

Oskar Skarsaune

À SOMBRA DO TEMPLO

As influências do judaísmo no cristianismo primitivo

Oskar Skarsaune

À SOMBRA DO TEMPLO

As influências do judaísmo no cristianismo primitivo

Tradução

Antivan Guimarães Mendes

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO
SOBRE O TEMPLO
NOTA SOBRE ABREVIAÇÕES E REFERENCIAS
PRIMEIRA PARTE O SOLO MATERNO O JUDAÍSMO DOS MACABEUS AOS RABINOS
1 - A DIMENSÃO CULTURAL .JUDAÍSMO E HELENISMO
INTRODUÇÃO: A REVOLTA MACABÉIA
ALEXANDRE, O GRANDE, E O TRIUNFO DO HELENISMO
A CIDADE HELENÍSTICA: A PÓLIS
HELENISMO EM ISRAEL
UM NOVO CONCEITO DE TORÁ
O CONCEITO DE JUDAÍSMO
GREGOS EM ISRAEL
DISSEMINAÇÃO ATIVA DO JUDAÍSMO E DO CRISTIANISMO
PÓS-ESCRITO
SOBRE O TEMPLO
SUGESTÕES DE LEITURA
NOTAS
2 - A DIMENSÃO POLÍTICA OS JUDEUS E O IMPÉRIO ROMANO
O FIM DA DINASTIA HASMONÉIA E OS PRIMÓRDIOS DA DOMINAÇÃO ROMANA
A REVOLTA DE BAR KOKHBA
A TENSÃO ENTRE JUDEUS E ROMANOS
A POSIÇÃO JURÍDICA DOS JUDEUS E DOS CRENTES GENTIOS
CONCLUSÃO
SOBRE O TEMPLO
SUGESTÕES DE LEITURA
NOTAS
3 - DIMENSÃO GEOGRÁFICA A TERRA DE ISRAEL E A DIÁSPORA
A DIÁSPORA
A TERRA DE ISRAEL
A GALILÉIA

JERUSALÉM: A CAPITAL DE TODOS OS JUDEUS
JUDAÍSMO "PALESTINO" E JUDAÍSMO "HELENÍSTICO"?
A GEOGRAFIA DA SINAGOGA E DA IGREJA
SOBRE O TEMPLO
SUGESTÕES DE LEITURA
NOTAS
4 - JERUSALÉM A CIDADE DO TEMPLO
JERUSALÉM ERA IMPORTANTE?
O TEMPLO E AS PEREGRINAÇÕES
O TEMPLO: SIGNIFICAÇÃO FINANCEIRA
O TEMPLO: SIGNIFICADO RELIGIOSO
OS SUMOS SACERDOTES, SACERDOTES E LEVITAS
SOBRE O TEMPLO
SUGESTÕES DE LEITURA
NOTAS
5 - QUANTOS "JUDAÍSMOS"?
INTRODUÇÃO: "DÊ-ME JABNE!"
A ELITE SACERDOTAL
O JUDAÍSMO SACERDOTAL: OS SADUCEUS
JUDAÍSMO SACERDOTAL: A COMUNIDADE DE QUMRAN E OS ESSENIOS
OS ESSÊNIOS
JUDAÍSMO SACERDOTAL PARA LEIGOS: OS FARISEUS
O JUDAÍSMO SEM TEMPLO: A SINAGOGA
O NACIONALISMO JUDAICO: OS ZELOTES
SOBRE O TEMPLO
SUGESTÕES DE LEITURA
NOTAS
SEGUNDA PARTE - PRIMÓRDIOS *DO* CRISTIANISMO DO PARTIDO JUDAICO IGREJA GENTILICA
6 - JESUS NO JUDAÍSMO
A "VELHA BUSCA"
A "NOVA BUSCA"

"A TERCEIRA BUSCA": A BUSCA JUDÁICA
JESUS E A ESPERANÇA DE ISRAEL
SOBRE O TEMPLO
SUGESTÕES DE LEITURA
NOTAS
7 – JERUSALÉM A COMUNIDADE PRIMITIVA DOS CRENTES EM JESUS
A IMPORTÂNCIA DE JERUSALÉM PARA A IGREJA PRIMITIVA
CONFLITO NO TEMPLO: SOLIDARIEDADE PARA COM O POVO
O RECRUDESCIMENTO DO CONFLITO: OS "HELENISTAS"
O QUE OS PRIMEIROS CRENTES PENSAVAM DO TEMPLO
E QUANTO A TORÁ?
SOBRE O TEMPLO
SUGESTÕES DE LEITURA
NOTAS
8 - A MISSÃO AOS GENTIOS E A QUESTÃO DA TORÁ
PROBLEMAS?
O PAPEL DE PAULO E DO CONSELHO APOSTÓLICO
A MISSÃO AOS GENTIOS TEMENTES A DEUS
A REAÇÃO DAS AUTORIDADES ROMANAS
SOBRE O TEMPLO
SUGESTÕES DE LEITURA
NOTAS
9 - A TERRA DE ISRAEL A IGREJA DOS CRENTES JUDEUS
DIVERSIDADE INTERNA
AS FONTES
CRENTES JUDEUS NA TERRA DE ISRAEL (I): A ARQUEOLOGIA DOS LUGARES SAGRADOS
JERUSALÉM: O SANTO SEPULCRO
JERUSALÉM: UM CENTRO COMUNITÁRIO NO MONTE SIÃO?
CAFARNAUM: CASA DE PEDRO?
NAZARÉ
CRENTES JUDEUS NA TERRA DE ISRAEL (II): EVIDÊNCIA LITERÁRIA
OS PARENTES DE JESUS

LISTA DE “BISPOS” JUDEUS-CRISTÃOS COMPILADA POR EUSÉBIO
OS RABINOS E OS MINIM
BAR KOKHBA E OS CRENTES JUDEUS
OS NAZARENOS
OS EBIONITAS
SOBRE O TEMPLO
SUGESTÕES DE LEITURA
NOTAS
10 - A DIASPORA - A IGREJA DOS JUDEUS E DOS GENTIOS
OS PAIS APOSTÓLICOS
1 CLEMENTE
DIDAQUÊ
INÁCIO
BARNABÉ
ÚLTIMAS OBSERVAÇÕES: OS CRENTES JUDEUS COMO MESTRES TEOLÓGICOS DA CRISTANDADE GENTÍLICA
SOBRE O TEMPLO
SUGESTÕES DE LEITURA
NOTAS
11 - CONFRONTO COM O PAGANISMO E A HERANÇA JUDÁICA
INTRODUÇÃO
A CONVERSÃO NO JUDAÍSMO E NO CRISTIANISMO
OS APOLOGISTAS
OS MÁRTIRES DE LIÃO
SOBRE O TEMPLO
SUGESTÕES DE LEITURA
NOTAS
12 - ORTODOXIA E HERESIA O DESAFIO DO GNOSTICISMO E DE MARCIÃO
DEFINIÇÃO BÁSICA DE HERESIA
PONTOS FUNDAMENTAIS DA DOUTRINA GNÓSTICA
GNOSTICISMO E CRISTIANISMO
ORIGENS DO GNOSTICISMO

ELITISMO GNÓSTICO
MARCIÃO
CONCLUSÃO: HERESIA E ORTODOXIA
SOBRE O TEMPLO
SUGESTÕES DE LEITURA
NOTAS
13 - IRMÃOS MAIS VELHOS E IRMÃO MAIS NOVOS O DEBATE COM O JUDAÍSMO NO SEGUNDO SÉCULO
INTRODUÇÃO: OS FRUTOS AMARGOS DA BRIGA EM FAMÍLIA
DA AUTOCRÍTICA JUDÁICA AOS SLOGANS ANTIJUDEUS
A ASSERTIVIDADE DO IRMÃO MAIS NOVO
DIÁLOGO COM TRIFÃO, DE JUSTINO
SOBRE O TEMPLO
SUGESTÕES DE LEITURA
NOTAS
TERCEIRA PARTE - A PERSISTÊNCIA DO LEGADO JUDAICO FÉ E ORDEM NA IGREJA PRIMITIVA
14 - QUE LIVROS FAZEM PARTE DA BÍBLIA? A QUESTÃO DO CÂNON
O QUE É “ESCRITURA”?
O CÂNON DO AT NO JUDAÍSMO E NA IGREJA PRIMITIVA
DELIMITANDO O CÂNON HEBRAICO
OS APÓCRIFOS DO ANTIGO TESTAMENTO
O CÂNON DO NOVO TESTAMENTO
DELIMITANDO O CÂNON DO NOVO TESTAMENTO
SOBRE O TEMPLO
SUGESTÕES DE LEITURA
NOTAS
15 - CRISTOLOGIA EM FORMAÇÃO (I) O MESSIAS
JESUS: O MESSIAS?
A OBRA MESSIÂNICA
A PROFISSÃO DE FÉ NO MESSIAS: O CREDO APOSTÓLICO
SUGESTÕES DE LEITURA
NOTAS

16 - CRISTOLOGIA EM FORMAÇÃO (II) A PALAVRA ENCARNADA
CRISTOLOGIA ORIENTAL E OCIDENTAL
CRISTOLOGIA ORIENTAL: HELENÍSTICA?
SABEDORIA ENCARNADA
JESUS E A SABEDORIA/ TORÁ
O PAI E O FILHO
SOBRE O TEMPLO
SUGESTÕES DE LEITURA
NOTAS
17 - O ESPÍRITO CRIADOR
DO ESPÍRITO À ORGANIZAÇÃO?
O ESPÍRITO CRIADOR
ESPÍRITO, EUCARISTIA E MINISTÉRIO
DONS CARISMÁTICOS
SOBRE O TEMPLO
SUGESTÕES DE LEITURA
NOTAS
18 - CONVERSÃO, BATISMO E NOVA VIDA
CONVERSÃO E BATISMO NA COMUNIDADE PRIMITIVA: O DUPLO PANO DE FUNDO
BATISMO JUDEU E BATISMO CRISTÃO
RITUAIS DE CONVERSÃO JUDEUS E CRISTÃOS
INSTRUÇÃO PRÉ-BATISMAL
JEJUM, ORAÇÃO E EXORCISMO
RENUNCIANDO AO DIABO, CONFESSANDO A FÉ
A “ÁGUA VIVA” DO BATISMO
'DESCENDO, SUBINDO'
DESPINDO-SE E VESTINDO-SE NOVAMENTE
UNÇÃO PRÉ-BATISMAL
A EUCARISTIA BATISMAL
A ÉPOCA DO BATISMO
BATISMO, ESPÍRITO E NOVA VIDA
SUGESTÕES DE LEITURA

NOTAS
19 - CULTO E CALENDÁRIO A SEMANA E O ANO CRISTÃO
LIBERDADE E ORDEM
A GRANDE NOVIDADE DO CULTO CRISTÃO: O PRIMEIRO DIA
O CULTO DE DOMINGO
A LITURGIA DA PALAVRA
O DIA E A SEMANA CRISTÃOS
O ANO CRISTÃO
A PESACH (PÁSCOA) JUDÁICA E A CRISTÃ
A FESTA JUDÁICA DAS SEMANAS (SHAVUOT) E O PENTECOSTE CRISTÃO
SUGESTÕES DE LEITURA
NOTAS
20 - PÁSCOA E EUCARISTIA
A EUCARISTIA: LINHAS DE DESENVOLVIMENTO
A ORAÇÃO EUCARÍSTICA E CEIA PASCAL *ORAÇÕES EUCARÍSTICAS NA DIDAQUÊ 9-10*
A ORAÇÃO EUCARÍSTICA EM JUSTINO E POLICARPO
A ORAÇÃO EUCARÍSTICA DE HIPOLITO
A EUCARISTIA COMO SACRIFÍCIO
PÓS-ESCRITO
SOBRE O TEMPLO
SUGESTÕES DE LEITURA
NOTAS
QUARTA PARTE EPÍLOGO
21 - A IGREJA DIANTE DE UM NOVO TEMPO
A GRANDE CRISE ROMANA E A RESTAURAÇÃO
A GRANDE PERSEGUIÇÃO
“A REVOLUÇÃO CONSTANTINIANA”
O QUE TEM O IMPERADOR A VER COM A IGREJA?
RENUNCIANDO AO MUNDO EM UM IMPÉRIO "CRISTÃO"
"A SANTIFICAÇÃO DO TEMPO"
A SANTIFICAÇÃO DOS LUGARES: A IDÉIA DA TERRA SANTA
FILO-SEMITISMO CRISTÃO: UM MOVIMENTO DE BASE

PÔS-ESCRITO: A HISTÓRIA INCONCLUSA
SUGESTÕES DE LEITURA
NOTAS
BIBLIOGRAFIA GERAL
CONTRACAPA

1982, de Oskar Skarsaune

Título do original • *In the shadow of the temple,* edição publicada pela Inter Varsity Press (Downers Grove, Illinois, EUA)

•

Todos os direitos em língua portuguesa reservados por

EDITORA VIDA

Rua Júlio de Castilhos, 280 • Belenzinho

CEP 03059-000 • São Paulo, SP

www.ediroravida.com.br

•

PROIBIDA A REPRODUÇÃO POR QUAISQUER MEIOS, SALVO EM BREVES CITAÇÕES, COM INDICAÇÃO DA FONTE.

PARA USO PESSOAL – FEITO DE ARQUIVO ENCONTRADO NA INTERNET

(As notas dos capítulos não foram corrigidas e linkadas)

Todas as citações bíblicas foram extraídas *da Nova Versão Internacional* (NVI), 2001, publicada por Editora Vida, Salvo indicação em contrário.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Skarsaune. Oskar. 1946-

•

À sombra do templo: as influências do judaísmo no cristianismo primitivo / Oskar Skarsaune; tradução Antivan Mendes —São Paulo Editora Vida. 2004.

Título original: *In the Shadow Of The Temple*

ISBN: 85.7367.735•X

1. Cristianismo - Origem 2. Cristianismo e outras religiões - Judaísmo - História 3.Igreja - Igreja primitiva 4. Judaísmo- Influência 5.Judaismo - Relações - Cristianismo - História - I. Título. II. Título: As influências do judaísmo no cristianismo primitivo.

03-6427 – CDD - 270.1

•

SOBRE O LIVRO:

Categoria: Teologia/ História da igreja

Fim da execução: abril de 2004

Edição: abril de 2004

•

índice para catálogo sistemático

1. Cristianismo primitivo : Influências do judaísmo : História – 270-1

INTRODUÇÃO

Mais um livro sobre as raízes judaicas do cristianismo?

Sim, porém escrito com a esperança de fazer diferença. A maior parte dos livros sobre o assunto foi escrita por especialistas para especialistas ou para servir de livro-texto. Este livro não é uma coisa nem outra. Ele se destina ao público em geral. No decorrer dos anos, vi despertar em mim um fascínio cada vez maior pelas origens cristãs. Neste livro, procuro passar ao leitor um pouco disso.

Decidi contar a história de um ângulo que não fosse o da narrativa cronológica sequencial. O enfoque aqui adotado tem como preocupação alguns temas previamente escolhidos, que são ilustrados a seguir com episódios, instantâneos e histórias sucintas.

Quando um especialista escreve para o público em geral, normalmente usa boa parte do espaço à sua disposição para expor as diferentes teorias e pontos de vista. É o que eu faço aqui também, mas sem me estender muito e sem deixar de apresentar minha posição acerca do assunto em questão. É desnecessário dizer que em muitos pontos, talvez todos, é possível ver as coisas por um ângulo totalmente diferente. Por esse motivo — e também para responder ao leitor que pergunta curioso a que outro material pode recorrer para ler mais sobre o assunto, incluindo-se pontos de vista diferentes — é que o presente livro traz inúmeras notas de rodapé e conclui cada capítulo com uma seção intitulada "Sugestões de leitura". Muitos dos títulos que aparecem nesses lugares representam outras opiniões, diferentes das que exponho nesta obra.

Comecei a trabalhar em *À sombra do Templo* em 1983, em Jerusalém. Desde então, surgiu uma infinidade de livros e artigos sobre o tema. Tive de me esforçar bastante para me manter atualizado com todas essas produções bastante interessantes; mas foi também muito gratificante. Espero que pelo menos parte desses momentos de intensa satisfação tenha passado para o livro.

Muitos autores sentem necessidade de se desculpar diante de livros tão abrangentes como este. Certamente, aqui haverá erros de fato: de julgamento e de método. Eles existem, sem dúvida. Todavia, faz parte da natureza da inquirição histórica que os "resultados" sejam sempre preliminares e abertos à revisão e ao aperfeiçoamento. Gostaria muito que este livro contribuísse para o diálogo franco, atualmente em curso na comunidade de leitores mais

esclarecidos.

Permita-me acrescentar umas poucas linhas a respeito da tese principal desta obra. Muitos trabalhos de linha tradicional sobre as relações entre judeus e cristãos na antiguidade pressupõem, de certa forma, que todo contato e debate efetivo entre o judaísmo e o cristianismo já havia chegado ao fim no decorrer das três primeiras décadas do século II d.C. De acordo com esse modo de ver, a matriz judaica do cristianismo seria algo a ser tratado muito sucintamente logo nas primeiras páginas dos manuais de história da igreja. O historiador da igreja partia quase sempre do pressuposto de que deveria deixar o estudo mais abrangente do pano de fundo judaico e das questões a ele referentes aos especialistas em Novo Testamento, uma vez que se tratava de assunto de grande importância para o primeiro século, porém sem importância no que respeita à igreja predominantemente gentílica do segundo século e séculos posteriores.

Em 1971, Robert L. Wilken publicou um estudo revolucionário intitulado *Judaism and the early Christian mind* [*Judaísmo e mentalidade cristã dos primeiros tempos]*. A tese surpreendente e inovadora do livro não estava contida no título principal da obra, que parecia indicar tratar-se de mais um livro sobre fenômenos do primeiro século, e sim no subtítulo: *A study of Cyrill of Alexandria's exegesis and theology [Um estudo sobre a exegese e a teologia de Cirilo de Alexandria]*. Cirilo foi um monge do século v. Não seria ele o tipo de autor que julgaríamos estar em condições de manter um diálogo ou um encontro com o judaísmo real. Segundo a sabedoria tradicional, tal possibilidade extinguira-se havia mais de trezentos anos. Wilken, porém, defende enfaticamente outra perspectiva e apresenta nas primeiras páginas de seu livro uma síntese das relações entre judeus e cristãos no período compreendido entre 70 d.C. e a época de Cirilo. Disso resultou que os empréstimos tomados ao judaísmo e o debate com ele travado não podem ser descartados como algo que os autores cristãos de períodos tardios simplesmente tornaram de seus predecessores mais remotos. A herança judaica e a controvérsia antijudaica de autores cristãos posteriores são testemunho da persistência desse debate.

Isso significa que a questão da influência do judaísmo não pode ser descartada se estivermos analisando um período posterior, por exemplo, a 150 d.C. Trata-se de uma questão que, em certa medida, acompanha a igreja por muito tempo — e que, mais tarde, em diferentes períodos da história da igreja, na Idade Média e em anos subsequentes, volta como que desafiando o judaísmo contemporâneo.

Preocupado com as raízes judaicas do cristianismo, este livro parte de um tempo mais remoto e confere ênfase maior às questões judaicas do que fazem comumente as obras que tratam da história da igreja. Pela mesma razão, o enfoque escolhido não tem como ponto de partida o ano 150 d.C., e sim o período pré-constantiniano.

Dedico este livro à equipe entusiasta do *Caspari Center for Biblical and Jewish Studies* (Centro Caspari de Estudos Bíblicos e Judaicos] de Jerusalém. Ao longo de muitos anos, esses colegas acompanharam o processo de nascimento desta obra e contribuíram enormemente para com sua formulação. Devo a eles mais do que posso expressar aqui. Gostaria também de saudar os judeus que acreditam em Jesus, tanto em Israel como em outros países, pois foi pensando neles que tive a idéia de escrever este livro. Se ao menos uns poucos leitores acharem que valeu a pena lê-lo, ficarei mais do que satisfeito e me sentirei ricamente recompensado.

SOBRE O TEMPLO

A maior parte dos capítulos termina com uma espécie de apêndice com título e formato iguais a este. Todos eles desenvolvem um tema que tenha se tomado mais claro no decorrer do capítulo do que inicialmente, como se de repente avistássemos a agulha que vai urdindo todo o tecido. O que se sobressai aqui é o significado do fato de que o cristianismo originou-se de um judaísmo que ainda era influenciado pelo Templo. Durante os primeiros quarenta anos da comunidade dos crentes em Jesus, o Templo de Jerusalém continuava de pé e em pleno funcionamento. Em contrapartida, a maior parte da literatura cristã e toda a literatura rabínica remontam a uma época em que o Templo já não mais existia, um tempo em que as comunidades cristãs e judaicas haviam aprendido, e muito bem, a sobreviver sem ele. Costumamos sempre projetar a imagem que nos é proporcionada por essas fontes em uma época anterior à destruição do Templo em 70 d.C. Com isso, deixamos de perceber o significado do Templo.

Menciono a seguir alguns títulos que me inspiraram a persistir no tema escolhido tendo como referencial a influência do Templo (outros aparecem na "Bibliografia geral"). Não tornarei a citá-los novamente, mas as idéias que me vieram à mente ao pesquisá-los aparecerão em muitos desses apêndices por todo o livro.

William HORBURY, org. *Templum amicitiae*: essays on the second temple presented to Ernst Bammel, *loumal for Me Study of the New Testament* supplement series 48, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.

Scot MCKNIGTH. *A parting within the way:* Jesus and James on Israel and purity, in: *James the just and Christian origins,* org. por Bruce Chilton e Craig A. Evans. Suplementos do Novum Testamentum 98. Leiden: Brill, 1999, p. 83-129.

Daniel R. SCHWARTZ Temple and desert: on religion and state in second Temple period Judaea, in: *Studies in the Jewish background of Christianity,* Wissenschaftliche Untersun-chungen zum Neuen Testament 60. Tubingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992, p. 29-43.

OSKAR SKARSAUNE OSLO/ JERUSALÉM

NOTA SOBRE ABREVIAÇÕES E REFERENCIAS

As notas de rodapé e as referências aos livros citados não têm por objetivo apresentar uma documentação de cunho acadêmico para minha narrativa e para as teses aqui apresentadas. Servem, isto sim, de indicadores para o leitor interessado em aprofundar-se sobre o assunto. Há obras e estudos importantes a que recorrerei em mais de um capítulo deste livro. Eles aparecem listados abaixo com o título abreviado pelo qual serão citados. Depois de cada capítulo, serão listadas outras obras importantes para o tema tratado naquele capítulo específico. Alguns estudos mencionados são listados em detalhes apenas nas notas. Nas referências à literatura rabínica, TB significa Talmude Babilônico (Talmud *Bavli).TJ significa Talmud Jerushalmi,* ou *Talmude de Jerusalém* ou Palestino. M significa Mishna ou Mixná. Outras abreviações serão compreendidas facilmente ou serão explicadas na "Bibliografia geral".

PRIMEIRA PARTE
O SOLO MATERNO
O JUDAÍSMO
DOS MACABEUS AOS RABINOS

1 - A DIMENSÃO CULTURAL
.JUDAÍSMO E HELENISMO

Este livro trata da história da igreja primitiva. Por que então retroceder até 167/166 a.C.? Não seria uma data por demais remota?

A razão é simples: hoje em dia, existe um pressuposto muito difundido entre os cristãos de que o judaísmo — de onde saíram Jesus, os apóstolos e as primeiras comunidades cristãs — é o mesmo judaísmo que os cristãos tornaram conhecimento pela Bíblia. Além disso, as Bíblias protestantes não trazem os apócrifos do AT (c. 200 a.C. a 1 d.C.). O pressuposto mais comum, portanto, é o de que o judaísmo de aproximadamente 30 d.C. seria mais ou menos o mesmo judaísmo dos livros mosaicos, dos profetas, salmos e livros de sabedoria.

Tal pressuposto padece de um equívoco fundamental, e muitos outros fenômenos do NT e da igreja primitiva deixarão de ser compreendidos adequadamente se não o corrigirmos. Em suma: certas coisas muito importantes aconteceram ao judaísmo e ao povo judeu no período "intertestamentário", fatos esses essenciais para a compreensão da origem do movimento suscitado por Jesus e pela igreja primitiva. É por isso que nossa história começa em meio ao grande drama histórico que teve lugar na década de 160 a.C.

Depois do exílio babilônico (587-538 a.C.), os judeus da Judéia viveram sob a dominação estrangeira por quase quatro séculos. Soberanos persas, gregos e egípcios normalmente deixavam os judeus à vontade no tocante à prática religiosa. Os costumes e as tradições judaicas, centrados no Templo e no sumo sacerdote, eram respeitados. Assim, os judeus, em alguns aspectos, desfrutavam de uma autonomia limitada, geralmente tendo como representante oficial do povo o sumo sacerdote. Essa situação estendeu-se pelas primeiras décadas depois do ano 200 a.C., quando os sírios eram a potência dominante da região. A dinastia reinante na Síria, os selêucidas, tinha origem grega e remontava à época de Alexandre, o Grande. Sua capital era Antioquia. Desde o início, eles mantiveram a política de tolerância cultural e religiosa. O quadro muda com a chegada de Antíoco IV Epífanes, o rei sírio cujo reinado começa em 175 a.C.

INTRODUÇÃO: A REVOLTA MACABÉIA

Comecemos, antes de tudo, com um breve relato histórico. O ano é 167 a.C., ou 166 a.C. Estamos na pequena aldeia de Modin, situada em uma colina nas imediações de Lida (atual Lod). Um grande tumulto torna conta do lugar. Um emissário do rei Antíoco proclama um decreto real pelo qual todos os habitantes do vilarejo são conclamados a oferecer um sacrifício sobre o altar *de* um ídolo instalado na praça do mercado. Os judeus locais já estavam preparados para isso. Eles tinham ouvido o que acontecera em Jerusalém poucos meses antes: um altar idólatra fora erguido sobre o altar do Templo, e agora ofereciam-se ali sacrifícios aos deuses pagãos — incluindo porcos! Não somente cometeu-se com isso uma blasfêmia contra o Deus de Israel e profanou-se o seu Templo, como também seu povo foi brutalmente perseguido. Todos os rolos da Lei foram encontrados e queimados. Quem possuísse rolos da Torá era morto. Mães cujos filhos haviam sido circuncidados também foram mortas (1Macabeus 1.44-64). Por conseguinte, os habitantes de Modin sabiam o que os aguardava se não obedecessem ao decreto real e oferecessem os sacrifícios requeridos. Como recorda muito sobriamente o autor de 1Macabeus: "Muitos dos israelitas foram-lhes ao encontro [dos emissários do rei]" (2.15).

Em um grupo à parte, no mercado, encontravam-se o velho sacerdote Matarias e seus filhos, João, Simão, Judas (chamado Macabeu), Eleazar e Jônatas. Eles tinham os rostos crispados de mágoa e dor por aquilo que em breve haveria de acontecer. A tensão cresceu no momento em que os emissários do rei voltaram sua atenção a Matatias:

> Tomaram a palavra os emissários do rei e disseram a Matarias: "Tu és um ilustre e grande chefe nesta cidade, apoiado por filhos e irmãos. Sê, pois, o primeiro a cumprir o que foi decretado pelo rei, como o fizeram todas as nações, os homens de Judá e os que foram deixados em Jerusalém. Tu e teus filhos sereis contados entre os amigos do rei, sereis honrados com dádivas *de prata* e de ouro e numerosos presentes". Matarias replicou com voz forte: "Ainda que todas as nações do império do rei lhe dêem ouvidos, e se afaste cada uma delas do culto de seus pais e se conforme às suas determinações, eu, meus filhos e meus irmãos caminharemos na aliança de nossos pais. Que ele nos conceda a graça de não abandonar a Lei e as observâncias. Não daremos ouvidos às ordens do rei para nos desviar do nosso culto, para a direita ou para a esquerda".
>
> Nem bem acabara ele de proferir estas palavras, apresentou-se, à vista de todos, um judeu, para sacrificar no altar de Modin, conforme a ordem do rei. Ao vê-lo, Matatias inflamou-se de zelo e seus rins fremiram; tomado de justa cólera, atirou-se contra ele e degolou-o sobre o altar. Quanto ao funcionário do rei, que obrigava a sacrificar, matou-o naquela hora, e derrubou o altar. Estava abrasado de zelo pela Lei, como se abrasara Finéias contra Zambri, filho de Salu. Gritou então Matatias em alta voz através da

> cidade: "Que todos os que têm zelo pela Lei e apoiam a aliança me sigam". Ele próprio e seus filhos fugiram para as montanhas, abandonando tudo o que possuíam na cidade (1Macabeus 2.17-28).

Começava assim a revolta macabéia, uma rebelião que resultou na re-dedicação do Templo em 164 a.C. (posteriormente celebrada no feriado de *Hanuká*, no estabelecimento de um estado judaico parcialmente autônomo e reconhecido pelos sírios e, mais tarde, em um estado judeu independente, que perdurou até a conquista romana em 63 a.C.

O que estava em jogo nessa revolta? A resposta parece bastante óbvia: a insurreição dos macabeus representava a autodefesa do judaísmo contra a "helenização" forçada implementada por Antíoco. A revolta macabéia tornou explícita a incompatibilidade entre judaísmo e helenismo. Os guerreiros e mártires macabeus devem ser vistos como membros proeminentes de uma longa cadeia de mártires judeus que, no decorrer de muitas eras, preferiram dar a vida a negar seu Deus e sua Lei. De fato, os mártires da rebelião macabéia provavelmente aparecem na lista das testemunhas cuja fé em Deus é lembrada pelo autor de Hebreus 11:

> ... Uns foram torturados e recusaram ser libertados, para poderem alcançar uma ressurreição superior[1] [...] Andaram errantes, vestidos de peles de ovelhas e de cabras, necessitados, afligidos e maltratados. O mundo não era digno deles. Vagaram pelos desertos e montes, pelas cavernas e grutas[2] (v. 35-38).[3]

Não obstante, se analisarmos os antecedentes da revolta macabéia, não podemos deixar de notar que o conflito entre o judaísmo e o helenismo era um fenômeno muito mais complexo do que indicamos acima.

Em um estudo hoje clássico[4] sobre a revolta macabéia, o especialista alemão de origem judaica Elias Bickerman chama a atenção para dois pontos importantes. Primeiro, os judeus de Israel haviam sido expostos à influência maciça da cultura helênica muito tempo antes da tentativa de helenização por parte de Antíoco. A violenta helenização de Jerusalém fora instigada não por Antíoco, mas por ciclos influentes com acesso à liderança política e religiosa de Jerusalém.

> Por esses dias surgiram de Israel indivíduos ignóbeis que seduziram a muitos, dizendo-lhes: "Vamos! Aliemo-nos às nações que nos cercam, pois, depois que delas nos separamos, sobrevieram-nos muitos males". Agradou-lhes tal arrazoado, *e alguns de entre*

> *o povo apressaram-se a ir ter com o rei, o qual lhes deu autorização para observar as práticas das nações* [ou, *dos gentios],* conforme os usos delas. Construíram, pois, um ginásio em Jerusalém, refizeram o seu prepúcio, renegaram a aliança santa para se associarem aos pagãos e venderam-se para fazer o mal (1Macabeus 1.11-15; grifo do autor).[5]

Assim, a questão da "helenização" era, em grande medida, um conflito judeu intramuros, por isso os macabeus empunharam inicialmente suas armas, sobretudo contra seus próprios compatriotas, e não contra os representantes do rei selêucida (1Macabeus 2.43-46; 3.5-9).[6]

Em segundo lugar, Bickerman diz que os guerreiros macabeus, que acabariam por estabelecer o reino dos hasmoneus,[7] achavam-se profundamente influenciados pelo helenismo. Tratava-se, porém, de um helenismo de outra espécie — um helenismo adaptado, de sorte que não contradissesse as verdades fundamentais do judaísmo. Ao mesmo tempo, à medida que os macabeus asseguravam a liberdade política da Judéia, aqueles que os apoiavam — os precursores dos fariseus — iam incorporando elementos importantes da cultura helenística ao judaísmo de tal forma que já não se via mais neles uma ameaça, e sim um enriquecimento. Esse processo será analisado posteriormente neste capítulo.

Portanto, a história da insurreição macabéia contra a helenização violenta desponta não apenas como a representante de um dos lados da moeda, um aspecto da história bastante complexa do embate entre judaísmo e helenismo. É precisamente para esse choque mais construtivo e seus efeitos sobre o judaísmo de então que voltamos agora nossa atenção.

ALEXANDRE, O GRANDE, E O TRIUNFO DO HELENISMO

Para compreender o que estava em jogo na revolta macabéia, façamos o que fez o autor de 1Macabeus: situemos todo o processo em um contexto mais amplo:

> Depois de ter derrotado Dario, rei dos persas e dos medos [na batalha de *Issos*, em 333 a.C. e *Gaugamela*, em 331 a.C.], Alexandre, filho de Filipe, macedônio oriundo da terra de Cetim [Macedônia e Grécia], tornou-se rei no seu lugar, primeiramente na Hélade. Empreendeu numerosas guerras, conquistou muitas cidades fortificadas e fez perecer os reis da região. Avançou até as extremidades do mundo e tornou os despojos de

> inúmeras nações. Calou-se a terra diante dele. Exaltou-se o seu coração e inchou-se de orgulho; reuniu um exército sobremaneira poderoso e subjugou províncias, nações e dinastias, que tiveram de lhe pagar tributo (1.1-4).

Quando Alexandre, o Grande, morreu em 323 a.C., suas conquistas estendiam-se não somente a todas as terras importantes da metade oriental do Mediterrâneo — elas contribuíram também para o lançamento das bases de uma revolução cultural que mudaria o caráter do mundo antigo nos séculos por vir. O próprio Alexandre imaginara uma síntese entre a cultura grega clássica e as antigas culturas do Oriente, e embora seu império tenha se fragmentado pouco depois de sua morte, seu ideal de uma síntese de culturas foi em larga medido realizado. É preciso, porém, enfatizar que as duas partes envolvidas — a Grécia e o Oriente — não desfrutavam de um mesmo equilíbrio. A cultura grega era a cultura dos conquistadores, dos governantes, dos exércitos e da nova elite comercial. O grego era a língua da administração, dos negócios e do comércio. A literatura grega era tida como modelo supremo para todo tipo de produção literária. A cultura grega era a cultura do novo tempo, e quem quisesse fazer parte da nova elite teria necessariamente de adotá-la.

As línguas e os costumes das velhas culturas da Pérsia, Síria, Judéia e Egito não gozavam do mesmo prestígio porque eram culturas de povos conquistados, de populações que não tinham sido capazes de resistir ao poderio superior de Alexandre e de seus sucessores. Portanto, era natural que os representantes dos conquistadores vissem as culturas nativas do Oriente como inferiores. E — como sempre acontece em circunstâncias semelhantes — essa atitude era também a atitude de muitos indivíduos das sociedades conquistadas que ambicionavam o desfrute dos bens sociais. Veremos a relevância desse fenômeno quando examinarmos a história dos judeus nos dois últimos séculos antes de Cristo.

Existe, porém, outro aspecto nessa questão cuja importância não pode ser subestimada. Os gregos talvez tenham desprezado grande parte da cultura oriental — ou "bárbara" —, entretanto, nutriam ao mesmo tempo enorme admiração secreta por ela. Platão contou uma história bem conhecida em que um sacerdote egípcio diz ao sábio grego Sólon: "Ó Sólon, vocês gregos são tão jovens. Não há tal coisa como um grego idoso [...] Vocês são jovens de alma, todos vocês. Por isso mesmo não há uma crença sequer em seu meio que seja

ancestral e que provenha de antiga tradição, nem tampouco uma ciência que os séculos tenham envelhecido" .[8]

Box 1.1 De Alexandre, o Grande, a Herodes, o Grande: principais acontecimentos

Período grego	
332 a.C.	Alexandre conquista o império persa, incluindo a terra de Israel.
323	Morte de Alexandre; seu império é dividido entre seus generais.
Período egípcio (ptolemaico)	
320-198 a.C.	A Judéia é governada pelos ptolomeus.
Período sírio (selêucida)	
198-143 a.C.	A Judéia é governada pelos selêucidas.
175-163	Antíoco IV Epífanes
A partir de 175	"Helenização" de Jerusalém liderada pelo sumo sacerdote Jason.
	Construção do ginásio.
167	Profanação do Templo (seguida por uma perseguição que se estendeu por três anos ou três anos e meio).
166	Rebelião de Matatias: Judas Macabeu, filho de Matatias, lidera a revolta.
164	Rededicação do Templo, Kislev 25.
160	Os macabeus sofrem grande derrota; morte de Judas.
	Os selêucidas retomam o controle da Judéia.
	Jônatas sucede seu irmão Judas.
152	Jônatas ocupa Jerusalém e é proclamado sumo sacerdote.
A independência dos judeus	
143-63 a.C.	A Judéia é governada pelos hasmoneus; colonização da Galiléia.
143	Morte de Jônatas; seu filho Simão o sucede.
142	Simão torna-se sumo sacerdote e príncipe do povo.
134	Morte de Simão; seus descendentes governam na qualidade de príncipes e de sumo sacerdotes (dinastia hasmonéia).
Período romano	
67 a.C.	Os romanos conquistam o reino selêucida.
63	O general romano Pompeu conquista Jerusalém.
40-37	Herodes torna-se rei da Judéia por delegação dos romanos e conquista a região depois de três anos.
27	Construção do teatro e do anfiteatro de Jerusalém.
20/19	Começa a reconstrução do Templo.
4	Morte de Herodes, o Grande.

Platão parece entender tal declaração e, com efeito, muitos gregos parecem ter se sentido inferiores culturalmente em face da cultura oriental precisamente porque faltava-lhes uma tradição que fosse remota. Eles tinham consciência de haver criado algo novo no que tange à democracia, ciência, filosofia, teatro e outras inovações. Orgulhavam-se disso; no entanto, sentiam-se também recém-chegados a uma arena em que outros povos ostentavam orgulhosos antigas tradições que lhes serviam de alicerce para suas instituições e ritos cultuais. Um

profundo respeito e admiração pela "sabedoria oriental" foi crescendo paulatinamente entre os representantes da cultura grega — sobretudo entre os filósofos. Para citar apenas um exemplo emblemático disso, no segundo século antes de Cristo, um dos principais filósofos platônicos de então, Numenius, dizia que Platão herdara seus ensinamentos mais profundos dos semitas, e que Platão era, simplesmente, um "Moisés de língua grega".[9]

Havia, efetivamente, dois aspectos da cultura grega clássica que a impediam de desempenhar o papel de nova cultura comum do império alexandrino:

> 1. A religião grega tradicional não fora talhada para ser uma religião capaz de satisfazer a todo o império. Alexandre e seus sucessores, sabiamente, não tentaram suprimir as divindades locais nem tampouco o culto a elas prestado. Com o passar do tempo, disso resultou um alto grau de sincretismo religioso. As religiões orientais foram helenizadas, porém a religião grega não ficou imune à orientalização.
>
> 2. O sistema democrático da antiga cidade-estado grega, a *pólis,*[10] não poderia servir de modelo para o governo centralizado e autoritário exigido pelos novos impérios alexandrinos, uma vez que tinham sob seu domínio povos conquistados sem nenhuma tradição democrática. Para impor a dominação, os ptolomeus, do Egito, e os selêucidas, da Síria, instituíram governos autoritários e centralizados que se pautavam pelo modelo predominante no Oriente Médio, em que os "reis eram nomeados por indicação divina".

Em dois aspectos, portanto, o Oriente tinha elementos culturais a oferecer que a cultura grega não poderia desconsiderar se quisesse levar a sério a pretensão de servir de estrutura cultural comum aos impérios recém-criados: o Oriente tinha religião, cultos, tradições de sabedoria muito antigas e a idéia da soberania divina dos reis.

Vemos que um processo complexo tornou forma nos últimos três séculos antes de Cristo. Ao mesmo tempo, à medida que o Oriente ia se helenizando, a cultura grega ganhava também fortes contornos orientais. É à cultura resultante dessa combinação complexa que chamamos de helenismo. Essa nova cultura tornou-se a herança cultural de todos os povos "civilizados" do Mediterrâneo durante séculos. Trata-se de uma afirmação verdadeira até mesmo no que se refere ao estado de Israel e à sua população — embora houvesse problemas específicos com resultados conflituosos e tentativas de compromisso e ajuste. Antes de voltarmos a Jerusalém e ao seu conflito específico, é preciso dizer alguma coisa sobre a principal estratégia adotada pelos promotores da cultura helenística: a fundação das cidades helênicas, ou *poleis.* [11]

A CIDADE HELENÍSTICA:
A PÓLIS

Disse um estudioso que a famosa definição aristotélica do homem como *zoon politikon* [literalmente, "animal político"] não poderia ser traduzida por "ser político", e sim "um ser político que vive na *pólis*".[12] Para a mentalidade grega, a *pólis* era a única referência dentro da qual seria possível a realização da vida humana. No período helenístico, a cultura grega propagou-se primeiramente, e de maneira especial, pelo estabelecimento de novas poleis helênicas nos territórios conquistados. Essas cidades foram fundadas em regiões originariamente desocupadas —como, por exemplo, Cesaréia, próxima do mar, em Israel, fundada por Herodes [13] — ou então cidades já existentes foram convertidas em *poleis*. Toda polis tinha obrigatoriamente algumas instituições: um centro urbano público e um mercado (a *agora),* um local onde se reunia o conselho da cidade (o *bouleuterion),* os banhos, templos aos deuses gregos (posteriormente romanos), um teatro, um ginásio (combinado com uma escola de ensino superior e área para a prática de esportes), uma biblioteca e um estádio esportivo, e, se fosse uma cidade grande, teria também um hipódromo.

Mais importante do que os edifícios eram as atividades praticadas nessas instituições. O teatro e o ginásio eram, por assim dizer, postos missionários de propagação da cultura helenística. O mesmo pode-se dizer de toda a polis no tocante a tudo o que a rodeava.



Figura 1.1. Cidades helenísticas na terra de Israel

No período romano, as poleis helenísticas foram interligadas por uma rede de estradas de alta qualidade — construídas com tal capricho que muitas chegaram até os dias de hoje, como também os sólidos aquedutos desse período. As cidades helenísticas e as estradas romanas que as interligavam constituíam o

sistema nervoso do império romano e contribuíam para a expansão da cultura helênica (v. figuras 1.1, 1.3 e 1.4). Em meio a esse sistema arrojado, o comércio prosperava, os exércitos deslocavam-se de uma cidade à outra, bem como as novas idéias. Nas cidades, produziu-se uma perspectiva cosmopolita, e aquilo que diz Lucas sobre os atenienses aplicava-se, sem dúvida, aos habitantes das cidades helenísticas em geral: "Todos os atenienses e estrangeiros que ali viviam não se preocupavam com outra coisa senão falar ou ouvir as últimas novidades" (At 17.21). Podemos imaginar o cidadão típico de uma cidade helenística como um indivíduo intelectualizado, com interesse considerável pela religião e pela filosofia, e que era, ao mesmo tempo, profundamente conservador em suas opiniões políticas, contanto que isso não comprometesse seu bem-estar pessoal ou a prosperidade de sua cidade. Se esta fosse ameaçada, ele reagiria com violência contra qualquer perturbação da ordem pública — como no caso de Paulo em Éfeso (At 19).

Quando falamos da civilização helênica, temos em mente, sobretudo, a cultura urbana dos gregos e dos impérios romanos posteriores. Estima-se que cerca de 10% da população desses impérios tenham vivido em cidades helenísticas. Esses 10% eram os principais porta-vozes da cultura helenística. Não há dúvida de que o grau de penetração dessa cultura na área rural adjacente às cidades variou de região para região. Barreiras linguísticas talvez tenham determinado significativamente sua extensão. Na Grécia e em Roma não havia barreiras linguísticas entre as cidades e as áreas rurais. Além disso, as cidades tinham laços culturais estreitos com o seu entorno. Pode-se dizer o mesmo das regiões costeiras da Ásia Menor e também das planícies costeiras mais ao sul: Síria, Israel, Egito. Em outras regiões, como no interior da Ásia Menor ou da Síria, no Egito ou em localidades mais afastadas da costa norte da África, as cidades helenísticas possivelmente pareciam-se mais com ilhas em meio a um mar de povos "bárbaros" que habitavam as áreas rurais e que pouco sentiam o efeito da cultura do império.

Qual era a situação na terra de Israel?

HELENISMO EM ISRAEL

O que nos chama primeiramente a atenção é o grande número de cidades fundadas pela cultura helênica ou a ela convertidas nos períodos ptolemaico ou

selêucida (como se vê pela figura 1.1, p. 24). Elas se concentram ao longo da faixa litorânea e na Transjordânia; observe-se, porém, a existência de grandes cidades helenísticas na Baixa Galiléia (Séforis e Tiberíades), no Vale de Jezreel e na Samaria.[14] Dez dessas cidades no Vale do Jordão e na Transjordânia tornar-se-iam posteriormente cidades-estados independentes; juntas, formavam a Decápolis, ou "[liga] de dez poleis" (Mc 5.20; Mt 4.25).[15]

Esse processo de helenização por intermédio de cidades helenísticas foi levado a cabo, ao que tudo indica, de modo razoavelmente pacífico durante os períodos ptolemaicos e selêucidas. Houve, contudo, uma região que permaneceu imune a esse processo: a área montanhosa central da Judéia em torno de Jerusalém. Não havia ali cidades helenísticas. Era natural que assim fosse: a única forma de helenizar a Judéia seria pela conversão de Jerusalém em cidade helênica. Jerusalém, por sua vez, era a capital indisputável, o centro espiritual e o foco cultural dominante da região. Tudo o que acontecia em Jerusalém tinha uma influência muito grande na vida da Judéia. Consequentemente, a helenização da Judéia dependia da helenização de Jerusalém. Os judeus de Jerusalém deram duas respostas contraditórias a essa questão candente que desembocaria na revolta macabéia: apoio ou rejeição integral ao processo de helenização.

Para compreender os motivos dos "helenizadores" mais radicais da classe dirigente de Jerusalém, é preciso ter em mente os desafios formidáveis que a cultura helenística colocava. Ela era simplesmente sinônimo de "civilização", sem contar o fato de que o regime helenístico levara prosperidade e melhores condições de vida a milhares de cidadãos de todo o mundo conhecido. Isolar-se dessa civilização era algo muito sério: "'Vamos! Aliemo-nos às nações que nos cercam, pois, depois que delas nos separamos, sobrevieram-nos muitos males" (1Macabeus 1.11-15; v. cit. completa na p. 18). Os helenizantes de Jerusalém queriam evitar tal desastre, mas havia um obstáculo muito sério a isso: a Torá. Vários mandamentos da Torá tornavam difícil, senão impossível, um contato mais próximo com os gentios. Os jovens nus que treinavam no ginásio contrapunham-se de forma flagrante aos mandamentos da Torá que prescreviam a decência; em contrapartida, a circuncisão violava os ideais gregos — que a consideravam uma mutilação do corpo.[16] O descanso do sábado e as razões de sua observância eram algo insondável para os gregos, e mais estranho ainda lhes parecia as leis alimentares dos judeus, que para a mente grega não faziam sentido algum. Os helenizantes acreditavam que se tomar parte da nova civilização

mundial teriam de acomodar a Torá à nova situação. Em bom português, isto significaria ab-rogar aquelas partes da Torá que fizeram dos judeus um povo à parte.[17]

Se o programa de helenização tivesse dado certo, o judaísmo, sem dúvida, teria se tornado parte e parcela da cultura helenística, tendo deixado, aos poucos, de existir. A nação judaica teria sido paulatinamente assimilada e sumiria da história mundial, tal como muitos de seus vizinhos mais próximos. Os guerreiros macabeus ignoravam em grande medida as dimensões históricas de sua revolta; a despeito disso, porém, sua ação salvou o judaísmo da extinção num momento crucial. Todavia, tal fato não se deve apenas à repressão dos helenizantes extremados de Jerusalém. Talvez o mais importante a observar aí seja a maneira construtiva com que os macabeus e seus partidários religiosos lidaram com o desafio helenístico. Não se deve cometer o erro de pensar que o período macabeu distinguiu-se pela rejeição absoluta do helenismo. Para nós, que podemos hoje analisar esse período de um plano mais abrangente, é fácil ver que o período inaugurado pela revolta macabéia, que entrou pelo primeiro século da era cristã, notabilizou-se precisamente pelo estreito conflito entre judaísmo e helenismo, tendo este influenciado profundamente aquele.

Tal influência, porém, não destruiu o judaísmo. Pelo contrário, introduziu uma nova vitalidade na antiga herança judaica. Em vez de incorporar o judaísmo na cultura helênica segundo padrões gregos, a estratégia consistia agora em incorporar elementos da cultura helenística ao judaísmo — de acordo com a Torá. Não se tratava de uma estratégia consciente e deliberada; na verdade, os hasmoneus e os líderes religiosos de sua época pouco ou nada sabiam da extensão com que haviam sido influenciados pelo helenismo ao tentar defender o judaísmo e dar-lhe expressão. Examinaremos mais detidamente agora dois conceitos centrais que nos permitirão avaliar melhor essa influência.

UM NOVO CONCEITO DE TORÁ

Na Bíblia hebraica, a Torá surge em meio à história da salvação. Ela é proclamada no Sinai em um momento específico da história e transmitida tendo por foco uma situação histórica específica: a existência nacional na Terra Prometida. Essa perspectiva aparece de forma eloquente nos discursos de Moisés no Deuteronômio. A Bíblia não nos dá pista alguma de que a Torá tenha

existido antes da criação do mundo.

O helenismo, porém, explicava a existência do mundo da seguinte forma: a lei oculta que rege todo o universo é a razão divina, o *logos,* sendo tarefa moral da humanidade viver uma vida em conformidade com essa razão divina, que é a lei da ética assim como da natureza.[18] De que forma os sábios judeus reagiram a esse conceito?

Eles adotaram a idéia — mas aplicaram-na à lei de Moisés! A Torá é o padrão oculto mediante o qual o mundo foi criado; assim, uma vida de acordo com a lei da natureza é também uma vida de acordo com a Torá.

O primeiro escritor judeu a aplicar a idéia da preexistência e da significação cósmica à Torá foi o autor do Sirácida (aprox. 190 a.C.). Ajudou-o nessa compreensão a identificação da Torá com a *sabedoria preexistente de* Deus, por meio da qual Deus criou o mundo (Pv 8.2231). No Sirácida, capítulo 24, encontramos um belo hino em que a sabedoria louva a si mesma como lei preexistente à criação.

[página faltante 29 - 31...]

Desta e de outras maneiras, o judaísmo absorveu idéias helenísticas sem perder sua identidade e sem comprometer seus princípios essenciais. Essas novas idéias foram usadas, nas palavras de M Avot 1.1, "para erigir uma proteção em torno da Torá", para glorificá-la, e não para destruí-la. Não é o mundo das Idéias concebido por Platão que é o modelo oculto segundo o qual o mundo foi criado — é a Torá!

Assim, uma vez reconhecidas a exclusividade do Israel de Deus e a validade absoluta de sua Lei, os sábios podiam usar de larga liberalidade na aplicação das idéias e dos conceitos gregos em suas reflexões sobre a Torá.

Uma confirmação fascinante dessa interpretação vem da aceitação, por parte dos judeus, dos esforços de Herodes, o Grande, de transformar Jerusalém em cidade helenística por excelência mais de 150 anos depois das tentativas dos helenizantes contemporâneos dos macabeus. Herodes tentou até mesmo helenizar o aspecto exterior do Templo — e não encontrou forte oposição a isso. Nas palavras de Bickerman:

> Ao tempo do Epífanes, o ginásio de Jerusalém constituía um perigo enorme para o judaísmo. Ao tempo de Filo, os judeus de Alexandria aglomeravam-se durante os jogos sem sacrificar parte alguma do judaísmo. O teatro, o anfiteatro e o hipódromo construídos em Jerusalém por Herodes receberam posteriormente a visita de judeus ortodoxos.[26]

A Jerusalém de Jesus era uma cidade helenística e herodiana. Um visitante grego não se sentiria deslocado naquela arquitetura tipicamente helênica de ruas regulares e ângulos retos.[27] A visão mais impressionante era o Templo que, exceto por seu tamanho grandioso, pouco diferia de outros templos helenísticos. (O Templo de Herodes tornou provavelmente como modelo o "*Caesaraeon*" erigido por Júlio César, em 48 a.C., em Alexandria.)[28] . Se, porém, o visitante pudesse visitar o interior do Templo — o que não era possível —, teria diante de si o interior do velho santuário israelita praticamente intacto. Isto poderia ser tomado como símbolo da relação entre o judaísmo e o helenismo nos dias de Jesus. [29]

O CONCEITO DE JUDAÍSMO

Antes de Alexandre, o Grande, e de seu programa de "conquista cultural", havia bem poucos "imos" no mundo.[30] As pessoas se definiam, e definiam suas identidades, sobretudo por seu lugar de origem e por sua descendência étnica: os gregos eram os habitantes da Grécia, das ilhas do Egeu e da costa oeste da Ásia Menor; os israelitas eram descendentes dos filhos de Jacó e habitavam partes da terra da Israel, tendo se dispersado por ocasião da Diáspora. As pessoas eram definidas com base no território onde moravam e na sua descendência.

Depois do exílio babilônico e durante a Diáspora, a questão da *descendência* tornou-se crucial para se saber quem pertencia de fato à nação judaica. Vemos esse princípio aplicado de modo paradigmático na famosa dissolução de casamentos mistos ao tempo de Esdras: as esposas não judias tiveram de deixar seus maridos judeus para que a "santa semente" não se conspurcasse pela "mistura" (Ed 9.2). Ou o indivíduo nascia judeu, ou não. Nada podia mudar isso.

Na esteira das conquistas de Alexandre, uma nova forma de definição de identidade apareceu. Quem não era de descendência grega, começou a falar

como os gregos, a vestir-se como os gregos, viver como os gregos e a morar em cidades de estilo grego. A palavra grega para esse novo estilo de vida era *helenismo* — provavelmente o primeiro "ismo" de que se tem notícia na história. Em resposta, os judeus passaram a se definir da mesma maneira: tinham sua própria maneira de viver, o *iudaismos*. O termo foi usado pela primeira vez, ao que tudo indica, pelo autor de 2Macabeus: "Judas Macabeu e seus irmãos, "bravos que lutaram generosamente pelo judaísmo" (2.21). Judas e seus companheiros, "introduzindo-se furtivamente nas aldeias, chamavam para junto de si seus irmãos de raça [...] agregando ao seu grupo os que permaneceram fiéis ao judaísmo" (8.1). "Certo homem, *Razis* de nome, um dos anciãos de Jerusalém [...] foi denunciado [perante o emissário do rei sírio] por causa de sua afeição [pelo judaísmo] ... e expusera então com grande constância o seu corpo e a sua vida pelo judaísmo" (14.38). É óbvio que "judaísmo" nesses exemplos não se refere aos judeus do ponto de vista biológico: alguns, nascidos judeus, haviam abandonado o "judaísmo"; outros lutavam por ele e mantinham-se fiéis. Naturalmente a palavra descreve uma vida em conformidade com a Torá. Em outras palavras, um certo estilo de vida, exatamente como o conceito contrário: "O *helenismo e* a penetração estrangeira chegaram a tal ponto que os sacerdotes já *não mostravam mais nenhum zelo* pelo serviço do altar..." (4.13,14).

Todavia, assim como os não-gregos podiam tornar-se "helenistas" bastando para isso dedicar-se às práticas "helénicas", também os não-judeus podiam, ao que parece, tomar-se adeptos do "judaísmo" adotando um estilo de vida judeu. De fato, encontramos os primeiros exemplos conhecidos de conversão ao judaísmo nos dias dos hasmoneus. Eles converteram à força os não-judeus com o objetivo de proteger a população de maioria judaica em território tradicionalmente judeu.

Contrariamente ao episódio dos casamentos mistos dos dias de Esdras, essa era uma mudança muito grande no que se refere à percepção da identidade judaica. Esdras não sabia o que fazer para converter os não-judeus; os hasmoneus sabiam. Diferentemente dos judeus do período hasmoneu, Esdras desconhecia o conceito de conversão a um "ismo". E se o helenismo havia conseguido tomar-se um "ismo" de âmbito mundial, por que não deveria o judaísmo nutrir semelhante aspiração? Não é preciso muita imaginação para se dar conta da importância desse novo fenômeno como pré-condição necessária para a autocompreensão do cristianismo primitivo e de sua vocação missionária.

Não estaria, porém, o judaísmo por demais atrelado a uma cultura específica e a uma língua incompreensível para a maioria dos não-judeus, impedindo-o assim de se tornar um forte rival do helenismo?

GREGOS EM ISRAEL

Talvez a prova mais contundente da extensão a que o judaísmo e o helenismo estiveram expostos um ao outro durante os séculos cruciais próximos do nascimento de Cristo esteja no estudo das línguas usadas em Israel. Um visitante grego não teria problema algum de comunicação nas ruas e no comércio de Jerusalém.

O grego, originariamente, consistia em uma mistura de diferentes dialetos locais falados na Grécia. Depois das conquistas alexandrinas, o grego tornara-se uma língua internacional, e os dialetos locais combinaram-se dando origem a um grego comum *(koinê)* usado por todos e entendido em toda parte. Em suma, o grego era o inglês do antigo mundo mediterrâneo.

A maior parte dos falantes desse novo grego *koinê* não era de origem grega; para eles, o grego era uma língua adquirida. Do ponto de vista do padrão clássico, esse novo *koinê* soava deselegante e "bárbaro". Contudo, era um meio de comunicação rico, nuançado e eficaz que foi elevado à mais alta condição literária por muitos autores talentosos que a ele recorriam para desenvolver novas formas literárias fazendo jus, assim, ao espírito da época.

Essa é a língua empregada por inúmeros autores judeus da época e pelos autores do Novo Testamento. É a língua da elite ilustrada de todas as províncias do império de Alexandre, tendo se tomado também a língua predileta do meio cultural mais elevado de Roma. Mais importante, talvez, do que isso, seja o fato de que o grego conquistou um lugar seguro como língua falada e escrita em Israel entre a população judaica nativa. O grego não substituiu o hebraico e o aramaico, mas, ao que tudo indica, foi usado em adição a essas duas línguas.[31]

A arqueologia nos dá alguns exemplos bastante significativos. Muitas inscrições foram encontradas em ossuários[32] que datam de cerca de duzentos anos antes de 135 d.C. Essas inscrições seriam lidas pela família do morto, por isso presume-se que tenham sido escritas em línguas que fossem familiares aos seus parentes. De um total de 194 inscrições conhecidas, 26% delas estão em

hebraico ou aramaico, ao passo que 64% foram redigidas exclusivamente em grego. Outras inscrições judaicas também foram encontradas em grego, o que significa, sem dúvida, que o propósito de quem as escreveu era o de fazer-se entendido pela maioria da população letrada. Entre os achados da Caverna das Cartas no deserto da Judéia, atribuídos a Bar Kokhba e a seus homens, algumas cartas estão em grego. Na antiga cidade galilaica de Bet Shearim, foram encontradas muitas catacumbas com inscrições funerárias datadas do primeiro ao sexto séculos depois de Cristo. As catacumbas mais antigas datam do primeiro ou do segundo séculos, e todas as inscrições nelas encontradas estão em grego. As outras catacumbas também contêm diversas inscrições em língua grega.[33]

É evidente, portanto, que o grego era língua usada correntemente no tempo em que Jesus viveu e também durante o estabelecimento da igreja primitiva — é provável que fosse mais um "grego híbrido" usado da mesma forma com que o inglês é usado em Israel hoje em dia. Tal fato não deve surpreender o leitor familiarizado com o Novo Testamento. Dois dos discípulos de Jesus tinham nomes gregos — Filipe e André —e foram exatamente eles que tiveram a idéia de apresentar alguns "gregos" (possivelmente gentios tementes a Deus ou prosélitos de fala grega) a Jesus (Jo 12.20-22). A observação feita 'em relação a Filipe neste contexto ("que era de Betsaida da Galiléia"), parece inicialmente irrelevante, mas pode indicar que era fato sabido que em Betsaida falava-se o grego. A escolha, pelos pais de Pedro, de um nome grego para seu irmão André, pode ser indicação de que a língua grega não era estranha à família.

Se compulsarmos a literatura rabínica, veremos que alguns dos mais famosos rabinos da antiguidade aparecem dialogando com imperadores romanos e outros gentios da alta hierarquia. Por mais lendárias que sejam essas histórias, elas mostram claramente que a tradição rabínica via nesses rabinos de outrora homens ilustrados que — quando necessário — recorriam à linguagem comum da época sem dificuldade. Ao que parece, portanto, no primeiro e segundo séculos d.C., o rabinato dava preferência à tradução grega da Bíblia nas sinagogas, uma vez que assim a Bíblia seria mais bem compreendida.

DISSEMINAÇÃO ATIVA DO JUDAÍSMO E DO CRISTIANISMO

Por que enfatizamos essa situação de bilinguismo, ou trilinguismo, entre a população judaica da terra de Israel nessa época? Porque se trata de algo que tem a ver com uma característica fundamental do judaísmo do período em que Jesus e os apóstolos viveram. Nesse tempo, o judaísmo encontrava-se em posição exageradamente ofensiva. A era dos macabeus instilara uma nova autoconfiança entre os judeus, e parecia haver um fluxo cada vez maior de convertidos ao judaísmo, em parte como resultado do agressivo espírito missionário que tornara conta dos judeus.[34] Jesus disse aos fariseus: "[Vocês] percorrem terra e mar para fazer um convertido" (Mt 23.15). Além disso, fontes rabínicas confirmam esse quadro de zelo missionário entre os gentios.[35] No primeiro século d.C., muitos judeus haviam se convencido de que sua religião deveria se tornar, em última análise, a religião de todo o povo, e isso em um futuro não muito remoto.[36] Assim, o judaísmo via-se na necessidade de se tornar conhecido na língua de todos os povos: o grego.[37]

Os primeiros cristãos compartilhavam dessa convicção, e para eles o tempo do cumprimento havia chegado: "Vão e façam discípulos de todas as nações" (Mt 28.19). Em Jesus, o Messias, as promessas bíblicas foram cumpridas em sua totalidade ou parcialmente; chegara o momento de Cristo "reunir [...] um povo para o seu nome" (At 15.14) entre os gentios. Por conseguinte, não há nada antijudaico no fato de ter sido o NT escrito em grego. Pelo contrário, escrever a mensagem de Jesus em hebraico ou aramaico significaria restringi-la a um público por demais limitado constituído por falantes nativos dessas línguas, o que seria contrário ao espírito do judaísmo de então.

PÓS-ESCRITO

Em uma bela passagem, o rabino Leo Baeck enfatizou o caráter judaico da reação de Paulo diante da visão do Cristo ressuscitado na estrada de Damasco. Ao ir ao encontro dos gentios, Paulo não teve uma atitude antijudaica; pelo contrário, ele foi fiel aos mais arraigados instintos judeus:

> Um grego que tivesse tido uma experiência dessas teria refletido, falado e meditado a respeito; ou ainda, falado e escrito sobre o sucedido; ele jamais teria ouvido a ordem: "Vá"— "Você deve ir". Os gregos não tinham um Deus que lhes desse ordens e os enviasse como mensageiros seu. Só um judeu tinha consciência de que a revelação trazia consigo a missão, que a disposição imediata *de* assumi-la era o primeiro sinal e

testemunho da fé. Paulo soube que naquele instante era-lhe concedido o apostolado em nome do Messias.[38]

SOBRE O TEMPLO

Procuramos destacar como a religião judaica, o estilo de vida judeu, mediante o conflito com o helenismo, redefiniu-se tomando-se um "ismo": o judaísmo. O estilo de vida judeu tornou-se uma opção para os não-judeus de nascimento. A opção de conversão ao judaísmo tornou-se uma realidade. Todavia, diferentemente do helenismo, o judaísmo não podia esvaziar-se de partes de si mesmo em prol de algo que não fosse um "ismo" e que jamais viria a sê-lo. No âmago do judaísmo havia algo de local, concreto e imóvel: o Templo. No monte do Templo, e ali tão-somente, o Deus de Israel manifestava-se de maneira especial. No Templo, e em nenhum outro lugar, realizavam-se sacrifícios que restauravam a pureza e a santidade a Israel sempre que essas se perdiam. Fora a maculação desse núcleo de santidade e pureza (ambos os conceitos são indissociáveis, senão idênticos) que deflagrara a revolta macabéia. O triunfo da rebelião culminou com a rededicação do Templo. O livro de 2Macabeus não trata propriamente dos macabeus, e sim do Deus de Israel que age em defesa de seu Templo. O legado do período helenístico entrou definitivamente no calendário judeu com o feriado de Hanuká, ou rededicação do Templo — o único feriado judeu em que o Templo é também o *objeto,* e não apenas o local das comemorações.

O acesso ao Templo, a esfera do sagrado, era reservado exclusivamente aos judeus. É por isso que a adesão ao judaísmo era algo mais sério do que a aceitação do helenismo. Não bastava adotar um estilo de vida judeu para ter acesso ao Templo. Era preciso tornar-se judeu formalmente, tornar-se membro do povo escolhido e ser purificado. Por esse motivo, o ritual da conversão tinha seu clímax natural na apresentação, por parte do novo convertido, de seu primeiro sacrifício no Templo. Em certo sentido, esse era o objetivo de todo o processo, cujo peso para determinação da identidade judia era insuperável.

Com isso, a possibilidade de o judaísmo tornar-se um "ismo" universal parecia muito pouco provável. E de fato era. Existe aqui uma tensão oculta com a qual o judaísmo teve de lutar intensamente e por muito tempo. O espaço não nos permite explicar as origens das dissensões, dos desacordos e das diferentes

escolas de pensamento. No âmago dos desentendimentos havia sempre a questão da pureza e da santidade, e no centro dessa questão havia o Templo.

SUGESTÕES DE LEITURA

Uma excelente antologia de fontes primárias em tradução em língua inglesa aparece *em Jewish life,* de Feldman e Reinhold. Para perspectivas gentílicas acerca dos judeus e do judaísmo (textos originais e traduções), v. *Greek and Latin authors onJews and* Judaism, de Menachen Stern, 3 v. (Jerusalém: The Israel Academy of Sciences and Letters, 1976, 1980, 1984). V. tb. a súmula do mesmo autor, *The Jews in Greek and Latinliterature, em Compendia* 1.2: 1101-59. Os textos mais importantes escritos por autores pagãos sobre judeus e cristãos estão reunidos em tradução em inglês, com breves comentários, *em Jews and Christians:* Graeco-Roman views, de Molly Whi-taker, Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200 BC to AD 200, v. 6 (Cambridge University Press, 1984).

Para um levantamento abrangente do período tratado neste capítulo, v. *New Schurer* 1:125-242. V. tb. *Religious World,* de Murphy, p. 135-62; Text *to tradition,* de Schiffman, p. 60-119.

Há três estudos clássicos sobre o encontro conflitante do judaísmo com o helenis-mo nos últimos três séculos antes de Cristo:

1. Elias J. BiaaRmm, *Der Gou clerMakka.bãer,* Berlin: Schocken, 1937. Esse estudo fundamental sobre a revolta macabéia acha-se agora vertido para o inglês: *The God of the Maccabees:* studies on the meaning and origin of the Maccabean revolt; Studies in Judaism in late antiquity 32 (Leiden: E. J. Brill, 1979). Bickerman voltou ao assunto, e de forma mais abrangente, em obra de publicação póstuma intitulada *The Jews in the Greek* age (Cambridge, Mass./ London: Harvard University Press, 1988). Uma síntese bastante acessível de sua tese pode ser encontrada em *From* Ezra *to the last of the Maccabees:* foundations of post-biblical Judaism (New York: Schocken, 1962 [várias reimpressões] , p. 93.165).

2. Victor TC.HERIKOVER, *Hellenistic civilization and the Jews,* Philadelphia/ Jerusa-lem: The Jewish Publication Society of America, 1961 [reimpressão em brochura, New York: Atheneum, 1977]. Ênfase principal sobre os aspectos

políticos, culturais, econômicos e sociais.

3. Martin HENGEL,Judentum *una Hellenismus,* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10, 2^d ed. (Tubingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] , 1973). Hengel situa os desenvolvimentos teológicos em seu contexto histórico, político e cultural. Esse livro acha-se igualmente disponível em versão em língua inglesa: *Ju-daism and* Hellenism: studies in their encounter in Palestine during the early Hellenistic period (London: SCM Press, 1981 [segunda impressão em um único volume; reimpressão, 19911). Esse estudo recebeu um suplemento do próprio autor:Jews, *Gre-eks and barbariam:* aspects of the Hellenization of Judaism in the Pre-Christian period (London: SCM Press, 1980 [orig. alemão,Juden, *Griechen und Barbaren:* Aspekte der Hellenisierung des Judenturns in vorchristlicher Zeit, Sttugarter Bibelstudien 76 (Stut-tgart: KBW Verlag, 1976]) *; e The "Hellenization' of Judaea in the* first century *after* Christ (London: SCM Press/Philadelphia: Trinity Press, 1989). V. tb. a breve súmula do mesmo autor *The interpenetration of Judaism and Hellenism in the Pre-Maccabean period, em* Judaism, de Davies/Finkelstein, p. 167-228.

Esses estudos de grande importância, entre outros, suscitaram o aparecimento, em grande escala, de estudos mais recentes sobre o tema: *1 Maccabees:* a new translation with introduction and commentary, de Jonathan A Goldstein, Anchor Bible 41 (New York: Doubleday, 1976); idem, *II Maccabees:* a new translation with introduction and commentary, Anchor Bible 41A (New York: Doubleday, 1983) ; *Jew and gentile in the Ancient World:* attitudes and interactions from Alexander to Justinian, de Louis H. Feldrnan (Princeton: Princeton University Press, 1993), enfatiza a vitalidade e o vigor do judaísmo em face dos desafios helenísticos. V. tb. Gabriele Boccaccini, *Middle* Judaism: Jewish thought, 300 B.C.E. to 200 C.E. (Minneapolis:Fortress, 1991).

Para atualizações arqueológicas concisas sobre o período, v. Between large forces: Palestine in the Hellenistic period, de Andrea M. Berlin, Biblicai *Arcahaelogist* 60 (1997); The challenge of Hellenism for early Judaism and Christianity, de Eric M. Meyers, *Biblical Archaelogist* 55 (1992): 84-93.

Dois estudos clássicos sobre a difusão da língua e da cultura gregas em Israel, com ênfase principalmente em fontes rabínicas, encontram-se em Greek in Jewish Palesti-ne, de Saul Lieberman (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1942); e Hellenism in Jewish Palestine (New York: Jewish

Theological Seminary of America, 1950).

A difusão e o uso do grego na terra de Israel no período de transição anterior e posterior a Cristo são tratados em vários dos estudos acima mencionados, sobretudo em *Do you know God:* how much Greek could the first Jewish Christians have kno-wnl, de J. N. Sevensteç Supplements to Novum Testamentum 19 (Leiden: E. J. Brill, 1968); Meyers/Strange, *Archaeology,* p. 62.91; e Hebrew, Aramaic and Greek in the Hellenistic age, de James Barr, emludaism, de Davies/Finkelstein, p. 79-114.

NOTAS

[1]V. 2Macabeus 6-7: martírio de Eleazar e de sete irmãos.

[2]V. 1Macabeus 2.29-41: judeus piedosos fugiram para o deserto e esconderam-se em cavernas.

[3]Com relação à popularidade dos mártires macabeus na tradição cristã, v. Frend, *Martyrdom and persecution,* p. 19-22. V. tb., sobre Hb 11, Pamela Michelle Eisenbaum, *The Jewish heroes of* Christian history: Hebrews 11 in literary context, Society of Biblical Literature Dissertation Series 156 (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1997).

[4]Elias J. BECKERMAN, *Der Gou der Makkabaer* (Berlin: Schocken, 1937), ed. em inglês: *The God of the Maccabees:* studies on the meaning and origin of the Maccabean revolt, Studies in judaism in late antiquity 32 (Leiden: E. J. Brill, 1979).

[5]V. tb. a apresentação mais detalhada do programa dos judeus helenizantes em 2Mac 4.7-16.

[6]A interpretação que Bickerman dá a esses acontecimentos—de que o rei Antíoco teria sido mais ou menos usado por facções rivais presentes na elite judáica de Jerusalém — mereceu contestações. Victor Tcherikover, *Hellenistic civilization,* p. 187-203, afirma que o propósito dos partidários judeus da helenização era .simplesmente fazer de Jerusalém uma cidade grega do ponto de vista político, e que a perseguição religiosa não fora instigada por eles, e sim por Antíoco, em reprimenda à reação de rebeldes judeus defensores da Torá que se opunham ao rei e a seus aliados dentre os judeus. Todavia, Martin Hengel, emJudaism *and hellenism,* corrobora as linhas principais da teoria *de* Bickerman, introduzindo ao mesmo tempo algumas nuanças importantes (1:267-309). V. tb. a resenha bastante instrutiva da recente discussão sobre o tema em R Schãfer, *Geschichte der Juden* in *der Antiker:* die Juden Palástinas von Alezxander dem Grossen bis zur arabishcen Eroberung (Neuenlcirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1983), p. 52-62. V. tb. o tratamento exaustivo conferido à questão nos comentários de J. Goldstein sobre o 1.º e 2.° livros dos Macabeus na série de estudos da Anchor Bible; também em seus ensaios The Hasmonean revolt and the hasmonean dynasty, em *Judaisrn,* de Davies/ Finkelstein, p. 292-351; Jewish acceptance and rejection of Hellenism, em Sanders, *Self-defmnion* 2:64-87. E ainda: K. Bring-mann, *Helenistische Refonn und Religionsverfolgung in luziam* eien Untersuchung zur judisch-hellenistischen Geshichte (175-163 v Chr) (Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983). Talvez não devêssemos polarizar exageradamente a questão no que se refere ao início do processo de helenização. Houve desde o princípio uma certa colaboração e compreensão mútua entre o rei selêucida e os círculos helenizantes de Jerusalém. O rei, entretanto, levara a tal extremo certas medidas durante a perseguição, que não havia judeu que pudesse defendê-lo.

[7]A primeira geração dos filhos de Matarias é comumente conhecida como "macabeus", enquanto a dinastia posterior é chamada de "hasmoneus", possivelmente devido a um de seus ancestrais.

[8]*Timeu* 22b (ed. Loeb, 9.33). [Há várias edições em português.]

[9]Como assinala Martin Hengel, muitos dos filósofos mais renomados dos dois últimos séculos a.C. tinham origem semita (Hengel,Judaism and Hellenism 1.86-88). Um dos fundadores da "Nova Academia" (ou, para usar uma terminologia moderna, do "médio platonismo") foi Andoco de Ashkelon (c. 130-68 a.C.). O próprio Numenius era de Apamea, na Síria. V. M. J. Edwards, Atticizing Moses? Numenius, the Fathers and the Jews, *Vigiliae christianae* 44 (1990): 64-75. Em uni tour *de force* acadêmico, Martin Bernal argumentou, e de modo bastante convincente, que os autores antigos para quem a cultura grega era em grande medida oriunda das culturas semítica e egípcia, tinham de fato razão. Consulte-se sua obra em diversos volumes Black Athena: the afroasiatic roots of classical civilization (London: Free Press Asso-ciation Books, 1987-1991).

[10]A pais (cidade) grega era um estado em miniatura que desfrutava *de* total independência na condução de seus assuntos internos. Seus habitantes dividiam-se em duas classes: cidadãos com direitos plenos e estrangeiros que pagavam um imposto para poder residir na polis. Mais tarde, os escravos formariam uma terceira classe.

[11]Para um enfoque clássico da polis grega, v. esp. H. D. E Kitto, *The Greeks* (Harmondsworth, U.K.: Penguin, 1951 [várias reimpressões], cap. 5: "The polis", p. 64-79.

[12]Kitto, p. 78.

[13]V. Kenneth G. Holum e Robert L. Hohlfelder, orgs., *King Herod's dream:* Caesarea on the sea (New York/ London: W. W. Norton, 1988).

[14]V. o levantamento completo das cidades helenísticas na terra de Israel em *New Schurer* 2:85-183. V. tb. o excelente ensaio de M. Avi-Yonah, Historical geography of Palestine, em *Compendia* 1:1:78-116. Para uma discussão exaustiva do tema, v. Aryeh Kasher, *Jews and Hellenistic cicies in Eretz-Israel:* relations of the Jews in Eretz-Israel with the hellenistic cities during the second temple period (332 scE-70 cE), Texte und Sutdien zum antiken Judentum 21 (Tubingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1990).

[15]V. esp. lan Browning, Jerash *and the Decapolisi* (London: Chatto & Windus, 1982).

[16] V. dizeres gregos e romanos a esse respeito reunidos em *Jews and* Christians: Graeco-Roman views, de Molly Whittakei Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200 BC to AD 200, vol. 6 (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), p. 80-5. As palavras do autor romano Petrônio destacam-se pelo humor: ele cita um dono de escravos que louva a um de seus servos por seus muitos talentos, porém observa: "Ele tem apenas duas falhas, sem as quais seria insuperável: é circuncidado e ronca" (Satyricon 68.8; Whitaker, 81). V. também o levantamento das atitudes pagãs em relação à circuncisão em.). N. Sevenster, The roots of pagan anti-semitism in the ancient world, Supplements to Notam lèstamenturn 41 (Leiden: E. J. Brill, 1975), p. 132-36.

[17]Com relação ao fato de serem os judeus um "povo que se mantinha à parte", praticantes, portanto, da amixia (do grego, "que não se mistura com os outros"), v. a excelente pesquisa de Sevenster, op. cit., p. 89-144.

[18]Essa linha de pensamento foi especificamente desenvolvida pelos filósofos estóicos, conforme nos mostra o estudo recente de Maximilian Forschner, *Die stoische Ethik:* uber den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System (Darms-tadt: Wissenschaftliche Buschgesellschaft, 1995). No período que ora nos interessa, o conceito estóico aparecia sintetizado na herança platônica dos chamados platonistas médios. Com relação a essa síntese bastante influente, v. o clássico moderno de John M. Dillon, The *middle platonists, 80* 8.0 *to A.D.* 220, ed. rev. (lthaca, N.Y.: Comell University Press, 1996 (ed. orig. London, 1977]

[26]FTOM Ezra to the *last of the Maccabees:* foundations of post-biblical Judaism (New York: Schocken, 1962), p. 181.

[27]Em relação ao caráter helenístico geral da Jerusalém de Herodes e ao plano helenístico da cidade em particular, v., de John *Wilkinson, Jelusalem as Jesus knew* it: archaeology as evidente (London: Thames & Hudson, 1978) p. 43-65.

[28]Com relação à ampliação da área do Templo e aos seus modelos arquitetônicos v. Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt im 1. *Jahrhundert* n. Chr, de Josten Adna,., Abhandlun-gen deiDeutschen Palastina-Vereins 25 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999), p. 36-71.

[29]Para uma análise fascinante do encontro e do conflito persistentes entre o Oriente e o helenismo, v. o primeiro capítulo de *Jew cmd* Greek, de Dix, "The conflict of the Syriac and Greek cultures", p. 1-18.

[30]Devo muito do que se segue neste capítulo ao ensaio de Daniel R. Schwartz, *Studies, p.* 1-26. V. tb., de Sahaye J. D. Cohen, From *ethnos* to ethno-religion, *em Jewishness,* p. 109-39.

[31]Além dos trabalhos listados nas Sugestões abaixo, deve-se consultar também: Joseph A. Fitzmyer, Did Jesus speak Greek?, *Biblical Archaelogy Review 18,* n. 5 (1992): 58.63; Pieter W. van der Horst, Jewish funerary inscriptions most are in Greek. Ibid., p. 46-57; G. Mussies, Greek in Palestine and the Diaspora, in Compendia 1:2:1040-64; Richard A Horsley, *Archaelogy,* history *and society* in *Galilee:* the social context of Jesus and the rabbis (Valley Forge, Penn.: Trinity Press International, 1996), p. 154-75.

[32]Pequenos baús onde eram colocados os ossos do morto depois da decomposição total do corpo na sepultura. Foram utilizados pelos judeus de aproximadamente 200 a.C. a c.135 d.C.

[33]Com relação a todo esse parágrafo, v. a instrutiva demonstração de provas epigráficas em Meyers/Strange, *Archaelogy,* p. 62-91; v. tb. as advertências em relação ao cemitério de Bet Shearim, exemplar atípico no que se refere à maior parte da Caldéia em Archaelogy, de Horsley , p. 169-70.

[34]O estudo mais ambicioso e abrangente sobre o tema é de autoria de Louis H. Feldman, *Jew and gentile in the ancient world:* atitudes and interactions from Alexander to Justinian (Princeton: Princeton University Press, 1993). Sobre o zelo missionário de judeus para com os gentios, v. tb. A *light* among the gerirdes: Jewish missionary activity in the second temple period, de Scot McKnight (Minneapolis: Fortress, 1991). V. ainda os importantes comentários sobre este livro, além de suplementos a ele, em Militam and peaceful proselytism and Christian mission, de Peder Borgen, em EarlyChristianity, p. 45-69.

[35]O estudo clássico é de Bernard J. Bamberger, Proselytism in *the tabraudic period* (Cincin-nati, Ohio: Hebrew Union college Press, 1939 [reimpressão em brochura, New York: Ktav, 19681), esp. p. 20-4; 275-99. Mais recentemente, a disseminação ativa do judaísmo é coda-mala de forma persuasiva por Feldman,Jew *and gentile,* 1993; v., porém, as advertências feitas por Martin Goodman em *Mission and conversion:* proselytizing in the religious history of the Roman empire (Oxford: Clarendon, 1994 [ed. em brochura da Clarendon Paperbacics, 1995]).

[36]Em Filo, essa esperança aparece *de* forma muito clara em *De vita Mosis* 2.43-44, bem como nos comentários de Borgen, "Militant", p. 56-59. V. tb. Martin Hengel, Messianische Hoffnung und politischer Itadilcalismus' in der judischen Diaspora, em Apocalypricism in *the ancient Near* East *and the Helienistic world,* org. David Hellholm, 2nd. ed. (Tubingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck], 1989), p. 655-86.

[37]Debate-se acaloradamente no mundo acadêmico os motivos missionários dos judeus. Indaga-se se eles estariam por trás da tradução da Bíblia para o grego — tradução esta feita por judeus alexandrinos no terceiro e segundo séculos antes de Cristo. É praticamente certo, porém, que algumas obras não-bíblicas do vasto coreus da literatura judaico-grega contemporânea do segundo Templo pode ser designada, com justiça, como "literatura de missão". V., a esse respeito, o cap. 3.

[38]Judaism and Christianity (New York: The Jewish Publication Society of America, 1958), p. 142.

2 - A DIMENSÃO POLÍTICA
OS JUDEUS E O IMPÉRIO ROMANO

O choque da cultura helenística dos impérios helênicos dos ptolomeus do Egito e dos selêucidas da Síria foi de grande importância para o judaísmo. Contudo, o conflito entre o judaísmo e a potência política representada por Roma traria consigo uma carga de teor muito mais fatídico. Os romanos pouco se importavam com a religião judaica em si mesma, e apesar disso, foram eles os responsáveis por uma das maiores revoluções já ocorridas na história dos judeus: obrigaram o judaísmo a se tomar uma religião sem Templo. Disso resultou uma das mais profundas transformações já sobrevindas ao caráter do judaísmo como um todo. Ao destruir o Templo, em 70 d.C., os romanos tencionavam, muito engenhosamente, precaver-se no plano político. Todavia, o significado religioso desse acontecimento foi muito além de seus efeitos políticos. Neste capítulo, porém, o que nos interessa são as dimensões políticas e jurídicas do relacionamento que se estabeleceu entre judeus e romanos. Os efeitos religiosos serão tratados mais detalhadamente nos capítulos quatro e cinco.

O FIM DA DINASTIA HASMONÉIA E OS PRIMÓRDIOS DA DOMINAÇÃO ROMANA

A exemplo do capítulo anterior, começaremos inicialmente com uma história. Na primavera de 63 a.C., três delegações judias compareceram perante o general romano Pompeu, cujo quartel-general fora instalado em Damasco. Dois dos grupos ali presentes representavam os irmãos hasmoneus Hircano e Aristóbulo, que disputavam o direito ao trono de sua terra. Cada uma das partes apelara ao general romano em busca de apoio para sua causa. A terceira delegação não representava nenhum dos príncipes hasmoneus em litígio, mas simplesmente "o povo judeu". Esse terceiro grupo ressaltou que

> não desejava viver sob o domínio de reis [no caso, os hasmoneus], porque a forma de governo herdada de seus pais constituíra por autoridade sobre o povo os sacerdotes [...] e esses dois [Aristóbulo e Hircano] [...] queriam mudar o tipo de governo da nação no

intuito de escravizá-la (Josefo, Antiguidades, 14.41).[1]

Que triste epílogo para a dinastia hasmonéia. Um século mais tarde, passada a revolta macabéia, líderes dos judeus foram até Pompeu e pediram ao general romano que abolisse a constituição criada pelos governantes hasmoneus, bem como seu regime opressor, e restaurasse a antiga teocracia sacerdotal — agora, porém, sob os auspícios de Roma! Como seria isso possível?

Esse era, na verdade, o desfecho natural de um processo iniciado há apenas alguns anos após a irrupção da revolta macabéia. Os macabeus não podiam simplesmente sair de cena com a expulsão dos soldados sírios da Terra Santa. Para preservar a liberdade recém-conquistada, os libertadores tinham de se tornar governantes. Em 152 a.C., Jônatas, irmão de Judas Macabeu, foi investido com o título de sumo sacerdote pelos governantes sírios, que reservaram para si o direito de indicar o sumo sacerdote. Assim, em seu zelo de proteger a Torá e a tradição, os macabeus violentaram tanto uma como a outra. Eles eram sacerdotes, mas não eram filhos de Zadoque, e por isso não podiam reivindicar o direito hereditário ao sumo sacerdócio (v. Ez 40.46; 43.19).

Alguns judeus piedosos reagiram de modo enérgico a isso, e vários deles — passado algum tempo — chegaram ao extremo de buscar refúgio nas praias desertas do mar Morto, onde formaram uma comunidade em Qumran. Dali, denunciavam com veemência o "sacerdote ímpio" que perseguira seu próprio líder.[2] Os fariseus, em contrapartida, na maior parte dos últimos 150 anos antes de Cristo, tiveram relações diversas com os macabeus. Josefo registra um rompimento entre os fariseus e Hircano (156-104 a.C.), que foi, a princípio, discípulo deles (Josefo, *Antiguidades* 13.288-98).[3] A influência política dos fariseus chegou posteriormente ao auge sob a rainha hasmonéia *Shlomzion* Alexandra, nos anos 76-67 a.C. (A guerra *judaica, 1.110-14).*

Crescia, porém, a tensão entre os homens piedosos e instruídos na Torá e os príncipes hasmoneus que, pouco à vontade, ditavam normas para todas as áreas da vida dos judeus. Israel não estava mais sob domínio estrangeiro; faltava-lhe, porém, o governo prescrito pela tradição —constituído por um rei de ascendência genuinamente davídica e um sumo sacerdote legítimo, descendente de Zadoque. Em seu lugar estavam os hasmoneus, que não descendiam nem de

Davi nem de Zadoque. Não havia esforço humano capaz de apresentar opção melhor. Deve ter passado pela mente de muitos judeus piedosos que a criação do verdadeiro reino messiânico estava nas mãos de Deus, e não de humanos. Enquanto isso, não seria preferível não ter rei algum a ter falsos reis? "Posteriormente, e de modo bastante semelhante, após a morte de Herodes, os judeus pediram que nenhum dos herodianos fossem feitos reis, e que lhes fosse permitido viver sem rei algum, de acordo com a lei de seus antepassados![4]

Assim, voltando à nossa história, a delegação judia que procurou Pompeu provavelmente acreditava que os romanos não interfeririam nas questões internas da vida dos judeus, conforme prescritos pela Torá. Por que então não optar pelo governo dos sumos sacerdotes sob os auspícios dos romanos, em vez de submetê-los aos hasmoneus?

Temos fortes razões para acreditar que Pompeu ouviu com bastante atenção os delegados do "povo judeu". Ele teria apreciado muito a reverência daqueles homens pelas tradições de seus pais. Realmente, esse seria um elemento e um princípio básico da política romana para com as religiões dos povos subjugados: cada povo teria permissão para seguir suas tradições religiosas ancestrais e adorar os deuses de seus pais. Os romanos tinham em alta conta suas próprias tradições religiosas e estavam dispostos a respeitar as tradições alheias. Muitos judeus apreciavam isso, e, quando Pompeu, no outono de 63 a.C., avançou sobre Jerusalém para tomá-la, os portões da cidade foram abertos a seus generais pela maioria judia da cidade. Só uma minoria ofereceu resistência. Estes tomaram o controle do monte do Templo, obrigando Pompeu a tomá-lo à força. Contudo, passada a disputa mais sangrenta, Pompeu satisfez-se simplesmente em inspecionar o Templo e seus tesouros, "porém Pompeu em nada tocou, em razão do respeito que devotava à religião [...] No dia seguinte, ele deu ordem aos que tomavam conta do Templo para que o purificassem e trouxessem ofertas a Deus em conformidade com a lei" (Josefo, *Antiguidades,* 14.72-73).

Ao que tudo indica, portanto, os judeus que favoreciam a dominação romana estavam basicamente certos: os romanos respeitavam as antigas instituições e tradições judaicas, e não tinham nenhuma intenção de interferir nas questões internas dos judeus. Isso se confirmou, em grande medida, nos anos que se seguiram. Os romanos viam nos judeus aliados fiéis, e os judeus que viviam em

cidades gregas fora de Israel desfrutavam muitas vezes de privilégios especiais que não eram concedidos a outros (Josefo, *Antiguidades,* 14.185-267). Parecia, portanto, que os judeus haviam encontrado um governo ideal enquanto aguardavam pela liberdade plena que o reino do Messias lhes traria. Esse estado de coisas, porém, começou a mudar no dia em que Herodes e seus filhos tornaram-se executores do governo romano em Israel.

Herodes, o Grande (37-4 a.C.), não era benquisto pelos judeus.[5] Como fundador de cidades e mestre construtor, ele foi um dos maiores helenizantes da história de Israel. Embora estivesse ansioso para mostrar que, quando fosse necessário, respeitaria a Torá e suas ordenanças, os fariseus não se deixavam lograr por suas encenações. O relacionamento dele com a liderança judaica era tenso.[6]

As coisas não melhoraram quando a Judéia passou para a dominação direta dos romanos em 6 d.C. Era evidente para todos agora que a lua-de-mel entre judeus e romanos chegara definitivamente ao fim. Para isso contribuiu um conflito envolvendo seus princípios e valores básicos. Por três vezes, em 66.70 d.C., 115-117 d.C. e 132-135 d.C., os desentendimentos deram lugar à guerra,[7] e durante a primeira delas, o povo judeu perdeu seu lugar de culto, o Templo de Jerusalém.

O que se passara? Examinaremos mais detidamente, em primeiro lugar, a última revolta dos judeus (132-135 d.C.). Como de costume, começaremos com uma história, dessa vez extraída do Talmude.

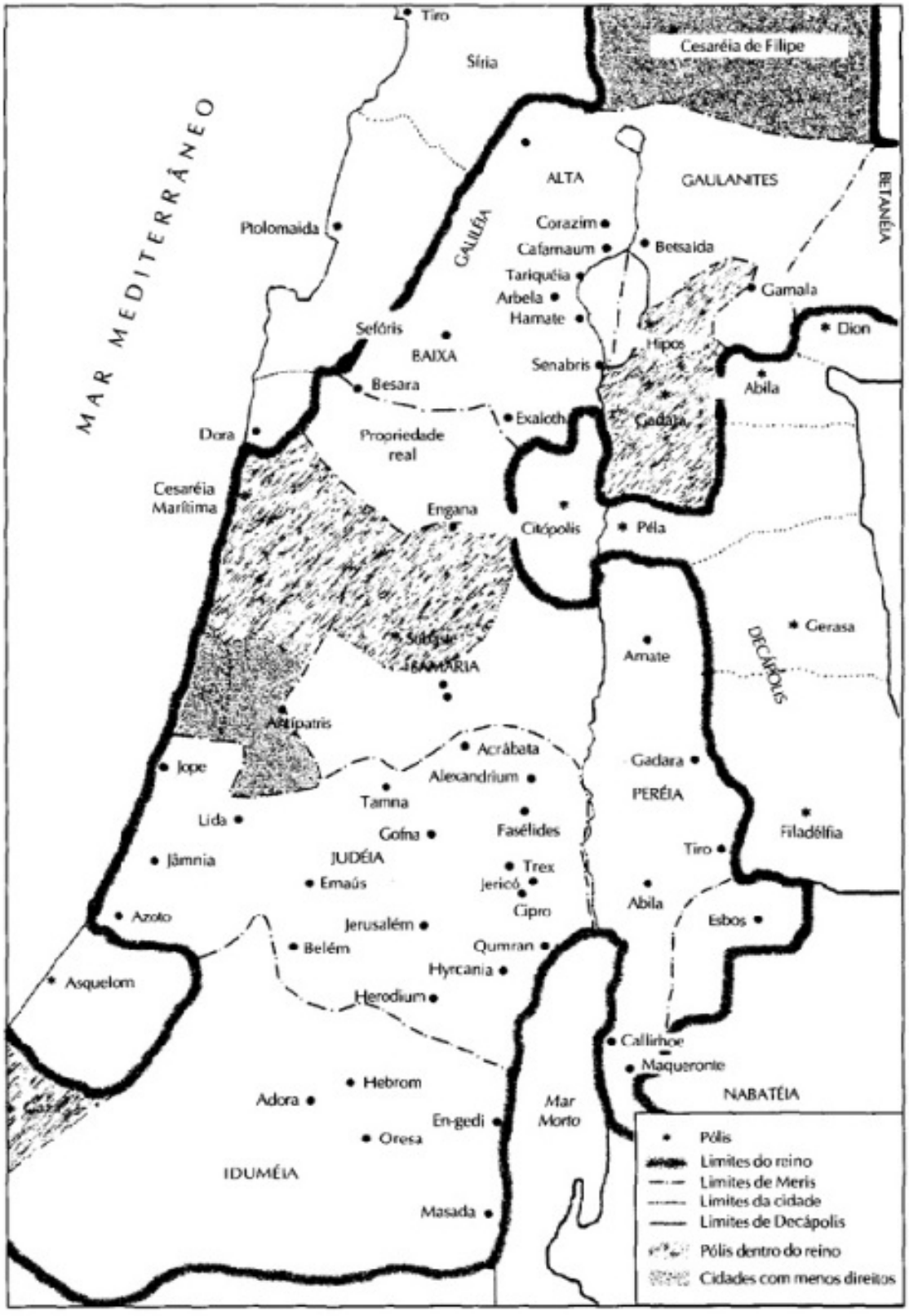


Figura 2.1. Palestina romana e herodiana.

A REVOLTA DE BAR KOKHBA

> Quando o rabino Altiva foi levado para o local onde seria executado, era hora da recitação da *Shemá,*[8] e enquanto afligiam sua carne com pentes de ferro, ele aceitava em sua vida o reinado do céu (isto é, recitava a Shemá). Seus discípulos lhe disseram: "Nosso mestre, não é o bastante?". Ele lhes respondeu: "Em todos os meus dias, afligiu-me o verso que diz 'com toda a tua alma', o que para mim significa: 'Mesmo que ele tome tua alma". Eu disse: "Quando terei oportunidade de realizar tal coisa? Agora que tenho, devo abster-me dela?". Ele prolongou a palavra *Èchad* [Único] até que expirou com ela em seus lábios *(TB Berakhot* 61b).

Essa passagem do Talmude narra outra história clássica sobre o martírio na tradição judaica. Dessa vez, a potência opressora era Roma, cujo poderio político e militar era o mais impressionante que o mundo já vira até então. Os torturadores do rabino Akiba eram soldados romanos. Por que teriam executado o rabino mais renomado de sua época? Se tivéssemos tido a oportunidade de fazer essa pergunta às autoridades romanas, provavelmente nos dariam uma explicação política: o rabino Akiba apoiava Simão Bar Kosiba, líder da segunda grande rebelião judia contra Roma. Ele se identificava como o "Rei Messias" e a "estrela [que] surgirá de Jacó" (Nm 24.17), fundamentando assim o nome com a qual tornara-se popularmente conhecido, Bar Kokhba, "Filho da Estrela"? [9]

Nos anos de 132-135, Bar Kokhba liderou uma revolta contra Roma que, no início, foi bem-sucedida, resultando no estabelecimento de uma administração judia independente, que chegou até mesmo a cunhar moedas em comemoração à libertação da Judéia.[10] Isto, é claro, era intolerável para os romanos, que suprimiram brutalmente a revolta. Depois de matarem os últimos combatentes judeus, os romanos trataram de tomar medidas que impedissem quaisquer conspirações ou revoltas futuras contra o império. Os judeus foram banidos de Jerusalém, e a Cidade Santa converteu-se em uma cidade pagã, de índole helenística, batizada de *Adia Capitolina* ("Cidade capitólio da família *Aeliana*"). Foi erguido um santuário a Júpiter no monte do Templo, e outro para Afrodite no local em que os cristãos acreditam estar localizado o monte do Calvário e a sepultura de Jesus. (A igreja do Santo Sepulcro foi erigida nesse local no século IV. Um dos arcos que dava acesso ao Templo de Adriano ainda pode ser visto nas "Escavações Russas" no interior do convento russo, a leste da igreja do Santo Sepulcro.) Ao sul desse Templo, Adriano aplainou o solo para dar lugar

ao fórum romano (atualmente na região do Muristan, no bairro cristão), mudando parcialmente o desenho das ruas para acomodar esse novo centro na cidade. A nova rua principal ia do norte para o sul passando em frente ao Templo de Afrodite e terminando no novo fórum — ao longo da linha do atual Suk Khan ez Zeit, que se estende em direção ao sul a partir do Portão de Damasco.[11]

A vitória do helenismo parecia total enfim. Adriano fora bem-sucedido onde Antíoco havia falhado; Jerusalém convertera-se agora em uma pólis não-judaica. As fontes revelam indícios de que esse processo havia começado antes da revolta de Bar Kokhba, e que fora essa provocação que levara à revolta.[12]

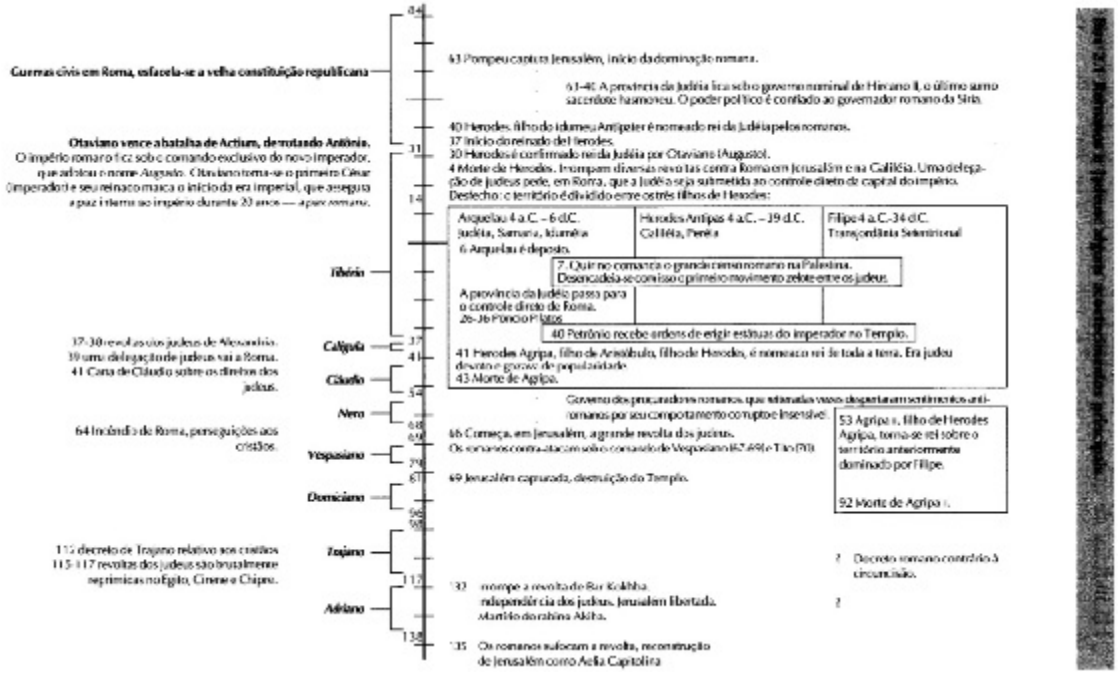
Disso se conclui que, para os judeus, o que estava evidentemente em jogo era algo que transcendia o meramente político. Bar Kokhba e o rabino Akiba devem ter pressentido que o judaísmo se via novamente ameaçado, tal como na época da revolta macabéia. Para eles, a insurreição tinha motivos religiosos, por isso decidiram que tinham de lutar pelo Deus de Israel e por sua Torá. A esperança de Akiba de que o Templo fosse reconstruído aparece na oração e na bênção que ele acrescentou ao *hagadá*[13] de Páscoa:

> Portanto, ó Senhor, nosso Deus e Deus de nossos pais, conduz-nos em paz a outras festas e celebrações que hão de vir a nosso encontro, enquanto nos regozijamos na construção de tua cidade e jubilosos te adoramos; possamos ali nos servir dos sacrifícios e das ofertas de Páscoa cujo sangue foi aceito em teu Altar [...] Bendito sejas tu, ó Senhor, que redimiste Israel! (M *Pesahim* 10:6).

A TENSÃO ENTRE JUDEUS E ROMANOS

Conforme observamos acima, os romanos tinham muito respeito pelas tradições religiosas dos povos conquistados. Contudo, essa tolerância tinha limitações bastante evidentes.[14] Em primeiro lugar, as religiões estrangeiras não podiam ter ritos ofensivos aos padrões romanos de ética e decência.[15] Nesse ponto, havia apenas um problema no que se refere à religião dos judeus: os romanos, como helenistas que eram, desaprovavam enfaticamente a circuncisão. Eles a consideravam uma mutilação do corpo contrária a seus ideais de beleza e de tratamento adequado do corpo. Não obstante isso, os romanos deixaram que seu respeito por antigas tradições prevalecesse sobre a antipatia que o ritual lhes inspirava; além disso, eles eram realistas o bastante para entender que se

banissem a circuncisão seria o mesmo que uma declaração de guerra a toda nação judáica em Israel e fora de Israel. Por isso, os romanos, embora relutantes, aceitaram a circuncisão, exceto talvez nos dias imediatamente anteriores e posteriores à revolta de Bar Kokhba.



Há indícios de que o imperador Adriano teria suprimido totalmente a circuncisão no início da década de 130, e que teria sido esse um dos motivos da revolta. Do ponto de vista estritamente político, tratava-se de uni decreto fadado ao fracasso. E os romanos devem ter entendido isso rapidamente. Ao que parece, teriam deixado que o assunto caísse no esquecimento depois de algumas poucas décadas.

Havia, porém, outra limitação à tolerância por parte dos romanos que era mais fundamental: nenhuma religião estrangeira poderia recusar-se a prestar culto aos deuses romanos. De modo geral, essa ordem não causou muitos problemas. A maior parte dos vassalos do império era politeísta, e por isso deram aos deuses romanos a honra que lhes era devida — nada mais do que isso. Era o suficiente. Entre os membros cultos da elite, havia filósofos monoteístas, alguns agnósticos e ateus. De qualquer modo, render homenagem aos deuses romanos não era algo que chegasse a incomodar a consciência — era mais uma questão de

expediente social e político.

Não era o caso dos judeus. Na Diáspora, os gentios vizinhos aos judeus há tempos haviam percebido que o Deus de Israel era diferente: ele não tolerava nenhum outro Deus. "Os gregos estavam preparados para aceitar o Deus de Israel em seu panteão, porém tinham diante de si um enigma. Os deuses da Grécia sentiam-se perfeitamente à vontade na companhia do Deus de Israel; este, porém, nada tinha em comum com eles. Era algo difícil de entender."[16] Os convertidos ao judaísmo comportavam-se de modo estranho: eles não visitavam mais os templos dos deuses de seus pais e de seus compatriotas, evitando também alimentar-se na companhia de parentes e de velhos amigos. Pareciam desprezar a religião oficial e evitavam o contato mais próximo com outros homens, despertando a antipatia dos vizinhos. Os judeus foram rotulados de ateus (porque negavam os deuses romanos) e acusados de odiarem todos os homens. O historiador romano Tácito provavelmente falava em nome de muitos quando, ao se referir aos judeus, disse:

> Eles são extremamente leais uns para com os outros, e sempre prontos a mostrar compaixão [uns para com os outros]; porém, no que diz respeito a outras pessoas, tudo o que sentem é ódio e inimizade. Sentam-se isolados durante as refeições e dormem à parte dos demais e, embora sua raça seja propensa à lascívia, não têm relações carnais com mulheres estrangeiras; entretanto, entre eles, nada há que seja ilícito. Adotaram a circuncisão para se diferenciarem de outros povos. Os que se convertem aos seus caminhos seguem a mesma prática, e a primeira lição que recebem é o desprezo pelos deuses, a rejeição à terra natal e o desprezo aos pais, aos filhos e irmãos, como se nada fossem *(Histariae* 5.5.1-2) .[17]

Já em tempos pré-cristãos ouvimos falar de *pogroms* [massacres organizados] contra os judeus em algumas das maiores cidades do império romano.

Os romanos deviam estar cientes das objeções dos judeus à adoração de seus deuses desde o início da aliança por eles estabelecida com o povo judeu. Os deuses romanos não receberiam culto de espécie alguma no Templo de Jerusalém. O máximo que os judeus podiam fazer era orar e oferecer sacrifícios ao Deus de Israel pelo bem-estar de César. E foi o que fizeram, desde a época do primeiro imperador, Augusto, até a irrupção da grande revolta, em 66 d.C.[18]

Josefo narra uma história tocante relacionada a esse sacrifício. O imperador Calígula (37-41 d.C.), em um arroubo de megalomania, ordenou que suas

estátuas fossem colocadas em todos os templos do império, inclindo Jerusalém. O general romano Petrônio foi mandado a Israel com três legiões com ordem de colocar a estátua do imperador no Templo e "caso os judeus se recusassem a recebê-los, tinham ordens para matar os recalcitrantes e submeter a nação inteira à escravidão".

Em Tiberíades, Petrônio passou cinquenta dias negociando com líderes judeus e uma assembléia do povo. Ele lhes disse que seus protestos contra a imagem de César eram irracionais, porque "todas as nações vassalas [...] haviam erguido estátuas em honra a César em suas cidades, ao lado de outras que representavam seus deuses, e que só eles opunham-se a essa prática a ponto de quase se rebelarem, afora o ultraje que isso representava". Os judeus, no entanto, referiam-se teimosamente à sua Lei, que não permitia de forma alguma que se erguessem imagens de espécie alguma em seu país, muito menos no Templo. Eles se diziam prontos para sofrer pela Lei. Petrônio fez com que se calassem, e disse: "Vocês iriam à guerra por César?". Os judeus responderam que ofereciam sacrifícios duas vezes por dia por César e pelo povo romano; porém, se ele insistisse em erguer as estátuas do imperador, teria antes que imolar a nação judia. Isso impressionou Petrônio de tal forma que ele decidiu não executar as ordens de César, e sim persuadi-lo a mudar de idéia, e se falhasse nessa empreitada, "estou disposto", disse, "pela vida de tantos, a entregar a minha própria vida". Josefo conclui sua história sobre esse nobre oficial romano com grande satisfação: César ficou de fato furioso e enviou carta a Petrônio ameaçando-o de morte caso ele não cumprisse imediatamente as ordens do imperador. A carta, porém, atrasou três meses por causa de uma tempestade. Nesse ínterim, Petrônio recebeu outra o informando sobre a morte do imperador! *(Guerra judáica,* 2.184-203).

Essa tentativa direta de paganizar a adoração em Jerusalém não era uma atitude típica dos romanos. Contudo, a recusa dos judeus em reconhecer os deuses de Roma irritava profundamente os romanos — para dizer o mínimo. E o aborrecimento era mútuo.[19]

O incidente chama nossa atenção de maneira muito clara para um novo fator que se tornara cada vez mais evidente desde os dias de Augusto: a adoração da figura do imperador — de sua divindade pessoal protetora e provedora.[20] Teoricamente, os imperadores romanos não reivindicavam a divindade para si, e

o incenso queimado diante de suas imagens não pretendia ser um sacrifício oferecido pessoalmente a César, mas tão-somente ao que ele representava. A distinção, entretanto, era mais facilmente compreendida pelos romanos de formação sofisticada do que pelos cidadãos do Leste, que durante séculos tinham-se habituado à idéia da realeza divina. Os romanos, por sua vez, não se preocupavam muito em esclarecer essa diferença. Pelo contrário, a adoração ao imperador tinha uma importância política fundamental, já que correspondia a uma declaração de lealdade a Roma. Se os orientais viam em César um deus, tanto melhor para os interesses do império.

Para os judeus, a adoração oferecida às estátuas de César era, é claro, algo totalmente inaceitável. Os romanos jamais puderam compreender os motivos religiosos para essa recusa e a interpretavam, via de regra, pelo prisma político. Como disse Petrônio na história relata acima, recusar a adoração ao imperador era uma atitude que beirava a rebelião, "afora o ultraje que isso representava".

O fato de que os judeus — muito a contragosto dos romanos —foram autorizados a não participar do culto ao imperador só pode ser compreendido se levarmos em conta outro princípio romano que lhes dava proteção, a saber, o respeito dos conquistadores pelas antigas tradições. Além disso, os romanos eram realistas, e sabiam perfeitamente que se obrigassem os judeus a prestar culto ao imperador tal atitude culminaria com um massacre de grandes proporções. Os romanos não eram extremamente sentimentais no tocante ao valor da vida humana e usavam, por vezes, de muita violência, porém tinham por ideal a recusa à violência desnecessária. Petrônio nos traz à lembrança o melhor da moralidade romana. Assim, os judeus foram deixados em paz — até certo ponto. Não eram, porém, pessoas benquistas; também não eram confiáveis politicamente, sobretudo depois de três rebeliões. Eram tratados com suspeita, embora seu direito a permanecer fiel ao judaísmo fosse respeitado. Uma vez mais, um autor romano fala por muitos de seus concidadãos quando diz, nos anos 220 d.C.:

> Há tempos os judeus rebelam-se não somente contra os romanos, mas também contra a humanidade, constituindo assim uma raça que fez de sua vida algo à parte e sem possibilidade de reconciliação, incapaz de compartilhar com o resto da humanidade os prazeres da mesa, negando-se se unir a ela em suas libações, orações ou sacrifícios. Estão, pois, separados de nós por um abismo maior do que aquele que separa Susa de Bactra, ou as Índias mais distantes. Que sentido, ou que razão, haverá então em castigá-los por se revoltarem contra nós? Pois teria sido melhor que jamais os tivéssemos

anexado (Filostrato, Vida *de* Apolónio, 5.35).[21]

Há uma sequência reveladora à história relatada acima envolvendo o imperador Calígula. Quando este morreu, Cláudio sucedeu-lhe (41 d.C.). Os judeus de Alexandria enviaram-lhe então emissários com o propósito formal de congratulá-lo por sua ascensão; na verdade, porém, desejavam com isso ganhar seu favor. Para os judeus, era de suma importância fazê-lo, uma vez que em 38 d.C. houvera um *pogrom anti-semita* em Alexandria liderado pelo governador romano; Calígula, porém, não demonstrou muita preocupação com o ocorrido. A resposta do novo imperador, Cláudio, chegou até nós. No que dizia respeito à lei romana, o imperador foi totalmente correto e imparcial: ambos os lados tinham culpa na rebelião e foram repreendidos. Os judeus desfrutariam dos privilégios que tinham nos dias de Augusto, não mais do que isso. Passado um tempo, porém, o imperador começou a dar mostras de que não confiava verdadeiramente nos judeus. Eles não deveriam se comportar como se vivessem em uma cidade à parte de seus vizinhos alexandrinos. "Não deverão agregar ou convidar outros judeus dos que se dirigem à Alexandria vindos da Síria ou do Egito, dando-me com isso motivo de maior suspeita; se assim não for, vingar-me-ei deles como se quisessem espalhar uma praga [desordem] generalizada no mundo inteiro." [22]

A POSIÇÃO JURÍDICA DOS JUDEUS E DOS CRENTES GENTIOS

A descrição acima da atitude romana em relação aos judeus e à sua religião dá-nos a pista para compreendermos a política adotada pelo império romano em relação aos crentes em Jesus. Fica claro de imediato que a política teria sido bastante diferente dependendo do fato de ser o crente em Jesus judeu ou não, pelo menos nas primeiras décadas posteriores ao ano 30 d.C.

1) Se judia, a pessoa permaneceria nessa condição perante os olhos dos romanos, estivesse ela em situação legal ou não, e suas convicções *especificamente* religiosas não seriam alvo de preocupação deles. Também não se envolveriam em suas disputas internas e recusavam-se a intervir, a menos que a paz social e a estabilidade estivessem em risco. Em outras palavras, os crentes judeus em Jesus

eram tratados pelos romanos de modo basicamente igual aos demais judeus. Vemos claramente essa atitude em At 18.12-17 (no texto grifado):

> Sendo Gálio procônsul da Acaia, os judeus fizeram em conjunto um levante contra Paulo e o levaram ao tribunal, fazendo a seguinte acusação: "Este homem está persuadindo o povo a adorar a Deus de maneira contrária à lei". Quando Paulo ia começar a falar, Gálio disse aos judeus: "Se vocês, judeus, estivessem apresentando queixa de algum delito ou crime grave, seria razoável que eu os ouvisse. Mas, *visto que se trata de uma questão de palavras e nomes de sua própria lei,* resolvam o problema vocês mesmos. Não serei juiz dessas coisas". E mandou expulsá-los do tribunal. Então todos se voltaram contra Sóstenes, o chefe da sinagoga, e o espancaram diante do tribunal. Mas Gálio não demonstrou nenhuma preocupação com isso.

Depois da crucifixão de Jesus, a crença em seu messianismo deixara de ser uma preocupação política para os romanos; se os judeus decidiam acreditar que Jesus era o Messias, não deixavam por causa disso de ser judeus e tinham direito, portanto, à mesma proteção e aos mesmos privilégios dos outros judeus, incluindo a isenção ao culto ao imperador. Em todo o livro de Atos, os romanos aparecem como protetores de Paulo, e não seus perseguidores. Os judeus que acreditavam em Jesus não eram perseguidos pelos romanos, e sim — sempre que havia perseguições, de acordo com o livro de Atos — por seus compatriotas judeus.[23]

A situação era diferente para os gentios convertidos ao cristianismo. Eles não podiam alegar, a exemplo dos judeus, que seguiam a tradição de seus ancestrais. Pelo contrário, eles romperam com a tradição de seus pais da maneira mais provocativa possível. No batismo, antes de confessar a fé, o gentio tinha de recitar as seguintes palavras sobre sua vida passada como participante da religião greco-romana oficial: "Renuncio a ti, Satanás, com toda a tua pompa e esplendor". Isto é, renuncio a todas as minhas lealdades e obrigações religiosas anteriores, e as considero agora como escravidão ao Diabo.[24]

Tal atitude, no mínimo, em nada colaboraria para fazer dos cristãos pessoas populares em suas famílias e junto a seus vizinhos, que continuavam leais à religião legada por seus pais. Se os judeus foram acusados de ateísmo e de nutrirem ódio à humanidade, tanto mais os gentios convertidos ao cristianismo! Eles compartilhavam com os judeus o fardo de serem acusados de intolerância, porém não tinham a defesa que tinham os judeus: não podiam alegar nenhuma tradição dos antepassados ou de caráter nacional, uma vez que não tinham

nenhum antepassado de procedência cristã ou judáica, e tampouco eram uma nação. Podiam ser perseguidos individualmente, já que não havia nação alguma a massacrar. Portanto, nenhuma das restrições que impediam os romanos de agir com determinação contra os judeus estava presente no caso dos gentios convertidos.[25]

De modo geral, os romanos desaprovavam energicamente toda e qualquer mudança de lealdade religiosa. Era dever de todos respeitar os deuses romanos e adorar os deuses de seus pais, e ponto-final. Isto, porém, simplesmente não funcionou no império, em parte por culpa dos próprios romanos. O alto nível de seus sistemas de administração e de comunicação tiveram como consequência a ruptura das barreiras nacionais e linguísticas, o que permitiu que pessoas de diferentes convicções religiosas pudessem **se** encontrar e dialogar, influenciando-se mutuamente. Deuses cuja esfera de domínio limitava-se a uma tribo ou nação começaram a viajar — foram levados a nova cidades da costa do Mediterrâneo e, por fim, chegaram a Roma. A capital do império parecia cada vez mais um supermercado religioso onde se podia sempre ouvir algo novo ou interessante — conforme a observação de Lucas acerca dos atenienses (At 17.21).[26]

Isto não agradava aos romanos,[27] porém não tinham como impedir que tal coisa acontecesse. Assim, estabeleceram uma comissão de quinze homens que deveriam inspecionar as religiões estrangeiras e decidir qual delas deveria ser "reconhecida" *(religio licita)*. A prática do cristianismo nunca foi autorizada oficialmente pelo império (até se tomar a religião de agrado de Constantino).

Já vimos o porquê disso. A religião cristã saiu do judaísmo e era, tal como este, incompatível com o culto ao imperador e o respeito aos deuses romanos. Os gentios cristãos, porém, não tinham uma desculpa que fosse entendida e aceita pelos romanos. Que coisa terrível era a condição deles! Tem sido motivo de muita disputa entre os estudiosos se Nero teria realmente promulgado uma lei pela qual o cristianismo teria sido posto na ilegalidade. A existência de tal lei é coisa difícil de provar e também de negar;[28] seja como for, provável que tivesse feito pouca diferença. A questão aqui não é que o cristianismo tenha sido tomado oficialmente ilegal, e si que jamais foi legalizado.

Inicialmente, os romanos deram pouca atenção aos conversos gentios, em parte porque eram poucos, tão poucos que não chamavam a atenção, e em parte

também porque eram considerados convertidos ao judaísmo. Todavia, já quase no final do primeiro século d.C., os romanos devem ter se dado conta, cada vez mais, de que os convertidos ao cristianismo não se tornavam judeus e não eram reconhecidos como tal pelos judeus. Em outras palavras, foram os gentios convertidos — e não os judeus crentes — que fizeram a autoridade romana perceber que o cristianismo não era uma mera facção judáica. Mas, o que era ele afinal? Sua hostilidade para com os cultos e religiões helênicos rivalizava com o judaísmo. Os cristãos não eram "gregos", mas também não eram judeus. Alguns começaram a chamá-los de "terceira raça", e, por fim, os cristãos adotaram tal designação e a aplicaram a si mesmos com muito orgulho. Eles eram algo novo; pertenciam a uma categoria da qual ninguém tivera notícia antes na cultura helênica.[29]

Os cristãos podem ter sentido orgulho disso, porém o sentimento de seus contemporâneos aparece resumido asperamente em uma frase citada por Tertuliano: "Vocês não deveriam existir" *(Apologia* 4.4). Portanto, para os não-judeus, o cristianismo não era permitido oficialmente.

Isto significava que os gentios convertidos ao cristianismo tomaram-se vítimas dos humores volúveis e dos gostos e antipatias das autoridades romanas, a começar pelo imperador. Até o tempo de Décio (250 d.C.), as autoridades romanas não tinham obrigação alguma de investigar ativamente os cristãos. Uma ordem expedida por Trajano (112 d.C.) dizia expressamente que não se devia persegui-los. A ordem de Trajano viera em resposta a uma pergunta feita por um de seus tenentes, Plínio, o Jovem, que fora enviado como emissário especial à província do Ponto, na Bitínia, no litoral sul do mar Morto. A indagação, bem como a resposta, são de interesse considerável:

> [Plínio]: Meu Senhor: Tenho por hábito consultá-lo sempre que tenho dúvidas em algum assunto. Quem melhor para me orientar em minha hesitação ou instruir-me em minha ignorância? Jamais estive presente a qualquer julgamento de cristãos. Consequentemente, não sei dos precedentes relativos à questão do castigo ou da natureza da inquisição. Não é de pouca monta a dúvida que tenho no tocante à discriminação, se deve esta levar em conta a idade, ou se devem os jovens ser tratados da mesma forma que os idosos; se a renúncia deve ser recompensada com a indulgência, ou se nada implica ter abandonado o cristianismo quem um dia foi cristão; se a profissão do nome deve ser punida com castigos, ou tão-somente as práticas atrozes que o acompanham. Até o presente momento, tenho adotado o seguinte procedimento no caso de pessoas trazidas perante mim sob a acusação de serem cristãs: pergunto aos acusados se são cristãos. Se a resposta for "sim", pergunto-lhes uma segunda e uma terceira vez, advertindo-os da penalidade. Se se mostram inflexíveis,

> ordeno que sejam encaminhados para a execução. Pois não tenho dúvida alguma de que, seja qual for a coisa da qual se confessam culpados, sua teimosia e obstinação à toda prova merece mesmo que sejam punidos. Houve outros acometidos da mesma insanidade que decidi enviar a Roma, porque eram cidadãos romanos.[30]
>
> [Imperador Trajano:] Meu caro Secundus: Você agiu com absoluta correção ao decidir o caso daqueles que foram levados à sua presença sob a acusação de serem cristãos. Não é possível tomar uma decisão única que possa converter-se em padrão. Também não há por que desentocá-los. Se forem condenados e presos, deverão ser punidos; os que negam ser cristãos deverão oferecer prova prática disso invocando nossos deuses, serão então perdoados em vista do seu repúdio, não importa quais tenham sido as razões para que deles se suspeitasse no passado. Não dê atenção a documentos anônimos que porventura lhe são apresentados. São eles um péssimo precedente e desonram a presente era (Plínio, Cartas 10.96, 97).

O ponto fundamental dessa correspondência parece muito claro: os romanos achavam que o melhor que podiam fazer com os cristãos era ignorá-los o máximo possível; provavelmente a coisa toda desapareceria sozinha muito em breve, ao passo que muita publicidade e atenção produziriam o efeito contrário. O número de cristãos cresceu de forma alarmante durante um certo tempo, disse Plínio, porém se adotada uma política leniente, que conceda ampla oportunidade de repúdio à fé cristã, pode-se ter esperança. "Os templos, que estavam praticamente abandonados, começam a receber visitantes novamente; e os serviços costumeiros, negligenciados por tanto tempo, começam a ser retomados." Portanto, melhor que a coisa desande por falta de atenção.

Todavia, no momento em que os cristãos atraíram a atenção sobre si e passaram a ser percebidos pelas autoridades, o procedimento normal consistia em verificar as acusações. Se os acusados insistissem em sua recusa de sacrificar à imagem de César, eram normalmente executados.

CONCLUSÃO

Vimos neste capítulo como a política romana para com o povo judeu explica muito da política por eles adotada subsequentemente para com os cristãos, e por que os crentes em Jesus, judeus e gentios, eram tratados de maneira diferente, pelo menos no início. Antes de continuarmos a nos aprofundar um pouco mais nas consequências religiosas resultantes do conflito entre os romanos e os judeus, é preciso que acrescentemos, no próximo capítulo, algumas considerações do que podemos chamar de "geografia judáica" do cristianismo primitivo.

SOBRE O TEMPLO

Reinava em Jerusalém um rei invisível e seu representante visível: o sumo sacerdote. O Templo era o palácio do rei celestial. Para os romanos, isto era um dilema insolúvel: eles sabiam que se desafiassem o centro da nação judáica, se tentassem ocupá-lo pura e simplesmente, haveria uma insurreição generalizada seguida do massacre de todo o povo. Em contrapartida, enquanto não controlassem essa plataforma de poder, seu controle sobre o território seria sempre incompleto e precário. O símbolo concreto da tentativa romana de lidar com esse dilema era a guarnição romana estacionada na Fortaleza Antônia, que dava para os pátios do Templo: era o controle sem interferência. Sempre que os romanos forçavam essa corda bamba, as revoltas tornavam-se iminentes. No momento em que a revolta era inevitável, os rebeldes afluíam ao Templo como último refúgio. Os romanos aprenderam a lição: arrasaram o Templo, eliminando-o para sempre. Só assim podiam ter perspectivas de um domínio completo.

Tal como nos dias do desafio helénico, o judaísmo via-se agora diante de um novo desafio: seria ele capaz de se redefinir mais uma vez? Vimos como o Templo exercera um papel crucial e indispensável para a identidade judáica, para a condição de Israel como povo santo e puro, um povo à parte. Qualquer que fosse a resposta a essa pergunta, qualquer que fosse a solução encontrada para esse desafio, o judaísmo traria sempre consigo a marca do Templo, tal como o cristianismo.

SUGESTÕES DE LEITURA

Para um tratamento incisivo do tema abordado neste capítulo, v. Murphy, *Religious world,* p. 247-310; 345-55; Schiffman, Text *to* tradition, p. 139-76.

Dois estudos clássicos sobre os romanos e os judeus são de autoria de Jean Juster, *Les juifs dans l'Empire Romain:* leur condition juridique, économique et sociale, v. 1 e 2 (Paris: Paul Geuthner, 1914 [reimpressão, New York: 1966); e Max Radias, *The Jews among the Greeks and Romans* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1915).

Uma seleção de estudos mais recentes compreendem, de Michael Grant, *TheJews*

in the Roman world (London: Weidenfeld & Nicholson, 1973); E. Mary Smallwood, The Jews under Roman rule from Pompey to Diocletian: a study in political relations, *Studies inJudaism in late Antiquity* 22 (Leiden: E. J. Brill, 1976 [reimpressão com correções, 1981]); U. Baumann, *Rom und die Juden:* die rõmisch-judische beziehungen von Pompeius bis zum Tode des Herodes (63 v.Chr. — 4 v. Chr.) (Bem: Peter Lang, 1984); Amnon Linder, *The Jews in Roman imperial legislation* (Detroit,5erusalem: Wayne State University Press, 1987); Karl Leo Noetlichs, DasJudentum *und der rômisch Staat:* Min-derheitspolidk im antiken Rom (Darmstadt: Wissenschaftliche Buschgesellshaft, 1996).

Sobre a guerra de Bar Kokhba: Yigael Yadin, *Bar-Kokhba:* the rediscovery of the legendary hero of the second Jewish revolt against Imperial Rome (London: Weiden-feld &Nicholson, 1971); Peter Schãfer, Der *Bar Kokhba-Aufstand,* Texte und Studien zum Antiken Judentum 1 (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1981).

Sobre a posição jurídica dos cristãos e as perseguições dos romanos, deve-se ler os excelentes capítulos sobre o tema em Martyrdom *and* persecuriion, de Frend.

NOTAS

[1]O historiador judeu Flávio Josefo (que viveu aproximadamente entre 37-100 d.C.) pertencia a uma família de sacerdotes e foi comandante na Galiléia durante a primeira revolta dos judeus contra Roma (66-70 d.C.). Josefo rendeu-se aos romanos e, posteriormente, estabeleceu-se em Roma. Seus escritos, redigidos em grego, são invariavelmente parciais em relação aos romanos; não obstante isso, são as melhores fontes de que dispomos sobre a história tardia do segundo Templo. No anos 70, ele escreveu Guerra *judáica,* e nos anos 90, Minha *vida* (uma autobiografia), Contra Apion, uma apologia do judaísmo, e *Antiguidades judaicas,* uma história do povo judeu desde os tempos bíblicos até os seus dias. Para informações gerais sobre Josefo como historiador, v., de H. St. John Thackeray,Josephus: the man and the historian (New York, Ktav, 1967); de Shaye J. D. *Cohen,Josephus in Ga e and Rome: his* vita and development as a historian, Columbia Studies in the Classical Tradirion 8 (Leiden, E. J. Brbill, 1979); de Louis H. Feldman, *Josephus and modem scholarship* (1937-1980) (Berlin, Walter de Gruyten 1984); idem, Flavius Josephus revisited: the man, his writings, and his significance, in Haase, *Aufstieg* 2 21.2:763-862; Per Bilde, Flavius Josephus between Jerusa-lem and Rome: his Iife, his works and their importante, Joumal *for the Study of the Pseudepi-grapha Supplemenr Series* 2 (Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988).

[2]A data exata desse êxodo para Qumran é motivo de disputa entre os estudiosos. Para mais detalhes, consulte o cap. 6.

[3]Gunter STEmBERGER, em Jewish contemporaries *of* Jesus: pharisees, sadducees, essenes (Minneapolis, Fortress, 1995), p. 105-10, propõe um argumento bastante persuasivo: os fariseus não teriam rompido com Hircano, como Josefo equivocadamente afirma, e sim com Alexandre Janeu (103-76 a.C.).

[4]Elias BICKERMAN, Fn:rm Ezra to *the last of the Maccabees* (New York, Schocken, 1962), p. 174.

[5]Naturalmente, Herodes, o Grande, atraiu a atenção de muitos eruditos. Há três estudos alentados sobre ele: nrtig *Herodes:* der Mann und seio Werk, *de* Abraham Schalit, Studia Judáica 4 (New Yorlc/Berlin: Walter de Gruyter, 1969); *Herod the Great,* de Michael Grant (London: Weidenfeld &Nicholson, 1971); *Herod:* king of the Jews and friend of the Romans, de Peter Richardson (Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1996).

[6]Quanto à atitude dos fariseus em relação a Herodes e seus filhos, v. The attitude of the Pharisees to Roman rule and the house of Herod, de Gedalyahu Alon em *Studies,* p. 18-47; esp. p. 37-42.

[7]A primeira e a última ocorreram na terra de Israel, a segunda durante a Diáspora, no Egito, Cirenaica (parte da atual Líbia) e em Chipre. Como não pretendo voltar mais à segunda rebelião (115-117 d.C., na Diáspora), remeto o leitor interessado ao capítulo referente ao tema em *New Schurer I,* Parte Um, 21.2, p. 529-34.

[8]Profissão de fé judáica que se recita de manhã e à noite. Shemá (Ouça) é a palavra hebraica que inicia a confissão: "Ouça, 6 Israel, o **SENHOR,** o nosso Deus, é o único Senhor" (Dt 6.4). (N. do T.)

[9]*Lam. Rab.* 2:2; *Ti Taanu* 4:7. V. Peter Schãfer, Rabbi Aqiva and Bar Kokhba, **em** APPro-*aches in anciem Judaism,* org. William Scott Green, Brown Judaic Studies 9 (Chico, Calif.: Scholars Press, 1980), 2:113-30; e Craig Evans, Was Simon ben Kosiba recongnized as Mes-siah, em *Jesus and his contemporaries,* de Evans, p. 183-212.

[10]Com relação à revolta de Bar Kokhba, v. os estudos listados nas sugestões abaixo e também, de Joseph A. Fitzmyer, *The Bar Kochba period,* in: Essays on the Semitic background of the New Testament, *Sources for Biblical* Study 3 (London: G. Chapman, 1971), p. 305.54; Alon, The *jecas* 2:570-637; Benjamin Isaac e Ahron Oppenheitner, The revolt of Bar Kokhba: ideology and mudem scholarship, Joumal of *Jewish* Studies 36 (1985): 33-60.

[11]Para uma avaliação arqueológica recente da Aelia Capitolina de Adriano, v. Searching for Roman Jerusalém, de Hillel Geva, *Biblical Archaeological Review* 23, n.[2] 6 (1997): 34.45, 72-3; Aelia Capitolina: Jerusalém no more, de Hanan Eshel, ibid.: 46-8, 73.

[12]V. G. W. BOWERSOCK, A Roman perspective on the Bar Kokhba war, em Approaches *to* ancient Judaism, org. William Scott Green, Brown *Judaic Studies* 9 (Chico, Calif : Scholars Press, 1980), 2:131-42. Bowersock defende com veemência que o imperador Adriano havia começado a transformar Jerusalém em cidade-templo do paganismo antes da irrupção da revolta judia, e que esse projeto fora uma das causas da rebelião.

[13]Relato da libertação e saída dos judeus do cativeiro do antigo Egito, sob a liderança de Moisés, acrescida de comentários rabínicos, salmos de louvor, cantos, orações e trechos bíblicos, que se recita na celebração familiar na primeira noite da Páscoa judáica (N. do E.).

[14]Para uma visão geral, v. os estudos de Juster, Smallwood, e Noetlichs listados nas "Sugestões de leitura" no final deste capítulo. Para um tratamento mais sucinto, porém esclarecedor, v., de W. H. C. Frend, Rome and first-century Judaism, em *The early church,* p. 15.23; New Schurer 1:243-557; e Alon, *Atitude* (acima, n.[o] 6)

[15]Um excelente levantamento sobre a política romana relativa aos cultos "estrangeiros" pode ser encontrada em Marryrdom and *persecution,* de Frend, p. 104-26.

[16]TCHERIKOVER, *Hellenistic civilization,* p. 374.

[17]Citação tomada de Stern, *Greek and Latiu authors* 2, n. 281, p. 26. Vale ressaltar que Tácito tinha também mais coisas positivas a dizer sobre os judeus, e que não se achava de forma alguma entre os que mais odiavam os judeus na antiguidade. V. esp. David Rokeah, Tacitus and ancient antisemidsm, *Revue des* étudesjuives 154 (1995): 281-94. Existe um vasto material colhido em fontes antigas sobre atitudes e idéias dos pagãos a respeito dos judeus convenientemente dispostas nos três volumes de Stern (classificadas por autor) e no volume único de antologia de Whittaker (organizado por temas); v. as referências nas "Sugestões de leitura" do cap. 1. Talvez fosse interessante acrescentar aqui alguns outros exemplos que mostram parte da tradição a que Tácito pertencia. 1) Diodoro (séc. a.C.): "A maior parte de seus amigos [isto é, de Antíoco Sidetes] aconselhou o rei a tomar a cidade de assalto e a exterminar completamente a raça dos judeus, uma vez que só eles, dentre todas as nações, evitavam relacionar-se com outros homens e a todos tinham por inimigos [...] [Os judeus] fizeram do ódio à humanidade uma tradição, e por isso introduziram leis totalmente grotescas: jamais se alimentar na companhia de outra raça, tampouco demonstrar, em tempo algum, boa vontade para com os outros [...] [Isto por causa de Moisés], que ordenara aos judeus esses costumes misantrópicos e carentes de lei" *(Bibliorheca Historia* 34-5.1.1.3; Stem, n. 63 = 1.183.). 2) Apolônio Molon (séc. t a.C.): "Apolônio insulta-nos [a nós, judeus] em um lugar chamando-nos de ateus e misantropos" (Josefo, Contra Ápion 2:145; Stern n. 49 = 1.155). V. os seguintes estudos: Sevenster (mencionado anteriormente, no cap. 1, n. 16); David Rokeah, *Jews, pagans and* Christians in conjlict, Studia Post-Biblica 33 (Leiden: E. J. Brill/Jerusalém: Magnes, 1982), esp. R 56.61; John G. Gager, *The* origins *of anti-sernitism:* attitudes toward Judaism in pagan and Christian andquity (New York/Oxford: Oxford University Press, 1983), esp. p. 35-112.

[18]Para práticas semelhantes em tempos mais antigos, v. Esdras 6.9-10 e 1Mac 7.33: "Depois dessas ocorrências, Nicanor subiu ao monte Sião. Alguns sacerdotes e anciãos do povo saíram do lugar santo para saudá-lo pacificamente e mostrar-lhe o holocausto que se oferecia pelo rei [sírio, em 160 a.C.] ".

[19]Voltaremos a esse comportamento dos judeus no cap. 5 **(p.** 126-29).

[20]A esse respeito, v. G. W. Bowersock, The imperial cult: perceptions and persistence, Sanders, *Self-dermition* 3:171-82, 238-41.

[21]Stern n. 403 = 2.342.

[22] O texto completo da carta de Cláudio encontra-se na tradução para o inglês de Lewis/ Reinhold, *Roman civiìizarion, p. 285-88.*

[23]Passado algum tempo, a situação provavelmente tornou-se menos definida na prática. Depois que os romanos adotaram oficialmente a política de processar os indivíduos acusados de serem cristãos, a condição de "cristão" passou a ser mais importante para as autoridades romanas do que a de "judeu", no caso dos judeus convertidos ao cristianismo. É possível que eles vissem nos judeus crentes em Jesus indivíduos que haviam se juntado a uma seita ilegal. Nesse caso, os judeus crentes perderiam muito da proteção que lhes dava sua condição de judeus. Talvez isso explique o arcabouço jurídico por trás da decisão que levou João a ser banido para a ilha de Patmos nos dias de Domiciano (anos 90 d.C.).

[24]O primeiro autor cristão a registrar essa renúncia por ocasião do batismo foi Tertuliano, nos anos 190 d.C., mas é bem provável que ela remonte a várias décadas anteiores. V. Tertuilian, On *the Crown*; On *the shows 4 (v.g.,* em Whitaker, Documents, p. 9); e Hans Kirsten, *Die Taufabsage: eine Untersuchung zu Gestalt* und *Geshichte der Taufe nach den altkirchlichen Taufliturgien* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1960).

[25]V. o excelente tratamento dado a essa questão em Frend, Martyrdom *and persecution.*

[26]Uma das melhores descrições de religiões migrantes e da reação dos romanos encontra-se em *Conversion: the old and the new religiort from Alexander the* Great to *Augustine of* Hippo, de Arthur Darby Nock (Oxford: Clarendon Press, 1933; reimpressão em brochura, London/ Oxford/New York: Oxford Universiry Press 1961/1972), caps. 3-8.

[27]O historiador romano Tácito provavelmente exprimiu o pensamento de muitos ao se queixar do aparecimento de todo tipo de cultura em Roma, "onde todas as coisas horrendas e vergonhosas, de todas as partes do mundo, encontravam guarida e tomavam-se populares" (Annales 15.44.3; Barrett, Documents, p. 16).

[28]O debate acadêmico centrou-se em duas passagens de Tertuliano em que o autor menciona uma "instituição de Nero" (Institutum *Neroniantan),* As *nações* 1.7 e *Apologia 5.* V. as discussões em A. N. Sherwin-White, Early persecutions and Roman law again, *Joumal of Theologkal SnaiPs,* n.s. 3 (1952): 199-213; J. Zeiller, Institutum Neronianum, *Revue (l'histoire ecclesiastique* 55 (1955): 393-400; Frend, Martyrdoni *and persecution,* p. 165-71.

[29]Sobre os cristãos como "terceira raça" *v. Preaching of* Peter (aprox. 125 d.C.), fragm. 2.a (em Hennecke, Apocrypha 2:100); Apologia, de Aristides, 2; Pseudo-Cipriano, De pascha computus 17. V. esp Adolf von Hamack, Die Beurteilung der Christen als drittes Geschlecht seitens ihrer Gegnei,e Die Botschaft von dem neuen Volk und dem dritten Geschlecht, em Hamack, Mission, p. 281.89 e 259-67.

[30]No restante da carta de Plínio, muito extensa para ser transcrita aqui, o autor entra em

detalhes sobre a técnica de interrogação empregada e o que descobriu em suas investigações. Parte desse material será reproduzido posteriormente, no cap. 19, em que trataremos da adoração cristã primitiva. Observe o seguinte no tocante à técnica de "teste" durante o interrogatório: "Alguns [dos denunciados] negaram que fossem cristãos ou que o tenham sido um dia. Quando instruí-los a que agissem assim, invocaram os deuses e reverenciaram vossa imagem com incenso e vinho, que eu mandara buscar com esse propósito, e também as imagens dos deuses; por fim, amaldiçoaram o Cristo. Como estou *informado de que os verdadeiros cristãos jamais fariam essas coisas,* sou de parecer que os que assim procederam devem ser descartados.

3 - DIMENSÃO GEOGRÁFICA
A TERRA DE ISRAEL E A DIÁSPORA

Nos primórdios do cristianismo, os judeus fixaram-se em duas localidades bastante diferentes: a terra de Israel e a Diáspora (ou "dispersão", compreendendo todas as terras fora de Israel). Essa "geografia judáica" básica é crucial para a compreensão de aspectos importantes da história da igreja primitiva, os quais serão aprofundados nos capítulos nove e dez.

A DIÁSPORA

Para compreender a geografia do povo judaico no período que ora nos interessa, será preciso retroceder ao exílio babilônico (587-538 a.C.). A primeira coisa a observar é que nem todos os judeus deportados para a Babilônia regressaram a Jerusalém. Alguns permaneceram na Babilônia, prosperaram e se multiplicaram ali. Estavam destinados a se tomarem influentes e até mesmo um fator dominante na formação — séculos mais tarde — do judaísmo rabínico. Já pelo nome, o Talmude *babilônico* nos lembra disso.

Para escapar à invasão dos babilônios, alguns judeus fugiram para o Egito (Jr 43-44), talvez porque tivessem amigos e parentes que já viviam ali. Seja como for, a diáspora egípcia deve ser tão antiga quanto a babilônica. Durante o governo benévolo dos ptolomeus, os judeus do Egito e, sobretudo, os de Alexandria tornaram-se uma minoria grande e influente — tão grande, na verdade, que no primeiro século a.C. eram maioria em dois dos cinco bairros da cidade. Também eram minorias nos outros três.[1]

O período da dominação helenística caracterizou-se por ser um tempo em que os judeus aproveitaram a oportunidade para fixar-se em áreas que anteriormente desconheciam. Não dispomos de provas originais que nos permitam acompanhar esse processo de migração detalhadamente, tampouco isto é necessário para nosso propósito aqui. O resultado, porém, o impressiona: na virada do milênio, os judeus fixaram-se em comunidades grandes e pequenas do Golfo Pérsico, no leste, e à volta do Mediterrâneo, da Espanha até provavelmente o Marrocos, no oeste. As palavras do historiador romano Estrabão, que escreveu no tempo de Augusto, são altamente significativas a esse respeito: "Esse povo já se acha presente em todas as cidades, e não é fácil encontrar um lugar no mundo habitável que não tenha acolhido essa nação, e

em que seu poder já não tenha sido dado a conhecer" (citado por Josefo, *Antiguidades*, 14.115).

Vale ressaltar que a fixação paulatina dos judeus na Mesopotâmia e nas costas do Mediterrâneo não foi uma decorrência de sua expulsão da terra de Israel. A expulsão contribuiu para plasmar as diásporas da Babilônia e do Egito; todavia, daí por diante, a dispersão dos judeus por todo o mundo antigo foi consequência muito mais de sua própria iniciativa. Os historiadores do passado ficaram impressionados com o rápido crescimento dessas novas comunidades judaicas. Parece que a vitalidade da nação encontrou outros meios de se expressar na Diáspora que em sua própria terra não conhecera.[2]

A TERRA DE ISRAEL

Durante a maior parte dos anos que se seguiram ao exílio babilônico, a situação em Jerusalém e na Judéia deve ter sido bastante desanimadora. Os persas permitiram a criação de uma pequena província judáica em tomo de Jerusalém. O restante da terra era habitada por uma população mista, a quem Esdras ordenara ao povo de Judá que não reconhecesse como judeus. A propósito, foi nessa época que *judeu* — termo que se referia originariamente aos descendentes de Judá e, posteriormente, aos habitantes do reino do sul — passou a incluir todos os membros do povo de Israel.

A nação judáica foi, portanto, durante muito tempo, uma nação em miniatura que habitava as colinas da Judéia. Era uma "província semi-independente, um tipo *de* propriedade ampliada constituída pelo Templo e governada por um sumo sacerdote". [3] Havia também judeus que moravam fora dessa nação em miniatura. Por volta do século 11 a.C., eles eram provavelmente maioria na Galiléia, mas não pertenciam à entidade política judia.

Os hasmoneus ampliaram o território de Judá em todas as direções. Conquistaram os idumeus ao sul e forçaram-nos a se converter ao judaísmo; em seguida, estenderam seu domínio sobre as áreas costeiras ao oeste e ao norte de Jerusalém. No norte, conquistaram a Samaria e a Galiléia (a partir de 104 a.C.), e parte do território transjordaniano. O Novo Testamento [NT] menciona também dois centros de população judáica: a Judéia, incluindo Jerusalém, e a Galiléia. Entre uma e outra estava a Samaria. Desde a destruição, pelos

hasmoneus, da cidade de Siquém e do Templo dos samaritanos no monte Gerizim (128 a.C.), o relacionamento entre judeus e samaritanos foi marcado por mútua hostilidade e desconfiança (Jo 4.9). Quando os habitantes da Galiléia dirigiam-se a Jerusalém para as festas, costumavam evitar as estradas que passavam pela Samaria (v., porém, Jo 4.4). Procuravam, em vez disso, a rota a leste do Jordão (Mc 10.1), atravessando de novo o rio nas proximidades de Jericó (Lc 19.1) e dali subiam para Jerusalém (Lc 19.28; Mc 10.32-34). Jesus seguiu por esse caminho em sua última visita a Jerusalém.

A GALILÉIA

A Galiléia era, no que se refere à agricultura, a região mais fértil de Israel.[4]

> Eis por toda à parte a terra é rica de solo e de pastagem, e produz enorme variedade de árvores que até mesmo os mais indolentes se vêem tentados a se dedicar à agricultura, tantas são as comodidades. De fato, cada centímetro de solo foi cultivado por seus habitantes; não há parte alguma que seja estéril. As cidades, também, acham-se densamente distribuídas, e até mesmo as aldeias, graças à fertilidade do solo, são tão densamente povoadas que até mesmo a menor delas acolhe não menos que quinze mil habitantes Oosefo, Guerra *judáica,* 3.3.2 [42-43]).[5]

Essa descrição traz de volta à vida a Galiléia dos dias de Jesus: uma terra fértil e agradável pontilhada de vilas de agricultores e artesãos, com aldeias de pescadores à beira das praias do mar da Galiléia. Nem todos esses povoados eram judeus. Embora os hasmo-neus tenham recorrido a medidas violentas contra os não-judeus residentes na Galiléia durante o período de colonização, em 104 a.C., um número considerável de gentios permaneceu no local. A população da Galiléia nesse tempo devia girar em torno de 150 000,[6] sendo que a grande maioria vivia nas mais de duzentas vilas da região.[7] (Nazaré era uma pequena aldeia de menos de 500 pessoas; Cafar-naum tinha uma população de cerca de 1 500 habitantes). Nos dias de Jesus, havia duas grandes cidades helenísticas na Galiléia: Séfo-ris e Tiberíades. Séforis foi a capital regional da Galiléia até a destruição decorrente do levante que se seguiu à morte de Herodes. Seu filho, Herodes Antipas, reconstruiu a cidade e fez dela capital provincial do império em 3 a.C. Até os dias de Trajano (117 d.C.), a maior parte dos residentes de Séforis era constituída de judeus. A cidade fora construída em estilo helenístico, e apenas Jerusalém a ultrapassava em beleza e dimensões

(cerca de 10 000 a 15 000 habitantes ao tempo de Jesus).[8]

Nazaré ficava a apenas cinco quilômetros de Séforis. É bem provável que o jovem Jesus tenha visitado a cidade e se impressionado com a vida daquela metrópole burguesa.[9] É provável também que houvesse artesãos de Nazaré empregados nos projetos de construção de Herodes Anti-pas. Talvez o carpinteiro José e seu filho estivessem entre eles. Os dizeres e ensinamentos de Jesus revelam sua familiaridade com a vida das grandes cidades, e nisso ele provavelmente não se diferenciava de seu público. Basta ler o que Jesus disse sobre os reis, seu governo e sua vida nos palácios em Lucas 7.25; 14.31-32; Mateus 18.21-35; 22.1-14; 25.31-46.

Uma das seguidoras de Jesus era Joana, mulher de Cuza, administrador da casa de Herodes Antipas. Joana foi uma das mulheres que viajaram com Jesus pela Galiléia e ajudaram em seu sustento (v. Lc 8.1-3; 24.10). Pelo cargo que seu marido ocupava, tudo leva a crer que ela morava em Séforis.

Séforis foi capital da Galiléia até aproximadamente 20 d.C., quando essa honra foi transferida para a recém-fundada cidade de Tiberíades, cujo nome era uma homenagem ao imperador Tibério. Tiberíades, sob grande influência helênica, logo rivalizou com Séforis em tamanho e importância.[10] Nesse contexto, vale observar a referência ao mar da Galiléia (ou Quinerete) como "mar de Tiberíades" em João 6.1 e 21.1. Na segunda metade do século II d.C., Tiberíades tornou-se o principal centro rabínico de Israel.

Na planície de Jezreel e na Transjordânia havia outras dez cidades helenísticas, as quais haviam sido agrupadas na "liga da Décapole" desde os dias de Pompeu (63 a.C.)." Os judeus que viviam nas cidades da Decápole mantinham laços comerciais estreitos com seus irmãos na Baixa Galiléia. Os judeus residentes na Galiléia não se achavam de modo algum isolados do mundo gentio — por sinal, muito próximo deles. Algumas aldeias da Galiléia, incluindo Nazaré, situavam-se perto de uma grande rota comercial, a "Via Maris", que ligava Tiro a Séforis e desembocava em Tiberíades e Cafarnaum.[12]

Uma parte apenas da Galiléia não fora influenciada a essa exposição: a região denominada de Alta Gali-léia (v. figura 1.1). Não havia ali cidades helênicas; além disso, a região era um centro onde fervilhava o nacionalismo judaico extremista. Os zelotes recrutavam alguns de seus líderes e combatentes mais agressivos na Alta Galiléia. Outros vinham de Gamla, nas Colinas de Golã, que

pertenciam ao território de Herodes Filipe desde o ano **4** a.C.

É importante acrescentar, porém, que a descrição acima da Alta Galiléia como cadinho do nacionalismo zelote judaico não é totalmente aceita no meio acadêmico.[13] É ainda mais controverso e difícil dizer algo certo e incontroverso sobre o caráter religioso da Galiléia de modo geral. Seriam os judeus da Galiléia mais ou menos obedientes à lei do que os judeus da Judéia? Estariam eles mais ou menos comprometidos com as interpretações formuladas pelos fariseus do que seus compatriotas da Judéia? Teria a piedade um caráter diferente na Galiléia? Os estudiosos dão respostas as mais diversas a essas perguntas porque as provas literárias disponíveis são poucas e ambíguas, e as indicações arqueológicas do primeiro século, extremamente raras. Parece, contudo, que como "colônia" recente sob autoridade da Judéia, a Galiléia caracterizava-se, de certa forma, por seu maior distanciamento do centro de autoridade política e religiosa estabelecido: Jerusalém. É bem provável que os "escribas e fariseus" representassem a autoridade e a liderança dos judeus da Judéia na Galiléia, portanto sua presença ali era um tipo de continuação da colonização hasmonéia ou de sua política de conquista. (Trataremos em maior profundidade desse assunto nos capítulos quatro e cinco.)[14]

Com relação ao nosso tema principal — a história do cristianismo primitivo —, há dois pontos a observar no que se refere a Galiléia como a região do ministério de Jesus.

1. Em primeiro lugar, embora a Galiléia fosse, sob inúmeros aspectos, uma região "rural", não era de forma alguma desprovida de vida e de cultura urbana. Pode ser anacrônico pensar em termos dessa dicotomia, pelo menos como algo absoluto. Os camponeses daquela época viviam em aldeias e pequenas cidades, e muitos dos cidadãos mais urbanizados de grandes cidades como Séforis e Tiberíades eram proprietários de terras. Isto significa que, quando Paulo e os primeiros missionários levaram o Evangelho de Jesus de cidade em cidade durante a Diáspora numa época mais tardia, não o estavam transplantando para um mundo totalmente diferente daquele no qual viveram Jesus e seus primeiros discípulos. Era diferente, porém tratava-se de uma diferença de grau, e não de espécie.

2. Em segundo lugar, a Galiléia de Jesus e de seus discípulos não era uma área isolada, sem gentios e sem contato com gentios. A população da

Galiléia era mista, como sempre o fora. Era de esperar, portanto, que na Galiléia a questão das relações entre judeus e gentios tomasse cone tornos diferentes daqueles que se viam em outros lugares, como, por exemplo, em Jerusalém. Cafarnaum, o "quartel-general" do ministério de Jesus, era o ponto de partida da "estrada em direção ao mar", ou o caminho que levava a Tiro gentílica. Quando Jesus disse a seus discípulos "Não se dirijam aos gentios" (Mt 10.5), não quis ele com isso expedir uma ordem auto-explicativa ou supérflua: eles teriam ampla oportunidade de pregar aos gentios na própria Galiléia, e ao longo da estrada principal em direção ao mar. Quando, mais tarde, complementou a ordem dada com uma outra — "Portanto, vão e façam discípulos de todas as nações" (Mt 28.19) —, era esse um complemento lógico em face do cenário judeu/ gentílico da Galiléia.

JERUSALÉM: A CAPITAL DE TODOS OS JUDEUS

"Jerusalém é minha cidade natal [—] e é mãe não apenas da terra da Judéia, mas também de muitos países" *(Allegorical* interpretation 281, par.). O homem que escreveu essas palavras nasceu, cresceu e viveu toda a sua vida em Alexandria. Seu nome, Filo, provinha do grego comum, e foi um dos filósofos gregos mais importantes de sua época. Foi contemporâneo de Jesus (aproximadamente 20 a.C.-50 d.C.). Viveu no centro da civilização helenística, redigiu num grego impecável, e era capaz de se dirigir à elite intelectualizada de Alexandria de uma maneira acessível e interessante. A princípio, Filo parecia ser um judeu bem-sucedido pertencente à elite intelectual do mundo helenístico.[15]

Contudo, a despeito de toda a sua educação e de seu background grego, Filo considerava Jerusalém sua verdadeira cidade natal, tendo ido à Cidade Santa em peregrinação ao menos uma vez na vida. Ele jamais se esqueceu — e jamais poderia tê-lo esquecido — de que pertencia a uma minoria ameaçada cuja pátria verdadeira não era o Egito. Filo era um judeu praticante que fazia questão de exaltar a Torá em seus escritos. Ao escrever, ele recorria aos textos da Torá como ponto de partida para idéias filosóficas grandiosas, cuja inspiração provinha de filósofos estóicos e platônicos da época. Arriscou a vida ao chefiar uma delegação de judeus da comunidade perseguida de Alexandria que foi ter

com o imperador romano (40-41 d.C.).

Sob vários aspectos, Filo representava a grande maioria dos judeus da Diáspora. Jerusalém era sua capital, centro da autoridade religiosa e objeto de peregrinação intensamente acalentado. Ao se dirigir ao imperador em nome dos judeus de Alexandria, disse Filo:

> No tocante à cidade santa, devo dizer o que a mim me convém. Embora seja ela, como já disse, minha cidade natal, é também cidade-mãe não apenas do país da idéia, mas da maior parte de outros países em virtude de terem sido as colônias [de judeus] enviadas, por diversas vezes, às terras vizinhas: Egito, Fenícia, à parte da Síria conhecida como Depressão, bem como o restante, assim também como as terras mais distantes, Panfília, Cilícia [...] de igual modo também a Europa, Tessália, Beócia [...] Corinto e a maior parte do Peloponeso. Não apenas os continentes estão repletos de colônias judaicas, como também as mais estimadas das ilhas: Eubéia, Chipre e Creta. Nada digo sobre aos países além do Eufrates, uma vez que, exceto por uma minoria deles, todos, a Babilônia e outras satrapias cujas terras são extremamente férteis, possuem habitantes judeus. Assim, se à minha cidade, onde tenho meu lar, for concedida uma porção de vossa boa-vontade, o benefício estender-se-á não apenas a uma única cidade, mas a uma miríade *de* outras situadas em todas as regiões do mundo habitado, seja na Europa, na Ásia ou na Líbia, quer em continentes quer em ilhas, no litoral ou no interior *(Legado ad Galium* 281-83).

Houve um diálogo razoavelmente extenso entre as autoridades religiosas de Jerusalém e os judeus da Diáspora. Foram enviados emissários de Jerusalém com cartas endereçadas às comunidades da Diáspora instruindo-as no tocante às questões de observância, do calendário ritual e doutrinas a serem evitadas (At 9.2; 22.5; 28.21) etc.[16]

Essa situação persistiu até muito tempo depois da destruição do Templo; muitos dos principais rabinos do século II d.C. aparecem nos textos rabínicos em meio a inúmeras viagens entre os judeus da Diáspora. Grupos de peregrinos da Diáspora tomavam parte das três festas de peregrinação a Jerusalém. Ali compareciam não somente para levar o imposto do Templo e os sacrifícios prescritos, como também para ouvir os famosos mestres da Lei e assim levar de volta de sua viagem um zelo renovado por sua fé ancestral e suas observâncias.[17]

Esses laços tão estreitos entre Jerusalém e a Diáspora foram recentemente enfatizados com muita justiça entre os estudiosos,[18]em parte em oposição aos especialistas de uma geração anterior que costumavam entender o judaísmo da terra de Israel e o do helenismo (Diáspora) como duas entidades totalmente

distintas. Vale a pena acrescentar algumas poucas palavras a esse tópico.

JUDAÍSMO "PALESTINO" E JUDAÍSMO "HELENÍSTICO"?

O uso dessa terminologia tradicional implica que o judaísmo da terra de Israel pouco foi afetado pelo helenismo, de forma que *palestino é* quase sinônimo de *não-helenístico.*[19] O judaísmo helenístico, em contrapartida, é tido como a religião dos judeus da Diáspora que falavam grego e se achavam muito mais expostos à influência helênica do que os judeus de fala aramaica/ hebraica de Israel. A relevância dessa teoria para nosso tema decorre do pressuposto de que o "judaísmo helênico" — e não "palestino" — foi o berço de onde brotou o cristianismo conforme o encontramos nos escritos do NT e no período pós-apostólico. No capítulo um, vimos algumas das razões pelas quais os estudiosos modernos começaram a abandonar essa linha de pensamento.

Um volume cada vez maior de provas mostra que a língua grega foi amplamente utilizada na terra de Israel durante todo o período que nos interessa. Essa influência grega estendeu-se além do nível da linguagem. Não é possível diferenciar o judaísmo de Israel do judaísmo da Diáspora dizendo que o primeiro era de caráter helênico, ao passo que o segundo, não.[20] Seria igualmente equivocado dizer que o judaísmo "palestino" e o "helenístico" eram entidades distintas, completamente separadas uma da outra. Não foi o que aconteceu. Em Israel, bem como na Diáspora, encontramos grande diversidade no judaísmo.

Vale enfatizar que não havia tal coisa como um "judaísmo helenís-tico" compartilhado por todos os judeus da Diáspora. Se nos perguntássemos o que unia os judeus da Diáspora e lhes conferia sua identidade judáica, a resposta seria sua lealdade aos mandamentos básicos da Lei e ao Templo em Jerusalém. Assim, se tivermos alguma vez de usar o termo "judaísmo helenístico", devemos usá-lo em sentido abrangente ao nos referirmos ao judaísmo como um todo durante o período que nos interessa, evitando confiná-lo aos judeus da Diáspora. De modo mais objetivo, diríamos que sua lealdade à Torá foi o que levou os judeus da Diáspora a rejeitar a idolatria e a adoração ao imperador, ao passo que sua lealdade a Jerusalém e a Israel conservou vivo o sentimento de

povo "estrangeiro", levando-os a fazer peregrinações a Jerusalém pelo menos uma vez na vida. Não se pode chamar de "helenísti-co" a nenhum deles.

Os judeus da Diáspora expressavam suas convicções teológicas por meio de uma vasta gama *de* criações literárias, demonstrando dessa forma uma variedade teológica ampla: dos escritos filosóficos elevados de Filo às letras de conteúdo nacionalista exacerbado dos *Oráculos sibilinos.*[21] Filo e os autores dos *Oráculos sibilinos* eram todos naturais de Alexandria, porém seus escritos eram mais centrados em Jerusalém e no Templo do que a maior parte da literatura do mesmo período produzida em Jerusalém.

O judaísmo "palestino", em contrapartida, era diferente em alguns aspectos de sua contraparte da Diáspora. As condições de vida eram marca-damente diferentes para os judeus que viviam em Israel e para os que viviam no exterior. ("A Terra", em muitos casos, refere-se simplesmente a Jerusalém; não dispomos de conhecimento ao certo de livros que porventura tenham sido produzidos em Israel, porém fora de Jerusalém). Seria estranho que não tivessem repercutido na literatura religiosa da Terra e da Diáspora, respectivamente. Existem, de fato, diferenças, como se verá a seguir:

1. Naturalmente, os judeus da Diáspora mantinham contato mais próximo e mais frequente com o mundo gentio do que seus irmãos de Jerusalém. Isto explica por que a literatura dos judeus da Diáspora tem caráter mais "evangelístico" do que boa parte das obras produzidas em Israel. Um exemplo evidente de tais escritos evangelísticos são os *Oráculos sibilinos,* escritos apocalípticos de autoria da comunidade judáica alexandrina do período hasmoneu e das décadas que se seguiram à queda do Templo. Nesses livros, as sibilas — profetizas gentias lendárias —proclamam os dogmas centrais do judaísmo.[22] Pede-se aos leitores gentios que abandonem o paganismo e o culto idolátrico, e se voltem para o único Deus, que fez do Templo de Jerusalém lugar de sua habitação. Um enfoque missionário mais sofisticado aparece no belo romance José *e Aseneth* (também do primeiro século egípcio a.C. ou d.C.), em que se narra a história de como Aseneth, filha de um sacerdote egípcio, converteu-se ao judaísmo e casou-se com José. Aqui Aseneth surge como o prosélito exemplar, mostrando o caminho da verdade a outros gentios.[23]

2. Em parte alguma da literatura da Diáspora encontramos exemplos

daquelas discussões detalhadas da lei do *halaca* [24]tão características dos escritos rabínicos. Isto nos adverte para o fato de que o farisaísmo e seu subsequente desenvolvimento do *halaca* rabínico constituíram uni fenômeno de caráter palestino específico. [25]

3. Até onde sabemos, com base nas evidências disponíveis, a comunidade judáica fragmentou-se muito pouco em diferentes seitas religiosas durante a Diáspora. A enumeração clássica de Josefo das quatro seitas do judaísmo — saduceus, fariseus, essênios e zelotes — parece se referir tão-somente à terra de Israel, e mesmo ali a participação nessas seitas era praticada por uma minoria da população. Conforme veremos, os sa-duceus concentravam-se era Israel, sobretudo em Jerusalém. Com relação aos fariseus, um de seus objetivos consistia em manter o padrão de pureza requerido para a função de sacerdote. Tratava-se de algo bastante difícil na Terra; na Diáspora, teria sido impraticável. O farisaísmo, como movimento, restringia-se provavelmente à terra de Israel.[26] No Egito, havia grupos semelhantes aos essênios (Filo os chama de *terapeutas*[27]*),* porém o tipo de essenismo encontrado nos rolos do mar Morto restringiu-se à Terra e, de algum modo, entrou em contato com o centro comunitário de Qumrã.

Em suma, os judeus da Diáspora parece ter se sentido menos inclinados a formar facções e partidos organizados do que seus irmãos da Terra. Eles não eram basicamente fariseus ou essênios, mas simplesmente judeus. O foco supremo da autoridade não era a doutrina de um certo partido, e sim a lei do Templo. A Lei não era lida e ensinada na sinagoga local todos os sábados, e a situação da comunidade era tal que o foco tinha de se restringir ao básico e ao essencial. Assim, o judaísmo da Diáspora pode ter sido menos sectário e extremista do que o judaísmo dos vários partidos de Israel, porém dificilmente menos pluralista.

4. A última diferença talvez seja a mais importante de todas. Vimos que Jerusalém — e o serviço do Templo ali realizado — era da maior importância para muitos judeus da Diáspora. Ao mesmo tempo, achava-se praticamente fora de seu alcance, exceto nas ocasiões extremamente raras em que faziam uma peregrinação para alguma festa, tal como a Páscoa. Isto, porém, significava que na maior parte do tempo os judeus da

Diáspora tinham de praticar um judaísmo sem Templo, sem sacrifícios, sem o cordeiro pascal, sem qualquer coisa que exigisse a presença de um sacerdote e de um altar. O fato de que um Templo alternativo fora estabelecido durante algum tempo no Egito por judeus exilados era prova de que a ausência do Templo, de seus sacrifícios e de suas outras funções não podia ser facilmente substituída. Contudo, os judeus da Diáspora não tinham realmente alternativa; viram-se obrigados a desenvolver um tipo de vida como judeus que eram e adorar seu Deus mesmo sem um Templo para fazê-lo (justamente algo que fora tão encarecido pela Lei!).

Pelo que sabem hoje os estudiosos, uma das principais estratégias escolhidas pela Diáspora judáica para lidar com essa situação foi o estabelecimento de uma sinagoga (do grego, "assembléia"). Há inscrições datadas dos últimos séculos antes de Cristo que, aparentemente, contêm registros da construção de edifícios especiais com o propósito de abrigar "a assembléia", e que por isso eram chamados de sinagogas. Em outras palavras, a sinagoga, como instituição e prédio, foi uma invenção da Diáspora judáica.[28] Só mais tarde a sinagoga foi introduzida na Terra Santa, primeiramente na Galiléia, bem distante do Templo.

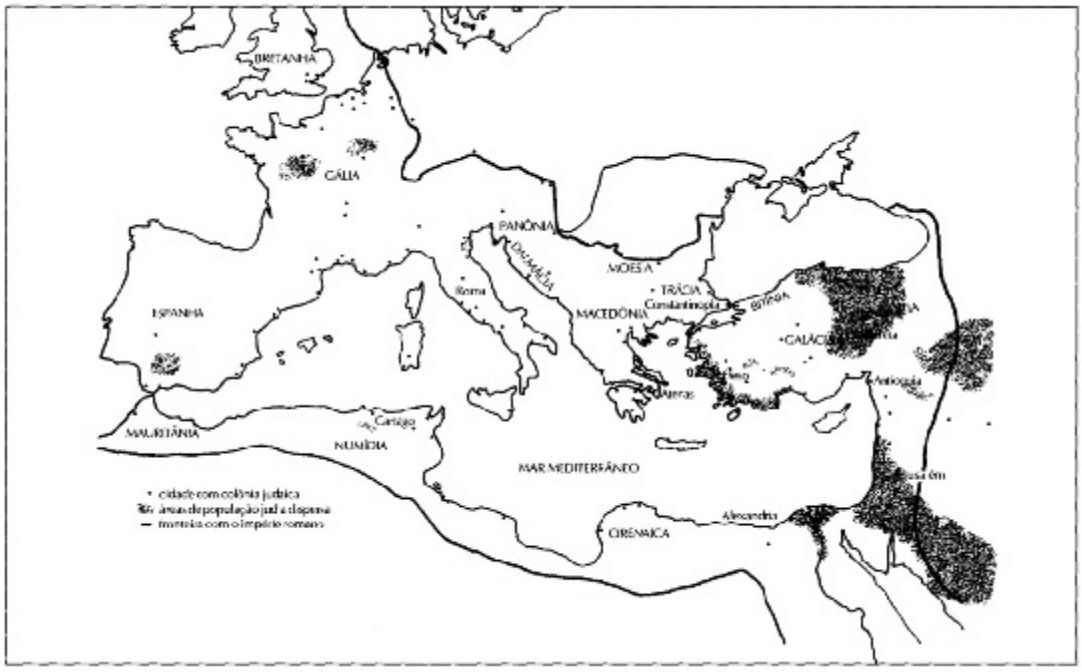
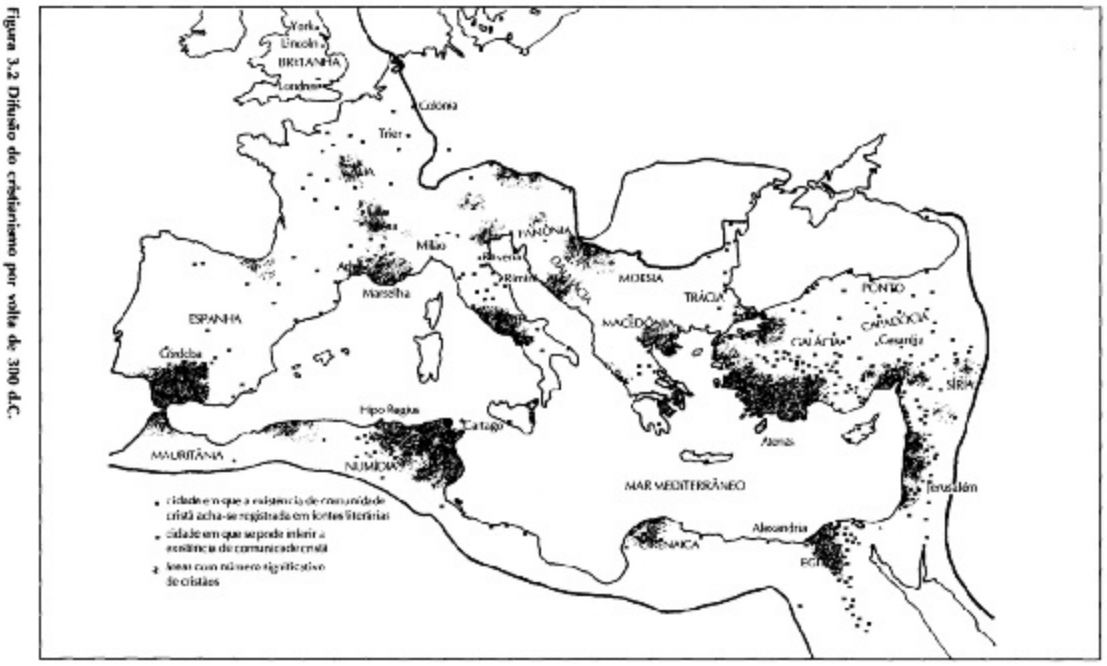


Figura 3.1. Comunidades judias na Diáspora do Mediterrâneo



Na Judéia não houve sinagogas durante muito tempo; o Templo estava próximo demais. Só em Jerusalém encontramos sinagogas contemporâneas daquelas existentes na Galiléia, mas com a diferença de terem sido construídas pelos judeus da Diáspora para seu uso quando em visita a Jerusalém ou quando ali fixavam residência.

Trataremos com mais detalhes das sinagogas em outros capítulos. Por enquanto, basta dizer que a sinagoga veio a existir em resposta às necessidades dos judeus que não tinham acesso ao Templo. Portanto, não é de admirar que depois da destruição do Templo em 70 d.C., a sinagoga emergisse como uma instituição capaz de acolher um judaísmo sem Templo. Há algum tempo isso vinha acontecendo; algumas estratégias necessárias à nova situação já haviam sido testadas.

A GEOGRAFIA DA SINAGOGA E DA IGREJA

Os judeus da Diáspora foram chamados de "precursores de Paulo". A idéia é de que a missão da igreja fora preparada pelos esforços evangelís-ticos dos judeus da Diáspora.[29] Há muito de verdade nisso, embora a expressão "precursores" não nos deva levar a pensar que esses judeus viam-se a si mesmos como tais, ou que tivessem deixado de ser "precursores" no momento em que Paulo e outros

missionários entraram em cena. O que as fontes nos permitem observar é mais um fenômeno que tem sido chamado de "competição missionária".[30]

Para que possamos apreender melhor a realidade por trás desse termo, é preciso visualizar uma sinagoga da Diáspora, como a que encontramos, por exemplo, em Atos 13.14-48. Veríamos que a frequência tem caráter duplo. Primeiro, naturalmente, encontramos os judeus leais e devotos, que ali comparecem todos os sábados para ouvir a Palavra de Deus e fazer suas orações. A sinagoga seria resultado de seu esforço de construção, patrocinada por eles mesmos, e por isso era natural que se dedicassem tanto a ela. Sua esperança era de que muitos forasteiros fossem atraídos a ela e, por fim, se convertessem ao judaísmo.

Essa esperança tinha sua razão de ser no outro grupo que frequentava a sinagoga: os gentios, os quais tinham se convencido de que o Deus da Bíblia era o único Deus verdadeiro. Eles procuravam pôr em prática seus princípios éticos; tinham uma certa familiaridade com a Bíblia e muitos deles cogitavam converter-se ao judaísmo, tendo alguns, de fato, tomado essa decisão. No NT, e em outras fontes antigas, eles são chamados "tementes a Deus". Esses grupos de gentios tementes a Deus, participantes de quase todas as sinagogas da Diáspora, são de fundamental importância para o entendimento da missão e da expansão da igreja primitiva.[31] Quando a mensagem do Evangelho foi proclamada pela primeira vez aos gentios, ela foi dirigida primordialmente a esses grupos, tendo encontrado neles grande repercussão. Isso deveria nos levar a supor que a difusão geográfica do cristianismo tenha ocorrido pela rota mais povoada de sinagogas da Diáspora. Como sabemos, o livro de Atos nos mostra que foi esse o trajeto seguido por Paulo em suas missões.

Examinemos, porém, mais detalhadamente os mapas para nos certificarmos da veracidade dessa correlação tomando por base um contexto mais amplo. A figura 3.1 nos mostra as cidades em torno do Mediterrâneo e da Mesopotâmia em que possivelmente existiu uma colônia judáica na passagem dos anos a.0 para d.C., seja tal fato decorrência de evidência literária ou arqueológica. Conforme observaremos, as colônias judaicas (e as sinagogas) não se achavam igualmente distribuídas na região; há áreas densamente povoadas, sobretudo na Ásia Menor. Observaremos também a existência de agrupamentos de assentamentos judaicos em Alexandria e em Roma, além de forte presença de judeus na Síria e na Grécia. Observemos agora a figura 3.2, que mostra a

presença de comunidades cristãs na região por volta de 100-300 d.C. A superposição é surpreendentemente quase que total. Os dois mapas apresentam basicamente a mesma configuração. Isso prova que o procedimento pau-lino não era exclusividade do apóstolo.

Os missionários cristãos continuaram a trabalhar por muito tempo basicamente entre os gentios tementes a Deus próximos das sinagogas da Diáspora. Aqui, o Evangelho de salvação de Jesus, o Messias, sem a observância ritual da Lei, não poderia encontrar um público mais adequado. Do ponto de vista estritamente geográfico, podemos pressupor que houve um relacionamento íntimo e duradouro entre o judaísmo e a igreja primitiva. Veremos posteriormente se isso de fato pode ser substanciado por antigas fontes cristãs.

SOBRE O TEMPLO

Somente uma pequena fração de toda a população judáica vivia próxima o suficiente do Templo para que pudesse visitá-lo e tomar regularmente parte do culto. Bastava ir à Galiléia, ao passo que visitar o Templo exigia de uma

a uas semanas e era, por esse motivo e por outros de ordem prática, algo que se fazia apenas uma ou duas vezes ao ano, ou menos. No caso dos judeus da Diáspora, mais distantes ainda, a peregrinação ao Templo talvez fosse uma experiência que só acontecia uma vez na vida. Tal situação requer dois comentários, os quais, de certa forma, conferem um equilíbrio um ao outro:

1. Os judeus que não frequentavam os cultos do Templo participavam ainda assim deles, uma vez que davam sua contribuição por intermédio do imposto pago ao Templo para cobrir as despesas das ofertas diárias trazidas por todo o Israel. Assim, todo o Israel se beneficiava dos serviços sacrificiais realizados todos os dias no Templo. Podia-se participar deles mesmo não estando presente às cerimônias. O imposto implicava também que, para os judeus da Diáspora, a questão da identidade judáica estava intimamente relacionada com o Templo: aos não-judeus não era permitido pagá-lo. **E** por falar em imposto do Templo, seu pagamento ocasionava o influxo de moedas estrangeiras em Jerusalém; portanto, era necessário que houvesse cambistas no Templo.

2. Ao mesmo tempo, não há dúvida de que a Diáspora judáica proporcionara a mais longa e mais completa formação no que diz respeito à vida dos judeus sem

a presença do Templo. No momento em que todo o judaísmo se viu forçado a se redefinir em face da ausência do Templo, em 70 d.C., a Diáspora possuía sem dúvida alguma recursos teológicos a oferecer nesse processo. Nas fontes rabínicas, tal fato se apresenta de modo quase que imperceptível, exceto por um detalhe: a contribuição dos sábios babilônicos e de imigrantes babilônios é plenamente reconhecida.

SUGESTÕES DE LEITURA

Leituras introdutórias

O relato mais sucinto e mais fácil de lerda "história geográfica" do judaísmo antigo e da igreja primitiva encontra-se no *Oxford Bible Atlas, de* H. G. May (London: Oxford University Press, 1962), p. 76-93. Para outros estudos, v. os artigos pertinentes no Compendia 1:1, esp. M. Avi-Yonah, *Historical geography of the Palestine,* p. 78.116; M. Stem, *The Jewish Diaspora,* p. 117-83.

Estudos gerais sobre a Diáspora dos judeus

A pesquisa mais abrangente hoje disponível é provavelmente de autoria de John M. G. Barclay,Jews in the *Mediterranean Diaspora* from Alexander to Trajo' (323 BCE-117 CE) (Edinburgh: T &T Clark, 1996; última reimpressão, 1998). Há no livro uma resenha excelente sobre a pesquisa referente à Diáspora, p. 4-9.

Para estudos mais especializados, v. as seguintes obras: Victor Tcherikover, *Helle-nistic civilization,* p. 296.377; John J. Collins, *Between* Athens and *Jerusalém:* Jewish identitiy in the Hellenistic Diaspora (New York: Cros,sroad, 1983); Aryeh Kasher, *The Jewsin Hellenistic* and *Roman* Egypt: the struggle for equal rights (Tubingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1985); Paul R. Trebilco,Jewish *communities in Asia* Minor, Soci-ety for New Testament Studies Monograph Series 69 (Cambridge: Cambridge Uni-versity Press, 1991); Willem Comelis van Unnik, Das Selbstverstãndnis der judischen diaspora in *der hellenistisch* rômischen Zeit, org. P W. van der Horst, Arbeiten zur Ges-chichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 17 (Leiden/New York/ Cologne: E. J. Brill, 1993); J. Mélèze-Modrzejewski, *The Jews of* Egypt: *from Rameses II to* Emperor Hadrian (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1995); Douglas R. Edwards, *Religion and* power: pagans, Jews and Christians in the Greek East (Oxford: Oxford University Press, 1996); Isaiah M. Gafni, *Land, center* and *Dias-*

pora: Jewish constructs in late antiquity, Joumal for the study of the pseudepigrapha: Supplement Series 21 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997). V. tb. os enfoques mais sucintos de Harald Hegerrnann, The Diaspora in *the Hellenitic age,* em Davies/ Finkelstein, Jurlaism, p. 115.66; Schiffman, Text to tradition, p. 80-97. Consulte-se também os capítulos correspondentes em Compendia 1:1, esp. Shmuel Safrai, *Relati-ons between the* Diaspora and *the land of Israel,* p. 184.215; S. Appelbaum, The *legai* status *of the Jewish* communities in *the Diaspora,* p. 420-63; e em Compendia 1:2, S. Appelbaum, *The social* and *economic status of the Jews* in *the Diaspora,* p. 701-27.

Uma excelente seleção de material traduzido das fontes encontra-se em John R. Bartlett, *Jews* in *the Hellenistic world:* Josephus, Aristeas, The Sibylline oracles, Eupo-lemus, Cambridge Commentaries on writings of the Jewish and Christian World 200 BC to AD 200, 1, I (Cambridge University Press, 1985); v. tb. textos originais em Feldman/ Reinhold, *Jewish life,* p. 17-76.

Estudos sobre as regiões da Galiléia

Em anos recentes, houve um grande volume de estudos sobre o caráter cultural e religioso da Galiléia, alguns dos quais são mencionados aqui em rodem cronológica: Sean Freyne, *Galilee from Alexander* the Great to Hadrian (323 B.C.E. to *135 C.E.):* A study of second temple Judaism (Wilmington: Michael Glazier/Notre Dame: Notre Dame Press, 1980); Meyers/ Strange, *Archaeology,* p. 31-47; Willibald Bósen, *Galada ais* Lebensraum und Wirkungsfeld *Jesu:* eine zeitgeschichtliche und theologische Un-tersuchung (Freiburg/BaselNienna: Herder, 1985); Sean Freyne, *Galilee, Jesus and the Gospels:* literary approaches and historical investigations (Philadelphia: Fortress, 1988); Lee L Levine, org., *The Galilee* in *late antiquity* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1992); Richard A Horsley, *Galilee:* history, politics, people (Valley Forge, Penn.: Trinity Press International, 1995); Richard A Horsley, *Archaeo-logy, history and society* in *Galilee:* the social context of Jesus and the rabbis (Valley Forge, Penn.: Trinity Press International, 1996). Os dois livros de Horsley desafiam muitos pressupostos estabelecidos sobre o caráter e a história da Galiléia, e será preciso esperar algum tempo até que os estudiosos possam digeri-lo.

Estudos recentes sobre a sinagoga e suas origens na Diáspora

Dan URMAN e Paul V. M. FLESFIER, orgs., Ancient *synagogues:* historical analysis and archaeological discovery, v. 1, *Studia Post-Biblica 47 ,* 1 (Leiden/ New

York/ Cologne: E. J. Brill, 1995); Steven FINE, org., *Jews, Christians, and polydteists in the ancient synago-gue:* cultural interaction during the Greco-Roman period, Baltimore Studies in the History ofJudaism (London/New York: Roudedge, 1999); Lee I. LEVINE, The ancient synagogue: the first thousand years (New Haven: Yale University Press, 2000). V. tb. A Th. Kraabel, The Diaspora synagogue: archaeological and epigraphic evidente since Sukenik, em Haase, *Aufstieg* 2 19.1:477-510; S. B. Hoenig, The ancient city-square: the forerunner of the synagogue, ibid.: 448-76.

Particularmente sobre o relacionamento da geografia do judaísmo e a igreja primitiva, v. James M. Scott, Paul and the nations: the Old Testament and early Jewish background of Paul's mission to the nations with special reference to the destination of Galatians, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 84 (Tubingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] , 1995) .

NOTAS

[1]FILoN, In *Flacc.* 55. V. Tcherikover, Hellenistic civilization, p. 284-5.

[2]Sobre judeus e judaísmo na Diáspora, v. a literatura listada em "Sugestões de leitura" no final deste capítulo; e ainda: Martin Hengeljews, *Greeks and barbariam:* aspects of the Hellenization of Judaism in the pre -Christian period (London: SCM Press, 1980), p. 83.109; A T. Knabel, The Roman Diaspora: six questionable assumptions, em Essays in *honour of Yigael Yadin,* orgs. Geza Vermes e Jacob Neusner (Totowa, N.J.: Allanheld, Osmun & Co., 1983 (= *The Joumal ofiewish Swdies* 33 (1982)1, p. 445-64; John J. Collins, Seers, *subyls and sages in Hellenisric-Roman Judaism,* Supplements to the Joumal for the Study of Judaism 54 (Leiden: E. J. Brill, 1997).

3 M. Avi-YONAH, Historical geography of Palestine, em *Compendia 1:1:*78.116; citação na p.80-81.

[4]V. o parágrafo sobre a Galiléia nas "Sugestões de leitura" no final do capítulo; e também Eric M. Meyers, The cultural setting of Galilee: the case of regionalism and early Judaism, em Haase, *Aufstieg* 2 19.1:686-702; Meyers/ Strange, *Archaeology,* p. 31-47; Eric M. Meyers, Galilean regionalism: a reappraisal, em Studies infudaism and iu *Greco-Romancontext,* Appro-aches to ancient Judaism, org. William Scott Green, Brown Judaic Studies 32 (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1985), 5:115.32; Shmuel Safrai, The Jewish cultural nature of Galilee in the first century, Immanuel 24/25 (1990): 147-86.

[5]Para Josefo como "geógrafo", v. Zeev Safrai, The description of the land of Israel in Josephus' works, em *Josephus, the Bible, and history,* org. Louis H. Feldman e Gohei Hata (Leiden: E. J. Brill, 1989), p. 295-324; sobre sua descrição da Galiléia em particular, p. 301. Os números da população dados por Josefo são, via de regra, considerados bastante exagerados. Deve-se dividi-los, às vezes, por dez para se chegar a um número razoável; v. as observações a respeito feitas por Wilkinson, Jerusalém, p. 23.

[6]Estudiosos modernos estimam que a população das aldeias, cidades grandes e pequenas da Galiléia variava muito, e o número *de* habitantes dessas regiões talvez não seja confiável. V. a discussão em *Galilee: history, politics, people,* de Richard A Horsley (Valley Forge, Penn.: Trinity Press Intemational, 1995), p. 166-7; 193. Sigo as estimativas relativamente conservadoras de Horsley com base na cota média de habitantes por hectare em cidades antigas (como em Pompéia, cujo número de habitantes é relativamente bem conhecido).

[7]Josefo, em Vida 235, afirma que havia 240, e é possível que desta vez ele esteja com a razão, uma vez que talvez tivesse à sua disposição algum tipo de lista oficial (para efeito de tributação?).

[8]As recentes escavações em grande escala em Séforis resultaram em uma avalanche de livros e artigos. Os seguintes títulos constituem tão-somente uma exígua seleção: Stuart S. Millen *Studies in the* history *and traditions of Sepphoris,* Studies in Judaism in late antiquity 37 (Leiden: E. J. Brill, 1984); Eric M. Meyers, Ehud Netzer e Carol L. Meyers, Sepphoris "Ornament of all Galilee", *Biblical Archaeologist* 49 (1986): 4-19; Eric M. Meyers, Ehud Netzer e Carol L. Meyers, Artistry in stone: the mosaics of ancient Sepphoris, *Biblical Arcaha-eologist* 50 (1987); 223-31; Richard A Batey, *Jesus and the forgouen* city (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1991); Stuart S. Mater, Sepphoris, the well remembered city, *Biblical* Archaeologist 55 (1992): 74-83. Debate-se acaloradamente quanto de pagã ou de judia era Séforis. A razão do debate explica-se por sua importância para o pano de fundo cultural de Jesus. V., mais recentemente, How Jewish was Sepphoris in Jesus' time?, de Eric M. Meyers, *Biblical Archa-eologist Review* 26, n. 4 (2000): 1-33, 61.

[9]Com relação às respostas dadas pelos rabinos sobre os dilemas da vida de um judeu em cidades de população mista (bele/únicas), v. Jacob Neusner, The experiente of the city in late antique Judaism, em Studies in *Judaism and its Graeco-Roman comeu,* Approaches to ancient Judaism, org. William Scott Green, Brown Judaic Studies 32 (Atlanta, Ga.: Scholar Press, 1985), 5.37-52; Peder Borgen, "Yes", "No", "How Far?" The participation ofJews and Christians in pagan cults, em Early Christianity, p. 15-43.

[10]V. Stuart S. Miller, Intercity relations in Roman Palestine: the case of Sepphoris and Tiberias, *Association of Jewish Studies Review* 12 (1987): 1-24.

[11]V Iam Browning, *Jerash and the Decapolis* (London: Chatto & Windus, 1982).

[12]V. Barry J. Beitzel, The Via Maris in literary and cartographic sources, *Biblicd Archaeo-logist* 54 (1991): 64-75. Nesse artigo, Beitzel corrige a idéia tradicional *de* que a Via Maris seguia pelo litoral ao sul de Tiro (Via Maris = "estrada beira-mar"). Na verdade, ela ia de Cafarnaum a Tiro: era a "estrada que leva ao mar".

[13]Horsley, em seus dois livros sobre a Galiléia (v. "Sugestões de leitura" no final do capítulo), contesta a existência do extremismo zelote como um "movimento", objetando, portanto, à teoria comumente difundida da Alta Galiléia como pátria mãe dos zelotes.

[14]A tentativa de Sean Freyne (v. referências em "Sugestões de leitura") de estabelecer um cenário em que se distinguiria claramente certo tipo de piedade judáica da Galiléia enfrenta a crítica de outros estudiosos. V., por exemplo, os estudos de Horsley.

[15]Sobre Filo, v. Peder Borgen, Philo of Alexandria, em *Compendia* 2:2 233.82; idem, *Philo of Alexandria:* an exegete for his time, Supplements to Novum Testamentum 86 (Leiden/New York/ Cologne: E. J. Brill, 1997). V. tb. a antiga introdução de Samuel Sandmel, *Philo of Alexandria:* an introduction (New York/ Oxford: Oxford University Press, 1979). O grande clássico sobre Filo como filósofo é de autoria de Harry Austryn Wolfson, *Philo:* foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. V. 1-2 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1947).

[16]Para uma análise de tais "cartas encíclicas" e da epístola de Tiago como exemplo cristão de mesmo gênero, v. *James,* de Richard Bauckham, New Testament Readings (London/ New York: Routledge, 1999), p. 11-28.

[17]N. esp. Shmuel Safrai, The temple, em Compendia 1:2:865-907.

[18]V. Shmuel Safrai, Relations between the Diaspora and the land of Israel, em Compendia 1:1:184-215.

[19] O adjetivo *palestino é,* tecnicamente, um anacronismo se usado antes do século 11 d.C., quando os romanos — provavelmente sob as ordens do imperador Adriano, depois da rebelião de Bar Kokhba — designaram oficialmente a terra de Israel como "Palestina da Síria". Antes disso, o nome corrente, e oficial, da terra dos judeus, era Judéia, enquanto Palestina era o nome que se dava à terra dos filisteus (conforme o fez Heródoto, do século v a.C. em diante). V. Louis H. Feldman, Some observations on the narre Palestine, em *Snulies in Hellenistic* Judaism, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 30 (Leiden: E. J. Brill, 1996), p. 553-76. Na literatura acadêmica moderna, os termos "Palestina" e "palestino" há tempos são usados como designação geográfica para o território da Judéia, Samaria e Caldéia. (O nome foi aplicado inclusive à terra de Canaã no período israelita e do patriarcado.) No presente livro, evitamos o mais das vezes utilizar o termo; entretanto, ao nos reportarmos à história da pesquisa, é inevitável que o façamos.

[20]*Esse mesmo* ponto é enfatizado energicamente por Shaye J, D. Cohen em sua recente história abrangente do judaísmo no período por nós tratado, *Maccabees to Mishnah,* p. 357. Ele conclui: *"Esse* conceito de 'helenismo' leva à redefinição do 'judaísmo helênico'. Todos os judaísmos do período helênico, tanto o da diáspora quanto o da terra Ide Israel], eram helenizados. Algumas variedades de judaísmo eram mais helenizadas do que outras, mas nenhuma delas era um ilha em si mesma. É um erro imaginar que a terra da Palestina preservou uma forma "pura" de judaísmo, e que a Diáspora seria o lar de formas adulteradas ou diluídas de judaísmo. O termo "judaísmo helenístico" só tem sentido, portanto, como indicador cronológico do período que vai de Alexandre, o Grande, aos macabeus; ou, talvez, das conquistas romanas do século i a.C. Como termo descritivo de certo tipo de judaísmo, porém, não tem sentido, porque todos os judaísmos do período helenístico eram 'helenísticos'" (p. 37).

[21]Para uma visão abrangente de todo o corpo de literatura judaico-grega, v. New Schurer 3:1-176; e George W. E. Nickelsburg, *Jewish literature between the Bible* and *the Mishnah:* a historical and literary introduction (London: SCM Press, 1981). Para as idéias teológicas, v. os estudos de Barclay, Colhias, Gafni e Van Unnik listados em "Sugestões de leitura" (no final deste capítulo); v. tb. John J. Collins, *Seers, sibyls* and sages in HeUenistic-Rornan Judaism, Supplements to the Joumal for the Study of Judaism 54 (Leiden: E. J. Brill, 1997); Peter Dalbert, *Die Theologie der hellenistisch-judischen* Missionsliteratur unter *Ausschluss von Philo* und *Josephus* (Hamburg: H. Reich, 1954); Jack N.Lightstone, The *commerce of the sacred:* meditation of the divine among Jews in the Graeco-Roman diaspora, Brown Judaic Studies 59 (Chico, Calif.: Scholars Press, 1984); Nikolaus Walter, Jewish-Greek literature of the Greek period, em Davies/ Finkelstein, Judaism, p. 385-408.

[22]V. a respeito, John J. Collins, *The sibylinne oracles of* EgyptianJudoism, SBL Dissertation Series 13 (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1974). Tradução para o inglês de Charlesworth, Pseudepigraph 1:317-472. Tradução para o alemão com introdução extensa e bibliografia completa nas p. 1071.80: Helmut Merkel, *Die Sibyllinen,* Judische Schriften aus hellenistisch-rõmisch Zeit, 5.8 (Gutersloh: Guterstoher Verlagshaus, 1998).

[23]A tradução para o inglês encontra-se em Charlesworth, *Pseudepigraph* 2:177-247. Há muitos estudos sobre essa obra até certo ponto enigmática, v. eg., Christoph Burchard, *Unter-suchungen* zuloseph *und Aseneth,* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 8 (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1965). Uma interpretação totalmente nova é a de Gideon Bohak, *Joseph and Aseneth and the jetvish temple in Heliopolis,* SBL Early Judaism and its Literature 10 (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1996). Se Bohak estiver certo, o público de *José e* Aseneth não é o de gentios a serem convertidos, e sim um público judeu a ser persuadido da legitimidade do templo judeu de Leontópolis, no Egito.

[24]*Halaká* ou *halaca refere-se* às tradições legalísticas do judaísmo rabínico que norteiam todos os aspectos da prática judáica. É considerada a aplicação contínua da Torá, (N, do E.).

[25]Há ditos rabínicos que permitem concluir que as "casas de aprendizado" de tipo palestino eram inexistentes na Diáspora, v. TB Enuin 21.a; e Manai Hengel, *The pre-Christian Paul* (London: SCM Press/Philadelphia: Trinity Press, 1991), p. 124, n. 184. Isso não significa, é claro, que a *influência* farisaico/ rabfnica restringia-se à terra de Israel (ou mesmo Jerusalém). V. as viagens dos fariseus e dos rabinos mencionadas acima, bem como as cartas-encíclicas de Jerusalém.

[26]V. a discussão magistral a *esse* respeito em Hengel, Pre-Christian *Paul,* p. 29-34. Paulo foi provavelmente educado nos ensinos dos fariseus em Jerusalém, e não em Tarso.

[27]Seita monástica judáica cuja origem e desaparecimento são desconhecidos. Os terapeutas (do grego, "adoradores" ou "curadores") são descritos por Filo como pessoas de vida pia e sóbria.

(N. do E.)

[28]V. esp. J. G. Griffiths, Egypt and the rise of the synagogue, em Ancient synagogues: historical analysis and archaeological discovery, org. Dan Unnan e Paul V. M. Flesher, Studia Post-biblica 47, 1 (Leiden/ New York/ Cologne: E. J. Brill, 1995), 1:3-16; Arye Kasher, Synagogues as "Houses of prayer" and "Holy places" in the Jewish communities of Hellenistic and Roman Egypt, ibid., p. 205.20; Martin Hengel, Proseuche und Synagoge, Judische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palãstina, em Hengel, *Kleine Schriften* 1:171-95; Levine, *Ancient synagogue,* p. 19-41.

[29]Há dois estudos clássicos a esse respeito: Frederick Milton Derwacter, *Preparing the way for* Paul: the proselyte movement in later Judaism (New York: Macmillan, 1930); Ernst Lede, *Proselytenwerbung und* Urchristentum (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1960). V. tb. Rai-ner Riesner, A pre-Christian Jewish mission?, em Adna/ Kvalbein, *Mission of the early church,* p. 211-50. V. tb. as próximas notas.

[30]Debate-se apaixonadamente hoje em dia se o judaísmo desse período deve realmente ser rotulado de "missionário". V. a esse respeito a literatura por mim consultada nas "Sugestões de leitura" do cap. 1, bem como as notas 34-36. Uma discussão recente sobre a "competição missionária" acompanhada *de* extensa bibliografia aparece na obra *de* Reidar Hvalvik, *The struggle for Scripture and covenant:* the purpose of the epistle of Bamabas and Jewish-Christian competirion in the second century, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 82 (Tubingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeckj, 1996), p. 213-322. V. tb., de James N. B. Carleton Paget, Jewish proselytism at the time of Christian origins: chimera or reality?, Joumal *for the study of the New Testament* 62 (1996): 65-103.

[31] A literatura sobre os gentios tementes a Deus é bastante ampla, sobretudo porque A. T. Kraabel, em um estudo hoje famoso, tentou provar que eles jamais existiram. Infelizmente para Kraabel, descobertas recentes em Afrodisias, na Ásia Menor, parecem documentar sua existência além de qualquer dúvida razoável. V. A. T. Kraabel, The disappearance of the "God-fearers", *Nu-men* 28 (1981): 113-26; Thomas M. Finn, The God-fearers reconsidered, *Catholic Biblical* Quarterly 47 (1985): 75.84; Louis H. Feldman, The omnipresente of the God-fearers, *&Mica' Archaeological Reiview* 12, n. 5 (1986); 59-69; idem, Proselytes and "sympathizers" in the light of the new inscriptions from Aphrodisias, *Revue des bules juives* 148 (1989): 265-305; Irina A Levisnkaya, The inscription from Aphrodisias and the problem of God-fearers, *Tyndale bulletin* 41 (1990): 312.8; R. Hvalvik, *Seruggle,* p. 249-67.

[31] A literatura sobre os gentios tementes a Deus é bastante ampla, sobretudo porque A. T. Kraabel, em um estudo hoje famoso, tentou provar que eles jamais existiram. Infelizmente para Kraabel, descobertas recentes em Afrodisias, na Ásia Menor, parecem documentar sua existência além de qualquer dúvida razoável. V. A. T. Kraabel, The disappearance of the "God-fearers", *Nu-men* 28 (1981): 113-26; Thomas M. Finn, The God-fearers reconsidered, *Catholic Biblical* Quarterly 47 (1985): 75.84; Louis H. Feldman, The omnipresente of the God-fearers, *&Mica' Archaeological Reiview* 12, n. 5 (1986); 59-69; idem, Proselytes and "sympathizers" in the light of the new inscriptions from Aphrodisias, *Revue des bules juives* 148 (1989): 265-305; Irina A Levisnkaya, The inscription from Aphrodisias and the problem of God-fearers, *Tyndale bulletin* 41 (1990): 312.8; R. Hvalvik, *Seruggle,* p. 249-67.

4 - JERUSALÉM A CIDADE DO TEMPLO

Dissemos anteriormente que o impacto mais profundo da administração romana sobre o judaísmo na condição de religião se deu quase que por acaso, ao menos da perspectiva romana: o judaísmo foi profundamente transformado pela perda do Templo em 70 d.C. Para o judaísmo do segundo Templo, o Templo em si, e a adoração que se realizava em seu interior, eram parte fundamental da religião. A religião judáica girava em torno das atividades do culto comandado pelos sacerdotes e levitas no Templo. Depois de 70 d.C., o judaísmo se viu obrigado a mudar drasticamente. Os primeiros crentes em Jesus pertenciam ao período do segundo Templo. Eles começaram vida nova como discípulos de Jesus na época em que o Templo ainda existia e se achava em pleno funcionamento. Nem Pedro, nem Tiago (irmão de Jesus), nem Paulo viveram o bastante para ver o Templo destruído. Qual seria o significado do Templo para os primeiros seguidores de Jesus? E quando o Templo caiu, que importância teve isso? Em retrospecto, observamos que duas variedades de judaísmo anteriores aos anos 70 sobreviveram à queda do santuário e até mesmo, podemos dizer, beneficiaram-se dela: o movimento dos sábios, que viriam a se tomar os pais do judaísmo rabínico; e o movimento de Jesus, semente do futuro cristianismo. Neste capítulo, examinaremos mais minuciosamente a Jerusalém anterior aos anos 70, berço de ambos os movimentos.

JERUSALÉM ERA IMPORTANTE?

Há quem sustente que a igreja primitiva teria sido moldada por acontecimentos ocorridos não em Jerusalém, nem tampouco em Israel, e sim nas cidades helênicas localizadas na parte leste do império: Síria, Ásia Menor e até mesmo na Grécia e em Roma. Os que defendem essa posição indagam também se a comunidade primitiva dos crentes de Jerusalém não teria perdido rapidamente sua importância, e se os escritos do NT não seriam reflexo das crenças dos cristãos helenizados cujo contato com Jerusalém e com os primeiros crentes da cidade teria sido mínimo.

Para dar crédito a essa teoria seria preciso descartar o livro de Atos dos

Apóstolos e desconsiderar seu registro como algo totalmente fictício, o que de fato fizeram muitos estudiosos do NT no passado. Em anos recentes, porém, a credibilidade histórica de Atos vem passando por uma reavaliação, e por bons motivos.[1] A centralidade da comunidade de Jerusalém e sua posição como "igreja-mãe" de toda a cristandade, conforme o relato de Atos, também é substanciada por evidências importantes encontradas nas epístolas paulinas (às quais voltaremos mais adiante).

A igreja cristã teve seu início decisivo em Jerusalém; suas primeiras afirmações doutrinárias foram tomadas ali; seus primeiros modelos de organização foram ali formulados; sua autodefinição básica também ocorreu em Jerusalém. Portanto, vale a pena nos demorarmos um pouco na descrição da Jerusalém conhecida pela comunidade cristã primitiva.

O TEMPLO E AS PEREGRINAÇÕES

A chave para compreender o enorme significado de Jerusalém desde os tempos do Antigo Testamento]Ar] é o Templo. Sem o Templo, Jerusalém não passaria de mais uma cidade provinciana localizada nas colinas da Ju-déia, distante das principais rotas comerciais e geograficamente isolada. Naquela época, havia duas estradas principais que seguiam do norte para o sul, sendo que ambas passavam longe de Jerusalém: uma delas margeava o litoral; a outra, saía de Damasco e seguia rumo ao sul passando pela região montanhosa a leste do Jordão. Em tempos antigos, essa última estrada era conhecida como "a estrada do rei". A estrada principal seguia do leste para o oeste e cortava a planície de Jezreel, no extremo norte.[2]

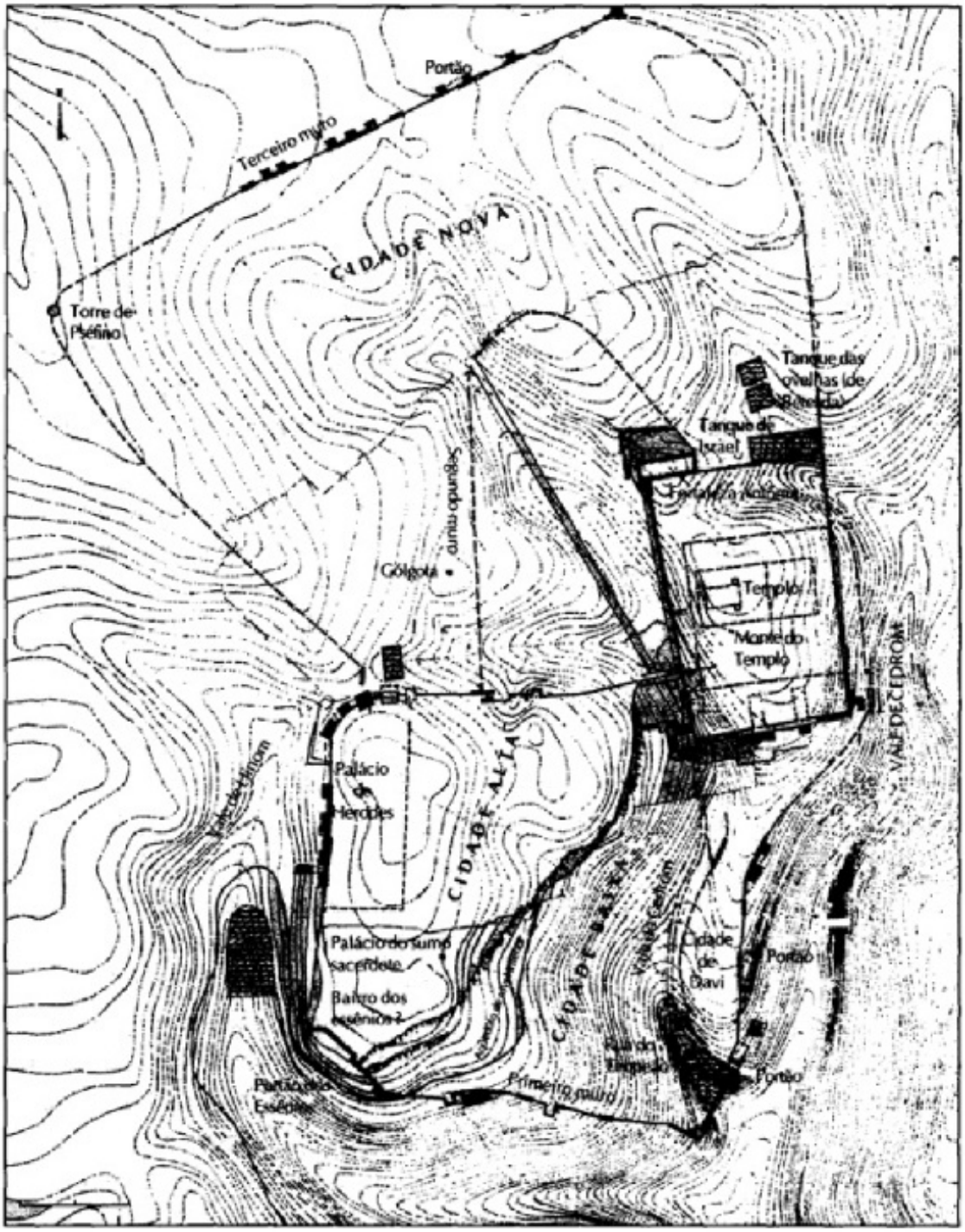


Figura 4.1 Jerusalém

Jerusalém ficava no interior de Israel rodeada por montanhas de todos os lados tendo apenas uma passagem natural pelo sudeste (ao longo do Cedron). Não

havia atalho algum pela cordilheira no sentido leste-oeste. Viajantes e mercadores da Transjordânia preferiam seguir pela rota de Jezreel, evitando assim Jerusalém. Acrescente-se a isso o fato de que a vizinhança de Jerusalém era pobre em recursos naturais. Os recursos hídricos também eram um problema constante. A única matéria-prima disponível em grande quantidade eram pedras — as famosas pedras de Jerusalém, ainda hoje célebres. O único recurso natural existente, fora as pedras, eram as oliveiras, que encontraram na região o solo apropriado ao seu desenvolvimento. O monte das Oliveiras traz no nome a recordação de que havia em tomo de Jerusalém uma próspera indústria de azeitonas, mas que não chegava a ser uma indústria de exportação em grande escala. Na verdade, "um fato prova a que ponto a situação de Jerusalém mostrava-se pouco propícia ao desenvolvimento das profissões: ao logo de sua história, não encontramos uma única profissão que houvesse se especializado em algo que fosse uma especialidade tipicamente local".[3]

Apesar de tudo isso, Jerusalém era um centro sem paralelo não somente para a Judéia, como também para toda a nação judáica, quer em Israel quer na Diáspora. E não só os judeus reconheciam a importância de Jerusalém. Plínio, o Velho, escritor gentio romano, observa que Jerusalém era "de longe a cidade mais afamada, não somente da Judéia, mas também de todo o Oriente" *(História natural* 5.14). Existe apenas uma única explicação para isso: o Templo e as peregrinações.[4] "Três vezes por ano todos os homens devem comparecer diante do SENHOR, o Soberano" (Êx 23.17). Esse mandamento da Torá de visitar Jerusalém durante as três festas — *Pessach* (Páscoa), *Shavuot* (Festa das Semanas) e *Sucote* (Festa das Tendas) — é da máxima importância para se compreender a vida em Jerusalém durante o período do Segundo Templo. Esse mandamento não exigia de cada homem que fizesse a peregrinação três vezes ao ano. A maioria dos judeus não poderia cumprir tal exigência, uma vez que a peregrinação implicava um grande dispêndio de tempo e de dinheiro, sobretudo para os que viviam na distante Diáspora. O mandamento era considerado parte de um grupo conhecido por "mandamentos ilimitados", isto é, mandamentos que encorajavam a execução de certas ações tantas vezes quanto fosse possível cumpri-las. Para as pessoas que viviam em Jerusalém, ou nas imediações, era possível participar de todas as festas, mas seria dispendioso fazê-lo no caso dos que viviam em outras regiões de Israel; normalmente, os judeus devotos faziam a peregrinação a Jerusalém uma vez por ano — como os pais de Jesus (Lc 2.41)

— ou menos.

Entre os judeus da Diáspora, a frequência era sem dúvida bem menor: talvez uma única vez em toda a vida, dependendo da observância religiosa do indivíduo, da distância a ser percorrida e dos recursos pessoais.

Uma estimativa — possivelmente muito generosa — corrente no meio acadêmico estima que a população dentro e fora da terra de Israel nos primeiro século da era cristã era de cerca de 2,5 milhões (além de aproximadamente um milhão de não judeus); na dispersão, essa cifra seria de mais ou menos 5 milhões.[5] A proporção aqui é mais significativa do que os números absolutos: a maioria dos judeus vivia fora de Israel, tal como hoje. O número estimado de cidadãos permanentes em Jerusalém (dentro das muralhas) variava entre aproximadamente 50 000 e 100 000. Durante as festas, a população praticamente dobrava, ou seja, cerca de um por cento da comunidade judáica fora de Jerusalém participava de todas as festas de peregrinação. Fontes antigas, em um dos poucos casos em que apresentam números realistas e confiáveis, afirmam que o número de peregrinos era de "dezenas de milhares".

Portanto, as peregrinações desempenhavam um papel fundamental na economia e na prosperidade da cidade.

O TEMPLO: SIGNIFICAÇÃO FINANCEIRA

Observemos mais detidamente os peregrinos. O que traziam consigo? Em primeiro lugar, levavam dinheiro para gastar em Jerusalém. Antes de encetarem viagem, coletavam o imposto do Templo de todos os parentes. Todo judeu era obrigado a pagar esse imposto de meio siclo (equivalente a dois denários romanos; v. Mt 17.24-27), uma vez por ano. Esse meio siclo era entregue ao tesouro do Templo, em Jerusalém, e ajudava, por exemplo, nas despesas com as ofertas feitas por toda a comunidade israelita de manhã e à noite, o que se chamava de "oferta queimada contínua". O imposto era mais do que suficiente para cobrir as despesas, resultando em um imenso acúmulo de capital no tesouro do Templo. Indivíduos piedosos depositavam regularmente seus recursos particulares nesse tesouro, aumentando ainda mais o capital acumulado. O Templo funcionava, portanto, como um banco para depósitos. As câmaras do tesouro eram consideradas o lugar mais seguro para guardar as grandes fortunas.

Contudo, o significado financeiro do Templo não se limitava a isso. Os peregrinos também traziam dinheiro para pagar pelos sacrifícios obrigatórios de animais, pela comida e pelo vinho. O serviço sacrificial do Templo gerava uma atividade financeira intensa em tomo da cidade: criação de animais e plantio de grãos na área rural; na cidade, florescia o comércio dos padeiros, açougueiros e vendedores de vinho, bem como o câmbio de moedas, indispensável para os peregrinos que não podiam pagar por suas ofertas no Templo ou pelo imposto ali cobrado com o dinheiro que traziam de fora, mas tão-somente com a moeda estável cunhada em Tiro, também conhecida por "siclo do santuário" *(shekel haqodesh).*[6] (Os romanos não permitiam a cunhagem de moedas às autoridades judaicas.)

Havia também outras atividades necessárias à manutenção do Templo como, por exemplo, o sustento anual de cerca de 18 000 sacerdotes e levitas (700 por semana), confecção e conserto de cortinas para o Templo e de vestes sagradas para os sacerdotes. Além disso, havia a produção de rolos da Bíblia, os vasos sagrados tinham de *ser* consertados ou substituídos por outros etc. Assim, o Templo recorria ao trabalho de guildas de médicos, escribas, ferreiros, de profissionais da manutenção de edifícios, tecelões etc. É claro que as necessidades diárias de milhares de peregrinos tinham de ser atendidas — portanto, havia estalagens e uma próspera indústria de serviços básicos (comida, bebida etc.). Os peregrinos queriam também levar lembranças de volta às suas casas. Fontes antigas mencionam especificamente duas dessas lembranças: uma tiara feminina conhecida por "cidade de ouro" (*ir shel zahav), bem* como anéis de sinete com desenhos complexos.[7]

As diferentes categorias de artesãos e comerciantes concentravam-se em ruas e mercados específicos. Fontes antigas fazem referência ao mercado de roupas; de aves domésticas, de lã, farinha, caldeireiros (que trabalhavam o cobre), tecelões, queijeiros e padeiros, só para citar alguns exemplos. Os "mercados" eram, em sua grande maioria, ruas abobadadas de bazares com pequenas oficinas de cada um dos lados que davam para a rua. As casas eram constituídas, em sua grande maioria, de um ou dois andares pouco espaçosos.

Entre aproximadamente 20 a.C. e 6 d.C., a importância econômica do Templo cresceu com o projeto de reconstrução e de ampliação capitaneado por Herodes. Quando o trabalho começou, foram recrutados 10 000 trabalhadores

leigos e 1 000 sacerdotes especialmente treinados. Concluídos os trabalhos, cerca de 80 anos mais tarde, 18 000 operários do setor de construção viram-se subitamente desempregados. O resultado do seu trabalho ainda pode ser visto nas partes inferiores das muralhas que cercam o monte do Templo (incluindo a Muralha Oriental) .[8]

O Templo de Herodes foi tido como um dos santuários mais impressionantes do mundo antigo. Observando as enormes pedras das muralhas à sua volta, talhadas com perfeição, compreende-se facilmente a exclamação dos discípulos de Jesus: "Olha, Mestre! Que pedras enormes! Que construções magníficas!". Os rabinos disseram: "Aquele que nunca viu o Templo de Herodes jamais viu em sua vida uma bela estrutura" (TB *Bava Batra* 4.3).

Depois do que expusemos acima sobre a Jerusalém do século 1 d.C., é impressionante constatar a incrível semelhança com a Cidade Velha da Jerusalém atual. Naquela época, tal como agora, Jerusalém era uma cidade que vivia do turismo religioso; os peregrinos provavelmente encontraram uma cidade barulhenta e apinhada de gente, em que a população local interessava-se apenas pelo comércio religioso.

O TEMPLO: SIGNIFICADO RELIGIOSO

Vimos até agora como o Templo e as peregrinações conferiram importância a Jerusalém, tornando-a uma cidade próspera. É hora de ampliarmos nossa perspectiva e nos debruçarmos sobre o significado do Templo como instituição religiosa. Há dois conceitos que devem ser enfatizados. O primeiro deles é a idéia do Templo como morada de Deus na terra. Acreditava-se que o Deus de Israel estava presente de modo invisível no Santo dos Santos, o que dava ao Templo um prestígio de santidade incomparável, e aos seus servos, uma grande autoridade.

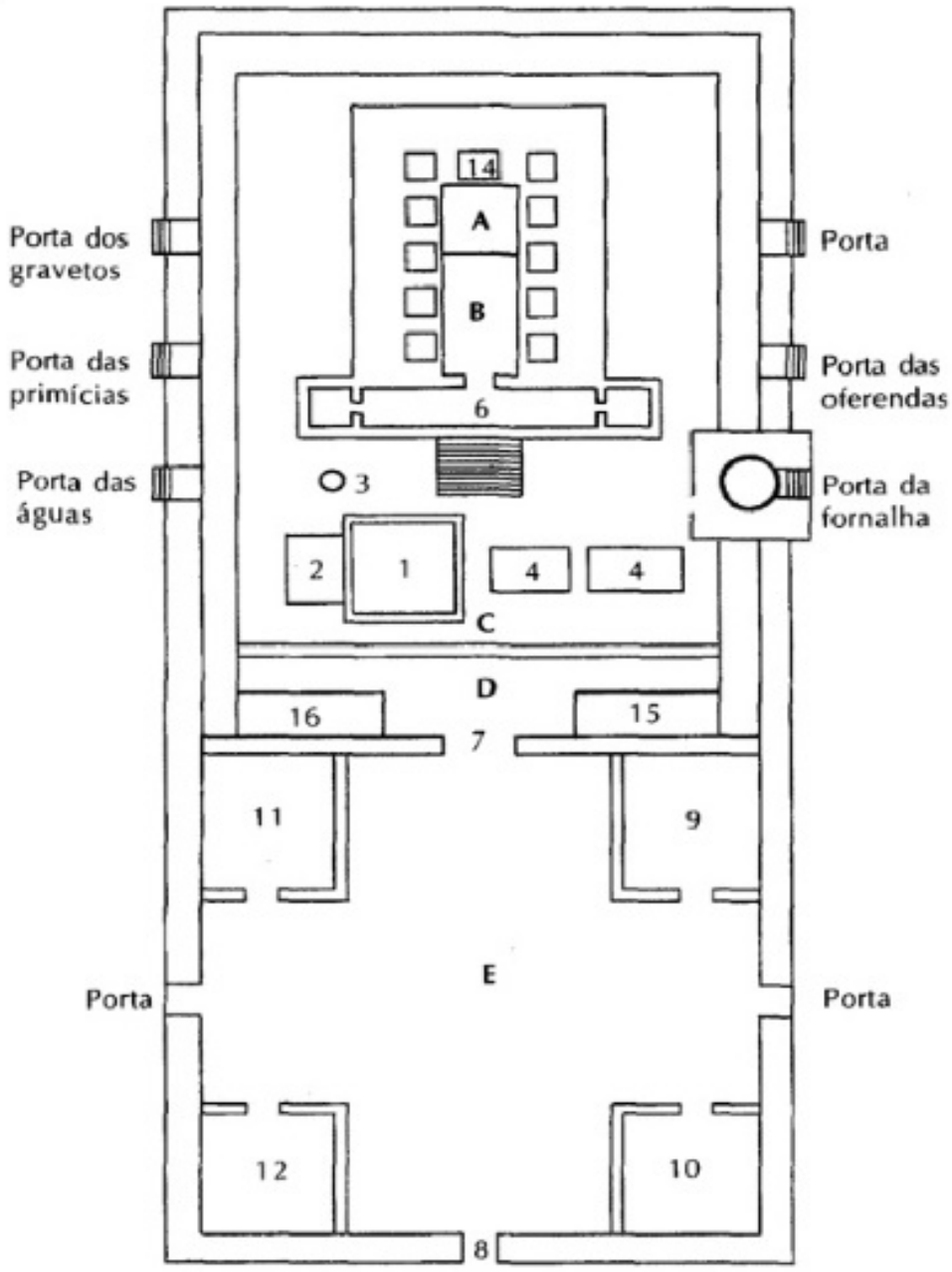
Desde tempos imemoriais, sacerdotes e levitas sempre foram os mestres autorizados da lei, e até mesmo os rabinos de épocas posteriores reconheciam que o monte do Templo fora a sede suprema do ensinamento autorizado da Torá. Os rolos da Escritura tidos como fonte de autoridade, com base nos quais outros rolos eram produzidos, eram guardados no Templo.[9] Mais tarde, segundo testemunhos de rabinos, a mais alta instância doutrinária e jurídica, o

sinédrio, reunira-se ali. Trata-se de fato significativo mesmo que os conceitos dos rabinos sobre o sinédrio acabassem por se revelar parcialmente fictícios (no entender de vários estudiosos contemporâneos). Johanan ben Zakkai, o famoso rabino que restabeleceu o judaísmo rabínico depois da queda do Templo, costumava "sentar-se e ensinar à sombra do santuário" (TB *Pesahim* 26a). Sabemos pelo NT que Jesus ensinava na colunata oriental do pátio frontal do Templo Oo 10.23), assim como Pedro e João (At 3.11; 5.12).

Outro conceito basilar que explica a importância religiosa do Templo é o da expiação por meio de sacrifícios ali realizados. Simão, o Justo, sumo sacerdote em cerca de 200 a.C., disse: "O mundo repousa sobre três coisas: a Torá, o serviço do Templo e a caridade" (Avot 1:2). Está claro que esse homem instruído considerava os sacrifícios expiatórios realizados no Templo indispensáveis ao relacionamento de Israel com Deus. Coma queda do Templo ern 70 d.C., tanto fontes rabínicas quanto cristãs testificam que a questão mais preocupante passara a ser a seguinte: Como *poderiam as pessoas obter agora a remissão de seus pecados?*

Na Torá, há duas idéias predominantes no tocante ao serviço do tabernáculo: sacrifícios e pureza ritual. A Torá apresenta leis sobre diferentes tipos de sacrifícios, sendo que nem todos se referem à expiação de pecados. Parece, entretanto, que nos séculos posteriores ao exílio babilônico, a expiação pelos pecados tornou-se o ponto central do serviço sacrificial. A expiação passou a *ser* considerada a própria razão de ser do serviço do Templo, conforme observamos na história rabínica sobre um amigo de Johanan ben Zakkai, o rabino Josué. Ao ver os escombros do Templo pouco depois de 70 d.C., Josué bradou: "Ai de nós! Eis que o lugar onde as iniquidades de Israel eram expiadas jaz em ruínas!" (Avot *do rabino Natã* 4).

Outra idéia importante relacionada ao Templo era a pureza ritual.[10]



A Santo dos Santos
B Lugar Santo
C Átrio dos sacerdotes
D Átrio de Israel
E Átrio das mulheres

1. Altar
2. Rampa
3. Lavatório
4. Área do abate
5. Câmara do fogão
6. Pórtico
7. Porta de Nicanor
8. Porta Formosa
9. Átrio dos leprosos
10. Compartimento da lenha
11. Compartimento do azeite
12. Átrio dos nazireus
13. Câmara de pedra esculpida
14. Alojamentos
15. Vestíbulo
16. Câmara para assar bolos

Figura 4.2

Trata-se de um conceito difícil de definir e custoso para nós, modernos, compreendermos; porém, ele permite tornar bastante concreto o conceito do sagrado em sentido "físico". Para penetrar a esfera onde a santidade de Deus habita, é preciso estar puro; caso contrário, o encontro com Deus levará à destruição do indivíduo. A impureza cultual era tratada de forma muito semelhante à maneira como os modernos vêem as infecções: a impureza é contagiosa; ela infecta sobretudo pelo toque ou por meio de líquidos, o que significa, por exemplo, que a purificação dos vasos ganha tremenda importância. Assim como somos obrigados a passar por um processo de "esterilização" ao entrarmos em uma área hospitalar rigorosamente desinfectada, o israelita tinha de estar purificado de toda impureza antes de entrar no santuário, ou "no acampamento", como diz a Torá algumas vezes. Eram consideradas fontes de impureza os defuntos, fluidos sexuais de homens e de mulheres, animais impuros, alimentos proibidos, tudo o que estivesse relacionado com a adoração de ídolos (os gentios de modo geral achavam-se em estado permanente de impureza, embora as fontes existentes pareçam indicar uma certa falta de consenso ou certeza quanto ao grau dessa impureza).[11]

A maneira mais simples e objetiva de compreender esse sistema de mandamentos da Torá seria imaginar que os sacerdotes encarregados do serviço do Templo deveriam estar em estado permanente de pureza, ao passo que os israelitas leigos ver-se-iam na obrigação de se purificar todas as vezes que entrassem no santuário. Esse parece ter sido o entendimento da maioria no período final do Segundo Templo, e provavelmente dos sacerdotes também. Seria isso, porém, suficiente, ou a Torá de fato pretendia que todo o Israel estivesse permanentemente no "acampamento" onde quer que fosse instalado? Os leigos deveriam seguir os mesmos regulamentos impostos aos sacerdotes? Esse, tudo indica, viria a ser o programa dos fariseus. Trataremos desse assunto mais detalhadamente no próximo capítulo.

Por enquanto, basta ressaltar, a exemplo do que faz *Shaye Cohen*, que todos os três "partidos" principais em atividade no período final do Segundo Templo — saduceus, fariseus e essênios — definiam-se de uma forma ou de outra por meio de sua relação com o Templo, com o serviço ali prestado e com o ambiente de pureza demarcado pela área do Templo. Suas atitudes diferiam enormemente, porém o Templo era essencial para sua autocompreensão, quer positiva, quer

negativamente. É por essa razão que os "partidos" contemporâneos do período final do Segundo Templo deixaram de existir no momento que o Templo desapareceu.

Mostramos, portanto, o significado do Templo para os "habitantes locais", aqueles que viviam mais ou menos em suas imediações: moradores da Judéia, de modo geral, e os habitantes de Jerusalém, em particular. Voltemos agora aos judeus da Diáspora. Parece razoável supor que, para eles, em seu trato diário com vizinhos gentios, qualquer coisa semelhante ao ritual de pureza permanente próprio do "acampamento" israelita era algo que lhes escapava por completo. Talvez fosse por esse motivo, entre outros, que peregrinavam a Jerusalém e visitavam o Templo: para experimentar, ao menos uma vez, a proximidade com o Deus santo e com a pureza santa que o envolvia; para realizar os sacrifícios de expiação e ser purificados dos pecados.

Em geral, os peregrinos da terra de Israel retomavam às suas casas com o fim das festas (v. Lc 2.43). Contudo, os peregrinos que vinham da distante Diáspora naturalmente procuravam tirar o máximo possível de sua jornada dispendiosa e incômoda. Podemos supor com segurança que prolongavam sua estada na cidade durante semanas, ou mesmo meses, participando assim de mais de uma festividade. De caso pensado ou não, o certo é que alguns peregrinos instalaram-se em Jerusalém com planos de permanecer na cidade. Dentre esses, alguns idosos optavam por ficar na cidade para ali morrer e ser enterrados. A literatura rabíni-ca faz referência à sinagoga de judeus de Alexandria a Tarso, e em Atos 6.9 lemos sobre a "sinagoga dos libertos, dos judeus de Cirene e de Alexandria, bem como das províncias da Cilicia e da Ásia". Ruínas de uma sinagoga construída por esses judeus piedosos da Diáspora — e para seu próprio uso — foram localizadas em 1913 durante uma escavação chefiada por R. Weill na cordilheira do Ofel, ao sul do monte do Templo. Weill encontrou uma inscrição grega com os seguintes dizeres:

> Teodótus, filho de Vetenus, sacerdote e arqui-sinagogo, filho de arqui-sinagogo e neto de arqui-sinagogo, restaurou esta sinagoga para a leitura da Torá e o estudo dos mandamentos, bem como a hospedaria e as salas de banhos [rituais] para os viajantes cansados de terras estrangeiras. Os alicerces da sinagoga foram lançados por seus pais, pelos anciãos e por Simonides.

Dificilmente uma sinagoga seria restaurada em Jerusalém depois da guerra de

Bar Kokhba (132-135 d.C.). Isto significa que a restauração teria de acontecer antes de 135 d.C., e uma vez que a sinagoga fora fundada por seu avô ou mesmo por alguém antes dele, certamente já existia no século t d.C., possivelmente no final do século 1 a.C.

Vetenus é um nome latino e é possível que a família de Teodótus fosse constituída de judeus emigrados de Jerusalém para Roma. Alguns estudiosos defendem que se tratava de ex-escravos que haviam fixado residência em Jerusalém depois de conquistar a liberdade. Se for esse o caso, pode ser essa a "sinagoga dos libertos" mencionada em Atos. Contudo, a falta de razões físicas apresentadas não nos permite supor que se trate de algo além de uma mera hipótese atraente.[12]

Essa inscrição, a sinagoga e as pessoas as quais ela menciona abrem uma janela para a piedade e para a mentalidade dos judeus da Diáspora em Jerusalém. A sinagoga fora construída e mantida por uma família de judeus da Diáspora de ascendência sacerdotal que imigrara para Jerusalém. Sua construção tivera como objetivo atender às necessidades dos peregrinos. Observamos o motivo do deslocamento dos peregrinos: para "a leitura da Torá e o estudo dos mandamentos"; e ainda, é importante não esquecer, para serem purificados tornando-se dignos de entrarem no santuário (daí a razão de ser dos "banhos rituais" da sinagoga). Construída realmente "à sombra do santuário", aos pés da escadaria das portas de Huldah, tal localização talvez tivesse igual significado simbólico.

Depois de destacar a centralidade do Templo para todos os grupos existentes no judaísmo anterior ao ano 70, é hora de examinar mais detidamente um grupo de pessoas cujo papel e importância dependiam diretamente do Templo: os sacerdotes e os levitas.

OS SUMOS SACERDOTES, SACERDOTES E LEVITAS

Em primeiro lugar, é preciso ter em mente que estamos lidando com três grupos distintos que podem ser representados por três círculos concêntricos. No primeiro deles, de dentro para fora, encontramos o sumo sacerdote, antigos sumos sacerdotes e outros funcionários de primeiro escalão do Templo. Desses,

Joaquim Jeremias compilou a seguinte lista com base em fontes rabínicas:

- Capitão do Templo *(sagan* ou *nagid).*[13] Tinha uma posição hierárquica próxima do sumo sacerdote e podia entrar no Templo para realizar suas funções, se necessário.

- Diretor da seção hebdomadária dos sacerdotes ordinários *(rosh há-mishmar).*

- Chefe da seção cotidiana (rosh *beis av).*

- Os sete vigilantes do Templo (*ammarkalim*).

- Três ou mais tesoureiros do Templo (*gizbarim*).

São esses os "sumos sacerdotes", um grupo relativamente limitado de cerca de quinze a vinte pessoas.

O ofício de sumo sacerdote era hereditário, e assim permanecera desde os dias de Zadoque, sacerdote de Davi que ungira a Salomão (1Rs 1.38-40). Havia uma crença generalizada no período helenístico, não se sabe até que ponto seria verdadeira ou não, de que os sucessivos sumos sacerdotes constituíam descendência direta e ininterrupta de Zadoque. Não havia outro caminho legítimo para o sumo sacerdócio. Todavia, nos anos turbulentos da "reforma" helenística em Jerusalém, diferentes ramos do clã zadoquita foram totalmente neutralizados ao se lhes atribuírem a chancela de "helenizantes", e os Hasmoneus, que não zadoquitas, viram nisso uma oportunidade que lhes permitiu instalar Jônatas, irmão de Judas Macabeu, no cargo de sumo sacerdote em 152 a.C. Depois dele, seu irmão Simão e seus descendentes foram todos sumos sacerdotes, e nessa capacidade atuaram como líderes supremos do estado judeu autônomo até a conquista romana, em 63 a.C. Pouco tempo depois, Herodes, o Grande, começaria a prática de investir e depor sumos sacerdotes a seu bel prazer (zadoquitas ou não), no que foi seguido pelos romanos depois de sua morte até a primeira guerra judáica, em 66-70 d.C., que assinalaria o término do oficio de sumo sacerdote.

Nós, modernos, ao tomarmos conhecimento dessa triste linhagem de sumos sacerdotes ilegítimos e "indicados mediante critérios políticos", somos levados a pensar que o ofício teria ficado irremediavelmente comprometido e destituído de autoridade e de significado religioso no decorrer de seus últimos cem anos de funcionamento. Não há dúvida de que muitos judeus piedosos daquela época sentiam-se angustiados com esse estado de coisas, mas não devemos concluir

disso que o oficio e o serviço do sumo sacerdote não eram merecedores de respeito e reverência. Afinal de contas, ele ainda era o único homem h entrar no Santo dos Santos uma vez por ano e ali fazer a expiação por seus próprios pecados e pelos pecados do povo. A importância do sumo sacerdote dependia mais do seu ofício e do seu serviço do que de suas qualidades pessoais ou da falta delas. Podemos observar isso em mais de um lugar do NT. O autor do evangelho de João certamente não era um admirador do sumo sacerdote Caifás (e motivos para isso não lhe faltavam!), porém, em João 11.49-50, ele atribui a Caifás uma profecia verdadeira — não porque era Caifás, e sim porque ele era o sumo sacerdote naquele ano. O dom profético era parte do oficio, e não do homem. Em Atos 23.1-5, lemos a respeito de Paulo diante do sinédrio e do discurso duro que fez a Ananias, sem se dar conta de que se dirigia naquele momento ao sumo sacerdote. Ao ser informado do fato, o apóstolo se desculpou imediatamente por ter insultado "um líder do povo [de Deus] ".

Mesmo quando o sumo sacerdócio era ocupado por pessoas indignas, apontadas para o cargo por meios igualmente indignos, ainda assim o sumo sacerdócio era válido, e a seu ocupante a Torá conferia uma posição única de mediador entre Deus e seu povo. Os católicos entendem isso mais facilmente do que outros cristãos modernos: o papa é o papa.

O segundo círculo é formado por um grupo maior de sacerdotes comuns. Se o sumo sacerdote era um, e os "sumos sacerdotes", poucos, os sacerdotes eram muitos. Seu cargo era hereditário, assim como o do sumo sacerdote e o dos levitas. O indivíduo tornava-se sacerdote por ocasião do seu nascimento, e não por uma "vocação pessoal", nem tampouco por "ordenação". Os sacerdotes comuns viviam espalhados pelo país e só se dirigiam ao Templo para oficiar o culto a cada vinte quatro semanas, no turno de sua "divisão" (v. 1Cr 24.1-19). O número de sacerdotes era considerável. Joaquim Jeremias calcula que 56 sacerdotes oficiavam no Templo diariamente, sendo que, aos sábados, eram necessários mais 28 deles. Cada sacerdote desempenhava suas obrigações durante um dia apenas no decorrer da semana de sua divisão, portanto cada uma das 24 divisões deveria ter 300 sacerdotes, totalizando assim 7 200 sacerdotes.[14]

Exceto por duas semanas a cada ano, esses sacerdotes viviam em suas cidades e aldeias como judeus comuns. Sua ascendência sacerdotal e as tarefas a ela associadas naturalmente os levavam a observar mais a lei do que seus

concidadãos, e alguns, talvez não todos, gozavam de boa instrução. Neste ponto temos de nos lembrar de que a outra tarefa principal de um sacerdote — à parte do sacrifício no Templo — consistia em ensinar e aplicar a Torá. Alguns estudiosos crêem hoje que os "escribas" de que tanto ouvimos falar no NT e em outros textos desse período eram, em sua grande maioria, sacerdotes. Durante as longas temporadas em que não exerciam suas funções religiosas no Templo, ganhavam a vida aplicando seus conhecimentos da Torá como juristas locais. (Trataremos mais minuciosamente desse tema no próximo capítulo.)

No Templo, a função primordial do sacerdote consistia em receber os sacrifícios trazidos pelos leigos: inspecionar os animais, cortá-los, aspergir o sangue, lançar as partes a serem queimadas sobre o altar, manter o fogo do altar aceso, limpar a área em torno do altar etc. A maior parte dessas atividades era realizada do lado de fora do santuário, no pátio frontal dos sacerdotes, onde ficava o grande altar dos sacrifícios queimados. No saguão principal do Templo, tinham provavelmente menos tarefas a realizar, mas era ali que queimavam incenso diariamente para acompanhar as orações diárias fixas.

Negligenciamos muitas vezes o fato de que o NT apresenta um relato excelente e bem documentado do sacerdote e de suas funções:

> No tempo de Herodes, rei da Judéia, havia um sacerdote chamado Zacarias, que pertencia ao grupo sacerdotal de Abdias; Isabel, sua mulher, também era descendente de Arão. Ambos eram justos aos olhos de Deus, obedecendo de modo irrepreensível a todos os mandamentos e preceitos do Senhor. Mas eles não tinham filhos, porque Isabel era estéril; e ambos eram de idade avançada.
>
> Certa vez, estando de serviço o seu grupo, Zacarias estava servindo como sacerdote diante de Deus. Ele foi escolhido por sorteio, de acordo com o costume do sacerdócio, para entrar no santuário do Senhor e oferecer incenso. Chegando a hora de oferecer incenso, o povo todo estava orando do lado de fora.
>
> Enquanto isso o povo esperava por Zacarias, estranhando sua demora no santuário. Quando saiu, não conseguia falar nada; o povo percebeu então que ele tivera uma visão no santuário. Zacarias fazia sinais para eles, mas permanecia mudo (Lc 1.5-10, 21-23).

O terceiro círculo é formado pelos levitas, que eram assistentes e servos dos sacerdotes: eles traziam a lenha para o altar e outros acessórios para o interior do Templo; preservavam a ordem na área do Templo (alguns se organizavam à maneira de esquadrões da polícia — eram os "guardas do Templo"); abriam e fechavam os portões e revistavam os visitantes. Tinham também funções litúrgicas: eram os cantores do Templo. Seu período de serviço era estabelecido

de acordo com uma ordem semelhante à dos sacerdotes. Como resultado natural disso, os levitas viviam espalhados, exatamente como os sacerdotes. No NT, encontramos ao menos um levita: Barnabé, que se juntou a Paulo em sua primeira viagem missionária (At 13.1-3), e era "levita de Chipre" (At 4.36).

Tratamos neste capítulo do Templo, do serviço ali realizado e dos sacerdotes que ministravam em seu interior, porque tudo isso constituía ainda naquela época o centro religioso e o âmago da religião judáica comum nos primeiros setenta anos da era cristã. Vários compêndios e pesquisas históricas relativas ao judaísmo desse período têm muito a dizer sobre os fariseus, saduceus, essênios e zelotes. Em geral, temos a impressão de que essas pessoas eram as únicas que verdadeiramente importavam para a religião, e que as discussões sobre doutrina e lei entre esses grupos era a preocupação central do judaísmo nos dias de Jesus e de Paulo. Isto, porém, distorce as proporções do quadro como um todo. De acordo com Josefo, havia poucos saduceus, cerca de 4 000 essênios e mais de 6 000 fariseus, porém o número de sacerdotes e de levitas era de 20 000![15] Os números nem sempre são sinônimo de influência; neste caso, porém, os números de Josefo são bastante significativos, tanto mais que o próprio Josefo, em mais de uma ocasião, atribui uma grande influência ao sacerdócio. (Josefo devia saber do que falava, afinal ele também era sacerdote.)

SOBRE O TEMPLO

Tratamos neste capítulo de coisas que em breve desapareceriam: em 70 d.C., os judeus perderam o Templo, e com o Templo, o serviço do sumo sacerdote, dos sacerdotes e dos levitas desapareceu, e jamais foi retomado. Em 135 d.C., o povo judeu perdeu Jerusalém. No entanto, nenhuma dessas coisas desapareceu de fato.

"Jerusalém não era, a exemplo de Corinto, uma cidade grande com inúmeros pequenos templos espalhados aqui e ali. Não era tanto uma cidade onde havia um templo, e sim um Templo rodeado por uma pequena cidade" (Wright, *The New Testa-ment,* p. 225). Nesse Templo, a santidade e a pureza eram garantidas por meio de sacrifícios expiatórios por todo o Israel. Pertenciam a esse contexto conceitos como o de expiação, purificação pelo sangue, cordeiros sacrificiais, um povo santo, um povo santificado, um povo limpo de seus pecados, um povo purificado, um sacerdócio real, uma Nova Jerusalém.

Ao ler os escritos do **NT,** observamos por toda parte a presença dessa terminologia ligada ao Templo. No âmago da exposição de Paulo sobre a justificação pela fé em Cristo (Rm 1-5), nos vemos de repente em meio ao Santo dos Santos do Templo, como os olhos fixos na arca da aliança, a *kapporet sobre* a qual o sumo sacerdote aspergia o sangue expiatório no Dia da Expiação: "Não há distinção (entre judeus e gentios), pois todos pecaram e estão destituídos da glória de Deus, sendo justificados gratuitamente por sua graça, por meio da redenção que há em Cristo Jesus. *Deus o ofereceu como sacrifício para propiciação* [em hebraico, *kapporet*] *mediante a fé, pelo seu sangue,* demonstrando a sua justiça" (Rm 3.22-25).

SUGESTÕES DE LEITURA

O estudo clássico sobre o tema tratado neste capítulo é de Joaquim Jeremias, *Jerusalém in the time of Jesus:* na investigation into economic and social conditions during the New Testament period (London: SCM Presss, 1969). [Publicado em português com título: Jerusalém no tempo *de Jesus:* pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário (São Paulo: Paulinas, 1983)]. Trata-se de um livro muito rico, com informações detalhadas sobre todos os aspectos da vida em Jerusalém. É também fonte importante sobre os partidos religiosos dos saduceus e dos fariseus, e deverá ser consultado igualmente no próximo capítulo. Contudo, é relativamente datado no tocante às fontes rabínicas utilizadas.

Com mais ênfase na arqueologia de Jerusalém temos, de John Wilkinson, Jerusalém *as Jesus knew* it: archaeology as evidence (London: Thames & Hudson, 1978).

Lee I. Levine é o responsável pela edição do estudo mais exaustivo hoje disponível sobre o tema deste capítulo: *Jerusalém:* its sanctity and centrality to Judaism, Christi-anity, and Islam (New York: Continuum, 1999). V. tb. Sanders,Judairm, p. 45-189.

O significado do Templo e das peregrinações é tratado com *maestria em* um artigo de Shmuel Safrai, The temple, em *Compendia* 1:2: 865-907.

Sobre a arqueologia de Jerusalém, deve-se consultar: Benjamin Mazar, *The mountain of the* Lord (Garden City, *N.Y.:* Doubleday, 1975); Nachman Avigad,

Discovering Jerusalém (Nashville/ Camden/ New York: Thomas Nelson, 1983); Meir Ben-Dov, *Jerusalém: man and stone:* an archeologist's personal view of his city (Tel Aviv: Modan, 1990); Hillel Geva, org., *Jerusalém revealed* (Jerusalém: Israel Exploration Society, 1994).

NOTAS

[1]Cf. C. K. Barrett, Luke *the historian* in *recent* study (London: Epworth, 1961); lan Howard Marshall, *Luke:* historian and theologian, 2nd ed. (Exeter: Patemoster, 1979); Jacob Jervell, The problem of traditions in Acts, em *Luke and the people of God:* a new look at Luke-Acts (Minneapolis: Augsburg, 1972), p. 19-39; Martin Hengel, Acts *and the history of earhest Christianity* (London: SCM Press, 1979 [Philadelphia: Fortress, 19801); Colin J. Hemer, *The book of Acts in the settingof Hellenistic history,* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 49 (Tubingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1989); e, mais recentemente, a série de cinco volumes *The book of Acts in its first century setting,* org. Bruce W. Winter et al. (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans/ Carlslile: Patemoster, 1993-1996). Para uma lista completa dos volumes da série, v. a "Bibliografia geral" no final deste livro.

[2]Para essa e para as demais descrições da posição geográfica de Jerusalém, v. Joaquim Jerernias,Jerusalént in the time °*Paus* (London: SCM Press, 1969 [numeras reimpressõies], p. 51-4 [Publicado em português com o título Jerusalém no *tempo de Jesus* (São Paulo: Paulinas, 1983), p. 31.3; John Wilkinson, Jerusalém *as Jesus knew* it: archaeology as evidente (London: Thames *&* Hudson, 1978), p. 30-43.

[3]JEREmins, *Jerusalém no tempo de Jesus,* p. 42 [edição brasileira].

[4]V. esp. Shmuel Safrai, *The temple (v. "Sugestões* de leitura").

[5]*M.* Avi-Yonah, Historical geography, em Compendia 1:1: 78-116, p. 108-10.

[7]V. *Tose f ta, Ketubim* 13:3 [Zuckermandel ed.] (= 12:6, Neusner trans.); M. *Bekhotot* 8:7. Com relação às moedas e ao dinheiro da região leste do Mediterrâneo e em Jerusalém, especialmente no que diz respeito ao Templo, v. *New Schurer* **2:62-6.**

[7]Para detalhes e fontes sobre o tema, bem como as menções anteriores, v. Jeremias, Jerusalém, p. 17; e E. R Sanders, *Judaism,* p. 77-102.

[8]A descrição que Josefo faz da reconstrução do Templo por Herodes aparece em Antiguidades 15.11. Comrelação à arqueologia do Monte do Templo herodiano, v. Benjamin Mazar, *The mountain of the Lord* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1975); idem, "Excavations near Temple Mount reveal splendors of Herodian Jerusalém", *Biblical Archaeological Review* 6, n. 4 (1980): 44.59; idem, The Temple Mount, *Biblical Archaeology Today:* proceedings of the intemational congress on biblical archaeology, April 1984 (Jerusalém, 1985): 463.8; K. and L. Ritmeyer, Reconsttructing Herod's Temple Mount in Jerusalém, *Biblical Archaeology Review* 15, n. 6 (1989): 23.42; Meir Ben Dov, *Jerusalém* (v. "Sugestões de leitura" no fim do capítulo), p. 38-90; Dan Bahat, The Westem wall tunnels, em Ancient Jerusalém *revealed,* org. Hillel Geva (Jerusalém: Israel Exploration Society, 1994), p. 177-90.

[9]Sobre o significado disso para o conceito e história do cânon, v. o cap. 14.

[10]Aqui e nas demais passagens que se seguem devo muito à síntese magnífica que Shaye J. D. Cohen fez de estudos recentes (como, e.g., os *de* Neusner) em *Maccabees* to Mishnah, caps. 4 e 5.

[11]Sobre o tema, v. Gedalyahu Alon, The levitical uncleanness of Gentiles, em Alon, *Studies,* p. 146.89; e SandersJudaism, p. 72.6.

[12]Martin Hengel faz algumas observações interessantes sobre a inscrição de Teódoto em *Between Jesus and Paul:* studies in the earliest history of Christianity (London: SCM Press, 1983), p. 17.8; e John). Rousseau e Rami Arav, orgs., *Jesus and his world:* an archaeological and cultural dictionary (Minneapolis Fortress, 1995), p. 144-5.

[13]Strategos, em grego; v. At 4.1; 5.24, 26.

[14] O número dos levitas era provavelmente comparável ao de sacerdotes, ou talvez um pouco maior. Josefo estima o número total de sacerdotes e levitas em 20 000 (Contra Ápion 2.108), que é aproximadamente o mesmo número calculado por *Jeremias, Jerusalém,* p. 2789. V., porém, a crítica aos cálculos *de Jeremias em Judaism,* de Sanders, 78-9.

[15]Sobre esses números, e para uma discussão do seu significado, v. E. P Sanders,Jesus *and Judaism* (London: SCM Press, 1985), p. 194.8; e a resposta de N. T Wright *em The New Testament,* p. 195-7.

5 - QUANTOS "JUDAÍSMOS"?

"Judaísmo", no passado, não era um conceito ambíguo: era a religião, ou modo de vida, do povo judeu. Com o passar do tempo, ele se desenvolveu e mudou, mas ao longo desse desenvolvimento manteve uma identidade básica e uma continuidade histórica. Tal crescimento e desenvolvimento eram tidos como algo orgânico, semelhantes em sua forma ao crescimento de uma planta. Mais recentemente, tal cenário tem sido alvo de contestações, e por bons motivos. Em primeiro lugar, falar do modo judeu de vida no singular é uma atitude que se presta a muitos equívocos, pelo menos no que diz respeito a eras importantes da história judáica. Em segundo lugar, houve revoluções formidáveis e catástrofes de grande magnitude na história desse povo, as quais tiveram um impacto profundo e, por vezes, consequências drásticas, muito parecidas a um terremoto. Neste capítulo, analisaremos um exemplo de cada: estudaremos um período em que o judaísmo não era de forma alguma uniforme, e um período em que uma grande catástrofe aconteceu, uma catástrofe que deixou marcas indeléveis no judaísmo e na história dos judeus — e também na cristandade.

INTRODUÇÃO: "DÊ-ME JABNE!"

Na véspera da destruição de Jerusalém pelos romanos (70 d.C.), o general Vespasiano negociou com os rebeldes judeus da cidade a rendição deles. O rabino Johanan ben Zakkai, o principal rabino da cidade, insistiu com seus compatriotas para que aceitassem os termos do general, porém eles recusaram.

> Depois de dialogar com eles durante um, dois, três dias, e vendo que de nada adiantava, Johanan ben Zakkai mandou chamar seus discípulos, o rabino Eliézer e o rabino Josué, e disse-lhes: "Meus filhos, levantai-me e tirai-me daqui. Fazei um caixão no qual eu possa deitar-me". Eliézer segurou a ponta da cabeça, e Josué, a dos pés. Puseram-se então a carregá-lo no momento em que o sol se punha. Chegaram então às portas de Jerusalém. "Quem é esse que aí vai?", indagaram as sentinelas. "Um homem morto", responderam. "Não sabeis que os mortos não devem passar a noite em Jerusalém?" "Se de fato é um morto", disseram os sentinelas, "levai-o para fora". Levaram-no então para fora dos muros até chegarem. diante de Vespasiano. Ao abrirem o caixão, Johanan levantou-se e se pôs de pé. "Sois vós Johanan ben Zakkai?", quis saber Vespasiano, "dizei-me o que desejais?". Johanan respondeu: "Nada peço de vós", disse o rabino, "se não Jabne [Jâmnia], aonde eu possa ir e ensinar meus discípulos, e ali estabelecer uma [casa de] oração e cumprir todos os mandamentos". Vespasiano lhe disse então: "Ide, fazei como vos apraz" *(Avos do rabino Natã* 4).[1]

Em agradecimento ao que lhe concedera Vespasiano, Johanan profetizou que o general se tomaria imperador. Poucos dias depois, mensageiros chegavam com a notícia de que o imperador morrera e que Vespasiano fora designado seu sucessor.

Essa história muito conhecida foi escolhida por causa de seu grande significado simbólico, que de fato ela tem (independentemente do seu grau de veracidade). Ao mesmo tempo que Johanan ben Zakkai fugia da cidade sitiada, os sacerdotes prosseguiam com suas rotinas diárias no Templo até serem massacrados em volta do altar no momento em que realizavam suas obrigações diárias. Eles não escaparam, pereceram como pereceu o sacerdócio e o serviço do Templo. O sumo sacerdote e os saduceus também desapareceram com o Templo; perderam tudo o que lhes dava poder. Os zelotes, que mais do que ninguém havia provocado a ira de Roma, reuniram-se em um último esforço de resistência dentro da cidade e foram por fim massacrados até quase o último homem. Um pouco antes — em Qumran, às margens do mar Morto — o centro de estudos dos essênios havia sido destruído pelos romanos. Isso de tal forma os arrasou, que eles jamais voltaram para lá, nem tampouco restauraram o que fora destruído.

Somente Johanan, juntamente com seus discípulos, escaparam ilesos, o que lhes conferiu uma base sobre a qual podiam prosseguir seu estilo judeu de vida. De acordo com uma lenda rabínica, Johanan despontou como líder do judaísmo depois da tragédia de 70 d.C., e a casa de estudos que estabeleceu em Jâmnia (do hebraico, *Jabne),* no litoral, tornou-se o farol espiritual de um povo arrasado.

Podemos ampliar ainda mais o significado desse simbolismo com outro episódio de fuga de Jerusalém — dessa vez, de Jerusalém para Péla, na Transjordânia, por parte da comunidade *de* crentes em Jesus. De acordo com Eusébio, eles teriam sido avisados sobre a guerra por meio de uma profecia, e por isso fugiram para Péla antes do início do conflito. Assim, para ficar um pouco mais nesse nível da história carregado de simbolismo — dois sistemas de fé, dois estilos de vida, duas "religiões", e apenas duas, escaparam intactas da destruição, assegurando assim sua existência futura: o judaísmo rabínico e a comunidade cristã.

Esse modo de ler as duas histórias de fuga corresponde ao ponto de vista tradicional que por muito tempo predominou entre os estudiosos do NT. Basta

a adição de mais um pressuposto e a teoria tradicional estará completa. O pressuposto em questão é o de que o judaísmo rabínico posterior a 70 d.C. seria a continuação do judaísmo dos fariseus de antes de 70 d.C. sem nenhum tipo de interrupção. Essa foi durante muito tempo a opinião predominante no meio acadêmico. O "judaísmo normativo" teria passado por uma mudança, sobretudo de rótulo, por volta do ano 70 — o que era "farisaico" tornou-se "rabínico" —; entretanto, em termos de conteúdo teológico, os dois seriam mais ou menos idênticos. Imaginemos uma corrente de água que corresse em um túnel: dos macabeus ao ano 70 teríamos um trecho que poderíamos chamar de "farisaico"; do ano 70 em diante o nome mudaria para "rabínico", porém a água e o túnel seriam os mesmos.

Entre os estudiosos judeus, tal cenário resultou em descrições do "judaísmo" em que afirmativas atribuídas aos sábios judeus no período de 200 a.C. a 200 d.C. teriam sido sintetizados em um sistema coerente.[2] Nos estudos dedicados ao NT, o resultado foi que quando Jesus discutia com os fariseus, de acordo com os evangelhos, acreditava-se que ele debatia com os representantes do judaísmo como um todo. Segundo essa perspectiva, o próprio Jesus teria dado início ao debate entre cristianismo e judaísmo, no que foi imitado por seus seguidores e por seus discípulos. Desde o início, cristianismo e judaísmo eram duas entidades claramente distintas: uma representava Jesus e seus discípulos; a outra, os fariseus.

O impacto dessa maneira de encarar a história do judaísmo e do cristianismo do primeiro século tem se mostrado bastante profundo, e ainda pode ser sentido entre estudiosos do NT. Não há dúvida alguma, porém, de que há uma "mudança de paradigma" básica em processo. Em primeiro lugar, os estudiosos judeus argumentam com grande convicção que Jesus não deve ser colocado *fora* do farisaísmo; pelo contrário: quando Jesus discute com os fariseus, deixa claro que suas posições não diferem das posições deles. Em outras palavras, o farisaísmo era algo complexo, compreendia diferentes opiniões, e poderia incluir as de Jesus também. As discussões de *Jesus* com seus oponentes fariseus dava-se, portanto, em âmbito intrafarisaico.[3]

Em segundo lugar, a perpetuação pura e simples da escola farisaica na escola dos rabinos posteriores a 70 d.C. é algo seriamente questionável. Poucos duvidam de que fariseus importantes eram parte da liderança judáica restabelecida depois do

ano 70, e de que eles contribuíram para a formação do judaísmo é atestado por escritos rabínicos posteriores, sobretudo na *Mixná*. Todavia, é cada vez maior o número de estudiosos que advogam a tese de que os fariseus não estavam sós nessa empreitada, e de que a liderança rabínica depois do ano 70 tinha uma composição mais ampla. Além disso, ela se encontrava bastante distanciada dos fariseus na *condição de seita ou partido*. Nos escritos rabínicos, os ancestrais dos rabinos que viveram antes do ano 70 não eram comumente designados por *perushim* (palavra hebraica para "fariseus", cujo significado era "sectários"!), e sim *hakamim*, significando "sábios". Alguns desses cognominados de sábios também são chamados de fariseus por Josefo e pelo NT, porém não todos, e não há necessidade de identificar os sábios anteriores ao ano 70 encontrados na literatura rabínica —como grupo — com os fariseus mencionados pelo NT e por Josefo. Passa muitas vezes despercebido o fato de que Johanan ben Zakkai, reconhecidamente o pai do judaísmo rabínico, posicionava-se em um de seus dizeres à distância dos saduceus e dos fariseus![4]

Em consequência dessa mudança de perspectiva, não se deve projetar o judaísmo da Mixná, bem como os escritos rabínicos relacionados, em um contexto anterior ao ano 70 identificando-o com o ensinamento farisaico, sendo este entendido como o judaísmo por excelência no decorrer do século 1. A situação prevalecente nos anos anteriores ao ano 70 deve ser descrita em seus próprios termos, e tão logo nos voltamos para as fontes contemporâneas,[5] o quadro, ao menos sob um aspecto, torna-se surpreendentemente claro.

O ponto de referência comum para todos os judeus era o Templo, sendo que o grupo religioso maior e provavelmente mais influente era o dos sacerdotes. Contudo, no âmbito do sacerdócio, sobretudo no que se refere à sua elite, havia facções. Havia aí pelo menos um grupo que não pertencia à classe sacerdotal e que rivalizava com a elite dos sacerdotes: os fariseus.

Quando Josefo diz que entre os judeus havia três escolas filosóficas —saduceus, fariseus e essênios — não queria com isso dizer que todos os judeus pertenciam a um desses três "partidos". Ele não pretendeu dizer nada além daquilo que escreveu: a exemplo de outros povos letrados, os judeus tinham os seus intelectuais (filósofos), e tal como outros filósofos, eles pertenciam a diferentes "escolas" de opinião. Josefo referia-se de maneira clara e explícita a uma elite numericamente reduzida da liderança judáica. Também o NT nos oferece

quadro semelhante no tocante aos fariseus, escribas e saduceus. Portanto, o que as fontes contemporâneas do primeiro século nos apresentam é um cenário em que elites religiosas rivais disputam a posição de "mestres de Israel", sendo que nenhuma delas detém o que se possa chamar de monopólio da situação, ficando assim impedidas de excluir outros judeus do "judaísmo" de um modo facilmente perceptível aos demais. Parece claro que Jesus e a comunidade primitiva daqueles que nele creram têm seu lugar nesse cenário. Eles participam dessa batalha do lado de dentro, e não de fora. É insensato e terrivelmente anacrônico imaginar que Jesus, Pedro ou Paulo debatessem com o "judaísmo" ou com seus representantes como se estivessem do lado de fora e representassem outra coisa, uma posição não judáica.

Creio, portanto, que devemos nos referir a essa situação anterior ao ano 70 como "judaísmos de espécies diversas", em vez de "vários judaísmos".[6]

Por mais diversificado que fosse o judaísmo, parece que os judeus durante a fase derradeira do segundo Templo não tinham dúvida alguma em distinguir quem era e quem não era judeu, tanto quanto em períodos posteriores. Muitos judeus achavam, por exemplo, que os samaritanos não eram judeus, a despeito do fato de os samaritanos lerem a Torá, praticarem a circuncisão e levarem um estilo de vida judaico. Poucos, em contrapartida, diriam que os partidários de Qumran não eram judeus. O critério básico pode ser explicitado da seguinte forma: judeu é aquele que por descendência ou conversão pertence ao povo que adora o Deus que (normalmente) habita o Templo de Jerusalém. Isso exclui os samaritanos, mas não os adeptos de Qumran. Tem também a vantagem de acolher os primeiros crentes judeus em Jesus, e explica ao mesmo tempo a razão pela qual eles vieram a desenvolver pouco a pouco uma identidade tão independente internamente do Templo físico (mesmo antes de 70 d.C.), de tal forma que, com o tempo, acabariam por abandonar a definição de judaísmo propugnada pela maioria de seus compatriotas.[7] Portanto, ficaremos com o judaísmo no singular, embora reconhecendo a existência de um grande pluralismo, e até mesmo de facções, no âmbito da religião judáica anterior ao ano 70.[8]

Isto nos servirá de preâmbulo aos parágrafos seguintes, os quais tratarão, por sua vez, daquilo que sabemos sobre as diferentes facções no seio da elite religiosa. No caso de algumas delas, o que sabemos é surpreendentemente

pouco. Os que hoje as estudam dizem saber menos do que diziam saber os estudiosos do passado.

A ELITE SACERDOTAL

O grupo mais numeroso e talvez o mais influente dentre o povo comum é também o grupo sobre o qual menos sabemos: os cerca de 20 000 sacerdotes comuns e levitas. São esses a quem a Bíblia ordena explicitamente que ensinem e guiem o povo de Israel de acordo com a lei de Deus; e é de se presumir que o tenham feito. Eram esses, provavelmente, os chamados "escribas" no NT. Seja como for, não parece prudente excluí-los dessa categoria.[9]

O problema com esse grupo é que não sabemos praticamente nada sobre seu ensinamento ou sobre suas opiniões — por exemplo, com relação às questões debatidas pelos fariseus e saduceus. Vale destacar que esse imenso grupo não pode ser identificado com os saduceus. Segundo Josefo, os saduceus eram uni grupo pequeno dentro do corpo sacerdotal; possivelmente também — em decorrência de laços familiares — achavam-se aí incluídos uns poucos membros de fora. Os saduceus, de acordo com Josefo, eram uma aristocracia sacerdotal constituída por umas poucas famílias de sacerdotes importantes. Não sabemos sequer se todos os sacerdotes de destaque pertenciam a esse grupo. Ao nos referirmos, portanto, a um grande grupo de sacerdotes comuns e de levitas, não estamos de forma alguma pensando nos saduceus. Na verdade, há evidências bastante concretas em Josefo de que alguns sacerdotes seriam fariseus.

Talvez não devêssemos pensar nos sacerdotes como um grupo homogêneo, de opiniões semelhantes onde quer que se encontrassem e o tempo todo.[10] Permanece a possibilidade de que alguns dos principais escribas fossem sacerdotes contados entre os "sábios" que, depois do ano 70 d.C., tomaram parte na formação do corpo de tradições fixado por escrito na Mixná, tendo sido também os prováveis responsáveis pela grande quantidade de material relativo ao Templo, aos rituais nele executados, bem como às obrigações sacerdotais explicitados nesses escritos. É possível ainda que alguns dos sacerdotes, talvez a maioria, ocupasse uma posição intermediária entre as duas "escolas" rivais — a dos fariseus e a dos saduceus —, embora isso não passe de conjectura.

Pelo que sabemos, nenhum sacerdote "comum" deixou-nos documento escrito em que exponha suas convicções teológicas. Digo "pelo que sabemos", pois não podemos excluir a possibilidade de que alguns dos escritos dos judeus do período intertestamentário (os apócrifos e os pseudoepígrafos) tenham sido de fato escrito por sacerdotes, que não eram nem saduceus nem fariseus, e que tampouco pertenciam a algum grupo em particular. O livro de Sirácida (ou Eclesiástico) é comumente referido como "proto-saduceísta"; "proto" porque os saduceus só despontariam como agremiação à parte em um período posterior. Contudo, seria o Sirácida simplesmente "sacerdotal"?

Josefo era sacerdote, mas não era obviamente um sacerdote qualquer. Todavia, cremos poder encontrar nele evidências substanciais do tipo de conhecimento e de opiniões teológicas que teria um sacerdote de seus dias, ainda que o conhecimento de Josefo fosse superior ao da maioria.

Esses poucos lampejos torturantes de algo que gostaríamos de conhecer em maior profundidade terão de nos bastar. Chegou o momento *de* nos voltarmos para as "escolas" descritas por Josefo. Começaremos pelas sacerdotais, a dos saduceus e a dos essênios.

O JUDAÍSMO SACERDOTAL: OS SADUCEUS

Quase tudo o que sabemos sobre os saduceus é enigmático, a começar pela referência de Josefo a eles como "escola sacerdotal":

> De acordo com os saduceus, a alma perece juntamente com o corpo. Não guardam nenhum tipo de observância, senão as leis; de fato, têm como virtude disputar com os mestres da vereda de sabedoria que eles perseguem. A poucos homens foi revelada essa doutrina; todavia, tais homens ocupam elevada posição. Não obstante, é quase nada o que fazem, pois sempre que se incumbem de algum oficio, embora a ele se submetam relutantes e forçosamente, eis que sucumbem às fórmulas dos fariseus, uma vez que de outra forma as massas não os tolerariam *(Antiguidades* 18.16-17).
>
> Os saduceus [...] aboliram o Destino [providência divina] completamente, e deslocaram Deus para bem longe, e não somente da perpetração, como da própria visão do mal. Afirmam que o homem tem livre-arbítrio para escolher entre o bem e o mal, e que depende de cada um seguir este ou aquele. Com relação à subsistência da alma depois da morte, castigos no submundo e recompensas, não crêem em nada disso [...] Ai está o que tenho a dizer sobre as escolas filosóficas dos judeus *(Guerras judaicas* 2.164-66).

Aqui, Josefo descreve naturalmente as "escolas" judaicas de acordo com os

padrões convencionais da literatura grega da época. Em tais descrições, as opiniões das escolas sobre a providência divina em face do livre-arbítrio e sobre a imortalidade da alma eram temas sempre recorrentes.

O fato de Josefo escolher essas questões, e não outras, pode, porém, ser uma deferência para com seus leitores, e não implicam necessariamente que tais temas fossem cruciais para a caracterização das escolas, supondo-se que tomassem para si a tarefa de se descreverem a si mesmas.[11] Os saduceus eram claramente representados como seguidores do epicurismo: tinham as mesmas opiniões dos filósofos epicuristas. Negavam que Deus interferisse nas questões humanas, e negavam também a imortalidade da alma. O NT oferece-nos uma descrição da posição dos saduceus que parece menos estilizada do que a dos gregos: "... os saduceus, que dizem que não há ressurreição" (Mt 22.23). "(Os saduceus dizem que não há ressurreição nem anjos nem espíritos, mas os fariseus admitem todas essas coisas)" (At 23.8).

Uma interpretação pouco consolidada afirma que os saduceus não compartilhavam da crença dos fariseus em uma pós-vida mediante a ressurreição. (Josefo helenizou esse conceito para seus leitores gregos como negação da imortalidade da alma.) O relato de Lucas em Atos 23.8, em que os saduceus negam a existência de anjos e de espíritos, não se presta facilmente à interpretação. Talvez os saduceus rejeitassem a florescente literatura apocalíptica de sua época, repleta de anjos e de visões (v. At 23.9). Seja com for, os saduceus não se mostravam à altura do padrão teológico que Josefo considerava sadio e, nesse aspecto, ele estava de acordo com os fariseus, por isso considerava os saduceus epicuristas, ou seja, menos que piedosos.

Em mais uma passagem, porém, Josefo nos dá informações importantes sobre os saduceus e sua relação com os fariseus. No trecho referido, o autor não se sente constrangido pelo modelo de apresentação da escola:

> Por ora, desejo simplesmente esclarecer que os fariseus haviam transmitido ao povo certas regras recebidas de gerações anteriores e não registradas nas leis de Moisés, razão pela qual são elas rejeitadas pelo grupo de saduceus, para quem unicamente deveriam ser consideradas válidas as regras registradas [na Escritura]. Quanto àquelas recebidas pelas gerações anteriores, não devem ser observadas. No tocante a essas questões, os dois partidos tiveram controvérsias e sérias diferenças, tendo os saduceus tão-somente a confiança dos ricos, e não do povo, ao passo que os fariseus tinham o respaldo das massas *(Antiguidades* 13.297-8).

Essa passagem é da maior importância por causa daquilo que diz sobre os fariseus, e não sobre os saduceus, portanto tornaremos a ela mais adiante. Basta salientar aqui que os saduceus parecem ter rejeitado as regras extrabíblicas dos fariseus, *porque estes* não *podiam, nem tinham como validá-las com base no texto bíblico.* Os fariseus, ao que tudo indica, reconheciam que os mandamentos a mais não constavam da Bíblia. Ao serem interpelados por que mesmo assim os observavam, respondiam recorrendo à autoridade de seus ancestrais, que as formularam. Eis aí algo que os saduceus se recusavam a aceitar, por isso mostravam-se tão desejosos de discutir tais regras (como disse Josefo no primeiro texto citado anteriormente), provavelmente exigindo para elas uma base escriturística. O mesmo princípio devia estar por trás da rejeição dos saduceus à crença na ressurreição dos mortos e da comunicação da revelação por meio de espíritos e de anjos: com isso queriam dizer que tais coisas não tinham respaldo bíblico. (Não há evidência confiável de que os saduceus rejeitassem os livros proféticos do AT e todos os demais escritos veterotestamentários. Alguns pais da igreja de épocas mais tardias defendem essa idéia, mas é provável que tenham confundido os saduceus com os samaritanos.)

A única outra informação sobre os saduceus de alguma importância são os relatos da Mixná a respeito das discussões entre saduceus e fariseus em torno de detalhes da lei. Voltaremos ao tema quando tratarmos dos essênios. Por ora, reproduzimos a síntese de Schiffman sobre a questão: "Em geral, os saduceus entendiam as leis de purificação em referência ao Templo e a seus sacerdotes, e não viam razão alguma para estendê-las à vida cotidiana de todo o Israel, pilar básico do enfoque farisaico".[12]

Sob outros aspectos, é pouca a informação de que dispomos sobre os saduceus: seu nome, sua origem, sua história e suas opções políticas permanecem envoltas em mistério. A explicação mais lógica para o nome "saduceu" residiria no fato de que o grupo apoiava os sumos sacerdotes zadoquitas. Como já sabemos (v. o cap. 1), a linhagem de Zadoque foi interrompida pelos sumos sacerdotes hasmoneus. Daí era de esperar que saduceus/ zadoquitas se opusessem energicamente aos hasmoneus, mas não parece que foi isso o que aconteceu. Pelo contrário, ao que tudo indica eles cooperaram com os hasmoneus, chegando até mesmo a apoiá-los.

São várias as hipóteses propostas para dirimir essa aparente contradição entre

nome e opção política. É interessante, contudo, que se lance alguma luz sobre a questão da perspectiva histórica de outra elite sacerdotal: a dos essênios. Essa luz não virá de Josefo, e sim de trechos recém-publicados dos manuscritos do mar Morto.

JUDAÍSMO SACERDOTAL: A COMUNIDADE DE QUMRAN E OS ESSENIOS

A COMUNIDADE DE QUMRAN

Os manuscritos do mar Morto podem ser divididos, grosso modo, em três categorias:

1) manuscritos bíblicos;

2) escritos sectários e

3) escritos não-sectários ou pré-sectários.

A última categoria compreende

a) escritos não-bíblicos usados, porém não produzidos pela seita de Qumran; e

b) escritos não-bíblicos produzidos provavelmente por membros ou predecessores da seita, mas que não refletem ainda os pontos de vista que posteriormente seriam típicos da comunidade de Qumran.

As categorias 1 e 2 foram publicadas primeiramente, e muitos livros sobre a seita de Qumran basearam-se sobretudo nesses textos. A categoria de número 3 veio a público em época bastante recente e mudou a maneira como os estudiosos percebem agora a origem, a história e o significado da seita."

Um dos textos mais importantes recentemente publicados é a conhecida *Carta de Halakic,* ou "Alguns fatos sobre a Lei" *(Miqsat Ma'ase há-Torah = 4QMMT =* 4Q394-399), conforme o título completo do documento. Nessa carta, os primeiros líderes do grupo refugiado em Qumran discutem com adversários de Jerusalém que, aparentemente, pertencem ao sacerdócio oficial da cidade A liderança de Qumran advoga pontos da lei em conformidade com opiniões atribuídas aos saduceus na literatura rabínica posterior, enquanto seus oponentes em Jerusalém advogam opiniões posteriormente atribuídas aos fariseus. Em

outras palavras, o grupo de Qumran parece ser constituído por "saduceus da oposição", ao passo que o grupo oficial sediado no Templo parece se conformar com posturas próprias dos fariseus.

Convém acrescentar a isso a observação de que os líderes de Qumran envolveram-se em uma áspera polêmica sobre um "sacerdote ímpio" que teria perseguido "o mestre da justiça", um de seus próprios líderes. No meio acadêmico é dado como praticamente certo que o "sacerdote ímpio" teria sido um dos primeiros sumos sacerdotes hasmoneus, possivelmente Jônatas (152-143) ou talvez Simão (142-134). A maneira mais fácil de explicar essa atitude anti-hasmonéia e a posição "saduceísta" dos partidários de Qumran consiste em pressupor que eles se identificavam com a linhagem de sumos sacerdotes zadoquitas deposta, pelo menos com parte dela, e é possível até que houvesse alguns descendentes de Zadoque em seu meio. Se assim for, *esses* "saduceus" revelam precisamente aquela atitude anti-hasmonéia que não percebemos entre os saduceus "tradicionais" de que fala Josefo. Contudo, Qumran também nos ajudar a entender por que nem todo o partido zadoquita seguiu nessa direção: o preço que tiveram de pagar por sua oposição explícita aos hasmoneus foi alto — foram perseguidos e se exilaram no deserto. Assim, talvez outra ramificação da oposição zadoquita tenha preferido ficar em Jerusalém, próxima do centro do poder, a fim de ganhar influência pela cooperação e acomodação, e não pelo conflito aberto: se não se pode vencê-los, melhor unir-se a eles. Talvez, passado algum tempo, essa estratégia tenha conferido a eles tamanha influência que simplesmente se esqueceram da oposição e, em vez disso, tornaram-se mestres na arte do compromisso e da permanência no poder —, emergindo daí como os saduceus de Josefo.

Seja como for, é bem possível que a comunidade de Qumran e os saduceus tenham algumas raízes comuns e que a tradição de interpretação da lei seja resultante das mesmas fontes. O caráter intrinsecamente sacerdotal da comunidade de Qumran há tempos chama a atenção dos estudiosos. Um dos escritos sectários (hoje conhecido como O *documento de Damasco)* que, de algum modo, integrou-se a Geniza do Cairo (e, depois disso, à coleção dos manuscritos da Geniza da Universidade de Cambridge), foi publicado já em 1910 por Solomon Schechter. Ele desconhecia a origem do documento; entretanto, com base em seu conteúdo, denominou-o Obra *zadoquita.*[14] Os últimos textos publicados mostraram que ele tinha razão.

Isto significa, portanto, que a doutrina "pré-sectária" dos primeiros documentos de Qumran seria uma doutrina não muito diferente da dos saduceus no mesmo período. A polêmica antifarisaica da *Carta de Ha-laki* indica também que os ensinamentos dos fariseus remetem a uma época bastante remota. Assim, os documentos de Qumran não apenas lançam luz sobre um seita judáica até hoje pouco conhecida, como iluminam também a etapa inicial da história dos fariseus e dos saduceus, conferindo à seita de Qumran uma posição bem menos marginal e "alienada" do que a princípio se pensou (com base exclusiva sobre o conjunto dos escritos mais sectários então publicados).

A comunidade de Qumran ali permaneceu desde cerca de 140 a.C. até a destruição do local pelos romanos em 68 d.C., embora é provável que tenham tido de abandonar o centro de suas atividades temporariamente nos anos posteriores a 31 a.C., quando um terremoto destruiu parcialmente as edificações da comunidade e suas instalações. Ainda hoje é possível observar as marcas do incidente no solo. Na época, Qumran devia contar com cerca de cem habitantes. O isolamento físico do lugar em uma área desértica pode ter acelerado o processo de autoconscientização daqueles indivíduos, que aos poucos passaram a se ver como os únicos israelitas dignos desse nome. Eles eram os "filhos da luz", os quais, em uma batalha apocalíptica no fim dos tempos, derrotariam os "filhos das trevas". Todavia, ao longo da história da seita, ela permaneceu fiel às suas origens sacerdotais (embora os leigos em pouco tempo se tomassem maioria). A organização da comunidade de Qumran era conforme o modelo da comunidade do tabernáculo durante os quarenta anos de estada no deserto. Havia uma ordem rigidamente definida por hierarquia: primeiro vinham os sacerdotes; depois, os levitas, em seguida, os "muitos" ou o povo. Havia uma ênfase muito acentuada nas imersões rituais e na pureza levítica.

O caráter sacerdotal da seita também aparece na atitude para com o Templo de Jerusalém. Desde os dias do "sacerdote ímpio", os essênios consideravam o Templo um local corrompido e os sacrifícios ali realizados sem nenhum valor. Não obstante, eles continuavam a enviar ofertas votivas ao Templo, e a rejeição que nutriam pelo culto então em vigor não era de forma alguma sinônimo de depreciação do Templo ou uma declaração de que o culto celebrado no Templo seria insignificante. Pelo contrário, eles rejeitaram o serviço corrompido que ali se fazia exatamente porque tinham o Templo em alta estima. Na verdade, esperavam assumir o controle do Templo para purificá-lo da mácula que o

conspurcara ou para reconstruí-lo em um futuro não muito remoto, no momento em que a grande guerra escatológica começasse. A adoração espiritual e a ceia comunitária em Qumran eram apenas substitutos temporários do culto realizado no Templo, que deveria ser retomado o mais breve possível. Enquanto isso, a comunidade de Qumran seria o Templo de Deus: ele estava presente em seu meio.

Por fim, o messianismo da comunidade tinha uma certa inclinação sacerdotal. A exemplo de outros grupos judeus da época, a comunidade de Qumran aguardava dois Messias, um que seria ungido sacerdote e outro que seria ungido rei (v. Zc 4.11-14 como fundamento bíblico para esse modelo). Em Qumran, o Messias sacerdotal — provavelmente o sumo sacerdote zadoquita escatológico — ficaria acima do Messias davídico real. [15]

John J. Collins sumariza o papel e a função do Messias davídico:

> Ele é o cetro que esmagará as nações, matará o ímpio como hálito de sua boca e restaurará a dinastia davídica. Esse será seu papel na guerra escatológica. Ele é também o Messias da justiça, que trará consigo uma era de paz e de justiça. Trata-se, provavelmente, de figura humana, embora esteja possuído pelo Espírito do Senhor. A ele caberá restaurar uma dinastia, e não reinar sozinho para todo o sempre.[16]

O Messias sacerdotal, em contrapartida, deverá restaurar a adoração no Templo. É possível que, ao se referir a dois messias, e não a um apenas, e ao exaltar o Messias sacerdotal como um personagem distinto, diferente do Messias real, a seita de Qumran estivesse criticando indiretamente a combinação hasmonéia de dois ofícios.

Tal, em rápidas pinceladas, era o judaísmo da comunidade de Qumran. O ponto principal em relação aos manuscritos do mar Morto em nosso contexto é que eles abriram uma janela completamente nova sobre aspectos do judaísmo no final do período do Segundo Templo. Eles nos deram, em primeira mão, um material original sobre uma variedade do judaísmo que não sabíamos que existia. Ou será que sabíamos?

OS ESSÊNIOS

Dois autores romanos pagãos, Dio Crisóstomo e Plínio, dizem que uma seita

judáica pelo nome latino de *esseni* [17] havia se refugiado nas praias do mar Morto e ali se fixado; Plínio chega até mesmo a localizá-los entre Jericó e En-Gedi, o que nos leva, provavelmente, a Qumran.[18] Filo e Josefo têm mais informações sobre essa mesma seita, a qual identificam em grego como *essaioi* (Filo e Josefo) ou *essenoi* (Josefo). Josefo e Filo não fazem menção da colônia de Qumran, porém dizem que os essênios vivam espalhados por todo o país. Josefo refere-se também a duas ramificações da seita: uma que evitava o casamento e outra que o aceitava (Guerra *judáica* 2.160-1).

Ele nos dá uma descrição bastante detalhada do modo de vida dos essênios, o que toma evidente o fato de que eles eram muito escrupulosos no tocante à pureza ritual; vestiam-se de linho branco, provavelmente uma vestimenta sacerdotal. Josefo, assim como Plínio, estimava seu número em mais de quatro mil.

Seriam os tais "essênios" acima referidos e a comunidade de Qumran uma mesma seita? Há estudiosos que a isso respondem com um simples NÃO. A maioria, porém, pensa que é mais seguro dizer sim, ou seja, devia haver alguma relação entre a comunidade de Qumran e os quatro mil essênios, porém crêem que é pequena a probabilidade de uma identidade total.[19] Em primeiro lugar, temos uma questão de número e localização. O centro da comunidade abrigava possivelmente cerca de cem pessoas, e tanto Josefo quanto Filo afirmam categoricamente que os essênios vivam espalhados por toda a terra de Israel. Josefo diz que não havia cidade em que eles não estivessem presentes. Melhor seria indagar, então, qual teria sido o relacionamento do centro comunitário com o movimento de maneira geral. Seriam os essênios de Qumran uma dissidência, uma ala radical? Ou seria o centro de Qumran uma espécie de quartel-general espiritual de todo o movimento, o lar elitista de seus escribas e de sua liderança? Talvez funcionasse, ao mesmo tempo, como um "retiro" onde essênios comuns podiam viver durante algum tempo absortos no estudo e na prática das regras de pureza de um modo mais rigoroso do que teria sido possível em suas respectivas cidades. Embora não saibam ao certo as respostas a essas e a outras propostas semelhantes, a maior parte dos estudiosos concorda que deve haver algum tipo de associação entre os essênios e a comunidade de Qumran. Existe, de fato, indicações nos manuscritos de que haveria dois conjuntos diferentes de regras: uma para os que residiam em Qumran e outra para membros da seita que residiam em outras localidades, entre não praticantes.

Josefo discorre sobre os essênios nas passagens em que trata das "três escolas". Com relação às suas idéias filosóficas, Josefo parece ter tomado como modelo os pitagóricos: "A doutrina dos essênios tem por hábito deixar tudo nas mãos de Deus. Consideram a alma imortal e crêem que é preciso esforçar-se sobremaneira para aproximar-se da justiça [...] em contrapartida, têm caráter bastante elevado, dedicando-se exclusivamente ao trabalho da lavoura" *(Antiguiaahn* 18.18-19).

Os manuscritos confirmam, grosso modo, esse quadro algo estilizado da doutrina essênia. A comunidade de Qumran enfatizava efetivamente a soberania e a vontade irresistível de Deus mais do que outras variedades de judaísmo conhecidas por nós.

Mesmo antes das descobertas dos manuscritos do mar Morto, em 1947, os estudiosos já haviam recorrido ao material produzido por Josefo e Filo sobre os essênios para iluminar certos aspectos do ensinamento de Jesus e da comunidade cristã primitiva. O acesso a um material novo e rico descoberto em Qumran suscitou, nas primeiras décadas, considerável entusiasmo e, por vezes, afirmações exageradas sobre os manuscritos, como se fossem eles a pista principal sobre tudo o que sempre quisemos saber sobre Jesus e a comunidade primitiva. Mais recentemente, as afirmativas tornaram-se mais sóbrias e equilibradas. Há hoje um corpo bastante significativo de literatura sobre Qumran e o NT. Não nos ocuparemos do tema por ora, porém tomaremos a ele nos capítulos seis e sete. É hora de chamarmos ao palco aqueles mestres de Israel geralmente considerados seus únicos professores: os fariseus.

JUDAÍSMO SACERDOTAL PARA LEIGOS: OS FARISEUS

Houve tempo em que os estudiosos sabiam muito sobre os fariseus, o que não constituía novidade alguma para os leitores do NT, uma vez que os fariseus eram-lhes muito familiares. É, portanto, desconcertante constatar que os estudiosos em anos recentes questionem muito do "conhecimento" já consolidado sobre os fariseus. Todavia, se examinarmos a questão um pouco mais detidamente, fica difícil escapar à conclusão de que a advertência hoje tão difundida em relação ao tema tem razão de ser. Um estudioso sintetizou nosso principal problema com referência aos fariseus da seguinte forma: "... primeiro,

há muito pouca evidência; e [...] segundo, há evidência demais". [20]

> 1. Fora do grande volume de escritos rabínicos, resta-nos, sobretudo, o NT e Josefo na qualidade de fontes mais ou menos contemporâneas do período final do farisaísmo. Trata-se de livros que contêm algumas informações sobre os fariseus, mas não muitas, nem com tanta clareza e precisão quanto gostaríamos. Esse é o problema da pouca evidência.
>
> 2. Os escritos rabínicos contêm muita informação, ao menos aparentemente, sobre os estágios iniciais de seu ensinamento e de suas regras, sendo que alguns desses sábios pertencem ao período anterior ao ano 70. Supõe-se, via de regra, que esses primeiros sábios teriam sido fariseus, e também que o corpo de tradição formulado pelos rabinos dos séculos 11 e til não seriam estranhos aos fariseus do século 1. Já nos referimos acima a esse modelo de continuidade. Além disso, os escritos rabínicos com frequência se referem a pessoas chamadas de *perushim*, provavelmente um termo hebraico vertido como *pharisaioi* por Josefo e pelo NT. Eis uma grande surpresa, uma vez que os *persuhim* são geralmente acusados de cismáticos ou de hipócritas pelos rabinos, e nada indica tratar-se de um grupo específico. Em outros textos, eles aparecem obviamente como adversários dos saduceus, e aí então lembram bastante os fariseus de Josefo e do NT. Em suma, o material rabínico representa o problema da abundância de evidências.
>
> Nos últimos tempos, os estudiosos vêm tentando lidar com esses problemas um a um, tratando a evidência de Josefo (e a do NT) em seu próprio contexto," bem como a das fontes rabínicas.[22]Só depois de concluída essa tarefa é que se poderá arriscar uma possível síntese e expô-la em um quadro coerente, tendo sempre em mente a natureza hipotética de algumas de suas conclusões. Tendo estudado minuciosamente o que dizem os especialistas no assunto, formulei algumas hipóteses que passo a expor a seguir.

De acordo com Josefo, os fariseus surgem como grupo distinto por volta de meados do século 11 a.C. (juntamente com os saduceus), sendo por ele descritos como políticos ardilosos que preferem recorrer a expedientes truculentos em confronto com seus oponentes, não descartando nem mesmo o homicídio.

Como final da era hasmonéia, alguns fariseus parecem ter tido uma certa influência sobre determinados membros da família de Herodes; em seguida, desaparecem completamente da cena política e só vão aparecer de novo durante o dramático ano de 67 d.C., quando o debate interno entre os judeus sobre a grande insurreição contra Roma atingia o clímax. Muitos estudiosos têm dificuldade em enquadrar essa imagem basicamente política dos fariseus com as imagens disponíveis em outras fontes (também em Josefo), que os retratam, antes de tudo, como um partido teológico preocupado com as regras de purificação prescritas pela Torá.[23] Pode ser, contudo, que esse contraste entre "política" e "piedade" seja algo moderno que não deva ser aplicado ao período em questão. Durante ambos os períodos em que encontramos os fariseus com atuação mais decididamente política, o povo judeu tornou seu destino político em suas próprias mãos e instituiu alguns princípios de auto regulação. Em tais circunstâncias, todos os grupos que desejavam liderar o povo de Israel e exercer influência sobre ele tinham de ser políticos — exceto os que abandonavam completamente o jogo político e se exilavam, a exemplo do que fizeram os que seguiram para Qumran. No Templo-estado dos hasmoneus, a interpretação e a prática das leis que regulavam a relação das pessoas com o Templo — pureza, dízimos etc. — tinha um caráter a um só tempo religioso e político.[24] Os fariseus e os saduceus tinham pontos de vista diferentes a esse respeito. Os fariseus defendiam algumas regras não-bíblicas para as quais não tinham justificativa exegética; recorriam então à autoridade dos "antepassados", que lhes haviam transmitido tais regras. Josefo e os escritos do NT concordam inteiramente em um ponto: os fariseus eram conhecidos por serem extremamente escrupulosos na observância dessas regras. Mas em que consistia tal escrupulosidade?

Aqui uma fonte rabínica poderá nos ajudar. No Avot 1:1 da Mixná, bem como nos textos paralelos, lemos que "os homens da Grande Sinagoga" disseram três coisas: Sê ponderado ao julgares, faze muitos discípulos e ergue uma cerca em torno da Lei. Interessa-nos aqui a última ordenação. Erguer uma cerca em torno da Lei significa expedir regras complementares que não permitam a um homem ou a uma mulher sequer pensar em quebrar um mandamento da Escritura. Tais regras complementares não têm nenhum fundamento bíblico, tendo sido criadas para impedir que alguém se veja em uma situação que o obrigue a quebrar o mandamento da Escritura. Por exemplo, quando Adão ouviu Deus dizer "não

coma da árvore do conhecimento do bem e do mal" (Gn 2.17), ao dar a mesma ordem a Eva ele "ergueu uma cerca" ao acrescentar "não comam [...] nem toquem nele [no fruto]" (Gn 3.3).[25] A atribuição da ordem de "erguer uma cerca" à relativamente obscura "Grande Sinagoga" pode não passar de mera lenda, mas não há dúvida de que esse princípio expressa bem a idéia por trás de grande parte da tradição farisaica de regras extrabíblicas: seu objetivo é impedir que haja qualquer oportunidade mínima que seja de quebra dos mandamentos bíblicos.

Grande parte da *halaca* dos fariseus tem como preocupação principal as regras de pureza (alimentos, bebidas e vasos) e as leis do dízimo. Na Bíblia, a maior parte dessas leis refere-se aos sacerdotes ou aos visitantes do Templo: aqueles "dentro do acampamento". A maioria dos judeus e dos sacerdotes parece ter entendido isso ao pé da letra, e por esse motivo não se preocupava com tais regras na vida cotidiana fora do "acampamento", isto é, quando não estavam de visita no Templo.

Os fariseus, entretanto, parecem ter aplicado essas regras à sua vida cotidiana, pelo menos em Jerusalém, que talvez tenham definido como o "acampamento" mencionado na Torá. Para Jacob Neusner, esse programa farisaico tinha como objetivo fazer de cada israelita um "sacerdote".

BOX 5.1 "TRADIÇÃO" FARISÁICA E "LEI ORAL" RABÍNICA

Em *T8 Shabbat* 31a há uma história sobre Hillel, o Velho, em que se faz uma referência a duas Torás, uma escrita e outra oral, ambas com origem em Moisés, no Sinai. Via de regra, entende-se tal referência como prova de que já os antigos fariseus tinham conhecimento do conceito de uma Torá oral transmitida desde o Sinai até sua época por meio de uma corrente ininterrupta de tradicionários. Tal idéia é posteriormente afirmada de forma clara nas passagens iniciais do tratado *Avot,* da *Mixná.* É de duvidar, porém, que os fariseus anteriores ao ano 70 tivessem conhecimento dessa idéia. Ela é totalmente desconhecida dos autores do rir em seus relatos sobre os fariseus, e Josefo também não a conhecia. O que ambos dizem sobre a "tradição" seguida pelos fariseus parece, isto sim, depor contra a idéia de que tivessem conhecimento de uma lei oral comunicada no Sinai: os fariseus citavam seus "antepassados" como

fonte de "tradição" e autoridade a respaldá-la, e não Deus, ou Moisés no Sinai. De igual modo, os escritos rabínicos só raramente atribuem o conceito de lei oral aos primeiros sábios, e o modo como esses sábios tratam a tradição dos escribas parece indicar que eles não conferem a ela a mesma autoridade que conferem à Torá escrita dada no Sinai. Assim, ao que tudo indica, o conceito de uma Torá oral teria surgido posteriormente, talvez veiculada pela primeira vez no tratado *Avot,* como uma possível tentativa capaz de dirimir a questão da autoridade que acompanhara a tradição extra-bíblica dos fariseus desde o início. A outra tentativa de respaldo a essa tradição consistia em tentar dar a ela fundamento exegético, mostrar que poderia ser uma decorrência dos mandamentos bíblicos. É possível que ambas as estratégias tenham se desenvolvido mais ou menos em paralelo — com o tempo, ambas foram incorporadas aos Talmudes.[26]

Todos deveriam viver uma vida não somente em conformidade com a Torá, mas especificamente de acordo com os requisitos da pureza levítica que a Torá impunha apenas aos sacerdotes.[27] Seu objetivo era realizar o chamado de Deus dirigido a Israel como *mamlehet kohanim,* uma nação de sacerdotes (Êx 19.6). "A ênfase que davam à importância das leis alimentares e a outras regras de pureza baseava-se em seu desejo de elevar a condição de todos os judeus à posição que tinham os sacerdotes, de modo também que sua mesa fosse semelhante à mesa de Deus no Templo de Jerusalém.[28]

Para ajudar a todos a atingirem esse ideal, os fariseus organizavam sociedades, *havurot,* cujo propósito principal consistia em capacitar todos os membros a preservar a pureza e a compartilhar suas refeições em uma mesa totalmente *kosher.*[29] *É* possível que o nome fariseu tenha se originado por ocasião do aparecimento desse fenômeno. Seu significado é "aquele que se separa", a saber, das coisas e das pessoas impuras, o que compreendia a maior parte das pessoas. Boa parte da *halaca* farisaica refere-se à maneira como os membros do *havurot* deveriam lidar com os de fora para que sua pureza não ficasse comprometida. Os de fora, judeus não-fariseus, eram chamados de am haaretz, "as pessoas da terra", um nome que trazia consigo uma certa carga pejorativa quando pronunciado por um fariseu.[30]

Com isso, procuramos tomar um pouco mais concreta a escrupulosidade dos fariseus; a natureza das fontes dificilmente nos permite ser mais específico.

A exemplo do saduceísmo, o farisaísmo era provavelmente um movimento centrado em Jerusalém. Para se tomar fariseu, Paulo foi a Jerusalém estudar aos pés de Gamaliel. 1-lá, porém, mais de uma indicação nas fontes existentes de que os fariseus queriam ampliar sua esfera de influência não somente sobre toda a terra de Israel, como também sobre a Diáspora, por isso alguns deles viajavam. Assim, não é de espantar que encontremos fariseus debatendo com Jesus nas sinagogas da Galiléia (algumas vezes o texto diz que eles haviam vindo de Jerusalém juntamente com os "escribas").

Tendo já destacado anteriormente que todos os grupos judeus analisados neste capítulo tinham no Templo e no serviço do Templo o ponto central de suas preocupações, de que forma os fariseus devem ser entendidos nesse contexto? Conforme já vimos, os fariseus queriam fazer de cada israelita um sacerdote e de cada refeição uma ceia como a que era servida no Templo. Seu objetivo consistia em estender a santidade do Templo, e não substituí-la ou torná-la desnecessária. Contudo, no momento em que o Templo passa a nos acompanhar onde quer que estejamos, é fácil chegar à conclusão de que o verdadeiro Templo torna-se insignificante, talvez até dispensável. O núcleo do culto do Templo eram os sacrifícios. Os profetas da Bíblia ensinaram a Israel que os sacrifícios não seriam suficientes se não fossem acompanhados por contrição sincera e pelo desejo verdadeiro de endireitar os caminhos até então seguidos e pela prática da justiça. Disso podemos concluir facilmente que os sacrifícios não eram essenciais: mudar o coração era o que de fato importava.

Os sacrifícios eram expressamente ordenados pela mais alta autoridade, a Torá, e por isso mesmo não é de estranhar que haja uma certa ambivalência entre os fariseus a esse respeito. Por causa da Torá, os sacrifícios eram tidos em alta conta como vontade de Deus; porém, ao mesmo tempo, o arrependimento pode ser visto como o fator principal da expiação. É interessante estudar o modo como Johanan ben Zakkai entende isso. Alguns de seus ditos a esse respeito indicam claramente que ele não considerava os ritos cultuais necessários ou eficazes em si mesmos. Assim, podia interpretar a queda do Templo e o fim dos sacrifícios como uma indicação divina de que outros meios deveriam agora substituir o culto do Templo.

Certa vez em que o *rabban* Johanan ben Zakkai vinha de Jerusalém, o rabino Josué seguiu-o e observou o Templo em ruínas. "Ai de nós!", exclamou Josué, "eis o lugar em que as iniquidades de Israel eram expiadas; agora, jaz em ruínas!". "Meu filho", disse-lhe o *rabban* Johanan, "não te aflijas; temos outra expiação tão eficaz quanto esta. E qual seria? Trata-se dos atos de benevolência e caridade, como está escrito, 'Pois desejo misericórdia, e não sacrifícios' [Os 6.6] (Avot *do rabino Natã* 4).[31]

Portanto, o programa do farisaísmo — fazer de cada israelita um sacerdote e de cada mesa uma ceia do Templo — havia preparado Israel para a situação que haveria de se configurar depois do ano 70. É possível que tenha sido algo não-intencional, mas não há como saber com certeza. Há indicações nas fontes rabínicas de que alguns rabinos do tempo de Jesus pressentiam o fim próximo do culto do Templo, e houve até quem profetizasse a respeito.[32] É provável que os fariseus não estivessem entre aqueles mais preocupados com o que Jesus tinha a dizer sobre o Templo. Tivessem ou não consciência disso, estavam preparando o povo para o que se seguiria depois do ano 70.

Ainda assim, o povo lamentava profundamente a perda do Templo. Várias das tradições encontradas na Mixná foram preservadas tendo em vista a reconstrução do Templo um dia. Por essa reconstrução, os rabinos, entre eles Akiba, continuavam a esperar e a jejuar, porque o culto do Templo era parte da Torá, à qual tanto se dedicavam.

O JUDAÍSMO SEM TEMPLO: A SINAGOGA

A expressão mais concreta dessa preparação inconsciente para a situação que se configuraria depois do ano 70 foi o surgimento da sinagoga.[33] As origens históricas da sinagoga acham-se envoltas por uma espessa nuvem de incertezas. A teoria tradicional é de que as primeiras sinagogas foram estabelecidas durante o exílio babilônico, mas não há provas suficientes disso. As primeiras provas arqueológicas vêm do Egito e indicam que já havia sinagogas ali por volta de 250 a.C. Temos prova escrita de sua existência a partir do século I d.C. nos registros do NT, em Filo e em Josefo.

As sinagogas do século i aparecem em documentos arqueológicos encontrados em Herodium, Massada, Gâmla e (um) em Jerusalém. A prova literária aponta

para a existência de diversas sinagogas na Galiléia. Se nos detivermos no século i d.C., o seguinte modelo parece emergir: a sinagoga já era então uma instituição bem estabelecida na Diáspora, e alguns judeus da Diáspora levaram com eles essa instituição para Jerusalém, onde se estabeleceram. Em contrapartida, não havia nenhuma sinagoga comum em Jerusalém ou na Judéia:[34] o Templo estava próximo e tornava as sinagogas desnecessárias. Na Galiléia, a sinagoga parecia estar na ordem do dia no primeiro século, mas é provável que fosse uma instituição ainda bem jovem. Também não sabemos se havia instalações especiais para a assembléia da sinagoga, ou se a assembléia reunia-se na praça da cidade ou em grandes casas de particulares. Lucas 7.5 indica que, ao menos em Cafarnaum, havia um edifício próprio para a sinagoga; é possível que ela tenha sido demolida por completo quando a grande sinagoga "branca" de Cafarnaum (cujas ruínas existem até hoje) foi construída nos primeiros tempos do período bizantino. Existe ainda uma falta evidente de dados arqueológicos sólidos sobre os edifícios da sinagoga galilaica do século I (com exceção do prédio estupendo de Gâmla).

Fontes mais antigas referem-se à leitura e à exposição das Escrituras —algumas mencionam também a oração — como peça central do culto da sinagoga. Vale destacar que a sinagoga era uma instituição de leigos. No Templo, em contraste, tudo era executado por sacerdotes; na sinagoga, tudo dependia da organização laica. A parte central do culto, a leitura das Escrituras, era realizada em turnos pelos membros da congregação. Se houvesse um escriba presente, ele seria convidado a expor o texto. Se, contudo, não fosse esse o caso, todos tinham liberdade de falar Pedia-se aos convidados que se colocassem perante a congregação e a saudasse com uma "palavra de exortação" (At 13.15). Se houvesse um sacerdote no local, seu posição em nada o diferenciava do restante da congregação. Essas características deixam claro que a sinagoga teve origem na Diáspora.

Com exceção da leitura e exposição das Escrituras, o outro componente básico do culto da sinagoga era a oração. Aqui, uma vez mais, era a congregação que orava, e não o sacerdote ou alguém indicado para essa tarefa.[35] Antes dos dias de Jesus, já havia modelos fixos para ambos os componentes do culto da sinagoga. A leitura da Escritura consistia na leitura da Torá feita aos sábados de acordo com um ciclo trianual ou anual; e dos profetas, cujas passagens eram escolhidas de modo que fizessem eco à leitura da Torá.[36] A leitura dos profetas

era chamada de *haftarah* ("final" ou "conclusão") da leitura da Torá. Em relação às fontes disponíveis sobre o século 1, é no NT que encontraremos os primeiros relatos confiáveis da leitura da haftarah em Israel e na Diáspora: Lucas 4.17 e Atos 13.15. Algumas das orações mais importantes ainda usadas nos cultos da sinagoga hoje em dia já existiam no século 1 d.C. — e outras há que remontam aos dois primeiros séculos d.C. Isso é verdade no tocante à oração principal dos cultos, que é geralmente referida simplesmente como *teffilah* (a oração) ou *amidah* (porque é feita de pé), ou ainda por extenso, *shmoneh esre* ("as dezoito" [bênçãos)). As bênçãos individuais contidas nessa oração são provavelmente mais velhas do que a compilação de todas as dezoito bênçãos que, assim parece, tomaram-se parte do culto no final do século 1 d.C.

Nessa fase inicial, a formulação das bênçãos parece ter variado, porém seu propósito principal e seu conteúdo foram fixados. Nos dias de Jesus, a formulação e a sequência dos elementos do culto da sinagoga haviam atingido tal estabilidade que podemos nos referir sem temor algum de errar a uma liturgia própria da sinagoga. Os ecos das orações feitas nas sinagogas no pai-nosso e em outras orações cristãs dos primeiros tempos mostram que essa liturgia era bem conhecida de Jesus e dos primeiros discípulos. Não devemos imaginar que os cristãos primitivos eram avessos à liturgia em seus encontros de adoração. Não é mero acidente o fato de que Lucas, em Atos 2.42, não diga que os crentes primitivos "se dedicavam ao ensino dos apóstolos e à comunhão, ao partir do pão e à oração" e sim "às orações", o que indica a existência de modelos fixos. Todas as evidências apontam para uma liturgia sinagoga! como fonte de tais orações. Voltaremos *a esse* tópico nos capítulos dezoito e dezenove.

A sinagoga e seu culto foram, desde o início, considerados complementares, e não substitutos do culto do Templo. Este centrava-se nos sacrifícios, ao passo que a sinagoga tinha como ponto central a leitura das Escrituras. Assim, embora a sinagoga não fosse de forma alguma oposta ao Templo, isso não a tomava simpática ao sacerdócio. Os escribas leigos estavam mais próximos do seu coração do que os sacerdotes. Não há dúvida de que os escribas fariseus tiveram muita influência nas sinagogas da terra de Israel nos anos de 100 a 150 antes da queda do Templo, embora jamais monopolizassem a situação.

Depois da destruição do Templo, o culto da sinagoga tornou-se efetivamente substituto do culto do Templo, mas só depois de feitos alguns acréscimos importantes. Quando o saltério deixou de ser cantado pelos levitas no Templo, a

congregação da sinagoga assumiu a tarefa confiada aos levitas. A bênção de Aarão (a bênção sacerdotal) já não era mais proferida pelos lábios do sacerdote oficiante do Templo; ela era solenemente recitada em conformidade com a estrutura das orações das sinagogas — mas ainda assim por um sacerdote.

Mais tarde, as pessoas passaram a acreditar que as orações específicas substituíam os sacrifícios do Templo (de acordo com a exegese rabínica de Oséias 14.2: As palavras que saem dos lábios são mais preciosas do que sacrifícios de animais). Tornou-se igualmente usual recitar passagens bíblicas e da Mixná como substitutos dos sacrifícios verdadeiros. Vale destacar que nenhum dos sábios responsáveis por essas modificações na liturgia sinagogal via no culto da sinagoga um substituto permanente do culto do Templo. Eles formulavam orações para a reconstrução do Templo e para a restauração dos sacrifícios, e os equivalentes da sinagoga para o serviço do Templo tinham como propósito funcionar como substitutos temporários, até o tempo da restauração final. Teoricamente, essa tem sido a atitude do judaísmo rabínico desde então. Contudo, com o passar dos séculos, o serviço do Templo tornou-se em sua totalidade algo mais e mais estranho e distante — até que Maimônides, no século 12, declarou ser o culto sacrificial apenas uma necessidade temporária (há insinuações rabínicas dessa idéia muito tempo antes).

O NACIONALISMO JUDAICO: OS ZELOTES

Se tivéssemos de descrever o movimento zelote sucintamente, diríamos que, de acordo com Josefo, tratava-se da ala de direita nacionalista dos fariseus. Josefo escreve que os zelotes concordavam com os fariseus em todas as coisas, exceto pelo fato de que "eles têm uma paixão pela liberdade que é praticamente insuperável, uma vez que estão convencidos de que só Deus é seu líder e mestre" *(Antiguidades* 18.23).[37]

O movimento zelote foi fundado, segundo Josefo, por Judas de Gâmla e Zadoque, o fariseu, em resposta ao censo realizado por Quirino (v. Lc 2.2 e At 5.37). "Disseram que o recenseamento trazia consigo uma situação que beirava a escravidão, e não menos que isso, por isso apelaram à nação para que buscasse a independência" *(Antiguidades* 18.4). É possível que Judas quisesse imitar os macabeus e, pelo menos em um aspecto, ele foi bem-sucedido: vários de seus descendentes tomaram-se combatentes de renome pela liberdade dos judeus.

Seus filhos, Simão e Jacó, participaram de atividades contrárias a Roma e foram crucificados como rebeldes por volta de 47 d.C. Seu descendente, Menaém, capturou Massada no início da Grande Guerra contra Roma em 66 d.C.; posteriormente, tornou-se líder da revolta em Jerusalém. O sobrinho de Menaém, Eleazar ben Yair, o famoso líder daqueles combatentes pela liberdade que resistiram em Massada e, por fim, preferiram acabar com a vida a se tomar escravos dos romanos. Existe, portanto, uma certa justificativa quando se fala de toda uma dinastia de liderança zelote. As fontes apresentam também evidências segundo as quais pelo menos alguns desses líderes teriam feito afirmativas messiânicas sobre si mesmos ou teriam sido considerados messias por seus seguidores.

Até a irrupção em grande escala da revolta de 66 d.C., esses líderes e seus seguidores recorriam a táticas de guerrilha em sua luta contra o regime herodiano e romano, e se fosse preciso recorriam ao assassínio político como arma de combate aos inimigos. Escondiam punhais em suas roupas e se misturavam à multidão nas festas para dar cabo de suas vítimas — daí o apelido *sicarii,* sicários.[38] Parece que esses sicários distinguiam-se de outros grupos de zelotes anteriores ao ano 70.

Ao que tudo indica, Judas encontrou duas coisas que considerou afrontas no censo romano feito na época de Quirino. Em primeiro lugar, a contagem do povo de Israel fora proibido na Bíblia; e, em segundo lugar, o censo era o primeiro passo para a tributação. O imposto tinha de ser pago com moedas pagãs onde se via a imagem tridimensional de César (v. Mt 22.15-22).

Nossas fontes são inadequadas para uma descrição exaustiva do desenvolvimento do movimento dos zelotes começando por Judas e terminando no ano 70 d.C. Muitos estudiosos são de parecer hoje em dia que Josefo exagerou ao retratar o movimento zelote como um movimento contínuo de natureza mais ou menos organizada.

O auge das atividades dos zelotes se deu na Grande Guerra contra Roma em 66-70 d.C., que Josefo descreve detalhadamente. Não é nosso propósito aqui recontar a história toda narrada por Josefo, porém vale a pena observar alguns pontos relevantes. O primeiro deles é que essa guerra não começou como uma revolta dos "judeus" contra Roma, e sim como uma rebelião zelote. Houve grande oposição dos judeus à revolta. A aristocracia sacerdotal, obviamente,

opunha-se a ela, bem como os fariseus mais importantes. A primeira fase da revolta, portanto, teve o caráter de uma guerra civil em Jerusalém, com o partido zelote assumindo o controle da situação. Coroaram sua vitória com o assassinato —antecedido de traição — da força de vigilância romana que havia se refugiado nas três torres do palácio de Herodes na Cidade alta (hoje, interior da Cidadela, no Portão de Jáfa).

Depois disso, a guerra mudou parcialmente de caráter. A aristocracia sacerdotal e as principais autoridades de Jerusalém entenderam que uma retaliação maciça era inevitável, por isso uniram-se aos rebeldes e mobilizaram a maior parte do país. Contudo, no momento em que sobreveio o massacre perpetrado pelos romanos, esses líderes e seus exércitos rapidamente constituídos não tinham condições de oferecer grande resistência às legiões romanas. Durante a guerra, a liderança e o poderio militar voltou para as mãos dos zelotes.

À medida que a guerra avançava, todos se reuniram em Jerusalém para proteger o Templo, e o fizeram com a maior dedicação e coragem; enquanto isso, envolviam-se em atos brutais de vingança uns contra os outros e na perseguição cruel de quem quer que fosse considerado suspeito de simpatizar com Roma.

Assim, a Grande Guerra começou e terminou como uma guerra engendrada pelos zelotes. A oposição dos fariseus merece destaque. Já vimos que o fundador do judaísmo rabínico, Johanan ben Zakkai, deixou Jerusalém sorrateiramente em meio aos conflitos. Ele não pertencia à agremiação dos zelotes. Essa foi a forma que encontrou para preservar o futuro do judaísmo.[39]

SOBRE O TEMPLO

Ao longo *de* todo este capítulo, a referência ao Templo foi uma constante. Os diferentes partidos judeus deram diferentes respostas à questão de como a pureza do povo relacionava-se à pureza do Templo. Não obstante, todos raciocinavam de acordo com uma estrutura comum: santidade e pureza estão associadas à presença de Deus como em um sistema de círculos concêntricos, tendo no centro o Santo dos Santos, depois o santuário, os átrios e, por fim, Jerusalém, a Terra. Um sistema correspondente de círculos concêntricos envolve os seres humanos; no centro dele está o sumo sacerdote, o único a penetrar o Santo dos Santos; à sua volta acham-se os sacerdotes, levitas, judeus do sexo

masculino, do sexo feminino e, por fim, os gentios.

Para os saduceus, isso era quanto bastava: nada mais havia a dizer, exceto que a ocupação romana não interferia fundamentalmente de modo algum com esse sistema.

Para os fariseus, era preciso estender o círculo sacerdotal de modo que pudessem ser incluídos os leigos; ampliar o domínio do Templo para suas casas e pátios. Seu objetivo não era criar algo substituto, mas tão-somente uma extensão do Templo. Contudo, se o Templo deixa de ocupar a posição central, o Templo de suas casas todavia permanece.

A comunidade de Qumran viu-se diante do problema *de* maior envergadura de todo o sistema: para eles, o centro da santidade propriamente dito havia se corrompido. Por isso, foi preciso estabelecer um novo centro em outro lugar, o que fizeram em Qumran. Uma vez que não se tratava de lugar santificado, as exigências de pureza ritual foram mais rigorosas em Qumran do que em qualquer outra parte. Ali, essas exigências tinham de criar um espaço sagrado que não existia anteriormente. Tudo isso, porém, sempre teve caráter efêmero. Por ora, a comunidade de Qumran funcionava como Templo, mas seu objetivo consistia em retomar o santuário em Jerusalém e rede-dicá-lo unicamente à adoração.

A "Quarta Filosofia" de Josefo, mais comumente conhecida como movimento zelo-te, via na presença romana e no controle romano da Terra um problema, bem como o controle romano do centro, que para eles era inaceitável. Para os zelotes, o rei do céu e o imperador de Roma tornavam-se rivais no momento em que o Templo entrava em cena. Era preciso que um desse lugar ao outro. O controle gentio-romano do centro era um elemento poluidor.

O samaritanismo não era judaísmo, pelo simples fato de que os samaritanos não reconheciam o centro verdadeiro.

Por fim, temos a figura solitária de João Batista (e talvez de outros semelhantes a ele). Não sabemos muito a seu respeito. Contudo, parece ter ensinado que o centro da pureza e da santidade não residia no Templo de Jerusalém, nem em nenhum outro lugar específico. Para ele, o centro parece não ter sido um lugar, e sim algo que ele mesmo executava: o batismo purificador e santificador. O lugar ideal para sua pregação e seu batismo de arrependimento era o deserto, e não o Templo. Para João, isso suscitava de modo novo e radical a questão de quem

constituiria de fato o verdadeiro Israel.

Ao nos aproximarmos de Jesus e de seus seguidores, tendo como pano de fundo o Templo, diversas questões intrigantes vêm à tona. De que maneira Jesus se encaixava nesse quadro? Ou será que não se encaixava?

SUGESTÕES DE LEITURA

Para uma antologia muito útil de antigos estudos deve-se consultar Jewish *sects,* parties and *ideologies in the second temple period* (Jerusalém: Hebrew University, 1978).

Um relato equilibrado e bastante legível da visão tradicional acerca dos fariseus e saduceus aparece em *New* Schurer 2:381-414. V. tb. Murphy, *Religious* world, p. 187-245.

Uma síntese mais recente que leva em conta as descobertas recentes de Qumran é *Jewishcontemporaries of Jesus:* Pharisees, Saduccees, Fones (Minneapolis: Fortress Press, 1995), de Gunter Stemberget O autor critica asperamente muitos pontos de vista consagrados, porém, mostra-se excessivamente cético em alguns aspectos. Para uma análise mais equilibrada da "nova" posição, v. Grabbe, *Judaism,* p. 29-50. Para a contribuição de E. P Sander ao quadro da liderança judáica, *v. Judaism,* p. 170-89, 315-490.

Em E. P Sanders "Common Judaism", Jesus, and the Pharisees, The *Joumal of Theological* Studies, n.s., 46 (1995): 1-70, de Martin Hengel e Roland Deines, temos uma avaliação magistral de grande parte da pesquisa recente sobre os fariseus e outros grupos de destaque.

Sobre os fariseus

Jesus and the Pharisees (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), de John Bowker, é excelente antologia de material original traduzido.

Os dois clássicos da teologia e da prática rabínica que têm como pressuposto a continuidade básica com a tradição' dos fariseus são, de George Foot Moore, *Judaism* in the first *centuries of the* Christian era, 3 v. (Cambridge: Cambridge University Press, 1927-1930 [reimpresso em 2 vols., Peabody: Hendrickson, 1997]); e de Ephraim E. Urbach, *The sages:* their concepts and beliefs, 2 v. (Jerusalém: Magnes, 1975 [e reimpressões]). V. tb. Louis Finkelstein, *The*

Pharisees: the sociological background of their faith, 2 v., 3' ed. (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1962). Aqui encontramos uma teoria da contextualização social do farisaísmo que tem sido objeto de contestação por outros estudiosos. Para uma crítica do "velho" enfoque, v., e.g., Gerald J. Blidstein, The import of early rabbinic writings for an understanding of Judaism in the Hellenistic-Roman period, em *Jewish civilization* in *the Hellenistic-Roman* period, org. Shemaryahu Talmon, *Joumal* for *the* Study *of the Pseudepigrapha:* Supplement Series 10 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), p. 64-72; Jacob Neusner, The use of the later rabbinic evidence for the study of first-century Phari-saism *em Approaches to ancient Judaism:* theory and practice, org. William Scott Gre-en, *BrownJudaic* Studies 1 (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1978), p. 215-28.

Sobre o "novo" enfoque dos estudos sobre os fariseus

Jacob NEUSNER, *The* rabbinic traditions *about the Pharisees before* 70, 3 v. (Leiden: E. J. Brill, 1971; relançado como South *Florida* Studies in *the* History *of Judaism,* 202.4 (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1999). Trata-se de uma tentativa de filtrar as tradições historicamente confiáveis relativas aos fariseus contidas na literatura rabínica posterior. V. tb., de sua autoria, em um volume, *The Pharisees:* rabbinic perspectives, Studies in Ancient Judaism 1 (Hoboken, N.J.: 1973); e seu esboço histórico: *From politics to* piety: the emergence of Pharisaic Judaism, 2nd ed. (New York: Ktav, 1979). Neusner criticou a nova metodologia de estudos sobre os fariseus.

EmJewishLaw fromlesus to the Mishnah: five studies (London: SCM Press/Phila-delphia: Trinity Press International, 1990), E. R Sanders apresenta dois ensaios extensos em que discute as teses de Neusner sobre os fariseus: "Did the Pharisees have oral Law?" (p. 97-130); e "Did the Pharisees eat ordinary food in purity?" (p. 131-254).

Outros estudos representativos do "novo" enfoque, mas como conclusões diferentes

A questão da continuidade e da descontinuidade entre fariseus e rabinos posteriores é tratada de maneira bastante instrutiva em *Rabbinic Judaism* in *the making* (De-troit: Wayne State University Press, 1970), de Alexander Guttmann.

Ellis Rrvicirr, Defining the Pharisees: the Tannaitic sources, *Hebrew Union College* Annual 40/ 41 (1969-1970): 205-49. Idem, A *hiddenrevolution* (Nashville:

Abingdon, 1978).

Anthony J. SALDAM!, *Pharisees, Scribes, and Sadducees in Paiestinian society* (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1988; Edinburgh: T &T Clark, 1989).

Steve MASON, *Flavius Josephus on the Pharisees:* a composition-critical study, *Studia Post-Biblica* 39 (Leiden: E. J. Brill, 1991). Um clássico na interpretação apurada que faz das evidências apresentadas por Josefo.

Albert 1. Baumgarten, The flourishing ofJewish sects in the Maccabean era: an interpretation, *Supplemerus to the Journal for the Study of Judaism* 55 (Leiden: E. J. Brill, 1997). Tenta uma explicação sociocultural do fenômeno.

V. tb. Schiffman, Text to *tradition,* p. 98-119.

Sobre a história da pesquisa

Roland DEINES, Die *Pharisüer:* Ihr Verstãndnis als Spiegel der christlichen und judischen Forschung seit Wellhausen und Graetz, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 101 (Tubingen: Mohr Siebeck, 1997). No capítulo final, p. 53455, esse estudo faz uma contribuição significativa para o delineamento de um quadro equilibrado e atualizado dos fariseus, retendo ao mesmo tempo *insights* valiosos sobre a pesquisa feita anteriormente, a qual, segundo Deines, foi totalmente deturpada por alguns dos principais representantes do novo paradigma.

Sobre os saduceus

O grande estudo clássico sobre o assunto é de autoria de J. Le Moyne, Les *Sadducéens* (Paris: J. Gabalda et cie, 1972). Esse estudo afirma saber mais sobre os saduceus do que realmente sabe. V. Gunther Baumbach, The Sadduccees in Josephus, *em Josephus, the Bible, andhátor y,* org. Louis H. Feldman e Gohei Hata (Leiden: E. J. Brill, 1989), p.173-95.

Sobre a sinagoga

Com relação à origem e à história primitiva da sinagoga, v. os títulos listados na nota 32, p. 123 acima. Sobre o desenvolvimento da liturgia sinagoga', v. a recente pesquisa de Raphael Posner, Uri Kaploun e Shalom Cohen, orgs., *Jewish liturgy:* prayer and synagogue service through the ages (Jerusalém: Keter, 1975).

A monografia clássica sobre o desenvolvimento histórico do culto na sinagoga é de Ismar Elbogen, *Der judische Gottesdienst* in *setner geschichtlichenEntwicklung* (orig.

ed. Leipzig, 1913; 3rd ed. Frankfurt am Main: J. Kauffinann, 1931 [reimpressão, Hilde-sheim: Georg 01rn, 1967]). Trad. para o inglês: *Jewish &uno:* a comprehensive history, trad. de Raymond P Scheindlin (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1993).

Mais sucinta, porém mais legível, é a obra de A. Z. Idelsohn,Jewish liturgy *and its development* (New York: Schoken, 1967).

A síntese mais recente da pesquisa e história da liturgia aparece *em Judaism and Hebrew prayer:* new perspectives on Jewish liturgical history (Cambridge: Cambridge University Press 1993, brochura, ed. 1995).

Sobre Qumran e os essênios

Para uma breve introdução, v. *New* Schurer 2:550-97, ou Geza Vermes, *The Dead Sea Scrolls* in English, 4th ed. (London: Penguin, 1995), p. 1-64. Outra tradução mais completa dos manuscritos em português, é de autoria de Florentino García Martínez, *Textos de* Qumran: edição fiel e completa dos documentos do mar Morto (Petropólis, RJ: Vozes, 1995).

Para um tratamento atualizado e abrangente, v. J. C. VanderKam, Os *manuscritos do mar Morto hoje* (Rio de Janeiro: Objetiva, 1995); Lawrence H. Schiffmann, *Reclaiming the Dead* Sea Scrolls (Philadelphia/jerusalem: The Jewish Publication Society, 1994).

Um estudo instigante e objetivo e com uma discussão interessante sobre o relacionamento entre o movimento essênio e João Batista, Jesus e a comunidade cristã primitiva é de autoria *de* Hartmut Stegemann, *Die Essener, Qumran,Joharmes der nuferundIesus,* 4th ed. (Freiburg: Herder, 1994). Trad. para o inglês: The *library of* Qumran: on the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus (Grand Rapids, Mich.: Eerelmans, 1998). Stegemann faz também comentários interessantes sobre publicações recentes de cunho sensacionalista sobre Qumran [London: Cape, 1991] ; Barbara Thiering,Jesus *and the riddle of the Dead Sea* Scrolls: unlocking the secrets of his life story [San Francisco: Harper, 1992]; Robert H. Eisenman e Michael *Wise, A descoberta dos 77102124SaitOS do* mar *Morto:* primeira tradução e interpretação completa de cinquenta documentos-chave guarddos há mais de 35 anos (Rio de Janeiro: Ediouro, 1994).

Uma discussão completa sobre as informações sem base sólida apresentada nesses "best-sellers", bem como informações confiáveis são dadas por Otto

Betz e Rainer Riesner, Jesus, Qumran und *der Vatikan:* Klarstellungen (Giessen: Brunnen Verlag, 1993). Trad. para o inglês: Jesus, Qumran and *the Vatican:* clarifications (London/New York: Crossroad, 1994).

Sobre Qumran e o Novo Testamento

Krister STENDHAL, org., *The Scrolls and the New Testament* (New York: Harper, 1957; reimpressão, Westport, Conn.: Greenwood Press, 1975; reimpressão, New York, 1992); Matthew BLACK, The Scrolls and Christian origins: studies in the Jewish ba-ckground of the New Testament, *Brown Judoic Studies* 48 (Chico, Calif : Scholars Press, 1983 [orig. ed. New York: Charles Scribner's Sons, 1961]); James H. CHAR.• LESWORTH, org., *John and the Dead Sea Scrolls* (New York: Crossroad, 1990); idem, Jesus *and the Dead Sea Scrolls* (New York: Doubleday, 1992); Jerome Murphy-O'Connor e J. H. CHARLESWORTH, orgs., *Paul and the Dead Sea Scrolls (New* York: Crossroad, 1990); Joseph A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls anil Christian origins* (Grand Rapids, Mich. And Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2000).

Sobre o movimento dos zelotes

V. *New* Schurer 2-598-606. O estudo clássico em formato grande é de Martin Hengel, *Die Zeloten:* Untersuchungen zur judischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr., Arbeiten zur Geshichte des antiken Judentums und der Urchristentums 1, 2nd ed (Leiden: E. J. Brill, 1976 I ltt ed. 1961]). Trad. para o inglês: *The Zealots:* investigations into the Jewish freedom movement in the period from Herod I until 70 A.D. (Edinburgh: T&T Clark, 1989).

A teoria de que Jesus manteve laços estreitos com os zelotes e era ele mesmo zelote é proposta por S. G. E Brandon *emJesus and the Zealots:* a study of the political factor in primitive Christianity (Manchester: Manchester University Press, 1967). Essa teoria foi amplamente rejeitada pelos estudiosos, e com razão. V. Martin Hengel, War *Jesus Revolutionon?* Calwer Hefte 110 (Stuttgart: Calwer Verlag, 1970). Trad. para o inglês: *Was Jesus a revolutionist?* Facet Books, *Biblical Series* 28 (Philadelphia: Fortress, 1971); idem, *Vèctory over violence:* Jesus and the revolutionists (Philadelphia: Fortress, 1973); Emst Batnmel e Charles E D. Moule, orgs., Jesus *and the policies of his day* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

NOTAS

[1]Gomes, p. 35.6.

[2] O exemplo clássico é ode George Moore,Judaism in *the first centuries of the Christian era:* the age of the Tannaim (vol. 1 de uma obra em três volumes intitulada *Judaism in the* first centuries *of* the Christian era) (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927.1930; .várias reimpressões). Um exemplo mais recente desse tratamento mais abrangente do judaísmo "rabínico" como uma entidade aparece na obra de Ephraim E. Urbach, *The sages:* their concepts and beliefs, 2 v. (Jerusalém: Magnes, 1975 te reimpressões]) .

[3]Em anos recentes, esse ponto de vista foi desenvolvido por David Flusser em diversos estudos, e.g., Jesus, 2nd. ed. (Jerusalém: Magnes, 1998). Para uma visão geral do ponto de vista acadêmico judaico sobre Jesus, v. Donald A. Hagner, *The Jetuishreclamationof Jesus:* an analysis and critique of modera Jewish study of Jesus (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1984).

[4]Com relação a *esse* parágrafo, v. esp. a discussão exaustiva do tema em Jolm Bowkeziesus *and the Pharisees* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), p. 1-38. V. tb. Cohen, *Maccabees to Mishnah,* p. 226-7; Schiffman, Text *to tradition,* p. 177-85.

[5]Isto é, fontes do primeiro século; alguns documentos do nrr e todos os escritos de Josefo foram *redigidos* depois do ano 70, porém têm como base experiências pessoais, tradições e fontes anteriores ao ano 70.

[6]E. P. Sanders, em seu Judaism e alhures, prefere o enfoque anterior; ao passo que Jacob Neusner advoga energicamente o fim de toda discussão fundamentada no "judaísmo" no singular. V. sua crítica, algo temperamental, a Sanders *emJurlair* Law from Jesus to Mishnah: a systematic reply to professor E. P Sanders, South Florida Studies in the history of Judaism 84 (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1993).

[7]·Shaye Cohen *em Jewishness,* e Richard Bauckham, no artigo citado abaixo nesta nota, enfatizam que o reconhecimento do Templo de Jerusalém como local da morada do único Deus verdadeiro era critério básico da identidade judáica. Observamos isso no diálogo entre Jesus e a mulher samaritana em João 4. Em oposição à maneira como Neusner se refere aos diversos judaísmos, Bauckham argumenta da seguinte forma: se definirmos cada um dos partidos dentro do judaísmo como "um judaísmo", não teremos como nos referir ao judaísmo de uma vasta maioria de judeus que não pertenciam a partido algum. "A massa do povo que não pertencia a um partido específico não pode ser considerada como outro partido ao lado dos demais" (Bauckham, The parting of the ways, Srudia *Theologica 47* [1993]; citação na p. 137.

[8]·V Shemaryahu Talmon, The iritemal diversification ofJudaism in the early second temple period, *em Jewish civilization in the Heilenistic-Roman period,* org. Talmon, Joumal for the Study of the Pseudepigraph Supplement Series 10 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), p.1643; Albert Baumgarten, *The flourishing of Jewish seca in the Maccabeean* era: an interpretation, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 55 (Leiden: E. J.. Brill, 1997).

[9]Essa identificação é defendida exaustivamente por Sanders, Judaism, p. 170-89. Outros advogam que "escribas" no tsrr seria apenas sin8nimo *de* fariseus, v., e.g., Ellis Rivkin, Scribes, Pharisees, lawyers, hypocrites: a study in synonimity, *Hebreu, Union College* Annual 49 (1978); 135-42. Para uma outra interpretação, v. Daniel R. Schwartz, "Scribes and Pharisees, hypocrites": who are the "Scribes" in the New Testament?, em Schwartz, *Studies,* p. 89-101.

[10]V. Menachen Stern, Aspects of Jewish society: the priesthood and other classes, em

Compendia 1:2:561-630.

[11]N. T. Wright tem a respeito uma observação interessante. Josefo teria traduzido algo de caráter eminentemente judeu (os três partidos) em algo eminentemente grego. A verdadeira questão, de acordo com Wright, era o modo como as três escolas viam o relacionamento entre a ação divina e a humana na história, sobretudo no que diz respeito à libertação e à restauração de Israel: seria algo da alçada exclusiva de Deus (o que, de certa forma, representava a posição dos essênios), ou seria algo que dependeria exclusivamente da prudência política do homem (como pensavam, de certa forma, os saduceus), ou seria talvez uma combinação das duas coisas (como pensavam, de certa forma, os fariseus)' V. Wright, *The New* Testament, p. 200-2.

[12]SCHIFFMAN, Text to *tradition,* p. 108.

[13]A introdução mais bem feita e mais exaustiva sobre toda a literatura de Qumran, e que leva em conta os textos publicados recentemente, é de Lawrence H. Schiffman, Reclaiming the Dead Sea scroils: the history of Judaism, the background of Christianity, the lost library of Qumran (Philadelphianerusalem: the Jewish Publication Society, 1994).

[14]Solomon SCHECHTER, *Fragments of a Zadokite* work, Documents of Jewish Sectaries 1 (Cambridge: Cambridge Univcrsity Press, 1910 [reimpressão, New York: Ktav, 19701).

[15]Com relação ao messianismo dos rolos, v. esp. John). Collins, The scepter and the star: the Messiahs of *the* Dead Sea Scrolls and other ancient literature, *Anchor Bible Reference* Library (New York: Doubleday, 1995).

[16]COWNS, *Scepter,* p. 67.

[17]V. *New Schurer* 2:555.97, com bibliografia exaustiva (até 1979) p. 555-8.

[18]Para uma discussão breve e concisa das afirmativas de Dio e de Plínio, v. New Schurer 2:562-3. Para um enfoque mais detalhado, v. Geza Vermes e Martin D. Goodman, *The Essenes according to dassical sources,* Oxford Centre Textbooks 1 (Sheffield: JSOT Press, 1989).

[19]A discussão mais recente e exaustiva sobre a descrição de Josefo vis *à* vis os manuscritos do mar Morto encontra-se na obra de Todd S. Beall, *Josephus' description of the Essenes illustrated by the Dead Sea Sortis,* Society for New testament Studies Monograph Series 58 (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

20 John *BowER, Jesus and the Mansas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), p. 1.

21 O principal representante atual desse enfoque é Steve Mason, Josephus on the Pharisees (v. referência completa em "Sugestões de leitura").

22 O pioneiro nesse campo é Jacob Neusner, The *rabbinical traditions about the Pherisees,* 3 v., e a seleção em um único volume The *Pharisees* (v. "Sugestões de leitura").

[23]Esses dois quadros distintos não escaparam a Jacob Neusner, que procurou compreenda-los como uma descrição de um desenvolvimento histórico do movimento dos fariseus: From *pditicsc* to piery: the emergence of Pharisaic Judaism, 2nd ed. (New York: Ktav Publishing House, 1979).

[24]*Avot of Rabbi Nathan;* trad. Goldin, *Fathers,* p. 8.

[25]Avot *of Rabbi Nathan 1;* trad. Goldin, *Fathers,* p.8.

[26]Para a bibliografia e uma discussão bastante instrutiva sobre essa questão, v. E. P San-ders,

Did the Pharisees have oral law?, em Jettrish law from Jesus to the Mishnah: five studies (London: SCM Press/ Philadelphia: Trinity Press International, 1990), p. 97-130.

[27] Para discussões sobre a tese de Neusner v. E. P Sanders, Did the Pharisees eat ordinary food in purity?, em *Jewish law from Jesus to d2e Mishnah,* p. 131-254; Daniel R. Schwartz,

[28] Kingdom of Priests": a pharisaic slogan?, Studi", 57-80.

[29]*New* Schurer 2:388 n. 16. Palavra que indica aquilo que está de conformidade com a lei judáica. (N. do E.)

[30]V. João 7.48,49, em que as "autoridades" (os sumos sacerdotes) e os fariseus são contrastados com "essa ralé que nada entende da lei".

[31]IGOLDIN, *Fathers,* p. 34.

[32] "Nossos rabinos ensinaram: nos quarenta anos que antecederam a destruição do Templo, a sorte ("Por que o Senhor") não esteve em mãos certas; tampouco a correia cor de carmim tornou-se branca, como também não brilhou o raio de sol mais ocidental; e as portas do *Hekal* [santuário] se abriram por si mesmas, até que Johanan ben Zakkai as repreendesse, dizendo: *Hekal, Hekal,* por que haverias tu de te tomares causa de espanto? Sei que serás destruído, pois Zacarias ben Ido profetizou a teu respeito: Abre tuas portas, ó Líbano, para que o fogo devore teus cedros" (TB Yoma 39b). "R. Zadok jejuou durante quarenta anos para que Jerusalém não fosse destruída, [emagreceu tanto que] quando comia o que quer que fosse, podia-se ver a comida [quando passava por sua garganta]. Quando sentia necessidade de se recompor, traziam-lhe um figo; ele sugava o suco e jogava o resto fora" *(TB* Gittin 56a).

[33] Bibliografia selecionada: A. T KRAABEL, The Diaspora synagogue: archaeological and epigraphic evidente since Sekenik.. Em Haaese, *Aufitieg* 2 19.1:477-510; S. B. HOENIG, The ancient city-square: the forerunner of the synagogue, ibid.: 448-76; Lee I. LEVINE, org., The synagogue in late antiquity (Philadelphia: The American Schools of Oriental Research, 1987); Frowald G. HCrrrEmmosrEa, "Synagogue" und "Proseuche" bei Josephus und in anderen anti-ken Quellen, *em Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Miuelalter:* Festschrift fur Heinz Schreckenberg, org. Dietrich-Alex Koch e Hermann Lichtenberger, Schriften des Intitutum Judaicum Delitzschianum 1 (Gâttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), p. 163-81; Dan URMAN e Paul V. M. FLESHER, orgs., *Ancient synagogues:* historical analysis and archaeological discovery, v. 1, Studia Post-Biblica 47, 1 (Leiden/ New York/ Cologne: E. J. Brill, 1995); Steven. FINE, org., *Jews, Christians, and polytheists* in *the ancient synagogue: cultural interaction* during *the Greco-Roman period,* Baltimore Studies in the history of Judaism (London/New York: Routledge, 1999); Lee I. Levine, *The ancient synagogue: the* first *thousand years* (New Haven: Yale University Press, 2000).

[34]As sinagogas de Herodium e Massada são exceções: elas foram estabelecidas possivelmente pelos zelotes de origem galilaica durante a guerra judáica de 66-70 d.C.

[35]O costume de pedir ao sacerdote que proferisse a bênção aarônica por ocasião do culto na sinagoga resultou, provavelmente, da queda do Templo. V. a seguir.

[36]Com relação à leitura da Bíblia e aos ciclos de leitura na antiga sinagoga, v. C. Perrot, The reading of the Bible in the ancient synagogue, em *Compendia* 2:1:137.59; Lawrence H. Shiff-man, The early history of public reading of the Torah, *em Jaus, Christian s, and polytheists* in *the ancietu synagogue:* cultural interaction during the tareco-Roman period, org. Steven Fine, Baltimore Studies in the History of Judaism (London/ New York: Routledge, 1999), p. 44-56; Lee E. Levine, *The andem synagogue:* the first thousand years (New Haven, Conn./ London: Yale

University Press, 2000), p. 506-10.

[37]O retrato que Josefo pinta dos zelotes é analisado, e.g., em Josephus and the revolutio-nary parties, de Valentin Nikiprowetzky, em *Josephus, the Bible, and* hisrory, org. Louis H. Feldman e Goehi Hata (Leiden: E. J. Brill, 1989), p. 216-36.

[38]Há quem argumente que o cognome de Judas — Iscariotes — torna-o simpatizante do grupo dos sicários, e que sua desaprovação à atitude não-violenta de Jesus teria motivado a traição. Isso, porém, é especulação e é linguisticamente improvável, uma vez que o significado óbvio de Iscariotes é ish *Kerioth,* "homem de Kerioth". Em contrapartida, o segundo nome de Simão, discípulo de Jesus, o cananeu (do hebraico *haKannai)* poderia indicar que ele pertencia ao partido zelote, uma vez que kannai é o equivalente hebraico do grego *tutores (v.* Mc 3.18). Contudo, o fato de um homem ser chamado de zelote, ou que se autodenominasse como tal nos anos 30 d.C., não implicava necessariamente sua participação em algum grupo militante organizado. Paulo refere-se a si mesmo como "zeloso [orig. grego "zeelotes"] das tradições de meus antepassados" em G11.14, demonstrando assim o significado não-técnico do termo em seus dias (antes da Grande Guerra contra Roma em 66.70 d.C., quando o termo foi apropriado por uma das facções de combatentes pela liberdade).

[39]Sobre a fuga de Johanan e seu singificado, v. Peter Schãfer, Die Flucht Johanan b. Zakkais aus Jerusalém und die Grundung des "Lehrhauses" in Jabne, em Haase, *Aufstieg* 2 19.2:43-101.

SEGUNDA PARTE -
PRIMÓRDIOS DO CRISTIANISMO
DO PARTIDO JUDAICO IGREJA GENTILICA

6 - JESUS NO JUDAÍSMO

No museu *Yad Vashem*, de Jerusalém, há uma fotografia da Alemanha tirada durante a guerra. Em uma cerca, vê-se um aviso: "Judeu verbo-ten" (Proibida a entrada de judeus). Do lá de lá da cerca, vê-se Jesus pendurado na cruz: Cristo crucificado em um altar ao ar livre. A terrível ironia da situação é captada imediatamente pela maior parte das pessoas que hoje visita o museu, porém deve ter passado totalmente despercebida aos transeuntes da Alemanha de então. É bem provável que não lhes tenha ocorrido a idéia de que estavam, de fato, contemplando um judeu em um local onde os judeus estavam impedidos de entrar. Simplesmente não se pensava em Jesus como judeu; para muitos cristãos piedosos, tal idéia deve ter sido chocante.

Cremos que, hoje em dia, os cristãos de modo geral, e os estudiosos da Bíblia em particular, rejeitam com veemência essa concepção antijudaica e a histórica de um Jesus "não-judeu". Contudo, dá o que pensar quando ouvimos um rabino dizer: "Já vi quadros e esculturas de Jesus em que ele aparece com todo tipo de vestimenta e nos mais diferentes tons de pele: ora é um loiro de tipo escandinavo, ora um latino-americano, um negro africano e até chinês. Creio, porém, que há uma única versão de Jesus que nunca vi: jamais o vi vestido de judeu, com estola de oração, filactérios e tudo o mais". De fato, dá o que pensar...

O objetivo deste capítulo não é o de apresentar uma história sucinta de Jesus, tampouco pretende discorrer sobre a pesquisa em tomo de Jesus. São muitos os trabalhos que já se debruçaram sobre esse tema;[1] além disso, ambos os assuntos exigem uma discussão muito ampla, muito além daquilo a que este livro se propõe. Limitar-me-ei, portanto, a um ponto apenas: a identidade judáica de Jesus. Tratarei do assunto por meio de uma breve síntese de algumas das mais importantes contribuições à pesquisa da questão *jesuânica* no que respeita ao nosso objetivo aqui.

É comum, sobretudo entre os especialistas para quem os estudos alemães destacam-se como os mais significativos nessa área, falar-se em diferentes "buscas" ou "procuras" do "Jesus histórico". Em geral, encontramos o seguinte tríptico: a "velha busca", a "nova busca" e a "terceira busca".[2] Para facilitar a

consulta ao material estudado, usarei as rubricas referidas acima, entretanto, acrescentarei também mais informações sobre a pesquisa acerca do Jesus judeu do que normalmente deparamos nesses estudos, em parte porque não se pode enquadrá-las em nenhuma das "buscas" referidas.

A "VELHA BUSCA"

Em 1906, Albert Schweitzer fez um levantamento completo dos resultados obtidos até então na busca pelo Jesus histórico.[3] Ele mostrou que os especialistas modernos, de modo geral, haviam retratado o suposto Jesus "histórico" de tal modo que se parecesse com eles mesmos. Jesus tornara-se o porta-voz das idéias religiosas e filosóficas daqueles estudiosos. Schweitzer demonstrou que aquelas reconstruções de Jesus eram tão a-históricas quanto a imagem eclesiástica que pretendiam suplantar. Ele mesmo trouxe à luz outro Jesus bem mais estranho: um profeta judeu profundamente imbuído de idéias apocalípticas, cujo pensamento se deixara absorver pela catástrofe iminente do fim do mundo. Assim, o Jesus de Schweitzer tornara-se, sem dúvida, mais judeu do que o Jesus da pesquisa que ele se pusera a recensear.

A teologia alemã reagiu a isso de duas maneiras: o caráter judeu do Jesus "histórico" foi parcialmente reconhecido. Em contrapartida — e em parte por causa disso —, esse Jesus "histórico" foi declarado de menor importância para a mensagem cristã. O *kerigma* (do grego, "mensagem") do evangelho da comunidade cristã primitiva não era o mesmo da mensagem (judáica) de Jesus; era, isto sim, uma mensagem (em grande parte não-judáica) *sobre* Jesus, centrada em sua morte como ato salvífico de Deus.

A "NOVA BUSCA"

Depois que Rudolf Bultmann e seus discípulos lançaram esse programa, durante muito tempo foi praticamente nulo o interesse pela pesquisa histórica acerca de Jesus. Foi então que *Ernst Kasemann* "retomou" a busca pelo Jesus histórico.' Kasemann advogava um critério histórico simples por meio do qual seria possível discernir quais das palavras atribuídas a Jesus nos evangelhos foram de fato ditas por ele. Se um dizer de Jesus não puder ser entendido como expressão da teologia judáica daquela época, nem tampouco como expressão da teologia

cristã, segue-se disso que é grande a probabilidade de que se trate de um discurso autêntico. É o que normalmente se chama de "critério da dessemelhança". A idéia de Kasemann era de que esse critério permitiria chegar a um núcleo que poderia ser considerado "mínimo no que se refere aos dizeres autênticos criticamente estabelecidos". Na prática, esse mínimo era geralmente identificado com a mensagem do "Jesus histórico".[5]

Nem é preciso dizer que o Jesus histórico reconstruído por esse método não se enquadrava de forma alguma no judaísmo daquela época. O critério de dessemelhança tendia a eliminar os dizeres mais óbvios de Jesus classificando-os como falsos. O método só podia levar a um Jesus diferente, por definição, daquele do judaísmo.[6]

É natural que os estudiosos judeus interessados na pesquisa sobre Jesus reagissem com veemência a essa metodologia. Tratava-se, para eles — e não sem razão —, de outra variedade da velha tendência cristã de extirpar tudo o que fosse judeu de Jesus, ou ainda, negar por completo sua essência judáica. Em vez disso, lançaram o que poderíamos chamar de "critério da continuidade": seriam consideradas autênticas aquelas palavras de Jesus com maior possibilidade de terem sido proferidas (em aramaico ou hebraico) por um judeu do primeiro século, ao passo que seriam considerados suspeitos todos os dizeres estranhos à mentalidade religiosa de tal indivíduo que não pudessem ser facilmente retrovertidos à sintaxe aramaica.

Essa é basicamente a tese de David Flusser.[7] Mas não apenas de Flusser .[7] os estudiosos, de maneira geral, chegaram em grande parte à conclusão de que o critério da dessemelhança é simples demais em termos históricos, e de que o caráter judeu básico de Jesus deveria ser, isto sim, a premissa fundamental de toda a pesquisa histórica a seu respei-to.[8] Nesse ponto, estudiosos partidários da "terceira busca" afastam-se decididamente de representantes da "nova busca".[9]

"A TERCEIRA BUSCA": A BUSCA JUDÁICA

Em poucas palavras, a terceira busca tentou levar a sério o desafio colocado, entre outros, por estudiosos judeus: Jesus deve ser compreendido no contexto do judaísmo da sua época. Jesus tinha características judaicas.[10]

O que significa, afinal de contas, dizer que Jesus tinha características judaicas: que ele deveria ser situado dentro, e não fora do judaísmo? Aqui as diferentes imagens do judaísmo do século primeiro fazem toda a diferença. Se para nós o judaísmo farisaico for o judaísmo tradicional, normativo, que mais tarde despontaria como o judaísmo por excelência, tenderíamos igualmente a incluir Jesus nesse judaísmo e fazer dele um fariseu — embora, no seu caso específico, estivéssemos diante de um fariseu extremamente original e, de certa forma, contestados. Esse enfoque tem sido a tônica dominante de grande parte dos mais recentes estudos judaicos sobre Jesus. Flusser por exemplo, considera a maior parte das discussões de Jesus com os fariseus como algo restrito ao âmbito farisaico. É possível demonstrar que a posição de Jesus nesses debates coaduna-se com a posição conhecida dos fariseus no tocante a essas mesmas questões.[11]

Nesse caso, o que dizer da originalidade de Jesus? (O termo não é muito apropriado, uma vez que é extremamente moderno.) Para os estudiosos judeus, essa questão sempre foi da máxima importância. Se Jesus fosse apenas mais um rabino, como explicar as controvérsias que o acompanharam? Como explicar as palavras e os atos de seus discípulos mais próximos depois da sua morte? Como explicar o fato de que Jesus suscitou algo que ultrapassou efetivamente os limites do judaísmo?

Neste passo, é imprescindível que reproduzamos o veredicto de dois renomados especialistas judeus sobre a originalidade de Jesus. Em 1930, Claude Joseph Goldsmith Montefiore publicou um estudo importante: *Rabbinic literature and Gospel teachings [Literatura rabinica e ensinamentos dos evangelhos],*[12] em que confirma parcialmente o ponto de vista de estudiosos judeus do passado de que Jesus nada disse que pudesse ser comparado a qualquer escrito de autoria rabínica,[13] mas não deixou também de fazer algumas correções. É verdade, argumenta Montefiore, que a maior parte dos ditos de Jesus, quando tomados isoladamente, encontram paralelo no imenso corpo de textos dos talmudes e da Min/ No geral, porém, a síntese do ensinamento de Jesus não encontra paralelo satisfatório em nenhuma outra parte. Existe uma intensidade, um envolvimento total da pessoa, um quê de radical e de paradoxal à mensagem que só encontramos em Jesus. Sua atitude em relação aos grupos marginais da sociedade também é única: ele tratava as crianças, mulheres e pecadores *de* modo diferente dos colegas que tinha entre os fariseus daquela época.

David Flusser compartilha de opinião semelhante no que se refere à originalidade de Jesus. Ele observa sucintamente: "Com base em antigos escritos judeus podemos construir facilmente um evangelho inteiro sem usar uma única palavra sequer cuja origem remonte a Jesus. Isto só é possível porque temos, de fato, os evangelhos".[14] Em outras palavras, o mais original em Jesus é a nova totalidade que ele introduziu em dizeres e pensamentos tradicionais. À luz dessa nova totalidade, alguns dos ditos jesuânicos tomados isoladamente adquirem de igual modo um novo radicalismo ou profundidade que colocam Jesus em uma categoria à parte.

> Os que ouviram a pregação sobre o poder do amor feita por Jesus devem ter se sentido tocados por ela. Muitos, naqueles dias, pensavam de forma semelhante. Não obstante, na pureza cristalina de seu amor elas devem ter sentido algo muito especial. Jesus não aceitava tudo o que o judaísmo daquela época pregava e ensinava. Embora não fosse fariseu, era bem próximo dos fariseus da escola de Hillel, que pregavam o amor, tendo Jesus aperfeiçoado esse caminho, culminando com o amor incondicional — até mesmo pelos inimigos e pecadores.[15]

A maior parte dos estudiosos cristãos partidários da "terceira busca" afastaram-se da equação que coloca em pé de igualdade o judaísmo farisaico com o judaísmo normativo anterior ao ano 70. Comisso, ampliam sobremaneira a questão do caráter judaico de Jesus. Se tomarmos como ponto de partida a premissa de que antes do ano 70 nenhuma das elites religiosas rivais podia reivindicar de fato o monopólio de definição do judaísmo, segue-se disso que o judeu do primeiro século tinha diante de si um amplo espectro de posições e de opiniões, e nenhuma delas o excluía do judaísmo. Havia também um maior número de modelos masculinos de conduta que se pareciam com Jesus do que com os escribas e fariseus, sem falar dos saduceus e dos essênios de Qumran. João Batista lembra-nos da existência do modelo profético de conduta; e não há dúvida de que há diversos aspectos de continuidade, bem como de diferenças, entre o Batista e Jesus.

Geza Vermes trouxe à luz informações sobre personagens carismáticas de caráter semelhante ao dos profetas de tradição rabínica (esp. Honi, o Desenhista de círculos, e Hanina ben Dosa) e procurou compreender "Jesus, o judeu" nesse contexto. O resultado é um Jesus que parece menos fariseu do que o de Flusser, mas nem por isso menos judeu.[16]

Talvez seja cedo demais para traçar um quadro definitivo da posição exata de Jesus com respeito às elites dominantes de então, dado que a imagem desta continua ainda muito fluida. É provável que ele estivesse bem mais próximo dos fariseus do que dos adeptos de Qumran; o caráter sacerdotal da comunidade de Qumran e suas preocupações quase que obsessivas com questões de pureza ritual, de calendário e assim por diante, não encontram eco de tipo algum na pregação e no ensinamento de Jesus. Tampouco era Jesus zelote, embora alguns tenham visto em uns poucos ditos isolados de sua autoria leves toques desse movimento. Mais difícil é a tarefa de descrever de modo preciso seu relacionamento com os fariseus. Não houve mais ninguém com quem ele discutisse mais ardorosamente; isso, por si só, pode ser uma indicação de proximidade: debatemos com mais veemência com quem julgamos estar mais perto de nós. Seu único debate com os saduceus que ficou registrado deixa a impressão de que ele não os considerou dignos de uma discussão mais séria: "Vocês estão enganados porque não conhecem as Escrituras nem o poder de Deus" (Mt 22.29). É correto dizer que Jesus não pertencia a nenhuma das principais escolas e que representava um tipo distinto de judaísmo galilaico?[17] Mas quanto sabemos de fato sobre o judaísmo da Caldéia?

JESUS E A ESPERANÇA DE ISRAEL

Pode-se argumentar com uma certa dose de razão que as questões levantadas são excessivamente formais para que possam nos contar coisas importantes sobre Jesus e seu relacionamento com o judaísmo. A questão mais importante talvez não seja a que "partido" ou a que "tipo" de judaísmo Jesus pertencia — se é que pertencia a alguma agremiação específica —, e sim qual seria sua mensagem e seu propósito com relação às esperanças e aspirações nacionais do povo judeu baseadas, tais como eram, na herança bíblica. Dois estudiosos em particular contribuíram com essa nova forma de formular a questão sobre Jesus: E. R Sanders e N. T. Wright. Para Sanders, o que ele chama de "restauração de Israel" é a estrutura dentro da qual todas as palavras e ações de Jesus ganham sentido mais completo. Assim, Sanders inicia sua análise da mensagem de Jesus com sua atitude no Templo: é ali que ele mostra aquilo que o preocupa, porque é no Templo que Jesus confronta o núcleo por excelência do judaísmo, seu símbolo mais po-tente.[18] Se Jesus, em palavras e ações, proclamou a destruição

do Templo e a construção de um novo, é preciso que se entenda isso tomando-se com pano de fundo aquilo que pode ser aprendido sobre o "novo Templo e a restauração [de Israel] na literatura judáica".[19] Além disso, foi a confrontação de Jesus com a instituição do Templo, e com tudo o que ele significava, que o levou à morte, e não as discussões com os fariseus em tomo de questões da *halaca.*[20] Não se tratava de minúcias pertinentes a *halaca,* o que Jesus tinha em vista era a restauração de Israel; esta era sua missão.

N. T Wright concorda com Sanders que a ação de Jesus no Templo durante sua última semana em Jerusalém é crucial para o entendimento daquilo que ele queria realizar. Wright, porém, desenvolve outro modelo para descrever o projeto de "restauração" que observa no propósito de Jesus. Segundo o autor, a metáfora do exílio do povo de Deus é de fundamental importância para a compreensão da maneira pela qual Jesus percebia a situação do seu povo. O povo de Deus vive (em parte) em sua própria terra, mas em um tipo de exílio interno. Salvação e redenção são descritas então pelas metáforas do retomo ao lar depois do exílio. Dessa perspectiva Wright consegue lançar uma nova luz sobre muitas passagens bem conhecidas dos evangelhos (seu exemplo predileto é talvez a parábola do filho pródigo; Lc 15.11-32).

Paro por aqui. O objetivo deste capítulo não é o de proporcionar uma revisão completa das respostas que hoje se dá à questão do caráter judaico de Jesus, e sim estimular o apetite do leitor para que leia mais. Há muita pesquisa interessante sobre Jesus em andamento no meio acadêmico. O caráter judaico de Jesus hoje é estudado sob os mais diferentes ângulos.

SOBRE O TEMPLO

Lucas inicia da seguinte forma sua história sobre Jesus no Templo: seu parente, o sacerdote Zacarias, recebeu um anúncio profético sobre João e Jesus enquanto sacrificava no Templo. Mais tarde, quando o menino Jesus tinha quarenta dias, foi apresentado ao Senhor no Templo, e os profetas Simeão e Ana profetizaram ali a seu respeito, naquele lugar sagrado. Aos doze anos, Jesus permaneceu no Templo depois que seus pais já tinham partido, sendo encontrado posteriormente por eles ali porque "eu devia estar na casa de meu Pai" (Lc 2.49). Durante sua última semana, Jesus retornou ao Templo, ensinou ali e confrontou a situação reinante no Templo de modo tal que culminou com sua morte. Há

um "sim" e um "não" em relação ao Templo que percorre toda a história de Jesus, e que faz dele um personagem único e sem paralelo em relação a outros partidos e personagens já estudados por nós: ele é diferente dos saduceus, é claro, mas também é diferente dos fariseus, dos partidários de Qumran, dos nacionalistas, e mesmo de João.

A pista para toda essa história envolvendo Jesus e o Templo acha-se oculta no significado de sua última ação no Templo, mas pode também ser percebida indiretamente em seu ministério na Galiléia. O que pensava Jesus acerca da santidade do povo de Deus? Creio que esta é a primeira pergunta a ser feita. Depois, outra relacionada a essa primeira: De que maneira ele entendia a santidade do Templo?

1. Jesus aliou-se a João pelo menos de duas maneiras: ele aceitou o batismo do Batista e proclamou o arrependimento, tal qual João. Isto significa, ao que parece, que ele entendia a pureza e a santidade de modo muito próximo de João, talvez com uma dose de radicalismo maior. Para João, a santidade/ pureza vinculava-se ao batismo de arrependimento administrado por ele no deserto. Para Jesus, parece que se tratava de algo associado à sua pessoa: estando ele presente, ali estava alguém maior do que o Templo (Mt 12.6); e mais do que lonas, era ele o profeta do arrependimento por excelência (Mt 12.41). Israel alcança a pureza pelo arrependimento, ao entrar no reino agora mais próximo graças a Jesus, ao cumprir o duplo mandamento do amor: arrependimento para com Deus e reconciliação com o próximo. A pureza não é algo que se adquire com o sacrifício do Templo; ela vem pela reconciliação consigo mesmo e com o próximo (Mt 5.23-24). A pureza brota de dentro (Mc 7.14-23).

2. A exemplo dos antigos profetas, Jeremias em particular (Jr 7.26), Jesus parece ser da opinião de que Israel usou mal os sacrifícios do Templo ao fazer deles substitutos do arrependimento e da pureza interiores. Nesse caso, o Templo já não era mais fonte de pureza e de santidade, pelo contrário. O próprio simbolismo do caráter de "substituição" inerente ao culto do Templo era de que o sacrifício diário (o *tamid e* os sacrifícios individuais eram algo que se comprava com dinheiro (daí a presença de cambistas e de vendedores de pombas no Templo). A ação de Jesus no Templo foi provavelmente uma dramatização, uma proclamação prática dessa crítica profética.

3. Havia um segredo nisso tudo que Jesus não revelou a ninguém, exceto a seus discípulos mais próximos já no fim de sua vida (Mc 10.45), e de maneira mais clara na última ceia com eles: seria ele o sacrifício final, o sacrifício que (por implicação) poria fim a todos os outros sacrifícios expiatórios. Isso resultaria em uma redefinição completa daquilo, ou melhor, do que seria o Templo dali em diante.

SUGESTÕES DE LEITURA

Existe uma excelente bibliografia anotada sobre a pesquisa recente relativa a Jesus em Charlesworth, Jesus *within Judaisrn* (1988), p. 223-43.

Duas pesquisas recentes contam a história da "nova" ou da "terceira busca" pelo Jesus histórico: Ben Witherington III, *The Jesus quest:* the third search for the Jew of

Nazareth (Downers Grove, InterVarsity Press, 1995); Mark Allan Powell, *Jesus as*

a figure inhistory Westminster John Knox, 1998), relançado na Grã-Breta-

nha como *The Jesus debate:* modere historians investigate the life ofChrist (Oxford: Lion, 2000).

Uma síntese das pesquisas judaicas mais antigas acompanhada de análise aparece em GÓsta Lindeskog, *Die Jesusfrage imneitzeidichen Judennan:* ein Beitrag zur Geschi-chte der Leben-Jesu-Forschung (Uppsala: Amlquist & Wiksells, 1938; reimpresso com um apêndice, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973). Para o período mais recente, v. Donald A. Hagner, *The Jewish reclamationof Jesus:* an analysis and critique of the modero Jewish study of Jesus (Grand Rapids: Zondervan, 1984).

Estudos sobre Jesus por especialistas judeus

Israel ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and the Gospels,* 2 v. (Cambridge: Cambrid-ge University, 1917, 1924; reimpressão New York: Ktav, 1967); Josef KLAUSNER, *Jesus* von Nazareth, seine Zeit, seira Leben und reine Lehre (Berlin: Judischer Verlag, 1930; 2nd ed. Berlin, 1934; 3rd ed. Jerusalém: Jewish Publishing House, 1952); trad. para o *inglês: Jesus of Nazareth:* his life, times and teaching (London: Georg Allen &Unwin/ New York: Macmillan, 1925

[reimpressão, New York: Beacon, 1961; New York: Me-norah, 1979]); A. FINKEL, *The Pharisees and the teadier of Nazareth: a study* of their background, their Halachi and Midrashic teachings, the similarities and differences, Arbeiten zur Geschichte des Spãtjudentums und Urchristentums 4 (Leiden: E. J. Brill, 1964); Schalom BEN-CHOIUN, *Bruder Jesus:* der Nazarener in judischer Sicht (Munich: Paul List Verlag, 1967; brochura, Munich: dtv, 1977); David FLUSSER, Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, *Rowohlts Bildmonographien* 140 (Ham-burg: Rowohlt Verlag, 1968); versão nova e totalmente revisada: Jesus, 2"[1] ed. (Jerusa-lem: Magnes, 1998); idem, *Last days ollesus in Jerusalém:* a current study of the Easter week (Tel Aviv: Sadan Publishing House, 1980; trad. para o alemão: *Die letzten Tage Jesu in Jerusalém:* das passionsgeschehen aus judischer sicht, Bericht uber neueste Forshungsergebnisse (Stuttgart: Calwer Verlag, 1982); idem, Die *rabbinischen Gleich-nisse und der Gleichniserzeihler Jesus,* 1. Teil: *Das Wesen der Gleichnisse, Judáica et Chris-tiana* 4 (Bem: Peter Lang, 1981); Pinchas E. LAPIDE, *Der Rabbi von Nazaret:* Wan-dlungen des judischen Jesusbildes (Trier: Spee-Verlag, 1974); Geza VERMES, *Jesus the Jew:* a historian's reading of the Gospels (London: William Collins sons, 1973; brochura, Fontant/Collins, 1976 e reimpressões); idem, Jesus and *the world of Judaism* (Phila-delphia Fortress, 1983); Gaalyah **Coito,** *The historicalJesus:* a scholarly view of the man and his world (New York: Macmillan/London: Colher Macmillan, 1982).

Estudos sobre Jesus por especialistas cristãos

David fliviN e Roy BLIZZ4RD, *Understanding the difficult words of Jesus:* new insights from a Hebraic perspective (Arcadia, Makor Foundation, 1984); Bruce CHuToN, *A Galilean Rabbi and His Bible* (Wilmington Michael Glazier, 1984); E. P. SAN-DERS, Jesus and Judaism (London: SCM Press, 1985); idem, *The historical figure of Jesus* (London: Penguin, 1995); Gerd THEISSEN, *Der Schatten des Galados:* historischer Jesuforschung in erzãhlender Form (Munich: Christian Kaiser Verlag, 1986); trad. para o inglês: *The shadow of the GniiiPan:* the quest of the historical Jesus in narrative form (London: SCM Press, 1987, e reimpressões posteriores); Bernard J. Lu, *The Galilean Jewishness of Jesus:* retrieving the Jewish origins of Ghristianity. *Studies in Judaism and Christianity:* conversation on the road not taken 1 (New York/Mahwah: Paulist, 1988); James H. CHAwswokrti, *Jesus within Judaism:* new light from exciting archaeological discoveries (New York, Doubleday, 1988/London: SPCK, 1989); Brad H. YOUNG, *Jesus and His Jewish*

parables: rediscovering the roots of Jesus' teaching (New York/Mahwah: Paulist, 1989); John P. MUER, *A marginal* Jew: rethinking the historical Jesus, v. 1: The roots of the problem and the person; v. 2: Mentor, message, and miracles; v. 3: Companions and competitors, Anclior *Bible Reference* Library (New York: Doubleday, 1991, 1994, 2001); Craig A. Evms, *Jesus and his contemporaries:* comparative studies, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 25 (Leiden: E. J. Brill, 1995); *N.1 .Wruardesus and the victcny oj God,* Christian origins and the quest of God 2 (London: SPCK, 1996).

NOTAS

[1]V. as "Sugestões de leitura" deste capítulo. Nas notas seguintes, algumas das entradas apresentadas nas "Sugestões de leitura" serão referidas apenas pelo autor e por seu título abreviado.

[2]V., e.g., Witheringtordesusquest (esp. p.9-13 quanto à terminologia); Wright,Jesus, p. 13-124.

[3]Albert SCHVVEWER, Von Reirnarus zu *Wrede:* eine Gescinchte der Leben-jesu-Fosrschung (Tu-bingen: Mohr, 1906. Em 1913, com novo título, e em 2. ed., publicou *Geschiclue der Leben-Je.su-Forsducng.* Houve várias edições posteriores, sendo a mais recente delas da Siedenstem-Taschenhu-ch em dois volumes [77, 781, Munich/Hamburg: dtv, 1966); trad. para o inglês: *The* quem *for the historical Jesus:* a critical study of its progress from Reimarus to Wrede (New York, 1910; várias edições posteriores, e.g., A. & C. Black, 1954). [Publicado em português com o título *A busca do Jesus histórico:* um estudo crítico de seu progresso (São Paulo: Novo Século, 2003).

[4]Emst KÃSEMANN, Das Problem des historischen Jesus, Zeitschrift fur *Theologie und Kirche* 51 (1954): 125.53; reimpresso em *Exegetisch Versuche* und Besinnung (Gõttingegn: Vande-nhoeck & Ruprecht, 1967), 1:187.214; trad. para o inglês: The problem of the historical Jesus, em *Essays on New* Testament *themes,* Studies in Biblical Theology 41 (London: SCM Press, 1964), p. 15-47.

[5]Dos dias de Kãsemann para cá, cresceu muito a discussão sobre o critério de dessemelhança, v. Meies; Margina(Jew 1:171-74; Theissen/ Merz, HistoricalJesus, p. 115-18; Gerd Theis-sen e Dagmar Winter, Die Kriterienfrage in *der Jesusforschung:* vom Differenzkriterium zum Plausibilitãtskriterium, Novum Testamentum et Orbis Antiquus 34 (Freiburg, Switzerland: Universitãtsverlag/ Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997).

[6]Esse ponto é explicitado com clareza por Theisen/ Merz: "O *critério da diferença é de caráter* dogmático, porém *dissimulado: a* singularidade e a originalidade de Jesus são deduzidas a priori. Esse pressuposto conduz a uma distorção da história: o que liga Jesus ao judaísmo e ao cristianismo primitivo é suprimido ou subestimado. Assim, o critério de diferença favorece, por exemplo, a irrupção de uma imagem andjudaica de Jesus" (p. 115; grifo do autor).

[7]V. o cap. 1, "The sources", na nova edição de *Jesus,* p. 18-23. Flusser aplica, por vezes, o critério de continuidade com o judaísmo de forma tão rigorosa que poderíamos acusá-lo de defender o tipo oposto de dogmatismo criticado mais acima. Não se pode saber de antemão quais dizeres ou ações de Jesus parecem afastá-lo dos conceitos que, na época, não seriam considerados autênticos se pronunciados ou postos em ação por um judeu praticante — a menos que soubéssemos, de antemão, independentemente das fontes, que Jesus jamais disse ou fez tais coisas. Tal pressuposto é impossível de provar.

[8]Para uma recensão geral sobre a pesquisa recente acerca de Jesus, v. as entradas listadas sob essa rubrica em "Sugestões de leitura". V. tb. Sanders,lesits and Judaism, p. 23.58; Charlesworth,Jesus *within Judaism,* p. 9-29; Wright, *Jesus and the* victory *of* God, p. 28-124. Especialmente sobre o critério de continuidade no debate recente, deve-se consultar os capítulos relativos ao método em Sanders, *Jesus and Judaism,* p. 3-22; e Wright, *Jesus and the victory of God,* p. 91-98. Esses dois estudiosos formularam um critério de continuidade mais nuançado, proposto pela primeira vez pelo grande pioneiro da pesquisa sobre o caráter judaico de Jesus, Joseph Klausnei Sandeu observa: "Tem mais credibilidade a reconstrução de Jesus e de sua mensagem que atender a dois critérios: 1) contextualizaçã'o de Jesus no judaísmo de modo plausível e 2) explicação das causas que levaram o movimento fundado por ele a romper

finalmente com o judaísmo" (op. cit., p. 18). Para Sanders e Wright, inserir Jesus em seu contexto judaico obrigou-os a redigir um volume à parte sobre o judaísmo na época de Jesus: Sanders,Judaism; e Wright, *New Testament.*

[9]Os representantes mais recentes da busca baseada sobretudo em Bultmann e Käsemann, com ênfase no critério de dessemelhança, pertencem, de modo geral, ao *Jesus Seminar,* além de dois outros autores especificamente: John Dominic Crossant e Burton 1- Mack. (Crossan, The *historical Jesus:* the life of a Mediterranean Jewish peasant [San Francisco: Harper, 1991]; Burton L. Mack, *The lost* Gospel: the book ofQ and Christian origins [San Francisco: Harper, 1993)). Esses autores mostram-se insatisfeitos com a liderança religiosa e política dos dias de Jesus, e também com a liderança cristã depois de Jesus. Por esse motivo, tendem a fazer de Jesus seu herói, extraindo dele traços cristãos típicos de uma época posterior; ao mesmo tempo, porém, tomam-no menos judeu quando comparado ao judaísmo de seus dias. Ele aparece alheio ao destino histórico de Israel, como se não fosse portador de uma mensagem escatológica. Nisso, esses adeptos da "nova busca" aproximam-se bastante da "velha busca" tão duramente criticada por Schweizet Para duas críticas recentes, porém distintas, v. Luke Timothy Johnson, *The real Jesus:* The misguided quest for the historical Jesus and the truth of the traditional Gospels (San Francisco: Harpe; 1996); Wright, *Jesus and the victory of God,* p. 28-82. Diz Wright: "Será que os partidários da nova busca [...] chegaram a um consenso em relação à analogia problemática, do ponto de vista político, entre eles e os estudiosos alemães que, nos anos 1920 e 1930, reduziram praticamente a zero o caráter especificamente judaico de Jesus e de sua mensagem?" (p. 79, n. 233).

[10]Podemos colocar nessa "escola" diversos estudiosos; Em *Jesus,* de Wright, o autor enumera vinte (p. 84). Entre os livros sobre Jesus listados nas "Sugestões de leitura", praticamente todos pertencem a essa busca.

[11]Com essa interpretação, Flusser desafiou pressupostos há muito entranhados na maior parte da erudição cristã. Para um tratamento sensato e equilibrado do tema, v. Stephen Westerholm, *Jesus and scribal authoricy,* Coniectanea Biblica, NT Series 10 (Lund: CWK Gleerup, 1978); E. P. Sanders, The synoptic Jesus and the Law, emJewish Law froco Jesus to *the Mishnah:* five studies (Philadelphia: Trinity Press International, 1990), p. 1-96.

[12]Claude Joseph Goldsmith MOWIEFIORE, *Rabbinic bteracure and Gospel* teachings (London: 1930; reimpressão, New York: Ktav, 1970). Seu amigo e colaborador Israel Abrahams também publicou dois volumes (1917, 1924; v. referência completa nas "Sugestões de leitura"), cujo propósito original era o de oferecer um corpo de notas rabinicas ao comentário do evangelho de Montefiore (em dois volumes), de 1909.

[13]V. a avaliação de antigos estudiosos judeus, os quais diziam que Jesus nada dissera de novo, em Lindeskog, *Die Jesusfrage,* p. 215-32.

[14]FwssER,Jesus (1998), p. 90.

[15]p. 92.

[16]Vale mencionar que Flusser, na versão revisada e mais recente de seu *Jesus,* enfatizou ainda mais as dimensões não-farisaicas de Jesus, e de modo muito perspicaz enriqueceu o pano de fundo judeu com idéias e aspectos de Qumran sobre a tradição profético-carismática. Para as críticas pertinentes de Vermes, v. Meicr, *Marginal* Jew 2: 581.88 ("Jewish traditions about Honi the Circle-Drawer and Hanina ben Dosa"); e Evans, Jesus *and his contemporaries ,* p. 215, 227.43 ("Rabbinic tniracle stories"; com apêndice bibliográfico).

[17]Em Lee, *Galilean* Jewishness, há uma tentativa de entender Jesus tendo por pano de fundo a

descrição que faz Sean Freyne de uma variedade galilaica de judaísmo.

[18]*SANDERs,lesus and judaism,* p. 61-76.

[19]SANDERS, op. cit., título do cap. 2, p. 77-90.

[20]Nesse ponto, Sanders aproxima-se da posição de Flusser.

7 – JERUSALÉM
A COMUNIDADE PRIMITIVA DOS CRENTES EM JESUS

Tudo começou em Jerusalém. Pelo menos é isso o que diz Lucas nos primeiros capítulos de Atos, e sem dúvida ele estava com a razão.[1] A primeira comunidade cristã primitiva foi estabelecida em Jerusalém, e lá permaneceu por diversos anos, embora vários de seus líderes fossem galileus. Também foi na Galiléia que Jesus teve o maior número de seguidores. Jerusalém era o lugar mais perigoso possível para a comunidade primitiva, mas mesmo assim ela insistiu em permanecer ali. A adesão obstinada a Jerusalém foi resultado da concepção que tinham aqueles crentes de sua comissão divina: não podiam abandonar Jerusalém sem abandonar Deus ao mesmo tempo.

A IMPORTÂNCIA DE JERUSALÉM PARA A IGREJA PRIMITIVA

Os crentes em Jesus estavam convencidos de que tinham uma mensagem que todo o Israel devia ouvir, uma mensagem da maior importância proveniente da mais alta autoridade. "Portanto, que todo o Israel fique certo disto: Este Jesus, a quem vocês crucificaram, Deus o fez Senhor e Cristo" (At 2.36). Para que essa mensagem tivesse algum sentido, teria de ser proclamada em Jerusalém, no centro da autoridade e ponto focal do judaísmo. Tratava-se de uma mensagem para todo o Israel, dos sacerdotes no Templo e escribas das escolas às pessoas da rua e camponeses do interior.

Assim, encontramos os apóstolos pregando e ensinando no ponto central da autoridade para todos os judeus: o próprio monte do Templo, "a montanha do Senhor" (At 3.11-26; 5.12, 21-26, 42). Nisso, seguiam as pegadas de Jesus, seu Messias, que no decorrer da última semana em Jerusalém agiu como mestre soberano do Templo (Mt 21.1-16).

Os rabinos de anos posteriores dariam grande significado às palavras *de* Isaías: "Pois a lei sairá de Sião, de Jerusalém virá a palavra do Senhor" (Is 2.3). Para eles, a interpretação autorizada da lei era algo que procede dos pátios do monte

do Templo (onde o sinédrio realizava suas sessões).[2] A palavra do Senhor procede de Jerusalém para todo o Israel, em casa e no exterior; Jerusalém é o trono da autoridade.

Os primeiros crentes em Jesus pensavam exatamente da mesma forma.[3] Até mesmo Paulo, que não admitia a existência de autoridade alguma entre ele e o Cristo ressurreto, demonstrou profundo respeito pela autoridade da comunidade primitiva de Jerusalém (v. Gl 2.1-10). Pode-se observar isso indiretamente na pergunta retórica que faz o apóstolo aos coríntios em referência a uma questão muito debatida da "lei" cristã: "A palavra de Deus procedeu de vocês?" (1Co 14.36; tradução livre). Paulo, obviamente, alude aqui a Isaías 2.3, e a resposta correta a essa indagação seria a de que a palavra de Deus procede de Jerusalém, como também a palavra de Cristo.[4]

O significado de Isaías 2.3 aparece na ordem de Jesus aos discípulos de acordo com Lucas 24.47: arrependimento e perdão de pecados devem ser pregados em seu nome a todas as nações, a começar por Jerusalém (v. Paulo em Romanos 15.19: "Assim, desde Jerusalém e arredores, até o Ilírico, proclamei plenamente o evangelho de Cristo"). Talvez mais enfática ainda seja a comissão expedida em Atos 1.8: "E serão minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judéia e Samaria, e até os confins da terra".

Não havia, portanto, outra escolha para os discípulos: eles tinham de dirigir a todo o Israel sua mensagem, e tinham de fazê-lo de Jerusalém, a sede da autoridade para todos os judeus. Era necessário que começassem seu ensinamento e sua pregação no Templo. Contudo, o conteúdo de sua mensagem era tal que o Templo tornava-se desnecessário. Será que eles estavam plenamente conscientes disso?

CONFLITO NO TEMPLO: SOLIDARIEDADE PARA COM O POVO

Não foi uma caminhada tranquila. As autoridades do Templo não estavam dispostas a deixar que pescadores galileus, que acreditavam na ressurreição do seu Messias, ensinassem e pregassem no monte do Templo. De acordo com Atos, os primeiros dois conflitos entre os discípulos e as autoridades ocorreram precisamente porque os discípulos vinham ensinando no Templo. "Enquanto

Pedro e João falavam ao povo, chegaram os sacerdotes, o capitão da guarda do Templo e os saduceus. Eles estavam muito perturbados porque os apóstolos estavam ensinando o povo e proclamando em Jesus a ressurreição dos mortos" (At 4.1-2; v. 5.17, onde os sumos sacerdotes e os saduceus se insurgem contra os apóstolos).

Tem-se a impressão de que a oposição vinha dos principais sacerdotes saduceus, que negavam a ressurreição dos mortos (Mt 22.23-33; At 23.6-9). Ele se sentiam ofendidos sobretudo pelo fato de que os apóstolos haviam levado a mensagem da ressurreição de Jesus para o interior do Templo, que os saduceus tinham como seu domínio (At. 4.1-2). A estratégia agressiva e audaciosa dos discípulos tinha o seu preço, mas produziu igualmente muitos frutos: "Os que aceitaram a mensagem foram batizados, e naquele dia houve um acréscimo de cerca de três mil pessoas [...] E o Senhor lhes acrescentava diariamente os que iam sendo salvos" (At 2.41,47). "Mas muitos dos que tinham ouvido a mensagem creram, chegando o número dos homens que creram a perto de cinco mil" (At 4.4). "Em número cada vez maior, homens e mulheres criam no Senhor e lhes eram acrescentados [...] Afluíam também multidões das cidades próximas a Jerusalém" (At 5.14,16). "Assim, a palavra de Deus se espalhava. Crescia rapidamente o número de discípulos em Jerusalém; também um grande número de sacerdotes obedecia à fé" (At 6.7).

Alguns historiadores crêem que Lucas estava exagerando, e que a mensagem dos apóstolos teria encontrado pouco eco em Jerusalém. Se, porém, entendermos, como geralmente se faz, que a população fixa de Jerusalém era de cerca de cem mil na época, e que praticamente duplicava durante os festivais, não é nada irrealista falar-se em cinco mil crentes. Não há por que duvidar da afirmativa de Lucas de que a mensagem dos apóstolos teve muito boa acolhida entre os judeus de Jerusalém — tanto residentes quanto peregrinos presentes à cidade durante as festas.[5]

Outra característica sobre a descrição que Lucas faz das circunstâncias envolvendo a comunidade primitiva *merece* destaque: o populacho *de* Jerusalém — com exceção da aristocracia sacerdotal —é retratada de modo favorável em relação ao novo grupo (At 2.47). Além disso, "o povo" de Jerusalém protegia os discípulos da perseguição que lhes moviam as autoridades (At 4.21; 5.26). Lucas dificilmente inventaria tais coisas. Na verdade, há provas interessantes em Josefo

que confirmam isso já nos anos 90. Jesus e seu irmão Tiago tinham reputações excelentes entre não-crentes como Josefo. Voltaremos mais tarde às suas palavras sobre Tiago. Ver o boxe abaixo para uma breve discussão sobre as palavras de Josefo a respeito de Jesus *(Antiguidades* 18.63-64).

Ao ler esse texto, é quase impossível discordar da conclusão do especialista judeu P Winter no tocante à atitude de Josefo em relação a Jesus:

> Ele não era de todo indiferente em relação a Jesus [...] Josefo via a execução de Jesus como um "acontecimento terrível". [...] Ele se referia a Jesus como sábio. Isso é sinal de que os judeus pertencentes ao círculo a que Josefo pertencia — um grupo farisaico, sem dúvida — não haviam até então conferido a Jesus o rótulo de herético, nem tampouco o haviam denunciado como rebelde.[6]

Josefo menciona Jesus?

A única passagem em que Josefo menciona Jesus certamente foi manipulada por escribas cristãos que não se sentiam satisfeitos com o que ele dissera. A maior parte desses acréscimos editoriais é facilmente perceptível; se os removermos, o que sobra é um texto supostamente bastante próximo daquilo que Josefo de fato escreveu.[7] Hoje é possível fazer tal reconstrução com o aval de uma versão árabe do trecho referido descoberto pelo estudioso israelense Shlomo Pines.[8] Seguem abaixo as versões do texto de Josefo em grego e árabe lado a lado. Na versão grega, colocamos colchetes nas passagens possivelmente adulteradas por escribas cristãos. É difícil imaginar que o texto em árabe possa ter sido escrito por um cristão, e por isso é provável que esteja mais próximo do original de Josefo (observar especialmente as palavras em itálico).

Grego	**Árabe**
Nessa época, apareceu Jesus, um homem sábio [se, de fato, podemos chamá-lo de homem].	Nessa época, apareceu um homem sábio chamado Jesus.
Porque ele fazia coisas maravilhosas, era um mestre do povo que recebe com prazer a verdade.	E sua conduta era boa; ele era conhecido por ser virtuoso [leitura variante: seu conhecimento era extraordinário].
E ele arrebanhou muitos seguidores entre muitos judeus e muitos de origem grega. [Ele era o Messias.]	E muitos dentre os judeus e outras nações tornaram-se seus discípulos.
E quando Pilatos, por causa de uma acusação feita pelos principais dentre nós, condenou-o à cruz, aqueles que o haviam amado de antemão não deixaram de fazê-lo.	Pilatos condenou-o a ser crucificado e a morrer. Quanto aos que haviam se tornado seus discípulos, não abandonaram o discipulado.
[Eis que ele lhes apareceu ao terceiro dia, vivo novamente, tal como disseram os profetas divinos que relataram estas e outras coisas maravilhosas a seu respeito.]	*Disseram* que ele havia aparecido a eles três dias depois da crucifixão, e que estava vivo; assim, *foi feito* o Messias, a respeito de quem os profetas disseram maravilhas.
E até os dias de hoje, a tribo dos cristãos, assim chamada por causa dele, não se extinguiu.	E o povo cristão, assim chamado por causa dele, não se extinguiu até os dias de hoje.

[7]A bibliografia a respeito é extensa. Uma das discussões mais abrangentes a esse respeito é também possivelmente uma das melhores, e com uma bibliografia vasta: John P. Meier, *A marginal Jew*: rethinking the historical Jesus, v. 1: "The roots of the problem and the person", *The Anchor Bible Reference Library* (New York: Doubleday, 1991), p. 59-69.

[8]S. PINES, *An Arabic version of Testimonium Flavianum and its implications* (Jerusalem: The Israel Academy, 1971).

Temos aí, portanto, motivos para acreditar no relato de Lucas sobre o relacionamento amigável entre a comunidade primitiva e seus vizinhos de Jerusalém.

Isto não significa que não houvesse tensão de espécie alguma, e sim que era mantida em um nível abaixo do seu potencial explosivo. Passados poucos anos, essa situação mudaria. Um único homem, Estevão, parece ter provocado a oposição latente à comunidade dos crentes. Ao fazê-lo, tornou-se o primeiro mártir cristão.

O RECRUDESCIMENTO DO CONFLITO: OS "HELENISTAS"

Inicialmente, a história sobre o "helenista" Estevão e seu martírio tem toda a aparência *de* um relato simples e objetivo (At 6 e 7). Se, porém, nos detivermos um pouco mais sobre o assunto, veremos que a história desperta inúmeras questões históricas intricadas. Atos 6 torna-se assim uma das passagens mais enigmáticas e controversas do NT.[9]

Deparamos aqui primeiramente com dois grupos no seio da comunidade de Jerusalém: os "helenistas" e os "hebreus". Esses termos *referem*-se provavelmente aos membros da comunidade falantes do grego e do aramaico, ou hebraico. Lucas diz que o conflito entre os dois grupos tinha a ver com questões administrativas. Ele não diz que havia conflitos teológicos. É comum, porém, na obra de estudiosos modernos, tratar a questão como se fosse ela o pomo da discórdia. Isto se deve a uma inferência feita com base em Atos 8.1, em que Lucas afirma que imediatamente depois do martírio de Estevão, desencadeou-se uma grande perseguição "contra a igreja em Jerusalém. Todos, exceto os apóstolos foram dispersos pelas regiões da Judéia e da Samaria". O argumento sustenta mais ou menos o seguinte: uma vez que os apóstolos, os líderes da parte da igreja de falantes do aramaico, não foram afetados pela perseguição, isto provavelmente significa que o grupo de falantes do aramaico como um todo não foi afetado, pois teria sido inconsistente deixar apenas os líderes em paz. Em outras palavras, Atos 1 significa talvez que apenas os helenistas foram perseguidos, e isto — prossegue o argumento — deveu-se ao fato de que

tinham uma teologia mais ofensiva em relação ao judaísmo normativo.

Via de regra, essa diferença teológica aparece em associação com o Templo: embora os "hebreus" reconhecessem o Templo e a adoração a Deus ali prestada — e até mesmo participassem dela (At 3.1) — os "helenistas", liderados por Estevão, rejeitavam o Templo e, consequentemente, as partes da Torá relacionadas aos sacrifícios. Daí a acusação a Estevão: "Este homem não pára de falar contra este lugar santo e contra a Lei. Pois o ouvimos dizer que esse Jesus, o Nazareno, destruirá este lugar e mudará os costumes que Moisés nos deixou" (At 6.13,14).[10]

Essa teoria seria confirmada posteriormente no discurso de Estevão (At 7), em que os versículos 47-50 implicariam a rejeição do Templo e do culto ali realizado. Argumenta-se ainda que os "helenistas" eram mais liberais e universalistas em suas perspectivas do que os "hebreus", e por isso mesmo teriam se tornado os portadores do evangelho aos gentios. Ver a esse respeito, por exemplo, as primeiras tentativas de compartilhar o Evangelho em Atos 8.26-40; 11.19-21.

Essa é, sem dúvida, uma teoria atraente e bastante convincente à primeira vista. Contudo, se nos detivermos um pouco mais sobre a questão, veremos que cada passo do argumento apresentado é extremamente fraco e aberto a objeções. Em primeiro lugar, Lucas diz claramente, em Atos 8.1, que toda a igreja de Jerusalém foi perseguida e que eles haviam sido espalhados por causa dessa perseguição. É verdade que, segundo Lucas, somente os apóstolos teriam permanecido em Jerusalém, porém ele não diz que não tenham sido perseguidoSl[1]. De acordo com Lucas, era dever dos apóstolos ficar em Jerusalém, uma vez que seu trabalho não havia sido completado. Assim, nenhum deles deixou de fato Jerusalém até o momento em que Pedro deixa a cidade em Atos 12.17. Quando, antes disso, encontramos Pedro em Lida ou Jáfa ou Cesaréia (At 9.32-10.48), ele ali permanece tão-somente para uma breve visita, e sempre retoma a Jerusalém (At 11.2). Conclusão: o que Lucas retrata em Atos 8.1 é a perseguição geral a toda a comunidade, em que os apóstolos, não obstante isso, recusam-se obstinadamente a deixar Jerusalém.

Em segundo lugar, Lucas não dá a entender que a perseguição teria sido motivada por algo de novo que Estevão teria dito, isto é, algo que ninguém entre os "hebreus" jamais dissera anteriormente.

O que ele disse, em referência ao Templo, foi dito pelo próprio Jesus, e não dispomos de prova concreta alguma de que algum grupo da comunidade primitiva discordaria de sua teologia nesse ponto. O que Estevão trouxera de novo não fora a mensagem por ele proclamada, e sim o público a quem ele anunciou a mensagem. "Contudo, levantou-se oposição dos membros da chamada sinagoga dos Libertos, dos judeus de Cirene e de Alexandria, bem como das províncias da Cilicia e da Ásia. Esses homens começaram a discutir com Estevão" (At 6.9). Aqui temos judeus da *Diáspora* que haviam se fixado em Jerusalém.[12] Em Atos 9.29, encontramos esse mesmo grupo de pessoas — desta vez chamadas de "helenistas" (isto é, falantes do grego) — que se opunham a Paulo com a mesma veemência que haviam se oposto a Estevão. Em Atos 21.27-31, são esses mesmos judeus da Diáspora que tentam matar Paulo (v. At 23.12-15). Uma vez mais, a acusação é a mesma lançada contra Estevão: "Este é o homem que ensina a todos em toda parte contra o nosso povo, contra a nossa lei e contra este lugar. Além disso, ele fez entrar gregos no Templo e profanou este santo lugar" (At 21.28). Conclusão: Estevão não foi perseguido porque introduziu uma nova teologia, e sim porque encontrou um novo grupo de adversários — os judeus da Diáspora que residiam em Jerusalém, os "helenistas".

A reação violenta desse grupo específico não deve ser motivo de espanto para nós. O fato de que haviam se dado ao trabalho de sair de seu local de origem e se fixado em Jerusalém prova que não eram judeus comuns.[13] Eram judeus zelosos, e o motivo principal que os levou a se fixarem em Jerusalém foi provavelmente o desejo *de* estar próximos do Templo. Eles queriam participar da adoração ali realizada e oferecer sacrifícios. Sendo judeus da Diáspora, isto os deixava automaticamente de fora em um dos três partidos de Israel — saduceus, fariseus ou essênios —, fazendo deles simplesmente "judeus da Torá", pelo zelo que demonstravam por ela e pelo Templo. Este mesmo fora o que, antes de qualquer coisa, os levara a Jerusalém.

Foi só quando os falantes de grego da comunidade de Jerusalém entraram em contato com esse grupo que o conflito aberto e a perseguição estouraram. Assim, parece que o motivo da perseguição à igreja de Jerusalém, seguindo-se à execução de Estevão, não estava associado a novas tendências teológicas no seio da comunidade *hierosolimita*, e sim ao contato com um novo grupo de moradores de Jerusalém, os "helenistas".[14]

Vamos tentar juntar as provas reunidas até agora. Temos diante de nós dois tipos de perseguição. A primeira delas afetou os apóstolos que pregavam e ensinavam no monte do Templo. Isso era algo que ofendia basicamente os saduceus, em parte porque os apóstolos proclamavam a ressurreição e, em parte também, porque o faziam dentro do Templo, domínio por excelência dos sacerdotes saduceus. O fariseu Gamaliel defendia a liberdade de pregação dos apóstolos. A segunda onda de perseguições afetou a igreja de Jerusalém por inteiro, e foi instigada pelos judeus da Diáspora residentes em Jerusalém e que zelavam pelo Templo e pela lei. Eles se sentiram ofendidos por Estevão, que repetia os dizeres de Jesus sobre o Templo (compare Jo 2.19 com Mc 13.2).

A declaração de Jesus de que o Templo seria destruído e reconstruído por ele em três dias consta de todos os evangelhos, e foi, sem dúvida, uma tradição compartilhada por todos os crentes de Jerusalém na época. É verdade que a maior parte das referências às palavras de Jesus procede de falsas testemunhas e de escarnecedores (v. Mt 26.61; 27.40; Mc 14.58; 15.29), mas João 2.19 parece indicar que sua falsidade consistia em distorcer a intenção de Jesus, e não reproduzir fielmente suas palavras. Ao que tudo indica, os ditos sobre o Templo incomodou os sacerdotes e os judeus da Diáspora, sempre muito zelosos; não há, contudo, prova objetiva de espécie alguma de que os fariseus tivessem se sentido particularmente incomodados por eles.[15]

O QUE OS PRIMEIROS CRENTES PENSAVAM DO TEMPLO

Analisemos agora a catástrofe do ano 70 d.C. A destruição do Templo foi um golpe devastador para o judaísmo, exceto para dois grupos: os fariseus e os cristãos. Melhor dizendo, houve pelo menos alguns fariseus, e provavelmente inúmeros crentes em Jesus, que se achavam mentalmente preparados para lidar com a nova situação sem muitos problemas. Jerusalém e o Templo eram importantes para ambos os grupos, porém o Templo não era uma instituição essencial e insubstituível. E de importância simbólica significativa que os representantes de ambos os grupos tenham deixado Jerusalém durante os anos da grande revolta judáica. Johanan bem Zakkai abandonou o tumulto que tornara conta de Jerusalém para reconstruir o judaísmo em Jâmnia com seus companheiros de erudição. Todos, ou ao menos parte dos crentes da

comunidade judáica, fugiram temporariamente para Péla, a leste do Jordão.[16]

Um documento interessante, que parece ter alguma ligação com a comunidade de Péla, chegou até nós. Pertencente ao chamado *Recogni-tions [Reconhecimentos)* do pseudo-Clementino, trata-se de um documento preservado praticamente de forma ininterrupta no livro 1:27-71 (chamado por vezes de "A ascensão de Tiago (II)", e parece ter sido escrito por volta de 150 d.C.).[17] Esse texto apresenta semelhanças interessantes com o texto de Atos. Não temos o começo nem o fim dele, o que é lamentável, sobretudo porque termina no momento em que Paulo está prestes a encontrar o Senhor na estrada de Damasco. Aparentemente, o autor discordava de Paulo e de sua missão, porém tecia grandes elogios a Tiago, irmão de Jesus. Encontramos no texto uma narrativa da salvação que começa com Abraão e termina com a comunidade de Jerusalém sob a liderança de Tiago. Ele é favorável à missão entre os gentios, mas acha-se pessoalmente ligado a Israel.

O autor é judeu piedoso, obediente à lei, que aceita a circuncisão e a validade eterna da Torá, exceto por um ponto: a questão dos sacrifícios. Ele explica que os sacrifícios foram apenas uma acomodação temporária necessária em vista do mau hábito de se oferecer sacrifícios que os israelitas haviam adquirido no Egito.[18] Assim, Moisés teria começado a sanar o problema, "permitindo que uma metade fosse corrigida pela outra em um tempo futuro; por aquele, a saber, a respeito de quem disse a si mesmo: 'O Senhor Deus levantará [...] um profeta como eu" (Dt 18.15,18)" *(Recognitions* 1.36).[19] Moisés corrigiu parcialmente o que devia ser corrigindo ao abolir os sacrifícios aos ídolos; Jesus aboliu todos os sacrifícios. O autor tem em mente aqui o sacrifício do próprio Jesus. A morte expiatória de Cristo é aplicada ao crente no batismo; portanto o autor afirma que o batismo tornara o lugar dos sacrifícios: "Para que não pensassem que, com o fim do sacrifício, deixaria de haver para eles a remissão de pecados, ele instituiu o batismo com água em seu meio, para que por intermédio do batismo fossem absolvidos de todos os seus pecados pela invocação do seu nome" *(Recognitions* 1.39).[20] A destruição de Jerusalém, diz o autor, foi consequência direta da perpetuação pecaminosa dos sacrifícios do Templo depois do aparecimento de Jesus.

Há indicações em Justino Mártir de que a visão de sacrifício postulada pelo autor de *Recognitions* 1.27-71 é, na verdade, muito mais antiga do que o próprio

documento.[21] Podemos, portanto, presumir que esse documento judeu-cristão do segundo século não difere radicalmente em seu parecer sobre o Templo daquele anterior ao ano 70 aceito pela comunidade de Jerusalém.

Já vimos como desde o início os apóstolos valorizaram o Templo como lugar de onde procedia a voz da autoridade divina para todo o Israel e para todas as nações, segundo a profecia de Isaías (Is 2.3). Ficamos sabendo posteriormente que a comunidade primitiva comparecia "todos os dias" (At 2.46) ao Templo. Mas, o que faziam ali? Em primeiro lugar, vale observar que, com uma única exceção, jamais lemos que realizavam sacrifícios. (A exceção fica por conta de Paulo que, em Atos 21.23-26, faz sacrifícios por si mesmo e por quatro outros indivíduos em cumprimento a um voto de nazireu. Em Romanos 3.25, lemos que Paulo pode não ter emprestado conotação expiatória alguma a esses sacrifícios, os quais, em todo caso, jamais reivindicaram tal atributo) [22]

O que lemos, na verdade, é que eles foram ao Templo ensinar e orar (At 3.1). Já vimos o significado do seu ensinamento no Templo. As orações feitas ali devem ser vistas, provavelmente, à luz das palavras de Jesus quando ele "purificou" o Templo: "Está escrito: 'A minha casa será chamada casa de oração', mas vocês estão fazendo dela um 'covil de ladrões' (Mt 21.13). Parece que os primeiros crentes ignoravam propositalmente o culto sacrificial que se realizava no Templo. Para ir direto ao ponto, eles tratavam o Templo como se fosse a sinagoga suprema. Na sinagoga, ensina-se e ora-se, mas não se fazem sacrifícios.[23]

Embora o término dos sacrifícios tenha posto um problema para os rabinos depois do ano 70 d.C., não há indicação de espécie alguma na literatura cristã primitiva de que essa situação tenha oferecido algum tipo de dificuldade. Pelo contrário, nos *Recognitions* 1.33-71 é a continuidade dos sacrifícios entre os anos 30 e 70 d.C. que aparece como problema grave.

O conceito do Templo como casa de oração, e não de sacrifícios propiciatórios, surge com grande beleza no relato do martírio de Tiago, irmão de Jesus, em cerca de 62 d.C. Essa história fascinante foi preservada graças aos escritos de Hegesipo[24] — talvez ele mesmo um crente judeu — que a escreveu durante a segunda metade do segundo século e, graças a Eusébio, que cita a narrativa em sua *História eclesiástica.*

Tiago tornou-se líder da assembléia de Jerusalém. Ele fora consagrado ao

nazirato desde o ventre materno.[25] Só ele podia adentrar o santuário, e ali "foi encontrado de joelhos suplicando perdão para o povo, de tal modo que seus joelhos tornaram-se tão rígidos quanto os do camelo 1-1 Em face dessa justiça sobremodo excelente, ele foi chamado de 'Justo', e *'Oblias'*, que, em grego, significa 'baluarte do povo', e 'Justiça', como bem o demonstram os profetas em relação a ele".[26] Tiago era tido em tão alta conta que muitos creram por causa do seu testemunho; os líderes judeus tinham de comparecer perante Tiago e rogar-lhe que, na Páscoa vindoura, "contivesse as pessoas; pois que se desviavam de Jesus, como se fora Tiago o Messias. Imploramos a tique os persuadas a virem ao Dia da Páscoa por causa de Jesus, pois em ti todos depositamos nossa confiança. Porque testificamos perante ti, como o fazem toas as pessoas, que és justo, e que respeitas as pessoas". Pediram a Tiago que subisse ao pináculo do Templo para que todos o ouvissem. Já no alto, perguntaram-lhe: "Quem é a porta de Jesus?".[27] Ele respondeu em alta voz: "Por que me indagais sobre o Filho do Homem, uma vez que ele está assentado no céu à mão direita do Grande Poder, e virá nas nuvens do céu?". E quando muitos se sentiram totalmente convencidos e deram glórias pelo testemunho de Tiago dizendo: "Hosana ao Filho de Davi", os líderes judeus lamentaram ter concedido essa oportunidade a Tiago para que desse seu testemunho. Arrancaram-no do pináculo e puseram-se a apedrejá-lo, dado que não morreu em consequência da queda. Enquanto era apedrejado, ele orava: "Perdoai-os, pois não sabem o que fazem". Por fim, foi morto pela maça de um pisoeiro (2.23.2-18).[28]

Há muitos aspectos interessantes nessa história," especialmente se a compararmos com o relato abaixo da autoria de Josefo. Depois de descrever o comportamento corrupto do sumo sacerdote Ananus (filho do Anás mencionado nos evangelhos), Josefo diz:

> Ananus, portanto, tendo esse caráter [corrupto], e na crença de que tinha uma oportunidade favorável em vista do fato de que Festus [o novo procurador romano] ainda estava a caminho, reuniu o sinédrio e trouxe à sua presença o irmão de Jesus, chamado Cristo, de nome Tiago, juntamente com alguns outros, e acusou-os de violar a lei, condenando-os assim ao apedrejamento *(História dos hebreus* 20.200; grifo do autor).

A acusação de quebrar a lei, vinda do sumo sacerdote, dá a impressão de que a questão dizia respeito a alguma ofensa ao Templo ou menosprezo pelo culto ali oferecido. É um caso muito semelhante às acusações contra Estevão e Paulo.

Josefo, sem dúvida, tem razão em imputar ao sumo sacerdote e a seus companheiros a responsabilidade pela morte de Tiago. Josefo escreve então que aqueles dentre o povo que mais queriam guardar a lei (uma referência aos fariseus) queixavam-se ao rei Agripa e ao novo procurador romano Albinus sobre o que Ananus havia feito, o que levou à sua destituição (v. a história do fariseu Gamaliel em At 5.33-40).

Se procurarmos compreender essa evidência direta e indireta, obteremos um quadro em conformidade com a carta de Tiago, independentemente de ter ela sido escrita direta ou indiretamente por ele. A facção liderada por Tiago — supostamente toda a porção de fala aramaica da comunidade primitiva[30] — parece ter ignorado por completo o culto sacrificial do Templo. Isto criou uma tensão entre esse grupo e os saduceus, e mais tarde entre os judeus da Diáspora, que tinham grande zelo pelo Templo. A comunidade primitiva de Jerusalém parece que via no Templo a sinagoga suprema, o último local de ensino e de oração. A remissão dos pecados já não era mais obtida pelos sacrifícios ali oferecidos, e sim pelo supremo sacrifício de Cristo. Em 1Coríntios 15.3-7, Paulo expõe uma tradição derivada, provavelmente, da mais antiga comunidade de Jerusalém, em que a morte sacrificial de Cristo é tratada de maneira clara e objetiva, sem nenhuma possibilidade de ambiguidade.

E QUANTO A TORÁ?

À luz do que foi exposto, como caracterizar a atitude da antiga comunidade em relação a Torá como um todo? Ao que parece, devemos enfatizar o conceito de Jesus como aquele que cumpre integralmente todos os aspectos da Torá (Mt 5.17,18). Seu ensino ético sintetizou os ensinamentos éticos centrais da Torá, enfatizando a prioridade dos mandamentos do amor a Deus e ao próximo, os quais se acham efetivamente na Torá. O ensinamento de Jesus, portanto, era a um só tempo antigo e novo no que se refere à Torá; havia, porém, uma mudança significativa de autoridade: para os primeiros crentes, a autoridade suprema era Jesus. Quando interpretou a Torá, ele o fez como se fosse a própria autoridade falando por meio dela (Mt 5.21-48; v. o cap. 16).

De igual modo, os sacrifícios da Torá já não eram mais o meio de salvação porque o sacrifício de Cristo havia cumprido os sacrifícios prescritos na Torá. A morte de Jesus inaugurou a era da nova aliança que "não será como a aliança que

fiz com seus antepassados [...] para tirá-los da terra do Egito" (Jr 31.32; cf. v. 31-34; v. tb. as palavras de Jesus em Lc 22.20). Como contemporâneos dos dias do Messias, os primeiros crentes reagiram de modo nitidamente judeu ao não mais considerar a Torá como autoridade última. Há dizeres rabinos antigos segundo os quais, na era messiânica, haveria mudanças na Torá,[31] e alguns mandamentos seriam abolidos. Embora esses dizeres tenham sido em grande parte suprimidos pela tradição rabínica posterior, eles mostram que a atitude da comunidade primitiva dificilmente poderia ser caracterizada como antijudaica no contexto israelita anterior ao ano 70. Sua atitude era toda ela determinada por sua convicção de que viviam os dias do Messias.

Isso posto, vale acrescentar que os primeiros cristãos judeus não viam motivo para *não* observar a Torá. Pelo contrário, acreditar em Jesus não os alijava de sua identidade judáica, conforme demonstram claramente as histórias sobre Tiago. Se viviam nos dias do cumprimento das profecias, por que não haveriam de cumprir a Torá em suas vidas? (Provavelmente não tinham consciência de quebrar a Torá ao não oferecer os sacrifícios prescritos para a expiação dos pecados e das impurezas, porque julgavam-se em estado de santidade e de pureza anteriores a todos esses sacrifícios, por causa de sua participação na purificação e na expiação inerentes à morte de Cristo. Os remédios prescritos na Torá não eram ruins, eram simplesmente desnecessários.) Assim, lemos que muitos dos primeiros crentes eram "zelosos da Lei" (At 21.20). Foi preciso uma revelação direta de Deus para que Pedro transgredisse a Torá no tocante aos alimentos impuros (At 10). A tradição farisaica do *halaca* gozava de respeito considerável (Mt 23.2,3), mas não era tida como autoridade absoluta, e passou a ser paulatinamente esquecida depois do ano 70 (os evangelhos de Mateus e de Lucas são fontes importantes disso). Em vez disso, foi surgindo gradualmente uma tradição do *halaca* específica da comunidade dos crentes de caráter eminentemente judeu, mas não rabínico. Desse modo, não houve de forma alguma um abandono da identidade judia, por isso podemos entender sua reputação, de modo geral, como de judeus pios e obedientes à lei.

Ainda assim, duas perguntas continuam sem resposta: e quanto à obediência à Torá como meio de salvação, e quanto aos gentios que se tomaram crentes em Jesus? O que se requeria deles em relação à observância da Torá e à sua inclusão no povo judeu por meio da conversão? Serão essas as questões principais do próximo capítulo.

SOBRE O TEMPLO

Neste capítulo, examinamos extensamente a relação da comunidade primitiva com o Templo. Trataremos agora de outro aspecto da questão: a comunidade primitiva considerava-se o verdadeiro Templo escatológico. Referências esparsas a essa idéia em várias passagens do nu se complementam se partirmos do pressuposto de que a comunidade primitiva se via a si mesma dessa forma.

1) De acordo com Mateus, Jesus disse que *construiria* sua *ekklesia,* "assembléia, igreja" sobre Pedro, a rocha, o fundamento (Mt 16.18). Juntamente com o verbo *construir,* a passagem sobre "as portas do Hades", que não haveriam de prevalecer contra a *ekklesia, é* provavelmente uma indicação de que a *ekklesia* não era tida tão-somente como uma casa, e sim como templo (templos têm portões). V. tb. Mateus 12.3-8.

2) Segundo PauJo, em Gálatas 2.9, Tiago e Pedro ("Cefas") e João eram considerados "pilares" da comunidade de Jerusalém (não se diz se apenas eles ou outros também eram considerados da mesma forma), mais uma metáfora que pressupõe a metáfora mais abrangente do Templo. Observe o que diz Apocalipse 3.12: "Farei do vencedor uma coluna no santuário do meu Deus".

3) Em *História eclesiástica,* de Eusébio, Hegesipo (em meados do século ti d.C.) relata que Tiago, o irmão do Senhor, era chamado de "Oblias", o que deve ser provavelmente uma distorção do hebraico *gebul-am,* "muralha [protetora] do povo", em referência a Isaías 54.11,12, em que Jerusalém ou o Templo (os dois quase sempre se confundem) é descrito como tendo pedras, alicerces, pináculos, portões e uma muralha [protetora].

Em um templo há sacerdotes; quem são os sacerdotes desse novo Templo? As primeiras evidências calam-se a esse respeito; se, porém, nos guiarmos pela evidência posterior de 1Pedro, veremos que os sacerdotes do novo Templo não constituem um grupo específico, e sim um povo novo. Eles são "geração eleita, sacerdócio real, nação santa, povo exclusivo de Deus" (1Pe 2.9); são também, ao mesmo tempo, "pedras vivas na edificação de uma casa [Templo] espiritual", da qual são "sacerdócio santo, oferecendo sacrifícios espirituais aceitáveis a Deus" (1Pe 2.5). Esse Templo foi edificado sobre Jesus, seu fundamento, a pedra posta

em Sião "uma pedra angular, escolhida e preciosa" (1Pe 2.6; v. Is 28.16).

Isto corresponde a um fato surpreendente sobre os primeiros ministérios de liderança na comunidade cristã: uma vez que todo o povo é constituído por sacerdotes, todos os ministérios de liderança são referidos por termos não-sacerdotais, não-cúlticos: "presbítero" (do grego, *presbyteros),* "supervisor" (do grego, *episkopos;* em português, bispo), "assistente" (do grego, *diakonos;* em português, diácono). O novo povo de Deus não se acha em um templo, participando de um culto conduzido por sacerdotes. Eles estão no Templo e são seus sacerdotes, conduzindo o culto com as próprias mãos.

SUGESTÕES DE LEITURA

A principal fonte para o tema tratado neste capítulo encontra-se, naturalmente, em Atos 1-12.

Um relato erudito, porém bastante legível, dos primeiros anos da comunidade cristã encontra-se em *New Testamenthistory* (New York: Anchor, 1972), p. 205-33, de E E Bruce, que se acha mais próximo da teoria tradicional sobre os "helenistas" do que este autor.

O mesmo se aplica a Martin Hengel, autor de dois estudos excelentes: *Between Jesus and Paul:* studies in the earliest history ofChristianity (London:SCM Press, 1983) *e Acts and the history of earliest* Christianity (London: SCM Press, 1979/ Philadelphia: Fortrtess, 1980).

Com relação ao caráter judaico da perspectiva de Lucas, deve-se estudar cuidadosamente o fascinante livro de Jacob Jervell, Luke *and the people of God:* a new look at Luke-Acts (Minneapolis: Augsburg, 1972); bem como o mesmo comentário do autor sobre Atos: Die Aposte *Igeschiclite, Kritisch-exegetiker Kommentar uber cias Neue Testament* 3 [17. Auf.] (Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998). V. tb. a supre-endente perspectiva *delew and* Greek, p. 29-60, de Dix.

Sobre a história da comunidade de Jerusalém até a Grande Guerra em 66-70 d.C., v. esp. Richard Bauckham, James and the Jerusalém church, em *The book of Acts in its palestinian setting, v.* 4 de *The book of Acts* in its first *century setting* (Carlisle: Pater-noster/ Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995), p. 415-80.

Com relação às fontes cristãs-judaicas do Pseudo-Clementino, v. Hans Joachim

Schoeps, *Theologie* und *Geschichte des Judenchristentums* (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1949); Georg Strecker, Das Judenchristentum in den Pseudoldementinen, *Tate* und *Untersuchungen* 70 (Berlin: Akademieverlag, 1958; 2na. ed., 1981).

Um estudo importante sobre a atitude de Jesus e da comunidade primitiva em face do Templo e do culto ali realizado é de autoria de Jostein /Una, Jesu Stellung zum Tempel, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 119 (Tubingen: Mohr Siebeck, 2000).

Tiago, irmão de Jesus, ganhou muito destaque nos últimos anos. V, por exemplo, W. Pratscher, Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustraditioni, *Forshungen zur Religion* und *Literatur des alten und Neuen Testaments* 139 (Góttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987) ; Pierre-Antoine Bemheim,James, *brother ollesus* (London: SCM Press, 1997); J. Painter, *JustJames:* the brother of esus in history and traditions (Co-lumbia: University of South Carolina Press, 1997); Bnice Chilton e Criag A Evans, orgs., *James the Just and Christian origins* (Leiden: E. J. Brill, 1999).

NOTAS

[1]A moderna erudição naturalmente contesta tal afirmativa. Alguns estudiosos acreditam que Lucas deu importância demais à parte de Jerusalém na história e deixou de lado, por exemplo, o papel de destaque que a Galiléia teve na história. Para eles, o movimento cristão primitivo deve ter tido continuação na Galiléia depois da morte de Jesus em Jerusalém, Com relação às fontes dessa história "perdida", estudam-se os evangelhos no pressuposto de que as fontes e tradições utilizadas pelos autores dos evangelhos canônicos são produto de comunidades primitivas de crentes da Galiléia. Por meio de uma espécie de arqueologia literária dos evangelhos, recuperam-se camadas mais antigas de textos e, *voilá,* a história perdida vem à tona. O principal problema desse tipo de enfoque, na minha opinião, é a natureza extremamente hipotética de cada ponto levantado pela pesquisa. O maior expoente hoje dessa leitura é provavelmente John Domine Crossan, autor de The birth *of* Christianity: *discovering* what happened in the years immediately ater the execution of Jesus (Edinburgh: T&T Clark, 1999). Para uma crítica importante de um dos pressupostos básicos desse enfoque, observe-se que os evangelhos expressam a teologia e as preocupações de comunidades especificas locais: v. Richard Bauckham, org., *The Gospels for all Christians:* rethinking the Gospel audiences (Edinburgh: T&T Clark, 1998).

[2]*V. M. Sanhedrin* 11.2. Quando não era possível solucionar determinadas questões por nenhum outro tipo de tribunal, devia-se encaminhá-la para "o Grande Tribunal, que era a Câmara da Pedra Lavrada *[Gazit),* de *onde a Torá era anunciada a todo o Israel* (Is. 2.3)" (Danby, *Mishnah,* p. 399; grifo do autor).

[3]V. Richard Bauckham, James and the Jerusalém church (em Winter, *Book of Acts,* 4.41580), sobretudo a parte intitulada "Jerusalém at the centre", p. 417-27; e Martin Hengel, The geography of Palestine in Acts (ibid., 4.27-78), p. 35-7.

[4]V. comentários a esse respeito em Birger Gerhardsson, Memory *and* manuscript: oral traditions and written transmission in rabbinic judaism and early Christianity, Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 22 (Lund: C. W. K. Gleerup/ Copenhagen: Munskgaard, 1964), p. 275-6. Ele cita com muito acerto um paralelo rabínico à questão retórica de Paulo, suscitando a mesma referência a Isaías 2.3 que o rabino Natã censura no rabino Ananias de Nehar-Paqod, uma vez que ele tornara decisões que não caberia a nenhum rabino local tomar. Natã retrucou: "A Torá procederia de Babel e a palavra de Deus de Nehar-Paqod?" (TI *Nedarim* 6.13; *Ti Sanhedrin* 1.3; v. mais paralelos em Strack/ Billerbeck 3:469).

[5]V. esp. Wolfgang Reinhardt, The population size of Jerusalém and the numerical growth of the Jerusalém church, em Winter, *Book of* Acts, 4:237-65.

[6]New *Schurer* 1:440-41.

[9]V. a extensa bibliiografla em Jerwell, *Die Aposrelgeschidue,* p. 214-5. V. tb., Daniel R. Schwarz, Residents and exiles, Jerusalemites and Judaeans (At 7.4; 2.5, 14): on Stephen, Pentecost and the structure ofActs, em Schwarz, *Studies,* p. 117-27; Craig C. Ha *Hellenists and Hebrews:* reappraisingdivision within the earliest church (Minneapolis: Fortress, 1992); Oskar Skarsaune, Were the Hellenists "liberais"?, Mishnah 24, n. 1 (1996): 27-35.

[10]Essa teoria sobre o episódio envolvendo Estevão foi primeiro apresentada pelo estudioso de Tubingen, Ferdinand Chr. Baur, em 1845. Para uma recensão mais ampla sobre sua história até o presente, v. Hill, *Hellenists and Hebrews,* p. 5-17.

[11]Sobre isso, v. Bauckham, "James", p. 428-9.

[12]Com relação ao fato *de* os judeus da Diáspora congregarem basicamente nas sinagogas primitivas de Jerusalém, v. o cap. 3 acima e v. a discussão sobre Atos 6.9 em Rainer Riesner, Synagogues in Jerusalém, p. 204.6, em Winter, *Book of* Acts 4.179-211.

[13]É quase impossível, nesse contexto, não pensar nos judeus de fala inglesa do Brooklyn, que se fixaram nos bairros ultra-ortodoxos de Jerusalém, e não compará-los aos "helenistas" de Jerusalém que habitavam a cidade antes do ano 70.

[14]Devo alertar o leitor de que a interpretação advogada aqui é fundamentalmente minoritária. A grande maioria dos estudiosos ainda é de parecer que a interpretação de Baur, ou uma versão modificada dela, continua em. voga.

[15]V. a extensa discussão sobre o assunto em Craig A. Evans, Predictions of the destruction of the Henodian temple in the Pseudepigrapha, Qumran, and related texts,Journal *for the study of the Pseudepigrapha* 10 (1992): 89-147; e Evans, Jesus and his contemporaries, p. 367-80. Evans reúne aqui um vasto número de textos judaicos com profecias sobre o juízo final e a destruição do Templo, inclusive textos de origem farisaica e rabínica.

[16]A historicidade da fuga para Péla tem sido alvo de debates acalorados. V. Marcel Simon, La migration à Pella: légende ou réalité?, *Rechaces de science rdigieuse* 60 (1972), 40-52 (reimpresso em *Le Christianisme cmtique et son contate religieux:* Scripta Varia, v. 2, Wissens-chaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 23 (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1981), p. 477-94; B. E. Gray, The movements of the Jerusalém church during the first Jewish war, *Inuma! of Ecciesiastical* history 24 (1973): 1-7; Gerd Luedemann, The successors of pre-70 Jerusalém Christianity: a criticai evaluation of the Pella-tradition, em Sanders, *Self-definition* 1:161-73; Ray A Pritz, "On Brandon's rejection of the Pelle tradition"Jrnrnanuel 13 (1981): 39-43; C. Koester, The origin and significance of the flight to Pella tradition, *Cathdic Biblical Quartet-1y* 51(1989): 90-106; Jerome Murphy-O'Connor, The cenacle: topographical setting for Acts 2.44-45 (em Winte4 *Book of Ate* 4:303-21), p. 316-17, com referência à literatura recente. Eusébio parece contradizer-se. Ele dá a entender que toda a comunidade teria se fixado em Péla, e ao mesmo tempo diz que havia uma igreja de crentes judeus em Jerusalém entre as duas guerras (isto é, entre 70 e 132 d.C.).

[17] O estudo fundamental do pseudo-Clementino, *Reconhecimentos* 1:27-71, foi por Stre-cker, Judenchristenrum, p. 221-54. V. tb. Schoeps, *Theologie und Geschichte,* p. 384-417; J. L. Martyn, Clementine Recognitions 1,33-71, Jewish Christianity, and the fourth Gospel, em *God's Christ and His people:* studies in honour of Nils Alstrup Dahl, org. J. Jervell e W. A.Meeks (Oslo: Scandinavian University Press, 1977), p. 265-95; Robert E. Van Voorst, *The ascents of James:* history and theology of a Jeweish-Christian community, SBL Dissertation Series 112 (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1989); F. Stanley Jones, An *ancienxIewish-Christian source* on *the history of Christianity:* pseudo-Clementine Recognitions 1.27-71, Text and translations Christian Apocryppha Series (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1995)

[18]Existem evidências rabínicas que tornam quase certa a afirmação de que essa teoria tem origem judáica, v. *Lev. Rab.* 22.8 (em um midraxe atribuído a R. Levi por volta de 300 d.C.). V. a discussão desse tema em Skarsaune, Proof from Prophecy, p. 297-8, 316-9.

[19]Citado aqui de acordo com a tradução do pseudo-Clementino em ANF 8:87.

[20]Ibid., p. 88.

[21]V. essa discussão em Skarsaune, The proof from prophecy, p. 316-20.

[22] Os sacrifícios a serem feitos ao final do período do nazirato são descritos em Nm 6.13-20, e

embora um desses muitos sacrifícios possa ser descrito, tecnicamente, como "ofensa de pecado" (também pode ser descrito — talvez em uma tradução melhor — como "oferta impura"), resta pouca dúvida de que o conjunto dos sacrifícios como um todo deve ser encarado basicamente como um complexo votivo pertencente à categoria das ações de graças. V. esp. Lv 7.11-18.

[23]V. Martin Hengel em relação à tradição acerca de Tiago citada abaixo: "Exatamente pelo fato de que o Templo não servia mais como lugar de sacrifício e de expiação, tendo se tomado uma "casa de oração" f...] a tradição pôde se dar à liberdade de postular que Tiago dirigira-se sozinho ao Templo e ali 'ajoelhava-se constantemente para orar a Deus e pedir a ele que perdoasse *seu* povo'. Ele, Tiago, irmão *de* Jesus, na qualidade de intercessor terreno do Israel desobediente, correspondia a Jesus, o Filho do Homem, intercessor celeste à mão direita de Deus. Em contrapartida, o culto do Templo havia perdido seu efeito expiatório" (Hengel, *The atonernent:* the origina of the doctrine in the New Testament [London: SCM Press, 1981], p. 57). Jostein Mna, ao tratar dessa questão, apresenta uma proposta interessante —de que, no caso da comunidade primitiva de Jerusalém, houve um tipo de "reversão": o *sacrifício expiatório* de Jesus fora comemorado na celebração eucarística em suas casas, que funcionavam assim como "templos", ao passo que o Templo tornou-se uma "casa de oração" não-sacrificial. V. Jostein Âdna, *Jesu Kritik* am *Terrapel:* eine Untersuchung zum Verlauf und Sinn der soge - nannten Tempelreinigung Jesu, M rkus 11, 15-17 und Parallelen (Tubingen/ Stavanger: Dissertation, 1993), p. 554-9. Com relação a tudo o que foi exposto aqui, e também às minhas afirmações anteriores, acrescento a seguinte advertência: na verdade, pode ter levado certo tempo antes que surgissem implicações plenas de uma interpretação sacrificial da morte de Jesus, sobretudo no que diz respeito ao serviço do Templo. No plano psicológico, as coisas podem levar mais tempo para mudar do que no plano conceptual.

[24]Hegesipo provavelmente embelezou bastante essa narrativa. Richard Bauckkham mostrou de que modo a história básica, que o autor tornou como base, pode ser parcialmente reconstruída com a ajuda de um dos textos de Nag Hammadi, que parece trabalhar igualmente sobre a mesma história. V. Bauckham, For what offence was James put to death?, *em James theinst and* Christian origins, org. Bruce Chilton e Craig A Evans (Leiden: Brill, 1999), p. 201.6 (artigo, p. 199-232).

[25]Ou talvez fosse ele um recabita. O que se diz acerca das restrições que Tiago impôs a si mesmo está parcialmente de acordo com as restrições seguidas pelos recabitas Or 35.6-11). Provavelmente, no tempo de Tiago, não havia mais recabitas, e Hegesipo ou sua fonte talvez tenham apenas traçado um retrato bastante livre de Tiago como um grande asceta.

[26]Creio que Richard Bauckham mostrou de modo convincente que todos os três nomes dados a Tiago procedem de textos proféticos específicos: o "Justo" lembra Is 3.10 (Lxx), "Livremo-nos do Justo, porque ele nos é inconveniente". 'Oblias' é certamente uma distorção de um nome hebraico, provavelmente *Gevul-am,* "muralha protetora do povo", e tem como base Is 54.12: "Farei [...] de pedras preciosas todos os seus muros." "Justiça" pode ter sido tomado de Is 54.14: "Em retidão você será estabelecida". Bauckham argumenta que os dois últimos nomes devem ser entendidos tendo por pano de fundo a comunidade primitiva vista como o novo templo, e os diferentes líderes tomando nomes dados às diferentes partes do edifício: "rocha [fundadora] Pedro" (Pedro), "pilares", "muralha" etc. V. Bauckham, *For what offence,* p. 206-9.

[27]Trata-se de uma pergunta um tanto peculiar, já que é óbvio que a reposta correta é "Jesus". Buckham argumenta que a pergunta original foi formulada com base em Salmos 118.20: "Esta é a porta do SENHOR", no pressuposto de que imagens tomadas ao Templo continuavam a serem utilizadas: Quem é "a porta do SENHOR" que conduz ao novo Templo? Resposta: Jesus. Pode-se também considerar a possibilidade da existência de um substrato hebraico neste

passo: Quem é a porta da salvação? (hebraico: porta de Yeshuah).

[28]Lawlor/Oulton 1.59-60, parcialmente parafraseado.

[29]Bauckham, na análise mencionada acima, argumenta energicamente que ela se baseia em grande parte no Sl 118, o qual teria sido enunciado por Tiago. As expressões metafóricas do salmo são tomadas ao pé da letra na história. Para outros comentários, v. Bemheimiames, *brother of Jesus,* p. 246-58.

[30]Sobre a questão de como e quando Tiago sucedeu aos Doze com principal líder da comunidade de Jerusalém, v. Bauckham, James and che Jerusalém church, p. 427-50, em Winter, *Book of Acts* 4.415-80.

[31]V. W. D. Davies, *Torah* in *the* messianic *ageand/or the age to come,* JBL Monograph Series 7 (Philadelphia: Society of Biblical Literature, 1952), p. 50-94; Jacob Jervell, Die offenbarte und die verborgene Torá: zur Vorstellung uber die neue Torá im Rabbinismus, Studia *Theolo-gira* 25 (1971): 90-108.

8 - A MISSÃO AOS GENTIOS E A QUESTÃO DA TORÁ

Na etapa inicial de seu ministério, o objetivo de Jesus era buscar "as ovelhas perdidas de Israel" (Mt 15.24), e não os gentios, por isso deu a seus discípulos essa mesma comissão (Mt 10.5,6). Contudo, em diversas ocasiões os gentios o procuraram, e em um encontro específico com um deles, ele testificou que "não encontrei em Israel ninguém com tamanha fé" (Mt 8.10). Três episódios dão a entender que, um dia, não haveria limitações para a difusão das boas novas. Depois da ressurreição, Jesus disse explicitamente a seus discípulos para que partissem e fizessem discípulos em todas as nações (Mt 28.19,20; Lc 24.45-47; At 1.8).

PROBLEMAS?

Não dispomos de prova alguma de que tenha havido algum tipo de oposição na comunidade primitiva à inclusão dos gentios no povo novo do Messias. O AT não era nem um pouco ambíguo a esse respeito: o Messias seria "uma luz para os gentios" (Is 42.6,7; 49.6; v. Lc 2.32), que haveriam de seu unir ao povo de Deus (Is 2.2-4; etc.). Embora fossem poucos os desentendimentos entre os primeiros crentes no tocante a essa questão, algumas indagações bastante importantes foram deixadas sem resposta.

Não era difícil ver nas profecias do AT que a salvação trazida pelo Messias deveria ser primeiramente pregada a Israel, de tal modo que todo o Israel, ou pelo menos grande parte dele, pudesse partilhar dela. A glória que disso resultaria para Israel seria tão grande que os gentios se sentiriam atraídos por ela, dispensando praticamente qualquer exortação no sentido de se aproximar de Israel e partilhar de sua salvação (Is 2.3).

Os que pensavam dessa maneira não se opunham, em princípio, à missão aos gentios, porém achavam que enquanto Israel não reconhecesse em Jesus o Messias, não era hora ainda de pregá-lo aos gentios. A prova mais eloquente disso aparece em Romanos 11. Ali, Paulo revela sua discordância em relação a esse raciocínio e o vira de cabeça para baixo: o plano de Deus agora não

consiste mais em esperar pela salvação de Israel, e sim em pregar o Evangelho primeiramente aos gentios — e assim, desse modo, Israel seria salvo.[1]

Todavia, um problema de maiores proporções colocava-se diante deles. E quanto aos gentios que haviam se unido ao povo de Deus? Deveriam ser aceitos segundo a maneira judáica tradicional, isto é, pela circuncisão e obediência à Torá? Hoje, quase dois anos depois desses acontecimentos, os cristãos estão de tal forma habituados ao desfecho prático desse debate que só com muita dificuldade se dão conta de como era complicado responder a essa pergunta naquela época. Costumamos esquecer, por exemplo, que Jesus nada disse a respeito, ao menos não diretamente. Esse silêncio de Jesus, talvez mais do que qualquer outra coisa, explica por que os líderes da igreja de Jerusalém tiveram de esperar — e de fato esperaram — pela intervenção divina antes de tomarem qualquer decisão a respeito.

A intervenção veio no comovente episódio de Pedro e Cornélio em Atos 10. (Vale a pena ler o capítulo todo e a sequência em At 11.1-18.) Com isso, diz Lucas, os partidários da circuncisão se calaram (At 11.2, o "partido dos circuncisos", que criticavam Pedro), levando-os a "louvar a Deus, dizendo, 'Então, Deus concedeu arrependimento para a vida até mesmo para os gentios' (At 11.18).

Só depois dessa intervenção divina favorável à inclusão dos gentios não-circuncisos é que Lucas se sente à vontade para relatar que alguns dos crentes judeus, que haviam se espalhado pelo exterior durante a perseguição e após a morte de Estevão, haviam começado a pregar aos gentios:

Os que tinham sido dispersos por causa da perseguição desencadeada com a morte de Estevão chegaram até a Fenícia, Chipre e Antioquia, anunciando a mensagem apenas aos judeus. Alguns deles, todavia, cipriotas e cireneus, foram a Antioquia e começaram a falar também aos gregos, contando-lhes as boas novas a respeito do Senhor Jesus (At 11.19,20; grifo do autor).

Essa passagem interessante não dá respaldo algum à teoria que atribui a missão aos gentios à perspectiva "universalista" do partido "helenista" da comunidade de Jerusalém. Como vimos no capítulo anterior, segundo a teoria de Baur, os que foram perseguidos e que fugiram de Jerusalém seriam helenistas, e teriam sido eles os primeiros missionários entre os gentios devido à sua atitude mais aberta. Esse texto, porém, nos diz que os foragidos pregaram tão-somente aos

judeus, conforme o entendimento que prevalecia então em Jerusalém. Foi só depois de um certo tempo que alguns deles começaram a pregar também aos gentios. A explicação disso talvez seja simples: como pregavam na(s) sinagoga(s) de Antioquia, seria muito difícil, com o passar do tempo, evitar que acabassem pregando aos gentios, uma vez que a sinagoga certamente era frequentada por um público misto: judeus, prosélitos e gentios tementes a Deus.[2]

A missão aos gentios não se achava atrelada aos helenistas de Jerusalém como grupo específico, e sim à comunidade de Antioquia, nascida da primeira comunidade de Jerusalém. Foi no contexto dessa comunidade que alguns dos recém-chegados oriundos de Jerusalém, judeus de Chipre e de Cirene, começaram a dirigir sua pregação especificamente aos gentios (tementes a Deus).

No começo, isso não parece ter gerado problema algum em Jerusalém. Não deveria, caso todos estivessem satisfeitos com o desfecho do caso envolvendo Cornélio. Não obstante isso, a comunidade de Jerusalém enviou Barnabé em missão especial com o objetivo de inspecionar e de supervisionar os acontecimentos em Antioquia (At 11.22-26). De acordo com Lucas, ele teria ficado muito alegre com a presença dos crentes gentios. Barnabé foi então ao encontro de Paulo e, juntos, tornaram-se o elo entre Jerusalém e Antioquia (At 11.25-30; 12.25). Contudo, essa situação de relativa harmonia não haveria de perdurar.

O PAPEL DE PAULO E DO CONSELHO APOSTÓLICO

Há estudiosos que se referem a Paulo como o segundo, ou, por vezes, o primeiro e único fundador do cristianismo.[3]

Com isso, pretendem dizer que ele representa um cristianismo totalmente distinto daquele que existia no seio da comunidade primitiva de Jerusalém. Dizem que Paulo seria produto do judaísmo helenista e do cristianismo helenista, tendo tido pouquíssimo contato com a comunidade de falantes do aramaico em Jerusalém, o que o teria levado a dar pouca importância à sua teologia e à sua autoridade.[4]

O livro de Atos não apresenta prova alguma que possa substanciar essa teoria.[5]

Paulo é levado a Antioquia por um membro da igreja de Jerusalém, e é pela autoridade de Jerusalém que ele desenvolve seu ministério de ensino (At 11.22-26). O discípulo de Gamaliel, o Velho, não era uma figura sem maior expressão para os judeus da Judéia, quer crentes, quer não-crentes. As cartas do apóstolo substanciam a evidência de Atos. Em Gálatas 2.2, ele deixa muito claro que considerava essencial ser reconhecido pela igreja de Jerusalém, e esse reconhecimento fora, de fato, conferido a ele (Gl 2.3-10). Durante sua primeira visita a Jerusalém, Paulo ficou com Pedro durante quinze dias (Gl 1.18), tendo também visitado Tiago. Conforme salientou certa vez C. H. Dodd, não há dúvida de que durante aqueles quinze dias Paulo e Pedro tiveram coisas mais importantes para discutir do que simplesmente conversar sobre o tempo![6] As tradições que ele recebeu da comunidade de Jerusalém tiveram importância fundamental em seu ministério (1Co 11.23-26; 15.3-7).[7]

Em segundo lugar, vale destacar que Paulo não foi o primeiro a pregar aos gentios, nem tampouco o único que se dedicou a eles. Quando o apóstolo chegou a Antioquia, a missão entre os gentios ia de vento em popa, tendo sido iniciada pelos judeus convertidos da Diáspora oriundos da comunidade de Jerusalém (At 11.19-26). Nesse período inicial, não parece ter imposto nenhum problema de maior gravidade a Jerusalém, como acabamos de ver.

Contudo, tal situação acabaria mudando em poucos anos. Ao que tudo indica, houve um grupo da comunidade de Jerusalém que não aceitava a admissão de gentios incircuncisos que também não obedeciam à Torá. Paulo os chama de "falsos irmãos" em Gálatas 2.4-5, e em Gálatas 2.12 é a esse mesmo grupo que o apóstolo designa como "alguns da parte de Tiago". Isto significa, provavelmente, que reivindicavam a autoridade de Tiago para as idéias que defendiam.

A HARMONIZAÇÃO DE GÁLATAS 2 COM ATOS 10-15

A harmonização de Gálatas 2 com Atos 10-15 é tarefa reconhecidamente difícil, e são várias as opções.

1. Habitualmente, procura-se harmonizar Gálatas 2.1-10 com Atos 15.1-31. Os dois relatos apresentam coincidências em diversos pontos, mas não faltam problemas na tentativa de harmonização de ambos, e muitos

concluem que, se Paulo está com a razão em Gálatas 2 acerca do desfecho do "conselho", o relato *de* Lucas no "decreto apostólico" em Atos 15 deveria ser desconsiderado: Paulo parecia desconhecer tal decreto quando redigia Gálatas 2.[8] Ou será que ele o ignorou conscientemente?[9]

2. Isto levou alguns estudiosos a propor outra solução:[10]

- Primeira visita de Paulo a Jerusalém: Gl 1.18 = At 9.26-30.
- Segunda visita de Paulo a Jerusalém: Gl 2.1-10 = At 11.30; 12.25.
- Conflito em Antioquia: Gl 2.11-14 = At 15.1-3.
- Redação de Gálatas (= antes do concílio de At 15).
- Terceira visita a Jerusalém (concílio apostólico): At 15.2-29.

A exemplo de todas as outras tentativas de harmonizar o relato de Paulo em Gálatas com Atos, não faltam aqui também algumas dificuldades.

No relato do presente capítulo, tomei como premissa que a "resposta" dada pelo decreto apostólico em Atos 15 responde de modo admirável à "pergunta" colocada pelo episódio relatado por Paulo em Gl 2.11-14. Deixo inconclusa, entretanto, a seguinte questão: deve-se explicar tal fato tomando-se a) Gl 2.11-14 como um *flashback* em que o apóstolo narra um acontecimento ocorrido antes de Gl 2.1-10;" ou b) será que Lucas reúne em um único encontro relatado em Atos 15 decisões tomadas em duas ocasiões distintas, tendo a segunda delas ocorrido depois de escrita a carta aos Gálatas?[12]

[8]Diversos estudiosos concordam que o decreto do conselho de Jerusalém assemelha-se bastante *à solução* dada ao conflito de Antioquia relatado por Paulo em Gl 2.11.14 e que, portanto, tal decreto seria uma solução consensual a que se teria chegado depois, e não antes, do embate entre Pedro e Paulo. Se assim for, sua formulação deve ter sido posterior ao Conselho de Jerusalém, que Paulo situa antes de seu desentendimento com Pedro (Gl 2.1-10). Isso também explicaria o desconhecimento demonstrado pelo apóstolo em Gálatas no tocante ao decreto. Para essa interpretação, v. Taylor, *Paul, Antioch and jerusalern,* p. 140-2. Contudo, também é possível interpretar a sequência cronológica de 01 2 de modo

diferente; v. abaixo e também a nota 11.

[9]É o que pensa, por exemplo, Jervell, em *Apostelgeschichte,* p. 406-7.

[12]V. Richard Bauckham, Bamabas in Galatians, Journal *for the study of the New Testament* 2 (1970): 61-70; E E Bruce, The *epistle* to *the Galatians:* a commentary on the Greek text, The New International Greek Testament Commentary (Exeter: Patemoster/Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1982), p. 1982), p. 105-128.

[11]Esse é o argumento de Gerd Liidernann, Paul apostie *to the gentiles:* studies in chronology (London: SCM Press, 1984), p. 75-7.

[12]Chamo a atenção do leitor para a complexidade do problema destacando aqui duas propostas recentes com soluções diversas para essa mesma dificuldade. Marcus Bockmuehl defende que a região mencionada na abertura do decreto apostólico, "Antioquia, Síria e Cilicia" (At 15.23), seria, na verdade, do ponto de vista teológico, uma área pertencente à terra de Israel. Assim, os mandamentos relativos aos "estrangeiros residentes", em Lv 17 e 18, seriam aplicáveis aos gentios dessa áreas, mas apenas a elas. Isso explicaria por que Paulo, em 012, nada diz sobre o decreto: ele não tinha importância nenhuma para as áreas onde Paulo estivera em atividade missonária (Antioch and James the Just, emJames the lua *and Christian crrigins,* org. Bruce Chilton e Craig A. Evans, Supplements to Novum Testamentum 98 , [Leiden: Brill, 19991, p. 155-98). Peder Borgen, em contrapartida, argumenta que a decisão tomada na cúpula de Jerusalém era de natureza essencialmente dupla: 1) Os crentes gentios não deveriam ser circuncidados; 2) aconselhava-se que cumprissem os requisitos normalmente exigidos dos convertidos (abandonar pecados e hábitos pagãos); a formulação exata desse último requisito fora deixado em aberto, o que explica a existência do decreto em variantes diversas. Lucas, em At 15 e 21, cita a versão de que tinha conhecimento; Paulo pressupõe outra formulação, e por isso pode escrever o que relata em 01 2 sem contradizer ou mesmo ignorar os acordos celebrados no encontro de Jerusalém. (Catalogues of vices, the apostolic decree, and the Jerusalém meeting, em Borgen, *Early Christianity,* p. 233-52).

A evidência em Atos, assim como em Gálatas 2, mostra que tal reivindicação no nome de Tiago tinha pouca base de sustentação, porém teve influência o suficiente para ganhar a Pedro quando este visitou Antioquia (Gl 2.11-14; v. toda a passagem). Pedro agora recusava-se a cear com gentios que se alimentavam de comidas impuras (não *kosher),* esquecendo-se aparentemente da perspectiva ganha no episódio envolvendo Cornélio em Atos 10 (v. Gl 2.12). Com Pedro a cortejar o "partido da circuncisão", tomava-se necessária uma reunião de cúpula em Jerusalém para resolver o conflito interno.

Lemos a respeito do concílio apostólico em Atos 15. Pedro parece ter levado a sério a lição que aprendeu de Paulo em Antioquia (At 15.7-11; v. Gl 2.14). Vale notar que Tiago toma o partido de Pedro, Paulo e de Barnabé contra o "partido dos circuncisos" (At 15.13-21). Os gentios não precisavam se circuncidar, nem se submeter às observâncias rituais da Torá. Somente em um ponto requer-se dos gentios que façam uma concessão a seus irmãos judeus: não devem comer carne sacrificada aos ídolos, nem carne de animais estrangulados, isto é, carne com sangue (At 15.20,29; 21.25). Na Torá, o estrangeiro que vive entre os israelitas, os chamados "estrangeiros residentes", devia observar esses mandamentos: "Todo israelita ou estrangeiro residente que comer sangue de qualquer animal, contra esse eu me voltarei e eliminarei do meio do seu povo" (Lv 17.10; v. tb. Lv 18.26; 20.2).[13]

A luz disso, o significado do "decreto apostólico" torna-se claro: os gentios não precisavam se tornar judeus circuncidados para ser plenamente aceitos no povo de Deus, porém deviam guardar aqueles mandamentos da Torá aplicáveis aos gentios que residiam entre os judeus.[14] Desses mandamentos, enfatizavam-se aqueles relacionados à mesa da comunhão — em outras palavras, o decreto visava especificamente à unidade da congregação mista. Os crentes judeus deviam reconhecer seus irmãos incircuncisos como membros com direitos plenos no seio do novo povo de Deus, enquanto os gentios deviam respeitar as sensibilidades de seus irmãos judeus guardando os mandamentos da Torá válidos para os gentios que residiam entre os israelitas.

Com isso, os líderes de Jerusalém posicionaram-se categoricamente contra o "partido dos circuncisos". Paulo e a comunidade de Antioquia podiam prosseguir com sua missão entre os gentios sabendo que Jerusalém os apoiaria

como fizera anteriormente. (Paulo parece ter ampliado a intenção do decreto relativamente à comunhão da mesa e formulou um princípio geral de amor cristão fraternal: respeite as sensibilidades de seu irmão cristão em todas as questões relativas aos aspectos rituais dos alimentos [1Co 10.25-33; Rm 14.13-23]).[15]

A MISSÃO AOS GENTIOS TEMENTES A DEUS

Quando lemos Gálatas 1.16; 2.7-9, temos a impressão de que Paulo, em suas missões, preocupou-se exclusivamente com os gentios. Todavia, os livros de Romanos e de Atos mostram outro quadro. Paulo, pelo contrário, no decorrer de suas missões, agiu em conformidade com o princípio de que o Evangelho dirigia-se "primeiro ao judeu, depois ao grego" (Rrn 1.16). Em todas as cidades, Paulo ia primeiramente à sinagoga pregar e debater (At 9.20-22; 13.5; 14-52; 14.1-43; 16.13; 16.13; 17.1-5,10,17; 18.4).[16] E com frequência, alguns, às vezes muitos, dos judeus presentes à sinagoga se convertiam (v. At 13.43; os judeus e os convertidos mencionados aqui provavelmente não estão incluídos entre os judeus mencionados no v. 45; v. tb. At 14.1; 17.4,11,12; 18.4, 8; 19.9. Poucos "não creram" [At 28.24]).

Normalmente, a pregação de Paulo provocava divisões entre os judeus: alguns criam, outros, não. As medidas tomadas por estes, por vezes violentas, são prova de que consideravam Paulo uma verdadeira ameaça à sua comunidade. Foi só depois dessa divisão que ele passou a se dirigir aos gentios (At 13.46-49; 18.6; 28.28). É importante captar aqui o sentido exato dessa "guinada em direção aos gentios". Ao que tudo indica, Paulo deixou a sinagoga e não mais se dirigiu a ela como tal. Isto, porém, não significa que ele não desejasse mais proclamar o Evangelho aos judeus. Em Atos 19.8-10, lemos que o apóstolo pregava efetivamente aos judeus, e é bem possível que os judeus estejam incluídos em Atos 18.11 e 28.30.

É importante observar a que tipo de gentios Paulo se dirigia. O livro de Atos é bastante claro nesse ponto: não se tratava de gentios quaisquer, mas de "gentios tementes a Deus", isto é, gentios que acreditavam no Deus de Israel, viviam de acordo com os preceitos morais da Torá e frequentavam a sinagoga.[17] Nas referências, eles aparecem com frequência na sinagoga enquanto Paulo se dedicava basicamente à comunidade judáica. Em Atos 13.16, o apóstolo faz

menção especial a esse grupo em seu primeiro discurso na sinagoga de Antioquia, na Pisídia: "Israelitas e gentios que temem a Deus, ouçam-me!". O mesmo discurso duplo aparece em Atos 13.26. É esse grupo de gentios tementes a Deus que é mencionado em 13.48 como tendo recebido alegremente o Evangelho. Em diversas ocasiões, havia gentios tementes a Deus na assistência da sinagoga que se converteram antes que Paulo deixasse sua congregação (At 14.1; 17.4, 12; 18.4). "Voltar-se para os gentios" não significa, portanto, uma mudança radical de procedimento missionário. Não significa que Paulo tenha começado a se dirigir a um público inteiramente novo. Significa apenas que, daquele momento em diante, ele passava a se concentrar nos tementes a Deus procurando outro lugar na cidade para se fixar, não na sinagoga.

A história relatada em Atos 18.5-11 traz consigo um significado simbólico de grandes dimensões: tendo sido rejeitado pela sinagoga de Corinto, Paulo "foi para a casa de Tício Justo, que era temente a Deus e que morava ao lado da sinagoga" (At 18.7). Lucas acrescenta que Paulo ficou ali durante um ano e meio.

É notável o fato de que praticamente todos os gentios conversos, cujos nomes são citados em Atos, pertençam a essa categoria de gentios tementes a Deus. Cornélio "e toda a sua família eram piedosos e tementes a Deus [...] e orava[m] continuamente a Deus" (At 10.2). Ele observava os horários de oração dos judeus (At 10.3,30). O procônsul Sérgio Paulo dialogava frequentemente com um profeta judeu e mostrava-se ansioso para ouvir a palavra de Deus (At 13.6-12). Lídia era "uma mulher temente a Deus" (At 16.14). Tício Justo já é conhecido nosso (At 18.7).

Somente duas vezes em todo o livro de Atos, Paulo se dirige a gentios que não pertencem ao grupo dos tementes a Deus. A primeira vez que isso acontece é em Atos 14.8-18, em que Paulo é forçado a se dirigir à multidão dos gentios para evitar que eles matem a Barnabé e a ele mesmo, e todo o seu discurso é feito nesse sentido. Ele não proclama o Evangelho a essa multidão de gentios ainda em estado "bruto"! A segunda vez foi em Atenas (At 17.16-34). Aqui, Paulo parece ter ampliado o escopo de sua missão no sentido de incluir os gregos com preparo filosófico, muitos dos quais eram, sem dúvida, monoteístas teóricos que não discordavam da polêmica suscitada por Paulo no tocante aos templos e aos ídolos em Atos 17.22-31. Uma vez mais, observamos que o discurso feito no Areópago não foi uma iniciativa de Paulo: "Então o levaram a uma reunião do

Areópago, onde lhe perguntaram: 'Podemos saber que novo ensino é esse que você está anunciando?'" (At 17.19).[18]

Assim, observamos que as duas exceções aparentes à regra mencionada acima acabam por substanciá-la, ao invés de contradizê-la. O que isso significa? Significa que, vista pelo lado de fora, do ponto de vista das autoridades romanas ou do homem comum da rua, a missão de Paulo aos gentios não deixava de ser um empreendimento basicamente judeu com impacto principalmente sobre a comunidade judáica. Os gentios tementes a Deus, entre os quais o apóstolo encontrou uma acolhida muito calorosa para sua mensagem, eram provavelmente tidos como meio judeus por seus vizinhos gentios, e sua nova fé em um Messias judeu dificilmente seria notada não fosse pelo fato de que alguns começaram a testemunhar de uma nova forma. Seja como for, essa missão entre os tementes a Deus ainda era considerada um empreendimento de caráter eminentemente judaico. Essa é a razão de raramente ouvimos falar de perseguições iniciadas pelos gentios em Atos. Nos dois únicos casos em que Paulo é atacado por gentios, ele é tratado como judeu, e em ambas as ocasiões, os ataques explicam-se pela queda na renda dos negócios pagãos dos gentios (At 16.16-23; 19.23-41). Neste caso, é interessante observar que a ira dos gentios contra Paulo parece não distinguir entre crentes em Jesus e outros judeus; eles dirigiram sua campanha contra a pregação judáica de modo geral (cf. v. 33,34). Em todas as outras ocasiões, a perseguição fora instigada por judeus invejosos do sucesso de Paulo entre os tementes a Deus (v. At 13.50,51; 14.2-6,19; 17.5-9,13; 18.12-17).

E quanto à guarda dos mandamentos pelos crentes judeus? A acusação final feita contra Paulo por aqueles da comunidade de Jerusalém que o olhavam com ceticismo nem sequer menciona sua missão aos gentios. Seus acusadores preocupam-se com aquilo que ele vinha ensinando aos judeus da Diáspora. Tiago diz a Paulo:

> Veja, irmão, quantos milhares de judeus creram, e todos eles são zelosos da lei. Eles foram informados de que você ensina todos os judeus que vivem entre os gentios a se afastarem de Moisés, dizendo-lhes que não circuncidem seus filhos nem vivam de acordo com os nossos costumes (At 21.20,21).

De acordo com Atos, essas acusações são falsas. Paulo não ensinou nenhuma dessas coisas. Não há indício algum nas cartas do apóstolo que permita concluir que Lucas o tratava como se fosse mais judeu do que fato era. O autor de Romanos 9.4,5 e 11.1-6, só para citar duas passagens importantes, não poderia em hipótese alguma ter dito aos judeus crentes que deixassem de ser judeus (v. tb. 1Co 7.18 e 9.20).

O que Paulo tinha a dizer contra a observância da lei refere-se aos crentes gentios, porém baseava-se em pressupostos verdadeiros também para os judeus crentes. Neste ponto, sua oposição era consistente e veemente, pois a circuncisão e a lei só poderiam ser impostas aos gentios se a salvação procedesse da lei; nesse caso, "Cristo morreu inutilmente" (Gl 2.21). Em sua ênfase insistente de que a fonte de salvação era a morte e a ressurreição de Cristo — e não a lei —, Paulo concordava essencialmente com os líderes da comunidade de Jerusalém.

Paulo, contudo — a exemplo da comunidade de Jerusalém —,via na lei uma prerrogativa nacional de Israel. É bastante significativo o fato de que em sua defesa final perante a liderança judáica em Roma, o apóstolo tenha enfatizado de que jamais falara ou agira "contra o nosso povo nem contra o costume dos nossos antepassados", isto é, contra a *halaca* (At 28.17). Essa ligação entre a nacionalidade judáica e a observância da lei tem, sem dúvida, um significado enorme (v, o posicionamento da comunidade de Jerusalém apresentado anteriormente).

O que podemos então aprender com o livro de Atos sobre a missão de Paulo? Deparamos com um Paulo muito judeu, que conduzia sua missão quase que inteiramente nos limites da sinagoga e do círculo dos gentios tementes a Deus que orbitava em torno dela. Isso foi fundamental para a compreensão que Paulo tinha de si mesmo como missionário. Em Romanos 11.13,14, vemos com clareza que é exato o quadro histórico no qual Paulo transita em Atos: em sua missão aos gentios, o apóstolo jamais se afastou da sinagoga.

O fato de que, por vezes, pessoas de fora do círculo dos gentios tementes a Deus tenham sido atraídas e se convertido não contradiz, é claro, o quadro descrito acima no tocante à estratégia missionária de Paulo (há indícios disso em At 19.17-20). Em suas cartas, Paulo às vezes se dirige aos crentes gentios como se tivessem atingido a plena maturidade em sua condição gentílica (Ef 2.1-3;

4.17-24; mas essa é uma de suas últimas cartas, quando o Evangelho já havia sido pregado por muitos outros). Nas epístolas aos Coríntios, é evidente que alguns dos crentes provinham de contextos gentílicos.

Além disso, outra característica das cartas de Paulo substancia claramente a evidência de Lucas. Em suas epístolas principais — dirigidas a Galácia, Corinto e Roma — o apóstolo pressupõe claramente que seus leitores não apenas se acham familiarizados com o AT**,** mas também com os métodos rabínicos, os quais suscitam o debate com base em um texto determinado. Considerando-se o breve intervalo entre o estabelecimento da congregação e as cartas de Paulo a ela dirigidas, tal situação não se explica pelo ensinamento de Paulo ou de outros mestres. Posteriormente, quando o influxo dos gentios de fato tornou-se maior, as cartas de Paulo passaram a ser "difíceis de entender" (2Pe 3.16). E não é para menos! Paulo escreveu a judeus e tementes a Deus convertidos perfeitamente capazes de compreendê-lo.

Por último, ainda sobre o livro de Atos, restam algumas observações a respeito da situação dos gentios convertidos e tementes a Deus e seus irmãos judeus. Podemos apontar uma razão simples para o sucesso de Paulo entre os tementes a Deus. Eles foram atraídos ao judaísmo e com muita alegria tornaram-se membros do povo de Deus; havia, porém, dois obstáculos que os constrangiam: a circuncisão (que, no caso dos adultos, era uma operação dolorosa e arriscada) e as observâncias rituais incômodas no tocante aos alimentos. Parecia que Paulo lhes oferecia todo tipo de recompensa sem nenhum tipo de ônus: como cristãos, eram agraciados com a plena cidadania em Israel (Ef 2.11-22), sem a necessidade da circuncisão ou das observâncias rituais.

Será que o sucesso de Paulo entre os tementes a Deus deveu-se a outros motivos? Seriam eles simplesmente oportunistas em busca de um caminho mais fácil? Tal fato teria sido uma ameaça bastante palpável à missão do apóstolo, e parte da razão pela qual várias de suas congregações causaram-lhe tanta preocupação e tantos problemas. Não se deve, porém, esquecer o outro lado da moeda. Como vimos no capítulo três, a posição legal dos gentios convertidos ao cristianismo tornava-se extremamente precária no momento em que os romanos e o povo de modo geral passavam a percebê-los. Os convertidos ao judaísmo ingressavam *em uma religio licita* e tinham a proteção dos decretos imperiais. Os gentios convertidos ao cristianismo achavam-se legalmente em uma terra de ninguém, e tornavam-se vítimas de perseguições arbitrárias.

Em meados do segundo século, Justino, gentio convertido —, que posteriormente daria testemunho de sua fé pelo martírio — responde de modo implícito a uma acusação de oportunismo:

> Se suportamos tudo o que homens e demônios malignos lançam sobre nós, de modo que mesmo em meio *adores* terríveis demais para que outros compreendam, acossados pela morte e por castigos, oramos para que os que nos impõem tais sofrimentos possam obter misericórdia, [...] como não haveríamos nós também, Trifo, *de* guardar aquelas coisas (menores) que não nos ferem *de* forma alguma, como a circuncisão da carne, os sábados e as *festas? (Diálogo com Trifão* 183).

Em sua prontidão para aceitar a perseguição e o martírio, os gentios convertidos em nada se diferençavam de seus irmãos judeus; pelo contrário, por sua condição achavam-se mais expostos do que eles. Tal disposição para o martírio jamais teria sido possível se o Evangelho não tivesse penetrado seus *corações* e determinado um novo rumo para a vida deles.

A REAÇÃO DAS AUTORIDADES ROMANAS

Enfatizamos já repetidas vezes o fato de que, de modo geral, o povo e as autoridades romanas pouca atenção davam à missão aos gentios no século primeiro. Havia, porém, algumas exceções a essa regra em cidades em que a comunidade atingira um certo tamanho e importância. Era esse o caso de Antioquia. Ali as pessoas parecem ter percebido que os convertidos ao cristianismo não agiam como os demais judeus — porque falavam sem parar de seu fundador como *Christos,* o "ungido". Assim, a população local apelidou-os pejorativamente de *christianoi,* ou os "da seita do Cristo".

Só muitos anos depois os crentes gentios passaram a aplicar essa designação a si mesmos; os crentes judeus jamais a adotaram, tampouco foram chamados de cristãos por seus adversários judeus. Em Atos 24.5, Paulo é chamado de "cabeça da seita dos nazarenos". Vale notar, a propósito, que Paulo é descrito aqui como líder dos crentes judeus! "Nazarenos" tornara-se uma designação comum dos crentes judeus. Voltaremos a isso posteriormente.

Outra cidade na qual os cristãos logo passaram a ser percebidos pelo povo foi Roma. No início, a controvérsia em torno da nova fé parece ter sido algo de

caráter *intrajudaico*. O historiador romano Suetônio escreve sobre uma ação tomada pelo imperador Cláudio em 49 d.C.: "Ele expulsou os judeus de Roma por causa dos tumultos que sempre provocavam instigados por Cresto". Acredita-se que Suetônio estivesse mal informado, e que a verdadeira motivação da inquietação que tomava conta dos judeus eram as discussões intensas — com possíveis perseguições internas — sobre a questão do Cristo, o Messias (essa expulsão dos judeus de Roma é provavelmente mencionada em At 18.2).[19]

No ano de 64 d.C., porém, o povo de Roma e o imperador Nero pareciam estar mais bem informados. Os cristãos, provavelmente, ainda eram considerados uma seita judáica, mas não uma seita qualquer. O historiador romano Tácito conta de que maneira Nero tentou dissipar as suspeitas de que fosse ele o autor do incêndio de Roma lançando a culpa sobre os "cristãos". A narrativa de Tácito mostra de maneira eloquente como era perigosa e detestada a alcunha de "cristão":

> Assim Nero, para desviar as suspeitas, procurou achar culpados, e castigou com as penas mais horrorosas a certos homens que, já dantes odiados por seus crimes, o vulgo chamava cristãos. O autor deste seu nome foi Cristo, que no governo de Tibério foi condenado ao último suplício pelo procurador Pôncio Pilatos. A sua perniciosa superstição, que até ali tinha estado reprimida, já tomava de novo a grassar não só por toda a Judéia, origem deste mal, mas até dentro de Roma, onde as atrocidades do universo, e tudo quanto há de mais vergonhoso vêm enfim acumular-se, e sempre acham acolhimento. Em primeiro lugar se prenderam os que confessavam ser cristãos, e depois, pelas denúncias destes, uma multidão inumerável, os quais todos não tanto foram convencidos de haverem tido parte no incêndio como de serem os inimigos do gênero humano. O suplício destes miseráveis foi ainda acompanhado de insultos, porque ou os cobriram com peles de animais ferozes para serem devorados pelos cães, ou foram crucificados, ou os queimaram de noite para servirem de archotes e tochas ao público. Nero ofereceu os seus jardins para este espetáculo, e ao mesmo tempo dava os jogos do Circo, confundido com o povo em trajes de cocheiro, ou guiando as carroças. Desta forma, ainda que culpados, e dignos dos últimos suplícios, mereceram a compaixão universal por se ver que não eram imolados à pública utilidade, mas aos passatempos atrozes de um bárbaro (Tácito, Anais, 15.44; tradução de J. L. Freire de Carvalho).[20]

Nessa história terrível, a acusação lançada contra os cristãos se destaca: eles eram considerados "inimigos do gênero humano" — a clássica acusação antijudaica. Contudo, os cristãos não tinham obviamente a proteção que tinham os que pertenciam a *religio licita*. Eles não eram reconhecidos como judeus comuns.

É importante enfatizar, porém, que a perseguição de Nero em Roma — por mais terrível que tenha sido — representava uma exceção, e não a regra no que se refere à política romana oficial no primeiro século d.C. De modo geral, os cristãos passavam despercebidos pelas autoridades, e as ocorrências isoladas de perseguição eram causadas por vizinhos que se sentiam ofendidos em sua fé e os delatavam às autoridades.

Com isso, chegamos ao final de nosso estudo sobre a missão aos gentios antes do ano 70 d.C. Ela era vista pelos de fora como um acontecimento basicamente intrajudaico, que afetava sobretudo a sinagoga e aos gentios a ela afiliados.

SOBRE O TEMPLO

Várias vezes os profetas disseram que no final dos tempos os povos (gentios) tomariam parte do serviço do Templo. O "muro de inimizade" (Ef 2.14), a proteção em torno do santuário interno do Templo de Jerusalém, além do qual os gentios não podiam penetrar, era prova concreta de que esse não era o Templo do fim dos tempos, o Templo derradeiro.

Em outras palavras, nos últimos dias os gentios se tomariam santos e puros e totalmente habilitados a entrar no local mais sagrado do santuário. Pode-se pensar, com base no judaísmo do primeiro século, que isso aconteceria quando todos os gentios se tornassem judeus pelo ritual da conversão. Todavia, os primeiros crentes, inclusive Tiago, tinham outra idéia em mente. Eles viram que os profetas, ao falarem acerca dos gentios e de sua participação na salvação do fim dos tempos, referiam-se a eles como gentios mesmo. Não esperavam que se tornassem judeus. Isto significava que não se esperava deles que observassem a Torá dada a Israel por Deus. Eles eram puros e santos mesmo sem a Torá, sem "as obras da lei". Deus "purificou seus corações pela fé" (conforme diz Pedro em At 15.9). Apesar de gentios, tornavam-se iguais aos judeus de nascimento como sacerdotes que eram do novo Templo.

Por um lado, isto relativizava totalmente a identidade judáica. Por outro lado, não. Por meio do decreto apostólico, os crentes gentios eram colocados sob as regras de pureza aplicáveis aos estrangeiros residentes, conforme prescrição da Torá da santidade em Levítico 17 e 18. Ao entrar no novo Templo pela purificação com água (batismo), ao abster-se da carne sacrificada aos (dolos nos templos pagãos e ao abster-se da "carne de animais estrangulados e do sangue"

(At 15.20), os crentes gentios deviam ter em mente que pertenciam agora a uma comunidade cuja origem remontava à comunidade do Templo. (O problema da ingestão do sangue animal devia-se, naturalmente, ao fato de que Deus reservara esse sangue para ser o meio expiatório por excelência por ocasião da adoração no Templo [Lv 17.10,11]).

SUGESTÕES DE LEITURA

A maior parte das referências listadas no capítulo sete aplicam-se também ao presente capítulo. Além delas, observem-se as seguintes obras (em ordem cronológica):

Johannes MuNcx, *Paul and the saivation of mankind* (London: SCM Press, 1977). Martin HENGEL, *Between Jesus and* Paul: studies in the earliest history of Christianity (London: SCM Press, 1983).

jacob jERVEU, *The unknown* Paul: essays on Luke and early Christian history (Minne-apolis: Fortress, 1984).

Nicholas TAYLOR, Paul, Antioch and Jerusalém: a study in relationships and authority in earliest Christianity, Journal *for* the Study *of the New Testament:* Supplement Series 66 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992).

Rainer RIESNER, *Die* Fruhzeit *des Aposteis* Paulus: Studien zur Chronologie, Missionss-trategie und Theologie, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testa-ment 71 (Tubingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1944). Trad. para o inglês: *Paul's early* period: chronology, mission strategy, theology (Grand Rapids, Mich./ Cambridge, U.K.: Eerdmans, 1998).

Jerome MURPHY›MONNOR, *Paul: a* criticai life (Oxford: Claredon, 1996).

Martin Halos. e Anna Maria SCHWEMER, Paul *between Damascus and* Antioch: the unknown years (London: SCM Press, 1997).

NOTAS

[1]Para essa interpretação de Romanos 11, v. Mis Alstrup Dahl, Promise and fulfillment e The future of Israel em Studies in *Paul:* theology for the early Christian mission (Minneapolis: Augsburg, 1977), p. 121-36 e 137-58.

[2]Josefo diz a respeito de Antioquia: "Os judeus faziam prosélitos entre muitos gregos o tempo todo" *(Guerra judáica* 7.3. [451), o que também pode indicar a existência de um amplo espectro de gentios tementes a Deus em tomo da sinagoga.

[3]Com relação a esse parágrafo, v. a fascinante análise de Dix *em Jew and Greek,* p. 35-51.

[4]Uma declaração recente desse ponto de vista se acha em Hyam Maccoby, *The mythmaker:* Paul and the invention of Christianity (London: Weidenfeld &Nicholson, 1986); e idem, *Paul and Hellenism* (London: SCM Press, 1991).

[5]Na interpretação de Atos que apresento a seguir, devo muito aos escudos de Jacob Jervell listados nas "Sugestões de leitura" do cap. 7, embora Jervell provavelmente não subscrevesse tudo o que digo.

[6]C. H. DODD, *The apostolic preaching and* its development: three lectures, nova ed. (Lon-don: Hodder & Stoughton, 1963), p. 16.

[7]V Btirger Gerhardsson, Memory and manuseript, Acta Seminarii Neotestamentici Upsa-liensis 22 (Lund: C. W. K. Gleerup/ Copenhagen: E. Musnkgaard, 1964), p. 274s.

[13]V. o material rabinico reunido em Strack/Billerbeck 2.721-2. Quanto à interpretação do discurso de Tiago, v. Jostein /Una, James' position at the summit meeting of the apostles and the elders in Jerusalém (Acts 15), em Adna/ Kvalbein, Mission *of the early church,* p. 125-61.

[14]Para essa interpretação do decreto apostólico, v. esp. Jervell, Luke *and the people of God,* p. 143-6.

[15]Essa me parece uma interpretação mais natural dessas passagens do que a interpretação de Jervell, segundo a qual nesses textos Paulo teria contrariado ou se oposto totalmente ao decreto, *Apostelgeschichte,* p. 406.

[16]Há estudiosos que acham difícil de aceitar essa idéia, uma vez que o Paulo das epístolas parece compreender sua missão como algo voltado exclusivamente para os gentios. Mas é possível que se trate de uma leitura simplista das cartas do apóstolo. Em Romanos 9-11, fica claro que a missão a Israel não era algo que Paulo deixara para trás de uma vez por todas, e o tipo de gentio que frequentava as comunidades fundadas por Paulo atestam de modo eloquente o que se lê em Atos (v. abaixo).

[17]V. a bibliografia dos "tementes a Deus" listada nas "Sugestões *de* leitura" e nas notas 28 e 29 do cap. 3 deste livro. V. tb., *de* Levinkaya, *Book of* Acu in iu *fitst century seuing, v.* 5: "The book of Acts in *its* Diaspora setting", p. 51-126. Trata-se de um estudo específico, baseado em Atos, sobre as sinagogas da Diáspora e os "tementes a Deus".

[18]Corn relação ao discurso de Paulo no Areópago, v. Bertil Gãrtner, The Areoopagus *speech and* natural *revelation,* Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 21 (Uppsala: 1955); Karl Olav Sandnes, Paul and Socrates: the aim of Paul's Areopagus speech, *J ournal for* the study *of the New*

Testament 50 (1993): 13-26. Voltaremos a esse tema no cap. 12.

[19]Helga Botermann, Das Judenedikt *des Kaisers* Claudius: rómischer *Staat* und Christianiim 1. *Jahrhundert,* Hermes, Einzelschriften 71 (Stuttgart: Steiner Verlag, 1996).

[20]BARRE-1"'T, Documents, p. 15-6.

9 - A TERRA DE ISRAEL A IGREJA DOS CRENTES JUDEUS

Os estudiosos têm enfrentado grandes dificuldades para chegar a uma definição consensual sobre o que seriam "cristãos judaico?' e "cristãos judeus". A maior parte dos crentes judeus de hoje rejeita quaisquer nomes que contenham a palavra "cristão". Para eles, "cristão" significa "gentio" e "não-judeu", por isso preferem ser conhecidos por "judeus messiânicos" ou algo semelhante. Chamar os judeus do primeiro e do segundo séculos, que acreditavam em Jesus, de "judeus messiânicos" seria, porém, de um anacronismo inominável. Contudo, precisamos de um nome sucinto para nos referir a eles, e uma vez que "crentes judeus [em Jesus)" é um termo mais ou menos neutro, será essa a expressão que utilizaremos aqui. Neste livro, portanto, tal designação fará referência aos judeus (de nascimento ou por conversão) que acreditaram em Jesus como o Messias de Israel.

DIVERSIDADE INTERNA

Nos primeiros séculos depois de Cristo, a prática e a doutrina dos crentes judeus, a exemplo do que ocorria com seus irmãos gentios, variava significativamente. Vale lembrar que o termo refere-se a um fenômeno complexo e de matizes diversos. Ao que parece, os. crentes judeus tinham diversas formas por meio das quais preservavam ou não uma clara identidade judáica conforme a prática da *Mora* comumente observada.[1] (Não se tratava de algo de modo algum uniforme nas diversas localidades ou no decorrer do período ora estudado.)

Tendo isso em mente, ainda assim acreditamos que seria proveitoso classificar os primeiros crentes judeus em dois grupos principais com base nas circunstâncias em que viveram. Para os crentes judeus que viviam na terra de Israel ou na região provincial da grande Síria romana e que tinham o aramaico (alguns, talvez, hebraico) como língua materna e talvez cotidiana, a possibilidade prática de manter a identidade judáica e praticar um estilo de vida judeu seria efetivamente benéfico. No momento em que esses crentes judeus formavam comunidades locais, possivelmente bastante pequenas, a tendência era a de que

fossem compostas quase que exclusivamente de crentes judeus. Os cristãos gentios deviam ser raros ali, ao menos por causa da língua. Nessas comunidades é fácil imaginar a observância dos costumes judeus como algo comunitário, isto é, praticados por toda a comunidade. As festas judaicas são exemplo disso.

Na Diáspora, em contrapartida, é fácil imaginar um cenário diferente. Aqui temos comunidades mistas desde o início (em face da assistência mista da sinagoga). Logo, ou desde o início, os crentes judeus constituíram um grupo minoritário em tais comunidades; e passado um tempo, seu número seria menor ainda. Em tais circunstâncias, a observância judáica dificilmente seria algo de foro comunitário; ela teria de ser individual, a menos que os poucos crentes judeus se isolassem e formassem um grupo próprio. (Não há muitos indícios, se é que há algum, de que tal coisa tenha efetivamente acontecido.) Todavia, se a observância individual dos costumes judaicos também era difícil, pode-se imaginar facilmente a ampla variedade de soluções individuais dadas aos diversos dilemas. Por exemplo, quando e como celebrar a Páscoa? O concílio apostólico de Atos 15 e as decisões ali tomadas mostram que a coexistência de judeus e gentios não era algo necessariamente fácil, e, portanto, requeria concessões e adaptações de ambas as partes.

Na minha opinião, a distinção entre os dois tipos de vida judáica cristã — uma comunitária na terra de Israel e nas colônias judaicas de idioma semítico na Síria; outra, individual, no restante da Diáspora —será útil se nossa preocupação for traçar a história e a influência dos primeiros crentes judeus.

Com o passar dos anos, os crentes judeus da Diáspora foram se tornando cada vez mais minoritários no seio de uma igreja que crescia rapidamente, tendo-se tornado provavelmente difícil para eles conservarem sua identidade judáica. Alguns conseguiram fazê-lo a despeito de todas as adversidades e, como veremos no próximo capítulo, deixaram uma marca duradoura na igreja como um todo. Esses judeus, na qualidade de membros de comunidades de maioria gentílica, foram, em larga medida, esquecidos ou ignorados pelos historiadores da igreja.

Em contrapartida, a maior parte das igrejas de Israel/ Síria permaneceram integralmente judaicas (sobretudo aquelas em que se falava o aramaico ou o hebraico), um fato que influenciou a persistência da observação dos costumes judaicos. Essas tradições e cerimônias — circuncisão ou alimentos preparados

segundo o costume *kosher,* por exemplo — eram acontecimentos comunitários, algo impossível em congregações mistas. Indícios dos séculos quarto e quinto indicam que essa era ainda a situação na terra de Israel e arredores.[2] Havia comunidades cristãs judaicas, e não apenas crentes judeus individuais espalhados entre a população em geral. Neste capítulo, examinaremos essas comunidades de judeus cristãos em Israel.

AS FONTES

As fontes de que dispomos sobre os crentes judeus não são tão ricas e claras como desejaríamos que fossem. Sabemos que eles escreveram livros; infelizmente, porém, apenas fragmentos esparsos foram preservados, a maioria nas obras de Epifanes de Salamina e de Jerônimo.[3]

É possível que alguns desses primeiros escritos cristãos, tidos como de autoria dos pais apostólicos,[4] tenham sido escritos por crentes judeus.[5] Se assim for, isso mostra que viviam definitivamente em congregações mistas e não faziam questão alguma de enfatizar sua identidade judáica. Talvez seja em parte por isso que é tão difícil saber com certeza se se tratava de crentes judeus ou não. O mesmo se aplica a alguns outros escritos cristãos do período anterior a Constantino, os quais, suspeitam os estudiosos, teriam sido escritos por crentes judeus.

Os escritos dos pais da igreja (gentios) fazem algumas referências aos crentes judeus e, em. alguns casos, apresentam relatos extensos sobre suas crenças e práticas. A mais rica fonte de que dispomos é do período posterior ao segundo e terceiro séculos. Não obstante isso, mesmo do segundo e terceiro séculos é possível extrair lampejos preciosos de informação bastante reveladores, se lidos e estudados da maneira adequada.[6]

Há uma enorme evidência literária acerca de crentes judeus em fontes judaicas, especialmente na literatura rabínica. Essa evidência, naturalmente, não está isenta de controvérsias, mas isso em nada diminui seu valor e interesse.

É sempre difícil, porém, saber com certeza se os hereges descritos nos textos rabínicos seriam crentes judeus, cristãos gentios ou outros desviados quaisquer.

Por fim, temos a evidência arqueológica disponível. Essa fonte, entretanto, é a mais difícil de interpretar, e por razões óbvias. Para cada texto, inscrição e

símbolo pictórico que se diz procedente de crentes judeus, as duas perguntas a seguir não podem jamais deixar de ser feitas: Não seria o item em questão judeu simplesmente, e não judeu-cristão? Em contrapartida, não seria ele simplesmente cristão, e não especificamente judeu-cristão?" Uma terceira saída propõe que os sinais, em vez de símbolos, nada mais seriam do que meros sinais.

OSSUÁRIOS

Nos diversos "ossuários" (alguns encontrados nas terras adjacentes à capela de Dominus Flevit, no monte das Oliveiras, outros em Talpiot e outras localidades) é constante a presença da cruz.[7] (Um ossuário é um pequeno caixão ou baú de pedra onde são alojados os ossos do morto. Foram usados pelos judeus em cerca de 400 a.C. a 135 d.C.). Seriam essas cruzes símbolos cristãos? Os padres franciscanos acreditam que sim. O renomado arqueólogo Jack Finegan apóia essa opinião com o seguinte argumento:[8] a cruz cristã primitiva baseia-se no simbolismo hebraico do *tav (+)*. Finegan demonstra que a marca + (cruz) aparece nas margens de alguns manuscritos de Qumran para indicar passagens referentes ao Messias ou à era messiânica. Ele observa que embora o + fosse um símbolo judaico, jamais havia sido usado anteriormente na tradição judáica em relação a sepultamentos. Assim, ele respalda a idéia franciscana de que as cruzes encontradas nos ossuários seriam símbolos messiânicos de origem cristão-judáica.

Outros sustentam que a letra *tav* seria um símbolo judaico que traria à lembrança Ezequiel 9.3-11.

Outros ainda não se acham convencidos de que as cruzes sejam símbolos. Seriam talvez "sinais artesanais cujo propósito seria indicar o local de encontro da tampa com o receptáculo, e cujo significado seria simplesmente "aqui".[9] Ainda outros interpretam essas "cruzes" como exemplos das rosetas que ocorrem na maior parte dos ossuários judeus.[10]

Assim, até que os arqueólogos possam atribuir com maior segurança os vestígios encontrados a crentes judeus, e não aos judeus de modo geral, é

preciso olhar com bastante cautela esse tipo de evidência arqueológica.

CRENTES JUDEUS NA TERRA DE ISRAEL (I): A ARQUEOLOGIA DOS LUGARES SAGRADOS

JERUSALÉM: O SANTO SEPULCRO

Quando Adriano converteu Jerusalém em *Aelia Capitolina* [Capital do Sol] na última metade da década de 130, ergueu um fórum romano no local onde hoje se encontra o bairro do Muristan, na Cidade Velha. Nos dias de Jesus, essa área ficava do lado de fora dos muros da cidade; na verdade, ela ficava na esquina entre os muros denominados primeiro e segundo por Josefo. No tempo do AT, havia uma pedreira nesse local; bem no meio dela, parte de uma rocha de qualidade inferior fora deixada intacta, como *se* fora uma colina. Nos muros da pedreira foram cavadas sepulturas, algumas das quais estavam em uso nos dias de Jesus. Nessa época, a pedreira *se* achava coberta de grama e plantas, e possivelmente se assemelhava bastante a um jardim. O local ficava próximo de um portão situado na esquina entre o primeiro e o segundo muro, conhecido como Gennath (descoberto possivelmente por N. Avigad durante escavações recentes no Bairro Judeu). Pouco depois da morte de Jesus, no ano 44, o rei Agripa começou a construir uma nova cidade (conhecida como terceira), que compreendia esse jardim, a colina e as sepulturas da cidade. Depois, Adriano instalou ali o fórum, conforme já observamos. Ele cobriu toda a área com uma quantidade enorme de terra e areia, e na parte norte do fórum, no topo da colina, ergueu uma plataforma que se elevava acima de tudo o mais para que servisse de base para a construção de um Templo romano dedicado a Júpiter.

Tudo isso é fato histórico incontestável, provado por evidência literária e arqueológica. Também é incontestável o fato de que Constantino, no final da década de 320, deu ordens para que o Templo de Adriano fosse derrubado e a plataforma removida. Feito isso, a colina e a sepultura (ou sepulturas) ganharam novamente a luz do dia, e passou-se a acreditar que fossem a sepultura de Jesus e a rocha do Calvário. Sobre essas ruínas, os arquitetos de Constantino erigiram duas igrejas, cujos restos fazem parte da atual igreja do Santo Sepulcro na Cidade Velha.

Será que os cristãos do tempo de Constantino acertaram na identificação do local do túmulo de Jesus e do Calvário? Essa pergunta é da máxima importância no que se refere à autenticidade dos lugares hoje reconhecidos como tais no interior da Igreja do Santo Sepulcro. Parece haver duas possibilidades:

> 1) os arquitetos de Constantino simplesmente queriam demolir o santuário pagão de Adriano, e para isso tinham de remover a plataforma existente para que a igreja a ser construída ali pudesse contar com alicerces mais sólidos. Todos ficaram surpresos ao deparar com uma rocha e uma sepultura sob o Templo de Adriano. Disso concluíram, sem qualquer base nas tradições locais mais antigas, que aqueles seriam o Calvário e o local da sepultura de Jesus. Não significa que estivessem necessariamente enganados, e sim que a probabilidade de estarem certos nada mais era do que mera probabilidade. É impossível saber se tinham razão ou não. Todavia, há nesse quadro um ponto frágil: por que haveriam de querer erigir naquele local uma igreja de grandes proporções? Simplesmente para erguer um templo cristão e de dimensões maiores onde antes havia um templo pagão? Seja como for, por que se dar ao trabalho de demolir totalmente a plataforma do Templo de Adriano e, mais do que isso, por que estender o canteiro das obras além dos limites da igreja planejada (denominada de Martyrion)?

Tais perguntas nos levam a optar por uma outra possibilidade:

> 2) os cristãos de Jerusalém sabiam que o Calvário e o túmulo de Jesus haviam sido sepultados sob o santuário de Adriano. Foi isso, mais do que qualquer outra coisa, que levou os arquitetos de Constantino a darem início às escavações. Eles sabiam por que estavam escavando naquele local. Há diversas indicações de que os cristãos daquela região sabiam onde ficava o Calvário e a sepultura de Jesus, e os indícios mostram que se tratava possivelmente de crentes judeus. Em primeiro lugar, no tempo de Constantino, assim como no nosso, o lugar situa-se no meio da cidade, em flagrante contradição com o registro neotestamentário de que Cristo fora crucificado e enterrado do lado de fora da cidade. Isso, porém, depõe a favor da autenticidade do local: se alguém, em uma época posterior, quisesse apontar um local qualquer como cenário da morte de Jesus, essa pessoa escolheria um local fora da cidade de sua época, isto é, além do terceiro muro de Agripa e da Aelia de Adriano. Nas décadas de 150 e 160,

> Melitão de Sardes visitou a Terra Santa. Depois, escreveu em sua homilia de Páscoa que Cristo fora crucificado "no meio" de Jerusalém. Comisso, contradiz o NT, mas concorda perfeitamente com a localização do Templo de Adriano na Aelia Capitolina! Tudo indica que os cristãos daquela região teriam apontado precisamente esse local a Melitão.[12]

Mas quem seriam esses cristãos? Talvez gentios, porque em 135 d.C. Adriano havia expulsado todos os judeus de Jerusalém (não há evidências que permitam concluir que ele tenha aberto exceção no caso dos judeus que acreditavam em Jesus). Em contrapartida, o decreto de Adriano pode ter vigorado apenas durante um curto período; depois disso, os judeus teriam voltado aos poucos a Jerusalém. Aqui encontramos uma evidência interessante em um comentário de Orígenes sobre Mateus 27.33: "Com relação ao local da caveira, ocorreu-me que, para os hebreus [segundo uma tradição], o corpo de Adão teria sido enterrado ali, para que 'assim como em Adão todos morreram, tanto o primeiro quanto o segundo Adão sejam ressuscitados e 'em Cristo todos serão vivificados' [ICo 15.22]".

Na tradição judáica, o túmulo de Adão ficava sob a rocha por sobre a qual o segundo Templo fora erguido. A tradição registrada por Orígenes deve, portanto, ser compreendida como uma tradição de origem judáica sobre o "Templo" transferida para o Gólgota, que hoje é considerado a nova rocha do Templo. *Essa* tradição é atribuída aos "hebreus" [= judeus] por Orígenes; dificilmente poderiam ser eles outra coisa senão crentes judeus.[13]

Portanto, é provável que os cristãos residentes em Jerusalém tivessem conhecimento do local da morte e do sepultamento de Jesus antes de Adriano erguer diversos templos na Aelia. É provável também que houvesse crentes judeus entre esses cristãos — certamente antes do ano 135 d.C., mas possivelmente também depois disso. Depois que o Gólgota e o túmulo de Jesus passaram a ser incluídos nos limites dos muros da cidade, já em 41 d.C., concluímos simplesmente que a comunidade cristã local continuou a preservar a memória do local autêntico.[14]

JERUSALÉM: UM CENTRO COMUNITÁRIO NO MONTE SIÃO?

Quem visita hoje o monte Sião, em Jerusalém, depara com um edifício de dois andares cuja forma atual remonta ao período das Cruzadas, como o demonstram os pilares góticos e os arcos. No térreo, na parte noroeste do prédio, os turistas podem ver o "túmulo de Davi"; o piso superior seria o "cenáculo", ou o cômodo onde se realizou a "última ceia". Os cômodos de baixo, onde ficam as paredes que dão para os lados sul, leste e norte do edifício, são feitos de pedras herodianas maciças reaproveitadas. Construtores desconhecidos reutilizaram essas pedras ao erguer a estrutura num dado período durante as eras romana ou bizantina. Os cruzados encontraram o edifício em ruínas, porém decidiram aproveitar partes do muro arruinado em sua própria construção.

Mas que prédio era esse que os cruzados encontraram em ruínas? De acordo com o arqueólogo judeu Pinkerfeld, tratava-se, na verdade, de uma sinagoga judáica construída antes do período bizantino (ou seja, era anterior a Constantino), uma vez que o piso original ficava a 10 cm abaixo de um piso em mosaico de primórdios do período bizantino. Era uma sinagoga porque havia um grande nicho na parede norte voltado igualmente para o norte — quase que na mesma direção do monte do Templo — e não para o leste, como nas igrejas.[15] Em defesa desse último argumento, B. Bagatti concorda que se tratava de uma sinagoga, e não de uma igreja. Acrescentou, porém, que parte das inscrições encontradas nos fragmentos de gesso dos muros provam que a sinagoga era judaico-cristã, e não simplesmente judáica.[16] As inscrições não são muito numerosas e não se prestam facilmente à interpretação; entretanto, *Bargil Pixner* apóia a conclusão de Bagatti com um novo argumento: o nicho da parede norte, na verdade, não está voltado para o monte do Templo, tampouco está voltado especificamente para o norte, e sim na direção exata do Santo Sepulcro. Que melhor prova do que essa de que a sinagoga não era de origem judáica, e sim judaico-cristã! Pixner parte do pressuposto de que esse prédio foi erigido pouco depois do ano 70 d.C., quando os primeiros crentes da comunidade de Jerusalém retornaram de Péla, e que essa comunidade permaneceu fiel à sua pequena sinagoga-igreja no decorrer de todo o período até a era bizantina, quando foi finalmente tragada pela igreja gentia, que a transformou então em apêndice de uma grande igreja bizantina. Pixner pressupõe ainda que a sinagoga-igreja dos cristãos-judeus foi construída por volta de 72 d.C. no local exato do cômodo superior onde Jesus teria celebrado a última Páscoa (a primeira Santa Ceia) com seus discípulos, e onde os apóstolos achavam-se reunidos no Dia de

Pentecoste. Esse seria também o primeiro lugar de adoração da comunidade primitiva de Jerusalém.[17]

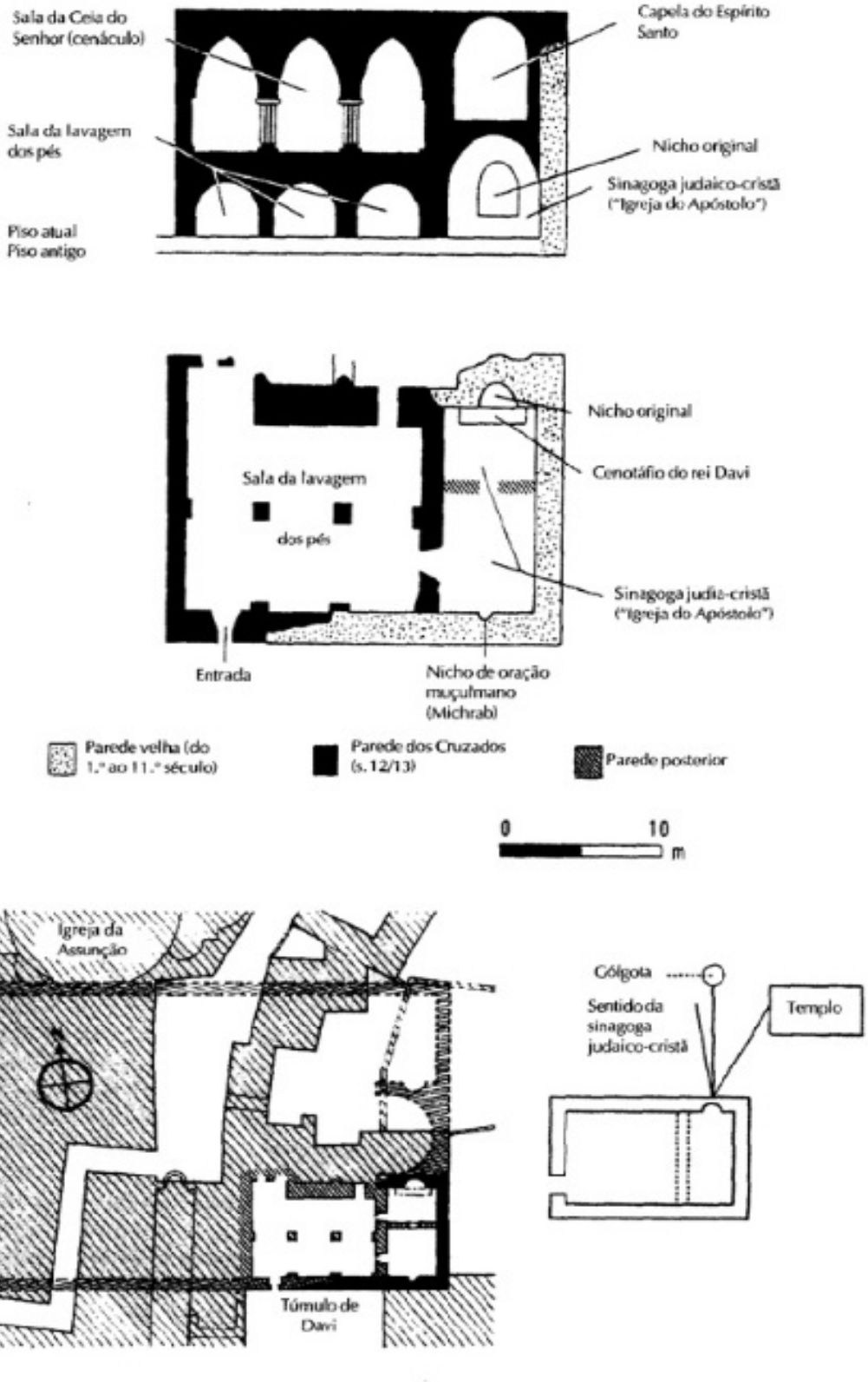


Figura 9.1 Túmulo de Davi

Pixner combinou essa teoria com outra conferindo-lhe assim maior respaldo.[18] Ele acredita que um portão encontrado na primeira parede do lado oeste da colina onde está localizado o monte Sião seria o "portão dos essênios" mencionado por Josefo e que, portanto, o "Bairro Essênio" de Jerusalém deveria estar localizado nos limites desse portão. As câmaras de banhos rituais encontradas nessa área são uma prova a mais disso. Eles são bastante semelhantes aos encontrados em Qumran. Significa que o bairro essênio e o centro comunitário de crentes judeus eram vizinhos muito próximos do monte Sião. Explica-se assim a ordem de Jesus a seus discípulos quando lhes pediu para que encontrassem um lugar para a celebração da Páscoa: sigam um homem com um pote de água. Por que um homem, se esse era um serviço tipicamente feminino? Porque o homem vinha do bairro essênio, onde os essênios viviam como monges, sem mulheres, uma vez que a união sexual não era permitida na cidade do Templo. Jesus teria então celebrado a última ceia na casa de um anfitrião essênio. Pixner encontra prova adicional para isso no fato de que, de acordo com o evangelho de João, Jesus celebrara a Páscoa *antes* da noite em que os judeus tradicionalmente a celebram — isto porque ele seguiu o calendário essênio, pelo qual a véspera da Páscoa caía numa noite de terça-feira.

Essa cadeia impressionante de evidências levou muitos guias locais e também um número considerável de estudiosos a acatar a teoria de Pixner, que passaram então a aceitar o monte Sião como o bairro da primeira comunidade cristã e o edifício onde estaria o "túmulo de Davi" como o mais antigo local cristão (isto é, judaico-cristão) de adoração.[19] A argumentação de Pixner, porém, quando analisada mais detidamente, mostra-se suscetível a críticas em todos os passos.

A existência de um bairro essênio nos limites do chamado portão essênio não é fato comprovado.[20] Não se pode concluir com segurança, pelo nome do portão, que tal bairro tenha necessariamente existido, já que os portões eram frequentemente batizados com base na direção a que davam acesso pelo lado *externo,* e não pelo lado *interno* (como posteriormente, por exemplo, foram os casos dos portões de Damasco e de Jafa).

É possível que os moradores de Jerusalém saíssem por esse portão em direção aos vales de Hinom e Cedrom rumo a Qumran. Os banhos rituais, com uma ou mais saliências nos degraus, são encontrados não apenas no monte Sião e em

Qumran, como também em outras regiões ricas de Jerusalém e várias outras localidades. O elemento comum de todos os banhos parece *ser de* índole *sacerdotal,* e não essênio, o que depõe enfaticamente contra a tese de que o monte Sião seria o local de habitação dos essênios. A arqueologia recente nos mostra que toda a colina ocidental, desde a parte sudeste do Templo do monte até a crista do monte Sião, era povoada pela aristocracia sacerdotal mais abonada de Jerusalém.[21] Será que os essênios optariam por viver ao lado de seus inimigos mortais?

A arqueologia da suposta "sinagoga" também é problemática. O velho muro do lado sul estende-se muito além do limite natural a oeste do prédio, e não há vestígio de nenhum muro na parte ocidental; tampouco há traços das cantoneiras necessárias, se é que existiram algum dia. O nicho da parede norte fica estranhamente fora do centro e parece maior do que o necessário para acomodar os rolos da Torá.[22] As paredes são também maciças demais para um edifício tão pequeno como a suposta sinagoga. Essas, e outras pistas, levaram vários estudiosos a supor que as ruínas romanas e bizantinas do edifício atual devem ter sido parte de algo maior, provavelmente uma basílica bizantina. Com base em evidências literárias, sabemos que uma basílica foi de fato construída no monte Sião, como se vê no mapa de Madaba.[23]

Essa basílica *pode* ter sido construída no lugar apontado pela velha tradição local como o lugar da primeira comunidade, mas pode ter sido também anexada à igreja posteriormente.[24] Jerome Murphy-O'Connor defendeu com muita propriedade recentemente a idéia de que a evidência literária pode comprovar a existência de um centro comunitário cristão nessa área antes das construções bizantinas.[25] O Peregrino de Bordeaux (333 d.C.) e Epífanes (394 d.C.) mencionam uma sinagoga existente no monte Sião até a época do império bizantino, a única que sobrou de sete outras então existentes. Pode ser o mesmo edifício a que Epífanes se refere como "a pequena igreja de Deus", e também pode ser que se tratasse, na verdade, da casa de reuniões da comunidade cristã de Jerusalém do período pré-bizantino. Se assim for, estamos diante de um local de difícil acesso contemporâneo da Aelia Capitolina (135-325), uma vez que a décima legião romana achava-se estacionada entre as áreas residenciais ao norte da cidade e ao sul do monte Sião. Isto significa, possivelmente, que os cristãos tinham fortes motivos para apegar-se a esse local de reuniões. Epífanes

apresenta a seguinte razão: a "pequena igreja de Deus" ficava no lugar "onde os discípulos celebraram a última ceia ao retornarem do monte das Oliveiras depois da ascensão do redentor [At 1.13]".[26] A autenticidade dessa tradição é corroborada pelo fato de Epífanes não mencionar nenhum evento glorioso como motivo para a localização apontada, tal como a última ceia de Jesus com os discípulos ou o dia de Pentecoste; pelo contrário, ele simplesmente diz que aquele era o local onde a comunidade primitiva se reunia, e continuou a se reunir até o advento da influência bizantina. Epífanes nasceu em Israel, em 315, na atual Bet Guvrin; ele com certeza visitara Jerusalém por diversas vezes e estava bem informado.

Assim, resta-nos a possibilidade de que havia uma pequena casa de reuniões no monte Sião onde hoje situa-se o edifício que abriga o túmulo de Davi e o cenáculo, tendo essa casa sido destruída quando a primeira igreja bizantina foi construída no local (antes de 348, conforme a referência que faz a ela Cirilo de Jerusalém); ou quando, possivelmente, foi incorporada à igreja bizantina. Só futuras investigações arqueológicas poderão lançar mais luz sobre essa questão.

Com isso, fica respaldado o relato modesto de Epífanes sobre a "pequena igreja" como provável local de reunião da primeira comunidade e local que passaria também a ser identificado como o do evento do Pentecoste, mas só depois da construção da primeira basílica bizantina. Posteriormente, no século quinto, o lugar foi identificado ainda como o local da Última Ceia.[27]

Se esse local for autêntico, temos que a comunidade primitiva reunia-se na espaçosa mansão de um homem ou mulher situada no monte Sião. Mais adiante, tratarei da presença contínua de crentes judeus em Jerusalém durante as duas guerras.

CAFARNAUM: CASA DE PEDRO?

Quem visitar Cafarnaum verá a "Casa de Pedro". A justificava para tal afirmação nada modesta é a de que as escavações feitas no local depararam ali com três fases de construção. A última delas é uma igreja octogonal construída por volta da última metade do século quinto. No centro dessa igreja havia uma sala imensa que parecia ter pertencido originariamente à casa particular construída aproximadamente no primeiro século a.C. Foi assim que Egéria, na visita que fez

a essa localidade na década de 380, descreveu o que viu.

Obviamente, os construtores da igreja acharam que a sala era um lugar sagrado. Talvez não fossem os primeiros a ter essa impressão, porque ela parece ter sido previamente redecorada e equipada com pisos mais sólidos do que os pisos que normalmente são encontrados nas casas particulares dessa área pobre da cidade.[28] Pela lógica (que casa de Cafarnaum seria provavelmente escolhida pelos primeiros cristãos daquela cidade como casa de adoração?), a possibilidade de que essa sala pertença à casa mencionada em Marcos 1.29-34 e 2.1-12 (v. tb. em Mt 9.1 a referência a Cafarnaum como cidade de Jesus ("sua cidade").

Portanto, seria essa a casa usada pela mais antiga comunidade cristã de Cafarnaum em suas reuniões? Não há dúvida de que essa comunidade era sobretudo judáica. Nos escritos rabínicos lemos que havia minim vivendo em Cafarnaum, e quando *minim* refere-se aos cristãos, como parece ser o caso aqui, a referência geralmente aplica-se aos crentes judeus.

NAZARÉ

Podemos analisar outra comunidade de crentes judeus por meio das descobertas arqueológicas feitas nas igrejas da Anunciação e de São José de Nazaré. Entre as mais interessantes estão algumas cavernas no leito rochoso abaixo das igrejas. Os arqueólogos franciscanos apontam as inscrições encontradas nas paredes cobertas por diversas camadas de gesso e afirmam que as cavernas foram objeto de peregrinação cristã desde o século terceiro. Também dizem ter encontrado, na nave da Igreja da Anunciação, as ruínas de uma sinagoga que mais tarde seria transformada em igreja. As inscrições cristãs foram descobertas nas paredes da sinagoga, o que talvez indique que tenha pertencido a uma comunidade judaico-cristã. De acordo com outra interpretação possível, a sinagoga seria judáica, porém aberta aos visitantes cristãos, ou então as inscrições seriam todas bizantinas.[29] Vale observar, entretanto, que a evidência arqueológica de uma comunidade de crentes judeus nazarenos anterior a Constantino é bastante ambígua; portanto, parece prudente admitir nossa ignorância a respeito em face do estado atual da questão.[30]

CRENTES JUDEUS NA TERRA DE ISRAEL (II): EVIDÊNCIA LITERÁRIA

OS PARENTES DE JESUS

A possibilidade da existência de uma comunidade judaico-cristã em Nazaré leva-nos às tradições do NT acerca dos parentes crentes de Jesus.[31] Com exceção da evidência literária encontrada no NT — que é mais rica do que geralmente se supõe — temos em Eusébio fragmentos de dois escritores, ambos possivelmente crentes judeus, que testificam sobre os parentes de Jesus: Hegesipo e Júlio Africano. O próprio Eusébio apresenta também material sem indicar as fontes.

> 1. Já citamos o relato de Hegesipo sobre o martírio de Tiago, irmão de Jesus. Além disso, esse autor nos conta uma história bastante comovente acerca de alguns parentes de Jesus presos por Domiciano. O imperador, ao que parece, ordenou uma caça aos descendentes de Davi entre os judeus, supostamente porque os considerava politicamente perigosos, já que poderiam produzir candidatos messiânicos. Dois netos de Judas, irmão de Jesus, foram presos. Ambos alegaram ser apenas camponeses comuns, e para provar que diziam a verdade, exibiram as mãos calejadas.

Ao serem indagados sobre Cristo e seu reino, de que tipo era e onde e quando haveria de surgir, responderam que não se tratava de algo temporal, nem tampouco de um reino terrestre. Era, isto sim, um reino celestial e angélico que surgiria no final do mundo, quando Cristo voltaria então em glória para julgar os vivos e os mortos, retribuindo a cada um segundo as suas obras *(História eclesiástica* 3.20.4).

Diante dessa resposta, ambos foram soltos e considerados inocentes. Depois disso, "governaram as igrejas, dado que eram mártires e membros da família do Senhor; e quando a paz foi estabelecida, viveram até o advento de Trajano" *(História eclesiástica* 3.20.6).

> 2. Fora isso, encontramos também os parentes de Jesus como líderes de igrejas e missionários itinerantes em alguns fragmentos de informações de Hegesipo e de outros. Paulo menciona em 1Corintios 9.5 os direitos de um apóstolo viajante, direitos esses que eram usados "pelos outros

> apóstolos, os irmãos do Senhor e Pedro". Cerca de 170 a 180 anos depois, Júlio Africano diria que Herodes, não sendo judeu, mandou queimar todos os registros das famílias judaicas, para que ninguém levasse vantagem sobre ele, porém alguns indivíduos cautelosos possuíam arquivos particulares [...] e orgulhavam-se de preservar a memória de seu nascimento nobre. Entre esses se contavam as pessoas mencionadas mais acima e chamadas de *Desposyni* [parentes do Senhor] por seu parentesco com a família do Salvador. Procedentes das vilas judaicas de Nazaré e *Cochaba*, viajaram por toda a terra explicando a genealogia mencionada, tanto quanto lhes foi possível rastreá-la, bem como o Livro *dos Dias* [= Crônicas] (História *eclesiástica* 1.1.14).[12]

A preocupação de Africano, nesse caso específico, consiste em explicar as diferenças entre as genealogias de Jesus em Mateus e Lucas. Entende-se assim por que ele dá a impressão de que o conteúdo principal da pregação dos parentes de Jesus era sua genealogia. A tradição da qual ele depende, porém, pode não ser isenta de informações históricas imprecisas: ao proclamar Jesus como Messias, seus parentes enfatizavam sua descendência (de Cristo e deles) davídica. Que isso era um elemento importante na versão mais antiga da mensagem cristã é confirmado por Paulo em Romanos 1.3-4, em que o apóstolo cita uma antiga fórmula querigmática judaico-cristã.[33]

Consta que esses missionários itinerantes, membros da família do nosso Senhor, teriam pregado na terra de Israel e vivido nas aldeias de Nazaré e Cochaba. Esta aldeia é a moderna Kaukab, a dezesseis quilômetros ao norte de Nazaré. É interessante que os parentes de Jesus viveram em duas aldeias de nomes "messiânicos": Nazaré = "pequeno *nezer*" (Is 11.1); *Cochaba* = "a estrela" (Nm 24.17: "uma estrela surgirá de Jacó"). Bargil Pixner especula que os ancestrais de Jesus, ao emigrarem para a Galiléia num determinado momento do primeiro século a.C., talvez tenham dado a suas aldeias esses nomes por causa da forte consciência que tinham de pertencer à linhagem messiânica e também davídica. Embora isso seja possível (e, na verdade, talvez a verdade fosse o oposto: eles teriam se estabelecido nessas aldeias por causa dos nomes messiânicos que elas ostentavam), é difícil acreditar que a família de Jesus tivesse se fixado nessas duas aldeias por mero acaso.

> 3. Se voltarmos nossa atenção para Jerusalém, depois dessa breve análise sobre a Galiléia, veremos que Hegesipo e Eusébio têm informações muito interessantes sobre a liderança da comunidade de Jerusalém depois da morte de Tiago, irmão de Jesus. Naturalmente, Tiago tornara-se líder incontestável da igreja da comunidade de Jerusalém quando foi martirizado em 62 d.C., provavelmente porque os Doze já haviam morrido ou encontravam-se frequentemente fora em viagens missionárias. Quem deveria substituir o irmão do Senhor como chefe e líder da comunidade de Jerusalém?
>
> Depois do martírio de Tiago [...] consta que os apóstolos e discípulos do Senhor ainda vivos reuniram-se vindos de todas as regiões e, juntamente com os parentes do Senhor na carne (dado que a maior parte deles ainda vivia), deliberaram conjuntamente sobre quem seria considerado digno *de* suceder a Tiago; decidiram então, por unanimidade, que Simeão, filho de Calopas, de quem também o livro dos evangelhos faz menção []o 19.25], era considerado digno do trono da comunidade naquele lugar. Ele era primo ao menos, é o que se dizia — do Salvador; pois, de fato, Hegesipo relata que Clopas era irmão de José *(História eclesiástica* 3.11).[34]

De acordo com Hegesipo, Simeão mostrou-se digno da confiança depositada nele: ele é descrito como um verdadeiro *zaddiq,* tendo alcançado a idade máxima permitida aos humanos de 120 anos (Gn 6.3), e nessa idade foi ele martirizado, estando ainda em pleno vigor:

> Segundo a tradição legada [durante a perseguição movida por Trajano] , Simeão, filho de Clopas, que conforme já relatamos fora apontado segundo bispo da igreja em Jerusalém, terminou sua vida martirizado [...] "Certos [hereges judeus-cristãos] acusaram Simão, filho de Clopas, de ser da *casa* de Davi e também cristão; assim foi ele martirizado com a idade de 120 anos, quando Trajano era César e Atticus consularis" [= citação de Hegesipo] [...] Depois *de* ser torturado de diversas formas e durante muitos dias por ser cristão, tendo enchido de grande espanto ao juiz e seus auxiliares, teve por fim um destino semelhante ao que teve o Senhor *(História eclesiástica* 3.32.1-3).[35]

O contexto em que Hegesipo situa esses fragmentos de evidências sobre a vida e morte de Simeão também nos interessa em nosso contexto: para o autor, Simeão é um pilar *da* ortodoxia. Foi só depois *de* sua morte que os hereges

ousaram se expor. Embora em Hegesipo esse quadro de ortodoxia/ heterodoxia seja estereotipado, mesmo assim é interessante observar que na segunda metade do século u, a liderança judaico-cristã da comunidade de Jerusalém era considerada ortodoxa, e provavelmente famosa por causa disso, pelos padrões do segundo século. Talvez haja aí uma idealização da história, mas dificilmente alguém reivindicaria tal posição se fosse notório o fato, por exemplo, de que a liderança de Jerusalém fora em algum momento ebionita (v. adiante).

LISTA DE "BISPOS" JUDEUS-CRISTÃOS COMPILADA POR EUSÉBIO

Com relação aos bispos de Jerusalém, não pude encontrar as datas de seu ministério preservadas por escrito. (há registros, porém, de que foram extremamente breves). Eis, contudo, o que pude depreender dos escritos disponíveis: até o cerco dos judeus por Adriano [funda guerra de Bar Kokhba, 135] foram quinze os bispos que se sucederam, todos eles, conforme se tem notícia, de origem hebraica, tendo não obstante acolhido o conhecimento de Cristo com coração sincero, dado que as pessoas capazes de julgar tais assuntos os aprovaram, considerando-os dignos do bispado. [A informação que se tem é de que] na época, a igreja como um todo era composta por crentes hebreus, os quais nela permaneceram desde os dias dos apóstolos até o momento do cerco em que os judeus, tendo se revoltado novamente contra os romanos, foram conquistados depois de um feroz combate. É justo, portanto, uma vez que a linhagem dos bispos da circuncisão chegou ao final naquela época, que se apresente aqui uma lista deles desde o primeiro.

> O primeiro, portanto, foi Tiago, irmão do Senhor, como era chamado;
> Depois dele veio Simeão, o segundo;
> O terceiro foi Justo;
> Zaqueu, o quarto;
> O quinto, Tobias;
> O sexto, Benjamin;
> João, o sétimo;
> O oitavo, Matias;
> O nono, Filipe;

O décimo, Sêneca;
O décimo-primeiro, Justo;
Levi, o décimo-segundo;
Efrem, o décimo-terceiro;
O décimo-quarto, José;
E, por último, o décimo-quinto, Judas.

Esse foi o número de bispos da cidade de Jerusalém, desde a época dos apóstolos até esta data. Todos eles eram da circuncisão (História *eclesiástica* 4.5.1-4).[36]

Existe, obviamente, algo de errado com essa lista: o intervalo entre a morte de Tiago (62. d.C.) e o ano 135 d.C. (73 anos) não é espaço de tempo suficiente para a sucessão de quinze líderes; principalmente sabendo-se que Simeão esteve à frente da igreja até a época de Adriano; seu martírio deve ter ocorrido por volta de 100-110 d.C. Isso deixa aos treze "bispos" restantes algo em torno de dois anos de liderança para cada um, o que explica o espanto de Eusébio diante do fato de que não há datas na fonte por ele utilizada para a composição da lista, o que o leva a concluir que os bispos judeus tiveram vida curta! Outras fontes, porém, que complementam a fonte utilizada por Eusébio, podem nos fornecer a pista que faltava. Alguns dos doze últimos nomes da lista aparecem no livro apócrifo *Carta de Tiago a Quadrato,* em que os nomes mencionados são atribuídos aos anciãos que auxiliavam Tiago no comando da igreja. Isto talvez signifique que somente os três primeiros nomes da lista de Eusébio sucederam um ao outro como "bispos", ao passo que os últimos doze seriam membros de um ciclo de presbíteros formado em consonância com o modelo apostólico. Nesse caso, Simeão pode ter estado à frente da igreja durante cerca de quarenta anos; depois dele, Justo, por cerca de trinta anos.[37]

Uma vez mais, a evidência disponível nos dá apenas um lampejo pouco satisfatório de um capítulo da história da igreja primitiva sobre o qual gostaríamos de saber muito mais. Contudo, uma conclusão importante toma-se inevitável à luz do que já pudemos observar até aqui: diz-se, com frequência, que a fuga da comunidade judáica para Péla antes ou durante a guerra entre judeus e romanos, de 66-70 d.C., teve como consequência distanciar os crentes judeus de seus compatriotas — que os viam como traidores da nação. Não há evidência que comprove isso, e a presença de uma igreja judáica em Jerusalém depois da

guerra depõe energicamente contra essa idéia. Os crentes judeus não foram os únicos a sair de Jerusalém durante a guerra (tampouco sabemos ao certo se **todos** saíram). Depois disso, parece que teriam retomado com maior intensidade. Há muita evidência indireta de que os anos de 70 a 135 d.C. teriam sido o período clássico do cristianismo judeu. Durante esses anos todos, ele continuou a influenciar profundamente o cristianismo gentio, constituindo ao mesmo tempo um desafio ao judaísmo que os rabinos assumiam com seriedade.

OS RABINOS E OS MINIM

A evidência rabínica parece indicar que os crentes judeus de Israel prosseguiram com seu diálogo com os rabinos, por vezes em uma atmosfera amistosa, embora essa talvez não tenha sido uma regra frequente.[38] Temos evidências de que os rabinos levaram a sério o desafio dos crentes judeus, e que o enfrentaram. A primeira coisa que fizeram foi introduzir o chamado *Birkat Haminim*, a décima-segunda bênção, na oração do culto sinagogal. No Talmude *babilônio,* aparece a seguinte pergunta:

> Por que a oração é conhecida como a oração das "dezoito" bênçãos se, na verdade, ela é constituída por dezenove bênçãos? R. Levi disse: a bênção referente ao minim foi posteriormente instituída em Yavne Punia] [...] Nossos rabinos ensinaram: Simeão, comerciante de algodão, organizou as dezoito bênçãos na presença do rabban Gamaliel em Yavne [Jâmnia] . O rabban Gamaliel perguntou aos sábios: há alguém que conheça as palavras da bênção do minim? Samuel, o pequeno, levantou-se e pronunciou-as H O rab Judá disse então em nome do rab: se um leitor cometer um erro em qualquer uma das outras bênçãos, não será destituído; contudo, será ele destituído se errar na bênção do minim, porque suspeitamos que se trate de um min. (TB *Berakhot* 28b-29a).

Isso aconteceu, provavelmente, entre 70 e 100 d.C. Não há dúvida de que os crentes judeus estão incluídos entre os minim (separatistas, hereges).[39]

Em um período relativamente posterior, parece que o significado de minim tornou-se mais vago, e para que fosse mantida a penalidade contra os crentes judeus, decidiu-se lhes dar destaque no texto:

> Que não haja esperança para os renegados *(meshumadim),* e que o reino arrogante (Roma?] seja em breve destruído em nossos dias, e os nazarenos *(ha notzrim) e* os *minim* pereçam num segundo e sejam apagados do livro da vida, não encontrando lugar junto com os justos. Bendito sois vós, ó Senhor, que humilhais os arrogantes. (De uma antiga

versão do *Amidad.)*[40]

O Talmude declara especificamente que todos Os presentes à sinagoga devem recitar o texto acima sem dar mostras de hesitação ou tropeços. Essa bênção tinha por objetivo ser um teste de passagem que denunciaria quaisquer crentes judeus presentes na sinagoga.

Essa prática nos leva às seguintes inferências: 1) Nessa época, os crentes judeus ainda tinham o hábito de frequentar a sinagoga; 2) eles eram tão numerosos e influentes que os rabinos não podiam deixar de levá-los a sério. Devemos observar também as declarações introdutórias na passagem talmúdica que liga o Birkat haminim à glória e à unicidade de Deus — ambos temas importantes na disputa dos crentes com os rabinos, que viam essa bênção como uma vértebra, uma parte vital do corpo, para o teste da fé ortodoxa.

Essa visão do Birkat haminim, sua introdução e seu propósito, conta a seu favor com o fato de que Justino (c. 160 d.C.), e mais tarde Epífanes e Jerônimo (no *séc.* IV), tenham afirmado que os nazarenos/ cristãos são amaldiçoados três vezes ao dia na sinagoga:[41]

O *Birkat* haminim não é a única evidência da presença e do número de crentes judeus. Algumas outras mudanças na liturgia sinagogal que se acredita terem provindo da mesma época podem ser o resultado da presença de crentes judeus nas sinagogas. Chama a atenção a ausência do decálogo na liturgia da sinagoga, "por causa dos sofismas dos hereges, para que não digam: 'Estes foram dados unicamente a Moisés no monte Sinai" *(TB Berakhot* 12a). Aparentemente, para que não se tornasse objeto de manipulação nas mãos dos crentes gentios, entre outros — os quais diziam que o Decálogo era a lei original e os demais mandamentos teriam sido acrescentados como uma ampliação secundária depois do incidente do bezerro de ouro —, os rabinos houveram por bem eliminar por completo o Decálogo. Já deparamos com evidências que provam que alguns crentes judeus tomaram essa posição em relação ao Decálogo (v., no cap. 7, o trecho referente à tradição judaico-cristã em *Recognitions* 1.27-71, p. 157).[42]

Algumas poucas referências ao minim judeu-cristão na literatura rabínica referem-se provavelmente ao período que estamos agora estudando. A mais conhecida delas diz respeito a uma história sobre um certo Jacó de Kfar

Sekaniah que viveu por volta de 100-120 d.C.[43] Diz a história: o rabino Eliézer (aprox. 135) é preso sob suspeita de heresia. Indagado pelo rabino Akiba se teria ouvido o *minut* com satisfação algum dia, ele subitamente se lembra: "Céus, você me fez lembrar! Certa vez subia eu a rua principal de Séforis quando veio ao meu encontro um homem chamado Jacó de Kfar Sekaniah, o qual me disse algo em nome de um Fulano de Tal [ou seja, Jesus] que me pareceu agradável" (*Midrash Qohelet Rabbah* 1.8:3).[44] De acordo com a Midraxe, a tradição que Jacó legou em nome de Jesus referia-se a uma questão da *halaca:* o que deve ser feito do dinheiro ganho por uma prostituta quando dado no Templo como oferta? O rabino Eliézer não tinha uma boa resposta para isso, mas ficou satisfeito com a solução dada por Jacó no nome de Jesus: "Da impureza proveio e com coisas impuras deve-se gastá-lo [...] que seja gasto com latrinas para o público". É de certa forma notável que um rabino proeminente como Eliézer dialogasse com um judeu crente como Jacó. Mais tarde, Eliézer foi excomungado pelo Sinédrio de Jâmnia. "É possível, portanto, que por trás de sua confissão de ter sentido prazer em uma certa exposição procedente de uma fonte herética haja algo mais do que superficialmente se possa perceber."[45]

Certa vez, o rabino Eleazar ben Dama foi mordido por uma serpente, e Jacó de Kfar Sarna (ou Sekaniah)[46] foi chamado para curá-lo. Contudo, seu tio, o rabino Ismael, não deu permissão para tal porque Jacó era *min,* e antes que ben Dama concluísse seu argumento em contrário, ele morreu *(Midrash Qohelet Rabbah 1* 8:3; *TB Avodah Zara* 27b). É óbvio que Jacó tinha o dom da cura, e que havia uma disputa entre os rabinos quanto a se permitir ou não aos judeus tirar vantagem desse dom.

É interessante observar a evidência rabínica segundo a qual alguns dos principais rabinos não ficaram imunes ao ensinamento dos judeus-cristãos, como se vê pela história do rabino Eliézer acima. O exemplo mais desconcertante é o do rabino Elisha ben Abuyah, o qual teria ocultado livros de minim em suas roupas, e cuja ortodoxia era de tal modo questionável que, na tradição posterior, ele foi chamado de Aher, "O Estrangeiro". De acordo com uma passagem do Talmude, ele teria indagado se "seria possível haver dois poderes [divindades] no céu"; e desde os primeiros tempos, isto parece ter sido uma expressão referente à fé cristã na divindade de Jesus.[47] Talvez Elisha tivesse um forte interesse nos evangelhos.[48]

Esses lampejos aqui e ali não contam muito, mas ao menos mostram que os crentes judeus eram conhecidos dos rabinos e tinham influência o suficiente para serem levados a sério por eles. Talvez essas histórias indiquem também que os rabinos se preocupassem igualmente com o bom relacionamento entre os judeus crentes e os demais judeus.[49]

BAR KOKHBA E OS CRENTES JUDEUS

Nosso último fragmento de evidência vem dos anos turbulentos da revolta de Bar Kokhba. Ao que parece, os crentes judeus não apoiaram a rebelião, sobretudo, talvez, porque não concordavam de modo algum com as alegações messiânicas de Bar Kokhba. É a seguinte a informação mais confiável disponível acerca do destino dos crentes judeus durante a revolta: "Na recente guerra judáica, Bar Kokhba, líder da revolta dos judeus, ordenou que somente os cristãos fossem submetidos aos castigos mais terríveis, a não ser que negassem a Jesus, o Cristo, e proferissem blasfêmias contra o seu nome" (Justino, *Primeira apologia* 31.6. É bom lembrar que Justino era natural da Samaria).

No chamado *Apocalipse de* Pedro (possivelmente de autoria de um judeu-cristão[50] escrevendo de Israel ou do Egito por volta de 150 d.C.), as seguintes palavras são atribuídas a Jesus como explicação do significado da parábola da figueira (Lc 13.6-9):

> Vocês não compreenderam que a figueira é a casa de Israel? Na verdade, eu lhes digo que, quando seus ramos frutificarem no fim dos tempos, virão então falsos cristos [Mc 13.22], e despertarão a esperança [com palavras]: "Eu sou o Cristo [Mt 24.5], que [agora] venho ao mundo". E quando virem a iniquidade de seus atos (e dos falsos cristos), voltar-se-ão para esses cristos falsos e negarão àquele a quem nossos pais deram louvores, o primeiro Cristo a quem crucificaram e, por isso, pecaram demasiadamente. Esse enganador, porém, não é o Cristo. E quando ele for rejeitado, sua espada trará a morte, e serão muitos os mártires. Acontecerá então que os ramos da figueira, isto é, a casa de Israel, florescerá e muitos serão martirizados pelo poder de suas mãos: eles serão mortos e se tornarão mártires (texto etíope, cap. 2).[51]

Esse texto, escrito poucos anos depois da revolta, é uma referência óbvia à perseguição de Bar Kokhba aos crentes judeus.

As cartas de Bar Kokhba, encontradas recentemente, confirmam que ele tratava sem piedade seus compatriotas judeus que se lhe opunham ou que

desobedeciam a suas ordens, respaldando assim a credibilidade da evidência cristã citada acima. Para os judeus - cristãos, a revolta de Bar Kokhba deve ter sido um desafio; era como se houvesse surgido um messias que fizera o que Jesus não fora capaz de fazer: libertando a terra e o povo, livrando-o da opressão romana. O que haveriam os crentes judeus de dizer em resposta a isso? Talvez possamos sabê-lo, ao menos em parte, se atentarmos para sua resposta em uma citação expandida de Números 24.17 (usado como *slogan* por Bar Kokhba) em Justino Mártir *(Primeira apologia* 32.12):

1. uma estrela surgirá de Jacó [Nm 24.17];
2. um ramo surgirá do tronco de Jessé [Is 11.1];
3. e seu braço trará justiça às nações [Is 51.5].

Sempre que os crentes judeus queriam apontar a falsidade das alegações messiânicas de Bar Kokhba, embora a revolta caminhasse com sucesso, diziam que ele não era de origem davídica (v. a linha 2 da citação), e que não havia cumprido a tarefa universalista confiada ao Messias pelas profecias (linha 3 da citação).

Com o fracasso da revolta, os rabinos chegaram igualmente à conclusão de que Bar Kokhba fora um falso messias e por isso mudaram-lhe o nome para Bar Koziba, ou "filho da mentira". Todavia, o fato de os crentes judeus não terem participado da revolta e a perseguição de que foram vítimas por parte de Bar Kokhba parecem ter tido um efeito duradouro: a ruptura entre crentes judeus e seus compatriotas ampliou-se.

Outro fato teve também um desdobramento relevante: depois de esmagada a revolta pelas legiões romanas, o imperador Adriano promulgou um decreto que tornava ilegal a todas as pessoas circuncidadas viver em Jerusalém ou mesmo aproximar-se da cidade. Juntamente com seus irmãos judeus, os crentes judeus foram também afetados por esse decreto. Isto significava o fim da comunidade de crentes judeus em Jerusalém, ao menos por alguns anos. Era como se tivessem perdido seu quartel-general espiritual. A comunidade mais antiga e mais influente de crentes judeus fora dissolvida. Em seu lugar, cristãos gentios invadiram Jerusalém e estabeleceram ali uma comunidade estritamente não-judáica.

OS NAZARENOS

Apesar da considerável significação simbólica do acontecimento mencionado, não devemos nos enganar achando que os cristãos-judeus desapareceram por completo. Em meados do segundo século, cerca de 25 anos depois da revolta de Bar Kokhba, Justino soube da existência de crentes judeus que se distinguiam por duas características:

1) criam em Jesus como Messias e Filho de Deus; e

2) continuavam a observar a lei de Moisés, porém. não exigiam a mesma coisa de seus irmãos gentios.[52]

Nos séculos terceiro e quarto, ainda há evidência sólida da existência de tais crentes judeus. No quarto século eles são chamados de "nazarenos", e de Jerônimo a Epífanes temos as seguintes informações: eles são poucos e são encontrados, sobretudo, em Israel e na Síria. Reconhecem Jesus como Filho de Deus, aceitam o nascimento virginal, reconhecem o apostolado de Paulo e a missão aos gentios e possuem um evangelho em hebraico. Esses dois pais da igreja — perseguidores zelosos de todas as heresias — não viram nada de errado nas doutrinas dos nazarenos. Contudo, achavam ofensivo o fato de que esse grupo de judeus-cristãos continuasse a guardar a Lei, isto é, a circuncisão e o sábado. A essa altura, não havia mais disposição alguma por parte da igreja gentílica de acolher tais cristãos; o espírito da aceitação fraternal, como se via em Justino, desaparecera.

Depois do quarto século, os nazarenos — provavelmente descendentes diretos de alguns dos crentes da comunidade primitiva de Jerusalém que haviam fugido para Péla em 70 d.C. — desapareceram dos registros históricos.[53]

Enfatizamos deliberadamente a existência dessa igreja judaico-cristã "ortodoxa". Nos escritos dos pais da igreja deparamos com uma variedade estonteante de seitas judaico-cristãs, todas elas heréticas. Isso cria a impressão equivocada de que todos os crentes judeus eram sectários e hereges. Não sabemos praticamente nada sobre a força numérica relativa dessas seitas comparadas à força dos crentes judeus "ortodoxos", porém as fontes deixam claro que os hereges foram alvo de maior atenção do que os ortodoxos. Isso não nos deve levar a concluir erradamente que os grupos heréticos eram majoritários.

Há, porém, um grupo herético que merece atenção especial: os ebionitas.

OS EBIONITAS

Fontes antigas indicam que os ebionitas eram uma vertente oriunda dos nazarenos. Não se sabe ao certo se isso é verdade. O primeiro a mencioná-los pelo nome foi Ireneu na década de 180 d.C. O que distinguia a seita dos ebionitas dos nazarenos era sua cristologia. Eles rejeitavam a idéia da pré-existência divina e o nascimento virginal; diziam que Jesus conquistou o direito de ser eleito Messias graças à sua zelosa observância da Lei. Além disso, consideravam o batismo de Jesus como sua unção messiânica. Justino, escrevendo por volta de 160 d.C., sabia da existência desses sectários e pode ter se referido a eles quando disse que havia crentes judeus exigindo dos gentios que se circuncidassem e guardassem a Lei. Outra evidência indica que os ebionitas rejeitaram Paulo — uma consequência natural de seu posicionamento relativo à Torá.

O problema dos ebionitas, no que diz respeito ao historiador, é o estado confuso em que se acham as fontes antigas. Isso porque outro grupo herético, os gnósticos,[54] tinha grande interesse nas doutrinas dos ebionitas, adotando-as em larga medida. Sob vários outros aspectos, porém, os ebionitas e os gnósticos eram muito diferentes, mas os pais da igreja parecem ter tido grande dificuldade em distinguir entre a doutrina ebi-onita genuína e as modificações gnósticas posteriores. Disso resultou que as idéias ebionitas tomaram-se pouco claras.

Para aumentar a confusão, parece ter havido de fato grupos de crentes judeus que incorporaram elementos gnósticas em seu ensinamento. Podemos encontrá-los, ao que parece, em uma obra literária curiosa denominada *Pseudo-Clemenrino.* Na forma em que se acha preservada, pode-se considerá-la como do século quarto d.C., porém diversos estudiosos sustentam categoricamente que esses escritos provêm de fontes mais antigas; a principal delas talvez date de meados do século terceiro; outra ainda mais antiga seria de meados do século segundo. Para Hans Joachim Schoeps,[55] o *Pseudo-Clementino seria* a fonte principal do cristianismo ebionita primitivo, o qual representaria a teologia autêntica da comunidade primitiva de Jerusalém.

Parece que Schoeps enganou-se a esse respeito: a teologia da comunidade da

antiga Jerusalém, de idioma aramaico (ou hebraico), tinha como representantes mais destacados os nazarenos, e não os ebionitas.

Com isso, nosso rápido esboço dos diferentes grupos de crentes judeus está concluído. As fontes consultadas acham-se terrivelmente fragmentadas, e há muitas perguntas que não foram respondidas. Há, contudo, algumas conclusões sobre as quais não há dúvida:

1. Em Israel, e posteriormente também na Síria, as congregações de crentes judeus perduraram até pelo menos o quarto século. Sua doutrina não diferia significativamente da doutrina predominante na igreja cristã gentia: reconhecia-se a condição divina de Jesus e seu nascimento virginal, bem como a missão gentia e o apostolado de Paulo. No segundo século, Justino reconheceu-os como irmãos na fé, e no quarto século, Jerônimo e Epífanes nada encontraram de errado em sua doutrina.

2. Os crentes judeus continuaram a observar a circuncisão, o sábado e outros pontos da Lei; eles possuíam um evangelho em hebraico, provavelmente uma versão de Mateus. Ao que tudo indica, teriam entabulado um diálogo intenso, e por vezes amigável, com os mestres do rabinato.

3. São esses crentes judeus com sua fé na filiação divina de Jesus a quem encontramos em algumas das polêmicas contra os minim nos escritos rabínicos.

4. Os ebionitas seriam provavelmente uma ramificação desses grupos judeus de crentes ortodoxos. Consideravam Jesus como simples homem, escolhido para ser o Messias. Rejeitavam Paulo e, possivelmente, exigiam dos gentios que se circuncidassem antes de serem admitidos à igreja.

5. Posteriormente, alguns grupos de crentes judeus foram influenciados pelas doutrinas gnósticas, por isso temos um cenário variado em que diversas seitas judaico-cristãs aparecem nos escritos dos pais a igreja.

SOBRE O TEMPLO

A evidência em Orígenes de que alguns a quem ele chama de "hebreus" teriam transferido a compreensão que tinham do monte do Templo para a colina do Gólgota é de fato intrigante. A impressão que se tem é a de que os crentes

judeus — possivelmente antes da paganização generalizada de Jerusalém e da área do Gólgota, em particular, por Adriano — viam na colina do Gólgota um equivalente ou substituto funcional do monte do Templo. Por quê? A melhor explicação que me ocorre seria a crença de que a morte de Jesus na cruz era o equivalente funcional dos sacrifícios expiatórios realizados no Templo e, ao mesmo tempo, o sacrifício derradeiro que substituía os demais e os tornava supérfluos. O monte do Templo transferira-se agora para o Gólgota.

No muro externo em torno do monte do Templo, mais ou menos ao sul do portão dos Ledes ou de Estevão, deparamos com o chamado portão Dourado, hoje bloqueado. Nem sempre, porém, foi essa a situação: esse portão dava acesso a outro situado em um prédio do lado de dentro do muro. O prédio atual data provavelmente do período *Unmayad* (final do século sete d.C.), mas deve ter sido precedido por uma estrutura bizantina. O que mais chama a atenção na estrutura do portão é o seu eixo. Quando empurrado em direção ao oeste, ele ultrapassa literalmente o Templo (ao norte), dando acesso direto à colina do Gólgota. Seria mera coincidência? Ou seria a orientação desse portão um remanescente de tempos pré-islâmicos, em que os cristãos construíram uma primeira versão dessa estrutura e instalaram ali um portão que dava acesso ao novo monte do Templo?[56] Se assim for, seria um símbolo impressionante da primitiva teologia judaico-cristã.

SUGESTÕES DE LEITURA

Um tratado clássico sobre a evidência e a história dos crentes judeus na antiguidade pode ser encontrado em Jocz, *Jewish people,* cap. 5.O levantamento mais recente acha-se em Mimouni, *Judéo-chrisrianisme.*

A evidência arqueológica conforme interpretada pelos padres franciscanos é apresentada mais detalhadamente em Bellannino Bagatti, *The church from the circumcisi-on:* history and archaeology of the Judaeo-Christians, Studium Biblicum Francisca-num, Collectio Minor 2 (Jerusalém: Franciscan Printing Press, 1971 [reimpressão, 1984]). Para uma análise mais sucinta, sóbria e muito instrutiva da obra dos francisca-nos, veja-se Meyers/ Strange, Archaeotogy. A principal crítica dos arqueólogos fran-ciscanos é Joan E. Taylor, Christians *and the holy places:* the myth ofJewish-Christian origins (Oxford: Clarendon, 1993).

Com relação à evidência rabínica, consulte-se a coleção bastante abrangente de textos em Robert Travers Herford, Christianity in *Talmud mui Midrash* (London: Winiatn &Norgate, 1903; reimpressão, Ktav: New York, 1975). Os comentários de Herford sobre os textos nem sempre são suficientemente críticos. V. Burton L. Visotzky, Prolegomenon to the study ofJewish-Christianities in rabbinic literature, em *Fathers of the word:* essays in rabbinic and patristic literatures, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 80 (Tubingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1995), p. 129-49.

A evidência nos pais da igreja relativamente às diferentes seitas (heréticas) de crentes judeus é analisada de forma mais consistente em A. E J. Klijn e G. J. Reinink, Patristic evidence for Jewish-Christian sects, Supplements *to Novum Testamentum* 36 (Leiden: E. J. Brill, 1973).

Um estudo voltado especialmente para os nazarenos, em que se avalia a evidência dos pais da igreja bem como os escritos rabínicos, é de autoria de Ray A. Pritz, *The Jewish Christian sect of the Nazarenes* Oerusalem: Magnes, 1988).

Com relação às fontes de origem judaico-cristãs no *Pseudo-Clementina, v.* Hans Joachim Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1949); Georg Strecker, Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen, *Tente* und *Untersuchungen* 70 (Berlin: Alcademieverlag, 1958 [2nd. ed. 1981]).

Um estudo fascinante sobre a terminologia judáica, seu imaginário e formas de pensamento na teologia cristã antiga encontra-se na obra de Daniélou, *The theology of Jewish* Christianity, *The Development of Christian domine before the Council oj Nicaea 1* (London: Darton, Longman &.Todd, 1964).

NOTAS

[1]Para discussão dos diferentes tipos de cristianismo judaico v. as seguintes obras: Johannes Munck, Jewish Christianity in post-apostolic times, *New* Testament Studies 6 (1959/1960): 103-16; Gilles Quispel, The discussion of Judaic Christianity, *MgdiaeChristianae* 22 (1968): 81-93; Robert Alan Kraft, In search of "Jewish Christianity" and its "theology". Problems of definition and methodology, *Recherches de science religieuse* 60 (1972); 81.92; A F. J. Klijn, The study of Jewish Christianity, *New* Testament Studies 20 (1974); 419-31; Robert Murray, Defining Judaeo-Christianity, Heythmp Journal 15 (1974): 303.10; MarcelSimon, Réflexions sur le Judéo-Christianisme, em *Christianity, Judaism and other Greco-Roman cufts:* Festschrift Morton Smith, v. 2 (Leiden: E.J. Brill, 1975), p. 53-76; reimpresso em idem, *Le Christianisme amigue et son contem religieux:* Scripta Varia, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 23 (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1981), 2.598.621; Bnice J. Malina, Jewish Christia-nity or Christian Judaism: toward an hypothetical definition,Journal *for the study of Judaism* 7 (1976): 46-57; S. K. Riegel, Jewish Christianity: definitions and terminology, *New resumem* Studies 24 (1978): 410-15; Raymond E. Brown, Not Jewish Christianity and gentile Christi-anity but types of Jewish/ gentile Christianity, *Catholic Biblical* Quarterly 45 (1983): 74-9; James E Strange, Diversity in early Palestinian Christianity, *Anglican Theological Review* 65 (1983): 14-24; Joan E. Taylor, The phenomenon ofearly Jewish-Christianity: reality or scho-Iarly invention?, *%oum Chrisrianae 44* (1990): 313-4.

[2]V. esp. Ray A. Pritz, Nazarene *Jewish* Christianity: from the end of the New Testament period until its disappearance in the fourth century, Studia post-biblica 37 (Leiden: E.).13r111/ Jerusalém: Magmes, 1988).

[3]V. Pritz, 1988.

[4]Os pais apostólicos foram definidos como grupo de escritos somente em 1672 pelo editor J. B. Cotelier. Em sua opinião, tratava-se de escritos de discípulos pessoais dos apóstolos. Hoje, esse grupo é definido de maneira menos rigorosa como a primeira geração *de* escritores cristãos depois do período neotestamentário que não escreviam no formato dos evangelhos pseudo-apostólicos, atos ou apocalipses (iste grupo é geralmente classificado entre os apócrifos do NT, cuja definição também é bastante vaga). V. o texto sobre os pais apostólicos no boxe no final do cap. 10.

[5]Os mais cotados são *1Clemente,* a *Didaquê* e O pastor, de Hermas. Nenhum desses, porém, apesar de ricos em tradição judáica, foram comprovadamente escritos por crentes judeus.

[6]V. a mais recente pesquisa e discussão realizadas por Sanders, *Schismatics,* p. 30-7.

[7]Vale a pena ler esse capítulo extremamente interessante sobre a história da marca da cruz em Jack Finegan, *The archaeology of the New* Testament: the life of Jesus and the beginning of the early church (Princeton: Princeton University Press, 1969), p. 220-60.

[8]METER..5/STMNOE, *Archaeology,* p. 104.

[9]Para essa interpretação, v. esp. Sanders, Schismatics, p. 30-7.

[10]N. a excelente recensão a respeito em Pritz, *Nazarene Jewish* Christianity, p. 19-28.

[11]Os livros da autoria dos padres franciscanos Bagatti, Testa e Mancini, a despeito de todas as suas qualidades, não tratam de maneira crítica o suficiente essas duas indagações.

[12]O argumento de Joan Taylor de que as palavras de Melito ("no meio da platéia") indicariam, na verdade, um local no meio do fórum de Adriano, ao sul do atual Santo Sepulcro, parece-me muito fraco, porque pressiona o texto além de sua precisão possível para um pregador poético (Taylor, Christians and *holy places,* p. 117-20).

[13]Uma vez mais, a crítica de Taylor a essa linha de raciocínio me parece pouco convincente e, em parte, artificial (Christians *and holy placo,* p. 124-7).

[14]Para uma argumentação mais recente e detalhada sobre a possível autenticidade da localização do Santo Sepulcro, v. Martin Biddle, *The romb of Christ* (Phoenix Mill, Stroud, Glocestershire: Sutton Publishing, 1999), esp. p. 53.65.0 argumento defendido em John J. Rousseau e Rami Arav *(Jesus and his world:* an archaeological and cultural dictionary (Mitme-apol is: Fortress, 1995], p. 112-18, de que o túmulo do Santo Sepulcro encontra-se perto demais do Templo para ser autêntico parece ignorar o túmulo do período do Segundo Templo na capela ortodoxa síria do Santo Sepulcro.

[15]PINKERFELD, David's tomb: notes on the history of the building, preliminary report, *Bufletin of the Louis* M. Rabinowitz Fund for *the* exploration *of ancient synagogues* 3 (1960) Uerusalem]: 41.43; J. W. Hirschberg, The remains of an ancient synagogue on Mount Sion, in *Jerusalém revealed:* archaeology in the Holy City 1968-1974, org. Yigael Yadin (Jerusalém: Israel Exploration Society, 1975), p. 116-7.

[16]V. sua argumentação em Bagatti, The church from *the circumcision:* history and archae-ology of the Judaeo-Christians, Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor 2 (Jerusa-lem: Franciscan Printing Press, 1971, reimpressão, 1984), p. 118-22.

[17]Pixner defendeu sua teoria reiteradas vezes: Bargil Pixner, Church of the apostles found on Mt. Zion?, in: *Biblical Archaeological Review* 16, no. 3 (1990): 16-35, 60; Church of the apostles on Mt. Zion, em Wege *cies* Messias und Seltten der Urkirche: Jesus und das Judenchris-tentum im Licht neuer archãologischer Erkentnisse (Giessen/Basel: Brunnen Verlag, 1991), p. 287-326.

[18]V. Das Essenequarter in Jerusalém und dessen Einfluss auf die Urkirche, Das *Heilige* Land 113 (1981): 3.14; Ari Essene quarter on Mount Zion?, em Studia Hierosolymitana, v.1: "Studi archeologici in onore di R Bellarmino Bagatti", Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior 22 (Jerusalém: Franciscan Printing Press, 1976), p. 245-85; Das Essener-Quartier in Jerusalém e Essener-Viertel und Urgemeinde, em Pixner, *Wege des Messias,* p. 180.207, 327-4; Archãologische Beobachtungen zum Jerusalemer Essener-Viertel und zur Urgemeinde, em Christen und *Christliches* in Qumran? Ed. Bemhard Mayer, Eichstãtter Studien N. E 32 (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1992), p. 89-113.

[19]V. por exemplo, Rainer Riesner, Essener und Urkirche in Jerusalém, em Mayer, Christen und Christliches in Qumran?, p. 139-57.

[20]V. esp. Benedikt Schwank, Gab es zur Zeit der 6ffentlichen Tãtigkeit Jesu Qumran-Essener in Jerusalém?, em Mayer, Christen und Christliches *in* Qumran? p. 115.30; Taylor, Christians and *holy piaces,* p. 207-20.

[21]V.esp-. Magen Broshi, Excavations in the house of Caiaphas, Mount Zion, emierusalem *reveakd,* org. Yigael Yadin (Jerusalém: the Israel exploration society, 1975), p. 57-60; Nahman Avigad, *Discovering)emalem* (Nashville: Thomas Nelson), p. 64-204.

[22]Pode ser que o período contemplado por Pixner — princípios do ano 70 d.C. — seja ainda cedo demais para a existência de um nicho fixo para a arca da Torá. Ao que tudo indica, a Torá foi guardada em arcas móveis até um período bem posterior a esse, em que tais

receptáculos móveis foram substituídos por outros fixos instalados no interior da sinagoga. V. Eric M. Meyers, The Torah shrine in the ancient synagogue: another look at the evidente, *em Jews, Christians, and polytheists in the ancient synagogue,* org. Steven Fine (London/New York: Routledge, 1999); p. 201-23; Lee I. Levine, The *ancient synagogue* (New Haven/ London: Yale Universiry Press, 2000), p. 328-31.

[23]Para a teoria de que o túmulo de Davi estaria localizado no sudeste em ruínas da Hagia Sion bizantina, v. Wilkinson, *Jerusalém,* p. 169-70; Jerome Murphy-O'Connor, *The* Holy *Land:* an Oxford archaeological guide from earliest times to 1700, 4th ed. (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 106; e Taylor, Christians and holy *places,* p. 215-9. A principal objeção à teoria de que as antigas paredes pertenceriam a um edifício bizantino explica-se pela existência do piso original sob o piso bizantino. Todavia, conforme diz Taylor muito acertadamente, dois pisos um sobre o outro não era um evento incomum nos edifícios e nas igrejas bizantinas — sendo ambos de origem bizantina. Outra possibilidade é a de que o edifício estivesse mais ou menos destruído, tendo-se construído a Hagia Sion sobre ele (conforme explica Murphy-O'Connor).

[24]Conforme pensa Talyor, op. Cit., p. 218-9.

[25]V. seu artigo, aliás muito interessante, The cenacle: topographical setting for Acts 2.4445, em The *book of* Acts in its *Palestinian* seuing, org. Richard Bauckham *(The book of* Acts in ás frrst ceraury *setting, v.* 4 [Grand Rapids, Mich.: Eerdmans/Carlisle: Patemoster, 1995]), p. 303-21. Murphy-O'Connor também acata a conclusão de Pinkerfeld de que o piso original do túmulo atual de Davi data de um período pré-bizantino, provavelmente do segundo século.

[26]De mensuris et ponderibus 14; citado aqui de acordo com Murphy-O'Connor, Cenacle, p. 307.

[27]V. Murphy-O'Connor, *Cenacle,* p. 318.

[28]Para detalhes arqueológicos, v. Meyers/Strange,Archaeology, p. 59-60, 114-16, 128-30; Sanders, Sdasmatics,p. 37-9, 70-4; v. tb. a crítica das interpretações franciscanas da evidência arqueológica em Joan E. Talyor, Capemaum and its "Jewish-Christians": a re-examination of the franciscan excavations, em *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* 9 (19891990): 7-28; idem, *Christians and holy places,* p. 268-94.

[29]Com relação à evidência arqueológica, v. Meyers/ Strange, *Archaeology,* p. 130-7; e Sanders, Schisnatics, p. 74-78.

[30]V., por exemplo, a crítica aos franciscanos feita por Taylin *Christians eindhoiy placas,* p. 221-67. A autora apresenta um bom argumento para a idéia segundo a qual as bacias identificadas como *mikvehs* judaico-cristãs por Bagatti seriam, na verdade, bacias para a coleta de vinho: toda a área sob a Igreja da Anunciação e a Igreja de São José parece ter sido repleta de instalações para o processamento do vinho e de azeitonas. Não me pareceu necessário incluir nesta breve discussão sobre a arqueologia judaico-cristã a questão complexa da interpretação dos "símbolos" achados nas inscrições e nas estruturas de pedra. Emanuele Testa formulou uma interpretação para esses "símbolos", bem como para as inscrições, e considera que sejam em grande parte procedentes *de* judeus-cristãos. Ele traça, além disso, uma teologia judia-cristã específica com base em sua interpretação. Toda essa sua construção, porém, é extremamente especulativa, e vê-se que, por vezes, é fruto de leitura mal feita das provas obtidas.

[31]Deve-se começar a leitura sobre o tema pelo livro de Richard Bauckham, *Jude and the relatives of Jesus* in *the early church* (Edinburgh: T & Clark, 1990).

[32]LAWLOR/OULTON 1.21. Ao comentar essa passagem, valho-me de maneira significativa

da análise de Bauckham, *Relatives of Jesus,* p. 61-69.

[33]BAIX:KHAM em, *Relatives,* cap. 7, faz uma interessante defesa do ponto de vista segundo o qual a genealogia de Lucas procederia, na verdade, da atividade de pregação dos parentes de Jesus, p. 315-73.

[34] Lawlor / Oulton 1.78.

[35] Idem, 1:92-93.

[36]Idem, 1:106-7. Sobre a referida lista, v. Bauckham, *Relatives,* p. 70-9; Y. Lederman, Les évêques juifs de Jerusalém, *Reme biblique* 104 (1997); 211-22.

[37]Baseio-me aqui em Bauckham, *Relatives; v.* sua obra para mais detalhes, outras evidências e argumentos favoráveis a essa *tese.*

[38]Em Judéo-christánisme, Mimouni apresenta uma extensa bibliografia sobre o assunto nas páginas 177.8, n. 2. Os estudos mais importantes são os seguintes: Adolph Buchler, The Minim of Sepphoris and Tiberias in the second and third centuries, em Stwlies in Jewish history (London/Oxford: Oxford University Press, 1956), p. 245-74; S. T Lachs, Rabbi Abbahu and the Minim, Jewish Quarterly *Review* 60 (1970): 197-212; Stuart S. Miller, The Minim of Sepphoris reconsidered, Harvard *Theological Review* 86 (1993): 377-402; Burton L. Visotzky, Prolegomenon to the study ofJewish-Christianities in rabbinic literature, em Fathers *of the world:* essays in rabbinic and patristic literatures, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 80 (Tubingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1995), p. 129.49; Martin Goodman, The function of Minim in early rabbinic judaism, em *Geshichte — traditicm — Reflexion:* Festschrift fur Martin Henget zum 70. Geburtstag, v. 1: "Judentum", org. H. Cancik et al. (Tubingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] , 1996), p. 501.10; Simon Claude Mimouni, La question des "minim' em Judéo-christianisme, p. 177-85.

[39]Alguns estudiosos acreditam que minim pode ser corruptela pejorativa de maanimim: os (judeus) crentes (em Jesus). V. Jozc, Jewish *people,* p. 177, com referências ao pensamento de estudiosos do passado. A literatura sobre o *Birkat-Ha-Minim é ainda* mais extensa do que a literatura sobre o minim em geral (v. a nota anterior). Para uma lista abrangente sobre o tema, v. Mimouni, Judéo-chnstianisme, p. 168.9 n. 2. Aqui encontramos também uma excelente revisão da velha e da nova erudição, p. 168-88. V. tb. o sumário da posição dessa questão em Pieter W. van der Horst, The Birkat Ha-minim in recent research, em idem, Hellenism, p. 99-111.

[40]Trecho extraído de um fragmento da Geniza do Cairo e publicado pela primeira vez por Solomon Schechtner, Geniza Specimens, *Jewish* Quanerly *Review* 10 (1898): 657 (artigo, p. 654-9). V. a discussão mais recente sobre as variações textuais dessa oração em Mimouni, p. 169-77.

[41]V. William Horbury, Early Christians on synagogue prayer and irnprecation, em Stanton/ Stroumsa, *Tolerance and intolerance,* p. 296-317.

[42]Uma influência judaico-cristã de um tipo bem diferente na sinagoga foi postulada em 1984 pelo estudioso ortodoxo judeu Yehuda Liebes (título original do artigo em hebraico, Matzmiah qeren Jeshuah, em Jencsalem studies in Hebrew thought 3 119841: 313-48; sumário em inglês: Yehuda Liebes, Who makes the horn of Jesus to flourish, Immanuel 21 [19871: 5567). De acordo com esse autor, a redação final da décima-quinta bênção na *Amidah, csemach David,* teria sido formulada por cristãos judeus na última parte do século primeiro. Seus principais argumentos consistiram nos paralelos encontrados entre essa bênção e Lucas 1.6879 (esp. Os v. 68 e 69), e o fato de que na expressão *qeren* x ("chifre de x") era de esperar que x fosse uma

pessoa, e não um nome abstrato. Outros estudiosos acham difícil acreditar que o judaísmo rabínico nascente permitisse tal influência na liturgia por judeus crentes em Jesus.

[43]Trata-se de uma história bastante discutida; v. Richard Bauckham, Jude *and the relatives of Jesus* in *the* early church (Edinburgh, T&T Clark, 1990), p. 117-21.

[44]A história ocorre em diversos outros textos rabínicos; v. sinopses em Travers Herford, Christianity in Talmud and Midrash, p. 137.40; e Bauckham, *Jude and the relatives of* Jesus in *the early* church (Edinburgh, T&T Clark, 1990), p. 106-9.

[45]SJor2,Jewish *people,* p. 181. V. tb. os comentários interessantes sobre essa passagem em Richard Bauckham, op. cit, p. 106-16; e Daniel Boyarin, Martyrdom and the making of Christianity and Judaism, *Joumal of the early* Christiczn studies 6 (winter, 1998): 578.91 (artigo, p. 577-628). Bau-ckham sustenta que esse Jacó de Sikhnin seria provavelmente neto de Judas, irmão de Jesus.

[46]Considera-se que se trate do mesmo Jacó da história anterior, porém veja a argumentação contrária a essa tese em Bauckham, op. cit., p. 116-21.

[47]A discussão mais extensa sobre essa passagem *famosa, TB Hagigah* 15A, aparece em Alan E Segai, Two *powers in heaven: early* rabbinic reports about Christianity and gnosricism, Studies in Judaism in late antiquity 25 (Leiden: E. J. Brill, 1977), p. 60-7.

[48]Vale notar que a maior parte dos estudiosos interpreta as tradições acerca de Elisha ben Abuyah como indicação de que ele teria caído em uma espécie de gnosticismo. V. especificamente Gedaliahu G. Stroumsa, Aher: a gnostic, em *The rediscovery of gnosticism,* org. Bentley Layton, Studies in the history of religions 41 (Leiden: E. J. Brill, 1981), 2:808-18.

[49]É assim que interpreto a evidência a que recorre Boyarin para sustentar que não havia diferenças práticas entre judeus e cristãos no período da composição dessas histórias. V. seu artigo referido na nota 45.

[50]Richard Bauckham defende que o autor desse primitivo escrito cristão era um crente judeu; v. seus artigos The Apocalypse of Peter: a Jewish Christian Apocalypse from the time of Bar Kokhba, Apocrypha 5 (1994): 7.111; Jews and Jewish Christians in the land of Israel at the time of the Bar Kokhba war, with special reference to the Apocalypse of Peter, em Stanton/ Stroumsa, *Tolerance and* intolerance, p. 228-38.

[51]HENNECKE, Apocrypha 2.669.

[52]Com relação a esse grupo de crentes judeus, v. sobretudo o estudo de Pritz indicado nas "Sugestões de leitura", e também a coleção de textos de A. E Klijn e G. J. Reinink, *Patristic evidente for Jewish-Christian sects,* Supplemnts to Novum Testamentum 36 (Leiden: E. J. BriII, 1973), p. 154-229, bem como a análise de ambos dos testemunhos sobre os nazarenos, p. 44-52; v. tb. Wolfram Kinzig, "Non- separation": closeness and co-operation between Jews and Christians in the fourth century, Vigiliae Christianae 45 (1991): 27-53; Martinus C. de Boer, The Nazoreans: living at the boundary of Judaism and Christianity, em Stanton/ Stroumsa, Tolerance and intolerance, p. 239-62.

[53]Para uma discussão abrangente das fontes, v. Pritz, *Nazarene Jewish* Christianity, p. 71-82.

[54]O gnosticismo era um movimento religioso com várias ramificações. Floresceu no mundo helenístico do segundo e do terceiro séculos d.C. inspirado nas religiões orientais e nos cultos de mistérios, no AT e nas tradições judaicas e cristãs. Os gnósticos viam a criação e o corpo como algo negativo, dos quais a alma (a centelha divina que permaneceu nos seres humanos)

devia buscar se salvar unificando-se à sua origem divina. Para isso, deveria recorrer ao culto gnóstico e à tradição esotérica da seita. As seitas gnósticas próximas do cristianismo negavam que Cristo fosse homem de carne e osso que sofrera no corpo e ressuscitara. No cap. 12 trataremos mais detalhadamente do gnosticismo.

[55]Hans Joachim SCHOEPS, *Theologie und Geshichte des Judenchristenttons* (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1949).

[56]Não quero ser dogmático a esse respeito, uma vez que o eixo também faz limite com o "Domo dos Espíritos" ao norte do Domo da Rocha, na plataforma do Templo. Se essa foi sua orientação original, o alinhamento do eixo com o Gólgota no Santo Sepulcro teria sido efetivamente acidental. Contudo, basta olhar em qualquer mapa de qualidade para ver como tal coincidência seria improvável. Assim, sendo acidental, não teria sido igualmente providencial? A parte mais ampla e inclinada da atual Via Dolorosa segue o mesmo eixo a apenas alguns metros ao norte. Dentro do Convento das Irmãzinhas de Jesus (sexta estação) pode-se ver parte de uma rua muito mais antiga a alguns metros ao sul da atual: será possível que em uma certa época essa rua (bizantina?) conduzia do Portão Dourado ao Gólgota? Claro que estou especulando. O primeiro portão dessa localidade poderia ser obra de Adriano, voltado para o Templo de Afrodite que ele mandara construir.

10 - A DIASPORA - A IGREJA DOS JUDEUS E DOS GENTIOS

Conforme já destacamos por diversas vezes nos capítulos precedentes, a missão da igreja primitiva ao longo de toda a Diáspora resultaria, por sua própria natureza, em congregações mistas compostas por judeus e gentios. É a igreja da Diáspora de fins do primeiro século e princípios do século segundo d.C. que estudaremos agora um pouco mais detidamente neste capítulo. As fontes de que dispomos para isso consistem em documentos e fragmentos mais ou menos desconexos, evidências dispersas em quantidades muito limitadas e que, por isso mesmo, não permitem que montemos o enorme quebra-cabeças que elas nos propõem. Não temos um "Lucas historiador" para esse período. O que Eusébio tem a nos oferecer não é uma narrativa consistente, e sim outros fragmentos de documentos hoje perdidos. A *História eclesiástica* de Eusébio é a um só tempo antologia de fontes e história. Contudo, no que se refere ao período de que ora nos ocuparemos, alguns documentos que chegaram até nós por outros meios, e não por meio de Eusébio, têm muito a nos ensinar sobre como as coisas se desenvolveram dentro da igreja: são os chamados "pais apostólicos".

OS PAIS APOSTÓLICOS

Se nos limitarmos ao período posterior ao ano 70 d.C. e anterior a 150 d.C., não encontraremos muito material original à disposição, o que torna os poucos documentos e fragmentos existentes ainda mais valiosos. Há uma característica marcante em todos esses escritos: eles são acentuadamente "endêmicos". Tratam dos problemas da igreja de dentro da própria igreja. Enquanto nos escritos do NT, anteriores a eles, e nas obras dos apologistas, posteriores a eles, o tom é mais missionário e mais voltado para o mundo externo;, os documentos dos pais apostólicos são surpreendentemente mais "caseiros". Ou talvez não devêssemos nos surpreender tanto assim: observamos nesses documentos um movimento jovem em processo de definição. Os limites externos aparecem com relativa clareza, embora às vezes não sejam tão nítidos, porém dentro desses limites existe ainda muita fluidez e incertezas quanto aos elementos formadores da nova identidade cristã.

Os escritos de que estamos falando são chamados tradicionalmente *Pais apostólicos*. Eles lançam luz muito interessante sobre a igreja da Diáspora no período que vai de 70 a 150 d.C. Analisaremos agora mais detalhadamente as evidências que cercam esses documentos.

1 CLEMENTE

1Clemente (c. 96 d.C.) é talvez o documento cristão mais antigo depois dos escritos neotestamentários.[1] O autor anônimo, segundo uma tradição confiável, ficou conhecido como Clemente, um presbítero da comunidade de Roma. Sua carta apresenta diversas características marcantes. Em primeiro lugar, o autor demonstra surpreendente familiaridade com todo o AT. É capaz de citar versículos condizentes com tudo o que tem a expor, em geral tirados dos lugares mais inusitados do AT. Em outras palavras, o autor tem o AT inteiro ao alcance das mãos.

Em segundo lugar, Clemente considera os homens piedosos do AT como seus ancestrais, e a história da comunidade cristã como continuação da história de Israel. Ao longo de todo o livro, o autor revela uma grande familiaridade com o pensamento e as expressões próprios dos judeus. Ao concluir a carta com uma longa oração *(I Clemente* 59.361.3), a linguagem e as frases empregadas mostram paralelos espantosos com as orações dos antigos judeus.[2]

CARTAS
1Clemente (c. 96 d.C.): carta da comunidade romana à comunidade de Corinto, onde um "golpe" liderado pela liderança mais jovem expulsou os mais velhos. A comunidade de Roma protesta contra o acontecido. Tema principal: fim das disputas, restauração da harmonia.
Didaquê ou *O ensino dos doze apóstolos* (c. 100 d.C.): catecismo e regulamentações para o recebimento do batismo, prática do jejum, recebimento da Eucaristia, dos dons, instruções para a liderança da igreja e para a realização do culto dominical.
Cartas de Inácio (c. 110 d.C.): cinco cartas às comunidades da Ásia Menor,

uma para a comunidade de Roma, uma para o bispo Policarpo, de Esmirna, todas elas escritas durante a viagem de Inácio (como prisioneiro) rumo ao martírio em Roma. Temas: admoestações contra práticas de caráter judaizante e contra incursões do docetismo na cristologia; a igreja deve manter-se unida a seu bispo.

Barnabé (c. 130 d.C.): carta de aconselhamento referente à relação entre judaísmo e cristianismo, fé cristã e lei mosaica. Os últimos capítulos apresentam um catecismo ético judaico-cristão baseado na mesma fonte usada pela *Didaquê*.

2Clemente (primeira metade do segundo século): sermão cristão, exortações para que a graça batismal permaneça intacta em uma vida sem pecados. Polêmica contra a negação gnóstica da ressurreição da carne.

O pastor, de Hermas (c. 140-145 d.C.): livro de exortação na forma de visões e parábolas, proclama uma oportunidade a mais de arrependimento antes do retorno do Senhor.

Carta de Policarpo (c. 115-130 d.C.): possivelmente duas cartas combinadas em uma só. Admoestações sobre a vida cristã, recomenda a leitura das cartas de Inácio.

Martírio de Policarpo (possivelmente uma primeira versão foi escrita pouco depois do ocorrido por volta de 156 d.C., posteriormente foi expandida e revisada): conta a história da prisão de Policarpo, julgamento e martírio; contém material importante sobre a oração cristã primitiva, sobretudo a oração eucarística.

Carta a Diogneto (c. 170 111): pequena apologia cristã, possivelmente dirigida ao professor de filosofia do imperador Marco Aurélio, Diogneto.

Não há dúvida de que *1Clemente é* um documento cristão: a saudação epistolar é dirigida "aos que são chamados e santificados pela vontade de Deus por meio de nosso Senhor Jesus Cristo"; Pedro e Paulo são citados como modelos de testemunhas e mártires (5.4-7); há referências esparsas a "Cristo" em toda a carta; uma passagem, no capítulo 36, apresenta uma cristologia de peso (inspirada na carta aos Hebreus). Contudo, se retirássemos do texto esses pontos relevantes, sua estrutura principal em nada seria afetada. Teríamos então

um texto bastante característico do judaísmo da Diáspora, tanto no estilo quanto no conteúdo.[3] Se o autor não era um crente judeu, e sim gentio, seus antecedentes remontam com certeza a um contexto de tementes a Deus de alguma sinagoga romana.

O que ele pensa dos judeus? Como define sua identidade cristã perante Israel? Constatamos com estranheza que ele mais ou menos evita a questão ao tomar como ponto pacífico o fato de que a igreja cristã é agora o povo de Deus, a continuação do Israel bíblico. Não há polêmica antijudaica de nenhum espécie em *1Clemente***,** nenhuma auto definição formulada de modo hostil aos judeus. Dada essa explicação, não há como não nos lembrarmos da referência feita mais acima sobre a índole cristã "endêmica" dos escritos. *1Clemente* talvez seja o exemplo mais claro dessa tendência interna. O autor mostra-se preocupado com um conflito de caráter eminentemente cristão em Corinto, e não via por isso razão alguma para tratar de assuntos que não diziam respeito exclusivamente à comunidade dos cristãos. Otto Knoch, em seu estudo sobre a atitude de 1Clemente em relação a Israel e ao judaísmo, interpreta o silêncio da carta como prova indireta de uma atitude amigável, positiva e até mesmo agradecida para com o Israel bíblico, bem com para com as sinagogas romanas de então.[4] Não se deve descartar essa possibilidade, embora possa haver aí um certo exagero em relação ao silêncio de Clemente. É mais seguro dizer que estamos diante de uma identificação extraordinariamente positiva com o Israel bíblico e com as Escrituras de Israel (Antigo Testamento), em que se ignorou de modo acidental ou consciente quaisquer problemas de identidade em relação aos judeus dessa igreja marcadamente judáica.[5]

DIDAQUÊ

É evidente o pano de fundo judaico desse documento fascinante intitulado *Ensinamento (Didaquê) do Senhor aos gentios por meio dos doze apóstolos.*[6] A primeira parte dos escritos (caps. 1-6) consiste em um catecismo para prosélitos, que ocorre de forma basicamente idêntica na *Epístola de Barnabé,* capítulos de 18 a 20, e também em um documento latino intitulado Doutrina *dos apóstolos.*

Na versão da *Didaquê,* o catecismo apresenta algumas palavras de Jesus interpoladas (ausentes das duas outras versões). Se retirarmos essas inserções *(Didaquê* 1.3-5), o que resta é um documento inteiramente judaico, uma espécie

de instrução ética para possíveis convertidos[7] — ou talvez para gentios tementes a Deus. Isso aparece claramente no capítulo 6, cujo teor é certamente estranho para um texto cristão, mas que faz pleno sentido se dirigido aos tementes a Deus pelos judeus: "Se fordes capazes de suportar o fardo do Senhor, sereis perfeitos; se, porém, não puderdes, fazei o que vos for possível. Com relação aos alimentos, guardai o máximo que puderdes [das leis alimentares], mas evitai a todo custo as oferendas aos ídolos, pois são elas culto prestado a deuses mortos".

Além disso, os capítulos de 7 a 15, em que se acha registrada uma ordem eclesiástica sucinta com prescrições para o batismo, oração e celebração eucarística,[8] possuem um fundamento judaico facilmente perceptível. Voltaremos ao assunto com mais detalhes posteriormente nos capítulos de 17 a 19. Por ora, basta ressaltar que dada a proximidade com a tradição e as práticas judaicas, o autor da *Didaquê* sentiu obviamente a necessidade de enfatizar alguns marcos divisórios, de modo que não fosse identificado com os judeus locais.

> Não sejam vossos jejuns feitos na companhia dos hipócritas, pois eles jejuam nas segundas e nas quintas-feiras; vós, porém, jejuareis nas quartas e nas sextas-feiras. Não orareis como oram os hipócritas, e sim como vos ordenou o Senhor no seu evangelho; vós orareis, portanto, assim: "Nosso Pai ... [segundo a versão de Mateus] ". Orareis três vezes ao dia *(Didaquê* 8.1-3).[9]

Não há dúvida de que essa necessidade de agir de modo diferente dos judeus (os "hipócritas") é uma necessidade decorrente da grande semelhança existente entre os dois grupos.

A data mais comumente atribuída a *Didaquê é* 100 d.C. (alguns a situam mais cedo), sendo ela proveniente da igreja da Síria. Mateus parece ser a principal influência por trás desse escrito, ou talvez a *Didaquê* e Mateus estejam tão próximos no tempo que provenham de um mesmo contexto. É surpreendente como a *Didaquê* pode, sob diversos aspectos, ser vista como uma "sequência" natural de Mateus: na *Didaquê* encontramos o ensinamento apostólico dirigido aos gentios, o ensinamento que Jesus ordenou a seus discípulos que proclamassem conforme Mateus 28.20. Comparado com 1 *Clemente* em Roma, a comunidade síria falando a nós pela *Didaquê* mostra-se tão judia (ou mais) do que a comunidade romana, porém o relacionamento com os judeus é mais

consciente e mais controverso.

A profunda familiaridade com as tradições judaicas que encontramos em *1 Clemente, bem* como na *Didaquê,* dificilmente seria possível a menos que imaginemos os crentes judeus como tutores teológicos dos autores e/ ou comunidades por trás desses documentos.

INÁCIO

O terceiro dos mais antigos pais apostólicos, Inácio, é o mais enigmático de todos.[10] Ele foi bispo de Antioquia, na Síria, foi preso e enviado a Roma; no caminho, visitou algumas comunidades cristãs na província da Ásia, tendo dialogado com emissários de outros cristãos. Suas sete cartas, escritas durante a viagem rumo ao martírio em Roma por volta de 110 d.C., são peculiares do ponto de vista linguístico, originais do ponto de vista teológico, e sua interpretação é alvo de acaloradas disputas entre os estudiosos. A importância de Inácio para o nosso contexto deve-se ao fato de que se *1Clemente e a Didaquê* mostram-se profundamente judaicos, Inácio não.

Em Inácio, o contexto judaico do cristianismo parece muito mais distante do que em qualquer outro escrito cristão anterior ao dele (ou imediatamente posterior a ele, como veremos). Isto se deve, em parte, ao caráter de suas cartas. Em sua jornada pela Ásia Menor, Inácio ficou chocado ao ver que uma heresia ameaçava penetrar nas congregações, por isso ele dedica suas cartas a alertar os cristãos contra essa heresia. Sua esfera de interesse e os tópicos tratados são, portanto, razoavelmente limitados.

Contudo, a heresia em foco lança uma luz interessante sobre a cristandade gentílica na Ásia Menor em princípios do século segundo, e a resposta de Inácio pode nos dizer algo sobre os cristãos gentios de Antioquia, onde ele era bispo:

> Não vos deixeis desviar por doutrinas estranhas ou por fábulas antigas que não levam a nada. Pois se vivêssemos até agora de acordo com o judaísmo, confessamos com isso que não recebemos a graça. Porque os profetas divinos viveram de acordo com Jesus Cristo. Assim, foram também perseguidos, sendo inspirados por sua graça a convencer os desobedientes de que há um Deus apenas, que se manifestou por meio de Jesus Cristo, seu filho, que é sua Palavra (Aos *magnésios* 8.12).[11]

> É monstruoso falar de Jesus Cristo e praticar o judaísmo. Porque o cristianismo não

baseou sua fé no judaísmo, e sim o judaísmo no cristianismo, e toda língua que crê em Deus foi reunida por ele (Aos *magnésios* 10.3).[12]

E também aos profetas amamos, porque eles anunciaram de igual modo o Evangelho, e depositaram sua esperança em Cristo, e esperam por ele, e pela fé nele recebem a salvação, estando unidos a Cristo Jesus, porque são dignos de amor e santos dignos de admiração, aprovados por Cristo e contados juntamente no Evangelho da esperança comum. Se, porém, alguém interpretar o judaísmo para vós, não o ouçais; porque é melhor ouvir o cristianismo dos circuncidados do que o judaísmo dos incircuncisos (*Aos filadelfienses* 5.2-6.1).[13]

Ouvi alguns homens dizerem: "Se não encontro nos antigos [Escritos Sagrados, o Antigo Testamento], não creio no Evangelho". Quando lhes digo que [o Evangelho] encontra-se na carta régia [o Antigo Testamento], dizem-me: "Essa é precisamente a questão". Para mim, porém, a carta régia é Jesus Cristo, a carta régia inviolável [a Escritura] é sua cruz, morte e ressurreição, e a fé dada por seu intermédio *(Aos filadelfienses* 8.2).[14]

Ele [Cristo] é a porta para o Pai, por meio do qual entram Abraão e 'saque, Jacó e os profetas, os apóstolos e a igreja. Todas essas coisas são integradas na unidade de Deus. Contudo, o Evangelho, de certa forma, dá preeminência à vinda do Salvados nosso Senhor Jesus Cristo, à sua paixão e ressurreição. Pois os amados profetas tinham uma mensagem que apontava para ele, porém o Evangelho é a perfeição daquilo que é incorruptível *(Aos filadelfienses* 9.1-2).[15]

Ele [Cristo] é, na verdade, da família de Davi segundo a carne, filho de Deus pela vontade e pelo poder de Deus, nascido verdadeiramente de uma Virgem, batizado por João, para "cumprir toda a justiça [Mt 3.15] por seu intermédio", verdadeiramente pregado na cruz por nossa causa sob Pôncio Pilatos e Herodes, o Tetrarca (para que fôssemos frutos de sua bendita paixão divina), e assim "levanta uma bandeira" [Is 5.26] para todas as gerações por meio de sua ressurreição, para seus santos e para os que *crêem* nele, sejam judeus, sejam gentios, num só corpo, que é sua igreja. Porque ele sofreu todas essas coisas por nós, para que pudéssemos alcançar a salvação, e ele sofreu de fato, mas também ergueu a si mesmo, não da forma como dizem alguns descrentes, que sua Paixão teria sido apenas na aparência — quando, na verdade, são eles essa mera aparência [...] Eu, porém, sei e creio que ele esteve na carne mesmo depois da ressurreição [...] E que comeu e bebeu com eles estando na carne, embora estivesse unido em espirito ao Pai *(Aos filadelfienses* 1.1-3.3).[16]

Alguns há que, por ignorância, o negam, mas que, na verdade, foram por ele negados, sendo advogados da morte e não da verdade. Esses são os que nem os profetas nem a lei de Moisés foram capazes de persuadir, tampouco o Evangelho até o presente momento... [Eles] blasfemam do meu Senhor, e não confessam que veio na carne? *[Aos esmirniotas*, 5.1,2).[17]

> O certo é evitar tais homens, nem mesmo falar a seu respeito em particular ou em público, e sim dar ouvidos aos profetas e, sobretudo, ao Evangelho, em que a Paixão nos foi revelada e a Ressurreição, realizada. *(Aos esmirniotas* 7.2).[18]

Lendo esses textos, observamos primeiramente que para Inácio a igreja é composta de judeus e crentes gentios, e ele considera a possibilidade de "ouvir o cristianismo dos incircuncisos". Trata-se de algo que não deveria nos surpreender — a comunidade de Antioquia fora desde o princípio um grupo misto, e embora os crentes judeus fossem provavelmente minoria nos dias de Inácio, não há dúvida de que ele conhecia alguns crentes judeus os quais considerava irmãos integralmente ortodoxos.

Em segundo lugar, notamos que os hereges não são judeus, e sim gentios incircuncisos que propagavam algo a que Inácio chamava de "judaísmo". Isto significa, provavelmente, que eles observavam uma coleção mais ou menos arbitrária de prescrições veterotestamentárias. Em *Aos magnésios* 9.1 parece implicar que observavam o sábado. Eles conferem grande autoridade ao AT, colocando-o decididamente acima dos evangelhos. Esses crentes gentios talvez correspondam ao tipo de crentes que em um período posterior foram chamados "judaizantes".

Os estudiosos discutem se esse grupo seria idêntico ao grupo de hereges que posteriormente negaria a realidade física da encarnação. Esses hereges diziam que o corpo de Cristo não era constituído por carne verdadeira, ele apenas parecia ser de carne, portanto Cristo não sofrera de fato.

Se esses dois tipos de heresia eram representados pelo mesmo grupo de indivíduos,[19] a combinação de idéias pode parecer estranha ao leitor moderno. Temos, porém, ampla evidência do segundo século de que foi esse de fato o caso, isto é, entre aqueles a quem geralmente chamamos de gnósticos. Trataremos mais detalhadamente dos gnósticos no capítulo doze. Por ora é suficiente dizer que, entre os gnósticos, deparamos com frequência com o que podemos descrever como uma fascinação romântica pelo judaísmo — ou talvez pelo AT. Muitos deles parecem ter sido gentios de verdade com pouco contato com o judaísmo da vida real. Todavia, estavam fascinados pelo AT. Eles o liam e o interpretavam vorazmente, embora, conforme veremos, fossem totalmente estranhos à sua doutrina e ao seu espírito.

Inácio não tinha paciência com seu pseudojudaísmo. Era muito melhor ouvir a doutrina cristã sólida de crentes que eram judeus circuncidados de verdade! Para Inácio, o AT é um livro sobre Cristo; sua mensagem central é a morte e ressurreição de Cristo. Os profetas eram discípulos de Cristo. Inácio cita Abraão, Isaque e outros como companheiros de cristianismo.

Temos a impressão de que o relacionamento de Inácio com o AT era principalmente de cunho literário. Para ele, o AT era um livro, e não um passado vivo que, por meio de tradições e observâncias, determinara sua própria vida e seu pensamento. É isso, mais do que qualquer outra coisa, que induz o gentio cristão ao erro. A posição de Inácio pode ser mais bem caracterizada como uma ortodoxia neotestamentária. Foram os escritos apostólicos que o levaram a valorizar o AT e a amar os profetas. A autoridade do AT é indisputável, porém é derivada da autoridade do Evangelho.

Essa foi, provavelmente, uma das principais diferenças entre os crentes judeus e crentes oriundos de um contexto inteiramente gentílico. Não era uma questão de diferenças doutrinárias, e sim de mentalidade. Para ambos os grupos, o AT era um livro revestido de autoridade, e a igreja dos gentios defenderia com bravura posteriormente, e a um custo considerável, os ataques dirigidos a ele de dentro e de fora da igreja. Para eles, entretanto, o AT era um livro em que se lia uma história passada e terminada, e assim permaneceu. Para os crentes judeus, era muito mais do que isso. Por intermédio de inúmeras ramificações da tradição, festas, práticas diárias, conceitos religiosos etc., os crentes judeus achavam-se atrelados ao AT. Ele era parte da vida deles.

O que observamos em Inácio talvez possa ser descrito com maior precisão como uma perda do contexto judaico. Contudo, a referência constante ao AT na pregação apostólica cheia de autoridade impediu que ele negligenciasse ou ignorasse o AT. E o fato de que ele tinha de se opor aos hereges que negavam a realidade física da encarnação parece ter tido um efeito positivo sobre sua teologia. Inácio se opunha tenazmente à degradação helenística do corpo e enfatizava a realidade concreta, física, de todos os elementos do credo: Jesus pertencia verdadeiramente à família de Davi, seu sofrimento fora real etc. Essa ênfase faz com que ele profira coisas que, aos gregos, pareciam de uma crueza extrema como, por exemplo, "o sofrimento do meu Deus" (Aos *romanos* 6.3).

BARNABÉ

Antes de deixarmos os pais apostólicos, comentaremos sucintamente um estranho escrito conhecido por *Epístola de Barnabé* nos manuscritos antigos.[20] Trata-se, na verdade, de um documento anônimo, uma vez que o autor não se identifica em parte alguma. A carta foi escrita provavelmente por volta de 130-132 d.C.; o lugar de origem não é conhecido (embora acredite-se que tenha sido escrita em Alexandria).

Os capítulos de 1 a 17 são dedicados à questão de como os cristãos deveriam compreender o AT, principalmente os mandamentos rituais. Em poucas palavras, o autor sustenta que os mandamentos rituais são todos válidos também para os cristãos, mas nunca houve intenção de que fossem seguidos ao pé da letra. Sua significação é espiritual, mas os israelitas foram iludidos por um anjo mau que os fez tomá-los literalmente e, por conseguinte, Moisés se viu obrigado a anular a aliança feita. Essa mesma aliança é oferecida novamente aos cristãos, e eles podem compreender o verdadeiro significado da lei veterotestamentária, enquanto os judeus persistem em seu trágico engano. Os cristãos, e não os judeus, são o povo de Deus; na verdade, os judeus jamais foram povo de Deus. O autor contesta energicamente aqueles irmãos cristãos que falam de uma aliança comum a judeus e cristãos.

Qual deve ser nossa reação diante disso? Uma resposta à *Epístola de Barnabé* consiste em classificá-la como exemplo rematado de arrogância gentílico-cristã. Nossa tarefa, entretanto, deve ser a de tentar compreender até mesmo aqueles fenômenos dos quais não gostamos. De que modo devemos entender um documento como *Barnabé?* Vale notar, antes de qualquer coisa, que o autor identifica o AT com as Escrituras; todas as citações que ele faz das Escrituras — mais de setenta no total — são extraídas do AT. Para ele, a lei do AT é eternamente válida. Mais do que isso, em suas paráfrases dos textos veterotestamentários, o autor por vezes incluem detalhes de fábulas rabínicas como se fizessem parte do texto bíblico. Isto levou alguns estudiosos a imaginar se o autor não seria, afinal de contas, um crente judeu.[21] É pouco provável que ele fosse, porque em diversas ocasiões suas reproduções do folclore rabínico aparecem eivadas de equívocos graves.

Um exemplo claro disso ocorre no tratamento que ele confere a Levítico 16. O quadro a seguir apresenta os acréscimos de *Barnabé* ao texto bíblico juntamente

com a parte correspondente da Mixná.[22]

O ponto a ressaltar aqui é a observação de Barnabé de que o homem incumbido de conduzir o bode ao deserto atou a lã escarlate "a um arbusto denominado *Raquel"* (ou, em outros manuscritos, *Rache* ou *Rachil).* O texto não concorda com a Mixná, que faz menção de uma pedra. O texto da Mixná é lógico: onde há uma ravina (para onde o bode era levado e sacrificado sem excessos de crueldade), há também uma pedra; entretanto, o arbusto de que trata Barnabé deve ter sido muito raro, já que não é mencionado em nenhum outro texto da antiguidade. A solução do enigma talvez seja até muito simples: existe no grego uma palavra pouco comum para pedra ou colina: *rachis.* Barnabé, como não dispunha de conhecimento de primeira mão do folclore rabínico, baseando-se na informação de uma fonte grega, equivocou-se na interpretação da palavra e achou que se tratasse de um arbusto com o qual estava familiarizado.

Barnabé 7	**Paralelo da *Mixná***
Que eles comam do bode oferecido [...] por todos os seus pecados [...] e que os sacerdotes comam das entranhas sem limpá-las, vertendo vinagre sobre elas...	Se o Dia da Expiação for uma sexta-feira, o bode [...] será consumido ao anoitecer. Os [sacerdotes] babilônios tinham por hábito comê-lo cru, já que não eram dados a melindres (*Menahot* 11.7).
Tomai dois bodes, com boa saúde *e idênticos,* e oferecei-os...	Os dois bodes [...] devem ser *idênticos na aparência,* no tamanho e no valor (*Yoma* 6.1).
Todos cuspireis nele, incitando-o...	Os babilônios [...] costumavam puxar sua pelagem (*Yoma* 6.4).
... amarrareis então um fio de lã vermelho na sua cabeça e o expulsareis para o deserto.	Ele atou um fio de algodão carmesim à cabeça do bode e virou-o na direção na qual seria despedido (*Yoma* 4.2).
Aquele que conduzir o bode ao deserto lá o despedirá...	Entregaram-no a ele para que o despedisse (*Yoma* 6.3).
... e tomará dele a fita de lã, depositando sobre um arbusto denominado Raquel.	Ele partiu o fio de algodão carmesim e amarrou-o à pedra; a outra metade ele a amarrou aos chifres, empurrando-o por trás, depois, em direção à ravina (*Yoma* 6.6)

Essa, e algumas outras indicações, mostram de forma categórica que

- conhecimento de Barnabé da *hagadá* rabínica não era de primeira mão; ele lhe fora comunicado por meio de fontes escritas, das quais ele lançou mão ao redigir sua carta. Um estudo mais aprofundado das muitas citações que ele faz do AT deixa claro que o mesmo se aplica a grandes porções do AT. São raras as vezes em que Barnabé cita diretamente a versão grega da Bíblia; a maior parte de suas citações foram tomadas de escritos cristãos antigos.

Em outras palavras, nosso autor não está muito à vontade com o AT — exatamente o livro a que ele atribui autoridade sem paralelo! Ele depende em grande medida de um ou mais precursores cristãos plenamente familiarizados com a Bíblia e com a *hagadá* rabínica. Feita essa observação, é fácil acrescentar que as fontes cristãs que deram a Barnabé a maioria das citações que ele faz do AT, e de todo o folclore rabínico, não padeciam do mesmo grau de antijudaísmo que parecia acometê-lo. Possivelmente tratava-se de fontes escritas por crentes judeus, uma possibilidade que faz da *Epístola de Barnabé* um documento ainda mais fascinante.[23]

Duas observações finais sobre *Barnabé:*

> 1) Costuma-se dizer que seu autor não teria tido contato real algum com os judeus e o judaísmo, e que sua polêmica antijudaica não passa de mero exercício literário, cujo propósito seria o de fortalecer os cristãos inseguros de sua identidade. Todavia, *Reidar Hvalvik* sustentou recentemente,[24] de um modo que me parece bastante convincente, que a conversão ao judaísmo era uma opção muito real para aqueles a quem Barnabé dirigia sua carta, e que isso explicaria parte da insistência do autor em se posicionar de modo contrário aos judeus. Isto corresponderia a uma situação em que as linhas de demarcação entre judeus e cristãos não estavam claras; portanto, era desejo do autor torná-las explícitas.
>
> 2) Parte-se sempre do pressuposto de que a obediência ou não à Torá pelos crentes não-judeus seria uma questão pertinente apenas à primeira geração de crentes gentios, os quais começaram a ler a Bíblia grega sem ter recebido muita instrução sobre como entender o que liam. Passado algum tempo, a solução paulina para esse problema foi aceita universalmente. Esse, porém, não era evidentemente o caso aqui; *Barnabé,* em princípios da

> década de 130, parece ignorar completamente a teologia de Paulo. O autor de *Barnabé* era (provavelmente) um gentio que tinha diante de si a lei do AT, que fora informado sobre sua validade eterna e que, ao mesmo tempo, tinha de enfrentar o fato de não observá-la em sua própria vida, tampouco na vida de sua comunidade. Convencido da validade permanente da lei, restava-lhe apenas duas opções: tomar-se judeu por completo, observando a lei em todos os pontos, ou espiritualizar inteiramente todos os aspectos ritualísticos da lei.

Apesar de ter escolhido a segunda alternativa, a veemência com que rejeita a observância literal da lei por parte dos judeus pode ser uma indicação de que essa possibilidade não teria passado longe dele, e por isso a questão continua a incomodá-lo. Assim, a *Epístola de Barnabé* nos mostra uma cristandade gentílica ainda insegura de si mesma e buscando respostas simples para questões complexas. Por trás da fachada arrogante do livro de *Barnabé* pode muito bem estar escondido um coração aflito.

Resta acrescentar que a solução de *Barnabé* não foi adotada universalmente pela igreja gentílica — felizmente, é bom acrescentar. A posição de Barnabé permaneceu isolada, e quando a teologia cristã gentílica chegou à maturidade no fim daquele século, foi a ortodoxia do NT de Inácio que prevaleceu. Parece também que os teólogos gentios, cada vez mais, aprendiam a desfrutar da herança teológica de seus irmãos judeus na fé. Voltaremos a isso mais adiante.

ÚLTIMAS OBSERVAÇÕES: OS CRENTES JUDEUS COMO MESTRES TEOLÓGICOS DA CRISTANDADE GENTÍLICA

Neste capítulo, passamos em revista alguns dos escritos procedentes da igreja primitiva da Diáspora, confirmando nossa hipótese inicial. Compreendemos melhor esses documentos quando os confrontamos com o contexto próprio de comunidades mistas, em que uma minoria de crentes judeus agia como mestra e especialista em teologia de uma grande maioria gentia. Infelizmente, restam poucas evidências capazes de nos ajudar a traçar um quadro detalhado da força numérica dos crentes judeus, do seu relacionamento com o número *crescente* de

convertidos gentios e com a sinagoga.

No tocante às convicções teológicas e ao desenvolvimento da doutrina cristã, a evidência direta é praticamente nula. Contudo, as evidências indiretas são consideráveis. Vimos que alguns dos pais apostólicos reproduzem possivelmente uma grande quantidade de material judaico-cristão, como em *1Clemente, a Didaquê e* até mesmo *Barnabé*. Em seu fascinante estudo The *theology of Jewish Christianity (Teologia do cristianismo judaico],* Jean Daniélou procurou criar uma síntese daquilo que considera ser a tradição judaico-cristã nos pais apostólicos e em outros escritos cristãos do segundo século. Seu livro apresenta um volume extraordinário de informações acompanhadas de uma análise detalhada e brilhante dos conceitos e idéias de origem judáica na literatura cristã primitiva.[25]

Contudo, a maior parte dos estudiosos acrescenta que a última etapa do trabalho de Daniélou — em que ele sintetiza o material estudado e o apresenta como a teologia por excelência do cristianismo judeu — carece de fundamentos mais sólidos. O fato de que uma idéia ou um conceito possa ser de origem judáica não implica automaticamente que pertença à "teologia judáica" em franco contraste com a "teologia gentílica" — sobretudo se por "origem judáica" nos referimos ao material extraído do AT ou de outros escritos judeus tidos em alta conta por grande parte dos cristãos, por exemplo, os escritos apocalípticos, como *1Enoque.*

Um título mais adequado para o livro de Daniélou seria "Formas judaicas de pensamento na teologia cristã primitiva". Essa crítica, é claro, não diminui de maneira alguma o valor de sua obra. O que ele mostrou, e o fez de modo brilhante e convincente, foi até que ponto a teologia cristã primitiva era judáica em seus conceitos e formas de expressão. Isto se aplica especialmente aos casos em que a teologia toma a forma de exposição das Escrituras.

Não há dúvida alguma de que os estudiosos da Bíblia nos primeiros tempos da igreja cristã eram quase todos, sem exceção, crentes judeus ou tementes a Deus com sólida formação "judáica" — gente que desde a infância teve contato com as Sagradas Escrituras, tendo aprendido os métodos de interpretação adequados na sinagoga. Isso foi o que eles passaram literalmente para a igreja de modo geral, de forma que grande parte de seu trabalho exegético com o AT repercutiu posteriormente nos escritos cristãos tipicamente gentios.

É importante ressaltar que, no tocante ao alcance das evidências encontradas,

não há razão para suspeitar que houvesse grandes diferenças doutrinárias entre crentes judeus e outros cristãos nesse período. Os crentes judeus eram os principais teólogos da igreja, tendo os gentios aprendido praticamente toda a sua teologia com seus tutores judeus, quer pela leitura de seus escritos (Inácio lendo o NT), quer copiando as exposições que fizeram do AT *(Epístola de Barnabé).* A essa altura, os crentes judeus de comunidades mistas não constituíam uma seita separada da "Grande Igreja"; eles eram simplesmente o núcleo dela Foram eles que ajudaram a igreja a definir o que era ortodoxo. Veremos a importância disso no capitulo doze.

SOBRE O TEMPLO

Em todos os escritos estudados neste capítulo, e também em *O pastor,* de Hermas, deparamos com frequência com o conceito de comunidade cristã como Templo espiritual. (Barnabé também parece demonstrar uma preocupação com o fato de Adriano dar início à construção de um Templo em homenagem a Júpiter no "antigo" templo do monte [*Barnabé16.3-4;* v. Hvalvik, p. 18-23]). Tudo isso está *de* acordo com o ensinamento do NT. Ao mesmo tempo, observamos o advento de algo novo. Em *1 Clemente,* há um paralelo entre o Israel antigo e a igreja daqueles dias: o povo de Deus era, a um só tempo, uma hierarquia bem estruturada de sumos sacerdotes, sacerdotes, levitas e leigos, e era isso que deveria ser agora também. Os ministros da igreja — administradores/ presbíteros e diáconos — não são diretamente identificados com os antigos sacerdotes e levitas; em vez disso, são comparados a eles. A identificação, porém, não está muito longe. Observamos insinuações nesse sentido também na *Didaquê.* Foi um processo cuja conclusão se deu no decorrer de alguns séculos: em Hipólito (c. 210 d.C.), o bispo tornara-se o novo sumo sacerdote. Existe uma perda correspondente do caráter sacerdotal do leigo. Observamos as primeiras fases de um desenvolvimento que culminaria com a comunidade cristã como um agrupamento de leigos, ou não-sacerdotes, que se reuniam em um Templo — o edifício da igreja —, sendo servidos pelo novo pessoal do Templo, os sacerdotes cristãos e os levitas: bispos, presbíteros e diáconos. Acima de tudo, a celebração da Eucaristia era vista, cada vez mais, como a materialização do ato sacrificial de Jesus, sendo os ministros cristãos, por conseguinte, tidos como sacerdotes que apresentavam a Deus um sacrifício propiciatório (v. mais referências a esse respeito no capítulo vinte). Em certo

sentido, o serviço do culto no Templo, como no AT, estava de volta, dispondo para tanto de um santuário físico, de sacerdotes, sacrifício e tudo o mais. É curioso que isso tenha ocorrido no cristianismo, mas não no judaísmo rabínico. Este parece ter se saído muito bem sem sacrifícios e sem Templo até os dias de hoje.

SUGESTÕES DE LEITURA

Talvez a melhor pesquisa geral sobre o período entre as duas guerras judaicas, 70 a 135 d.C., seja *The rire of Christianity,* p.119.60 (v. cap. 4, "The Christian synagogue 70135"), de Frend.

Uma recensão excelente dos pais apostólicos, com ênfase especial sobre sua herança judáica, é de autoria de Jean Daniélou, *The theology of Jewish* Christianity: The development of Christian doctrine before the Council of Nicaea 1 (London: Darton, Longman & Todd, 1964), p. 28-54. Fora isso, o livro todo é importante para o tema deste capítulo.

Vale a pena examinar também, de Leslie W. Bamard, *Studies* in *the Apostolic Fathers and dteir background* (Oxford: Blackwell 1966); Leonhard Goppelt, Christen-tum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert: Ein Aufriss der Urgeschichte der Kirche, *Beitrãge zur Furderung Christlicher Theologie,* 2. Reihe, 55 (Guttersloh: Bertelsmann, 1954); Otto Knoch, *Die Stellung der apostolischenVeiter zu Israel und zum Judentum. Eine Obersicht, em Begegnung mit dem* Wort: Festschrift fur H. Zimmer-mann, org. J. Zmijewski e **E.** Nellessen, *Bonner biblische Beitrâge* 53 (Bonn, 1980), p. 347-78; J. Klevinghaus, Die theologische Stellung der Apostolischen Vãter zur altttes-tamentlichen Offenbarung, *Beitreige zur FurderungChristlicher Theologie,* 44, 1 (Giiter-sloh: Bertelsmann, 1948); Graham N. Stanton, Aspects of early Christian- Jewish polemic and apologetic, *New Testament Studies* 31 (1985): 377-92.

Com *relação à Epistola de Barnabé, v.* Nene Prigent, *Les te,stimonia dans le Christianisme primitif:* EÉpitre de Barnabé I-XVI et se sources, Études bibliques (Paris: J. Gabalda, 1961); James Carleton Paget, The Epistle of Bamabas: outlook and background, *Wissenshaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament,* 2. Reihe, 64 (Tubingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] , 1994); Reidar Hvalvik, The struggle for Scrip-ture and covenant: the purpose of the epistle of Bamabas and Jewish-Christian com-petition in the second century, *Wtssenschaftliche Untersuchungen zum*

Neuen Testa-ment, 2. Reihe, 82 (Tubingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1996); Ferdinand R. Prostmeier, Der Bamabasbrief, *Kommentar zu den Apostolischen* Witem 8 (Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999).

NOTAS

[1]Sobre *1Clemente, v.* L. W. Bamard, The early Roman Church, Judaism and Jewish-Christianity, *Anglican Theological Review* 49 (1967): 371-84; Donald A Hagner, *The use of the Old and New Testaments* in aement *of Rome,* Novum Testamentum Supplements 34 (Leiden: E. J. Brill, 1973); Otto Knoch, Tm Namen des Petrus und Paulus: der Brief des Clemens Romanus und die Eigenart des rõmischen Christentums, em Haase, *Aufstieg 2* 27.1:3-54; Horacio E. Lona, Der *erste* Clemensbrief, Kommentar zu den Apostolischen Vãtem 2 (Gõttingen: Vandenhoeck 6t Ruprecht, 1998).

[2]Essa observação já foi feita anteriormente por A. Z. Idelsohn, *Jewish liturgy and its development* (New York: Schocken, 1967 long. ed. Cincinnati: Holt, Rinehart and Winston, 19321), p. 301-4. Sanders, Sdasmatics, p. 219-20), achou de tal modo impressionante a índole judáica de *laemente* que arriscou um parecer de que seu autor talvez fosse um crente judeu.

[3]V., a esse respeito, o comentário de Lona, p. 58-65.

[4]Otto KNocti, Die Stellung der apostolischen Vãter zu Israel und zum Judentum: eine ubersicht, em *Begegnung mit* dem Wort: Festschrift fur H. Zimmermann, org. J. Zmijewski e E. Nellessen, Bonner biblische Beitrãge 53 (Bonn: Anton Hain, 1980), p. 348-50 (art. p. 347-78).

[5]Para outras observações sobre o relacionamento entre judeus e cristãos em *!Clemente, v.* Jantes C. Walters, Romans, Jews, and Christians: the impact of the Romans on Jewish/ Christian relations in first-century Rome, em Judaism *and* Christianity *in fast-centwy Rome,* org. Karl P. Donfried e Peter Richardson (Grand Rapids, Mich./Cambridge, U.K: Eerdmans, 1998), p.175-95, esp. p. 190-5; William L. Lane, Social perspectives on Roman Christianity during the formative years from Neto to Nerva: Romans, Hebrews, *1 Gement,* ibid., p. 196-244, esp. p. 224-14.

[6]Com relação a *Didaquê, o material* mais rico que temos acerca de seu contexto judaico foi coligido por Jean-Paul Audet, La *Didaché:* instructions des apôtres, Études bibliques (Paris: J. Gabalda, 1958). V. tb. a obra mais antiga *de* Taylor, *The teaching of the twelve aposdes with illustrations from the Talmud* (Cambridge/ London, 1886). Para um comentário recente, e de fôlego, v. Kurt Niederwimmer, *Die Didache,* Kommentar zu den Apostolischen Vãtem 1 (Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989). V. tb. Wilson, *Strangers,* p. 224-7; Mimouni, Judéo-christianisme, p. 193-201.

[7]Muito já se escreveu sobre essa fonte. V., e.g., a excelente introdução de Willy Rordorf, Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne: les deux voies, em idem., Liturgie, p. 155.74; e também Niederwimmer, *Didache,* p. 48.64 (acompanha extensa bibliografia).

[8]Alguns estudiosos acreditam que a sequência de instruções éticas (caps. 1--6), batismo (7), jejum e oração (8) e eucaristia (9 e 10) não é acidental, tendo em vista os diferentes estágios da iniciação cristã. V. mais recentemente J. A. Draper, Ritual process and ritual symbol in *Didache 7-10, Vigiliae Christiariae* 54 (2000): 121-58.

[9]Kirsopp LAKE 1:321.

[10]Sobre Inácio e os judeus, v. Charles Kingsley Barrett, Jews and Judaizers in the episties of Ignatius, em *Essays onJohn* (London: SPCK, 1982), p. 133-58; Lloyd Gaston, Judaism of the uncircumcised in Ignatius and related writers, em Wilson, Anti-Judaisrn, p. 33-44; Lieu, *Image,* p. 23.56; Graham N. Stanton, Other early Christian wrirings: "Didache", Ignatius, "Bamabas", Justin Martyr, em Barclay/ *Sweet, Eariy Chrisdan thought,* p. 174.90, esp. p. 176-81.

[11] Kirsopp LAKE, 1.205.

[12] Ibid., p 207.

[13] Ibid., p 243-5.

[14] Ibid., p. 247

[15] Ibid., p 249.

[16] Ibid., p 253, 55.

[17] Ibid., p 257

[18] Ibid., p 259, 61.

[19]Essa é a tese de Einar Molland, The heretics combatted by Ignatius of Antioch,Joumal *of Ecclesiastical* History (1954): 1-6.

[20]V. os estudos listados nas sugestões abaixo, bem como os seguintes artigos: A. Marrnorstein, LÉpitre de Barnabé et la polémique juive, *Revue des études juives* 60 (1910): 213-20; Leslie W. Bamard, The epistle of Barnabas and the Dead Sea scrolls, *$couish joutnal of Theology* 13 (1960): 45.59; idem, "The Episde of Bamabas" and its contemporary setting, em Haase, Aufstieg 2.27.1:159-207; S. Lowy, The confutation of Judaism in the Epistle of Barna-bas, *Journal of JewishStudies* 11 (1960): 1-33; Karen K. Chandleç The cite of the Red Heifer in the Episde of Bamabas and Mishnah Parai', em Approaches to *ancientJudaism,v.* 5: "Studies in Judaism and its tareco-Roman context", org. William Scott Green, Brown Judaic Studies 32 (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1985), p. 99-114; Martin B. Shukster e Peter Richardson, Temple and Bet Ha-midrash in the Episde of Bamabas, em Wilson, Anti-Judaism, p. 17-31; Wilson, Strangers, p. 127-42; William Horbury, Jewish-Christian relations in Bamabas and Justin Mann em Dunn, *Jews and Christians,* p. 315.45; Graham N. Stanton, Other early Christian writings: "Didache", Ignatius, "Barnabas", Justin Martyr, em Barclay/ Sweet, *Early Christian thought,* p. 174.90, esp. p. 181-4.

[21]É o que pensa Mimouni,)tuléo-christianisme, p. 231-55.

[22]Para outros comentários sobre essa passagem, v. Prigent, *Les testitnonia,* p. 99.110; Prostmeier, *Barnabasbrief,* p. 284-316.

[23]*Em Proof from prophecy,* de Skarsaune, o autor defende que justino Mártir, cerca de 20 a 30 anos depois de *Barnabé,* teve acesso a algumas das fontes utilizadas pelo autor de *Barnabé,* o que explicaria as semelhanças entre os dois autores, portanto justino não teria recorrido diretamente a Barnabé. A melhor análise das fontes usadas por Barnabé, na minha opinião, é a de Prigent (v. "Sugestões de leitura").

[24]Em seu estudo incluído nas "Sugestões de leitura".

[25]Com relação ao livro de Daniélou, listado nas "Sugestões de leitura", v. tb. minha recensão em Mishkan 13 (1990):54-7.

11 - CONFRONTO COM O PAGANISMO E A HERANÇA JUDÁICA

A missão cristã que observamos em Atos tem como alvo principal os membros judeus e os visitantes gentios procedentes das sinagogas da Diáspora. Esse quadro provavelmente continuava válido nas primeiras décadas do segundo século d.C. Cada vez mais, porém, a expansão do cristianismo levaria a mensagem cristã para além desses grupos, isto é, para fora do círculo monoteísta judaico e gentílico. A mensagem seria levada também aos pagãos. Isso fez com que a igreja deparasse com novos desafios. Ou melhor, fez com que a jovem igreja enfrentasse velhos desafios de uma forma nova e em uma escala maior do que antes.

Qual foi o efeito disso sobre a igreja? Será que serviu para aliená-la de suas raízes judaicas, ou será que a obrigou a valorizar o trabalho dos apologistas judeus, que há tempos lidavam com desafios semelhantes?

É na obra dos chamados apologistas do segundo século que vamos encontrar a resposta a esse questão.

INTRODUÇÃO

É notável o fato de que praticamente nenhum dos ensinamentos missionários que chegaram até nós desde os primórdios (antes do séc. 135 d.C.) apresente grandes polêmicas em torno da adoração a ídolos. No NT, encontramos tal polêmica em duas circunstâncias pouco usuais, e que já foram discutidas aqui: Atos 14.15-17; 17.22-31 (v. o cap. 8). Fora isso, há uma admoestação para que *se* evite a participação em alimentos sacrificiais oferecidos em templos pagãos (1Co 10.19-21); há, também, um indício de polêmica no tocante à adoração a ídolos em 1Tessaloni-censes 1.9. Isso é tudo o que há no tocante à polêmica direta com o paganismo no NT. (Em Romanos 1.19-32, não existe uma preocupação com o paganismo como uma realidade que possa seduzir os leitores da carta. Trata-se antes de uma declaração teológica sobre a pecaminosi-dade inerente à adoração aos ídolos.)

A missão cristã do período neotestamentário operava *de* dentro do território espiritual dos judeus, no qual o judaísmo já havia combatido e vencido batalhas

decisivas contra o paganismo. No NT, ouvimos apenas ecos distantes dessa batalha: o paganismo é, em grande parte, um fenômeno distante, presente o tempo todo nas imediações das comunidades, porém não constituía ameaça ou desafio porque os cristãos a haviam abolido, em larga medida, mesmo antes de se tomarem cristãos.

O mesmo se aplica aos pais apostólicos da primeira metade do segundo século. Aqui encontramos um volume ainda menor de polemica direta com o paganismo. Para os autores e leitores desses escritos, o paganismo é mais ou menos uma realidade do passado, ou melhor ainda, uma realidade conquistada. A verdadeira ameaça vinha de outra parte: das várias distorções da doutrina bíblica (v. cap. 12), de facções e falsas ambições entre os próprios cristãos.

Contudo, passado o ano de 130 d.C. aproximadamente, tudo isso muda de modo dramático. De repente, encontramos um grupo de autores conhecidos como apologistas (v. boxe 11.2, p. 235). Aqui a polêmica com o paganismo é a principal preocupação, e foi por causa dele que esses documentos foram escritos. O que havia acontecido? Por que essa mudança?

Vamos tentar compreender o que se passava no "território espiritual". Até então, a missão cristã operava de dentro do território espiritual da sinagoga. Em outras palavras, os missionários cristãos dirigiam-se, sobretudo, aos judeus e gentios tementes a Deus que professavam o monoteísmo bíblico. O trabalho missionário se dava em um território não-pagão e monoteísta já desbravado pela sinagoga. No século segundo, isso mudou. O alcance da igreja estendeu-se para além do território espiritual da sinagoga. Gentios "crus", gentios pagãos, passaram a se interessar pela igreja. Comisso, a igreja não podia mais depender do trabalho preparatório contra o paganismo feito pela sinagoga. Foi preciso que ela entrasse sozinha no campo de batalha.[1] Por essa razão caracterizamos esse período como o momento do "choque com o paganismo".

Que armas a igreja deveria usar? Que argumentos levariam os idólatras a se convencer de que deveriam abandonar os ídolos e abraçar a fé no Deus único da Bíblia? A resposta, de certo modo óbvia, é que os apologistas cristãos tinham de aprender com seus precursores judeus, uma vez que eles tiveram essa mesma experiência durante certo tempo.

Não possuímos mais do que pedaços e fragmentos da rica literatura judáica dedicada à refutação do paganismo e ao convite aos gentios para que se unam ao

povo eleito. Todavia, os escritos preservados (ou fragmentos de escritos) são suficientes para nos dar um quadro rico e matizado de como os judeus se dirigiram aos seus vizinhos gentios no período que vai aproximadamente de 200 a.C. a 100 d.C. (v. boxe 11.1).[2] São também suficientes para nos mostrar que houve uma apropriação imensa da apologética judáica e de sua pregação missionária pelos primeiros cristãos apologistas.[3]

CARTAS

Sabedoria de Salomão (escrito por volta de 150-100 a.C., provavelmente em Alexandria): refutação judáica clássica do culto aos ídolos.

Carta de Aristeas (último século antes de Cristo): conta a história da tradução da *Septuaginta,* ou "Os setenta" (txx), versão da Torá para o grego por setenta anciãos judeus vindos do Egito para Jerusalém. A carta é, ao mesmo tempo, um documento que tece elogios à Torá e à excelência da lei mosaica.

José e Aseneth (último século antes de Cristo ou primeiro século d.C.): uma história de amor sobre a esposa de José, filha de um sacerdote egípcio. Ela faz o papel de um prosélito exemplar, uma personagem com a qual os prosélitos — sobretudo as mulheres — podem se identificar.

Filo de Alexandria, *Contra Flaco* e *Mensagem a Gaio* (pouco depois do evento cristão, no ano 40 d.C.): Aqui, Filo narra a história da perseguição em Alexandria e sua subsequente jornada a Roma como líder de uma delegação judáica que apelara ao imperador. Num sentido mais amplo, todos os livros de Filo podem ser considerados apologéticos e missionários dedicados à defesa do judaísmo.

Oráculos sibilinos, especialmente os livros 3 (escrito no Egito por volta de 100 a.C.) e 4 (escrito provavelmente na terra de Israel no final do primeiro século d.C.): esses são os exemplos supremos de um gênero especial de literatura missionária em que personagens de autoridade na cultura greco-romana tornavam-se porta-vozes do judaísmo. As sibilas eram originariamente profetizas da antiguidade, cujos oráculos eram tidos como revelações divinas por muitos, até mesmo por alguns

políticos influentes. Entre outros exemplos de autores judeus que recorriam a pseudônimos de autoridades pagãs podemos citar o pseudo-Orfeu, pseudo-Hekataios (famoso historiador), pseudo-Hystapes etc.

Josefo, *Contra Ápion* (escrito pouco depois de 100 d.C.): defesa hábil do judaísmo. Oferece uma perspectiva preciosa sobre o anti-semitismo primitivo. Num sentido mais amplo, a grande obra histórica de Josefo, *História dos hebreus,* também pode ser considerada apologética.

A *pregação de Pedro* (c. 125 d.C.): fragmentos preservados em Clemente de Alexandria. Pregação missionária em defesa do Evangelho contra judeus e gregos.

Apologia de Quadrato (c. 125 d.C.): entregue ao imperador Adriano; um pequeno fragmento preservado em Eusébio. Algumas das pessoas curadas ou ressuscitadas por Cristo ainda eram vivas nos (primeiros) dias de Quadrato.

Aristides, *Apologia* (c. 140 d.C.): semelhante à *Pregação de Pedro,* ênfase destacada na racionalidade do monoteísmo e irracionalidade da idolatria.

Justino Mártir, duas *Apologias* (c. 150-160 d.C.): a filosofia grega (de Sócrates) seria aliada dos cristãos. A verdade do cristianismo é comprovada pelos profetas do Ar, que previram o advento do Messias.

Taciano, *Discurso aos gregos* (c. 165-70 d.C.): Taciano era discípulo de Justino, tendo recorrido a toda a argumentação filosófica de seu mestre contra o paganismo. A verdade será encontrada nos profetas.

Melito de Sardes, *Apologia* (c. 172 d.C.): a igreja e o império deveriam fazer as pazes, seria proveitoso para ambos. (Apenas fragmentos foram preservados na *História eclesiástica,* de Eusébio.)

Atenágoras, *Súplica pelos cristãos (c.* 177 d.C.): defesa erudita e filosófica do cristianismo.

Teófilo de Antioquia, *Para Autólico* (c. 180 d.C.): representa uma apropriação substancial da apologética judáica.

Tertuliano, *Apologia* (197 d.C.): defesa clássica do cristianismo e primeira grande apresentação do cristianismo em latim.

Clemente de Alexandria, *Exortação aos gregos* (pouco antes de 200 d.C.): a

mais erudita defesa do cristianismo escrita até então.

Pode-se explicitar essa situação recorrendo-se a algo que soará paradoxal: exatamente quando a igreja ampliou seu alcance penetrando em território gentio "cru", o legado dos judeus tornava-se mais indispensável do que nunca.

A CONVERSÃO NO JUDAÍSMO E NO CRISTIANISMO

Examinaremos agora algumas ilustrações reveladoras dessa tese. Quando um gentio se convertia ao judaísmo, havia algo a que ele estava necessariamente obrigado: o rompimento completo com todas as formas da religião e do culto pagãos. A religião pagã era tida como escravidão a um deus adversário ou a demônios malignos, e era preciso renunciar a tudo isso quando o indivíduo voltava-se para o Deus de Israel. Isto aparece de modo muito belo na oração de arrependimento posta na boca de Aseneth, futura esposa de José, no fascinante romance missionário intitulado *José e Aseneth* .[4] Aseneth é retratada como prosélito exemplar. Ela era filha de um sacerdote egípcio e tinha o quarto repleto de ídolos. Ao renunciar à sua antiga religião, diz ela:

> Fiz o que era errado e fui irreverente [...] Minha boca está maculada pelos sacrifícios aos ídolos e pelas mesas dos deuses do Egito. Pequei, Senhor, perante ti pequei muito em minha ignorância, e adorei a ídolos mortos e mudos 1-1 Em ti me refugio, Senhor [...] Pois eis que o ancestral leão selvagem me persegue, porque ele é o pai dos deuses dos egípcios, e seus filhos são os deuses dos loucos por ídolos. Eu agora os odeio [...] derrubei a todos e os destruí.[5]

A maior parte dos convertidos gentios ao cristianismo, os tementes a Deus, realizavam esse tipo de rompimento com o paganismo quando se tornavam cristãos. No segundo século, isso mudou. Um número crescente de convertidos veio diretamente do paganismo. Eles passaram, por assim dizer, da "mesa dos demônios" (1Co 10.21) para a mesa do Senhor. Isso representava um desafio para a igreja em crescimento. Era preciso certificar-se de que o rompimento exigido com o paganismo realmente fosse completo.[6]Por conseguinte, dois rituais consolidaram-se com o tempo antes da administração do batismo.

O primeiro deles era o exorcismo recorrente dos candidatos ao batismo. Pouco

depois do ano 200 d.C., Hipólito de Roma redigiria a fórmula de exorcismo usada na igreja: "Ele (o bispo) exorcizará todo mau espírito, expulsando-o deles, de modo que nunca mais retomem" *(Tradição apostólica* 20.8).[7] Hipólito não parece querer dizer com isso que todos os candidatos estejam possuídos por demônios. Pelo contrário, acreditava-se que os exorcismos tivessem uma função diagnóstica: qualquer demônio terá de se trair e se render quando confrontado com a ordem de deixar a pessoa em nome de Jesus. Contudo, o exorcismo pré-batismal também estava aberto à outra interpretação mais espiritual, em que toda e qualquer servidão humana a Satanás e aos seus exércitos era vista como "possessão". "Quando não críamos em Deus, em nosso coração moravam a corrupção e a fraqueza, como um templo que se constrói com as mãos, porque se achava tomado pela idolatria, e era a casa de demônios, visto que fazia coisas que eram contrárias a Deus" *(Barnabé* 16.7).

A segunda medida foi a introdução da renúncia na liturgia do batismo. Antes de confessar sua fé e descer à fonte batismal, os candidatos tinham de afirmar a seguinte fórmula (ou outra muito parecida): "Eu renuncio a ti, Satanás, e a todo culto a ti prestado e às tuas obras".[8] Isso significava que os candidatos ao batismo declaravam de maneira implícita que toda prática religiosa que tinham até então observado era *servi-tio Satanae,* servidão sob Satanás. Eles renunciavam explicitamente a tudo isso de uma maneira muito semelhante à personagem literária de *Aseneth,* posélita judia.

Não sabemos em que momento os exorcismos pré-batismais e a renúncia formal a Satanás foram introduzidos na liturgia do batismo.

No NT, não encontramos vestígio algum de nenhum desses elementos, portanto é razoável supor que foram acrescentados em princípios do segundo século.[9]

Um retrato muito vívido do mundo pagão em que a igreja penetrou durante o segundo século aparece nas prescrições de Hipólito sobre como as diferentes categorias de pagãos deveriam ser recebidas quando pedissem instruções sobre o batismo:

> Se o homem for alcoviteiro e dado à prostituição, que abandone tal prática, ou será rejeitado. Se for escultor ou pintor, deve-se instruí-lo a não fazer ídolos. Se ele não desistir, que seja rejeitado [...] De igual modo o cocheiro, ou quem quer que tome parte em jogos ou assista a jogos, que abandone tal costume ou será rejeitado. O gladiador, ou o treinador de gladiadores, o caçador, ou qualquer um que tenha algo a ver com espetáculos de animais selvagens, ou uma autoridade pública ligada às apresentações

dos gladiadores, que desista disso ou será rejeitado *(Tradição apostólica* 16.10.24).[10]

É óbvio, como se depreende dessas exigências feitas aos candidatos ao batismo, que a igreja não está mais no mundo dos tementes a Deus. Ela mergulhou no mundo do paganismo e precisa tomar as medidas necessárias para garantir que os novos convertidos não tragam seu paganismo com eles para dentro da igreja.

No mundo antigo, judeus e cristãos eram os únicos de quem se exigia o rompimento absoluto com todas as outras alianças religiosas;[11] além disso, os rituais cristãos de conversão devem ter dado à igreja um aspecto muito judaico perante o pagão comum. Na verdade, não é difícil perceber que o desenvolvimento do batismo de prosélitos entre os judeus durante os dois primeiros séculos d.C. continuou a influenciar os ritos batismais cristãos muito tempo depois do período neotestamentário (v. a esse respeito o cap. 8).

OS APOLOGISTAS

É importante que conservemos em nossa mente esse novo estado de coisas à medida que nos aproximamos dos apologistas cristãos do segundo século. Alguns de seus escritos preocupam-se tanto em atacar exclusivamente a idolatria pagã e a defender o monoteísmo e a ética bíblica — por exemplo, *Apologia,* de Aristides, e *Para Autólico,* de Teófilo —que elementos cristãos específicos, tais como o nome de Jesus ou o título de Cristo (que serviria para distingui-los dos escritos judaicos correspondentes), recebem apenas leves pinceladas. Cristo só é mencionado em relação com a doutrina da Criação, isto é, como Sabedoria ou Palavra de Deus, que agia como mediador quando o mundo foi criado.

É esse novo ambiente, com sua nova ênfase, que faz dos apologistas homens muito pouco familiarizados com o NT e tão diferentes de seus autores. Na verdade, eles raciocinam de modo muito judaico e repercutem preocupações importantes dos judeus no que se refere ao paganismo. Analisaremos pormenorizadamente um caso em particular para substanciar e matizar as generalizações mencionadas acima.

Tomaremos Justino Mártir como exemplo e começaremos com uma passagem que, superficialmente, parece muito helenística e antibíblica. Depois de afirmar que os deuses dos gentios na verdade são demônios (resultantes da coabitação

ilegal mencionada em Gn 6.1-4), Justino prossegue dizendo:

> Feitos cativos pelo medo e não compreendendo que esses eram demônios malignos, os homens os chamaram de deuses e deram a cada um deles o nome que cada qual escolhera para si mesmo. Quando Sócrates buscou pela razão verdadeira e pela inquirição apropriada esclarecer essas coisas e afastar os homens dos demônios, eles, operando por meio dos homens que se regalavam na iniquidade, conseguiram que fosse sentenciado à morte como ateu e ímpio dizendo sob o argumento de que estava introduzindo novas divindades. Agora fazem a mesma coisa conosco. Porque tais erros não foram apenas condenados entre os gregos pelo Logos, por intermédio de Sócrates, mas também entre os bárbaros, pelo próprio Logos, que tornou a forma de homem e foi chamado de Jesus Cristo *(Primeira apologia* 5.3,4) [12]

Essa passagem merece uma leitura cuidadosa. À primeira vista, Justi-no afirma que Sócrates, de algum modo, era cristão e que a filosofia grega, por ele representada, seria um tipo de revelação fora da Escritura. Houve teólogos modernos que viram nisso uma doutrina sobre o "Cristo escondido em religiões não-cristãs".[13] Não é isso, porém, o que Justi-no tem em mente. Pode-se dizer o contrário: oculto por trás das religiões não-cristãs do império romano Justino não detecta a presença de Cristo, e sim de demônios malignos. O que ele está dizendo é que nós, cristãos, não somos os primeiros a fazer essa crítica das religiões pagãs — desmascarando os deuses e revelando sua verdadeira face demoníaca. Sócrates deixou-se guiar pelo Logos, a razão, a qual Cristo, a Razão verdadeira, como mediador da criação divina, plantou em todos os seres humanos. O pensamento racional humano deveria ser suficiente para desmascarar a adoração aos ídolos como coisa insensata e depravada, e Sócrates testifica perante a humanidade que não há nenhuma desculpa racional para seu paganismo.[14]

Não estamos muito longe de Paulo, que em Romanos 1.19-21 afirma que a grandeza de Deus como criador deveria ser suficientemente clara na natureza para impedir as pessoas de cultuarem os ídolos, "de forma que tais homens são indesculpáveis" (v. tb. At 17.24-28).

Tudo isso torna mais interessante ainda o retrato que Justino nos apresenta da filosofia grega. Vale a pena comparar o que ele diz com algumas passagens rabínicas. "Quem quer que aceite a idolatria repudia a Torá, e todo aquele que repudia a idolatria acolhe a Torá" (*Sifre Deut.* 28). "A idolatria é coisa tão horrenda que todo aquele que a rejeitar será como se tivesse acolhido a Torá por

inteiro" (*Tb Qiddushin* 40a). "Todo aquele que repudiar a idolatria será chamado 'judeu" (*Tb Megillah* 13a). O significado desses dizeres não é o de que a circuncisão e os demais mandamentos podem ser descartados se alguém decide tornar-se judeu. Em vez disso, o texto quer dizer que todo aquele disposto a realizar a estupenda façanha de romper com a idolatria de sua família e de seus vizinhos — como fez Abraão, de acordo com os rabinos — tornar-se-á um "judeu honorário". Tal pessoa comporta-se como um judeu naquilo que é fundamental.

Segundo os rabinos, Abraão compartilhara inicialmente das práticas idólatras de seu pai. Contudo, ele abandonou os ídolos, foi perseguido e chegou até mesmo a ser arremessado dentro de uma fornalha ardente, como os três homens de Daniel (cap. 3), Ananias, Azarias e Misael, que também rejeitaram a idolatria.[15] Vejamos agora o que diz Justino:

> Aqueles que viveram de acordo com o Logos (isto é, os que rejeitaram a idolatria) são "cristãos", embora tivessem sido chamados de ateus como, por exemplo, entre os gregos, Sócrates e Heráclito e outros semelhantes a eles; entre os bárbaros, Abraão, Ananias, Azarias e Misael" *(Primeira apologia* 46.3).

O paralelo com a idéia rabínica é perfeito: assim como os gentios que rejeitaram a idolatria podiam ser considerados 'judeus" pelos rabinos, também os filósofos gregos que rejeitaram a religião pagã eram considerados "cristãos" por Justino.

Isso corresponde a um outro paralelo: assim como o gentio que rejeita a idolatria é tido pelos rabinos como alguém que aceita toda a Torá, de igual modo Justino apresenta Cristo como aquele que cumpre a função essencial da Torá quando traz as pessoas da idolatria para o Deus de Abraão:

> Como Lei eterna e final é que Cristo nos foi dado [-I Pelo nome daquele que foi crucificado, Jesus Cristo, os homens deixam os ídolos e outras iniquidades e se aproximam de Deus, confessando-o, adorando-o e suportando a morte por ele [-I (e por isso) todos podem compreender que ele é a nova Lei *(Diálogo com* Trifão).[16]

Justino compreende a obra de Cristo neste passo em termos típicos da Torá: Cristo cumpre a função essencial da Torá, que é a de destruir o paganismo e levar as pessoas ao reconhecimento do único Deus verdadeiro. E assim, no momento em que Justino deparou com um filósofo de verdade, um verdadeiro

amante da verdade como Sócrates foi, sentiu-se impelido a reconhecer nele a obra da sabedoria divina, que é Cristo. Os rabinos compartilhavam desse ponto de vista em relação à filosofia grega: "Nossos rabinos ensinaram: 'Ao ver os sábios de Israel deve-se dizer: bendito aquele que deu de sua sabedoria a suas criaturas' *(TB Berakhot* 58a). Assim, depois de um exame mais acurado, constatamos que o ensinamento de Justino sobre Cristo como o Logos universal, ativo nos filósofos gregos, tem caráter marcadamente judeu, e é parte de sua rejeição veemente a toda religião pagã.

Teremos basicamente o mesmo quadro se nos voltarmos para Clemente de Alexandria, geralmente tido como um dos teólogos de tendências mais helenizantes dentre os que nos interessam aqui. Seu trabalho apologético e missionário *Exortações aos gregos (Protreptikos Aros hellenas)* critica asperamente os deuses gregos e os romanos e a religião tradicional (caps. 2-4). Em seguida, investe contra os filósofos (caps. 5 e 6). Grande parte dos filósofos não está em melhor situação do que os idólatras, uma vez que exaltam os quatro elementos ou "os princípios primeiros' como se fossem deuses, rendendo a eles tributo divino. Houve filósofos, porém, que rejeitaram tal idéia, e assim puderam contemplar lampejos da verdade. O mais importante de todos foi Platão (cap. 6). O que Clemente valoriza de modo especial em Platão é o fato de que o filósofo reconhece que Deus é incompreensível. Deus não pode ser identificado com nada do mundo criado. Ele é único e é bom. Assim como Moisés, por meio da Lei, tirou Israel da idolatria e conduziu-o ao Deus verdadeiro, também os filósofos, por intermédio de vislumbres e de fragmentos da verdade, desmascararam e destruíram a idolatria, preparando os gregos para seu encontro com o Deus verdadeiro. Só o Logos encarnado nos conduz finalmente a Deus.

Tudo isso parece nos transportar para uma atmosfera de cristãos avançados e de educação esmerada, capazes de reproduzir o jargão da elite intelectual sofisticada das cidades romanas. Seria totalmente errôneo, porém, supor que essa peleja intelectual pelo monoteísmo bíblico se circunscrevesse aos salões literários. Todo cristão tinha obrigatoriamente de se posicionar e arcar com as consequências de sua renúncia: "Eu renuncio a Satanás".

A rejeição do paganismo era uma realidade cotidiana com consequências que, por vezes, podiam ser muito graves. Em alguns casos, culminava com o martírio. Justino Mártir lembra-nos de que os apologistas podiam muito bem ter se dedicado a temas mais amenos se estivessem em busca tão-somente de

exercício intelectual. A maior parte dos primeiros autores cristãos sabia que podia ter de responder com a vida pelo que escreviam, uma vez que seus escritos os tomavam conhecidos publicamente. Comisso ficavam igualmente expostos, é claro, os renomados líderes da comunidade cristã: os bispos. Não foram poucos os mártires desse período que também eram bispos, como Policarpo ou outras figuras de destaque na liderança da igreja.

Até mesmo cristãos comuns corriam o risco de ser expostos ao ódio de seus vizinhos por rejeitar sua religião. Não era tanto uma questão de formular uma defesa intelectual convincente; era mais uma questão de simples integridade pessoal e perseverança. Ou, conforme diriam os mártires, era uma questão de lealdade ao Senhor que os havia redimido.

Quando o oficial romano incitou o velho Policarpo dizendo-lhe "Blasfema, e eu te livrarei: amaldiçoa o Cristo", Policarpo respondeu: "Há 86 anos o sirvo, e ele nunca me fez mal algum. Como posso eu amaldiçoar o meu Rei, que me salvou? (*Martírio de Policarpo* 9.3).

Chegamos bem perto do cristão comum em um documento tocante preservado por Eusébio *(História eclesiástica* 5.1-4). Trata-se de uma carta das comunidades de Vienne e de Lião, no sul da França, dirigidas às suas congregações irmãs da Ásia Menor. O ano é 177 d.C., e a carta foi escrita num momento em que a cruel perseguição de cerca de 48 membros ainda estava fresca na mente atônita dos membros daquelas comunidades.

OS MÁRTIRES DE LIÃO

Não sabemos ao certo o que teria causado a revolta contra os cristãos. A impressão que se tem é de que teria sido uma oportunidade para dar vazão a um ódio que vinha *se* acumulando há algum tempo. Tudo começou com a excomunhão social dos cristãos. Eles foram impedidos de frequentar os banhos e o mercado; por fim, foram banidos de todos os lugares públicos. Pouco depois disso, aproveitando-se do fato de que o governador romano ausentara-se da cidade, a multidão tornou a lei nas próprias mãos e passou a perseguir regularmente os cristãos.

Eles foram insultados e apedrejados. Com a intervenção das autoridades, foram recolhidos à prisão. Alguns dos cristãos mais abonados possuíam escravos em

suas casas. Estes foram presos e torturados para que servissem de prova de que os cristãos haviam cometido incesto e canibalismo secretamente. Não suportando a tortura, houve escravos que "testificaram" conforme lhes fora pedido.

Depois disso, a ira do populacho ultrapassou todos os limites. As autoridades também torturaram os cristãos para obter provas de atos criminosos. Na prisão, receberam tratamento desumano, e muitos morreram, entre eles, Plotino, bispo de Lião. A maior parte dos prisioneiros suportou a tortura, inclusive um, de nome Sanctus, que "se recusava [até mesmo] a dizer o nome, ou de que povo ou aldeia procedia, ou se era escravo ou livre. A todas as perguntas ele respondia simplesmente em latim: 'Sou cristão' [...] e não se ouvia nenhuma outra palavra de seus lábios" *(História eclesiástica* 5.1.10).[17]

Para a maioria dos prisioneiros, a pior parte da tortura ainda não havia chegado: eles seriam condenados a servir de entretenimento público nas arenas de animais selvagens em espetáculos realizados no anfiteatro de Lião. Dois a dois eles eram levados à arena, torturados e, em seguida, jogados às bestas. Com especial amor e compaixão a narrativa se detém um pouco mais no martírio de Blandina, uma jovem escrava que ninguém acreditava fosse viver muito, porque era de constituição frágil.

> Estávamos todos temerosos, e sua senhora na carne (que era também combativa como os demais mártires) achava-se tomada de agonia, pois a fragilidade de seu corpo [isto é, do corpo de Blandina] não lhe permitiria fazer uma confissão ousada. Blandina estava de tal forma cheia de forças que aqueles que, por turnos, a torturavam de todas as formas desde o alvorecer até o crepúsculo, confessaram-se fatigados e exaustos, admitindo sua derrota [...] Maravilhavam-se que ainda houvesse fôlego em um corpo tão lacerado e coberto de tantas feridas expostas [...] Todavia, a abençoada mulher, tal como um campeão de nobre estirpe, recobrou forças com a confissão. Para ela, dizer "sou cristã, e em nosso meio o mal não tem lugar", foi como um bálsamo, um descanso, tomando-a indiferente à sua sorte *(História eclesiástica* 5.1.18-9).[18]

Blandina suportou a tortura durante todo o tempo em que esteve presa. Por fim, chegara o momento de ser levada à arena:

> ... suspensa por uma estaca [...] ali jazia como alimento para as feras soltas em sua direção. Só de vê-la pendurada de través em fervente oração enchiam-se de entusiasmo aqueles [outros mártires] que contendiam. Pois em seu conflito contemplavam com os olhos externos, sob a forma de sua irmã, àquele que fora crucificado por eles [...] E

> como nenhuma das bestas a tocavam, tiraram-na da estaca e a lançaram novamente na prisão [...] para que assim fosse capaz de suportar outras disputas, e assim tomar irrevogável a sentença proferida contra a serpente iníqua, e encorajar os irmãos — ela, a pequenina, a frágil, a desprezada, que fizera de Cristo um campeão altivo e invencível e que, em várias oportunidades, subjugou o adversário e, em meio ao conflito, foi coroada com a coroa da incorruptibilidade *(História eclesiástica 5.1.41-42).*[19]

Desse modo, Blandina teve de ser levada pela segunda vez à arena. Ela foi, de fato, a última a dar a vida por Cristo. No último dia de espetáculo, ela foi levada novamente à arena, desta vez na companhia de seu filho de quinze anos, Pôntico. Uma vez mais, foram expostos a todo tipo imaginável de tortura; porém, para a surpresa da multidão que a observava, Blandina teve forças suficientes para encorajar Pôntico, de tal modo que ele morreu sem negar a fé.

> A abençoada Blandina, contudo, a última de todos, tendo admoestado, tal como uma mãe de nobre nascimento, a seus filhos enviando-os vitoriosos para o Rei, percorreu ela mesma a vereda de conflitos que eles haviam percorrido, apressando-se a ir a seu encontro, regozijando-se e exultando com sua partida, tal como alguém convidado à ceia de um casamento, e não como alguém que é jogado às feras. E depois dos flagelos, dos ataques dos animais ferozes [...] ela foi por fim lançada em uma cesta e oferecida a um touro. Durante algum tempo, o animal a sacudiu, mas ela já não tinha noção do que se passava graças à esperança que nutria, aos objetos de sua fé que segurava e ao relacionamento que cultivava com Cristo. Por fim, foi sacrificada, e até mesmo os pagãos se viram forçados a reconhecer que nunca em sua experiência tinham visto uma mulher suportar tantos e terríveis sofrimentos *(História eclesiástica* 5.1.53-36).[20]

Nem assim o populacho se deu por satisfeito. Depois das mortes dos mártires, seus corpos foram desenterrados e deixados insepultos para serem devorados pelos cães; por fim, os restos foram queimados e as cinzas lançadas no Reno, "para que nem sequer um fragmento deles fosse deixado sobre a terra" (História *eclesiástica* 5.1.62).

Era uma história fascinante e terrível que os sobreviventes tinham para contar — fascinante pela luz que lança tanto sobre a comunidade cristã como sobre o seu entorno. Examinaremos primeiramente a atitude do povo. A impressão que se tem é de que, no fundo do ódio e da ira que sentiam, havia medo. "A fúria intensa do povo e seu receio de que, de um modo ou de outro, os cristãos fossem capazes de triunfar sobre seus deuses, é nítida em todas as páginas da [...] história." [21] Pode-se ver isso mais claramente no tratamento dado aos corpos dos mártires. Seus perseguidores sem dúvida alguma temiam que a morte dos mártires na arena pudesse não ser o último ato daquele drama, e que sua

esperança de ressurreição pudesse se realizar. Os pensamentos dos perseguidores são expressos da seguinte forma na narrativa: eles queimaram os corpos dos mártires

> "para que", como eles mesmos diziam, "não tenham nem mesmo a esperança de uma ressurreição, porque foi por acreditar nisso que introduziram em nosso meio uma certa religião nova e estranha, mostrando-se dispostos a sofrer torturas terríveis, e a morrer, e isso com alegria. Vejamos agora se serão capazes de ressuscitar, e se o Deus será capaz de ajudá-los, livrando-os de nossas mãos" *(História eclesiástica* 5.1.63).[22]

Não sabemos se esses pagãos sentiam-se tranquilos e totalmente seguros de que haviam feito justiça a seus deuses. O que sabemos é que alguns se entregaram à reflexão. A narrativa diz que houve gentios que perguntaram: "Onde está o Deus deles, e de que lhes serve sua religião, a qual preferiram até mesmo em detrimento de sua própria vida?" *(História eclesiástica* 5.1.60). Para alguns, essa reflexão sobre o que os mártires teriam descoberto de tão valioso no cristianismo pode ter sido o primeiro passo na direção de uma investigação e de um conhecimento mais apurado e, por fim, de conversão.[23] Poucos anos depois, Ter tuliano diria de modo sucinto e eloquente: "O sangue dos cristãos é semente" *(Apologia* 50).

De maior interesse para o nosso estudo é a atitude da comunidade que produziu esses mártires e escreveu o relato de seu martírio. Alguns detalhes notáveis na descrição desses mártires demanda uma explicação. Eles são geralmente chamados de guerreiros, combatentes e atletas; estão envolvidos em uma disputa; suportar o conflito até a morte os toma vencedores. No caso de Blandina, a linguagem empregada é pouco usual. Ela é comparada a uma "mãe de nobre nascimento", e os outros mártires são seus "filhos", a quem ela "enviou primeiro, vitoriosos, ao Rei".

Nada disso é estranho, porém, para quem está familiarizado com a história dos mártires macabeus em 2 e 4 Macabeus. Em 2 Macabeus 7, lemos a história de uma mãe e de seus sete filhos que foram martirizados por Antíoco Epífanes. Uma versão ampliada dessa narrativa aparece em 4Macabeus 8-17. Aqui, a mãe e seus filhos são descritos como guerreiros exatamente do mesmo modo como o faz a narrativa dos mártires de Lião. O relato do martírio da mãe forneceu obviamente o modelo literário para o relato de Blandina. Isto significa que o

autor da narrativa estava bastante familiarizado com a tradição dos mártires judeus apresentada nos livros dos Macabeus, e que ele pressupunha fosse algo de que seus leitores compartilhavam. Obviamente, a comunidade de Lião considerava os mártires de Macabeus com seus ancestrais espirituais e exemplos inspiradores a serem seguidos quando necessário.[24]

Seria esse contato com a orgulhosa tradição judáica de mártires simplesmente um episódio literário ou será que a comunidade de Lião teve algum contato direto com o judaísmo real em sua cidade? Há uma indicação interessante a esse respeito na narrativa. Sob tortura, uma jovem de nome Biblias em um rompante de indignação diz: "Como podem eles devorar crianças se estão proibidos de tomar o sangue até mesmo das feras mais selvagens?". Isso indica claramente que a comunidade de Lião observava ainda o decreto apostólico de Atos 15 no tocante à carne preparada à moda kosher.[25] Como Frend muito bem observa, "surge então a pergunta: onde é que os cristãos conseguiam carne?

A única resposta possível é que eles a obtinham de um mercado kosher estabelecido pelos judeus, o que, por sua vez, revela a existência de um contato pessoal muito próximo entre judeus e cristãos na cidade. Em Lião [...] os judeus não são citados como inimigos da igreja" .[26]

Os cristãos de Lião são, portanto, um exemplo excelente para o teste proposto neste capítulo. Confrontados diretamente com o paganismo, o caráter judeu da fé cristã ganha visibilidade e concretude. Na narrativa dos mártires de Lião, a tradição dos mártires macabeus volta de forma espetacular à vida.

E há mais. Há evidências de que os judeus, por sua parte, estavam impressionados com o testemunho dado ao Deus de Israel pelos mártires cristãos gentios. Quase sem querer, Trifão, o judeu, admite a Justino que a prontidão cristã de enfrentar o martírio o impressionara: quem está disposto a enfrentar o martírio, diz ele, por que não guarda também os mandamentos rituais da Lei, que são muito mais fáceis? *(Diálogo com Trifão* 19.1). Posteriormente, na perseguição movida por Diocleciano, os judeus de Lida ficariam maravilhados ao ver os mártires cristãos gentios do Egito que haviam sido enviados para sua cidade para ali serem torturados. Eles ouviram o oficial romano chamar aqueles egípcios gentios por nomes hebraicos: Elias, Isaías, Jeremias, Daniel. E fazendo justiça aos seus nomes, eles rejeitavam o culto aos ídolos e permaneciam firmes em sua confissão do Deus de Israel:

> Os judeus [...] aproximavam-se, vendo e ouvindo, enquanto os egípcios renunciavam aos deuses dos seus pais e confessavam o Deus que era também o Deus dos judeus, e testemunhavam daquele a quem os judeus muitas vezes haviam renunciado [...] Era grande o espanto dos judeus diante daqueles nomes, de suas palavras e de suas ações (Eusébio, *Mártires da* Palestina 8.1).[27]

Daniel Boyarin está convencido de que são esses cristãos gentios que os rabinos devem ter em mente quando se referem a gentios justos que, por causa de sua lealdade ao monoteísmo, certamente haveriam de herdar o mundo por vir. Ele cita Saul Liebermann:

> Que pensavam os rabinos do gentio que não tirava partido da isenção [que lhe era oferecida] e padecia o martírio por Seu nome? Todos os gentios piedosos tinham recebido a promessa de partilhar da vida futura; os que sofreram por suas boas ações eram destacados de modo especial, e não há dúvida de que os gentios piedosos que sofreram o martírio por se recusarem a oferecer sacrifícios aos ídolos eram dignos de ocupar os lugares mais nobres no mundo futuro.[28]

Eu provavelmente desejaria atenuar um pouco essa declaração, dizendo que parece não haver motivo para excluir os mártires cristãos em razão do monoteísmo de tais declarações rabínicas, mas talvez os rabinos também tivessem outros gentios em mente — por que não Sócrates, por exemplo? [29]

Concluindo, não dispomos de nenhuma evidência defensável de que os cristãos de Lião e Viennes eram judeus; é bem possível que a maioria fosse gentia; talvez todos fossem. Seu comportamento notavelmente "judaico" em face do paganismo implacável é ainda mais surpreendente, bem como a forma com que a igreja primitiva, de modo geral, se comportava diante do paganismo. Justino disse que a tarefa da filosofia era desviar os gentios dos ídolos pagãos e trazê-los para o Deus verdadeiro (o Deus de Israel). Essa é sem dúvida uma definição notavelmente "judáica" de filosofia! E ao definir o cristianismo como uma "filosofia", nesse sentido da palavra, ele certamente não quis com isso "helenizar" o cristianismo extirpando-o de suas raízes judaicas.

SOBRE O TEMPLO

Templos, ofertas de sacrifícios, alimentos servidos no Templo — essa era a ordem do dia no cotidiano do mundo em que viviam os primeiros cristãos. Quando foram presos e acusados de serem cristãos, foi uma função do Templo que se tornou como teste decisivo para provar quem era realmente cristão e quem não era. Plínio escreveu:

> Quando os instruí (as pessoas acusadas de serem cristãs) a fazé-lo, eles invocaram os deuses e se curvaram com incenso e vinho diante de sua imagem, que eu havia ordenado que trouxessem para esse fim, e também estátuas dos deuses; amaldiçoaram igualmente o Cristo. *Como estou informado de que não se pode forçar as pessoas realmente cristãs a fazer quaisquer dessas coisas,* concluo que os que o fizeram devem ser libertadas *(Epístolas* 10.96; grifo do autor).

Para os judeus que pertenciam a uma religião reconhecida *(re/igio licita)* era mais fácil explicar sua rejeição ao culto oficial romano e aos seus lugares de adoração nas cidades: eles tinham seu próprio Templo e culto em Jerusalém; havia sacrifícios diários no Templo de Jerusalém a favor do imperador e do seu império. Os mártires macabeus haviam sido martirizados por causa de um Deus que habitava um templo concreto, visível. Depois do ano 70, o Templo deixou de existir, porém os romanos sabiam que o haviam destruído. Não podiam culpar os judeus por não possuírem um templo. Não conseguiam, contudo, entender por que os cristãos, que não tinham lealdade alguma a nenhum templo em parte alguma, recusavam-se de maneira tão insistente a se vincular a um templo ou culto quaisquer. Existe no cristianismo primitivo uma preocupação quase que obsessiva com a poluição, a impureza e a ausência de santidade que acompanham todo tipo de adoração a ídolos ou se fazem presentes em templo pagãos. Trata-se de algo difícil de explicar com base simplesmente em convicções teóricas associadas ao culto idólatra. Aí percebem-se todas as marcas de uma comunidade viva cuja vida gira em torno do Templo, que é profundamente imbuída do sentimento de santidade em relação ao único Templo verdadeiro, sendo que dos outros templos emanam a impureza e a impiedade. Seu Templo não era visível, porém a lealdade que devotavam a ele, e ao seu Senhor, era para ser vista por todos.

SUGESTÕES DE LEITURA

Fontes

Para ler os apologistas em versão em língua inglesa recomendo *The Ante-Nicene Fathers,* v. 1-3 (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1970; diversas reimpressões), Alexan-der Roberts e James Donaldson, orgs.[30] Para uma tradução separada e anotada de Justino, v. Leslie William Bamard,Justin Martyr: the first and second apologies, Ancient Christian Writers 56 (New York: Paulist, 1997).

A apologética judáica e a literatura missionária podem ser encontradas em tradução alemã em um volume clássico: Paul Riessler, *Alt-Judisches Schriftum aussedialb der Bibel* (Heidelberg: Kerle, 1927; reimpressão, Darmsatdt: Wissenschaftliche Buchge-sellschaft, 1966). Para versões em inglês, v. Charlesworth, *Pseudepigrapha* 2.

Estudos

Sobre os apologistas cristãos do segundo século de modo geral, a melhor introdução é de Robert M. Grant, *Greek apologists of the second century* (Philadelphia: West-ininster Press, 1988); v. tb., do mesmo autor, *Gods and the One God:* Christian theology in the Graeco-Roman world (London: SPCK, 1986).

Especificamente sobre Justino, v. Leslie W, Bamard,Justin Martyr: his life and thou-ght (Cambridge: Cambridge University Press, 1967); e Eric E Osbom, Justin Martyr, Beitrãge zur historischen Theologie 47 (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1973). O caráter judaico da teologia de Justino é analisado em Erwin R. Goodenough , *The theology of Justin* Martyr: an investigation into the conceptions of early Christian literature and ia Hellenistic and Judaistic influentes (Jena: Frommann, 1923 [reimpressão, Amsterdam: Philo, 19681). Sobre Justino e a filosofia grega, v. Niels Hyldahal, Philosophie und Chris-tentum: eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justin, Acta *Theologica Danica* 9 (Copenhagen: Munksgaard, 1966); Robert Joly, *Christianisme et philosophie:* études sur Justin et les apologistes grecs du deuxième siècle, Université Libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres 52 (Brussels: Editions de I'Université de Bruxelles, 1973); v. tb. O. Skarsaune, The conversion of Justin Martyr, Studia *Theologica* 30 (1976): 53.73; idem, Judaism and Hellenism in Justin Martyr, elucidated from his portrait of Socrates, em Geschichte — Tradition — *Reflexion:* Festschnftfur Martin Hengel zum *70.* Geburtstag, Band 3: Fruhes

Christentum, ed. H. Cancik et al. (Tubingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1996), p. 585-611; Arthur J. Droge, Justin Martyr and the restoration of philosophy, Church History 56 (1987); 303-19.

Sobre apologética judáica e literatura missionária, alguns estudos antigos continuam muito valiosos: Moritz Friedl ãnder, *Geschichte der judischen Apologetik als Vorges-chichte des Christentums* (Zurich, Amsterdam: Philo, 1973); Paul Kruger, *Philo und Josephus als Apologeten des* Judentums (Leipzig:Verlag der Durr'schen Buchhandlung, 1906); Peter Dalbert, *Die Theologie der hellenistisch-judischen Missionsliteratur* unter *Ausschluss von Philo und Josephus* (Hamburg: H. Reich, 1954). Dentre os novos estudos, as melhores pesquisas gerais são de John J. Collins, *Between Athens and)emalem:* Jewish identity in the Hellenistic Diaspora (New York: Crossroad, 1983); e John M. G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora* from *Alexander to Trajan* (323 BCE-117 CE) (Edinburgh: T & T Clark, 1996), p. 125.228, 336-80, 445.52 (excelente visão geral com rica informação bibliográfica). V. tb. as seguintes obras: de John]. Collins, *The Sibylline oracles of Egyptian Judaism,* SBL Dissertation Series 13 (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1974); Louis H. Feldman,Jew *and Gentile in the ancient world:* attitudes and interactions from Alexander to Justinian, Princeton N. J.: Princeton University Press, 1993), p. 305-22.

Um estudo de grande fôlego sobre apologética e martírio na igreja primitiva, enfatizando o caráter "judeu" do cristianismo primitivo de modo geral é Martyrdom *and* persectakm, de Frend. O primeiro capítulo desse extenso estudo é especialmente recomendado como excelente comentário sobre a história dos mártires de Lião.

Um contraponto a Frend é G len W. Bowersock, Martyrdom *and* Rome, The Wiles Lectures (Cambridge: Cambridge University Press, 1995). Uma alternativa muito original a ambos os autores é, de Daniel Boyarin, *Dying for God:* martyrdom and the making of Christianity and Judaism, Figurae — Reading Medieval Culture (Stanford University Press, 1999).

NOTAS

[1]Para algumas análises abrangentes da história da igreja e sua missão durante a primeira parte do segundo século d.C., v. Frend, *Rise of* Christianity, p. 126.92; Grant, Augustos to Constantine, p. 77-120.

[2]V. as fontes e a literatura listada nas sugestões abaixo; v. tb. A. Causse, La propagande juive et l'hellénisme, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 3 (1923): 397-414; Robert McLachlan Wilson, Jewish literary propaganda, *em Paganisme, Judaisme,* Christianisme: *mé-langes offerts à Marcel Simon,* org. Benoit et al. (Paris: E. de Boccard, 1978), p. 61-71.

[3]Entre os estudos que enfatizam essa apropriação veja-se Erwin R. Goodenough, *The theology of Justin* Martyr: an investigation isto the conceptions of early Christian literature and its Hellenistic and Judaistic influentes (Jena: Frommann, 1923 [reimpressão, Amsterdam: Philo, 1968]); Robert M. Grant, *Greek apologists of the second* century (Philadelphia: West-minster Press, 1988); p. 9-18.

[4]Para referências de estudos recentes sobre *esse* romance, v. o cap. 3, n. 23.

[5]CHARLESWORTH, *Pseudepigrapha* 2:220-21.

[6]Thomas M. Finn descreve de modo enfático o drama da conversão de pagãos inflexíveis: "A catequese era apenas metade da batalha, e 'batalha' é o termo certo: o propósito do catecumenato era verdadeiramente 'reformar' o candidato [...] Assim, à medida que as novas convicções do catecúmeno iam tomando o lugar das antigas, sua conduta tinha também de passar de velha para nova. Essa tarefa de formação era realizada pelo exorcismo porque o obstáculo à conversão consistia genuinamente em um terrível campo de forças — físicas, psicológicas e espirituais —, as quais os catequistas identificavam com uma especificidade cristalina: os deuses, as procissões realizadas em seus cultos, as corridas, o teatro, os espetáculos dados pelos gladiadores, todo tipo de vício concebível [...] O inimigo invisível, porém, era Satanás e suas legiões — eram eles o verdadeiro obstáculo à conversão (...] Em consequência disso, a catequese estava associada ao exorcismo. Para que o Espírito Santo entrasse [...] o espírito mau tinha de ser expulso. Assim, o exorcista era a contrapartida do catequista" (Thomas M. Finn, *Early Christian baptism* and the *cutechumenate:* West and East Syria, Mes-sage of the Fathers of the Church 5 [Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1992], p. 5-6).

[7]Dix/ CHADwicx, p. 32.

[8]Essa fórmula é tomada de Hipólito, *Aposwlic tradition* 21.9 (Dix, p. 34), mas aparece antes, em Tertuliano. V. a coleção de textos em E. C. Whitaker, Documents *of the baptismal liturgy,* 2nd ed. (London: SPCK, 1970), p. 7-10.

[9]V. Hans Kirsten, *Die Taufabsage:* eine Untersuchung zu Gestalt und GEschichte der Taufe nach den altkinchlichen (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1960).

[10]Dix, p. 25-8.

[11]Alfred Darby Nock expõe isso de maneira muito clara em Conversion: the old and the new in religion from Alkexander the Great to Augustine of Hippo (Oxford: Oxford Univer-sity Press, 1961 [ou reimpressões]).

[12]E. R. HARDY, em C. C. RICHARDSON. org., *The library of Christian classics, v.* 1: "Early Christian Fathers" (London: SCM Press, 1953), p. 244-45.

[13]Para essa interpretação, v. George Khodn Christianity in a pluralistic world: the economy of the Holy Spirit, *The Ecurnerukal Revim* 23 (1971): 118.28; publicado novamente em Living *faiths and the ecumenicalmovement,* org. Stanley J. Samartha (Geneva: WCC, 1971), p. 131-42.

[14]Para essa interpretação de Justino, v. Ernst Benz, Christus und Sokrates in der alten Kirche (Ein Beitrag zum altkirchlichen Verstãndnis des Mãrtyrers und des Martyrium), *Zeiets-chrift fiar* den *neutestameruliche Wissenschaft* 43 (1950/1951): 195-224; David E Wright, Christian faith in the Greek world: Justin Martyr's testimony,Evangelical Quarterly 54 (1982); 7-87; Arthur J. Droge, Justin Martyr and the restoration of philosophy, Church history 56 (1987): 303-19; Graham Keith, Justin Martyr and religious exclusivism, *Tyndale Bulletin* 43 (1992): 57.80; Oskar Skarsaune, Judaism and Hellenism in Justin Martyr, elucidated from his portrait of Socrates, em *Geschichte — Tradition — Rejlexion: Festschrift* fur *Martin Hengel* zum 70. *Geburtstag,* Band 3: Fruhes Christentum, ed. H. Cancik et al. (Tubingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], p. 585-611.

[15]As primeiras versões dessa lenda ocorrem em *Jubileus* 11.14-12.21 (séc. u d.C.) e no Pseudo-Filo, *Antiguidades bíblicas* 6.1-18 (séc. d.C.), posteriormente ela reaparece por diversas vezes nos midraxeim rabínicos. V. Louis Ginzberg, *The legends of the* Jews (Philadelphia: the Jewish Publication Society of America, 1937), 1:189.217, para uma recensão completa de todas as tradições diferentes.

[16]WILuAms, p. 23.

[17]LAWLOR/OULTON 4 1:142.

[18] Ibid.

[19] Ibid., p. 145.

[20] Ibid., p. 146.

[21]FREND, *Martyrdom and persecuuon, p.* 9.

[22]LAWLOWOULTON 1: 147.

[23]Um exemplo bem conhecido disso aparece na história de Justino Mártir sobre si mesmo *em* sua obra *Segunda apologia,* cap. 12.

[24]Nessa análise, segui de perto a Frend, Martyrdom *and* persecution. A tese exposta em Glen W. Bowersock, Martyrdom *and Rome,* The Wiles Lectures (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), de que o conceito de martírio nos primeiros textos cristãos não passava de invenção dos crentes em um contexto romano, e que passagem de 2Macabeus que pareciam antecipá-lo seriam modificações tardias impostas ao texto, não parece convincente. Daniel Boyarin (Martyrdom and the making of Christianity and Judaism, *Mimai of early Christian* Swdies 6 [1998], p. 577.627) sustenta que ambos os autores estão errados porque em vez de pensarem o judaísmo e o cristianismo como duas entidades distintas, em que uma influencia a outra, deve-se pensar nelas como elementos que se sobrepõem de tal modo que compartilham de uma mesma história. Tenho dificuldades em aceitar integralmente essa tese; entretanto, v. abaixo.

[25] Carne de animais mortos de tal forma que não restava sangue algum na carne. Os judeus não podiam comer carne com sangue.

[26]FREND, *Martyrdom and persecution,* p. 18.

[27]0 tratado de Eusébio sobre os mártires palestinos é um apêndice à sua História *eclesiástica, que*

é citado aqui, v. Lawlor/ Oulton 1:365.

[28]BOYARIN, Martyrdom, p. 626; a citação de Liebermann foi extraída de The martyrs of Caesarea, de Saul Liebermann, *Annuaire de !Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 7 (1939-1944); 411.

[29]V. as p. 237-8.

[30]Em português, o leitor tem à sua disposição a "Coleção Patrística", da Editora Paulus. O volume 2, "Padres apologistas", traz a Carta *a Diogneto , Apologia segundo os fragmentos gregos* (Aristides de Atenas), Discurso contra *os gregos* (Taciano, o Sírio), *Petição a favor dos cristãos* (Atenágoras de *Atenas), Primeiro e Segundo livro a Autólico* (Teólifo de Alexandria) e *Escárnio aos filósofos pagãos* (Hérmias, o Filósofo). (N. do E.)

12 - ORTODOXIA E HERESIA
O DESAFIO DO GNOSTICISMO E DE MARCIÃO

Por mais difícil que tenha sido para a igreja primitiva o choque com o poder e a autoridade dos romanos, em vez de ameaçar seu processo de definição, esse conflito na verdade veio em seu socorro. Os romanos precisavam saber exatamente quem era cristão no momento em que decidiam julgá-lo, e o mesmo se passava do lado dos cristãos. Não era esse o caso do fenômeno que estudaremos neste capítulo. Já nos primórdios de sua história, as comunidades dos crentes tiveram de lidar com o fato de que alguns, dentro de suas próprias fileiras, defendiam pontos de vista que pareciam diferir da tradição recebida, ao passo que outras comunidades, de doutrinas semelhantes, diziam representar o verdadeiro cristianismo. Nesse contexto, o desafio da autodefinição tomava-se mais difícil.

Sustentamos neste capítulo que esse desafio forçou também a igreja a retomar sua identidade judáica. Desta vez, o objeto da disputa era o AT e o Deus da criação.

DEFINIÇÃO BÁSICA DE HERESIA

> Deixei claro para vós que os que se dizem cristãos no nome, mas na realidade são ímpios e hereges, ensinam sob todos os aspectos o que é blasfemo e ímpio e tolo [...] Se encontrardes um dia com alguns chamados cristãos, os quais [...] ousam blasfemar do Deus de Abraão, Isaque e Jacó, e que dizem também não haver ressurreição dos mortos, e que suas almas sobem aos céus no exato momento de sua morte — não acrediteis que sejam cristãos (...] Porém eu, e outros cristãos integralmente ortodoxos, sabemos que haverá a ressurreição da carne, e também mil anos em uma Jerusalém construída e adornada e ampliada, como disseram os profetas Ezequiel e Isaías e todos os demais oustino Mártir, *Diálogo com Trifão,* 80.3 -5).[1]

> [Os hereges] tinham todos uma única lei, para que não recorressem à Torá e aos profetas, para que blasfemassem do Deus todo-poderoso e não cressem na ressurreição (Didascalia *apostolorum* sírio 23 [vi.10]).[2]

Cerca de cem anos separam as passagens acima: Justino Mártir escreveu aproximadamente em 160 d.C.; a ordenança da igreja síria, *Didascalia apostolorum*

foi escrita em meados do século terceiro. Contudo, ambas destacam exatamente o mesmo ponto; dão a mesma definição de heresia, que é uma definição inteiramente judia, Compare as seguintes passagens da *Mixná*: "Estes são os que não têm parte alguma no mundo por vir: aquele que diz não haver ressurreição dos mortos prescrita na Lei, e o que diz que a Lei não veio do céu, e também o epicureu [blasfemo e imoral]" (Sinédrio 10.1).[3]

Fica claro se atentarmos para as duas primeiras passagens citadas que, para os primeiros cristãos, a distinção entre ortodoxia e heresia resumia-se a algo muito simples e básico: você professa a fé no Deus do AT como o Deus -único, criador do céu e da terra, ou não? O ponto mais específico mencionado nos textos acima — a ressurreição dos mortos —seria apenas a concretização desse critério básico. Os que negavam a ressurreição do corpo eram os mesmos que nada viam de bom na criação, e que negavam ser Deus o criador do céu e da terra.[4]

Para muitos cristãos dos dias atuais, isso pode parecer um critério por demais simples — é difícil imaginar alguém hoje que queira ser considerado cristão e, que negue, ao mesmo tempo, o primeiro artigo do credo: "Creio em Deus Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra". Será que essas pessoas existiram mesmo nos dias da igreja primitiva?

Justino refere-se a homens que "fingem ser cristãos e confessam Jesus crucificado como seu Senhor e Cristo", e ainda assim "blasfemam do criador do universo [...] e do Deus de Abraão, Isaque e Jacó" *(Diálogo com Trifão* 35.2.5). Nos escritos de outros pais da igreja encontramos informações mais detalhadas sobre a doutrina dos hereges.[5] De acordo com essas fontes, a resposta à pergunta acima é, sem dúvida, SIM!

Não apenas existiram pessoas que combinavam a fé em Cristo com a rejeição do Deus do AT, como eram também uma grande ameaça à igreja, porque tinham influência entre os seus membros. Todavia, os relatos dos pais da igreja são extremamente polêmicos. Será que eles distorciam e esquematizavam as opiniões de seus oponentes?

Felizmente, estamos hoje em posição de comparar os relatos dos autores eclesiásticos com documentos procedentes diretamente de seus adversários. Em 1945, um camponês egípcio fez uma descoberta sensacional em Nag Hammadi (não muito longe de Luxor). Ele descobriu um jarro selado contendo doze livros

antigos. Depois de percorrer inúmeros caminhos e de passar por circunstâncias as mais adversas, esses doze livros, cuja sina muito se parece com a dos manuscritos do mar Morto, chegaram finalmente ao museu copta do Cairo, onde hoje estão guardados. A coleção toda é chamada de biblioteca Nag Hammadi.[6]

A importância dessa "biblioteca" consiste no fato de que ela nos dá acesso a numerosos textos (52 tratados ao todo) escritos pelos adversários dos pais da igreja. Esses oponentes são, via de regra, chamados de *ginásticos* pelos estudiosos modernos — do grego *gnosis,* ou conhecimento.[7] Nos textos de Nag Hammadi, ouvimo-los falar por si mesmos. Aquilo que dizem mostra que os relatos dos pais da igreja estão basicamente corretos;[8] entretanto, os textos de Nag Hammadi suplementam e enriquecem o panorama do ensino gnóstico que temos às nossa disposição.

PONTOS FUNDAMENTAIS DA DOUTRINA GNÓSTICA

Talvez valha a pena nos estendermos um pouco nos ensinamentos dos gnósticos, em parte porque não se trata de forma alguma de fenômeno ultrapassado de interesse exclusivamente histórico. Isso se tomará evidente tão logo nos debrucemos sobre o significado do gnosticismo.[9]

São vários os "sistemas" gnósticos, todos repletos de detalhes variados; entretanto, é possível discemir um padrão comum, se não a todos, pelo menos à maior parte dos textos gnósticos: existe um Deus altíssimo, que dentro de si abriga incontáveis poderes divinos. Os gnósticos referiam-se a esses poderes como *aeons,* que se organizavam das mais variadas formas. Por algum motivo, um dos aeons desligou-se da esfera divina (frequentemente chamada "completude" [do grego, pIeromaj), precipitando-se. Esse aeon, confuso e desesperado, criou o mundo material, que é maligno porque é material. Nesse ponto, todos os gnósticos eram dualistas consequentes: a matéria opõe-se ao espírito, assim como o mal ao bem. O aeon caído misturou-se de algum modo com a matéria criada, de modo que fragmentos da substância divina tornaram-se prisioneiras de corpos materiais. Esses fragmentos divinos são as almas dos homens. Todavia, as almas humanas ignoram sua procedência celestial, divina.

Elas se esqueceram; vivem alheias à sua verdadeira natureza. E nesse alheamento, acham-se perdidas; elas perecerão, a menos que alguém as lembre quem são de fato. Esse conhecimento de quem somos de fato é a *gnose* a que se refere o gnosticismo. No momento em que a alma recupera o conhecimento de sua verdadeira natureza, ela está pronta para retomar à esfera divina, tão logo a morte a liberte de sua prisão física. Durante essa ascensão até Deus, a alma tem de passar por potências planetárias hostis, que são as guardiãs dos portões celestes. Em alguns sistemas gnósticos, parte da *gnose* salvadora consistia em conhecer as senhas que abririam os portões e tomariam impotentes as forças hostis.

Desse modo, a salvação era vista como um processo contínuo em que toda a substância divina caída era gradualmente reabsorvida pela Divindade da qual caíra originariamente. Concluído o processo, o universo material desaparecerá completamente como se fosse um sonho ruim.

HERESIAS

Simão, o mágico (At 8.9-24): de acordo com os pais da igreja, ele foi o fundador da heresia gnóstica. É difícil saber quanto há de verdade nisso; não sabemos praticamente nada sobre os ensinos de Simão.

Basilides (c. 120-140 d.C.): foi professor no Egito. Ele ensinava que o corpo humano é material e está fora do plano divino de salvação; não há consequências religiosas de espécie algum em permitir que o corpo desfrute de sua cota de prazeres carnais. A salvação vem pela *gnose,* revelada por Cristo. Ele não foi crucificado; Simão, de Cirene, foi crucificado em seu lugar.

Valentino (c. 135-160 d.C.): fundador do ramo do gnosticismo de influência predominante entre os membros da igreja do Ocidente. Alexandrino de nascimento, propagou suas doutrinas sobretudo em Roma. Seu sistema gnóstico é clássico, tendo se tornado conhecido graças aos relatos dos pais da igreja e a um dos escritos descobertos em Naq Hammadi, conhecido por *Evangelho da verdade,* escrito provavelmente por Valentino ou por alguém do seu círculo. O sistema

de Valentino pode ser resumido da seguinte forma: da divindade mais elevada, o *pleroma,* "completude", os aeons procedem aos pares. Seu descendente derradeiro, filho de um dos aeons mais baixos, Sofia, "sabedoria", é o Demiurgo, o Deus-criador do AT. A redenção é obra do aeon Cristo, que se uniu ao homem Jesus no seu batismo. Cristo é o portador da *gnose* aos humanos, mas só os "pneumáticos" (isto é, os valentinianos) são capazes de recebé-lo. A salvação consiste em penetrar no pleroma em estado espiritual puro.

Ptolomeu e Heráclean (c. 150-160): dois dos discípulos de Valentino. Ptolomeu é conhecido por sua *Carta a Flora,* em que discute como os gnósticos deveriam compreender a legislação mosaica. Heráclean escreveu o primeiro comentário que se conhece sobre o evangelho de João. Sua obra sobreviveu nos excertos citados por Orígenes em seu comentário sobre João.

Bardesanes (c. 180-220): Principal representante do gnosticismo sírio. Grande missionário e autor de hinos, tornou-se muito influente na cristandade de idioma sírio. O apócrifo *Atos de Tomé* pode ter sido baseado em sua escola.

Documentos de Nag Hammadi (c. 150-400 d.C.): coleção de diversos documentos gnósticos, alguns deles bastante influenciados por idéias judaicas ou cristãs; outros, sem nenhum contato perceptível com a doutrina bíblica. Dentre os documentos mais conhecidos desse total de 52 descobertos, apontamos os seguintes:

- *Evangelho de Tomé* (c. 150-170? d.C.) — predominantemente gnóstico;
- *Evangelho da verdade* (c. 160-170? d.C.) — valentiniano;
- *Tratado da ressurreição (= Carta a Reginus)* (c. 170-200 d.C.) — valentiniano;.
- *Apócrifo de João (c.* 250.300 d.C.) — valentiniano.

GNOSTICISMO E CRISTIANISMO

Diversos sistemas gnósticos relacionavam-se com o AT em um ponto e com o

cristianismo em outro.[10]

> 1. Muitos gnósticos interessavam-se sobremaneira pelos primeiros três capítulos da Bíblia.[11] Aceitavam o relato bíblico da criação, porém davam uma interpretação totalmente diferente a ele. Eles acreditavam que a criação fora um desastre, um grande equívoco, e que o Deus do AT era uma divindade inferior, incompetente, ignorante e até mesmo decaída. Ele não era de forma idêntico à verdadeira Realidade Divina mais elevada. Comrelação à narrativa da queda em Gênesis 3, os gnósticos tendiam a inverter os papéis: para eles, a serpente era a heroína, já que ensinou aos humanos o que fazer para obter conhecimento e de que modo poderiam desonrar o deus-criador estúpido. (Havia até mesmo alguns gnósticos chamados *ofitas,* ou adoradores de serpentes.) Nenhum dos gnósticos cria que o relato de Gênesis 3 fosse uma descrição da Queda, pois esta já havia ocorrido antes da criação. Gênesis 3 era, pelo contrário, o primeiro passo no processo de salvação.
>
> 2. O outro ponto de contato era com o cristianismo. Deve estar claro pelo que foi dito acima que o gnosticismo não teria grandes dificuldades para dar um lugar a Cristo em sua concepção de salvação: Cristo poderia ser visto como portador do conhecimento, enviado do alto, do reino divino, aos humanos para lembrá-los de sua origem divina e celestial. Cristo não era, portanto, mensageiro do deus-criador do AT, e sim da Realidade Divina desconhecida. Os gnósticos, por conseguinte, concebiam Cristo como mestre e revelador.

O último ponto acha-se expresso de modo bastante característico em um evangelho produzido pelos gnósticos durante o segundo século, o *Evangelho de Tomé*, descoberto entre os documentos de Nag Ham-madi.[12] Nessa obra encontram-se apenas dizeres de Jesus, invariavelmente distorcidos conforme os interesses da teologia gnóstica. Não há ali histórias de milagres e nenhuma narrativa da paixão.

Além disso, os ditos de Jesus não são amparados por nenhuma estrutura narrativa. Jesus pronuncia frases isoladas; ele não se coloca em nenhum papel importante para a história de Israel, e não se relaciona com ela de forma alguma.[13]

Examinaremos apenas um dizer desse evangelho para que possamos perceber de

que modo expressões bem conhecidas de Jesus foram distorcidas para dar respaldo ao pensamento gnóstico.

Compare-se o dizer abaixo com Lucas 17.20-21:

> Jesus disse: "Se aqueles que vos dirigem disserem a vós: vede, o reino está no céu, então os pássaros do céu vos precederão. Se vos disserem: está no mar, então os peixes vos precederão. O reino, porém, está dentro de vós, e também fora. Quando vos conhecerdes a vós mesmos, então sereis conhecidos, e vereis que sois vós os filhos do pai vivo. Se, porém, não vos conhecerdes, morareis na pobreza e sois vós a pobreza" *(Evangelho de Tomé* 3).[14]

Para o gnóstico, a salvação consiste em conhecer a si mesmo, conhecer sua verdadeira natureza e origem divina. Salvação não é tornar-se filho ou filha de Deus; salvação é se dar conta, saber, que somos filhos do Pai.

Cristo, como portador desse conhecimento, pode então achar facilmente um lugar no sistema gnóstico. Mas ele não era indispensável. Há textos gnósticos em que Cristo não desempenha papel algum — o conhecimento celestial é transmitido por meio de visões, sonhos ou outros mensageiros. Esse fato nos coloca diante da questão muito complexa e debatida sobre as origens do gnosticismo.

ORIGENS DO GNOSTICISMO

Os pais da igreja consideravam o gnosticismo uma heresia cristã; os gnósticos eram cristãos apóstatas; o verdadeiro evangelho surgiu primeiro, depois veio a perversão gnóstica. Alguns estudiosos modernos ainda defendem esse ponto de vista,[15] enquanto outros acreditam que os sistemas gnósticos eram anteriores ao cristianismo e independentes dele. Outros ainda, sobretudo alemães, argumentam até mesmo que o gnosticismo influenciou profundamente os escritos do nt, a começar por Paulo.

Não teremos oportunidade aqui de entrar em uma discussão mais detalhada sobre esses problemas complexos.[16] Todavia, não podemos deixar de fazer as seguintes observações:

1. Não há evidência literária da existência de sistemas gnósticos no primeiro século d.C. Alguns textos gnósticos são do segundo século, mas

a maior parte provém dos séculos terceiro e quarto. Isto corresponde ao fato de que não encontramos nos pais da igreja nenhum polêmica madura sobre o gnosticismo antes da última metade do século segundo, quando então a controvérsia se torna pronunciada, veemente e extensa. O que encontramos nas fontes antigas são polêmicas ocasionais contra certas tendências que, mais tarde, se desenvolveriam plenamente em sistemas gnósticos do segundo século. Para ser um pouco mais preciso, antes do segundo século não há registro algum da associação tipicamente gnóstica do Deus do AT com o deus-criador parvo e perverso. Existem, contudo, vestígios de um desprezo generalizado pelo mundo criado. Na gnose do primeiro século, o Deus do AT como que continua associado ao Deus supremo, o Pai. Todavia, ele não é diretamente responsável pela criação do universo material. O mundo foi feito por um ou mais anjos, menores do que Deus (como relata Ireneu a respeito da gnose praticada por Simão; Contra *heresias* 1.23.2). Esse seria um exemplo de como as tendências do primeiro século se desenvolveram e foram radicalizadas no gnosticismo mais maduro do século segundo.[17]

2. Em toda a literatura gnóstica, sempre que deparamos com um salvador descendo a terra para ensinar o conhecimento salvífico, a influência cristã parece estar em ação. No gnosticismo explicitamente não-cristão, não há tal figura redentora. É um erro, portanto, subordinar a cristologia neotestamentária a um "mito redentor gnóstico"; na verdade, o que ocorre é o oposto.

3. Com relação à questão muito discutida das origens do gnosticis-mo, é importante distinguir duas coisas:

a) Qual a origem dos diferentes conceitos e motivos constituintes do sistema gnóstico?

b) Qual a origem da concepção gnóstica básica do universo material como algo intrinsecamente mau e do deus-criador como um ser maligno?

Estudos recentes têm se pronunciado de modo acentuado a favor de uma teoria segundo a qual o gnosticismo seria oriundo do judaísmo. E não há dúvida de que existem inúmeras idéias e conceitos de origem judáica nos sistemas gnósticos.[18] Mas é claro que a pergunta que se faz aqui é a primeira, não a segunda. Por exemplo, em diversos sistemas gnósticos o *aeon* que se afasta de

Deus e é responsável pela criação do mundo é chamado de Sabedoria *(Sophia)*. Há sem dúvida um eco do conceito judeu de que a sabedoria divina estava ativa quando Deus criou o mundo (v. os caps. 1 e, mais adiante, o cap. 16). Mas é precisamente essa atividade criadora da Sabedoria que faz dela a vilã do sistema gnóstico. Essa atitude negativa tão entranhada em relação a tudo o que esteja associado à criação do mundo não é de modo algum de origem judáica.

Alguns estudiosos sustentam que toda essa avaliação negativa do mundo criado seria procedente, em última análise, da religião indiana, e é verdade que há paralelos notáveis entre as formas de pensamento gnóstica, hindu e até mesmo budista. Contudo, faltam-nos evidências sólidas para que isso seja mais do que uma simples hipótese sedutora.

O que há de mais solidamente documentado é o fato de que uma atitude fundamentalmente negativa em relação a este mundo era algo amplamente difundido em certos círculos da sociedade romana antiga.[19] *Havia* muitas razões para isso, algumas de ordem cultural, outras, de caráter político. No plano cultural e religioso, observa-se a crença bastante generalizada na astrologia. As pessoas acreditavam que eram governadas de modo irresistível pelas forças astrais ou pelo Destino, e a partir do momento em que se concebiam essas forças como entidades hostis, gemia-se e suspirava-se por libertação. No plano político, a maior parte das pessoas devia se sentir totalmente insignificante. Que alívio saber que eram imensamente importantes, que traziam na alma a centelha divina, e que esse conhecimento poderia libertá-las das potestades hostis que governam este mundo!

ELITISMO GNÓSTICO

O gnosticismo tinha uma característica marcante: ele dava significado à vida das pessoas, o que explica em grande parte a atração que muitos sentiam por ele.[20] Os gnósticos não apresentavam sua mensagem como algo que todos deviam e podiam ouvir. Pelo contrário, eles se dirigiam a poucos, a um círculo exclusivo de iniciados que, graças à sua participação nesse conhecimento superior, pertenciam ao grupo dos eleitos da humanidade. Esses gnósticos que se consideravam cristãos, não se viam como cristãos quaisquer. Como partilhavam do conhecimento secreto das coisas espirituais, achavam-se muito acima da média dos cristãos e do seu modo de pensar extremamente materialista.

Tomemos como exemplo o conceito da ressurreição. Para os gnósti-cos, o conceito cristão tradicional da ressurreição do corpo era terrivelmente ingênuo e materialista. O que de fato importava era libertar-se da prisão física — portanto, não podia haver anticlímax maior do que receber novamente um corpo material no porvir! Naturalmente deve-se conceber a ressurreição em termos muito mais espirituais; ela diz respeito à alma, não ao corpo.[21]

De igual modo, a concepção cristã tradicional da Encarnação parecia tosca demais para os gnósticos. Se o ponto crucial da missão de Cristo era libertar os seres humanos do universo material, ele mesmo não podia ser parte disso, portanto não poderia ter um corpo real. Por conseguinte, o corpo de Cristo não era real, não tinha consistência física; ele parecia (em grego *dokein)* ter um corpo. A cristologia gnóstica, portanto, era docética. Já tivemos a oportunidade de ver como Inácio a combateu destemidamente.

O seguinte excerto do livro gnóstico *Atos de João* mostra-nos de que modo os gnósticos concebiam o corpo aparente de Cristo:

> Às vezes, quando eu (João) fazia menção de tocá-lo, deparava com um corpo material, sólido; outras vezes, porém, quando o sentia, sua substância era imaterial e incorpórea, como se não existisse [...I Eu sempre desejei, quando caminhávamos juntos, observar se ele deixava a marca dos pés sobre a terra-pois o vi erguer-se do chão -, mas nunca pude vê-las (93).[22]

Com isso entendemos por que Inácio sempre inseria "verdadeiramente" em seu credo (v. p. 217-8).

Essa era a posição gnóstica. Devia haver muita coisa aí cara à mentalidade helenística. Havia ainda um atrativo a mais: o gnosticismo era tolerante. Para a maior parte dos gnósticos, queimar incenso diante da imagem de César ou cumprir outras obrigações religiosas requeridas pelo contexto social não constituía problema algum. Tais coisas, em última análise, não passavam de meros ritos externos, que não podiam afetar a alma.

Há textos gnósticos que ridicularizam os cristãos comuns por causa do zelo que demonstram pelo martírio.[23] No tratado O *testemunho da verdade,* do Nag Hammadi, lemos o seguinte:

> Os néscios — ao pensarem em seu coração que *se* confessarem, "somos cristãos", com

> palavras apenas, mas não com poder, enquanto entregam-se à ignorância, à morte humana, não sabendo para onde vão, tampouco quem é Cristo, crêem que viverão, quando na verdade estão (de fato) no erro — e assim apressam-se em direção aos principados e às autoridades (NHL IX, 3 31.22-32.5).[24]

Nem todos os gnósticos hostilizavam dessa forma o martírio, porém Ireneu dificilmente pode ser acusado de exagero quando escreve sobre os gnósticos que conhecia: "É de tal ordem seu grau de audácia que eles não se furtam de verter seu desprezo pelos mártires e de vituperar contra aqueles que são mortos por confessarem o Senhor" *(Contra heresias* 3.18.5)". Desde que Cristo esteve sobre a terra até hoje, somente um ou dois deles suportou juntamente com nossos mártires o opróbrio do Nome [...] sendo levados à morte" *(Contra heresias* 4.33.9).[25]

Os textos da biblioteca Nag Hammadi confirmam também a polêmica implícita de Inácio: os que negavam a realidade do corpo físico de Jesus e a realidade do seu sofrimento negavam igualmente o valor do martírio cristão. Consideravam-no desnecessário e sem sentido.

É interessante especular quais grupos sociais da sociedade romana achavam-se especialmente inclinados a dar ouvidos à mensagem gnós-tica. Aqui, porém, basta ressaltar que o gnosticismo jamais pretendeu ser um movimento de massa, e é provável que jamais tenha sido. De índole exclusivista, deve ter atraído basicamente certo tipo de *intelligentsia* das cidades romanas.

Ao que parece, não foi porque o gnosticis-mo encontrou ampla aceitação entre os cristãos comuns que a igreja o levou tão a sério. Pelo contrário, sua atitude deveu-se à ameaça que o movimento representava para a *intelligentsia* da igreja. Isso era motivo sério o bastante para que algo fosse feito. A igreja não estava em posição de perder com tanta facilidade pregadores, professores e líderes competentes para os gnósticos — ela precisava que eles estivem a seu serviço.

Em virtude de seu caráter elitista e exclusivista, os gnósticos jamais fundaram uma igreja duradoura (com a significativa exceção do mani-queísmo do terceiro século em diante). A comunidade gnóstica típica consistia em um grupo de pessoas que se reuniam em torno de um mestre carismático, dissolvendo-se rapidamente com o desaparecimento do líder. Houve inúmeros mestres e sistemas, e uma rivalidade considerável entre os vários grupos. Esse exclusivismo extremado resultou em um processo criador inesgotável de novos

sistemas e grupos. Ireneu faz uma observação irônica a esse respeito: entre os gnósticos, todos queriam ser professores uns dos outros e fundar seu próprio grupo *(Contra heresias* 3.2.2).

Assim, jamais houve uma igreja gnóstica estabelecida no segundo século. Houve, porém, um homem que estabeleceu uma igreja que perdurou por algumas décadas, tornando-se um concorrente de fato para a igreja oficial. Seu nome era Marcião.

MARCIÃO

De acordo com fontes antigas, Marcião[26] era filho do bispo cristão de Sínope, uma cidade do litoral do mar Negro. Ele era um homem rico e talentoso; em outras palavras, um homem de grande valor para a igreja primitiva. Não obstante isso, foi excomungado de sua igreja nativa, e no caminho para Roma encontrou-se com o velho bispo Policarpo na Ásia Menor. Policarpo denunciou-o como "primogênito de Satanás".

Ao chegar a Roma, pouco antes do ano 140 d.C., Marcião conseguiu ganhar a simpatia da comunidade romana, algo que deve estar relacionado ao fato de que ele fez uma doação de 50 000 *denários* de prata a essa comunidade. Contudo, como se veria posteriormente, a integridade da congregação romana não estava à venda: devolveram a Marcião seu dinheiro após o excomungarem em 144 d.C.

Depois disso, ele fundou uma igreja própria, que perduraria por alguns séculos, embora não tivesse muito apelo para as massas. Mesmo assim, Marcião era um desafio tão sério que Tertuliano, pai da igreja, passou anos a fio escrevendo e reescrevendo uma obra que resultou em cinco livros monumentais nos quais Marcião vários anos depois da morte do herege.

Qual foi a heresia de Marcião? Os pais da igreja o agrupavam, em geral, com os gnósticos. Hoje os estudiosos questionam tal classificação. Existem traços peculiares em Marcião que o distinguem dos gnósticos. Ele não compartilha do seu gosto pela exegese mitológica e fantasiosa da Bíblia, e também não se interessa por seus sistemas elaborados de *aeons* e por seu relato da origem do mundo.

Em outros aspectos, porém, Marcião compartilha das convicções gnós-ticos. O Deus do AT não é o Pai de Jesus Cristo, e sim uma divindade inferior, ignorante

e vingativa, estranha aos princípios do amor ilimitado ensinado por Jesus. O mundo desgraçado onde vivemos é produto dessa divindade inferior. Foi esse criador que planejou o método degradante de reprodução sexual; Marcião sentia-se enojado só de pensar no modo como as crianças vêm ao mundo. Por isso mesmo ele condenava o matrimônio e exigia que seus seguidores vivessem solteiros, para que não ajudassem o deus criador do AT a dar prosseguimento a esse espetáculo funesto. Nisso ele concordava com os gnósticos, embora houvesse alguns que invertessem essa argumentação ao dizer que sendo o corpo mortal, terá mesmo de perecer, por isso não faz mal algum à centelha divina dentro de nós se o entregarmos aos prazeres sensuais (sejam eles gastronômicos ou eróticos) que ele tanto deseja.

Uma vez que Marcião rejeitava toda e qualquer espiritualização do AT, concordava com os judeus que o Messias predito no AT ainda não havia surgido. O Messias do AT, segundo Marcião, era um guerreiro cruel comprometido com o nacionalismo judaico. Jesus fora alguém completamente diferente. Seu Pai não era o Deus do AT, e sim o Deus supremo, que até o advento de Jesus permanecera oculto. Esse Deus, o Pai real, era misericordioso para com os pecadores; seu amor clemente não tinha limites.[27]

Mas será que Jesus reconhecia o Deus do AT como seu Pai e citava passagens do AT crendo que se tratava de palavras de Deus revestidas de autoridade? E será que os apóstolos não faziam a mesma coisa? Marcião tinha consciência desse problema, mas tinha também uma solução pronta que parece ter sido elaborada por ele mesmo: os evangelhos e as epístolas apostólicas não reproduziam fielmente a mensagem de Jesus, porque os apóstolos não o compreenderam. Eles se achavam de tal modo subjugados por seu contexto judaico que não foram capazes de compreender a novidade radical de Jesus e de sua mensagem, e por isso, infelizmente, eles o judaizaram outra vez. Marcião tornava-se assim o primeiro crítico da Bíblia na igreja primitiva. Seus heróis eram Jesus e Paulo; Paulo foi o único que compreendeu Jesus de fato. Contudo, até mesmo as cartas de Paulo haviam sido interpoladas por escribas judaizantes. Assim, depois de extirpar essas interpolações judaicas, Marcião chegou a dez cartas que considerava genuínas (ele não reconheceu as cartas a Timóteo e Tito, ou talvez jamais tenha tomado conhecimento delas). No que se refere aos evangelhos, Marcião cria que Lucas havia preservado os ensinamentos de Jesus em sua forma mais pura, embora tivesse também de remover diversas

interpolações no evangelho lucano.

Com isso, Marcião tinha agora em mãos um NT reconstruído por sua crítica (nós, modernos, diríamos "por sua falta de crítica"), que se tornou a Escritura Sagrada por excelência da igreja marcionita. Estudiosos modernos acreditam que a atitude de Marcião levou a igreja oficial a definir sua coleção de escritos apostólicos sagrados (a ser colocada ao lado do AT). Em outras palavras, Marcião foi causa indireta daquilo a que nos referimos tradicionalmente como canonização do NT pela igreja.[28] Trata-se de uma sugestão a ser considerada quando retomarmos o assunto para uma discussão mais detalhada no capítulo 14.

Na análise que fez do Antigo e do Novo Testamentos, Marcião diferia significativamente dos gnósticos. Estes se inclinavam a aceitar os escritos do NT tal como se apresentavam, complementando-os apenas com a suposta tradição oral procedente de Jesus por meio dos canais tradicionais, e não do NT. Também, diferentemente de Marcião, não rejeitavam todo o AT; em vez disso, procuravam distinguir entre partes mais e menos valiosas. Pode-se dizer que foram os primeiros críticos bíblicos do AT.[29]

CONCLUSÃO: HERESIA E ORTODOXIA

Traçado esse esquema das posições doutrinárias dos gnósticos e de Mar-cião, estamos agora mais bem equipados para compreender o significado do conceito de heresia no segundo século. Heresia era um conceito aplicado a qualquer um que se dissesse cristão, mas negasse os dogmas básicos do AT, sobretudo se difamasse a criação e blasfemasse do Criador, negando que o Deus do **AT** fosse o Pai de Jesus Cristo. Essa é a essência, a definição básica de heresia no período em foco. Pouco importava se essa negação da criação e do Criador se deixasse trair por uma cristolo-gia docética, pela negação ascética do matrimônio, da ressurreição do corpo, ou por outras coisas quaisquer. Os primeiros autores cristãos reagiam com veemência contra todos os indícios de negação do primeiro artigo do seu credo: "Creio em Deus Pai, *criador do céu e da* terra".

A seguinte observação confirma nossa análise do significado de heresia: nem os judeus nem os cristãos-judeus eram chamados de hereges pelos primeiros autores cristãos. Os judeus que não acreditavam em Jesus eram chamados de

descrentes e de outros nomes piores, mas jamais eram chamados de hereges — eles não negavam a fé no Criador. Aqueles crentes judeus que negavam a preexistência divina de Cristo e o tinham por simples homem, escolhido para ser o Messias, não eram considerados hereges. Isto não significa que sua cristologia fosse aceitável. Significa apenas que eles não apresentavam a marca característica da heresia: rejeição da fé no Criador.[30]

O que vimos neste capítulo pode ser considerado como uma espécie de princípio diretor que ajudou a jovem igreja cristã gentílica do segundo século a direcionar seu curso doutrinário. Esse princípio orientador consistia em um dogma básico da revelação veterotestamentária: a crença no Criador do céu e da terra; a crença de que a criação é boa, que o corpo humano é obra divina, que o matrimônio é uma instituição abençoada, que os dons da criação devem ser recebidos com ações de graças. No *Didascalia apostolorum* sírio (c. 250), há um credo interessante que resume de maneira muito bela os critérios da ortodoxia:

> Ordenamos [...] que adoreis
>
> ao Deus todo-poderoso
>
> e a Jesus Cristo
>
> e ao Espírito Santo;
>
> Que useis as Sagradas Escrituras
>
> e creiais na ressurreição dos mortos,
>
> e que façais uso de todas as suas criaturas com ações de graças;
>
> e que os homens se casem (24 [vi.12]).[31]

SOBRE O TEMPLO

O culto do Templo tem na Bíblia uma concretude extraordinária. A santidade do santuário, seus objetos sagrados, a Arca, tudo isso é, em certo sentido, *dinglich* (do alemão, "concreto", "real"), a tal ponto que deixa desconcerta dos os leitores de uma época mais avançada, supostamente mais "espiritual". No Templo, o povo de Deus traz a seu Senhor as primícias de sua própria criação — grãos, vinho, óleo, gado —, sendo que grande parte do culto do Templo consiste em

conferir bênçãos concretas sobre a vida física concreta: fecundidade nos campos, no rebanho e entre as pessoas. Gerhard von Rad refere-se a um penetrante *immanenzwille* ("desejo de se tornar imanente") por parte do Deus do Templo. Certamente não é acidental o fato de que a habitação divina no Templo/ tabernáculo tornou-se a mais poderosa metáfora da encarnação no prólogo do evangelho de João: aquele que é a Palavra se fez carne e tabernaculou entre nós (Jo 1.14). Também não é acidental que a cena da vida eterna seja retratada nos últimos dois capítulos do Apocalipse como uma nova Jerusalém que desce em direção à terra com as dimensões de um Santo dos Santos cósmico: um grande cubo, "tinha dois mil e duzentos quilômetros de comprimento; a largura e a altura eram iguais ao comprimento" (Ap 21.16).

Há uma imensa concretude nisso tudo que jamais foi perdida, nem no primeiro nem no último livro do na. Por isso, não é de espantar que os gnósticos e outros espiritualistas tenham se sentido tão ofendidos, pois só conseguiam pensar em Deus e na matéria, no divino e no material como coisas opostas. Esse dualismo é estranho ao Deus do culto do Templo; é estranho também ao cristianismo primitivo; mais tarde, porém, ele acabaria invadindo segmentos centrais da fé cristã.

Nas palavras de um estudioso moderno não muito simpático à ortodoxia do segundo século, "a tradição ortodoxa afirma implicitamente a experiência física como fato central da vida humana. As coisas que fazemos fisicamente — quer comamos, bebamos, façamos sexo, quer não, quer preservemos nossa vida, quer demos um fim a ela —são todas elementos vitais ao nosso desenvolvimento religioso"?' Nisso, a igreja ortodoxa não discordava dos judeus.

SUGESTÕES DE LEITURA

Os textos de Nag Hammadi acham-se disponíveis em inglês em um único volume: James M. Robinson, org., *The Nag Hammadi* Library (New York: Harper est Row, 1981

[ed. orig. Leiden: E. J. Brill, 1977]). Outros documentos preservados do cristianismo gnóstico aparecem em Henneck, Apocrypha *1-2;* Wemer Foerster, *Cmosis: a* selection of Gnostic texts, 2 v. (Oxford: Clarendon, 1972, 1974); Bentley Layton, The *Gnostic scriptures* (Garden City; N.Y.: Doubleday, 1987).

Bons estudos sobre o gnosticismo

Hans JowAs, The *Gnostic religion:* the message of the alien God and the beginnings of Christianity (Boston: Beacon, 1958; nova ed. London: Routledge, 1992); Kurt Ruoou'H, Gnosis: the nature and history of Gnosticism (San Francisco: Harper, 1987); Alastair H. B. LOGAN, Gnosticism, em *The early Christian world,* org. Philip E ESLER (London and New York: Routledge, 2000), 2-907-28 (com bibliografia atualizada). V. tb. o estudo crítico de Michael Allen Williams, *Rethinking"Gnosticism":* an argument for dismantling a dubious category (Princeton: Princeton University Press, 1996).

Estudos instrutivos sobre o gnosticismo e sua relação com o cristianismo primitivo

Carsten C012E, Die religionsgeschichte Schule: Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlõsermythus, *Forschungen zur Religion und Literatur des* Alten *und Neuen Testaments,* N. E, 60 (Gõttingen: Vandenhoeck &Ruprecht, 1961); Robert M. GRANT, Gnosticism and *early Christianity,* 2nd. ed. (New York: Harper & row, 1966); Edwin M. YAMAUCHI, Pre-Christian *Gnosticism:* a survey of the proposed evidentes (London: Tyndale, 1973). V. tb. a obra um tanto controversa de Elaine H. Pagas, *The Gnostic Gospeis* (NewYork: Random House, 1979; brochura. New York: Vintage Books [Random House], 1981).

Os dois estudos clássicos sobre Marcião

A. von HARNACK, *Marcion:* Das Evangefium vom fremden Gott, 2nd. ed. (Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag, 1924; reimpressão, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesells-chaft, 1985). Esse livro apresenta todas as fontes em textos originais.

E C. ELACKMAN, *Marcion and his influence* (London SPCK, 1948).

V. tb. J. Knox, Marcion *and the New Testament* (Chicago: University of Chicago Press, 1942; reimpressão, New York 1980); R. Joseph Hoffinann, Marcion: *on the resti-tution of Christianity.* An essay on the development of radical paulinist theology in the second century (Chico., Calif.: Scholars Press, 1984); Ulrich Schmid, Marcion und seis Apostolos, *Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschtmg* 25 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1995).

NOTAS

[1]Essa citação do *Diálogo* de Justino, e todas as demais, acham-se vertidas de acordo com Lukyn Williams (no caso dessa nota, v. p. 169-70).

[2]R. Hugh Connoly, *Didascalia apostolaram* the Syriac version translated and accompanied by the Verona Latin fragments (Oxford: Clarendom, 1929; reimpressão, 1969), p. 202. [3]DANBr, Mishnah, p. 397.

[3]Nesse parágrafo e nos próximos, sigo a idéia desenvolvida por Adelbert Davids, Irrtum und Hãresie, IClem. — Ignatius von Antiochien— justinus, *Rabos,* n.s., 15 (1973): 165-87. No meu artigo, Heresy and the pastoral epistles, *Themelios* 20 (1994): 9.14, procurei expandir um pouco mais o conceito de David. V. tb. George W. MacRae, Why the church rejected Gnosticism, em Sanders, *Self-definition* 1:126-33.

[4]Sobretudo em Contra as *heresias,* de Ireneu, c. 185 d.C., Livros 1 e 2.

[6]James M. ROBINSON, org., *The Nag* Hammadi Library (New York: Harper & Row, 1981 [brochura]; e edições posteriores [ed. orig. Leiden: E. J. Brill, 1977]). [Existem alguns textos publicados em português, como o *Evangelho de Tomé* [N. do E.]).

[7]Havia na antiguidade pessoas ou grupos que se autodenominavam gnósticos, ou eram assim chamados por outros, mas só alguns poderiam ser assim chamados se tomarmos como referência o significado moderno que os especialistas conferiram à palavra. Em contrapartida, a maior parte dos antigos gnósticos — segundo a definição moderna — não eram conhecidos por esse nome na sua época. O *gnosticismo* abstrato é um termo estritamente moderno. Cf. Morton Smith, The history of the term *Gnostikos, em The rediscovery of Gnosticism,* v. 2: "Sethian Gnosticism', org. Bentley Layton, Studies in the history of religions 41 (Leiden: E. J. Brill, 1981), p. 796-807.

[8]É importante acrescentar que os pais da igreja, às vezes, citam extensos fragmentos dos escritos gnósticos, até mesmo obras inteiras em algumas ocasiões, portanto é falso afirmar que antes da descoberta da Biblioteca de Nag Hammadi não havia nenhuma obra gnóstica disponível. O primeiro volume de uma antologia de vulto contendo fontes gnósticas baseia-se, em grande medida, nesse tipo de material: Wemer Foerster, Gnosis: a selection of Gnostic texts, 2 v. (Oxford: Clarendon, 1972, 1974; ed. alemã orig. *Die* Gnosis [Zurich 1969, 1971]).

[9]Nos últimos anos, surgiu entre os estudiosos uma tendência muito acentuada de não tratar o gnosticismo como movimento homogêneo, ou como se fosse mais um *ismo* qualquer; em vez disso, procuram estudar separadamente os diferentes tipos de gnósticos. Não há dúvida **de** que se trata de um método sensato. Não obstante, poucos estudiosos negariam que há, se não em todos, ao menos na maioria dos diferentes sistemas gnósticos um padrão ou esquema comum facilmente identificável. Para uma introdução abalizada e abrangente sobre o assunto, v. Kurt Rudolph, *Gnosis:* the nature and history of Gnosticism (San Francisco: Harper & Row; Edinburgh: T & T Clark, 1983).

[10]Há muitos estudos sobre essa relação; somente alguns são mencioandos nas Sugestões deste capítulo. V. tb. o estudo bastante cuidadoso de Robert McLachlan Wilson, Gnosis *and the New Testament* (Oxford: Blackwell, 1968).

[11]Outros se interessavam também pelo restante da história bíblica. Sobre a interpretação gnóstica do **AT, V.** Burger A. Pearson, Use, authority and exegesis of Mikra in Gnostic literature, em *Compendia* 2:1:635-52.

[12]Com a descoberta desse texto copta de Tomé em sua versão integral, verificou-se que alguns fragmentos de um evangelho grego desconhecido, que fora conhecido por muito tempo, pareciam representar uma versão grega anterior do *Evangelho de Tomé.* Esses fragmentos indicam também que a tradução de Tomé do grego para o copta não Foi literal, e sim uma paráfrase em que o texto grego foi reorganizado.

[13]A literatura sobre o *Evangelho de Tomé é vasta,* em parte porque uma escola de pensamento americana acredita que esse evangelho contenha dizeres de Jesus preservados ali de modo mais original do que em qualquer um dos evangelhos do mr. Com relação a essa escola, v. Stevan L. Davies, *The Gospel of Thomas and* Christian *wisdom* (New York: Seabury, 1983); para uma crítica mais pertinente, v. John P Meier, A marginal Jew: rethinking the historical Jesus, v. 1: "The roots of the problem and the person", Anchor *Bible Reference* Library (New York: Doubleday, 1991), p. 124-39.

[14]Robinson, *Nag Hammadi* Library, p. 118.

[15]Mais notoriamente Simone Pétrement, A separate God: the Christian origins of Gnosti-cism (San Francisco: Harper Collins, 1990; London: Darton, Longman &Todd, 1991).

[16]Para estudos e discussões exaustivas sobre essa tese, v. as obras de Yamauchi e Colpe listadas nas "Sugestões de leitura".

[17]Defendi esse ponto em meu artigo "Heresy and the pastoral epistles", *Themelios* 20 (1994):9-14. Cf. tb. o instigante estudo de Nils A. Dahl, The arrogant Archon and the lewd Sophia: Jewish traditions in Gnostic revolt, em Layton, *Rediscovery of* Gnosticism 2.689-712.

[18]V. Burger A. Pearson, Jewish elements in gnosticism and the development of Gnostic self-definirion, em Sanders, *Self-definition 1:151-60.*

[19]A defesa clássica desse ponto de vista encontra-se em Hans Jonas, Chiosis uns Spiitantiker *G eist v.1,* Forschung zur Religion und Literatur des alten und Neuen Testaments 51 (Gõttin-gen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934). V. tb., do mesmo autor, sua obra em inglês sobre o gnosticismo: *The Gnostic religion:* the message of the alien God and the beginnings of Christianity (Boston: Beacon, 1958; nova ed. London: Routledge, 1992).

[20]V. Jacques E. Menard, Normative self-definition in Gnosticism, em Sanders, *Self-definition 1:134-50.*

[21]Este é também o princípio básico de um tratado gnóstico que, exceto por isso, está mais próximo do ensino "ortodoxo" do que a maior parte dos textos gnósticos: "Tratado da ressurreição"; v. Malcolm M. Peel, *The epistle to Rheginos:* a Valentinian letter on the resurrection (London: SCM Press/Philadelphia: Fortress, 1969).

[22]HENNECK, *Apocrypha* 2:227.

[23]Sobre o tema do martírio na ortodoxia em relação ao gnosticismo, há uma excelente discussão em Elaine H. Pagels, *The Gnostic* Gospels (New York: Vintage Books [Random House], 1981), p. 84-122.

[24]RoetNsoN, *Nag Hammad Librar y,* p. 407.

[25]ANF 1:447,528.

[26]Sobre Marcião, v. os estudos listados nas "Sugestões de leitura".

[27]Adolf von Harnack, autor do estudo clássico sobre Marcião (v. Sugestão de leitura), ficou de tal modo impressionado com os elementos "evangélicos" do pensamento rnarcionita que o considerou o único seguidor real de Paulo no cristianismo do segundo século, e um pioneiro à frente de seu tempo no que diz respeito à rejeição na natureza não-evangélica do AT.

[28]O mais destacado expoente dessa tese é Hans von Campenhausen, *The formation of the Christian Bible* (Philadelphia: Fortress, 1972). Para um resumo e breve discussão dessa obra, v. Lee M. McDonald, *The fonnation of the Christian biblical canon,* 2nd ed. (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1995), p. 154-69.

[29]V. esp. *Ptolemy's leiter to Flora (citado em Panarioni* 33.3-7, de Epffanes), tradução para o inglês (trechos) em Frend, *Neto Eusebius,* p. 85-89.

[30]Pode-se ver isso com especial clareza no *Diálogo com Trifão, de* Justino, caps. 48 e 49. V. tb. no cap. 9 deste livro a discussão sobre os ebionitas.

[31]Connoly, p. 204.

[32]PAGELS, *Gnostic Gospels,* p. 101.

13 - IRMÃOS MAIS VELHOS E IRMÃO MAIS NOVOS
O DEBATE COM O JUDAÍSMO NO SEGUNDO SÉCULO

Nos capítulos anteriores, vimos por diversas vezes que a jovem igreja cristã gentílica passou a depender cada vez mais de sua herança judáica quando um grande número de gentios, sem nenhum contato anterior com o judaísmo, passou a integrar suas fileiras. A linha de demarcação entre cristianismo e paganismo, e entre o cristianismo correto e o errado, tinha de ser traçada com firmeza. Ao demarcar essas linhas, os cristãos precisavam enfatizar aqueles pontos que compartilhavam com os judeus: monoteísmo bíblico, ética bíblica, rejeição da idolatria.

Qual era, porém, a situação na outra linha de demarcação — entre a igreja e o judaísmo? Era de esperar, talvez, que a posição comum contra o paganismo e contra os que negavam a religião do AT unisse cristãos e judeus. Em certo sentido, foi isso sem dúvida o que aconteceu. O cristianismo começara como um movimento no seio da comunidade judáica e continuou a operar dentro de um contexto sobretudo judaico por várias décadas pelo segundo século adentro. Em mais de um sentido, a igreja estava muito próxima da sinagoga (v. At 18.7).

Essa proximidade, porém, não significa que ambas fossem necessariamente amigas. Sempre brigamos com mais violência e paixão com os que se acham perto de nós — exatamente porque estão perto. A lógica disso não é difícil de entender: temos a tendência de considerar o erro que mais se aproxima da verdade como o mais perigoso de todos.

INTRODUÇÃO: OS FRUTOS AMARGOS DA BRIGA EM FAMÍLIA

Sob muitos aspectos, judeus e cristãos achavam-se muito próximos, tão próximos que se tronou necessário a ambas as partes traçar uma linha demarcatória entre si, enfatizando ao mesmo tempo que judaísmo não era cristianismo e vice-versa.[1] Em seu esforço de propagação, judeus e cristãos

dirigiam-se praticamente ao mesmo público, e os crentes em potencial eram instruídos em termos bem claros que deveriam tornar-se cristãos e não judeus, e vice-versa.[2]

Já vimos (no cap. 9) como os rabinos se precaviam para que os crentes judeus não participassem do culto da sinagoga. Os estudiosos costumam dizer com frequência que os rabinos estavam preocupados apenas com os judeus crentes em Jesus; em outras palavras, eles não se importavam com os cristãos *gentios*. Não é isso, porém, o que nos mostram as fontes. Alguns textos cristãos primitivos afirmam expressamente que os judeus tinham parte ativa em processos contra os cristãos gentios, sendo o exemplo clássico disso o *Martírio de Policarpo*. Haveria um contexto histórico em que essas fontes façam sentido?

Tal contexto seria constituído precisamente pelo fenômeno da "concorrência missionária": judeus e cristãos em busca dos mesmos conversos. Se os judeus percebessem que os missionários cristãos estavam tirando deles conversos em potencial, não há dúvida de que ficariam profundamente ressentidos, mesmo que se tratasse de gentios, e não se furtariam a tomar qualquer inicitava legal ao seu alcance para impedir que os missionários cristãos ganhassem os gentios. A amargura que tornou conta dos cristãos no momento em que os judeus passaram a ajudar as autoridades a detê-los é tão compreensível quanto a amargura que tornou conta dos judeus quando a igreja passou a "roubar" os simpatizantes do judaísmo e seu prosélito em potencial. Assim, sempre que havia um conflito com os romanos, os ânimos de judeus e cristãos tendiam a inflamar-se.

Um leitor moderno não pode deixar de se entristecer quando nota nos autores cristãos do segundo século uma satisfação incontida com a repressão à segunda revolta judáica em 135 d.C. Não se vê em nenhum autor cristão uma nota sequer de compaixão ou de consolo. O que havia por trás desse sentimento antijudaico tão extremado entre os cristãos gentios?[3]

DA AUTOCRÍTICA JUDÁICA AOS SLOGANS ANTIJUDEUS

Vamos voltar um pouco no tempo. Ao concluir seu discurso perante o concílio judaico em Jerusalém, Estevão proferiu as seguintes palavras:

> Povo rebelde, obstinado de coração e de ouvidos! Vocês são iguais aos seus antepassados: sempre resistem ao Espírito Santo! Qual dos profetas os seus antepassados não perseguiram? Eles mataram aquele que predizia a vinda do Justo, de quem agora vocês se tornaram traidores e assassinos — vocês, que receberam a Lei por intermédio dos anjos, mas não lhe obedeceram (At 7.51-53).

O que Estevão estava fazendo aqui? Será que estava tomando emprestada a propaganda dos gentios contra os judeus? De forma alguma. Ele desempenhou naquele momento o papel de um pregador que chamava Israel ao arrependimento, e quase tudo o que disse na ocasião foi tomado de sermões ou de orações penitenciais do AT. Compare com os seguintes trechos: "Mas os nossos antepassados [a geração do deserto] tornaram-se arrogantes e obstinados, e não obedeceram aos teus mandamentos [...] Mas foram desobedientes e se rebelaram contra ti; deram as costas para a tua lei.

Mataram os teus profetas [...] e te fizeram ofensas detestáveis" (Ne 9.16, 26; cf. tb. os v. 6-37). "E a comunidade de Israel tem o coração obstinado" (Jr 9.26). "Dizem os ímpios, "Amarremos o Justo, porque ele nos é inconveniente' (Is 3.10; LXX).

Esses textos nada têm de anti-semita; pelo contrário, nesses e em outros textos semelhantes, Israel se expõe a uma autocrítica profunda sob o julgamento de Deus, e essa capacidade de exercício de autocrítica é sua verdadeira força.[4]

Quando os primeiros crentes judeus se dirigiram a seus irmãos judeus não-crentes valendo-se das palavras contundentes dos profetas do AT, eles assim procederam como herdeiros que eram da tradição ve-terotestamentária de autocrítica judáica. É sob essa luz que devemos ler o discurso de Estevão. Não se trata apenas de uma defesa contra acusações; é um chamado profético ao arrependimento. As palavras de Estevão só podem ser pronunciadas em seu verdadeiro espírito por alguém que seja capaz *de* dizer como Paulo: "Tenho grande tristeza e constante angústia em meu coração. Pois eu até desejaria ser amaldiçoado e separado de Cristo por amor de meus irmãos, os de minha raça" (Rm 9.2,3).

Tudo isso mudou radicalmente quando essa forma de pregação do arrependimento a Israel passou para as mãos dos cristãos gentios desprovidos de uma percepção profunda de solidariedade para com Israel. Em suas mãos,

aquelas palavras duras do AT dirigidas a Israel tornaram-se uma arma cujo objetivo era desacreditar o povo judeu acusando-o de descrente por natureza, ao passo que os cristãos gentios exaltavam a si mesmos dizendo-se mais propensos a acreditar em Deus e a obedecê-lo. Vemos isso claramente em Justino Mártir:

> Se vós [judeus] confessais a verdade, não podereis negar que nós [gentios] somos mais fiéis a Deus do que vós. Porque nós, tendo sido chamados por Deus por meio do mistério da cruz, tão desprezada e cheia de vergonha; e (sofrendo) castigos até de morte por causa de nossa confissão, obediência e piedade [...] nós, prossigo, suportamos todas as coisas para não negar a Cristo nem mesmo por nossas palavras. Vós, porém, fostes redimidos do Egito com braço forte e pela visitação de grande glória... [segue-se desse ponto em diante uma longa enumeração de todas as maravilhas operadas por Deus em benefício de Israel durante a peregrinação no deserto]. Apesar de tudo isso, fizestes para vós um bezerro, e fornicastes avidamente com as filhas dos estrangeiros, e adorastes ídolos, e mais uma vez os adorastes quando a terra vos foi confiada a vós com tão grande poder [...] Fostes condenados pelos profetas, não obstante as admoestações de Moisés, por terdes chegado ao extremo de sacrificar vossos filhos aos demônios, e por terdes, não bastara isso tudo, ousado afrontar a Cristo, a quem ainda agora ousais afrontar *(Diálogo com Trifão* 131.2-133.1).[5]

Como se vê por esse excerto, Justino tem pleno respaldo bíblico para tudo o que diz a respeito da nação judáica. Contudo, a distância que separa o AT do discurso de Estevão é enorme. Porque em Justino a enumeração dos pecados de Israel não tem mais como objetivo chamá-lo ao arrependimento, levando-o a voltar-se para Deus. Em Justino, essa lista de pecados tornou-se algo muito diferente. Ele se apodera do registro bíblico dos pecados de Israel e o usa para dizer com isso que os judeus têm uma inclinação natural para a descrença e o pecado; enquanto, de outro lado, os gentios têm uma inclinação natural para a crença e a obediência. A impiedosa autocrítica judáica presente em várias passagens do AT — sem paralelo no mundo antigo e um dos frutos mais delicados do ensinamento mosaico e profético — é mal empregada por Justino, que a usa como se fosse uma espécie de descrição etnológica das peculiaridades do povo judeu.

Conclui-se disso, portanto, que ele parece querer dizer que a fé dos gentios é mérito seu, e que isso os toma dignos de receber a salvação, uma vez que revela sua inclinação natural pela fé. Em suma, Justino tornara-se vítima precisamente do perigo sobre o qual Paulo alertara em Romanos 11.17-18: "Se alguns ramos [da oliveira que é Israel] foram cortados, e você, sendo oliveira brava, foi enxerta& entre os outros e agora participa da seiva que vem da raiz da oliveira

cultivada, *não se* glorie *contra esses ramos"*. É essa jactância que observamos muito claramente em Justino e, é triste dizer, foi exatamente esse comportamento de Justino que prevaleceu na igreja cristã gentílica do segundo século em diante.[6]

Há um ponto em particular que nos oferece uma oportunidade muito instrutiva de observar de que modo ocorria esse prOcesso generalizado que subvertia a autocrítica judáica transformando-a em *slogans* contra os judeus.

No esquema veterotestamentário de pregação penitenciai, a ênfase recaía sobre o pecado e a culpa de Israel. A isso corresponde o fato de que quando os primeiros cristãos confrontaram seus irmãos judeus com o grave pecado da rejeição a Cristo e de sua crucificação, a única culpa sobre a qual era possível dizer algo era a culpa daqueles judeus de Jerusalém a quem eles se dirigiam. Quando, porém, essa crítica passou para as mãos dos cristãos gentios, corrompeu-se com muita facilidade. Ela passou a significar (erroneamente) que a nação judáica, como tal, era a principal culpada pela morte do Senhor, enquanto Pilatos e outros gentios eram inocentes. Essa situação chegou ao seu ponto mais crítico já em Melitão de Sardes (c. 175 d.C.). Ali, a igreja cristã gentílica bradava contra o povo judeu proferindo expressões como "vocês mataram Deus", que haveriam de repercutir pelos séculos afora.[7] Aqui temos diante de nós o elemento cristão específico do anti-semitismo europeu.

A ASSERTIVIDADE DO IRMÃO MAIS NOVO

O que há por trás da veemente auto-afirmação dos gentios cristãos ante os judeus? As causas desse fenômeno apresentam, sem dúvida, várias dimensões: teológicas, sociais e políticas. Sob vários aspectos, os cristãos gentios tinham uma posição inferior em relação aos judeus: sua religião não era reconhecida; e com relação à herança bíblica, seus vizinhos judeus estavam em uma posição muito mais confortável do que a deles. Quando proclamavam a outros gentios que Jesus era o Messias, cumprindo assim as promessas do AT, podia-se contra-argumentar com grande efeito dizendo-lhes: "Por que então seu próprio povo o rejeitou? Eles deviam conhecer as Escrituras melhor do que vocês!".

Quanto mais tomamos conhecimento dos diferentes motivos para a existência de atitudes antijudaicas entre os primeiros cristãos, tanto mais nos damos conta de que provavelmente havia nisso tudo uma forte dimensão psicológica. Parece

plausível dizer que parte do que ocorria era decorrente do complexo de inferioridade do irmão mais jovem — aliás, bem mais jovem. Tentaremos aqui visualizar a situação em que a jovem igreja cristã dos gentios se encontrava em relação ao judaísmo.

INFORMAÇÕES

Epístola de Barnabé (c. 130 d.C.): tratado sobre como os cristãos devem entender a legislação mosaica. O autor afirma que os preceitos do AT jamais foram concedidos para que fossem seguidos ao pé da letra, e que os judeus assim o fizeram porque foram enganados por um anjo mau. Como castigo, a aliança divina foi retirada e era agora oferecida novamente em Cristo. O sofrimento de Cristo e a substituição do povo "antigo" pelo povo "novo" (= cristãos) estava previsto no AT.

Controvérsia de Jasão e Papisco (c. 140? d.C.): escrito por Aristo de Péla e conhecido apenas por meio de alguns poucos fragmentos encontrados nos escritos dos pais da igreja posteriores. Jasão, um judeu crente, e Papisco, judeu de Alexandria, discutem se Jesus é o Messias prometido no Ar. O debate termina com a conversão de Papisco a Jesus. Acredita-se que esse diálogo tenha sido usado como fonte para diálogos semelhantes escritos muito depois (nos séculos v e vi).

Diálogo com Trifão (c. 160 d.C.): escrito por Justino Mártir, provavelmente em Roma. O livro se apresenta como o relato de um debate real entre Justino e Trifão pouco depois da revolta de Bar Kokhba, provavelmente em Éfeso. Justino era natural de Neápolis (atual Nablus), na Samaria, filho de um colono (oficial?) romano. Tinha bom conhecimento do judaísmo e dos argumentos judeus contra o cristianismo, mas não possuía conhecimento em primeira mão do hebraico. As três principais questões discutidas no *Diálogo* são 1) a validade eterna ou temporal dos preceitos cerimoniais da lei; 2) a messianidade de Jesus; e 3) a assertiva de que os cristãos haviam substituído os judeus como povo de Deus. É possível, mas não provável, que uma das fontes usadas por Justino tenha sido a *Controvérsia de Aristo.*

Contra os judeus (pouco antes de 200 d.C.): escrito em latim por Tertuliano de Carta-go. Não é dirigido diretamente aos judeus, e sim aos cristãos que pensam em se converter ao judaísmo. O documento, porém, afirma se basear em um debate real travado por um judeu e por um cristão. Tertuliano depende, entre outros, do *Diálogo com Trifão,* de Justino, mas enriquece seu dossiê com argumentos bastante eruditos que não foram tirados de Justino.

Em primeiro lugar, havia o fato bastante concreto de que o judaísmo era uma *religio licita,* uma religião reconhecida, ao passo que o cristianismo, não. A segurança política e social dos judeus era vulnerável e frágil, porém seus direitos eram afirmados com clareza nos decretos imperiais. Em certos círculos da intelectualidade romana, os judeus eram reconhecidos e respeitados.[8] O judeu tinha uma posição definida na sociedade e desfrutava de um grau razoável de segurança.

Os cristãos gentios não tinham tal segurança - não na condição de cristãos. Se fossem denunciados às autoridades e não abandonassem sua fé, era bem provável que fossem executados. Muitos cristãos devem ter sentido inveja da segurança e do reconhecimento de que os judeus desfrutavam. Observamos ao mesmo tempo que muitos cristãos procuravam compensar isso orgulhando-se de sua posição inferior. Uma vez mais, Justino Mártir é testemunha eloquente disso: Vós, judeus, não sois dignos da nobre tradição do martírio encontrada no Antigo Testamento; porém, nós, cristãos, levamo-la adiante!

Em segundo lugar, o judeu tinha a segurança religiosa e cultural de centenas de anos de tradição ininterrupta. Os cristãos eram novatos sem nenhuma história anterior, e era duro admitir isso. Os rabinos legaram uma tradição de exegese escriturística que podia reivindicar para si a autoridade de gerações de excelentes professores remontando até Moisés no monte Sinai. Eles tinham domínio perfeito de todo o AT e podiam defender suas idéias recorrendo a minúcias do texto hebraico. Havia, além disso, uma consistência básica em seu enfoque bíblico: eles não somente reconheciam a Torá como divina, como também a observavam.

Os cristãos gentios estavam em clara desvantagem em todos os pontos. Sob vários aspectos, sua interpretação da Bíblia era surpreendentemente nova. Eles

descobriam significados nos versículos bíblicos que ninguém jamais cogitara antes. Não tinham também nenhuma tradição reconhecida que pudessem citar para fundamentar suas idéias. O pior de tudo é que não tinham acesso direto ao texto original, o que geralmente limitava seu conhecimento do AT a passagens selecionadas e textos de prova.[9]

Para um observador externo imparcial, deve ter parecido absurda a atitude daquela gente que, a despeito de tudo o dissemos a seu respeito, ousava desafiar a autoridade de rabinos eruditos. Nessa batalha, os cristãos achavam-se em posição inferior qualquer que fosse o critério objetivo que se usasse. É preciso ter isso em mente quando deparamos com as incontáveis observações agressivas e depreciativas sobre os rabinos, sua teologia e exegese, em escritos de autores cristãos do segundo século. Vários dos pais da igreja deixam transparecer que os rabinos os excedem em muito em conhecimento bíblico; alguns séculos mais tarde, Orígenes e Jerônimo iriam buscar orientação com os judeus para ler o AT na língua original e compreendê-lo melhor.[10]

Aos olhos dos cristãos, o judaísmo não era somente o irmão mais velho; ele era também o irmão mais forte e mais instruído — o que, sem dúvida alguma, corresponde aos fatos objetivos.

A única coisa que os cristãos tinham para contrapor a essa superioridade acadêmica era sua convicção básica de que os rabinos, não obstante isso, não foram capazes de reconhecer o Messias quando ele veio, e por isso sua erudição misturara-se a uma cegueira crucial no que diz respeito ao significado das Escrituras. O que um homem como Justino Mártir poderia usar contra a erudição rabínica não era uma erudição superior àquela, mas algo que Justino chama de "graça para entender": "Estou prestes a vos relatar passagens das Escrituras, embora não esteja ansioso para expor um mero arranjo artístico de argumentos, pois não tenho talento para tal, porém Deus me deu sua graça para que eu possa entender as Escrituras" *(Diálogo com* Trifão 58.1).[11]

Justino estava convencido de que essa forma de expor o AT havia sido legada à igreja pelos apóstolos, e que os apóstolos a haviam aprendido com o Cristo ressurreto, quando "então lhes abriu o entendimento, para que pudessem compreender as Escrituras" (Lc 24.45) .[12] Assim, embora Justino estivesse convencido de que sua exegese procedia da mais alta autoridade, não tinha como apelar para uma autoridade que fosse reconhecida por seus oponentes

judeus, tampouco por observadores imparciais. É compreensível, dessa perspectiva, que ele tenha tentado destruir a autoridade dos rabinos tanto quanto possível, mas não há como nos solidarizarmos com ele.

Em outro campo, temos também a impressão de nos defrontarmos com os efeitos de um complexo de inferioridade por parte dos cristãos gentios. Paulo escrevera aos de origem gentílica que estavam na igreja: "Portanto, vocês já não são estrangeiros nem forasteiros, mas concidadãos dos santos e membros da família de Deus" (Ef 2.19). Para os primeiros gentios conversos deve ter sido uma experiência assombrosa saber que, em Cristo, eles haviam se tornado membros do povo de Deus em toda a sua plenitude, sem a menor mancha ou mácula trazida de sua prática gentíca. Em primeiro lugar, eles eram minoria, e sabiam sem sombra de dúvida que o povo de Deus era algo anterior a eles, algo a que eles haviam sido incorporados agora. Eles eram "concidadãos", mas de modo algum os únicos cidadãos do novo reino.

Observa-se no segundo século uma mudança drástica. Os cristãos de origem gentílica suplantavam em muito o número de cristãos de origem judáica. Aos poucos, esse fato veio a influenciar o conceito de igreja. Em Justino Mártir, a igreja é uma entidade essencialmente não-judáica. Ela é composta de gentios crentes e, em contrapartida a essa igreja de gentios, Justino coloca uma nação judáica constituída fundamentalmente por não-crentes. A fronteira entre crentes e não-crentes tende a coincidir com a fronteira entre gentios e judeus. Sim, Justino sabe da existência de judeus crentes. Contudo, enquanto em Paulo os gentios são acrescentados ao verdadeiro Israel de crentes judeus compartilhando de sua herança, em Justino é o contrário: os poucos judeus crentes são acrescentados à igreja dos gentios para que compartilhem de sua herança.

Essa mudança de perspectiva tem consequências muito amplas. Enquanto em Paulo os gentios compartilham das promessas dadas ao verdadeiro Israel, em Justino as promessas são transferidas do povo judeu para a igreja dos gentios. Essa igreja substitui o povo judeu. Ela assume a herança de Israel e, ao mesmo tempo, deserda os judeus. Podemos exprimir essa mudança recorrendo à imagem usada por Paulo em Romanos 11. Em Paulo, lemos que Deus cortou alguns ramos da antiga oliveira de Israel, e em seu lugar enxertou alguns ramos selvagens — os gentios. Em Justino, Deus cortou a oliveira de Israel e em seu lugar plantou uma árvore inteiramente nova — a igreja dos gentios. Nessa árvore ele enxertou alguns poucos ramos da árvore velha — esses ramos são os

judeus crentes.[13]

No momento em que os cristãos passassem a raciocinar dessa forma, naturalmente colocariam a questão da eleição como algo que demandava uma decisão: ou o povo judeu era o herdeiro do legado veterotes-tamentário ou era a igreja (dos gentios) sua herdeira. Ninguém na antiguidade jamais formulou a idéia de que Deus pudesse ter dois povos; ou era a igreja ou eram os judeus. Dessa forma, os cristãos do segundo século nunca foram capazes de afirmar sua eleição em Cristo sem, ao mesmo tempo, atacar violentamente os judeus.

Um fato parece emergir com muita clareza da análise acima: a redução numérica do elemento judaico-cristão dentro da igreja era parte da razão por que a igreja do segundo século passou a ver a si mesma como comunidade essencialmente gentia, uma entidade não-judáica que se opunha ao povo judeu como tal.

Isto significa, em contrapartida, que por sua própria existência, os judeus-cristãos atuavam como fator de moderação nesse processo de "gentilização" que ia se fortalecendo na consciência da igreja.[14] Os cristãos-judeus haviam se tornado uma minoria dentro da igreja não porque tivessem se tomado poucos, e sim porque o número dos cristãos de ori-gem.gentia havia crescido muito. A influência e a importância dos cristãos-judeus ainda pode ser facilmente detectada em muitos dos autores do segundo século: Justino Mártir, Teófilo de Antioquia, Ireneu. Tudo indica também que devemos creditar a esse cristãos-judeus o fato de que, apesar de toda a amargura e da má vontade de que foram vítimas, foi possível travar um diálogo verdadeiro com o judaísmo no segundo século, como no *Diálogo com* Trifão, de Justino. O leitor moderno pode não se sentir muito satisfeito com o teor e com as tendências de muitos dos escritos de Justino — já o repreendemos mais acima por algumas de suas idéias — não obstante isso, temos efetivamente um diálogo real, no sentido de que as objeções levantadas por Trifão são objeções judaicas concretas, e algumas das respostas de Justino deixam transparecer uma profunda perspectiva teológica, além de serem bastante sensatas. Assim, julgamos de interesse apresentar uma síntese desse diálogo.

DIÁLOGO COM TRIFÃO, DE JUSTINO

Justino começa seu *Diálogo com Trifão*[15] com uma negação enfática de quaisquer

idéias que possam se assemelhar às de Marcião:

> "Jamais haverá outro Deus, Trifão, e desde toda a eternidade jamais houve", disse eu a ele, "exceto Aquele que fez e estabeleceu este universo. Tampouco acreditamos que temos um Deus, e tu, outro, senão Ele apenas, que trouxe teus pais da terra do Egito com mão poderosa e braço forte; também não pusemos nossas esperanças em nenhum outro (pois não há outro), mas tão-somente nele, em que puseste também as tuas, o Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó" (11.1).[16]

Mas então, diz Trifão, como é que vocês cristãos, que dizem adorar o Deus da Bíblia, não observam sua Lei? Justino responde dizendo que é preciso fazer uma distinção no que diz respeito à Lei.

> 1) Alguns mandamentos são éticos e estão de acordo com a lei que Deus escreveu no coração humano. Essa lei é eterna e é observada pelos cristãos.
>
> 2) Existe, porém, um segundo elemento na Lei, mandamentos rituais que foram dados para os judeus apenas, para discipliná-los depois do episódio do bezerro de ouro. Esses mandamentos não são universais, e não são mais necessários depois que Cristo veio e fez de todos os que crêem nele seres verdadeiramente piedosos e obedientes à lei.

Para fundamentar sua afirmação de que com a vinda de Cristo a parte cerimonial da lei deveria ser abolida, Justino cita, entre outros, Isaías 51.4 e Jeremias 31.31. Em Isaías 51.4, lemos: "Escute-me, povo meu; ouça-me, nação minha: a *lei* [Torá] sairá *de mim*". Esse versículo não se refere explicitamente a mudanças na Torá, porém alguns rabinos eram de opinião que a idéia aí estava implícita, uma vez que o versículo menciona a concessão da Torá em uma época em que ela fora já concedida há muito tempo.

Assim, lemos na Midraxe *Rabbah* sobre o Levítico: "O rabino Abin Bar Kahana disse: o Santo, bendito seja, disse: 'Uma nova lei sairá de mim' [Is. 51.4], isto é, uma *renovação* da Lei" (Lev. *Rab.* 13.3).[17]

Aparentemente, havia alguns rabinos que distinguiam dentro da Lei entre mandamentos para os quais era possível apresentar razões racionais, e mandamentos para os quais não havia fundamento racional. O contexto da passagem acima extraída da Midraxe tem como objetivo provar que, no mundo por vir, certos mandamentos inexplicáveis seriam abolidos. Outros textos

rabínicos referem-se a uma certa transformação da lei, que a tornaria "nova" na era messiânica, embora dizeres com essa tendência parecem ter sido suprimidos na tradição rabínica posterior —possivelmente porque os cristãos exploravam esse conceito.[18] Seja como for, é óbvio que Justino, ao citar Isaías 51.4 como suporte escriturístico para a idéia da abolição de partes da Lei coloca-se muito próximo das discussões rabínicas sobre a Lei. Essa familiaridade com a exegese judáica pode muito bem ter sido comunicada a ele por fontes judaico-cristãs.

É evidente, portanto, que para Justino sua atitude em relação à lei acha-se intimamente vinculada à convicção de que Jesus é o Messias. E é esse o segundo tema principal do diálogo.[19] Trifão levanta a seguinte objeção: as profecias da Bíblia descrevem "aquele que é grande e glorioso, e toma para si o reino eterno [...] Todavia, esse a quem vocês chamam de Cristo não tem honra nem glória, de modo que é vítima da maior maldição prescrita na Lei de Deus [Dt 21.33], porque foi crucificado" *(Diálogo com Trifão* 32.1).[20]

Na verdade, a objeção que Trifão levanta consiste no fato de que ele não vê no Messias Jesus a presença de algum sinal que aponte para o fim da era messiânica com o advento de Cristo. Nada mudou no mundo. Os povos não transformaram suas espadas em arados e suas lanças em foices; as nações ainda brandiam suas espadas umas contra as outras, e continuavam a se preparar para a guerra (v. Is 2.4). Na escatologia judáica, as palavras de Isaías 2.2-5 descrevem a essência da era messiânica. A observação de que ela não chegou com Jesus pode ser considerada uma objeção judáica ao seu messianismo.

Para que possamos compreender melhor a resposta de Justino, talvez seja útil compará-la com a resposta dada tradicionalmente por grande parte do ensinamento e da pregação moderna. Segundo essa resposta, os judeus não compreenderam adequadamente as profecias messiânicas interpretando-as de modo superficial e literal; contudo, a paz trazida pelo Messias não é algo externo nem político; é uma paz no coração, paz com Deus. Libertação messiânica não é libertação política ou social, mas libertação do pecado e da culpa. Jesus trouxe tudo isso e muito mais. Os judeus não o reconheceram porque suas expectativas estavam equivocadas.

É interessante observar que Justino não diz nada disso. Ele não diz que a expectativa messiânica dos judeus é falsa, tosca, materialista etc. O que ele diz é outra coisa bem diferente. Vocês não atentaram, diz ele, que no Ar a carreira do

Messias passa por duas fases, dois estágios. O Messias viria duas vezes. Em sua primeira vinda, ele seria afrontado e desprezado, sofreria e morreria, vencendo assim o Diabo, expiando nossos pecados e depois ressuscitaria vitoriosamente dos mortos, envergonhando dessa forma os maus espíritos. Em seu segundo advento, ele virá triunfante, estabelecendo com poder e glória o reino messiânico. Depois, todas as coisas de que Trifão sente falta na primeira vinda de Jesus se tomarão realidade. Então, todas as profecias messiânicas do AT serão plenamente cumpridas.[21]

Para provar que o Messias já viera pela primeira vez, Justino força a interpretação de *Gênesis 49.10:* uma vez que o Reino [o cetro] apartou-se de Judá, o Messias deve ter vindo. (Esse raciocínio se tomaria um argumento cristão clássico nos debates com os judeus pelos séculos afora.) Outros textos importantes que serviriam de prova são *Números 24.17* (a estrela de Jacó); *Isaías 11.1* (o ramo de Jessé); *Salmos 72.17; Zacarias 6.12* (o Renovo); Isaías 7.14 (o nascimento do Messias); *Isaías 9.5a* (o crescimento oculto do Messias); *Isaías 11.2,3* (a unção messiânica com o Espírito); Salmo 22; Isaías 53 (paixão e morte do Messias); *Salmos* 24.7,8 (ascensão do Messias); Salmos 110.1 (entronização do Messias); Daniel 7.13 (o retorno do Messias); Zacarias 12.10-12 (reconhecimento do Messias pelos judeus em sua segunda vinda). Nessa lista, há alguns textos "novos" importantes (em caracteres itálicos) comparados com os textos de prova citados com mais frequência no NT.

É interessante observar que eles correspondem muito de perto aos textos de prova talmúdicos citados com mais frequência.[22] Isso significa, provavelmente, que Justi-no recorre aqui a uma tradição de textos de prova desenvolvida por judeus-cristãos envolvidos em um intenso diálogo com seus irmãos des-crentes.[23]

Além dessa prova de que Jesus é o Messias prometido na Bíblia, Jus-tino desenvolve um longo argumento escriturístico acerca da natureza divina do Messias. Sobre isso, Trifão diz o seguinte:

> Para mim [...] os que dizem que ele [Jesus] foi (apenas) homem, tendo sido ungido e eleito Messias, falam com maior perspicácia do que você e os seus que dizem aquilo que você agora afirma [a saber, que o Messias é preexistente e divino] . Pois todos nós, judeus, esperamos que o Messias seja um homem de origem humana [em grego, *anthropos ex anthropon] ,* e que Elias virá e o ungirá. Contudo, se esse homem [Jesus] for mesmo o Messias, é preciso reconhecer que se trata então de um homem de origem

meramente humana (49.1).[24]

O ponto principal da resposta de Justino é provar que o AT conhece outro "Deus" e "Senhor" além de Deus Pai. Entre os principais textos de prova destacam-se Gênesis 1.26; 19.24; Êxodo 3.1-6; Salmos 110.1 e Salmos 45.7. Temos todos os motivos para acreditar que esse tipo de argumento desenvolveu-se entre os judeus-cristãos com conhecimento do hebraico. Comparemos uma passagem de Justino com outra do Talmude babilônico.

> [Justino: o "Senhor" que conversa com Abraão em Gn 18.22-23 não é o Deus Pai, tampouco um anjo]. "Ele é o 'Senhor' recebendo do Senhor que está no céu, a saber, o Criador do universo, o encargo de levar aqueles castigos a Sodoma e Gomorra, os quais a palavra enumera, assim dizendo: 'Então, fez o Senhor chover enxofre e fogo, da parte do Senhor, sobre Sodoma e Gomorra [Gn 19.24] (56.23).[25]

O argumento propõe que em Gn 19.24 há dois "Senhores": um na terra, conversando com Abraão e levando fogo e enxofre a Sodoma e Gomor-ra; e outro, no céu. Compare-se esse trecho com a seguinte passagem do Talmude:

> Um *min* [herege] disse certa vez ao R. Ishmael b. José [c. 180 d.C.]: Está escrito: "Então, fez o Senhor chover enxofre e fogo, da parte do Senhor, sobre Sodoma e Gomorra" [Gn 19.24], mas as palavras "da parte dele" jamais deviam ter sido escritas! Um certo pisoeiro disse: Deixe-o para mim, eu lhe responderei: Está escrito: "E Lameque *disse* às suas esposas, Ada e Zilá: 'Ouvi minha voz, vós esposas de Lameque"; porém ele deveria ter dito "minhas esposas". Mas assim é a linguagem bíblica — pois aqui também o que temos é a linguagem bíblica. —Como sabeis disso? —perguntou-lhe [R. Ishmael]. —Ouvi em um discurso público de R. Meir [ele respondeu] *(TB Sanhedrin* 38b).[26]

O rabino Meir era contemporâneo de Justino, sinal de que o argumento justiniano já era conhecido dos rabinos da terra de Israel naquela época. Certamente não foi em Justino que tomaram conhecimento dele; foi por meio daqueles que haviam sido professores de Justino, os judeus-cristãos de Israel ou das regiões vizinhas. No contexto da passagem do Talmude são mencionados diversos outros argumentos do minim para a existência de um segundo Deus. A maior parte desses argumentos presume um conhecimento do texto hebraico; em outras palavras, aqui observamos os judeus-cristãos envolvidos em uma argumentação exegética com os rabinos.

Essa breve recensão do *Diálogo com Trifão* de Justino não exaure de forma alguma a riqueza dos argumentos e das passagens das Escrituras usadas para provar esse ponto. A Escritura é citada com tal abundância que gerações de apologistas e polemistas cristãos dos séculos seguintes pouco tiveram que acrescentar contra o judaísmo. Os principais textos de prova *de* Justino serão sempre citados nas disputas futuras, até mesmo em nossa época.

Quem primeiro se valeu de excertos da obra de Justino foi Tertuliano no final do segundo século. Seu *Adversus judaeos (Contra os judeus)* não é mais um diálogo verdadeiro, e sim um monólogo dirigido a irmãos na fé que se sentiam atraídos pelo judaísmo e provavelmente estavam a um passo da conversão.[27]

Duas observações importantes resultam da evidência apresentada neste capítulo.

1) Vimos que por trás do texto de Justino, *Diálogo com Trifão,* há cristãos engajados em um diálogo intenso com o judaísmo rabínico movidos pelo desejo fervoroso de convencer a seus irmãos judeus de que Jesus é o Messias divino, o Filho de Deus.

2) Observamos entre os gentios cristãos uma tendência cada vez maior de definir a igreja como uma entidade essencialmente não-judáica, uma entidade que se contrapunha ao povo judeu. Isto significa que, ao reclamar a herança veterotestamentária para a igreja, eles sentiam a necessidade de privar os judeus dela.

SOBRE O TEMPLO

Nos últimos dias o monte do templo do SENHOR será estabelecido como o principal; será elevado acima das colinas, e todas as nações correrão para ele. Virão muitos povos e dirão: "Venham, subamos ao monte do SENHOR, ao templo do Deus de Jacó, para que ele nos ensine os seus caminhos, e assim andemos em suas veredas" (Is 2.2,3).

Os primeiros cristãos compartilhavam a convicção — a despeito das diferenças étnicas e teológicas — de que essa visão profética estava se cumprindo em seus dias. Um homem como Justino estava convencido de que ela se cumpriria de modo bastante concreto. Ele não espiritualiza coisa alguma quando diz: "Vinde comigo todos vós que temeis a Deus, que desejais ver as boas coisas de Jerusalém. Vinde, busquemos a luz do Senhor, porque ele libertou o seu povo,

ele libertou a Casa de Jacó. Vinde, todas as nações, congreguemo-nos em Jerusalém" *(Diálogo com Trifão* 24.3). A prova de como ele entende isso de maneira muito concreta manifesta-se, ao mesmo tempo, em um lado sinistro de sua visão gloriosa: o decreto de Adriano que expulsava de Jerusalém todos os judeus é visto por Justino como uma espécie de preparação negativa para essa conquista da cidade pelos crentes gentios. As nações não foram para Jerusalém juntar-se ao Israel de Deus ali naquele lugar, e sim para expulsá-lo e substituí-lo. A casa de Deus se tornaria uma casa de oração para todos os gentios — e para ninguém mais.

SUGESTÕES DE LEITURA

O *Diálogo com Trifão,* de Justino Mártir, acha-se disponível em tradução em língua inglesa em *ANF* 1:194-270. Há uma tradução anotada feita por Lukyn Williams, *Justin* Martyr: the Dialogue with Trypho: translation, introduction, and notes (London: SPCK, 1930). Partes selecionadas do *Diálogo aparecem* traduzidas em R. P C. Han-son, *Selections funil Justin* Martyr's *Dialogue with* Trypho, *a Jew,* World Christian Books 49 (London: Lutterworth, 1963). Para uma tradução completa de todas as obras de Justino (inclusive os textos espúrios) em edição americana, v. Thomas B. Falis, Writin-gs *of Saint Justm* Martyr, *the Fathers of the* Church: a new translation 6 (Washington: The Catholic Universiry of America Press, 1948 [e também impressões posteriores a essa data]).

Em anos recentes, veio à luz uma vasta literatura acerca da relação entre judeus e cristãos na antiguidade. A obra clássica e pioneira no assunto é de autoria de James Parkes, *The conflict of the church and the synagogue:* a study in the origins of antisemi-tism (New York and London: Soncino, 1934 [reimpressão, New York, 1969]). A obra máxima de referência mais recente é de Marcel Simon, *Verus Israel:* Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425), Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 166 (Paris, 1948). Eds. rev. e ampliadas. Paris: Editions E. de Boccard, 1964 e 1983). Tradução para o inglês: Vens *Israel:* a study of the relarions *between* Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135-425), 2"[1]. ed. (Oxford University Press, 1986).

Alguns estudos mais recentes

(As obras listadas na bibliografia geral ao final deste livro são mencionadas aqui apenas pelo título resumido e pelo ano de publicação). Amos B. Huus.i, The dialogues with the Jews' as sources for the early Jewish argument against Christianity, *Joumal of Biblical Literature* 51(1932): 58-70; SANDma,Judaism (1978); ROKEAH, *COnfikt* (1982); John g. GAGÉR, *The origins of anti-semitism:* attitudes towards Judaism in pagan and Christian antiquity (New York and Oxford: Oxford University Press, 1985), esp. a parte 3, p. 113-91; Segal, *Rebecca's children* (1986), caps. 6 e 7; Stephen G. WILSON, org., *Anti-Judaism in early Christianity,* v.2: "Separation and polemic" (Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 1986); FwssEit,Judaism (1988); Robert S. MACLEN-NAN, Earl)' Christian *teca on Jews and Judaism,* Brown Judaic Studies 194 (Atlanta, Ga.: Scholars Prerss, 1990); DUNN, *Partings* (1991); DENN,Jews *and Christians* (1992); CoNzamANN, *Gentiles* (1992); SCHWARTZ, StlieliPç (1992); Craig A. EVANS e Donald A. HAGNER, orgs., *Anti-Semitisrn and early Christianity:* issues of polemic and faith (Minneapolis: Fortress, 1993); SANDER5, *Schismatics* (1993); WILSON, *Strcmgers* (1995); LEU, *Image* (1996); John BARCLAY e John Swa¯r, orgs., *Early Christian thought in its Jewish context* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Ora "AMOR e Guy G. STaoumsA, orgs., Contra ludaeos: ancient and medieval polemics between Christians and Jews, *Texts and studies in medieval and early enodem Judaism* 10 (Tubingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1996); HoRBuRY, Jews *and* Christians (1998): Karl P. DONHUED e Peter RicHARDsoN, orgs.,Judaism and Christianity *in first-century Rome* (Grand Rapids,

Mich./Cambridge, Eerdmans, 1998); Graham N. STANTON e Guy G. STROUIvISA,
orgs., *Tolerance and intolerante in early Judaism and Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Guy SYRoum5A, Barbarian philosophy: the religious revolu-tion of early Christianity, *Wessenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 112 (Tubingen: Mohr siebeck, 1999).

Obras gerais sobre primeiras interpretações judaicas e cristãs da Bíblia

R LOEWE, The Jewish Midrashim and Patristic and scholastic exegesis of the Bible, em *Studia Patristica,* org. Kurt Aland e E L. Cross, *Texte und Untersuchungen* 63 (Berlin:Akadetnie-Verlag, 1957), 1:492-514; Jakob J. PErucHowsta, Halakah in the church Fathers, em Essays in *honor of Solomon B. Freehof,* org. W. Jac,ob et

al. (Pittsbur-gh: Rodef Shalom Congregation, 1964), p. 257-74; Roger le DÉAtir, La tradition juive ancienne et l'exégèse chrétienne primitive, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 51(1971): 31-50); Kurt HRUBY, Exégèse rabbinique et exégèse patristique, *Recherches de science religieuse* 47 (1973) 341-72; Judith R. BAsio, Rabbinic-Patristic exegetical contacts in late antiquity: a bibliographical reappraisal, em Approaches *to ancient Judaism, v.* 5: "Studies in Judaism and its tareco-Roman context", org. William Scott Green, *Brown Judaic Studies* 32 (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1985), p. 53-80 (com vasta bibliografia nas p. 75-80); William HORBURY, Old Testament interpretation in the writings of the Church Fathers, em *Compendia* 2:1 727-87; Martin HENGEL e Hermut LOHR, orgs., Schriftauslegung im antiken judentum und im Urchristentum, *Wesenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 73 (Tubingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] , 1994); Burton L. Visotzky, Jots and titles: on scriptural interpretation in Rabbinic and Patristic literatures, em *Fathers of the world:* essays in Rabbinic and Patristic literatures, *Wtssenschaftliche Untersuchungen* zum *Neuen Testament* 80 (Tubingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1995), p. 28.40; Gunter Si/visam, Exegetical contacts *between* Christians and Jews in the Roman Empire, em *Hebrew Bibk/ 014 Testament: the* history *of its* interpretation, org. Magne Saebo (Gõttingen: Vandenhoe-ck &Ruprecht, 1996), 1:569-86.

NOTAS

[1]Nas pesquisas mis recentes, o conceito de "autodefinição" tornou-se consequentemente o foco principal de interesse; v. esp. os três volumes editados por E. P Sanders et al., *Self-deftnition 1-3*. *Em* um artigo e livro *recente,* Daniel Boyarin sustenta que a necessidade de traçar essa linha divisória, tanto do lado do judaísmo como do lado do cristianismo, mostra indiretamente que, no plano do homem comum, não havia distinção alguma entre judeus e cristãos; a tentativa de traçar uma linha de separação era um projeto dos líderes apenas. Creio que Boyarin se excedeu um pouco em sua afirmativa, mas não há dúvida de que contribuiu para que a questão fosse mais estudada. V. Boyarin, Martyrdom and the making of Christianity and Judaism, *Joumal of Early Christian Studies* 6 (1998), p. 577-627; idem, Dying *for God: martyrdom and the making of Christianity and Judaism,* Figurae — reading medieval culrure (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999).

[2]Com relação à concorrência missionária e também à dúvida se os judeus empreendiam algo parecido com missões em sentido moderno, v. a discussão e a bibliografia nos caps. 1 e 3 acima (esp. p. 36, notas 34-36, e p. 73, nota 28). V. tb. a discussão exaustiva de Martin Hengel e Anna Maria Schwemer, The problem of the "sympathisers" and Jewish propaganda, em *Paul between Damascus and Antioch:* the unknown years (London: SCM Press, 1997), p. 61-76.

[3]A maior parte dos estudos sobre o relacionamento entre judeus e cristãos listados nas Sugestões de leitura são de extrema importância para este tema. V. tb.: E Blanchetière, Aux sources de l'antijudaïsme chrétien, *Revue* d'histoire *et de philosophie religieuses* 53 (1973): 353-98; idem, *Aux sources de l'anti-judaisme chrétien: siècles* (Jerusalém: n.p., 1995); Peter Richardson, org., Anti-Judaism in *early Christianity,* v. 1: Paul and *the Gospels,* Studies in Christianity and Judaism 2 (Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 1986); Herbert Frohnhofen, org., *Christiicher* Antijudaismus und *judischer* Antipaganismus (Hamburg: Stein-mann and Steirunann, 1990); G. I. Langmuir, The faith of Christians and hostility to Jews, em Christianity *and* Judaism, org. Diana Wood, Studies in church history 29 (Oxford: Oxford University Press, 1992), p. 77-92; Lee Martin McDonald, Anti-Judaism in the early Church Fathers, em Anti-Semitism and *early Christianity:* issues of polemic and faith, org. Craig A Evans e Donald Hagner (Minneapolis: Fortress, 1993), p.215-52; Miriam S. Taylor, Anti-Judaism and early Christian identity: a critique of the consensus, Studia post-biblica 46 (Leiden: E. J. Brill, 1994); Guy G. Stroumsa, From Anti-Judaism to Antisemitism in early Christianity? em Contra *Iudaeos:* ancient and medieval polemics between Christians and Jews, org. Ora Limor e Guy G. Stroumsa, Texts ans studies in medieval and early mudem Judaism 10 (Tubingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] , 1996), p. 1-26; Stanton/ Stroumsa, Tolerante and *intolerante.*

[4]Em um estudo revolucionário, Odil Hannes Steck demonstrou que há no AT e na literatura judáica intertestamentária um certo padrão de pregação de arrependimento que Steck julga ser de origem de uteronômica, e ao qual ele se refere como Pecado-Exílio-Retomo. Na maior parte dos casos em que esse padrão é aplicado, o pecado de Israel é visto à luz de sua rejeição à Palavra ou à Lei de Deus, cujo clímax se dá quando Israel mata seus mensageiros, os profetas. V. Steck, *Israel und das gewaksame Geshick der Propheten:* Untersuchungen zur Ur-christentum, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 23 (Neukir-chen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1967). Steck segue também esse padrão no NT. Em Skarsaune, *The* prooffrom *prophecy,* há uma tentativa de uso desse padrão, e sua transformação em *slogans* antijudaicos, em princípios do período patrística p. 278.80, 288-95.

[5]Lukyn Williams, p. 270-4.

[6]Com relação à atitude antijudaica de Justino, v. mais informações em Ben Zion Bokser, Justin Matryr and the Jews, *Jewish* Quarterly *Review,* n.s., 64 (19973/1974): 97.122, 204-11; Harold

Remus, Justin Martyr's argument with Judaism em Anti-Judaism in early *Christianity, , v.* 2: *Separation* and *polemic,* org. Stephen G. Wilson (Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier Univer-sity Press, 1986), p. 59-80; Stephen G. Wilson, Strangers, p. 258.84; Judith M. Lieu, Justin Martyr's *Dialogue with Trypho,* em Lieu, *Image,* p. 103-53.

[7]Sobre Melitão e suas acusações aos judeus, v. Eric Wemer, Melito of Sardis: the first poet of deicide, *Hebrew Union College* Annual 37 (1966): 191-210; K. W. Noakes, Melito of Sardis and the Jews, Studiapattistir,a 13 (Berlin: Akademie-Verlag, 1975), p. 244-49; Stephen G. Wilson, Passover, Easter and Anti-Judaism: Melito of Sardis and others, em Neusner/ Frerichs, To *see,* p. 337-55; idem, Melito and Israel, em Wilson, Anti-Judaism, p. 81-102; Lieu, *Image,* p. 199-240.

[8]V. John M. G. Barclay,Jews *in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan* (323 BCE-117 BCE) (Edinburgh: T &T Clark, 1996), p. 292-8.

[9]V. a esse respeito Oskar Skarsaune, From books to testimonies: remarks on the transmis-sion of the Old Testament in the early Church, em *The New Testament and Christian-Jewish dialogue:* studies in honor of David Flusser, org. Malcolm Lowe [Immanuel n. 24/25) (Jerusa-lem: Ecumenical Theological Research Fratemity, 1990), p. 207-19; e idem, The develop-ment of Scriptural interpretation in the second and third centuries, em *Hebrew Bible/Old Testament: the history of its interpretation,* org. Magne Subo (Gõttingen: Vendenhoeck & Ruprecht, 1996), 1:373-442.

[10]Em Origen *and the Jews* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), de Nicholas R. M. de Lange, temos a abordagem tradicional do relacionamento que Orígenes mantinha com o judaísmo e de suas muitas referências às informações obtidas com um "tutor hebreu".

[11]Lukyn Williams, p. 119.

[12]V. tb. *Diálogo com Trifão* 78.10; 92.1; 100.2; 119.1; e comentário de Skarsaune *em Proof* from *prophecy,* p. 11-3.

[13]Já que eu censurei Justino aqui por radicalizar um modelo paulino, alguém poderia perguntai; e com razão, se a perspectiva de Justino não fora de fato antecipada por outros textos do NT, como em Mateus. Em Mateus 8.11-12, por exemplo, temos a seguinte situação: gentios juntando-se aos patriarcas no reino, ao passo que os "súditos do reino" serão lançados para fora. Aqui não é o lugar para uma argumentação detalhada a esse respeito. Gostaria apenas de propor o seguinte: não há dúvida alguma em Mateus de que *alguns* em Israel deverão ficar de fora do reino por causa de sua falta de fé, e muitos gentios serão convidados a entrar no reino. Todavia, isso ainda é basicamente compatível com a perspectiva de Paulo em Ria 11, e é possível defender a idéia de que Mateus combinou a comissão de evangelizar as nações (Mt 28.16-20) com um motivo implícito de restauração de Israel. V. Peter Stuhulma-cher, Matt 28.16-20 and the course of mission in the apostolic and postapostolic age, em 'Una/ Kvalbein, Mission *of the early* Church, p. 17-44; Hans Kvalbein, Has Matthew abando-ned the Jews?, ibid., p. 45-62; Oskar Skarsaune, The mission to the *Jews* - a closed chapter? Some Patristic reflections conceming "The Great Commission", ibid., p. 69-83.

[14]V. esp. Jacob Jervell, The mighty minority, em *The unknown Paul: essays on Luke-Acts and early* Christian history (Minneapolis: Augsburg, 1984), 26-51.

[15]A literatura sobre esse documento extremamente interessante é vasta; entre os estudos dedicados ao debate judeu/cristão sobre a interpretação da Escritura no *Diálogo* citamos: Moritz Firedlander, Justins Dialog mit dem Juden Tryphon, em *Patristische und* talmudisch Studien (Vienna: Alfred Hõlder, 1878; reimpressão, Westmead: Gregg Intemational Publi-

shers, 1972); p. 80.137; Leslie W. Bamard, The Old Testament and Judaism in the writings of Justin Martyr, Vetus Testamentum 14 (1964); 395-406; Willis A. Shotwell, The *biblical exege-sis oj Justin* Martyr (London: SPCK, 1965); David E. Aune, Justin Martyr's use of the Old Testament, *Bulletin of the Evangelical Theological* Society 9 (1966); 179-97; A J. B. Higgins, Jewish Messianic belief in Justin Martyr's *Dialogue with Trypho, Novum* Testamentum 9 (1967): 298-305; Ben Zion Bokser, Justin Martyr and the Jews, Jewish Quarterly *Review,* n.s., 64 (1973/1974): 97-122, 204-11; Theodore Stylianopoulos, Justin Martyr *and the mosaic* law, SBL Dissertations Series 20 (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975); Demetrius C. Trakate-Ris, *The pre-existence oj Christ in the writings of* Justin Martyr, Harvard Dissertations in religion 6 (Missoula, Mont.: scholars Press, 1976); Frederic Manns, Lexégèse de Justin dans le Dialogue avec Tryphon: témoin de l'exégèse ancienne, em *Essais* sur *le)tuléo-Christianisme,* Studii Biblici Fransiscani Analecto, 12 (Jerusalém: Franciscan *Press,* 1977); Skarsaune, *The proof* from prophecy (1987); Robert S. MacLennan, *Early Christian uvas on leo and Judaism,* Brown Judaic Studies 194 (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1990); p. 49-88 (com bibliografia completa sobre as relações entre judeus e cristãos no segundo século, p. 162-98); William Horbury, Jewish-Christian relations in Barnabas and Justin Martyr, em Dunn,Jews *and Chris-tians,* p. 315-45; M. Hirschman, Polemic literary units in the classical Midrashim and Justin Martyr's *Dialogue* with Trypho, Jewish Quarterly Review 83 (1992.1993): 369-84.

[16]Lukyin WILUAMS, p. 22.

[17]H. FREEDMAN e M. SIMON, orgs., Midrash *Rabbah: Leviticus* (London: Soncino, 1939), p. 167, citação modificada.

[18]Jacob Jervell, Die offenbarte und die verborgene Torá: zur Vorstellung uber die neue Torá im Rabbinismus, *Studia Theologica* 25 (1971): 90-108; e Skarsaune, *Proof from*prophecy, p. 357-59 (com referências a outras obras).

[19]Retomaremos no cap. 15 partes de sua prova que procuram comprovar que Jesus era o Messias.

[20]Lukyn WILLIAMS, p. 62.

[21]Para que se avalie a importância que tem hoje esse tipo de argumentação, v. o interessante estudo do rabino Chaim Pearl, Some thoughts on Jewish-Christian dialogue, em *Israel and Yeshua:* Festschrift celebrating the tenth anniversary of Caspari Center for Biblical and Jewish Studies, org. Torleif Elgvin Oerusalem: Caspari Center, 1993), p. 85-90; esp. p. 87-8.

[22]V. a lista com as referências em Skarsaune, *Proof* from prophecy, p. 261-2.

[23]V. tb. Oskar Skarsaune, Schriftbeweis und christologisches Kerygma in der ãltesten kirchlichen Schriftauslegung, em Sduift und *Aus/egung,* org. Heinrich Kraft, Verõffentlichungen der Luther-Akademie e. V. Ratzeburg 10 (Erlangen: Martin-Luther-Verlag, 1987), p. 45-54.

[24]Lukyn WILLIAMS, p. 97.

[25]Ibid., p. 117.

[26]Tradução *de* Soncino, *Sanhedrin,* p. 246.

[27]O melhor comentário sobre essa obra relevante de Tertuliano, porém negligenciada, é de autoria de Hermann Tránkle, Q. S. E Tem/lia:1i adversus *Iudaeos, mit Einleitung und kritischen Kommentar* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1964).

TERCEIRA PARTE -
A PERSISTÊNCIA DO LEGADO JUDAICO
FÉ E ORDEM NA IGREJA PRIMITIVA

14 - QUE LIVROS FAZEM PARTE DA BÍBLIA? A QUESTÃO DO CÂNON

Para nós, modernos, a Bíblia é algo bem concreto e definido: um livro entre duas capas. Na antiguidade, a questão relativa a que livros pertenciam à Bíblia não era tão simples, porque "a Bíblia" — do grego, *ta biblia,* "os livros [sagrados]" — não era um livro apenas, e sim vários. No início, havia somente uns poucos rolos, sendo que em um rolo havia, por vezes, um único livro, sobretudo quando ele era grande demais, como Gênesis ou Isaías. Isto significa que a Bíblia existia concretamente apenas como uma coleção de rolos, sem qualquer ordem específica, ou de modo abstrato, sob a forma de lista dos livros bíblicos. E as listas sempre têm de ter uma certa ordem.

A igreja primitiva adotou muito cedo um novo formato de livro para os seus livros sagrados: o códex, equivalente ao livro moderno e precursor dele. Isso permitiu à igreja produzir códices da Bíblia toda em um único volume. Tais códices são encontrados a partir do século quarto em diante. Antes disso, é provável que os livros do NT tenham sido publicados em formato de códice desde muito cedo; alguns estudiosos crêem que talvez já no segundo século. Parece também que a igreja foi pioneira no uso desse formato para os livros do AT, possivelmente na mesma época em que ele passou a ser usado em livros isolados do NT ou no NT como um todo) [1]

É preciso que tenhamos isso em mente quando falarmos da "Bíblia" e do "cânon" nas próximas páginas. Desde já, portanto, não estamos falando de livros diferentes agrupados entre duas capas formando um livro só, e sim de algo mais abstrato: um grupo de livros aos quais foi conferida uma autoridade tal que os torna diferentes de todos os demais.

O QUE É "ESCRITURA"?

Para os primeiros crentes em Jesus, assim como para todos os demais judeus, o significado da palavra Escritura era o mesmo: uma referência aos livros da Bíblia hebraica,[2] que os cristãos mais tarde chamariam de Antigo Testamento.[3] No

Diálogo com Trifão, de Justino, o autor usa sempre o termo Escritura. Trifão refere-se à Escritura, e Justino também, e ambos querem dizer com isso a mesma coisa: os livros da Bíblia hebraica. Justino jamais usa a fórmula introdutória "como diz a Escritura" (ou outra equivalente) quando cita os escritos do NT. Seu discípulo, Tacia-no (c. 170-175 d.C.) é o primeiro, pelo que se sabe, a se referir a um texto do NT como Escritura.[4] Contudo, ele *só* o faz uma única vez.[5] Temos de recorrer a Atenágoras (c. 180) e a seu contemporâneo, Teófilo de Antioquia, para encontrar autores cristãos que usam as mesmas fórmulas de citação quando citam o NT e também o AT. Para eles, a Escritura é composta pela Bíblia hebraica mais os escritos apostólicos.

Com isso, parece estar implícito que a única questão real no que diz respeito ao cânon ao tempo da igreja primitiva refere-se aos livros do NT. Como e por que esses livros foram aceitos no mesmo plano de autoridade que os livros do AT, e quais livros devem fazer parte dele?

É evidente que a igreja primitiva também tinha problemas no tocante ao cânon do AT. Desde os tempos da Reforma, esse é um problema de contornos bastante visíveis na diferença de composição do AT entre católicos (e ortodoxos) e protestantes. O AT protestante compreende exatamente os mesmos livros da Bíblia hebraica, ao passo que o AT católico contém alguns livros a mais, a que os protestantes se referem como apócrifos. E ambas as Bíblias — tanto a católica quanto a protestante —podem reivindicar a autoridade da igreja primitiva!

A composição da Bíblia católica é uma indicação de que o AT da igreja primitiva era mais extenso do que a Bíblia hebraica. Qual seria a explicação disso? Há ainda outra diferença entre o AT cristão (seja ele católico ou protestante) e a Bíblia dos judeus: a ordem dos livros não é a mesma. Todas as Bíblias começam com os cinco livros de Moisés, e a maior parte deles prossegue com os livros históricos de Josué a 2Reis. Daí por diante começam as diferenças. A Bíblia judáica continua com os livros proféticos de maior fôlego: Isaías, Jeremias, Ezequiel e a coleção chamada de Os Doze (profetas menores). Estes são tomados conjuntamente com os livros históricos de Josué a 2Reis e denominados Profetas. A terceira parte do cânon judeu, os Escritos (em hebraico, *Ketuvim),* na verdade uma coleção bem peculiar de livros, sendo três deles poéticos (Salmos, Lamentações e Cântico dos Cânticos); três livros de

sabedoria (Provérbios, Jó, Eclesiastes); seis "históricos" (Rute, Ester, Esdras, Neemias, 1-2 Crônicas); e um livro profético (Daniel). A ordem interna desses livros também é peculiar, sem contar o fato de que há pequenas variações nessa ordem até mesmo nos manuscritos medievais.[6]

Se compararmos isso com os Antigos Testamentos cristãos da antiguidade — seja com as listas de livros ou com a ordem dos códices veterotestamentários — observaremos uma diferença notável (à parte o fato de que as Bíblias cristãs variam muito mais entre si do que as Bíblias hebraicas). A distinção um tanto artificial entre os Profetas e os Escritos na Bíblia judáica não costuma ser observada na Bíblia cristã; há ainda uma tendência de deslocar os livros proféticos para o final. Em outras palavras, enquanto a Bíblia dos judeus termina com o grupo de livros históricos (Esdras—Neemias—Crônicas), as Bíblias cristãs tendem a terminar com os três ou quatro livros proféticos maiores (mais extensos), os doze livros proféticos menores (mais curtos) ou Daniel. O AT cristão termina com uma nota profética; a Bíblia judáica, não.

Box 14.1 OS APÓCRIFOS DO ANTIGO TESTAMENTO

Tobias (início do séc. n a.C.): pequena história edificante sobre as recompensas da verdadeira piedade. Escrito originariamente em hebraico ou aramaico; foram encontrados fragmentos de ambas as versões em Qumran.

Judite (séc. u a.C.): pequena história lendária sobre como a judia Judite salvou seu povo durante um cerco. Escrito originariamente em hebraico, só o texto grego foi preservado.

Sabedoria de Salomão (composto no final do séc. u ou no começo do séc. e a.C): escrito na Alexandria, originariamente em grego. Não há provérbios curtos, como no livro de Provérbios, e sim um tratado conexo sobre a forma como Deus, por meio da história da salvação, conduz e salva aqueles que confiam nele e em sua sabedoria.

Eclesiástico (ou *Sirácida,* ou ainda *Sabedoria de Sirácida)* (original hebraico composto por volta de 190 a.C.; traduzido para o grego aproximadamente em 132 a.0 por Jesus, neto do Sirácida): fragmentos do hebraico foram encontrados em Qumran, Massa-da e na Geniza do

Cairo. Um livro de sabedoria no estilo de Provérbios, porém com unidades mais longas e parcialmente mais argumentativas. A história da salvação é vista da perspectiva da Sabedoria. Apresentado como um guia de estudos para as três partes do cânon bíblico. Entre os apócrifos, o *Sirácida* foi o único livro que continuou a desfrutar de popularidade, sendo sua leitura muito difundida entre os judeus por muito tempo, até a Idade Média.

Baruc (composto por volta do séc. t d.C.): livro "profético" no estilo dos profetas do Ar, porém profundamente influenciado pela tradição de Sabedoria. Atribuído ao escriba e secretário de Jeremias, Baruc.

Carta de Jeremias (composto antes de 100 a.C.): fragmentos em hebraico encontrados em Qumran; homilia polêmica contra a idolatria.

1Macabeus (composto em hebraico aproximadamente em 100 a.C.): somente a versão grega foi preservada. Narra a história dos acontecimentos marcantes de 175-134 a.C. no estilo dos livros de Reis e Crônicas.

2Macabeus (séc. i a.C.): resumo dos cinco livros de Mão e de Cirene sobre a revolta macabéia e seus antecedentes cobrindo o período de aproximadamente 180-161 a.C. Escrito em grego no estilo dos historiadores gregos.

Oração de Manassés (c. 100 a.C.): oração penitenciai; v. 2Crônicas 33.18,19.

O CÂNON DO AT NO JUDAÍSMO E NA IGREJA PRIMITIVA

Algumas décadas atrás, havia um consenso simples e elegante entre quase todos os estudiosos quanto à diferença entre a Bíblia judáica e o AT cristão (= Bíblia dos judeus + apócrifos). Buscou-se a explicação no judaísmo de Alexandria e na tradução grega da Bíblia, conhecida como Septuaginta ("[A *tradução dos*] *Setenta",* baseada em antiga lenda sobre o modo como essa tradução foi feita).[7] Para os estudiosos, os judeus de Alexandria consideravam os apócrifos como parte de sua Bíblia, e uma vez que a igreja primitiva adotou o AT grego como a Bíblia da igreja, o cânon mais extenso de Alexandria passou a ser igualmente a cânon da

igreja.[8]

Há ainda outra versão dessa hipótese "alexandrina": os judeus de Alexandria não possuíam um cânon maior, e sim um cânon mais restrito. Para eles, só a Torá era Escritura *stricto senso.* Contudo, isso significava também que eram mais liberais no tocante a outras escritos, e que não faziam nenhuma distinção fundamental entre os livros que pertenciam ao grupo dos Profetas, dos Escritos e dos Apócrifos. Para a igreja primitiva, alguns desses livros mencionados por último eram os mais importantes, por isso o AT cristão tornou-se tão receptivo, não distinguindo entre Profetas, Escritos e Apócrifos.[9]

Há dois problemas comuns a ambas as versões da hipótese alexandrina apresentada.[10]

> 1) Não há evidência alguma de que os judeus de Alexandria tivessem um cânon diferente do cânon dos judeus de outras localidades, por exemplo, da terra de Israel. Pelo contrário, autores judeus de Alexandria, como Filo, parecem pressupor o cânon judaico tradicional da Torá, *Neviim* e *Ketuvim.*
>
> 2) A hipótese pressupõe que a igreja primitiva, de modo universal e unânime, considerava os apócrifos como parte do AT. Isso — conforme veremos em breve — de fato não acontecia. Na verdade, quando os pais da igreja por vezes apresentavam listas dos livros que integravam o cânon do seu AT, eles quase sempre faziam menção aos livros da Bíblia judáica, mas não incluíam os apócrifos. Ao mesmo tempo, esses mesmos autores citavam, às vezes, os apócrifos como se fossem Escritura. Disso se conclui claramente que havia uma certa ambiguidade ou inconsistência na igreja primitiva no que se refere ao cânon do AT.

Esse fenômeno, todavia, não nos dá indicação alguma de que devemos voltar nossa atenção especialmente para Alexandria se quisermos uma explicação. Os pais da igreja daquela cidade reproduziam a Bíblia judáica tradicional sem suas listas de livros do AT, e não a suposta "Bíblia alexandrina".[11]

Mais recentemente, grande parte dos estudiosos abandonou a hipótese alexandrina e propôs em seu lugar outra explicação, desta vez com base na cronologia, e não na geografia. A idéia é que durante o primeiro século depois de Cristo, o grupo de Escritos dentro do cânon judaico continuava aberto; ou seja, continuava indefinido. A igreja primitiva pegou esse cânon aberto e viu-se

livre para estabelecer uma coleção mais abrangente de Escritos (incluindo alguns ou todos os apócrifos. O judaísmo rabínico tornou uma decisão no tocante aos Escritos no sínodo de Jâm-nia por volta de 90-100 d.C., optando por um número de Escritos mais reduzido (que excluía os apócrifos). A igreja não se sentiu na obrigação de seguir essa decisão e manteve o cânon antigo, mais abrangente.

Essa hipótese é vulnerável à segunda objeção levantada contra a hipótese alexandrina mencionada mais acima. Não se pode afirmar sem mais dados que o cânon do AT da igreja primitiva incluía os apócrifos. Se a suposta decisão acerca dos Escritos tomada pelos rabinos era novidade, por que deveria a igreja dar atenção a ela, e por que os pais da igreja, em seu período iniCiale também mais tarde, haveriam de acatá-la todas as vezes que eles apresentassem listas do seu cânon?

A objeção mais séria a essa hipótese refere-se, contudo, à própria idéia de um "sínodo" em jâmnia em que teriam sido tomadas decisões acerca da abrangência dos Escritos. Essa idéia é obra da erudição moderna, com uma base muito pouca sólida nas fontes.[12] Está fundamentada em um único texto da Mixná, *Yadayim* 3.5, que passaremos agora a analisar mais detalhadamente.

> As Escrituras Sagradas sujam as mãos.[13] O rabino Judá [c. 150 d.C.] diz: O Cântico dos Cânticos deixa as mãos sujas, mas não há unanimidade em relação ao Eclesiastes. O rabino José [c. 150 d.C.] diz: O Eclesiastes não suja as mãos, e quanto ao Cântico dos Cânticos, não há unanimidade. O rabino Simeão [c. 150 d.C.] diz: a questão do Eclesiastes, entre outras, mereceu da Escola de Shammai uma postura mais branda, ao passo que a Escola de Hillel foi mais dura. O rabino Simeão ben Azzai [c. 110 d.C.] disse: Ouvi uma tradição dos 72 anciãos no dia [aprox. 90-100 d.C.] em que fizeram do rabino Eleazar ben Azariah chefe do colégio (de Sábios), segundo a qual tanto o Cântico dos Cânticos quanto o Eclesiastes sujam as mãos. O rabino Akiba [morto em 135 d.C.] disse: Deus me livre! — nenhum homem em Israel jamais contestou o Cântico dos Cânticos (para que diga) que ele não suja as mãos, pois todas as eras são indignas do dia em que o Cântico dos Cânticos foi dado a Israel; porque todos os Escritos são santos, porém o Cântico dos Cânticos é o Santo dos Santos. E se algo havia em disputa, era tão-somente o Ecle-siastes. O rabino Johanan ben Joshua, filho do sogro de Akiba, disse: Segundo as palavras de Ben Azzai, assim eles contendiam e assim decidiram.[14]

A única coisa que esse texto deixa claro é que havia um debate persistente acerca de dois livros dos Escritos *(Ketuvim)* que "corriam por fora" em meados do segundo século (e há outros indícios rabínicos de que havia debates sobre livros

isolados, e até mesmo sobre os Profetas, bem depois disso). Um episódio ocorrido em um desses debates refere-se ao voto dos 72 anciãos que se reuniram para eleger o rabino Eleazar ben Azariah chefe do colégio dos sábios. Esse agrupamento não era nada parecido com um concilio de bispos, que tomava decisões a que todas as pessoas deviam se sujeitar. Todavia, muitos estudiosos (cristãos) parecem depreender dos textos rabínicos uma forma de instituição eclesiástica cristã.

Exatamente o quê se pretendia com a discussão sobre o Cântico dos Cânticos e o Eclesiastes — e, mais tarde, outros livros — é uma questão que teremos de adiar por enquanto.

DELIMITANDO O CÂNON HEBRAICO

Examinaremos algumas evidências que apontam para a seguinte conclusão: o cânon hebraico inteiro já era uma unidade claramente definida — e fechada — antes mesmo[15] da realização do suposto "sínodo".

Primeiramente, temos a evidência de Josefo.[16] Por volta do ano 95 d.C., Josefo escreveu o seguinte sobre os judeus e seus livros sagrados:

> Já demos prova prática *de* nossa reverência pelas Escrituras. Embora tantos anos tenham se passado, ninguém jamais se aventurou a acrescentar, ou remove; ou alterar uma única sílaba sequer; e há em cada judeu o impulso natural, desde o dia do seu nascimento, de considerá-las decretos divinos, e de obedecê-las e, se necessário for, morrer alegremente por elas. Muitas vezes antes dos dias de hoje, muitos testemunharam com seus olhos prisioneiros que suportaram torturas e mortes as mais variadas maneiras em arenas e jamais proferiram uma palavra sequer contra as leis e seus documentos correlatos. Que grego suportaria tanto pela mesma causa? Mesmo que fosse para salvar da destruição toda a coleção de escritos de sua nação, ele jamais se submeteria a qualquer ofensa pessoal por mínima que fosse (*Contra Ápion* 1.42-44).[17]

Fica muito claro nessa passagem que Josefo sente-se orgulhoso de pertencer a um povo que possui uma coleção de livros considerados únicos se comparados aos demais. Isto, em si mesmo, basta para indicar que, para Josefo, essa coleção estava claramente definida; isto é, ele não tinha dúvida quanto aos livros que pertenciam a ela. Além disso, Josefo declara explicitamente o que pensa a esse respeito:

> Em nosso meio, não permitimos a qualquer um que *escreva* relatos [históricos] [sobre nosso povo] [...] Não há discrepância alguma naquilo que está escrito [...] pelo contrário, só os profetas tinham esse privilégio [de escrever], obtendo seu conhecimento da história mais remota e antiga por meio da inspiração que deviam a Deus, fixando por escrito um relato claro dos acontecimentos ocorridos em sua própria época, à medida que ocorriam. Segue-se [...] que não possuímos miríades de livros inconsistentes, que discrepam uns dos outros. Nossos livros, *os devidamente autorizados, são apenas* 22, e contêm o registro de todas as épocas. Desses, cinco são de autoria de Moisés, e compreendem as leis e a história tradicional desde o nascimento do homem até a morte do legislador [...] Da morte de Moisés até Artaxerxes [...] os profetas que sucederam a Moisés escreveram a história dos acontecimentos de sua época em treze livros.[18] Os quatro livroSl[9] restantes contêm hinos a Deus e preceitos para a conduta da vida humana (Contra *Ápion* 1.37-41; grifo do autor).[20]

Assim, com base em Josefo, podemos concluir que esse cânon bíblico compreendia exatamente os mesmos livros que hoje atribuímos à Bíblia hebraica. É importante notar aqui o fato de que Josefo — exatamente ao mesmo tempo em que a "decisão" em Jâmnia era tomada — refere-se ao cânon todo situando-o em um plano próprio e acima de qualquer deliberação, sendo tal condição reconhecida por todos os judeus havia muito tempo. Josefo escrevia de Roma — muito longe de Jâmnia — e o fazia como se a questão do cânon (incluindo os Escritos) tivesse sido há tempos resolvida pelo judaísmo. Mas ele também testifica das variações na ordem dos livros. A divisão que faz entre livros proféticos e "demais livros" não corresponde à divisão posterior entre Profetas e Escritos nas Bíblias judaicas.[21]

A evidência de Josefo proporciona um bom argumento para o ponto de vista segundo o qual o número de livros canônicos teria sido fixado em algum momento antes de Contra Ápion. Há evidências que comprovam isso:

1) a atitude da comunidade de Qumran e

2) a atitude do tradutor grego do Sirácida.

1.O *cânon de Qumran*.

> Shemaryahu Talmon sustentou de modo muito convincente que a seita de Qumran acreditava que uma novo período da "história sagrada" e da revelação começara em seus dias. Eles se sentiam dotados de autoridade para produzir novos escritos de natureza mais ou menos bíblica.[22] Por isso mesmo não é de esperar que a comunidade de Qumran desse muita

atenção a um cânon "fechado" da Bíblia, ou ainda que o respeitasse, mesmo que tivesse existido em sua época. Mais surpreendente, porém, é que eles parecem de fato pressupor a existência de um cânon regulamentado.[23] O fato de que a comunidade de Qumran parece considerar os escritos enumerados por Josefo como pertencentes a um plano conquistado por mérito próprio, indica claramente a força de uma tradição já estabelecida. Se não fosse assim, essas pessoas teriam pouco ou nenhum motivo para tal consideração com esses escritos.

2. A *evidência do Sirácida*

> Muitas coisas importantes nos foram transmitidas pela Lei, os Profetas [ou outros livros), e os que os seguiram; por causa deles, convém exaltar Israel por sua instrução e sua sabedoria. Mas não se *deve* somente adquirir a ciência pela leitura, pois é preciso também que os amigos do saber possam ser úteis aos que estão fora, tanto pela palavra como por escrito. Eis por que meu avó Jesus, que tinha se entregado acima de tudo à leitura da Lei, dos Profetas e dos outros livros de nossos pais, e que alcançara grande domínio sobre eles, foi levado também a escrever sobre a instrução e a sabedoria. E isto para que aqueles que amam o saber, tendo-se familiarizado com estes assuntos, progridam ainda mais na vida segundo a Lei (Sirácida, "Prólogo"; *Tradução Ecumênica da Bíblia [TEB])* .

A citação acima faz parte do prefácio do Sirácida e foi redigido em grego por volta de 132 a.C. pelo tradutor do original hebraico. Ele demonstra muito da reverência de Josefo ante uma coleção única de livros sagrados, embora de modo não tão explícito quanto aquele. Ele indica também os três grupos de livros compreendidos por essa coleção: a Lei, os Profetas e (outros) Escritos.[24] Esses livros merecem ser estudados mais do que quaisquer outros. O original em hebraico do Sirácida, escrito pelo avô do seu tradutor para o grego, não é um livro que tenha a mesma índole dos escritos sagrados; ele é o resultado do estudo das Escrituras e tem como objetivo a obediência à Lei. O livro do avô do tradutor não pretende, portanto, substituir ou complementar as Escrituras antigas, e sim estimular o estudo delas, bem como à obediência às suas prescrições. Obviamente, o autor não pretendeu escrever como profeta inspirado, e sim como estudioso dos escritos proféticos. Jesus, neto do Siráci-da,

não declara explicitamente que a coleção de livros sagrados estava "fechada" em sua época, mas parece razoável inferir isso com base no teor geral daquilo que ele diz.

De modo geral, o NT parece confirmar que, por volta do primeiro século d.C., o cânon do AT já era uma realidade estabelecida. Todos os livros canônicos são citados ou referidos como Escritura, exceto Ester![25] Somente um livro não-canônico é citado verbalmente — e apenas uma vez —, mas não explicitamente como Escritura *(1 Enoque* 1.9 em Judas 14,15).[26]

Antes de voltarmos aos debates rabínicos sobre certos livros, é importante perguntar: qual teria sido o critério básico para que um livro fosse considerado canônico? Mais uma vez, é Josefo quem nos dá a evidência mais direta: "De Artaxerxes até nossos dias, a história completa foi escrita, porém não desfruta da mesma reputação que os escritos mais antigos, porque a exata sucessão dos profetas não está correta" (*Contra Ápion*, 1.41; grifo do autor).[27]

Nessa passagem observamos uma idéia expressa de modo muito claro: a idéia da "época canônica" ou "período da revelação". A marca característica dessa época era a presença do Espírito profético em Israel. Antes e depois desse período, o espírito profético já não se manifestava mais da mesma maneira.[28]

A idéia de uma época santa, em que a revelação teria ocorrido, não é encontrada apenas em Josefo. Ela aparece implícita em diversos textos referentes à questão da revelação, do cânon e do agrupamento dos livros sagrados. Na maior parte dos casos, acredita-se que esse período tenha se estendido de Moisés a Esdras ou de Moisés a Neemias.[29]

A convicção de que a época profética havia chegado ao fim parecia ser, por assim dizer, o outro lado da consciência de que os livros bíblicos tinham uma autoridade superior à dos demais livros. Eles procediam do período da revelação profética: a Torá, escrita por Moisés; os Profetas, escritos pelos profetas e por seus discípulos. A Torá e os Profetas —conteúdo mosaico e inspiração profética — fixavam um critério para os demais escritos que acabariam por se integrar aos Escritos. Acreditava-se que até mesmo eles provinham dessa época e de autores inspirados (tanto Davi quanto Salomão eram considerados autores inspirados, e, portanto, proféticos), e de modo algum contrariavam a Torá e os Profetas; pelo contrário, davam-lhes respaldo (os Salmos de Davi e de outros; os três livros de

Salomão). Acreditava-se que o livro de Jó fora obra de Moisés; Rute era considerada um apêndice de Juízes; Lamentações seria um adendo a Jeremias, e Daniel um livro profético do tempo do exílio. Esdras, Neemias e Crônicas constituíam um final adequado para a história do período canônico. Até mesmo Ester apresentava uma história desse período. De todos esses livros, somente três pareciam constituir algum problema no tocante ao seu conteúdo: Eclesiastes, porque parecia apregoar o hedonismo; o Cântico dos Cânticos, se tomado literalmente (Deus e seus mandamentos não são mencionados); e Ester, porque Deus não é mencionado e introduz uma festa que não é prescrita na Torá.

Voltemos agora aos debates rabínicos sobre o cânon. Se observamos corretamente os critérios canônicos básicos — origem na época canônica e concordância com a Torá/ Profetas -, é de esperar então que houvesse livros "correndo por fora" em torno dos quais haveria dissensão. Será que satisfaziam plenamente os critérios canônicos? Não teríamos aí um debate sobre o cânon como tal; em vez disso, o cânon como tal já era uma realidade na época em que o debate sobre esses livros começou.

É isso precisamente que descobrimos nas fontes. O debate refere-se aos três livros problemáticos: Eclesiastes, Cântico dos Cânticos e Ester. São considerados livros "marginais" no sentido de que foram, no fim das contas, conservados no cânon. Não há registro, porém, de um único debate sobre qualquer outro livro fora do cânon bíblico definitivo. Por isso mesmo, nas disputas rabínicos de que temos registros, não se discute o fechamento do grupo dos Escritos; discutem-se, isto sim, os livros "marginais" no contexto do cânon estabelecido.

OS APÓCRIFOS DO ANTIGO TESTAMENTO

O que vimos até agora deixa-nos com o problema dos apócrifos no contexto do AT cristão sem solução. As notas e observações que se seguem não constituem teoria estabelecida no meio acadêmico. Apresento-as aqui com o propósito único de que sejam cuidadosamente avaliadas.[30]

Começamos com um autor que viveu bem depois do período que nos interessa neste livro, porém suas observações são instrutivas e não devem ser ignoradas.

Refiro-me a Agostinho, que discutiu várias vezes a questão do cânon em sua famosa obra A *cidade de Deus:*

> Também ele [Salomão],[31] segundo parece, profetizou [sobre Cristo] em seus livros. Três deles foram admitidos no cânon: os Provérbios, o Eclesiastes e o Cântico dos Cânticos. Outros dois, intitulados, um, a Sabedoria, o outro, o Eclesiástico [Sirácida], pela semelhança de estilo, a tradição [na igreja] tem-nos atribuído também a Salomão [os mais doutos, porém, não têm dúvida alguma de que não foram escritos por ele]. Contudo, a Igreja, principalmente a ocidental, já de há muito os admitiu como canônicos" (São Paulo: Editora das Américas, 1961, v. 3, p. 53).

Essa passagem é uma clara indicação de um fato que podemos observar também em várias outras fontes: havia na igreja dois canônes do AT em uso. Quando os bispos e teólogos doutos da igreja — do segundo ao terceiro séculos — sentiam necessidade de apresentar listas do cânon do AT, eles quase sempre reproduziam exclusivamente a lista *de* livros da Bíblia judáica. Encontramos tais listas em Melitão (Ásia Menor, c. 175 d.C.) ; Orígenes (Alexandria, por volta de 230-40); Atanásio (Alexandria, 349); e outros. No que se refere a critérios, os autores cristãos mostram que pensavam de modo muito semelhante a Josefo (a quem alguns deles sem dúvida alguma haviam lido): só os livros da Bíblia hebraica procediam do período da história de Israel em que o Espírito da profecia inspirou os autores; os outros livros (os apócrifos) foram escritos depois desse período, e portanto não eram reconhecidos como canônicos.

Outra coisa que fica também bastante evidente na declaração de Agostinho é o fato de muitos cristãos — a grande maioria deles constituída por crentes comuns da "igreja" — eram menos críticos e havia tempos tinham aceitado esses livros. Isso provavelmente porque a maioria dos apócrifos dizia ser obra de autores do período canônico. Era o caso, por exemplo, da Sabedoria de Salomão, que alegava ter sido escrito por Salomão. Se tal alegação era aceita sem mais discussão, o livro era considerado canônico de acordo com o critério canônico de judeus e cristãos.

Em outra passagem de A *cidade de Deus* (15.24.4), Agostinho queixa-se de que há alguns crentes muito pouco críticos: mostram-se dispostos a crer em qualquer coisa; por isso aceitam os supostos livros de Enoque, Noé e outros como se fossem genuínos. Contudo, todos os homens sábios rejeitam a suposta autoria desses livros e a consideram fantasiosa. Agostinho parece querer dizer o tempo

todo que se tais livros tivessem sido escritos por Enoque, Noé etc., ele também os consideraria canônicos.

Podemos observar aqui como o princípio canônico judaico e cristão — autoria fixada no período canônico de inspiração — levaria naturalmente a uma discussão disposta a determinar quais livros eram de fato procedentes desse período; em outras palavras, uma discussão sobre quais livros eram efetivamente genuínos. E aqui, ao que parece, os leigos comuns de um lado, e os teólogos eruditos de outro, compartilhavam até certo ponto da mesma opinião: A "igreja" aceitava mais livros (alguns ou todos os apócrifos), enquanto os "doutos" apegavam-se ao cânon judaico.

Quando o douto Jerônimo, por volta de 400 d.C., foi incumbido de fazer uma nova tradução completa da Bíblia para o latim, sua intenção era que sua Bíblia contivesse apenas a tradução dos livros da Bíblia hebraica. Todavia, pressionado pelo clero menos esclarecido, e até mesmo por bispos, sem falar das súplicas sentimentais de leitores leigos da Bíblia que amavam os apócrifos, viu-se induzido a um compromisso prático: ele traduziu os apócrifos, porém colocou-os em lugar à parte dos livros canônicos, explicando a razão para isso nos prefácios aos apócrifos.[32] (Nisso tornou-se mentor de Lutero na época em que novas edições da Bíblia foram publicadas durante a Reforma; Lutero fez exatamente como Jerônimo, reproduzindo seus princípios nos prefácios que escreveu aos apócrifos.)

Isso, creio, explica por que e como deparamos com dois cânones do AT na igreja primitiva; um, "popular", incluía os apócrifos; outro, "erudito", os excluía.

Retornemos por fim a uma outra diferença entre a Bíblia hebraica (tala-lúdica) e o AT cristão: a ordem dos livros nos Profetas e nos Escritos. Simplificando, a ordem cristã dos livros está muito mais próxima da ordem atestada por Josefo e, implicitamente, por testemunhas mais remotas, tais como o prólogo do Sirácida, se comparada com a ordem talmú-dica posterior. Quando toda a Escritura é sucintamente referida como "Lei e Profetas", todo o cânon é entendido como uma coleção profética, portanto é natural que conclua com uma nota profética, por exemplo, Naum (último dos doze Profetas Menores) ou Daniel. Isso talvez não seja uma criação cristã, e sim a apropriação de uma prática judáica comum anterior à reorganização rabínica tardia dos livros em Profetas e Escritos.[33]

O CÂNON DO NOVO TESTAMENTO

Enfatizamos acima que a igreja primitiva, desde o início, referia-se exclusivamente à Bíblia hebraica como *Escritura,* jamais usando a expressão quando se referia aos escritos apostólicos. [34] Isso, porém, não significa que o ensinamento de Jesus, as histórias a seu respeito, e o ensinamento e a pregação dos apóstolos fossem vistos com menos autoridade. Pelo contrário, a gradação relativa de autoridade é bem expressa em Hebreus 1.1-2a: "Há muito tempo Deus falou muitas vezes e de várias maneiras aos nossos antepassados por meio dos profetas, mas nestes últimos dias falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas". As duas autoridades máximas são a Escritura (os profetas) e o Filho (que fala por si mesmo ou por meio dos apóstolos). O próprio Jesus autorizou seus apóstolos a falar em seu nome: "Aquele que lhes dá ouvidos, está me dando ouvidos" (Lc 10.16). Isso corresponde à estrutura do NT: Jesus falando nos quatro evangelhos (e, de outro modo, no Apocalipse), seus apóstolos falando por ele em Atos e nas epístolas.

Essa nova autoridade ao lado da "velha" Escritura não assumiu imediatamente todos os papéis e funções próprios da Escritura. Não demorou muito, porém, para que o Evangelho se apropriasse de uma das principais funções da Escritura: eram lidos durante o culto semanal da comunidade juntamente com a Escritura. A prova mais antiga e objetiva disso é o famoso relato de Justino por volta de 150 d.C.:

> No dia chamado de domingo, todos os que vivem nas cidades ou no campo se reúnem em um único lugar, e as memórias dos apóstolos [forma pela qual Justino costuma se referir aos evangelhos] ou também os escritos dos profetas são lidos, conforme o tempo assim permite; depois, cessada a leitura, o presidente faz um discurso, instruindo-nos e exortando-nos a que imitemos essas boas coisas (Primeira *apologia* 67.3,4).[35]

Provavelmente essa leitura dos evangelhos ("as memórias dos apóstolos") durante o culto — paralelamente à leitura dos escritos bíblicos —foi a razão principal para que, passado algum tempo, os escritos do NT passassem a ser citados igualmente como Escritura. Mas quais escritos pertenciam a essa nova parte da Escritura? Qual, ou quais, foram os critérios canônicos?

DELIMITANDO O CÂNON DO NOVO TESTAMENTO

Para tratar desse problema, é preciso que saibamos quem — com exceção da Escritura — eram as autoridades absolutas para os primeiros crentes.

O NT inteiro não nos deixa dúvida alguma: o Senhor e seus apóstolos. "Aquele que lhes dá ouvidos, está me dando ouvidos" (Lc 10.16).

No começo, os crentes tinham acesso direto a essas autoridades; podiam ouvi-las realmente. Depois da morte e ressurreição de Jesus, suas palavras e ações foram reproduzidas com autoridade por aqueles a quem ele havia escolhido para seu ministério: primeiramente os Doze, mas também um amplo círculo à volta deles: "... aqueles que desde o início foram testemunhas oculares e servos da palavra" (Lc 1.2). Enquanto durou o acesso ilimitado à transmissão oral direta das palavras e atos de Jesus, havia provavelmente pouca necessidade de fixar tudo por escrito. Todavia, depois que a primeira geração de discípulos — sobretudo os Doze — envelheceu, e uma segunda geração formada por discípulos dos discípulos, se viu incumbida de repassar a tradição, surgiu a necessidade de fixar por escrito a tradição autêntica do Senhor. Um desses discípulos da segunda geração, Lucas, diz que "muitos já se dedicaram a elaborar um relato dos fatos que se cumpriram entre nós, conforme nos foram transmitidos por aqueles que desde o início foram testemunhas oculares" (Lc. 1.1,2).[36]

Com o passar do tempo, este se tornou o critério por meio do qual se estabelecia quais dos evangelhos deveriam ser considerados autênticos e, portanto, dotados de autoridade: os que foram escritos pelos apóstolos (Mateus, João) ou por seguidores pessoais deles (Marcos, Lucas). Os estudiosos modernos costumam colocar todos os evangelhos na última categoria (sendo Mateus um produto da "escola mateana" e não obra do próprio apóstolo; João seria produto do "círculo joanino"); contudo, permanece indisputável um fato até mesmo nos círculos de estudiosos mais críticos: os quatro evangelhos do NT são os únicos escritos de sua espécie produzidos no primeiro século depois de Cristo pela primeira e segunda geração de discípulos. Quando os estudiosos tentam hoje reconstruir "o Jesus da história", os evangelhos canônicos

continuam a ser sua fonte principal e mais importante. Isso, por si só, é um tributo à percepção histórica sadia demonstrada pela igreja primitiva ao delimitar o cânon do NT.[37]

A fixação por escrito da tradição oral não levou imediatamente ao seu desaparecimento. Na primeira metade do segundo século, o bispo Papias de Hierápolis — ele mesmo uma fonte importante de informação sobre os evangelhos escritos de Marcos e Lucas — fez a seguinte declaração sobre o modo como explorou todas as fontes confiáveis de informação acerca do Senhor:

> Não hesitarei também em registrai para vosso benefício, juntamente com todas as interpretações, tudo o que diligentemente aprendi e diligentemente recordei daquilo que os antigos me disseram, assegurando assim a verdade. Pois eu não me regalei, a exemplo da maioria dos homens, naqueles que muito têm a dizer, e sim naqueles que ensinam o que é a verdade; não naqueles que se recordam de mandamentos estrangeiros, e sim naqueles que se recordam dos mandamentos dados pelo Senhor à fé, alcançando-nos calcados na verdade. E se alguém porventura aparecer que tenha sido verdadeiramente seguidor dos anciãos, eu o indagaria sobre os discursos dos antigos, o que André ou o que Pedro disseram, ou o que Filipe, ou o que Tomé ou Tiago, ou o que João ou Mateus ou qualquer outro dos discípulos do Senhor disseram; e as coisas que Ariston e João, o Velho, discípulos do Senhor, disseram. Porque supus que as coisas dos livros não me permitiam enriquecer-me tanto quanto as palavras de uma voz que vive e permanece [v. 1Pe. 1.23]. (Eusébio, *História ecIesiástka* 3.39.3-4).

Papias até parece um rabino do segundo século ao fixar um padrão tão elevado para a transmissão oral.[38] Ao mesmo tempo, parece evidente com base em outras passagens de sua obra preservada por Eusébio que ele fundamentou suas exposições basicamente nos evangelhos canônicos de Marcos e Mateus, acrescentando conteúdos da tradição de outras fontes para substanciar principalmente suas interpretações das palavras do Senhor. Também é evidente que seu conceito de tradição con-fiável baseou-se em um sólido princípio histórico: o acesso direto à primeira geração deve ser tão direto quanto possível, e o número de intermediários o menor possível.

A importância de se ter documentada por escrito a tradição apostólica evangélica sem dúvida cresceu no segundo século, quando os gnós. ticos diziam ter acesso a outros canais de tradição oral, sem falar nos diversos autores que entraram em cena com inúmeros documentos escritos alegando autoridade apostólica para si. Com relação a estes, a igreja se viu confrontada com a questão

da genuinidade: seriam esses "evangelhos" de fato escritos por Pedro, ou por Filipe ou por Tomé — no primeiro século — ou seriam eles fabricações pesudonímicas do segundo século? Se genuínos, teriam de ter sua autoridade reconhecida.[39]

Eusébio, no quarto século, oferece-nos a melhor perspectiva disponível sobre o raciocínio que norteou o posicionamento da igreja na questão dos falsos escritos apostólicos. São os seguintes os argumentos apresentados:

> 1) Se um escrito não for do conhecimento da maior parte das igrejas locais, e só recentemente tiver se tornado conhecido em alguns poucos lugares, ele certamente é falso. Isso é verdade por mais que seu conteúdo seja ortodoxo.
>
> 2) Se um escrito contiver ensinamento que divirja do ensinamento exposto nos escritos apostólicos genuínos e bem estabelecidos, ele certamente é falso.[40] Além disso, teólogos sofisticados como Orígenes ou o bispo Dionísio de Alexandria podiam argumentar sobre a autoria desses escritos com base em estudos avançados de peculiaridades estilísticas: Orígenes concluiu que Hebreus não poderia ter sido escrito por Paulo (o estilo é polido demais),[41] e Dionísio chegou à conclusão de que o evangelho de João e o livro de Apocalipse não poderiam ser de um mesmo autor (a diferença de estilo é muito grande).[42]

E preciso deixar claro que o pressuposto um tanto arrogante que predomina em grande parte da moderna erudição — a saber, que as autoridades eclesiásticas do segundo e do terceiro séculos, no momento em que o cânon do NT foi formado, eram extremamente ingênuas e crédulas —está simplesmente errado.[43]De modo geral, seu julgamento parece ter sido consistente e crítico; e quando tinham dúvidas, eles o admitiam.

Os principais livros canônicos do NT são enumerados como tais por Ireneu, e as discussões que perseveraram pelo quarto século afora giraram em torno de uns poucos livros "marginais" — à semelhança dos debates rabínicos sobre essa mesma espécie de livros no cânon hebraico. O resultado do processo de formação do cânon do NT mostra-nos que temos de fato ali uma coleção Mica de documentos cristãos do primeiro século (possivelmente com um livro de princípios do século segundo: 2Pedro). Fora do NT, temos um ou dois

documentos de idade aproximadamente comparável (embora sejam definitivamente do terceiro século: *a Didaquê e 1 Clemente).*

Por fim, o princípio básico por trás do cânon do NT é tão claro e manifesto quanto o princípio que norteia o cânon do AT: a normatividade dos documentos é definida pelo autor e pelo período em que ele foi escrito, o que torna o debate sobre a extensão do cânon um debate centrado basicamente em atribuições "genuínas" ou "falsas". Significa também que esse debate jamais chegará ao fim; em diferentes períodos da história ulterior da igreja, ele poderá surgir novamente, como de fato aconteceu durante a Reforma, quando Lutero sentiu-se livre para retomar o argumento da igreja primitiva com respeito a Tiago, Hebreus e o Apocalipse.

SOBRE O TEMPLO

Josefo e outras fontes antigas referem-se com frequência a um aspecto específico dos livros canônicos: eram rolos sagrados mantidos no Templo. Não poucos estudiosos crêem agora que essa idéia não era fictícia, correspondendo verdadeiramente a um fato histórico." No judaísmo rabínico posterior ao ano 70 d.C. (e com a perda do Templo e de sua coleção de livros sagrados), a propagação dos ensinamentos dos livros sagrados foi levada adiante pelos rabinos. Somente esses escritos, e nenhum outro, eram tidos como norma antiga revestida de autoridade. Contudo, os cristãos gentios, a gente simples da igreja, perdeu de vista esse conhecimento, e assim desapareceu a "autoridade central" dentro da igreja, porque não havia ali algo que pudesse se comparar ao esforço dos rabinos. Teólogos doutos talvez soubessem quais livros dentre os reunidos na coleção do Templo tinham essa autoridade, mas eles eram minoria e não foram ouvidos nas comunidades cristãs da mesma forma que os rabinos o foram entre seu povo.

SUGESTÕES DE LEITURA

Há uma bibliografia anotada bastante extensa (até 1997) em J. A. A. Snoek, Canonization and decanonization: an annotated bibliography, em *Canonization and decanonization:* papers presented to the International Conference of the Leiden Insti-tute for the Study of Religions (usoR), held at Leiden 9-10 January

1997, org. A van der Kooij e K. Van der Toorn, Studies in the history of religions 82 (Leiden: E. J. Brill, 1998), p.435-506.

Sobre a Bíblia hebraica/ cânon do AT

São as seguintes obras que tratam em detalhes da formação pré-cristã do cânon da Bíblia judáica: Philip R. Davies, *Scribes and schools:* the canonization of the Hebrew Scriptures, Library of Ancient Israel (Louisville, Ky.: Westminster John ICnox, 1998); Stephen B. Chapman, The Law and the Prophets: a study in Old Testament canon formation, *Forschungen zum Alten Testament* 27 (Tubingen: Mohr Siebeck, 2000). V. tb. Sid Z. Leiman, The canonization of Hebrew Scripture: the talmudic and mi-drashic evidence, *Transa-dom of the Connecticut Academy and Sciences 47* (Hamden: Archon, 1976); idem, Inspiration and canonicity: reflections on the formation of the biblical canon, em Sanders, *Self-definition* 2:56-63; Odil Hannes Steck, Der Abs-chluss der Prophetie im Alten Testament: ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons, *Biblisch-Theologische Studien* 17 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Ver-lag, 1991).

Sobre o cânon do AT na igreja primitiva

Um estudo clássico antecipando a teoria do cânon "popular" e do cânon "erudito" referido neste capítulo é de autoria de Bruce Foss Westcott, *The Bible* in *the* Church: a popular account of the collection and reception of the Holy Scriptures in the Christi-an churches, 3'd. ed. (London/ Cambridge: Macmillan, 1870).

Há dois estudos modernos que são referência obrigatória: Albert C. Sundberg, The Old Testament of the early church, Harvard *Theological Studies* 20 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press/ London: Oxford University Press, 1964); Roger Be-ckwith, *The Old Testament canon of the New Testament church and its background in eariyJudainn* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1985). V. tb. J.-D. Kaestli e OttoWer-melinger, orgs., *Le canon de l'Ancien Testament:* sa formation et sa histoire, Le monde dela Bible (Geneva: Labor et Fides, 1984).

Sobre o cânon do NT

Harry Y. Gamble, The New Testament canon: its making and meaning, *Guides to Biblical Studies* (Philadelphia: Fortress, 1985); Bruce M. Metzger, *The canon of the New Testament:* its origin, development, and significance (Oxford: Oxford University Press,

1987 [brochura, 1997]; David Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testa-ments: eine Untersuchung zur Entstehung des christlichen Bibel, *Novum Testament* et Orbis *Antiquus* 31 (Freiburg: Universitãtsverlag Freiburg Schweiz/ Gottingen: Vandenhoeck &Ruprecht, 1996).

Estudos abrangentes sobre o duplo cânon cristão

Hans Freiherr von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, Bei*trüge zur historischen Theologie* 39 (Tubingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1968). Tradução para o inglês: *The formation of the Christian Bible* (Philadelphia: Fortress, 1972); Frederick Fyvie Bruce, *The canon of Scripture* (Downers Grove, III.: InterVar-sity Press, 1988); Lee M. McDonald, The *forniation of the Christian biblical canon,* 2'• ed. ampliada (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1995); John Barton, *Holy writings, sacred text:* the canon in early Christianity (Louisville: Westminster John Knox, 1997); o mesmo livro foi publicado em Londres, 1997, com o título *The Spirit and the letter:* studies in the biblical canon.

NOTAS

[1]Com relação a esses dois primeiros parágrafos, v., por exemplo, Peter Katz, The early Christian's use of codices instead of rolls, *The Joumal of Theological Studies* 46 (1945): 63-5; C. H. Roberts e T. C. Skeat, *The birth of the* codex (London: Oxford University Press, 1983 (reimpressão, 1985]).

[2]Aqui e nas demais páginas, uso o termo "Bíblia hebraica" para me referir à coleção de livros que deu origem à Bíblia dos judeus, e que também corresponde ao Kr dos protestantes. Refiro-me a ela como Bíblia *hebraica* para distingui-la da coleção razoavelmente volumosa de livros incorporada a muitos manuscritos da Bíblia grega, conhecida como Septuaginta. No jargão judaico, a Bíblia hebraica é frequentemente chamada de Tanak, forma abreviada de Torah, *Nevum e Ketuviml (Lei, Profetas e Escritos),* que constituem as três partes do cânon nas Bíblias judaicas tradicionais.

[3]O primeiro autor a usar o termo foi Mehto de Sardes, por volta de 175 d.C., em um fragmento preservado na *História eclesiástica* de Eusébio, 4.26.13-14: "Obtive informações precisas sobre os livros da Antiga Aliança [do grego, ta tes *palaias diathekesbiblia],* e envio-lhe agora a lista deles". Em Clemente de Alexandria, cerca de uma ou duas décadas mais tarde, o termo já é de uso corrente.

[4]Em *2Clemente* 2.4 e em Barnabé 4.14, ditos isolados de Jesus são chamados de "Escritura". É provável que essas citações sejam reproduções de palavras que teriam sido proferidas por Jesus, e não excertos dos textos evangélicos. Na Cana *aos filipenses* 12.1, de Policarpo, o autor refere-se a Ef. 4.26 como "Sagradas Escrituras" (no plural!). É possível que Policarpo tenha se enganado, tomando Ef. 4.26 por um salmo (daí a expressão no plural), ao passo que somente a primeira parte de fato pertence a um salmo (4.5). V. von Campenhausen, EritS. tehung, P. 143-4.

[5]Discurso *aos* gregos 13.1. A fórmula de citação, porém, não é muito específica: "Como está dito" [do grego, to eiremenon].

[6]A ordem estabelecida é a seguinte: Salmos, Provérbios, Jó, Cânticos dos Cânticos, Lamentações, Eclesiastes, Ester, Daniel, Esdras, Neemias, 1-2 Crônicas. Talvez o princípio regulador por trás disso consistisse em agrupar os livros em duas categorias: primeiro, os livros de Davi e de Salomão da época áurea de Israel (Salmos até Rute); depois, os diferentes livros dos dias do exílio na Babilônia até seus desdobramentos (Lamentações até 2Crônicas).

[7]As duas versões mais antigas da lenda ocorrem na chamada Carta *de* Aristéas e em Filo, *Sobre a vida de Moisés* 2.25-44. Josefo conta a história baseado sobretudo em Aristéas *(História dos hebreus* 12.12-118). Mais tarde, vários dos pais da igreja foram buscá-la em uma ou mais dessas fontes judaicas.

[8]A fascinante história de como essa teoria veio a ser formulada no final do século oitavo é contada por Albert C. Sundberg, *The Old Testament of the early church,* Harvard Theologi-cal Studies 20 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press/London: Oxford University Press, 1964). V. tb. J. Shaper, The rabbinic canon and the Old Testament of the early church: a social-historical view, em Canonizarion *and deca.cnonization:* papers presented to the Inter-national Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR), held at Leiden 9-10 January 1997, org. A van der Kooij e K. Van der Toom, *Studies* in *the* Hiswry *of Religions* 82 (Leiden: E. J. Brill, 1998), p. 93-106; esp. 93-95.

[9]Exemplo típico dessa teoria é a obra de Aage Bentzen, 1ntroduction to *the Old Testament,* 6th

ed. (Copenhagen: G. E. C. Gad, 1961), 1:35-41.

[10]A refutação clássica da hipótese alexandrina foi feita por Sundberg em seu livro.

[11]A crítica de Sundberg a essa hipótese foi, em parte, antecipada por Peter Katz, The Old Testament canon in Palestine and Alexandria, Zeitschrift fur *die neutestamentliche* Wissens-*chaft* 47 (1956): 191-217.

[12]Para uma crítica da teoria de um "sínodo" em Jâmnia, v. W. M. Christie, The Jamnia pericd in Jewish history, *The Joimial of Theological Studies* 26 (1925): 347-64; Jack 1? Lewis, What do you mean by Jabneh?, *Journal of Bible and Religion* 32 (1964): 125.32; Peter Schãfeç Die sogenannte Synode von Jabne, *Judáica* 31 (1975): 54-64, 116-24; R. C. *Newman,* The Council ofJamnia and the Old Testament canon, *The Wesoninster Theological Joumal* 38, n. 3 (1976): 319-49; Leiman, Canonizatin, p.120.24; G. Stembergec Die sogenannte synocle von Jabne und das fruheChristen-tum, *Kairos* 19 (1977): 14-21; Beckwith, *The Old Testament,* p. 276-7.

[13]"Sujar as mãos" é, portanto, sinal de condição canônica; o contexto exato desse princípio não é conhecido. Alguns estudiosos suspeitam que a explicação dada em *TB Shabbat 14a seja* secundária, porém Sid Leiman crê que ela vai direto ao ponto: os sacerdotes e outros estudiosos costumavam guardar os livros da Bíblia no mesmo lugar onde guardavam a massa da oferenda sacerdotal, expondo com isso os livros ao perigo (pois a massa poderia atrair ratos e outros animais). Para forçar a separação entre rolos e alimentos, ficou decidido que os livros sujavam as mãos (não seria possível, portanto, comer e manusear os livros ao mesmo tempo). V. Leiman, Canonitation, p. 115-20.

[14]DANBY, Mishnah, p. 781.

[15]Para a discussão que se segue, v. Martin Hengel, "Schriftauslegung und Schriftwerdung" in der Zeit des *Zweiten* Tempels, em *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristen-rum,* org. Martin Hengel e Hermut Luhr, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 73 (Tubingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeckl, 1994), p. 1-71.

[16]Para o tratamento dado aqui por Josefo ao cânon, v. esp. Sid Z. Leiman, Josephus and the canon of the Bible, *emiosephus, the Bible,* and *history,* org. Louis H. Feldman e Gohei Hata (Leiden: E. J. Brill, 1989), p. 50-8 (com referências à literatura anterior); Steve Mason (e Robert A. Kraft), Josephus on canon and Scriptures, em *Hebrew Bible/* 0/d Testarnent: the history of its interpretation, org. Ma gne Subo, v. 1: "From the beginnings to the Middle Ages (until 1300)", part 1: "Antiquity" (Gõttingen: Vendenhoeck & Ruprecht, 1996), p. 217-35; A van der Kooij, The canonization of ancient books kept in the temple ofJerusalem, em Kooij e Toorn, Canonzation, p. 17-40, esp. P. 19-21

[17]Josefo é citado aqui e em outras partes deste livro com base em Thackeray, editado pela Loeb. Para esta citação, v. p. 179-81. [Há uma edição em português intutulada História *dos hebreus* (Rio de Janeiro: CPAD, 1998).]

[18]Josefo, provavelmente não distinguia o livro de Lamentações do livro de Jeremias, nem o livro de Rute do livro dos Juízes. Com isso, temos a seguinte lista de livros "históricos" escritos pelos profetas: 1) Josué, 2) Juízes/ Rute, 3) 1-2 Samuel, 4) 1-2 Reis, 5) 12 Crônicas, 6) Esdras/Neemias, 7) Ester, 8) Jó, 9) Isaías, 10) Ezequiel, 12) Os Doze Profetas, 13) Daniel. Josefo parece ter organizado os livros canônicos de acordo com um princípio "histórico" simples: segundo o que ele julgou ser sua sequência cronológica. Vale observar que essa parte do cânon termina com os livros proféticos e Daniel

[19]Salmos, Provérbios, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos.

[20] THACKERAY, p. 179.

[21]A evidência literária mais antiga da organização interna tradicional dos Escritos e dos Profetas, como se vê no que podemos chamar de "Bíblia rabínica", encontra-se em TB *Bava Batra* 14b. V. a discussão dessa passagem em Beckwith, *The OId Tesramenc,* p. 122-30. A. van Kooij, no artigo mencionado na nota 16, argumenta que a ordem referida por Josefo (treze livros proféticos e apenas quatro "Escrituras restantes") era tradicional, não tendo sido criada por ele. Kooij acredita tratar-se (praticamente) da mesma ordem inferida do "Prólogo" de Sirácida (v. adiante), em 4QMMT (conhecido por *Halakic Leuer [Cana da Halaca]* de cerca de 150 a.C.), em 2Macabeus 2.13-14 e também em Lc 24.44.

[22]Talmon tem defendido essa idéia em diversos artigos; v., por exemplo, Between the Bible and the Mishnah, em seu *The world of Qumran from within:* collected studies (Jerusalém: Magnes/ Leiden: Brill, 1989), p. 11.52; The community of the renewed covenant: between Judaism and Christianity, em The community *of the renewed covenant:* The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls, org. Eugene Ulrich e James Vanderkam, ChristMnity and Judaism in Antiquity Series 10 (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1994), p. 3-24. O exemplo por excelência de um tipo de livro "bíblico" produzido pela seita seria o *Rolo do Templo.* Com relação a ter esse livro sido concebido ou não para figurar como candidato ao cânon, v. J.L. Lust, Quotation formulae and canon in Qumran, em *Canonization and decrmonization:* papers presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (USOR), held at Leiden 9-10 January 1997, org. A van der Kooij e K. Van der Toom, Studies in the history of Religions 82 (Leiden: e. J. Brill, 1998), p. 67-77; esp. p. 72-5.

uPara substanciação dessa afirmativa relativamente controversa, v. G. W. Anderson, Canonical and non-canonical, em The *Cambridge* history *of the Bible, v.* 1: "From the beginnin-gs to Jerome", org. P.R. Acroyd e C.F.Evans (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. 113-59, esp. p. 149-55; Lawrence Schiffrnan, *Reclahning the Dead Sea South* (Philadelphia/ Jerusalém: The Jewish Publication Society, 1994), p. 161-80; v. tb. o artigo de J. L. Lust referido na nota precedente (com vasta bibliografia recente). Este e outros estudiosos destacam que fórmulas introdutórias tais como "está escrito" ou "como foi dito" são usadas apenas com referência aos 22 (24) livros do cânon bíblico posterior, e a nenhum outro mais. Isso mostra o reconhecimento, na prática, de que esses livros possuem autoridade única também em Qumran. O mesmo parece estar indicado diretamente em uma passagem na chamada Cana *da Halaca (4QMMT),* na qual se faz referência ao "Livro de Moisés e aos Livros dos Profetas e [aos escritos] de Davi" (v. Lc 24.44; além do comentário no artigo de van der Kooij, p.26-7).

[24]A. van der Kooij, "Canonization", argumenta que o "Prólogo" do Sirácida pressupõe de maneira praticamente idêntica a mesma ordem conferida por Josefo aos livros proféticos e a todos os demais. Poderíamos acrescentar a isso que o uso feito por diversos autores de "Lei e Profetas" como expressão parcialmente equivalente a "Lei, Profetas e Salmos/ Livros de Davi/ Outros livros", parece ser uma forte indicação de que os quatro livros (de Davi/ Sabedoria de Salomão e os Poéticos) eram considerados uma espécie de complemento ou extensão dos Livros dos Profetas, formando assim praticamente um único grupo com eles. Davi, bem como Salomão, eram tidos como inspirados pelo Espírito, sendo, portanto, autores proféticos.

[25]Curiosamente, isso corresponde à prática em Qumran. Ester era conhecida ali, mas não era citada pela fórmula de citação reservada aos livros sagrados: "Como foi dito", "Como está escrito"; e não está presente entre os manuscritos de livros bíblicos (todos os demais estão). V. Shemaryahu Talmon, Was the book of Esther known at Qumran?, *Dead Sea* discoveries 2 (1995):249-67.

[26]Sobre essa citação e os debates histórico-canônicos a seu respeito, v. Richard Bauckham, *Jude and the relatives of Jesus in the early church* (Edinburgh: T&T Clark, 1990), p. 137-41.

[27]THACKERAY, p. 179.

[28]Sobre esse tema, v. esp. Odil Hannes Steck, *Der Abschluss der Prophetie im Alten* Testa:nem: ein Versuch zur frage der Vorgeschichte des Kanons, Biblisch-Theologische studien 17 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991); e Rebecca Gray, Josephus and the belief that prophecy had ceased, em Prophetic *figures* in *late second temple Jewish Palestine:* the evidente from Josephus (New York/ Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 7-34.

[29]v. evidência disso no Sirácida 49.13, 2; 2Macabeus 2.13,14; Ed 14.18-47; TB *Bava Batra* 14b-15a.

[30]V. E. Earle Ellis, The OldTestament canon in the early Church, em *Compendia* 2:1: 65390; Martin Hengel, Die Septuaginta als von den Christen beanspruche Schriftensamiung bei Justin un den Vãtem vor Origens, em Dunn, *Jews* and Christians, p. 39-84.

[31] *NPNF* 2:357, citação modificada.

[32]Sobre Jerônimo como critico, v. John N. D. Kelly, *Ierome:* his life, writings, and controversies (London: duckworth, 1975, p. 159.67, 263-72.

[33]Devo toda essa análise do cânon do AT às informações que me foram passadas por meu colega Terje Stordalen (Norwegian School of Theology, Oslo). V. seu Law or prophecy? On the order of the canonical books, em Tidsskrift *for ceologi og* kirke 72 (2001), p. 131-50.

[34]V. a literatura discriminada sob essa rubrica nas "Sugestões *de* leitura"; também em Campenhausen, *Formation,* caps. 4-7; McDonald, *Formation,* caps. 6-9 (= p. 137-249).

[35] *ANF 11.186.*

[36]Com relação a todo esse parágrafo, v. Nils A. Dahl, Anamnesis: memory and commemoration in early Christianity, em *Jesus* in *the memory of the early church* (Minneapolis: Augs-burg, 1976), p. 11.29; e Birger Gerhardsson, The *Gospei trazlition,* Coniectanea biblica, New Testament Seies 15 (Land: Glerup, 1986).

[37]Há, naturalmente, estudiosos que guindariam o apócrifo *Evangelho de* Tomé a um posto proeminente entre as primeiras fontes, porém eu creio que eles estão equivocados. V. esp. a discussão muito cuidadosa de toda essa questão em John F? Meier, *A marginal Jew:* rethinking the historical Jesus, v. 1: "The roots of the problem and the person", The Anchor *Bible Reference* Library (New York: Doubleday, 1991), p. 112-66.

[38]V. esp. Birger Gerhardsson, *Tradition and transrnission in eariy Christianity,* Coniectanea neotestamentica 20 (Lund: Gleerup, 1964).

[39]V. Armin Daniel Baum, Literarische Echheit als Kanonkriterium in der alten Kirche, Zeitschrift fur *die neutestamentliche* Wissenschaft 88 (1997): 97-110.

[40]V. Eusébio, História *eclesiástica,* 3.3.1-2 (Lawlor/ Oulton, p. 65); 3.25.1-7 (Lawlor/ Oul-ton, p. 86-7). Em seu modo de pensar, Eusébio está muito perto de seu grande modelo, Origens; v. suas citações de Orígenes em 6.25.3-14 (Lawlor/ Oulton, p. 197-99). Mais tarde veremos Agostinho raciocinando nessa mesma linha, On Christian teaching 2.8.12 *(NPNF* 2:538).

[41]V. a citação de Orígenes na História *eclesiástica,* de Eusébio, 6.25.11-12 (Lawlor/ Oul-ton, p.

198).

[42]*Hiuciria eclesiástica* 7.25 (Lawlor/Oulton, p. 236-40).

[43]A moderna erudição parte geralmente do pressuposto de que todos os que viveram na antiguidade eram pessoas extremamente ingênuas nas questões relativas à autoria e à falsificação literária, e, mais especificamente, que nossa condenação moral do uso de pseudônimos (quando um autor toma emprestado o nome de um outro mais famoso por seu produto) era algo totalmente estranho a eles. Nada poderia estar mais longe da verdade. V. o cap. bastante elucidativo de Literary criticism in early Christian times, em Robert M. Qrant, *Heresy and criticism: the* search for authenticity in early Christian literature (Louisville, Ky.: Westminster/ John Knox, 1993), p. 15-32.0 autor registra aqui que filólogos, bem como retóricos, estavam bem cientes do problema das falsificações e das falsas atribuições, e que eles 1) desenvolveram técnicas bastante sofisticadas para expor as falsas atribuições (basicamente as mesmas usadas pela moderna erudição: diferenças de estilo, anacronismos, contradições dentro de um texto), e 2) as falsificações eram condenadas severamente. Os cristãos não eram, de forma alguma, exceção a essa regra, conforme se vê em um episódio muito interessante relatado por Tertuli-ano: quando ficou comprovado que um presbítero da Ásia Menor fora o autor dos Atos de Paulo e de Tecla — uma peça hagiográfica irretocável — , ele foi deposto de sua posição de presbítero! (Sobre o batismo, cap. 17; ANF 3.677).

[44] V.p. ex., van der Kooij, op. cit.; Beckwith, The Old Testament, p. 8086.

15 - CRISTOLOGIA EM FORMAÇÃO (I)
O MESSIAS

Neste capítulo, procuraremos entender como e por que a confissão de que Jesus era o Messias foi formulada pela comunidade primitiva, de que modo se desenvolveu e como foi defendida perante as diferentes formas de objeções e negações. Nossa preocupação principal será com a formulação do conceito messiânico em face das objeções dos judeus. Há uma consistência notável nessas objeções desde os tempos mais remotos até os dias de hoje.

JESUS: O MESSIAS?

Já em 130 d.C., o judeu Trifão — segundo Justino Mártir — formulou da seguinte forma sua oposição à idéia de Jesus ser o Messias:

> Meu caro, essas e outras passagens semelhantes das Escrituras [Dn 7.9-28 et al.] nos obrigam a esperar como glorioso e grande *aquele que recebeu* do Ancião de Dias, como Filho do Homem, *o* reino eterno. Em troca, esse que chamais de Cristo viveu desonrado e sem glória, a ponto de cair sob a extrema maldição das leis de Deus, pois foi crucificado *(Diálogo com* Tufão 32.1; grifo do autor).[1]

Em suma, Jesus não é o Messias porque fracassou em trazer o reino messiânico.

Uma formulação moderna dessa mesma objeção ocorre em um livro de David Berger e Michael Wyschogrod, *Jews and "Jewish Christianity" [Os judeus e o "cristianismo judaico]*[2] sob a forma de uma história: um rabino ouviu certa vez um diálogo entre um missionário cristão e alguns judeus piedosos, porém sem nenhum preparo intelectual. Os judeus diziam confiar na opinião das antigas autoridades rabínicas no tocante à questão do Messias; portanto, não criam que Jesus fosse o Messias.

> "Nesse caso", disse o cristão, "como vocês explicam o fato de que, no início, o rabino Akiva achou que Bar Kokhba fosse o Messias?". Surpreendidos, os judeus não souberam que resposta dar. O rabino, que a tudo ouvira em silêncio, virou-se para o cristão e lhe perguntou: "E como você sabe que Bar Kokhba não era o Messias?". O cristão então respondeu: "Isso é óbvio, Bar Kokhba foi morto e não trouxe a

redenção".[3]

Com essa história, os autores querem demonstrar um ponto muito simples, porém fundamental: quando se trata de candidatos a Messias que não sejam Jesus, os cristãos raciocinam do mesmo modo que os judeus vêm raciocinando há séculos. Trata-se de um critério básico a que os judeus sempre recorrem quando têm de avaliar um candidato a Messias: ele trouxe a era messiânica? Ou, conforme as palavras de Berger e Wyschogrod:

> O "Messias" será aquele que reinará durante o que chamamos de era messiânica, não há outra definição possível. Portanto, o critério básico de avaliação do Messias será dado por uma pergunta simples: Ele trouxe consigo a era messiânica? Toda e qualquer referência ao "Messias" só faz sentido no contexto dessa pergunta. O que diz a Bíblia sobre a era messiânica? Eis uma breve descrição feita por um renomado especialista cristão: "A retomada da independência e do poder, uma era de paz e de prosperidade, de fidelidade a Deus e à sua lei; de justiça e de equidade, de amor fraternal entre os homens e de retidão e piedade pessoais" (G. F. Moore Judaism, II, p. 324). Se pensarmos um pouco nessa frase à luz da história dos últimos dois mil anos, veremos que são muitos e enormes os obstáculos que se colocam à missão messiânica de Jesus. Se Jesus era o Messias, por que o mal e o sofrimento continuaram a existir e até mesmo recrudesceram nos muitos séculos desde a sua morte?[4]

Essa objeção moderna ao messianismo de Jesus é substancialmente a mesma que encontramos em Trifão, citada anteriormente (c. 130 d.C.) e poderia ser reproduzida por inúmeros polemistas judeus da antiguidade, Idade Média e dos tempos modernos.

Defenderemos neste capítulo que a crença em Jesus como Messias por parte da comunidade primitiva foi formulada em constante diálogo e debate com essa objeção judáica — desde os primórdios foi assim. Sustentaremos também que a imagem comumente associada pelos judeus ao messianismo cristão dos primórdios — segundo a qual ele resolveria o problema do não aparecimento da era messiânica "espiritualizando o conceito"[5] — não confere com o que prevalecia durante os primeiros séculos depois de Cristo. Os cristãos não diziam que havia algo de errado no fato de os judeus esperarem pela concretização da paz, da independência e da justiça externas com o advento do Messias. Pelo contrário, os cristãos concordavam que a Bíblia referia-se a um reino messiânico que poderia ser visto, sentido e experimentado. Mas, se assim era, como e por que eles não disseram que Jesus dera início a esse reino?

É bem provável que essa questão tenha preocupado também a João Batista. Se Jesus era o Messias, por que então o reino messiânico parecia não ter chegado?

> João, ao ouvir na prisão o que Cristo estava fazendo, enviou seus discípulos para lhe perguntarem: "És tu aquele que haveria de vir ou devemos esperar algum outro".
>
> Jesus respondeu: "Voltem e anunciem a João o que vocês estão ouvindo e vendo: os cegos vêem, os mancos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e as boas novas são pregadas aos pobres; e feliz é aquele que não se escandaliza por minha causa" (Mt 11.2-6).

Vale notar que Jesus chama a atenção dos discípulos de João para algo que eles podiam ver e ouvir, isto é, algo manifesto e observável, e não algo "espiritual" e invisível. E, na verdade, uma experiência fascinante ler os evangelhos da perspectiva da objeção judáica: onde estão os sinais do Reino? Essa leitura parece comprovar além de qualquer dúvida possível que os autores dos evangelhos, bem como Jesus, dirigiam-se frequentemente ao público para quem essa questão era vital.

De modo geral, a resposta do NT a essa objeção é surpreendentemente cheia de nuanças. Isso, sem dúvida, está parcialmente associado ao fato de que as expectativas dos judeus em relação ao Messias, no tempo de Jesus, eram também muito nuançadas e, em certa medida, divergentes.

Na verdade, temos várias indicações nas fontes existentes de que havia mais de um "modelo" de messias na relação de expectativas dos judeus.[6] Eram vários os tipos de messias imaginados. Em Qumran, por exemplo, esperava-se um messias de Israel e um messias de Aarão (isto é, real e sacerdotal). Isso corresponde aproximadamente ao messianismo do chamado *Testamento dos doze patriarcas,* em que lemos a respeito de dois ungidos, um de Judá e outro de Levi. Percebem-se em ambos os casos ecos veterotestamentários dos ofícios de rei e sacerdote.[7]

Encontramos nas fontes rabínicas outras duas espécies de messias, provavelmente calcadas em Gênesis 49 (Bênção de Jacó) e Deuteronô-mio 33 (Cântico de Moisés), em que tanto Judá quanto José são chamados de líderes de seus irmãos. De modo análogo ao duplo reino posterior à época de Salomão, essa idéia volta com frequência aos textos rabíni-cos com os dois messias de Davi e Efraim: o primeiro, vitorioso; o segundo, morrendo no campo de

batalha. É difícil saber ao certo se esse conceito já era bem conhecido nos dias do NT ou se foi desenvolvido mais tarde — por exemplo, durante o segundo século d.C. em consequência do incidente protagonizado por Bar Kokhba.[8]

Como fica Jesus em relação a esse cenário razoavelmente complexo? De acordo com sua descendência, Jesus poderia ser apenas o Messias de Davi, e não *de* Efraim, tampouco de Levi. (Para que fosse considerado messias de fato, teria de ser de acordo com o modelo de outro sacerdote não-levita: Melquisedeque. Salmos 110.3 proporciona o fundamento bíblico para isso, e a carta aos Hebreus o deixa bastante claro.) Assim, deveríamos então atentar para o conceito judeu de um messias davídico para entendermos o significado de messias em relação a Jesus?

Provavelmente, mas é imprescindível também ter em mente que nossas fontes judaicas ou são anteriores ao NT ou posteriores a ele, portanto não podemos desprezar o NT como fonte importante do messianismo judaico. Todas as fontes relevantes tomadas juntas parecem indicar claramente que, mesmo se limitássemos nossa busca ao Messias de Davi, ainda assim teríamos de levar em conta uma grande *diversidade* de imagens messiânicas. Isso se tomará evidente quando observarmos mais de perto a imagem neotestamentária de Jesus como Messias.

A OBRA MESSIÂNICA

Em muitos textos do AT, a ênfase principal recai sobre as obras do Messias, e não sobre sua pessoa ou sobre seu ser. O Messias completa sua obra messiânica libertando o povo de Deus, livrando-o de seus inimigos. Os outros títulos do Messias — especialmente Filho de Deus — também parecem referir-se, sobretudo, à sua obra, e não à essência do seu ser. Em suma, eles são funcionais e não ontológicos. São conotações que persistem em alguns textos bastante conhecidos do NT. Isto suscita uma questão curiosa: de acordo com os autores do NT, quando foi que Jesus começou efetivamente sua obra messiânica?[9] Ao que parece, há três respostas básicas a essa pergunta:

1. *Jesus dará início à sua obra messiânica quando voltar, isto é, na sua segunda* vinda.

> Arrependam-se, pois, e voltem-se para Deus, para que os seus pecados sejam cancelados, para que venham tempos de descanso da parte do Senhor, e ele mande o

> Cristo, o qual lhes foi designado, Jesus. É necessário que ele permaneça no céu até que chegue o tempo em que Deus restaurará todas as coisas, como falou há muito tempo, por meio dos seus santos profetas. (At 3.19-21).

Nesse texto notável, Jesus é, por assim dizer, "confinado" no céu até o momento do seu advento messiânico: sua segunda vida. Aí então as profecias se cumprirão. De igual modo, outros dizeres sobre a segunda vinda entendem o retorno de Cristo como a chegada do reino em toda a sua plenitude.

Essa linha de pensamento prossegue nos escritos dos pais da igreja.[10] A resposta de Justino Mártir à objeção de Trifão, citada acima, desenvolve-se mais ou menos da seguinte forma: é verdade que a Escritura proclama um Messias vitorioso revestido de grande poder e glória — e Jesus cumprirá tudo isso em sua segunda vinda. Mas também é verdade que a Escritura proclama uma primeira vinda do Messias em que ele surge humilde e manso, morrendo pelos pecados de todos (e.g., Is 53).[11]

Tertuliano leva um pouco mais adiante a idéia dos dois adventos messiânicos: os judeus preocupavam-se apenas com o segundo advento messiânico, porque aparecia com maior clareza nas profecias e era tido como mais digno do Messias. Eles ignoravam o primeiro advento proclamado pelos profetas, "por causa da grande obscuridade das profecias [no tocante a esse advento], e pelo fato de ser tão indigno [do Messias]" (Contra *Marcião* 3.7.8).

Inúmeras vezes os pais da igreja citam Zacarias 12.10 como texto de prova bíblico referente a ambos os adventos: "Olharão para mim, aquele a quem traspassaram". Ele foi traspassado em sua primeira vinda, em que se apresentou humilde; porém, em sua segunda vinda, eles o olharão com grande assombro.

Podemos resumir essa linha de pensamento da seguinte forma: em certo sentido, a primeira vinda de Jesus não foi messiânica no sentido rigoroso da palavra. Se a obra do Messias for definida apenas com base nas profecias que fazem referência à restauração da paz e da justiça externas, é a segunda vinda, e não a primeira, que devemos caracterizar como messiânica.

Não é essa, porém, a única linha de pensamento do NT e da igreja primitiva. Examinaremos mais atentamente as outras duas.

2. *Jesus começou sua obra messiânica quando ressuscitou e subiu para a direita de Deus.*

> Deus ressuscitou este Jesus, e todos nós somos testemunhas desse fato. Exaltado à direita de Deus, ele recebeu do Pai o Espírito Santo prometido e derramou o que vocês agora vêem e ouvem. Pois Davi não subiu aos céus, mas ele mesmo declarou: 'O Senhor disse ao meu Senhor: senta-te à minha direita até eu ponha os teus inimigos como estrado para os teus pés. Portanto, que todo o Israel fique certo disto: este Jesus, a quem vocês crucificaram, Deus o fez Senhor e Cristo (At 2.32-36).

Parece claro que, neste caso, é o Jesus exaltado que pode ser chamado com toda a propriedade de Messias.

A mesma idéia (em caracteres itálicos), ao que tudo indica, está contida em uma fórmula que encontramos em Romanos 1.3,4, a qual, provavelmente, é citada, e não criada, por Paulo (abaixo, em tradução do autor):

> O Filho de Deus,
> descendente de Davi segundo a carne,
> e que foi *feito Filho de Deus* [12] com poder segundo o Espírito da santidade
> *pela ressurreição dos mortos,*
> Jesus Cristo, nosso Senhor.

Nesse texto, a expressão "Filho de Deus" não é uma descrição ontológica da posição de Jesus, e sim um título messiânico funcional: ele ingressou em seu ofício messiânico ao ser elevado e exaltado dos mortos. De acordo com essa linha de raciocínio, Jesus executa sua obra messiânica entronizado à mão direita de Deus por meio da ressurreição (e depois dela). Jesus é o Messias elevado e exaltado.[13]

Esse mesmo raciocínio tem continuidade nos pais da igreja. Os sinais da era messiânica estão de fato presentes aqui e agora, segundo Justino, porque o Messias Jesus já agora reina. Depois de citar a clássica profecia bíblica sobre a era messiânica, Isafas 2.1-5 (= Miquéias 4.1-4), Justino prossegue:

> Senhores, sei muito bem que vossos mestres reconhecem que todas as palavras dessa passagem se referem a Cristo. Contudo, sei também, por suas afirmações, que o Cristo ainda não veio [...] *como se agora suas palavras não tivessem nenhum* cumprimento. Os insensatos não compreendem o que todos os meus raciocínios demonstraram, isto é, que estão anunciadas duas vindas de Cristo: uma, em que se predisse que apareceria passível, sem glória, sem honra, e seria crucificado [...] nós, cristãos, conhecendo a religião através da lei e da palavra que saiu de Jerusalém pela obra dos apóstolos de Jesus, nos refugiamos no Deus de Jacó e no Deus de Israel. *Nós estávamos antes cheios de*

guerra, de mortes mútuas *e de toda mnldade, mas renunciamos em toda* a terra *aos instrumentos guerreiros e transformamos as espadas em arados e as lanças em instrumentos para cultivara terra (Diálogo com Trifão 110.1-3).*[14]

Se pedíssemos a Justino que apontasse o sinal mais evidente do reino e do poder atuais do Messias, ele sem dúvida alguma apontaria a derrota dos demônios, um fenômeno espetacular que se manifestou por meio dos exorcismos feitos em nome de Jesus. No *Diálogo com* Trifão, capítulo 83, ele discute a interpretação do Salmo 110, o qual, segundo ele, os mestres judeus diziam referir-se a Ezequias.

> "Enviará um cetro de poder sobre Jerusalém e dominará em meio dos teus inimigos..." [Sl 110.2]. Pois bem. Quem confessa que Ezequias não é sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque? Quem não sabe que não foi ele que libertou Jerusalém? Quem não está a par de que não foi Ezequias que enviou um cetro de poder sobre Jerusalém, nem dominou em meio aos seus inimigos [...] Nosso Jesus, porém, sem ainda ter vindo glorioso, enviou a Jerusalém um cetro de justiça, isto é, a palavra do chamado e da conversão dirigida a todas as nações sobre as quais dominavam os demônios, como o diz Davi: "Os deuses das nações são demônios" [Sl 96.5; LXX] e sua poderosa palavra persuadiu muitos a abandonarem os demônios a quem serviam e a crer, por meio dele, no Deus onipotente, porque os deuses das nações são demônios (83.2-5).[15]

Justino volta ao tema diversas vezes:

> Assim também acontece com a profecia que diz: "Levantai, ó príncipes, vossas portas; abri-vos, portas eternas, para que entre o rei da glória" [Sl 24.7]. Alguns de vós se atrevem a interpretá-la referindo-se a Ezequias, outros a Salomão. Contudo, de maneira alguma se pode demonstrar que tal profecia se refira a este ou àquele ou a qualquer outro dos chamados vossos reis, mas unicamente a esse nosso Cristo, que apareceu sem glória e desonrado, como disseram Isaías, Davi e as Escrituras. Ele, porém, por vontade do Pai, é Senhor das potências que lhes entregou; ele ressuscitou dentre os mortos e subiu ao céu, como o declaravam esse mesmo salmo e as demais Escrituras. Estas *juntamente o anunciavam como Senhor* das *potências, como agora podeis convencer-vos, se quereis, por aquilo que está acontecendo diante da vossa vista.* Com efeito, todo demônio se submete e é vencido, e é esconjurado no nome desse mesmo Filho de Deus (85 1-2).[16]

De acordo com esse raciocínio, Jesus realiza sua obra messiânica "fazendo dos inimigos estrados dos seus pés", durante seu reinado à mão direita de Deus no

decurso da primeira e da segunda vindas, como aquele que ressuscitou, foi exaltado e entronizado. Existe, contudo, uma terceira linha de pensamento.

3. *Jesus principiou sua obra messiânica quando foi batizado* por *João.*

Em seu *Diálogo com Trifão,* Justino atribui a Trifão a convicção —supostamente partilhada por todos os judeus — de que o Messias seria ungido por Elias (49.1). O próprio Justino cria que isso de fato acontecera no momento em que Jesus foi batizado por João: João desempenhou o papel de Elias, foi revestido do espírito dele; Jesus foi ungido pelo Espírito *(Diálogo com Trifão* 87-88).[17] Justino, porém, é um pouco mais do que reticente ao desenvolver essa idéia, porque teme uma possível implicação: a de que Jesus fora feito Filho de Deus pela proclamação da voz celestial e pela unção do Espírito que desceu sobre ele.

A mesma reticência já começa a despontar nas narrativas do evangelho sobre o batismo de Jesus por João. Se entendermos "Filho de Deus" em um sentido mais ontológico (como o faz Justino, por exemplo), Jesus não pode ser feito ou designado algo que ele já é, e de fato sempre foi desde a eternidade. Se, porém, entendermos "Filho de Deus" em um sentido mais funcional e messiânico, não será nenhum grande problema dizer que Jesus foi ungido — isto é, designado, consagrado — para sua obra messiânica no momento em que foi batizado por João. **E** esse é provavelmente o significado da história em suas versões mais antigas.[18]

Se compreendermos o batismo de Jesus por João como o acontecimento que dá início à obra messiânica de Jesus, segue-se que esta inclui seu sofrimento e morte. Na verdade, podemos até dizer que em mais de um texto é precisamente o Messias sofredor que é o foco principal dessa linha de pensamento.

É extremamente difícil saber ao certo se a idéia do Messias sofredor era conhecida do judaísmo na época de Jesus — se era, resta saber em que medida esse conhecimento existiu e que círculos partilhavam dele. Como se sabe muito bem, a exegese judáica tradicional de Isaías 53 aplicava-se — ou veio a ser aplicada — ao povo de Israel coletivamente, e não ao Messias. Em contrapartida, os *Targuns aplicam* a passagem ao Messias, embora retirem dele o sofrimento. Algumas interpretações medievais, e até mesmo modernas, interpretam Isaías 53 como uma profecia de um messias que sofre vicariamente por seu povo. Seria isso lembrança de uma antiga leitura que teria sido suprimida

pelo judaísmo depois que o texto passou a ser aplicado a Jesus?[19]

Seja como for, não parece haver a menor dúvida nos evangelhos que aqueles mais próximos de Jesus, seus discípulos, não estavam familiarizados com os sofrimentos do Messias. Quando Jesus lhes disse que haveria de sofrer e morrer, eles protestaram e não entenderam.

Está claro também que a interpretação cristã mais antiga da Escritura — em que indícios do sofrimento e da morte do Messias são encontrados em muitos outros textos além de Isaías 53 — foi sua contribuição mais inovadora e original ao campo da exegese.[20] De acordo com Lucas, foi o próprio Jesus, após a ressurreição, que ensinou a seus discípulos essa nova maneira de compreender o testemunho bíblico sobre o Messias:

> "Como vocês custam a entender e como demoram a crer em tudo o que os profetas falaram! Não devia o Cristo sofrer estas coisas, para entrar na sua glória?" E começando por Moisés e todos os profetas, explicou-lhes o que constava a respeito dele em todas as Escrituras. (...] Então lhes abriu o entendimento, para que pudessem compreender as Escrituras. E lhes disse: "Está escrito que o Cristo haveria de sofrer e ressuscitar dos mortos no terceiro dia, e que em seu nome seria pregado o arrependimento para perdão de pecados a todas as nações, começando por Jerusalém. Vocês são testemunhas destas coisas (Lc 24.25-27,45-48).

Nesse ensinamento de Jesus sobre a ressurreição, quando ele "expunha as escrituras" (Lc 24.32) e explicava a mensagem bíblica acerca do Messias, a questão do reino messiânico ou da era messiânica certamente não foi esquecida. Lucas deixa isso claro quando repete seu relato sobre o ensino de Jesus em Atos: "Apareceu-lhes por um período de quarenta dias falando-lhes acerca do Reino de Deus" (At 1.3). "Então os que estavam reunidos lhe perguntaram: 'Senhor, é neste tempo que vais restaurar o reino de Israel?' (At 1.6).

Fica evidente assim que o Reino é entendido como algo ainda futuro, e que a passagem do Messias pelo sofrimento e pela morte é considerada uma espécie de preparação necessária para o estabelecimento do reino. É provável também que seja essa a linha de raciocínio que os autores do evangelho querem nos comunicar em relação à obra de Jesus antes do seu sofrimento: ele está anunciando e preparando o Reino, trazendo-o para mais perto por meio de sinais, curas e da pregação eficaz. Este, porém, é apenas o primeiro estágio de uma obra messiânica mais ampla que compreende diversas etapas.

Para essa tarefa mais abrangente Jesus foi batizado por João, e não há dúvida de que o batismo de Jesus foi compreendido, em seus primeiros momentos, como uma unção messiânica. Na Escritura, a unção e o Espírito de Deus são conceitos intimamente relacionados, como em Isaías 61.1: "O Espírito do Soberano, o SENHOR, está sobre mim, porque o SENHOR ungiu-me para levar boas notícias aos pobres".

Portanto, o batismo ministrado por João responde à pergunta: Se Jesus era o ungido, o Messias, quando e como ele foi ungido? Há também precedentes bíblicos segundo os quais o rei seria ungido por um profeta: Samuel ungiu Saul (1Sm 10.1); Davi (1Sm 16.13); e também um profeta ungiu Jeú (2Rs 9.1-13); e assim por diante.[21]

Se, em conclusão, aplicarmos essas três respostas à questão levantada — quando foi que Jesus passou a agir como Messias? — veremos que elas não se contradizem nem se excluem. Juntas, dizem alguma coisa mais ou menos assim: não há uma resposta simples à pergunta sobre quando Jesus teria estabelecido o Reino messiânico, simplesmente porque o Reino não é algo que aconteça de repente; é antes um drama dividido em vários atos. Jesus chega a compará-lo a um processo lento, quase que imperceptível, como a ação do fermento sobre uma grande quantidade de farinha (Mt 13.33). Ele disse também que tudo o que era grande — como se esperava que fosse o Reino — tinha de começar bem pequeno, como um grão de mostarda (Mt 13.31-32). No entanto, nem Jesus nem qualquer um de seus primeiros seguidores acreditava que esse Reino pudesse se manifestar de forma inteiramente invisível, ou que nada tivesse acontecido ou mudado no mundo em consequência da unção de Jesus como Messias e do início de sua obra messiânica através de diferentes etapas. "Voltem e anunciem [...] o que vocês estão ouvindo e vendo" (Mt 11.4). "Como agora podeis convencer-vos, se quereis, por aquilo que está acontecendo diante da vossa vista" (Justino, *Diálogo com Trifão* 85.1).

A PROFISSÃO DE FÉ NO MESSIAS: O CREDO APOSTÓLICO

Fé e confissão são duas palavras indissociáveis no NT. Cremos com o coração; com a boca confessamos aquilo em que cremos. Paulo faz a esse respeito um pronunciamento clássico em Romanos 10.9-11:

Se você confessar com a sua boca que Jesus é Senhor e crer em seu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, será salvo. Pois com o coração se crê para a justiça, e com a boca se confessa para a salvação.

A mensagem do Evangelho sobre Jesus, o Messias, requer a aquiescência da pessoa a quem é dirigida; essa aquiescência é verbalizada por meio da confissão com a boca da fé que existe no coração. Isso pode

parecer "teológico" demais, mas tudo se torna muito palpável quando alguém requer sua admissão ao povo do Messias por meio do batismo. É

necessário então perguntar ao candidato se ele de fato crê, cabendo-lhe em seguida afirmar sua fé.

Mas fé exatamente em quê? No momento do batismo, é preciso saber exatamente *como* a pergunta sobre a fé deve ser formulada: o que deve-

ria constar necessariamente de uma síntese de fé, e o que poderia ser deixado de fora?

Desde muito cedo, as chamadas perguntas batismais adquiriram uma forma mais ou menos fixa.[22] No começo, é provável que se limitasse a uma única pergunta, conforme se pode depreender de Atos 8.37 (de acordo com alguns manuscritos, mas não os mais antigos):

> Eunuco etíope: "Posso ser batizado?".
> Filipe: "Você crê de todo o seu coração em Jesus?".
> Eunuco: "Creio que Jesus, o Messias, é o Filho de Deus".

Muito cedo, porém, o texto de Mateus 28.19 passou a ser entendido como instrução dada por Jesus sobre a maneira de formular as perguntas batismais. Assim, são as seguintes as perguntas e as respostas:

> P Crês em Deus Pai?
> R. Creio.
> P Crês em Jesus, o Messias, seu Filho?
> R. Creio.
> P Crês no Espírito Santo?
> R. Creio.

Achamos vestígios dessas perguntas batismais em Justino e Ireneu, mas há também indicações de que a primeira, e especialmente a segunda pergunta, foram expandidas um pouco mais. Isso ocorreu provavelmente para que houvesse certeza de que o candidato possuía uma fé saudável e não era, por exemplo, um gnóstico ou um marcionita disfarçado. Comrelação à segunda pergunta, era importante acrescentar alguma coisa que garantisse de fato que o candidato ao batismo cria verdadeiramente na realidade do sofrimento de Jesus e de sua morte na cruz. Combase em Justino, é possível reconstruir a segunda pergunta: "Crês em Jesus, o Messias, Filho de Deus, *que foi crucificado sob Rindo Pilatos?" (Primeira apologia* 61.13).

Em Tertuliano, essa associação entre Mateus 28.19 e as perguntas batismais relativas à fé torna-se mais explícita, bem como a persistente ampliação das perguntas:

> No momento em que entramos na água [do batismol — mas também um pouco antes, na presença da congregação, e sob a direção do presidente —confessamos solenemente que renunciamos ao Diabo, à sua pompa e aos seus anjos. Depois disso, somos imersos três vezes, *e proferimos eludo* um *compromisso um pouco mais extenso do que aquele apontado pelo Senhor no evangelho [= Mt.* 28.19]. (A coroa 3).[23]

Esse "compromisso um pouco mais extenso" refere-se, sem dúvida alguma, a questões mais abrangentes do que aquelas mais simples que podemos deduzir de Mateus 28.19. O texto de Tertuliano também é interessante porque nos mostra *como* exatamente o batismo era ministrado em sua época (década de 190 d.C.): ao responder "Sim, eu creio" a cada uma das perguntas batismais, o candidato era imediatamente submerso na bacia batismal (ou em um rio) em um total de três vezes.

A evolução que vimos acompanhando até esse momento chega ao ponto culminante com as prescrições para o batismo do presbítero romano Hipólito,[24] em cerca de 220 d.C.

> No momento em que o presbítero acolhe o candidato ao batismo, deve requerer dele que profira a seguinte renúncia: "Eu renuncio a ti, Satanás, e a todo o teu serviço e a todas as tuas obras".
>
> E depois de pronunciadas essas palavras, deve o presbítero ungi-lo com o óleo do

exorcismo dizendo: "Que todos os maus espíritos apartem-se de ti".

Então, feito isso, deve-se dirigi-lo ao presbítero que o aguarda dentro da água [para batizá-lo]; ambos devem permanecer nus na água. Um diácono entrará também na água. No momento em que o candidato [ao batismo] entrar na água, aquele que o batizará imporá sobre ele as mãos dizendo:

"Crês em Deus Pai todo-poderoso?".

E o batizando dirá: "Creio".

Será ele então batizado imediatamente com imposição de mãos sobre a cabeça. Depois disso, deverá responder as seguintes perguntas:

Crês no Messias, Jesus, Filho de Deus

Que nasceu do Espírito Santo e da Virgem Maria,

Que foi crucificado ao tempo de Rindo Pilatos,

E morreu,

E ressuscitou dos mortos ao terceiro dia,

Subiu aos céus,

Sentou-se à direita do Pai,

E virá julgar os vivos e os mortos?

E quando ele disser "Creio", será batizado pela segunda vez. Depois responderá às seguintes perguntas:

Crês no Espírito Santo e na Santa Igreja,

E na ressurreição da carne?

O batizando dirá: "Creio". Será ele então batizado pela terceira ez. (Tradição *apostólica* 21.9-18).[25]

Está claro que se tomarmos essas três perguntas e as transformarmos em declarações positivas a começar pelo "eu creio", teremos um texto muito semelhante ao bem conhecido *Credo apostólico.* Na verdade, parece que essa mudança realmente ocorreu na comunidade de Roma durante o terceiro século, e que um credo afirmativo desse tipo era recitado pelos candidatos ao batismo antes de serem batizados. Esse credo é conhecido como 'Antigo credo romano", sendo ele o pai de todos os demais credos em latim, entre eles o chamado credo "apostólico", cuja forma atual remonta ao quinto século, tendo substituído outras versões locais em uso no Ocidente durante o reinado de Carlos Magno (séculos VIII e IX).[26]

Existe, porém, uma ponta solta nessa história da evolução do credo, e agora é o momento de atá-la. Traduzimos repetidas vezes o termo grego *(ho) Christos* e o latino *Christus* por "o Messias"; mas estaria correto? Para muitos cristãos de fala

grega, o título "ungido" (em grego Christos) logo perdeu seu significado como título tomando-se o segundo nome de Jesus, de modo que "Jesus Cristo" era apenas um nome duplo, enquanto o significado "ungido", ou "Messias", perdeu-se.

Há, contudo, evidência inegável de que os cristãos de origem judáica, ou os que mantiveram contato com os judeus, sempre estiveram conscientes desse significado, não só no plano semântico como também no plano ideológico. No *Diálogo com Trifão,* de Justino, não é somente Tri-fão que emprega o termo Christos — geralmente acompanhado do artigo definido — no sentido de "o Messias", mas também o próprio Justino. Duas características do emprego de *Christos* indicam sempre que a palavra pode ainda ser usada como título:

> 1) se for prefixada, isto é, se vier antes do nome de Jesus (e, principalmente, se tiver artigo), é grande a probabilidade de que Chris*tos* seja um título. Na segunda pergunta de Hipólito e no *Antigo credo romano,* o termo *Christos é* prefixado ao nome de Jesus, ao passo que em quase todas as versões posteriores do credo ele aparece posposto.
>
> 2) Vale ressaltar ainda que a síntese da carreira de Jesus contida no segundo artigo desse credo é bastante peculiar. Observamos sem grande dificuldade essa mesma peculiaridade em sínteses semelhantes do primeiro e do segundo séculos:

> Pois o que primeiramente lhes transmiti foi o que recebi: que Cristo morreu pelos nossos pecados,
>
> *segundo as* Escrituras,
>
> foi sepultado
>
> e ressuscitou no terceiro dia,
>
> *segundo as Escrituras,*
>
> e apareceu (1Co 15.3-5).

> Nós, ao *desenrolarmos os livros dos profetas* que possuímos, que mencionam
>
> Jesus Cristo, em parte em parábolas, em parte por enigmas, em parte expressamente e em tantas palavras, encontramos [predito nelas]
>
> Sua vinda
> E morte,
>
> E cruz,

E tudo o mais...
E sua ressurreição
E *ascensão ao céu...*
Cremos em Deus por causa *do que está escrito* [nas Escrituras] a seu respeito
[a respeito de Jesus, o Messias] [...] Porque sabemos que Deus ordenou essas
coisas, *e nada dizemos que não esteja* nas Escrituras *(Pregação de Pedro,* c. 125 d.C.) .[27]

Nos livros dos profetas já encontramos anunciado que Jesus, nosso Cristo,
deveria vir
nascido de uma virgem;
que ele chegaria à idade adulta, curaria toda doença
[...] que seria invejado, desconhecido e crucificado;
que morreria,
ressuscitaria e subiria aos céus, que ele é e se chama
Filho de Deus ...
E essas profecias foram feitas antes que ele aparecesse no mundo
(Justino, *Primeira apologia* 31.7-8, c. 150 d.C.) .[28]

A igreja [...] recebeu dos apóstolos e de seus discípulos esta fé:
1. [Ela crê] em um Deus, Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra, do mar e de tudo o que neles há;
2. e em um Cristo Jesus, Filho de Deus, que se encarnou para nossa salvação;
3. e no Espírito Santo,
que proclamou por meio dos apóstolos as dispensações [de Deus] e as [duas]
vindas [do Messias]:
o nascimento de uma virgem,
a Paixão,
e a ressurreição dos mortos,
e a ascensão ao céu...
e sua vinda futura do céu na glória do Pai...
para ressuscitar novamente toda carne...
e executar o justo julgamento. (Ireneu, Contra *heresias* 1.10.1; c. 190 d.C.).[29]

O elo comum dessas sínteses salta aos olhos: em sua carreira histórica, *Jesus*

cumpriu *as profecias messiânicas*. Ele *começou a* cumpri-las — se é que podemos usar essa expressão — no momento em que entrou na história e nasceu de Maria. Portanto, o nascimento virginal de Cristo é sempre o ponto *de* partida em sínteses desse tipo. Não há menção alguma à existência do Filho de Deus no seio da Divindade antes de sua Encarnação, ou mesmo que estivesse estado com Deus antes da criação do mundo e desde a eternidade. Nesse tipo de síntese, o foco não recai sobre a natureza, sobre a essência da pessoa do Messias, e sim sobre sua obra messiânica, predita pelos profetas e cumprida por Jesus a partir do momento em que entrou na história. Em outras palavras, e fazendo agora uma ligação com o inicio deste capítulo, a ênfase desse tipo de síntese — e, portanto, do Antigo *credo* romano, em seu segundo artigo — é sobre a obra do Messias, sobre a função dele, e não sobre a natureza dele como pessoa. O segundo artigo da confissão batismal da igreja Ocidental (latina) é, portanto, uma confissão de natureza marcadamente "judáica" de um Messias com características tipicamente "judaicas".[30]

SUGESTÕES DE LEITURA

Sobre o messianismo judaico

Joseph KLAUSNER, *The messianic idea in Israel:* from its beginning to the completion of the Mishnah (London: Allen & Unwin, 1956).

Jacob NEUSNER, Messiah in *context:* Israel's history and destiny in formative Ju-daism (Philadelphia: fortress, 1984).

Jacob NEUSNER, William Scott GmEN e Emest S. FRERICHS, *orgs., Judaisms and their Messiahs at the tum of the Christian* era (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

John J. COLLINS, The scepter and the star: the Messiahs of the Dead Sea scrolls and other ancient literature, *The Anchor Bible Reference Library* (New York: Doubleday, 1995).

Messianismo judeu e cristão

James H. CHARLESWORTH, org., The *Messiah:* developments in earliest judaism and Christianity (Minneapolis: Fortress, 1992).

Ithamar GRUENWALD et al., orgs., *Messiah and* Christos: studies in the Jewish

origins of Christianity presented to David Flusser on the occasion of his seventy-fifth birth-day, *Texte* und *Studien zum* antikenJudentum 32 (Tubingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebe-ckh 1992).

William HORBURY, *Jewish Messianism and the cult of* Christ (London: scm Press, 1998).

Cristologia do Novo Testamento

São os muitos estudos. Dentre os mais importantes, os seguintes são fundamentais:

Oscar CuuvtANN, *The* Christology *of the* New Testament (London: SCM Press, 1963). [Publicado em português com o título *Cristologia do Novo Testamento* (São Paulo: Novo Século).]

Nils Alstrup DAHL, Jesus *the Christ:* the historical origins of Christological doctrine (Minneapolis: Fortress, 1991).

Martin HEN· GEL., *Studies in early Christology* (Edinburgh: T &Clark, 1995); v. esp. o ensaio intitulado "Jesus, the Messiah of Israel", p. 1-72.

Sobre a formação da Cristologia como conceito messiânico na igreja primitiva É surpreendentemente pouco o que há escrito sobre esse tópico:

Aloys GRJLLMEYER, Christ in Christian *tradicion, v.* 1: "From the apostolic age to Chalcedon" (451 d.C.), 2"[d]. ed. (London and Oxford: Mowbrays, 1975), p. 3-76.

Oskar SKARSAUNE, Incarnation: myth or fact? *Concordia Scholarship Today* (St.Louis: Concordia, 1991).

Sobre a formação do credo apostólico

John Norman Davidson KEu_Y, Early Christian *creeds,* 3". ed. (London: Longman, 1972 [ou eds. posteriores]); caps. 1-5 e 12-13.

V. tb. um relato mais resumido e menos técnico em Frances M. Young, *The Malang of the creeds* (London: sci Press, 1991).

NOTAS

[1]Lukyn WILLIAMS, p. 62.

[2]New York: Ktav, 1978.

[3]P 20.

[4]Ibid., p. 19.

[5]Citamos novamente Berger e Wyschogrod como exemplo disso: os primeiros cristãos mudaram a função do Messias "de um nível visível, em que poderia ser testado, para um nível invisível, que não permite teste algum. O objetivo do Messias, pelo menos nessa primeira etapa, não era a libertação de Israel (que obviamente não ocorrera), e sim a expiação do pecado original, tida como uma espécie de redenção interior [...] Pelo menos assim ninguém podia *ver* que ela não ocorrera" (p. 21).

[6]O estudo mais recente e mais abrangente sobre o tema é de autoria de John). Collins, The *scepter and the star:* the Messiahs of the Dead Sea scrolls and other ancient literature, The Anchor Bible Reference Library (New York: Doubleday, 1995). V. tb. Shemaryahu Talmon, Types of messianic expectations at the tum of the era, em King, Cidt *and calendar in ancient Israel:* Collected Studies (Jerusalém: Magnes/ Leiden: E. J. Brill, 1986), p. 202.24; idem, The concept of *Messiah* and messianism in early Judaism, em *The Messiah:* developments in earliest Judaism and Christianity, org. James H. Charlesworth (Minneapolis: Fortress, 1992); p.79-115; Jacob Neusner, William Scott Green e Emest S. Frerichs, orgs., Judairms *and their Messiahs at the tum of the Christian* era (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); P. D. Hanson, Messiahs and messianic figures in proto-apocalypticism, em Charlesworth, *The Messiah,* p. 67-78.

[7]Além dos estudos listados na nota anterior, pode-se consultar também os estudos mais sucintos de J. Liver, The doctrine of the two Messiahs in sectarian literature in the time of the second commomwealth, *Harvard Theological Review* 52 (1959): 149.85; Louis Shiffman, Messianic figures and ideas in the Qumran scrolls, em Charlesworth, *Messiah,* p. 116.29; Craig A Evans, *Jesus and his contemporaries:* comparative Studies, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 25 (Leiden: E. J. Brill,. 1995), p. 83.154 (com extensa bibliografia sobre o tema dos dois messias, p. 84-6).

[8]Com relação ao enigmático Messias de Efraim, podemos considerar clássicos os estudos de Joseph Klausner, *The messianic ides in Israel:* from its beginnings to the completion of the Mishnah (London: Allen &Unwin, 1956); p. 483.501; S. Hurwitz, *Die Gestalt des sterbenden* Messias: Religionspsychologische Aspekte der judischen Apokalyptik; Studien aus dem C. G. Jung-Institui 8 (Zurich/ Stuttgart: Rascher Verlag, 1958); J. Heinemann, The Messiah of Ephraim and the premature exodus of the tribe of Benjamim, *Harvard Theological Review* 68 (1975): 1-15. V. discussão em Skarsaune, *The proof* from prophecy.

[9]Os estudiosos do NT relutam em entender o significado de Jesus sob a ótica messiânica. Isto se deve em parte ao fato de que muitos deles duvidam que Jesus compreendesse sua obra como algo próprio de um Messias. Há quem esteja plenamente convencido de que ele não a compreendia assim. Nesse caso, resta-nos apenas explicar de que modo, afinal de contas, o conceito de Messias pôde ser aplicado a Jesus — apesar de tudo. Isto, porém, não nos dá base alguma para fazer do messias peça central para o entendimento do significado de Jesus. Eu, particularmente, não compartilho desse ponto de vista. Para uma tentativa de compreensão nova e revitalizadora do modo como Jesus adaptou-se perfeitamente aos conceitos sobre o

Messias e sua obra vigentes em sua época, v. Craig A. Evans, *Jesus and his contemporaries:* comparative studies, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 25 (Leiden: E. J. Brill, 1995), p. 83.211, 437-56.

[10]A esse respeito, veja-se Oskar Skarsaune "Altkirchliche Christologie judisch/un-judisch?" *Evangelische Thwlogie* 59 (1999): 267.85, esp. *R* 268-81.

[11]Por ex., *Diálogo com Trifão* 32; 34.2; 49; 52; 110.2 etc. Veja a discussão a respeito dessas "duas vindas" em Skarsaune, *The proof* from prophecy, p. 285-87. O tema ocorre também na fonte judaico-cristã empregada no Pseudo-Clemente *Reconhecimentos* 1.27-71, e é provável que seja de origem judaico-cristã.

[12]A maior parte das traduções da Bíblia revela certa perplexidade perante o grego nesse ponto, porque o texto parece dizer que Jesus fora *feito* filho de Deus pela ressurreição. Assim, as traduções procuram abrandar as palavras do texto: "... declarado filho de Deus com poder" *(KingJames);* "... declarado Filho de Deus por meio de um ato poderoso" *(NEB-New English Bible);"...* declarado Filho de Deus em poder" *(RSVRevised Standard* Version); "... declarado Filho de Deus com poder" *(NRSV-New Revised* Standard Version); "... manifesto com grande poder como Filho de Deus" (TEV-Today's *English* Version); "... foi declarado Filho de Deus com poder" *(NIV-New International* Version), que acrescenta no rodapé outra tradução possível: "... eleito Filho de Deus com poder". A única tradução com que me deparei que traduz o grego de modo objetivo é uma tradução católica *(NAB-New* American *Bible): "...* foi feito Filho de Deus em poder". Nesse caso, o particípio *feito* (em grego, horizein) tem o mesmo sentido encontrado na expressão "ele foi feito bispo": nomeado e instalado nesse oficio. [N. do E.: Em português, a maioria das versões também traduz o particípio grego por "declarado" (a *Nova Versa! Internacional,* inclusive); outras, por "estabelecido", "constituído" ou "predestinado".)

[13]A literatura sobre o tema é vasta. V., p. ex., Jean Daniélou, La sessionà la droite du Père, *em Études d'âègese judéo-chrétienne (Les* Testimonia), Théologie historique 5 (Paris: Beau-chesne, 1966), p. 42.9; David M. Hay, *Glory* at *the right hand:* Psalm 110 in early Christianity, SBL Monographs Series 18 (Nashville/ New York: Abingdon, 1973); W. R. G. Loader, Christ at the right hand — Ps. cx in the New Testament, *New Testament Studies* 24 (1978): 199-217; M. Gourgues, A la *droite de* Dia!: resurrection de Jesus et actualisation du Psaume 110.1 dans le Nouveaux Testament, Études Bibliques (Paris: J. Gabalda, 1978); Martin Hengel, "Sit at my right hand" *em Studies* in *early Christology* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), p. 119-225.

[14]Falls, p. 317-8; grifo do autor.

[15] Ibid., p. 280-1.

[16] Ibid., p. 282.3; grifo do autor.

[17]Sobre isso, v. Daniel Alain Bertrand, *Le beptème de Jesus:* histoire de l'éxègese aux deux premiers siècles, Beitrãge zur Geschichte der biblischen Exegese 14 (Tubingen: J. C. Mohr [Paul Siebeck], 1973); Skarsaune, Proof *from prophecy,* p. 196-99, 391-3; Peter Pilhofe; Wer salbt den Messias? Zum Streit um die Christologie im ersten Jahrhundert *des* judisch-christli-chen Dialogs, em *Begegnungen zwischen Chlistentum und Uudentum in Amace und* Mittelalter: Festschrift fur Heinz Schreckenberg, org. Dietrich-Alex Koch e Hermann Lichtenberger, Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 1 (Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), p. 335-45.

[18]Acho fascinante a interpretação do batismo de Jesus feita pelo meu compatriota Ragnar Leivestad. Ele acha que Jesus tornou consciência de que era o Messias por ocasião do seu

batismo, entendendo assim suas ações e sua pregação depois disso como coisas próprias do Messias designado, mas que ainda não reinava. V. Leivestad, Jesus in *his* own perspective: an examination of his sayings, actions, and eschatological titles (Minneapolis: Augsburg, 1987).

[19]É o que pensa Joaquim Jeremias em *The servant of* God (em co-autoria com Walter Zimmerli), Studies in Biblical Theology 20 (London: SCM Press, 1957). V. a crítica de Oscar Cullmann a essa tese em Christology *of the New Testament* (London: SCM Press, 1963); p. 5260. V. agora a reavaliação extensa e cuidadosa do material em Martin Hengel, Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit, em Hengel, *Kleine Schriften* 2.72-114. 0 volume todo em que esse artigo foi publicado pela primeira vez é importante para nossu tema: Bemd Janowski e Peter Stuhlmacher, orgs., Der *leidende Cones:meche* Jesaja 53 und seine Wirkungsgeshichte, Forschungen zum Alten Testament 14 (Tubingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeckl, 1996).

[20]Um pequeno estudo de Charles Harold Dodd ainda hoje é considerado um clássico sobre o tema: *According to the* Scriptures: *the* sub-structure of New Testament theology (London: James Nisbet Sr. Co., 1952; relançado em brochura pela Fontana Paperback, 1965).

[21]A esse respeito, v. Craig A. Evans, From anointed prophet to anointed king: probing aspects of Jesus' self-understanding, em Evans, Jesus and *his contemporaries, p.* 437-56.

[22]Sobre isso e também para o que se segue, v. J. N. D. Kelly, *Early* Christian *creeds,* 3rd. Ed. (London: Longman, 1972), p. 40.9 e, mais recentemente, com muito mais detalhes, Wolfram Kinzig; Christoph Markschies e Matkus Vinzent, Tauffragen und Bekentnis, Arbeiten zur Kirchengeschichte 74 (Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1999).

[23]ANF 3.94; citação modificada.

[24]Quase tudo o que cerca a *Tradição apostólica* e suas atribuições tem sido objeto atual de discussão por parte dos estudiosos. O documento não se acha preservado como tal, sendo uma reconstrução moderna baseada em várias ordens posteriores da igreja. A atribuição do documento reconstruído a Hipólito também é objeto de contestação, bem como a autenticidade das perguntas batismais do documento original. Não estou em posição de defender qualquer concepção acerca dessas perguntas, por isso optei por seguir o que se sabe sobre o assunto, conforme exposto por Kelly (v. nota 22). No estudo de Kinzig e de outros, há uma discussão pormenorizada de todas as novas questões suscitada por esse tema.

[25]Gregory Dix, *The creatise on the* apostolic tradition *of Sc.* Hippolytus of Rome, rd. ed., Henry Chadwick (London: SPCK, 1968), p. 34.7; citação modificada.

[26]A dissertação clássica sobre a origem e a história do *Antigo Credo Romano* e do *Credo apostólico* é da autoria de Kelly, op. cit., caps. 1-5 e 12-13.

[27]Esse texto era, aparentemente, uma imitação de princípios do segundo século do livro canônico dos Atos das *Apóstolos,* ressaltando mais especificamente os discursos missionários de Pedro. Não foi preservado totalmente. Chegaram até nós apenas alguns fragmentos — entre eles o texto reproduzido aqui —, conforme aparecem citados no livro de Clemente de Alexandria (grifo do autor), *ANF* 2.510.

[28]ANF 1.173.

[29]ANE 1.330.

[30]Isso não significa que a comunidade romana, ou os teólogos romanos, em meados do terceiro século, não *estivessem* familiarizados com a "alta" cristologia de um Filho de Deus

divino e preexistente. Essa alta cristologia encontra-se bem documentada por autores romanos desde o início do segundo século. O que mais surpreende é que a comunidade romana optasse por aderir, na confissão batismal, a essa cristologia "judáica" ou "não muito desenvolvida".

16 - CRISTOLOGIA EM FORMAÇÃO (II)
A PALAVRA ENCARNADA

Por volta de meados do terceiro século, a comunidade romana fixou a redação do seu credo, em que confessava sua fé em um Messias Jesus notavelmente "judaico". Cerca de 70-80 anos depois, no ano de 325 d.C., em Nicéia, a igreja oriental também chegou a uma fórmula consensual de fé, revista posteriormente e relativamente expandida em Constantinopla em 381 d.C. Essa formulação é comumente conhecida como Credo *niceno (v.* o texto completo na p. 349). Durante o quarto século e séculos posteriores, esse credo tornou-se o credo universal da cristandade. Poderíamos dizer que esse credo, mais do que qualquer outra coisa, define a fé cristã. Se é verdade que esse credo levou o cristianismo a romper radicalmente com o monoteísmo judeu, sua importância para nossa história talvez seja maior do que qualquer outra coisa.

CRISTOLOGIA ORIENTAL E OCIDENTAL

Muitos estudiosos talvez concordem que o messianismo recenseado no capítulo 15 é de índole basicamente judáica. Todavia, será que podemos dizer o mesmo no tocante a cristologia do credo mais famoso da igreja primitiva, o *Niceno?*

O credo hoje recitado nas igrejas do mundo todo como se fosse o *Niceno é,* na verdade, uma modificação posterior ao credo original do Concílio de Nicéia (325 d.C.). O texto original dizia o seguinte:

> Cremos em um só Deus, Pai onipotente,
> criador de todas as coisas visíveis e invisíveis.
> E um só Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus,
> gerado do Pai, unigênito,
>
> Isto é, de substância *igual a* do Pai,
>
> Deus de Deus,
>
> Luz de Luz,
>
> Verdadeiro Deus de Verdadeiro Deus,
>
> gerado, não criado,
>
> da *mesma substância do Pai,*

por meio de quem [o Filho) foram feitas todas coisas,
tanto as que estão no céu como as que estão na terra,
Quem — por causa de nós, homens, e por causa da nossa salvação —
desceu e se encarnou,
tomando-se homem,
sofreu,
ressuscitou ao terceiro dia,
subiu aos céus,
e virá julgar os vivos e os mortos.
E no Espirito Santo.[1]

Antes de analisarmos mais detidamente esse credo, é importante destacar, ainda que muito sucintamente, que há evidência genuína[2] para a tese segundo a qual o credo teria sido formulado da seguinte forma: o "comitê da minuta" tornou para base do texto um credo batismal tipicamente oriental — possivelmente oriundo de Jerusalém — e inseriu nele cerca de quatro linhas apenas (em caracteres itálicos acima). Essas linhas são as únicas declarações controversas do texto; com exceção delas, não há nada de especial nesse credo. Contudo, mesmo sem essas linhas, é fácil perceber que se trata de um credo muito diferente do *Antigo credo romano* já estudado no capítulo anterior.[3]

A seguir, um quadro sinótico das diferenças:

Artigo segundo, *Credo niceno*	**Artigo segundo, *Antigo credo romano***
E um só Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, gerado do Pai, unigênito, Deus de Deus, luz da luz, por meio de quem [o filho] foram feitas todas coisas, tanto as que estão no céu como as que estão na terra,	E no Messias, Jesus, Filho único de Deus nosso Senhor
Quem — por causa de nós, homens, e por causa da nossa salvação — desceu e se encarnou, tornando-se homem,	Nascido do Espírito Santo e da Virgem Maria.
sofreu,	foi crucificado sob Pôncio Pilatos, foi sepultado
ressuscitou ao terceiro dia, subiu aos céus, e virá julgar os vivos e os mortos.	ressurgiu dos mortos no terceiro dia subiu ao céu
	está assentado À mão direita do Pai de onde
virá julgar os vivos e os mortos.	virá julgar os vivos e os mortos.

Algumas diferenças de formato e estilo são evidentes: a passagem mais longa do credo oriental refere-se à presença do Filho junto ao Pai antes da criação do mundo; depois, segue-se uma declaração solene em que se afirma *a participação dele na criação do* mundo. O *Antigo credo romano* não diz nada que equivalha a isso. As declarações sobre o nascimento do Filho do Homem também são diferentes: o *Antigo credo romano* afirma, em estilo narrativo, que ele nasceu do Espírito Santo e de Maria — basicamente a mesma forma de narrativa que encontramos em Mateus e Lucas. O credo oriental expressa o mesmo fato de maneira muito mais "teológica", praticamente de modo igual ao que deparamos em João: o Filho tornou-se carne, encarnou-se,[4] tornou-se homem. Até esse ponto, o credo oriental mostra-se bem mais extenso do que o ocidental (romano), mas agora as

coisas mudam de figura.

No credo oriental, a vida completa de Jesus, inclusive seu sofrimento, crucifixão, morte e sepultamento são condensadas em uma única palavra "sofreu". Chama a atenção também o fato de que o trecho sobre a mão direita de Deus —que interpretamos como uma declaração sobre o *reino messiânico* do Jesus exaltado — fica de fora.

Por fim, enquanto o Antigo *credo romano* retrata Jesus como o Messias que se desincumbe da tarefa predita pelos profetas, o credo oriental o retrata como o ser divino que se encarna, como o mediador da criação que se toma homem, que sofreu por suas criaturas e foi então exaltado. Enquanto o credo romano segue uma orientação "horizontal" ao longo do eixo do tempo — proir.essas proféticas, cumprimento — o credo oriental segue uma orientação "vertical": aquele que estava com Deus e criou o mundo juntamente com ele, "desceu", sofreu e ressuscitou, descerá finalmente mais uma vez como juiz final. O "movimento" nesse credo é "vertical" o tempo todo.

CRISTOLOGIA ORIENTAL: HELENÍSTICA?

Os estudiosos judeus da antiguidade, da Idade Média e dos tempos modernos são praticamente unânimes em afirmar que a idéia de que Jesus é a Palavra de Deus encarnada não é de origem judáica; é sim um produto transplantado pe:.o cristianismo de um meio judaico para um meio gentio-helenístico.[5] Estudiosos cristãos liberais modernos dizem algo muito parecido como, por exemplo, o grande historiador do dogma, Adolf von Harnack. Há uma frase sua que ficou famosa: "O dogma cristológico (...) é fruto do espírito heleMstico plantado no solo do evan-gelho".[6]

Ora, Harnack estava perfeitamente ciente de que não há como asseverar que o credo oriental era basicamente grego e não-judeu e, ao mesmo tempo, afirmar que o evangelista João, ou mesmo Paulo, eram judeus e não-gregos em sua cristologia. Portanto, de acordo com muitos críticos modernos, o processo de "helenização" do cristianismo deve ter começado muito cedo, já devia estar em andamento em Paulo, e parece ter chegado a um primeiro clímax em João 1.1-18 (conhecido como "Prólogo joanino").

Em nossos dias, o escritor judeu Pinchas Lapide tem procurado entender essa

"helenização" na cristologia como uma adaptação cultural consciente. Sobre Paulo, diz

> Ele trouxe a mensagem do Messias judeu ao mundo pagão com um comprometimento absoluto de fé [...] Ele conseguiu ser grego para os gregos e judeu para os judeus. Não teve receio de recorrer à imaginação religiosa. Sabia que seria rejeitado se fosse a Corinto ou a Roma e pregasse sobre um Messias judeu ungido que era filho de Davi. Eles não o compreenderiam. Contudo, para os ouvidos gregos e romanos, suas chances de sucesso eram grandes se discursasse sobre o Filho de Deus encarnado e um Logos, uma Palavra Divina que descera à terra para redimir o mundo. Em contrapartida, tal coisa não faria sentido algum para pescadores e pastores galileus. Por isso, Paulo apareceu em Jerusalém como um judeu devoto e fiel proclamando uma mensagem judáica, enquanto diante dos gregos ele proclamava um Salvador que era Filho de Deus.[7]

Esse é, portanto, o desafio que temos pela frente neste capítulo: será que Hamack, Lapide e diversos outros especialistas estão certos em sua avaliação da cristologia oriental como algo inteiramente helenístico e não-judeu?

Antes de tudo, comecemos com uma observação sobre a reação he-lenística típica ao dogma do Filho de Deus encarnado. Lapide quer que creiamos que isso era algo que os gentios helenistas realmente apreciariam, algo que desejariam intensamente, algo que abraçariam entusiasticamente. Temos, entretanto, diversos relatos da reação desses gentios, e eles não correspondem de forma alguma a essa idéia do autor. A evidência disponível mostra que, pelo contrário, a maior parte dos helenis-tas reagia com aversão e desprezo à idéia da Encarnação divina, e com uma chuva de blasfêmias quando ouviam que o Filho de Deus encarnado sofrera o opróbrio máximo da crucifixão.

Deixemos que um autor gentio fale por si mesmo. Celso, filósofo platônico, escreveu um livro polêmico contra o cristianismo em aproximadamente 175 d.C.:

> Deus é bom, belo e feliz, e existe no estado mais belo. Se ele então desce até os homens, deve passar por uma mudança, uma mudança do bom para o mau, do belo para o vergonhoso, da felicidade para a miséria, e daquilo que é o melhor para o que é mais vil. Quem escolheria uma mudança dessa? É da natureza exclusiva do mortal passar por mudanças e variações, ao passo que é da natureza do ser imortal permanecer o mesmo sem alterações. Portanto, Deus não poderia se sujeitar a uma mudança dessas [...] Ou Deus muda, como dizem os cristãos, e assume um corpo mortal; e já se disse que isso é impossível. Ou ele não muda e faz com que os que o vejam julguem que ele

> tenha mudado, confundindo-os, dizendo mentiras [...] Caros judeus e cristãos, nenhum Deus e nenhum filho de Deus jamais desceu [do céu] ou gostaria de fazê-lo .[8]

Tertuliano certa vez fez uma observação sobre essa dificuldade, isto é, sobre a ofensa que há no fato da Encarnação. É como se ele estivesse se esforçando para expressar a intuição básica de que a ofensa do dogma cristológico é precisamente o que o faz ganhar foros de verdade. Ninguém jamais sonharia em inventar uma coisa tão ofensiva! Além disso, Tertuliano nos lembra, Paulo nos advertiu de que nos evangelhos encontramos a loucura de Deus. Todavia, diz a Marcião, se eliminarmos do evangelho o nascimento e o sofrimento do Filho divino, não resta mais loucura alguma.

> O que é mais indigno de Deus, o que poderá suscitar mais facilmente o rubor da vergonha, que Deus tenha nascido ou que ele tenha morrido? Que tenha se encarnado ou morrido na cruz? Que tenha sido circuncidado ou crucificado, que tenha se deitado em um berço ou sido sepultado, posto em uma manjedoura ou em um túmulo?
>
> O Filho de Deus foi crucificado, não me envergonho disso porque parece vergonhoso. E o Filho de Deus morre, eis aí algo em que se deve crer totalmente, porque é absurdo. Ele foi sepultado, e ressuscitou; o fato é certo, precisamente porque é impossível *(De carne Christi* 5.1, 4).[9]

Assim, de acordo com Tertuliano, a própria ofensa da confissão cristoló-gica traz consigo a convicção da sua verdade. Isso não é algo que tenhamos inventado.[10]

Portanto, Celso e Tertuliano mostraram-nos como reagia de fato o mundo helenístico ao conceito de Encarnação. Isso significa que a doutrina cristã da Encarnação dificilmente seria produto de um meio — o helenístico — para o qual essa doutrina seria uma monstruosidade filosófica e teológica. Tampouco poderia ser fruto da idéia brilhante de alguém que procurasse falar de modo que agradasse aos helenistas.

Se pudéssemos perguntar aos pais da igreja qual, na opinião deles, seria o pano de fundo cristológico do credo oriental, eles sem dúvida diriam que o credo é cem por cento bíblico, não apenas em sua substância, como também em sua redação. "Bíblico", no entender deles, é o mesmo que dizer que todas as palavras, bem como todas as frases contidas no credo, podem ser substanciadas com base no AT, e não somente no NT. O AT dos pais da igreja, por vezes,

incluía os chamados apócrifos, até mesmo no caso em questão (v. o cap. 14). Não há dúvida, porém, quanto ao caráter judaico dos apócrifos: eles pertencem à corrente predominante do judaísmo dos últimos dois séculos antes de Cristo.

Aos poucos, os críticos modernos foram se dando conta de que os pais da igreja simplesmente estavam certos em reivindicar fundamentação bíblica para sua cristologia. A cristologia dos credos orientais é sem dúvida alguma diferente da confissão messiânica do credo romano, mas isso não implica que esteja menos enraizada na tradição judáica. Tentaremos agora trazer à luz essas raízes.

SABEDORIA ENCARNADA

Começaremos com uma visão geral e despretensiosa de passagens do NT que mais se aproximam da declaração cristológica do Credo *niceno.*

> ... para nós, porém, há um único Deus, o Pai, de quem vêm todas as coisas e para quem vivemos; e um só Senhor, Jesus Cristo, *por meio de* quem vieram todas as coisas e por meio de quem vivemos (1Co 8.6).

> Ele é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criação; pois por *seu intermédio todas as coisas foram criadas,* nos céus e na terra [...1 *todas as coisas* foram crio'4as por *meio dele* e para ele. Ele é antes de todas as coisas, e nele *todas as coisas subsistem* (Cl 1.15-17; tradução livre) .

> Mas nestes últimos dias falou-nos por meio do filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas e por *meio de quem fez o universo.* O Filho é o resplendor da glória de Deus e a expressão exata do seu ser, *sustentando todas as coisas* por *sua palavra poderosa* (Hb 1.2,3).

> Estas são as palavras do Amém, a testemunha fiel e verdadeira, *a origem da criação de Deus* (Ap 3.14).

> No princípio era aquele que é a Palavra [em grego, logos]. Ele estava com Deus, e era Deus. Ele estava com Deus no princípio. *Todas as coisas foram feitas* por *intenné-dio dele; sem ele, nada do que existe teria sido feio. Nele estava a vida (Jo* 1.1-4).

Essa lista exige vários comentários. Em primeiro lugar, o "Prólogo joanino" não é de forma alguma um texto isolado e especial do NT no que diz respeito à

cristologia. João tem Paulo e o autor de Hebreus para respaldá-lo naquilo que diz sobre a Palavra no primeiro capítulo do seu evangelho. Talvez devêssemos acrescentar mais duas referências abonadoras, caso o Apocalipse tenha sido escrito por outro João que não o evangelista, e caso Paulo esteja citando um hino anterior a ele em Colossenses 1.15-20 (como crêem vários estudiosos).

Em segundo lugar é fácil perceber o ponto comum de todas essas passagens sobre o Filho de Deus preexistente:[11] o elemento comum é a referência feita à ajuda prestada pelo Filho a Deus na criação do mundo — *criado* por *meio dele ou por ele*. Chamaremos a essa idéia de *mediação na criação*. O Filho ou a Palavra é o elemento *mediador* divino na criação do mundo.

Essa idéia ajuda-nos a formular corretamente a questão relativa às raízes judaicas dessa cristologia. De modo geral, os estudiosos sempre procuraram por idéias acerca da preexistência no judaísmo, tendo chegado a várias respostas no tocante àquilo que poderia ter sido o pano de fundo da cristologia. Todavia, se questionarmos mais precisamente que coisa ou que pessoa — ou que x — desempenha um papel importante no judaísmo em dizeres do tipo "Deus criou o mundo por meio de x", então a resposta será óbvia e fácil de identificar nas fontes existentes. Nos escritos judaicos do período do segundo Templo, existe um x que se encaixa nessa fórmula, e tão-somente um: a Sabedoria de Deus.

Alguns exemplos de textos desse tipo:

> Por *sua sabedoria* o SENHOR lançou os alicerces da terra... (Pv 3.19).

> [A sabedoria falando:] Quando determinou as fronteiras do mar [...] quando marcou os limites dos alicerces da terra, *eu estava ao seu lado, e era o seu arquiteto* (Pv 8.29-30).

> Iniciada [a sabedoria] na própria ciência de Deus, é *ela quem decide suas obras* (Sabedoria 9.2).

> E por tua *sabedoria* formaste o homem (Sabedoria 9.2).

Pode parecer surpreendente à primeira vista que a sabedoria de Deus, que não é uma pessoa, seja um modelo tão importante para o Filho de Deus, que certamente é uma pessoa. Contudo, é importante observar aqui duas coisas:

1) Esse pano de fundo permite-nos compreender mais facilmente o fato de que, no prólogo de João, o Filho também é identificado com alguma coisa que, aparentemente, também não é uma pessoa: a Palavra. É interessante notar que no livro da Sabedoria de Salomão, a sabedoria de Deus também é identificada com a palavra *(Logos)* de Deus.

2) Em vários textos do AT e dos apócrifos, a Sabedoria de Deus é, de fato, descrita — ou comporta-se — como se fosse uma pessoa. Os especialistas há tempos lutam com a dificuldade que esse fenômeno oferece a qualquer explicação razoável. Alguns acham que ela deve ser considerada mera personificação poética de um aspecto da divindade, ao passo que outros são de opinião que isso não faz plena justiça aos textos que identificam a sabedoria divina com algo que é, em certa medida, externo a Deus. A mais importante dessas identificações é a que associa a sabedoria de Deus à Torá (essa questão será tratada um pouco mais adiante). Houve críticos, portanto, que chegaram à conclusão de que a Sabedoria nesses textos é um aspecto de Deus que possui, ao mesmo tempo, um tipo de existência quase pessoal e externa a ele, e a isso chamam de *hipóstase*[12] de um dos atributos de Deus.

Antes de levarmos adiante essa idéia, vejamos em que medida esse conceito de Sabedoria pode esclarecer a terminologia usada pelos textos cristológicos que representam essa cristologia da Sabedoria.

1. Em Hebreus, o Filho de Deus é o resplendor (em grego, *apaugasma)* da glória divina e expressão/ imagem (em grego, *charakter)* do seu ser. Na verdade, essa é uma citação livre do livro de Sabedoria 7.26, onde se lê em referência à Sabedoria: "Ela é um reflexo *(apaugasma)* da luz eterna, espelho sem mancha da atividade de Deus e imagem *(eikõri)* da sua bondade".

2. Em Colossenses 1.15, lemos em referência ao Filho, a exemplo da Sabedoria, que ele é a imagem *(eikon)* do Deus invisível, e assim "o primogênito *(prõtotokos)* de toda a criação". Em Provérbios 8.22, na versão hebraica, a Sabedoria diz: "O Senhor me criou como o primeiro *(qanani reshit*)", e mais adiante: "Fui formada desde a eternidade [...] antes de existir a terra. Nasci quando ainda não havia abismos, quando não existiam fontes de águas [...] eu nasci" (Pv 8.22-25).

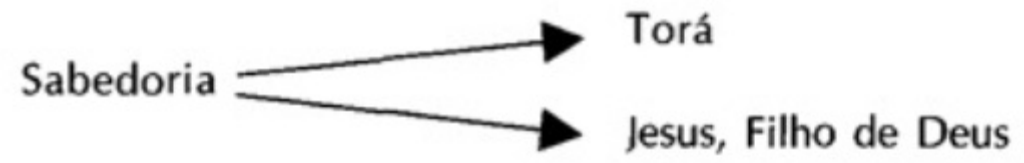
3. O paralelo mais surpreendente ainda não foi mencionado. Ele provém de um

texto do livro de Sabedoria ainda não citado, a saber, o elogio que a Sabedoria faz de si mesma no capítulo 24 do Eclesiástico [ou Sirácida]. Nesse texto deparamos com a idéia da presença da Sabedoria junto a Deus quando ele criou o mundo — entretanto, acrescenta-se a isso uma idéia importante: a Sabedoria passou a buscar um lugar para *habitar sobre a terra* (para "encarnar-se", poderíamos dizer), mas não o encontrou em parte alguma, até que "o Criador de todas as coisas [...] fixou minha morada *(ten skenen mou).* E disse-me, em Jacó *estabelece tua tenda* [13] *(kataskenõson),* em Israel recebe o teu patrimônio [...] Na santa Morada [ou Tenda] prestei culto em tua presença, e foi assim que me fixei em Sião" (Eclesiástico 24.8-10). É fato sabido que essa é exatamente a mesma terminologia aplicada à encarnação da Palavra em João 1.14, onde se lê literalmente: "A Palavra tornou-se carne e armou sua tenda *(eskenosen)* entre nós". O pano de fundo do Eclesiástico deixa claro por que a metáfora da tenda é usada em João 1.14; a glória e o nome de Deus que habitam o tabernáculo/ Templo explicam a imagem da tenda. Isso também torna mais fácil entender por que a visão da glória tem um papel tão destacado no Prólogo joanino: a glória e a nuvem de glória estavam intimamente associadas à tenda sagrada e ao seu sucessor, o Templo.

Se juntarmos tudo o que vimos, chegamos à seguinte conclusão: a cristologia das passagens do NT que analisamos é uma "cristologia da Sabedoria" (1Co 8.6; Cl 1.15-20; Hb 1.2,3; Ap 3.14; Jo 1.1-18). Jesus não apenas possuía sabedoria, ele não era apenas um homem sábio, ele era a própria Sabedoria em pessoa, era a Sabedoria encarnada, a Palavra que se fez carne.

Depois de identificar o pano de fundo da sabedoria nessas passagens, podemos identificá-la também em outras passagens cristológicas importantes, sobretudo em Filipenses 2.6-11, em que temos o mesmo movimento vertical já observado no credo oriental.

Essa é outra cristologia, que não é messiânica, e não necessariamente mais tardia. Voltaremos a essa questão em breve.



No Eclesiástico [Sirácida], capítulo 24, a Sabedoria é identificada com outro objeto importante da criação: a Lei de Moisés, a Torá. "Tudo isto é o livro da aliança do Deus altíssimo, a Lei que Moisés nos prescreveu para ser o patrimônio das assembléias de Jacó" (Eclesiástico 24.23). Essa identificação da Torá com a Sabedoria tornou-se regra entre os rabinos e ocorre em toda a literatura rabínica.[14]

Nos escritos rabínicos encontramos um *midraxe* em que os dois textos sobre a criação em Gênesis 1.1 e Provérbios 8.22 são combinados e referidos à Torá. Em Provérbios 8.22-31, os rabinos entendem que a Sabedoria foi gerada "como o princípio", *antes* do restante da criação; isto fez com que lessem Gênesis 1.1 da seguinte maneira: "No (por meio do) `princípio (= Sabedoria), Deus criou os céus e a terra". Nos Targuns (de Jerusalém e de Neofiti) encontramos essa exegese em uma tradução dupla interessante de *bereshit: "mileqadim bekhomah bara elohim":* "No princípio, pela Sabedoria, Deus criou". E no *Midraxe Rabbah* sobre Gênesis 1.1 deparamos com uma identificação mais consolidada da Sabedoria com a Torá expressa pela magnífica história da criação:

> Diz a Torá: "Eu fui o instrumento de trabalho do Santo, bendito seja ele". [v. Pv 8.30: "Eu estava ao seu lado, e era o seu arquiteto" (hebraico, *amon)]*. Na prática humana, quando um rei mortal constrói um palácio, ele não o faz recorrendo à sua perícia, ele recorre à perícia de um arquiteto. O arquiteto, por sua vez, não constrói de sua cabeça, ele emprega planos e diagramas para saber como dispor os cômodos e os postigos. Então Deus consultou a Torá e criou o mundo, assim diz a Torá: "Pelo 'Princípio' Deus criou" [Gn. 1.1], onde "Princípio" refere -se à Torá, como diz o versículo: "O Senhor me criou como O Princípio de seu caminho" [Pv 8.22].

No *Midraxe Rabbah,* esse *midraxe* específico é anônimo, e pode ser muito tardio para que tenha algum interesse para nós. Basicamente o mesmo *midraxe* acha-se preservado em Filo;[15] contudo, o rabino Akiba parece aludir a ele quando diz: "Israel é amado, porque a ele foi dado a conhecer o instrumento precioso; maior ainda foi o amor, porque foi-lhe dado a conhecer que a ele foi concedido o instrumento precioso por meio do qual o mundo foi criado" (M Avot 3.14).[16]

A posição conferida à Sabedoria/ Torá em textos como esses levou os rabinos a referirem-se à Torá como "filha de Deus" (TB *Sanhedrin* 101a; Lev. *Rab.* 20.10 etc).[17]

O fato de que a corrente então predominante no judaísmo tenha chegado a

identificar a Sabedoria de Deus, sua auxiliar na criação do mundo, com a Torá, enquanto os crentes em Jesus a identificavam com Jesus, a Palavra/ Sabedoria encarnada, explica por que Jesus veio a desempenhar em alto grau o mesmo papel funcional na fé cristã que a Torá tem no judaísmo.

Mas será que essa identificação de Jesus com a Sabedoria de Deus tem algum fundamento nas palavras e nos atos de Jesus — ou seria uma projeção posterior de idéias especulativas?

JESUS E A SABEDORIA/ TORÁ

Comecemos com uma leitura dos ensinamentos de Jesus registrados nos evangelhos por um rabino moderno. O texto a seguir é uma citação do rabino sueco Marcus Ehrenpreis:

> Uma diferença [entre Jesus e os rabinos judeus] surge imediatamente e, desde o início, constituiu-se em muralha divisória intransponível entre Jesus e os fariseus. Jesus falava em seu próprio nome. O judaísmo, por sua vez, conhecia apenas um único Eu, o divino Anochi [termos hebraico para "Eu"], de quem recebemos no Sinai os Dez Mandamentos eternos. Nenhum outro "eu" sobre-humano jamais existiu no judaísmo, senão o Eu divino. Os sermões de Jesus começam com a fórmula introdutória "Eu vos digo". Os profetas de Israel começavam sua pregação dizendo "Assim diz o Senhor". Eis uma diferença que toca as entranhas da religião [...] As palavras de Jesus soavam estranhas aos ouvidos judeus, porque eles jamais haviam ouvido coisa semelhante. Para o judaísmo, interessava tão-somente o ensinamento divino revelado, e não o eu de qualquer mestre. Moisés e os profetas eram seres humanos tolhidos por suas deficiências. Hillel e seus sucessores ocuparam o trono de Moisés. Todo estudioso renomado é um elo na cadeia ininterrupta da tradição que, começando por Moisés, chega até nossos dias. Jesus aparentemente quebra essa cadeia e começa outra. Surgiu um homem em Israel que clamava "Eu vos digo". Era esse o elemento novo e estranho que se interpôs entre Jesus e os fariseus.[18]

Parece que Ehrenpreis tem razão em uma coisa: Jesus falava de uma forma que o colocava acima da mais alta categoria permitida para os seres humanos no judaísmo, a de profeta, para não falar do ofício de rabino. O rabino podia dizer "recebi pela tradição do rabino A, que ouviu do rabino B", legitimando assim essa regra da *halaca* pela autoridade da tradição, cuja autoridade final remetia à Torá oral e a Moisés. O profeta fala mais diretamente de Deus, "Assim diz o Senhor: eu...". Mas o profeta não passa também de um representante dele. Ele fala em nome de Deus, e não em seu próprio nome. Ele quer restaurar ou fortalecer o relacionamento das pessoas com Deus, e não o seu relacionamento

com o profeta. A pessoa do profeta não é importante. Ele não tem a palavra de Deus em si mesmo, ela "vem a ele"; às vezes, é preciso esperar por ela.

Jesus, obviamente, jamais autenticou seu ensinamento da forma como os rabinos o faziam. Ele nunca disse "Recebi por tradição". "Porque lhes ensinava como alguém que tem autoridade e não como os mestres da lei" (Mc 1.22). Tampouco falava como profeta. Ele jamais se disse representante de Deus valendo-se da fórmula empregada pelos mensageiros proféticos.

Ele falava a palavra de Deus, ele a comunicava *em seu próprio nome*. "Vocês ouviram o que foi dito [por Deus] aos seus antepassados [no Sinai] [...] mas eu lhes digo" (Mt 5.21,22,27,31,33,38 etc.). Para os ouvidos judeus, isso deve ter sido um choque. Eles devem ter se perguntado: "Quem é você para colocar sua autoridade acima da autoridade da Lei?". E essa não era a única forma pela qual Jesus penetrava no domínio divino, segundo os evangelhos. Ele perdoava pecados. A reação do público foi espontânea: "Está blasfemando! Quem pode perdoar pecados, a não ser Deus somente?" (Mc 2.7). Os profetas pediam às pessoas para que se voltassem para Deus, que o buscassem para receber dele ajuda e descanso. Jesus dizia: "Venham a mim, todos os que estão cansados e sobrecarregados, e eu lhes darei descanso" (Mt 11.28). Os rabinos falavam em tomar sobre si o jugo da Torá ou o jugo do Reino; Jesus dizia: "Tomem sobre vocês o meu jugo e aprendam de mim" (Mt 11.29).[19] Os rabinos diziam que se dois ou três se sentassem juntos e houvesse no meio deles palavras da Torá, a shekhina (a presença do próprio Deus) permaneceria no meio deles (M Avot 3.2). Jesus disse: "Onde se reunirem dois ou três em meu nome, ali eu estou no meio deles" (Mt 18.20). Os rabinos falavam em perseguição por causa de Deus, ou por causa do seu nome, ou ainda por causa da Torá; Jesus falava em perseguição e até mesmo em perda da vida por causa dele. No AT, Deus é o único que pode dominar as forças da natureza exclusivamente por meio de sua palavra. Ele repreende, por exemplo, as águas tempestuosas (Sl 104.7; v. Sl 29.3; 77.16). Quando os discípulos de Jesus viram-no repreender a tempestade no lago da Galiléia, ficaram tomados de assombro: "Quem é este que até o vento e o mar obedecem?" (Mc 4.41). Houve líderes carismáticos que tinham o dom de fazer milagres e de curar pessoas — antes, durante e depois dos tempos de Jesus — como Honi, o Desenhista de Círculos, ou Hanina ben Dosa.[20] Eles, porém, o faziam por meio de suas orações eficazes. Eram grandes intercessores. Jesus não curou nem realizou outros milagres invocando o poder de Deus — ele tinha o

poder em si mesmo e curava por meio de uma simples ordem.[21] O mesmo se aplica aos seus exorcismos. Outros exorcistas tentavam amedrontar os espíritos invocando um poder divino qualquer, como Salomão, a quem eram atribuidos encantos muito eficazes contra demônios.[22] Jesus os expulsava com sua palavra de poder, era a *ele* que os demônios temiam.

Essa é apenas uma pequena amostra dos muitos atos e palavras distintivos de Jesus.[23] Não é de espantar que as pessoas ficassem perplexas diante dele. Se buscarmos no **AT** modelos para esse comportamento característico de Jesus — para esse "eu" ao lado de Deus, que fala e age como se esse "eu" fosse o Eu divino — encontraremos apenas um: a Sabedoria divina (V. esp. Pv 1.20-33; 3.13-26; 8.32-36; 9.4-6).[24]

Portanto, não é suficiente dizer que Jesus foi um homem supremamente sábio. Ele não é *porta-voz* da Sabedoria. Ele é a Sabedoria em pessoa. Ele é a Torá em pessoa. É por isso que ele, em seu próprio nome, com o seu próprio Eu, pode aprofundar, radicalizar e até mesmo corrigir a Torá; não por meio de sua abolição, nem tampouco se desfazendo dela, senão complementando-a.[25]

Nem é preciso dizer que uma cristologia como essa só poderia brotar em um contexto judeu de discípulos profundamente envolvidos com o **AT** e com categorias judaicas de pensamento.

O PAI E O FILHO

Quando um homem cria alguma coisa, essa coisa não é da mesma natureza que o seu criador, precisamente porque é obra criada. Um artista pode fazer uma escultura perfeita de si mesmo, uma cópia exata nos mínimos detalhes. A cópia, porém, não tem a mesma natureza do artista; ela não é feita da mesma matéria viva que ele, e não compartilha do seu tipo de vida. Em contrapartida, quando o artista gera um filho, o filho pode não ser cópia exata dele, mas é definitivamente de mesma natureza ou do mesmo estofo do pai. Ele compartilha seu tipo de vida. Ele é "do ser do pai", da "mesma essência" do pai.

Para a cristologia nicênica, a última analogia, e não a primeira, é a correta quando se trata de buscar a forma certa de expressar o relacionamento entre o Pai e o Filho. Fomos criados por Deus, portanto nossa natureza é diferente da

natureza divina, por isso não compartilhamos do seu tipo de vida. O filho, porém, foi gerado por Deus, portanto tem a mesma natureza dele e partilha com ele do mesmo tipo de vida divina.

Se observarmos novamente o *Credo niceno,* veremos que as frases inseridas enfatizam tão-somente esse único ponto. Removidas as inserções, o credo é uma simples paráfrase de dizeres bíblicos sobre Jesus como a Sabedoria. Quando lemos ali, por exemplo, que o Logos preexistente é 'luz de luz", isso nada mais é do que uma expressão abreviada para o texto de Sabedoria 7.26 (reproduzido em Hb 1.3): a Sabedoria é "uma radiância [resplendor] da luz eterna". Quando o Credo *niceno* diz que o Filho é gerado do Pai "antes das eras", temos aí uma versão encapsulada de Provérbios 8.22-31 (por exemplo, "desde os tempos primevos, antes da existência a terra"; Pv 8.23; tradução livre).

Os pais da igreja, desde o princípio, descobriram nos textos sobre a Sabedoria (no Antigo Testamento, nos apócrifos e no Novo Testamento) diversas metáforas para descrever o relacionamento entre Deus e sua Sabedoria, que a seguir aplicaram à cristologia. O Pai é para a Sabedoria/ Filho como a raiz é para a árvore (Pv 3.18; Eclesiástico [Sirácida] 24.12-17); como a luz para o reflexo (Sabedoria 7.26) ou uma variante dessa metáfora, como o sol para o seu raio (Eclesiástico 24.32); como a fonte para o rio (Baruc 3.12, Deus como fonte da sabedoria; Eclesiástico 24.25-31, a Sabedoria como rio que transborda no paraíso).

Tertuliano usa todas essas metáforas para descrever o relacionamento entre o Pai e o Filho,[26] e diz a certa altura que o "Paráclito (o Espírito Santo) ensina" essas metáforas[27] (sem dúvida uma referência às metáforas acerca da Sabedoria registradas na Escritura).

Nessas metáforas os pais da igreja reconheceram a mesma unidade básica de natureza que há na metáfora do nascimento: Deus e sua Sabedoria, o Pai e o Filho, eram "da mesma natureza", tal como a água é a mesma na fonte e no rio etc. Para explicar essas metáforas com um conceito, Tertuliano recorreu à palavra *substância:* a mesma substância está presente na fonte e no rio, e assim se dá entre o Pai e o Filho. "Não há divisão de substância, simplesmente há uma extensão, tal como ocorre quando a luz acende a luz [...] [Assim, Cristo] é Espírito de Espírito, e Deus de Deus" *(Apologia* 21.12,13).[28]

Portanto, o conceito de substância e as metáforas da Sabedoria explicam-se

mutuamente. Quando Tertuliano quer elucidar o significado das metáforas, ele usa o conceito de substância; quando quer deixar claro o significado do conceito, emprega metáforas. Observamos o mesmo nos pais gregos, exceto quando não possuem nenhum equivalente exato para o termo latino substância, e por isso usam normalmente o conceito de "ser" (em grego, *ousia)* para substituí-lo.

O que aconteceu antes do Concílio de Nicéia foi que um presbítero de Alexandria, Ário, recusava-se terminantemente a aceitar a idéia de uma mesma natureza para o Pai e o Filho. O Filho fora criado e, portanto, tinha uma natureza diferente. Ele era uma criatura, embora sem igual, porque Ano acreditava também que as demais coisas criadas o foram por intermédio do Filho. Rejeitava, porém, de forma categórica qualquer idéia de que o ser do Filho fosse uma extensão do ser do Pai. Rejeitava também, portanto, todas as metáforas da Sabedoria tradicionalmente usadas pela cristologia pré-nicênica, como na seguinte carta ao bispo Alexandre, de Alexandria (c. 320 d.C.):

> [O Filho é] uma criatura perfeita de Deus, [...] é descendência [...] mas não, como disse Valentino, que o descendente do Pai era uma emanação,[29] nem como ensinou Mani, segundo o qual o descendente era parte do Pai, sendo-lhe consubstanciai *[homoousios]* [...] tampouco como ensinou Hieracas (que disse): de uma tocha à outra, ou como uma lâmpada dividida em duas.[30]

Adolf von Harnack, que não nutria nenhuma simpatia pessoal pela ortodoxia, fez a seguinte observação acerca da doutrina de Afio:

> O arianismo é um ensinamento novo na igreja [...] Não é novo só porque sustentou em público e com veemência que o Logos fora criado [...] é novo porque nega explicitamente a relação substantiva entre o Logos e o Pai. As antigas imagens, quase tão antigas no seio da igreja quanto a própria doutrina do Logos, a fonte e o rio, o sol e a luz, o quadro original e seu reflexo, são aqui descartadas. Isso significa simplesmente que a doutrina cristã do Logos e do Filho de Deus são igualmente abolidas. Tudo o que sobra são nomes antigos.[31]

À luz disso, o significado das inserções feitas no *Credo niceno* torna-se claro. Elas não pretendiam introduzir uma interpretação nova e revolucionária no antigo credo ocidental; pelo contrário, seu propósito era resguardar o antigo significado do credo.

Certamente os pais de Nicéia não "helenizaram" a cristologia com seu credo. Já

vimos como era ofensiva a simples idéia do Deus real encarnar-se, e mesmo sofrer, em contexto helênico. Em Nicéia, a igreja confessou que o Filho, um ser único com o Pai, sofrera de fato. Não havia como abrandar isso se recorrendo à explicação de que a divina natureza no Filho era menos divina ou de caráter semidivino. Em Cristo, Deus sofreu. Isso era algo tão repugnante para um helenista como para qualquer outra pessoa, porém os pais de Nicéia entenderam ser essa a doutrina da Escritura.

Em uma entrevista à televisão, *Pinchas Lapide* disse: "Eu costumava pensar que a Encarnação era algo impossível para Deus. Recentemente, porém, cheguei à conclusão de que é antijudaico dizer que isso é algo que o Deus da Bíblia não possa fazer, que não possa chegar sequer perto. Hoje penso de forma diferente sobre a Encarnação".[32]

Depois que o Concílio de Nicéia chegou a um consenso, em 325, sobre o credo reproduzido nas páginas 331-2, o debate acerca da questão cristológica prosseguiu igualmente acalorado por mais de cinqüenta anos; os imperadores favoreceram a causa ariana a maior parte do tempo. Houve também uma disputa sobre a divindade do Espírito Santo. Em 381, um concílio reuniu-se em Constantinopla. Ali ele reafirmou a posição do Concílio de Nicéia e adotou um credo muito semelhante àquele de 325 no primeiro e no segundo artigos. No terceiro artigo, fizeram-se alguns reparos com vistas a precisar melhor a natureza do Espírito. Os reparos nicenos no segundo artigo e os novos reparos no terceiro aparecem em caracteres itálicos na reprodução abaixo. Fora esses, o credo de 381, que posteriormente tornou-se conhecido como *Credo niceno* (os especialistas referem-se a ele como *Credo nicênico-constantinopolitano*), contém apenas frases tradicionais, algumas das quais foram tomadas emprestadas do *Antigo credo romano* (em negrito).

Cremos em um só Deus, Pai onipotente,
criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis.
E um só Senhor Jesus Cristo,
o Unigênito Filho de Deus,
gerado do Pai antes de todos os tempos,
Luz de Luz,
Verdadeiro Deus de *verdadeiro* Deus,
gerado, e não criado,
da mesma substância do Pai,
por meio de quem foram feitas todas as coisas,
o qual — por nós, homens, e por nossa salvação —
desceu do céu,
e encarnou **pelo Espírito Santo e pela Virgem Maria**
e foi feito homem,
e **foi crucificado** por nós **sob Pôncio Pilatos,**
e sofreu **e foi sepultado,**
e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras
e subiu ao céu,
e **está assentado à mão direita do Pai,**
e virá novamente, com glória, julgar os vivos e os mortos,
e o seu reino não terá fim;
e no Espírito Santo,
Senhor e doador da vida,
o qual procede do Pai,
que, com o Pai e o Filho é juntamente adorado e glorificado,
o qual falou por intermédio dos profetas;
em uma **santa igreja católica** e apostólica.
Confessamos um batismo para **remissão dos pecados;**
aguardamos a **ressurreição** dos mortos
e a vida no mundo vindouro.
Amém.

SOBRE O TEMPLO

"A Palavra se fez carne e tabernaculou entre nós" (Jo 1.14; tradução livre). No poema da Sabedoria em Eclesiástico [Sirácida] 24, a Sabedoria encarna-se como a Torá dada no Sinai — e bem no centro da Torá temos o culto sacrificial do Tabernáculo (Templo). É a isso provavelmente que se refere o texto quando diz que a Sabedoria realiza o culto sacerdotal na tenda sagrada em Sião (Eclesiástico 24.10). Se Jesus era a Sabedoria encarnada, segue-se que ele não somente ensinou o caminho da vida, como também tinha de ser o verdadeiro sumo sacerdote, realizando o sacrifício derradeiro e encarregando-se do culto sacerdotal último na "tenda sagrada". No centro da Torá mosaica encontramos os sacrifícios expiatórios. Jesus, a Torá em pessoa, fez a expiação com seu próprio sangue. Vemos isso nas imagens do Santo dos Santos em Romanos 3.25. Hebreus também vincula a Sabedoria cristoló-gica do capítulo 1 ao tema de Jesus como sumo sacerdote nos capítulos de 5 a 11.

SUGESTÕES DE LEITURA

Sobre a cristologia em geral do NT e seu pano de fundo judaico, v. a pesquisa magistral feita com base em um corpo extenso de material em Martin HENGEL, *Der* Sohn *Gottes:* die Entstehung der Christologie und die judisch-hellenistische

Religi-onsgeschichte, 2nd. ed. (Tubingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1977); trad. para o inglês: The *Son of God:* the origin of Christology and the history ofJewish-Hellenistic religion (Philadelphia: Fortress Press/London: SCM press, 1976). V. tb. o estudo indispensável de William HORBURY, *Jewish messianism and the adt of* Chnst (London: SCM Press, 1998).

Dois estudos sobre a relação entre o monoteísmo e a alta cristologia, porém com um enfoque em diferentes ângulos: Larry W. HURTADO, One God, *one* Lord: early Christian devotion and ancient Jewish monotheism (Philadelphia: Fortress, 1988). A abordagem de Hurtado se dá por meio de altas imagens mediadoras no pensamento judaico primevo. Richard BAUCKHAM, God *cruciftech* monotheism and Christology in the New Testament, Disbury Lectures 1996 (Carlisle: Paternoster, 1998), acredita que a pista para a alta cristologia não está nas imagens mediadoras, e sim no fato surpreendente de que os primeiros cristãos, desde os tempos mais remotos e em todos os estratos da literatura neotestamentária, incluíam Jesus na identidade divina de Deus. Trata-se de um

estudo verdadeiramente fascinante. V. tb. OsIcar SKARSAUNE, Is Christianity monotheistic? Patristic perspectives on a Jewish/ Christian debate, em *Studia* Patrística, v. 29: "Historica et Philosophica, Critica et Philologica", org. Elizabeth A Livingstone *(Leuven:* A Peeters, 1997), p. 340-63.

Sobre o conceito de Sabedoria de Deus na Bíblia e no judaísmo primitivo

Helmer RINGGREN, *Word and wisdom:* studies in the hypostatization of divine qua-lities and functions in the ancient Near East (Lund: H. Ohlssons, 1947).

Burton L. MACK, Logos und Sophia: Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum, Studien zur *Umwelt des Neuen Testaments* 10 (Gõttingen: Vandenhoeck: Universitãtsverlag, 1979).

Sobre a cristologia da sabedoria no Novo Testamento

James D. G., CHRISTOLOGY IN TiE MAICING: a New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the indamation (Philadelphia: Westminster Press, 1980), p. 163-250.

Gottfried SCHIMANOWSKI, Weisheit und Messias: die judischen Voraussetzungen der urchristlichen Prãexistenzchristologie, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum New-en Testament,* 2. Reale, 17 (Tubingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1985).

Ben WrniERusio-roN 111, *Jesus the sage:* the pilgrimage of Wisdom (Minneapolis: Fortress/ Edinburgh: T & Clark, 1994).

Martin HENGEL, Jesus as messianic teacher of wisdom and the beginnings of Chris-tology, em *Studies* in *early Christology* (Edinburgh: T & T Clark, 1995), p. 73-117.

Sobre a alta cristologia de Nicéia

Para um estudo abrangente que cobre o período do Novo Testamento até a cristo-logia de Nicéia v., de Oskar Skarsaune, Incarnation: myth or fact? Concordia *Scholar-ship Today* (St.Louis: Concordia, 1991).

John Norman Davidson KEux, Early Christian doctrines, ed. (London: Adam & Charles Black, 1968 [ou edições posteriores)), caps. 6 e 9.

T E. POLLARD, *Johannine Christology and the early church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

Aloys GRALMEIER, Christ in Christian tradition, v. 1: "From the apostolic age to Chalcedon" (451), 2^d. ed. (London and Oxford: Mowbrays, 1975), p. 85-273.

Rowan WILLIAMS, *Mus:* heresy and tradition (London: Darton, Longman & Todd, 1987).

Richard P. C. HANSON, *The search for the* Christian doctrine *of* God: the Arian controversy 318-381 (Edinburgh: T &T Clark, 1988).

NOTAS

[1]J. N. D. KEU.Y, Early Christian *creeds,* p. 215.6; grifo do autor. No credo formulado em Nicéia, foi ainda acrescentada a seguinte cláusula (v. 011.8,9): "E quanto aos que dizem: 'ele era quando não era', e, 'antes de nascer ele não era', ou que 'foi feito do que não existente', bem como quantos alegam ser o Filho de Deus 'de outra substância ou essência' ou 'sujeito à variação e à mudança' — a todos esses a igreja católica e apostólica anatematiza" (p. 216).

[2]As duas fontes principais para a formulação do credo pelos 250 bispos reunidos em Nicéia são ambas testemunhas oculares: Eusébio de Cesaréia (autor da *famosa História eclesiástica),* que escrevia à sua igreja imediatamente depois de concluído o concílio; e Atanásio, cujo livro Sobre *os decretos do concilio de Nicéia* veio à luz cerca de 25 anos depois. Há traduções em língua inglesa dessas duas obras em *NPNF* 2nd Ser. 4:74-76 e 150-72. [Em português existem três traduções da *História eclesiástica* de Eusébio, publicadas pela Paulus (Coleção Patrística), Novo Século e CPAD.1

[3]Para análises acerca da origem e do significado do credo de Nicéia, v. Kelly, *Early* Chris-tian *creeds,* caps. 7 e 8; Oskar Skarsaune, A neglected detail in the creed of Nicaea (325), Vigiliae *Christianae* 41 (1987): 34-54; Richard R C. Hanson, The *seara for the Christian doctrine of God:* the Arian controversy 318-381 (Edinburgh: T&T Clark, 1988), cap. 6 (= p. 152-78).

[4]Em latim, a expressão para a vinda do filho "na carne" é in *carne,* dato verbo "encarnar".

[5]Uma recensão sucinta de alguns exemplos selecionados encontra-se em Skarsaune, *In-camation, p.* 13-5.

[6]Lehrbuch *der Dogmengeschichte, v.* 1,5th. ed. (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1931), p. 20: "Das Dogma ist in seiner Concept on und in seiner Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums.". Depois de Harnack, praticamente todo trabalho de erudição sobre o tema do dogma na igreja primitiva em geral, e da cristologia em particular, vê-se como que obrigada a partilhar do seu ponto de vista.

[7]Citação extraída de uma transcrição de entrevista dada à televisão norueguesa em 24 de abril de 1977 por Pinchas Lapide e publicada em seu livrolesder og krisme: bidrag til em dialog (Oslo: Dreyers Forlag, 1978], p. 94-5; tradução do autor).

[8]O livro de Celso foi preservado quase que por inteiro nas citações reproduzidas por Oxigenes em sua refutação ao filósofo, *Contra Celso.* A melhor tradução em língua inglesa é a de Henry Chadwick, Origen: Contra Celsum. Translated with an introduction and notes (Cambridge: Cambridge University Press, 1965). A citação referida encontra-se em Contra Celsum 4.14; 4.18; 5.2; Chadwick, p. 192-3, 195, 264.

[9]ANF 3.525; citação modificada.

[10]C.S. Lewis sustentou de forma eloquente em nosso dias esse mesmo ponto: [A história da Encarnação] não é transparente à razão: nós não poderíamos tê-la inventado. Ela não tem a lucidez apriorística suspeita do panteísmo ou da física newtoniana. Tem, isto sim, o caráter aparentemente arbitrário e idiossincrático que a ciência moderna vem nos ensinando lentamente a tolerar nesse nosso universo voluntarioso [...] Se uma mensagem qualquer oriunda das profundezas da realidade quisesse nos atingir, é de esperar que encontrássemos nela essa imprevisibilidade, essa anfractuosidade obstinada e extraordinária que encontramos na fé cristã. Ela tem o toque de mestre — o sabor brutal e másculo da realidade, que não foi criada por nós e, de fato, nem para nós, e que nos é arremessada contra o rosto" (*The problem of*

pain) [London: Collins, Fontana Books, 19571, p. 13].

[11]Na literatura técnica, os termos preexistência e preexistente são usados para designar a existência da Palavra ou o Filho de Deus *ames* (em latim, *pre*) de sua Encarnação.

[12]O termo grego hypostasis é tomado da terminologia cristã, em que é usada para descrever as três pessoas da Trindade. É interessante observar que quando os estudiosos tentaram encontrar um termo adequado para o papel singular da Sabedoria — como aspecto do Deus único e, ao mesmo tempo, de algum modo externo a ele — viram-se obrigados a recorrer à terminologia trinitária!

[13]Na versão *New Revised Standard Version* da Bíblia, lê-se: "... faze tua morada". Optei por uma tradução mais literal para deixar clara minha argumentação. [A Tradução *Ecumênica da Bíblia* (TEB), aqui usada para os textos dos apócrifos em português, segue a NRSV. Na *Bíblia de Jerusalém,* a tradução é conforme prefere o autor: "Aquele que me criou armou a minha tenda" (colchetes do tradutor).]

[14]V. o material reunido em Strack/ Billerbeck 2:353-7.

[15]*De opificio mundi (Sobre a criação do mundo),* 17-20.

[16]Provavelmente, a leitura instrumental de *bereshit,* igualando reshit com a Sabedoria! Torá, já era conhecida do autor do Apocalipse, porque quando se referiu a Jesus como o *"arche, 'principio, da* criação de Deus" (Ap 3.14) talvez aludisse aí à versão grega de Gn 1.1: "Pela *arche* Deus criou".

[17]Tanto "Sabedoria" quanto "Torá" são palavras femininas em hebraico; a sabedoria também pertence ao gênero feminino em grego. Talvez isso explique por que o termo *Sabedoria* jamais se disseminou entre os crentes em Jesus como termo associado ao Filho de Deus preexistente, embora tenha sido usado à saciedade como título cristológico pelos pais da igreja. Mas como os textos judaicos já continham o masculino *Logos* como equivalente de Sabedoria, não é de admirar que os crentes em Jesus preferissem essa palavra — sobretudo porque o Logos de Deus evocava não somente a idéia do plano criador *de* Deus, tal como a Sabedoria, mas também sua palavra criadora em Gn 1.3-31 e Sl 33.6.

[18]*Talmud, fariseism*, *urkristendom* (Stockholm: Hugo Gebers Fõrlag, 1933), p. 108-10. (Tradução do autor).

[19]Para um paralelo rabínico, v. Avot 3.5: "Aquele que toma sobre si o jugo da Lei, dele será tirado o jugo do reino [estrangeiro e opressor} bem como o jugo dos cuidados mundanos; aquele, porém, que recusa o jugo da Lei, sobre ele será lançado o jugo do reino e dos cuidados mundanos" (DANBY, p. 450).

[20]Sobre Honi, v. o estudo de William Scott Green, Palestinian holy men: charismatic leadership and rabbinic traditions, Haase, Aufstieg 2 19.2:619-47.

[21]Em seu estudo fascinante, *Jesus the Jew:* a historian's reading of the Gospels (London: William Colhias Sons, 1973; Fontana/ Collins [brochura], 1976 e orgs. posteriores), Gera Vermes tentou compreender Jesus como outro profeta carismático, tal como Hanina e Honi. A analogia é interessante, porém peca em um ponto fundamental, conforme já expusemos acima. Para avaliação crítica da cristologia carismático-profética de Vermes, v. John E Meier, A *marginal* Jew: rethinking the historical Jesus, v. 2: "Mentor, message, and miracle", The Ancitor *Bible* Reference *Library* (New York: Doubleday, 1994), p. 581-8 ("Jewish traditions about Honi the Circle-Drawer and Hanina ben Dosa"); e Craig A. Evans, *Jesus and !xis* contemporaries, p. 215, 227-43 ("Rabbinic miracle stories", com bibliografia).

[22]V., por exemplo, a famosa história do judeu exorcista Eleazar em *História dos hebreus,* de Josefo, 8.45-9; v. tb. o rico material sobre Salomão como principal dos exorcistas judeus em Louis Ginzberg, *The tegends of the Jews* 4.149-54; 6.291-93. V. tb. D. C. Dulling, Solomon, exorcism, and the Son of David, Harvard *Theological Review* 68 (1975): 235-52. Sobre a relação entre o tipo de atividade exorcista praticada por Eleazar e a praticada por Jesus, v. Evans, *Jesus and his contemporaries,* p. 236.8; e Meier, *Marginal Jew* 2:593.

[23]Um estudo importante da autoria do meu professor de Novo Testamento, Sverre Aalen, infelizmente só foi publicado em norueguês: Jesu kristologiske selvbevissthet: et utkast til "jahvistik kristologi", Tidsskrift *for teologi og* kirke 40 (1969): 1.18; reimpresso em idem, Guds Sonn *og Guds Rike:* Nytcstamentlige studier (Oslo: Universitetsforlaget, 1973), p. 271-88. Devo muito ao autor pelas idéias expostas acima.

[24]Sverre Aalen fez também uma contribuição importante nesse ponto: Visdomsforestillin-gen og Jesu kristologiske selvbevissthet, Svensk *Exegerisl Årsbok* 37/38 (1972/1973): 35.8; reimpresso em *Guds Sonn og* Guds rike, p. 313-24. Existem ainda diversos outros estudos recentes: Hartmut Gese, Die Weisheit der Menschensoim und die Utsprunge der Christologie als konsequent Entfaltung der biblischen Theologie, Svensk *Exegetik* Årsbok 44 (1979): 77114, esp. p.97-102; Max Kuchler, Frujudische *Weisheiststraditionen:* zum Fortgangweisheitli-chen Denkens im Bereich des frujudischen Jawehglaubens, Orbis biblicus et orientalis 26 (Freiburg, Switzerland: Universitãtsverlag, 1979), p. 572-97; Oskar Skarsaune, *Incamaticm:* myth or fact? (St. Louis: Concordia, 1991), 33-43; Ben Witherington ui, *Jesus the sage:* The pilgrimage of wisdom (Minneapolis: Fortress, 1994), p. 147.208; M.Hengel, Jesus as messia-nic teacher of wisdom and the beginnings of Christology, em Studies in *early* Christology (Edinburgh: T & T Clark 1995), p. 73-117.

[25]Sobre Jesus como homem sábio e, ao mesmo tempo, mais do que isso, como a Sabedoria em pessoa, v. esp. Ben Witherington m, Jesus *the sage.*

[26]Esp. em Contra *Prámas,* caps. 5-8, que é sua análise mais longa sobre a cristologia da Sabedoria (em ANF 3:597.27; esp. 600-603).

[27]Ibid. 83: "Porque Deus enviou a Palavra, como o declara igualmente o Paráclito, tal como da raiz brota a árvore, e da fonte, o rio, e do sol, o raio" (ANF 3:603).

[28]Essa tradução é minha, uma vez que a tradução da *Apologia da ANF* baseia-se claramente em um texto pré-critico.

[29] TERTULIANO, Contra Praxeas, 5-8, usara precisamente esse termo para descrever o relacionamento entre o Pai e o Filho: tal como o rio é uma emanação da fonte, assim o Filho é do Pai. Tertuliano estava ciente de que os gnósticos (Valentino) haviam empregado esse termo, mas cria que, apesar disso, ele era útil para expressar a doutrina ortodoxa. Ano, é claro, está disposto a desacreditar o termo associando-o a um herege bem conhecido.

[30]Essa metáfora, tomando concreta a expressão "luz de luz", era, de fato, uma das metáforas prediletas dos pais pré-nicênicos, a começar por Justino. A carta de Ário pode ser lida em língua inglesa em New *Eusebius,* n. 284, p. 326.

[31]*Lehrbuch der Dogmengeschichte, v.* 2, 5" ed. (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1931), p. 221, tradução do autor.

[32]Entrevista à televisão norueguesa, abril *de* 1978. Parece não haver nenhuma cópia dessa entrevista nos estúdios da televisão norueguesa, porém as palavras de Lapide me impressionaram de tal forma que ficaram gravadas para sempre em minha mente.

17 - O ESPÍRITO CRIADOR

No século 11 d.C., a organização da igreja ganha estabilidade e estrutura. Encontramos, no final desse período, comunidades bem organizadas em quase todos os lugares sob a liderança um bispo e, sob seu comando, um grupo de presbíteros; no terceiro escalão da cadeia de comando aparecem os diáconos, que eram auxiliares dos bispos. No NT, deparamos com um começo ainda muito incipiente dessa hierarquia. Em contrapartida, as comunidades do NT têm profetas, carismáticos que atuam como evangelistas e professores, e outros ainda com dons de cura. Será que no final desse século todos eles desapareceram por completo e foram substituídos por burocratas da instituição? Isso é o que muitos pensam. Neste capítulo, examinaremos mais de perto essa questão.

DO ESPÍRITO À ORGANIZAÇÃO?

Para os primeiros crentes, a presença do Espírito Santo em seu meio era uma experiência avassaladora que aparece refletida em quase todas as páginas do NT. O Espírito era o grande dom e bênção que Deus prometera derramar sobre "toda carne" nos últimos dias. E agora esses "últimos dias" haviam chegado.

Comparando-se esse entusiasmo carismático do primeiro século com a ênfase do segundo século nas estruturas e na organização eclesiásticas, vários especialistas chegaram à conclusão de que o fervor espiritual da primeira geração esfriara bem depressa e fora substituída por outras preocupações. O estudioso francês Alfred Loisy (1857-1940) sintetizou em uma frase um sentimento que é geral: Jesus proclamou o Reino de Deus, e em lugar dele apareceu a igreja!

Com relação ao Espírito, isso significa que os dons carismáticos espontâneos foram substituídos por ministérios organizados; em vez da participação voluntária de toda a congregação nos cultos, surgiu uma liturgia fixa monopolizada pelo clero profissional; a expectativa e a prática de sinais e milagres desapareceram.

Seria inútil argumentar que nada disso corresponde ao que encontramos nas fontes. Contudo, pretendo sustentar aqui que esse quadro é por demais exagerado, e que as realidades históricas mostram-nos um quadro muito mais nuançado.

Se compulsarmos as fontes eclesiásticas do segundo e do terceiro séculos, encontraremos crentes que, a todo o momento de sua experiência na fé e em sua vida de cristãos, provaram do mover do Espírito e de sua força geradora de vida. Quando Justino procurava convencer Tri-fão, o judeu, de que a era messiânica chegara de fato com a vinda de Jesus, a primeira coisa que ele fez questão de apontar foi a presença manifesta do Espírito. Antes do advento de Cristo, houve dons do Espírito que foram concedidos aos profetas e reis de Israel:

> Salomão teve espírito de sabedoria, Daniel de inteligência e conselho, Moisés de fortaleza e piedade, Elias de temor [do Senhor] e Isaías *de ciência.* O mesmo se pode dizer dos outros, que tiveram cada um uma [potência, ou dom] só, ou uma alternando com a outra,como Jeremias, os Doze, Davi e, em geral, todos os profetas que existiram entre vós *(Diálogo comTrifão* 87.4).[1]

Em Jesus, o Espírito habitou com a plenitude dos seus dons, e por meio de Jesus o Espírito agora é concedido em sua plenitude — não a indivíduos escolhidos, como no passado, mas ao novo povo de Deus:

> Descansando [os dons ou potências do Espírito] nele [em Cristo] , como foi profetizado, converter-se [esses dons] novamente em dons da mesma graça do poder daquele Espírito, que Cristo reparte entre os que nele crêem [...] A Escritura diz: "Subiu às alturas, levou cativo o cativeiro, deu dons aos filhos dos homens [Sl 68.18; v. citação em Ef 4.8]. E se diz de novo em outra profecia: "E, depois disso, acontecerá que derramarei meu Espírito sobre toda carne, sobre meus servos e minhas servas, e profetizarão [J12.28] *(Diálogo com* Trifão 87.5,6).[2]

Como prova manifesta da presença do Espírito, Justino declara triunfante:

> Diariamente existem os que se fazem discípulos do nome [Messias de Deus] e abandonam o caminho do erro. Esses recebem dons [...] Um recebe o espírito de inteligência, outro de conselho, outro de fortaleza, outro de cura, de presciência, de ensinamento e de temor de Deus *(Diálogo com Trifão* 39.2).[3]

Discutiremos na próxima seção o ensinamento sobre o Espírito na igreja primitiva procurando deixar claro o fundamento bíblico bem como o aspecto experiencial da doutrina.

O ESPÍRITO CRIADOR

Vimos que o Filho é mediador da criação, segundo o NT e a doutrina unânime da igreja. Contudo, o Espírito também é mediador da criação! Encontramos em vários autores do segundo século a idéia de unia dupla mediação na criação. Há uma formulação clássica em Ireneu:

> Há um só Deus manifesto, o Pai, não-criado, invisível, criador de todas as coisas [...] Deus é racional *(logikos),* e portanto criou criaturas por *meio do seu Logos;* e Deus é espiritual, por isso moldou todas as coisas por *meio de seu* Espírito, como diz também o profeta: *"Pela palavra* do Senhor foram feitos os céus, e todo o exército [poder] deles *pelo* Espirito [de sua boca] [Sl 33.6]. Consequentemente, uma vez que o Logos "estabelece" [*faz*], isto é, opera ousadamente e consolida o ser, enquanto o Espírito dispõe e molda os vários "exércitos" [poderes], disso se segue que o Logos é com razão chamado de Filho, porém o Espírito (é chamado) de Sabedoria de Deus *(Prova da pregação apostólica* 5).[4]

Uma vez que Ireneu aqui (como em Contra *heresias* 3.24.2 e 4.20.24) opera com uma mediação dupla, ele se vê em dificuldades para distinguir entre os papéis do Filho e do Espírito: o Filho produz a substância da criação, o Espírito forma e adorna.

A base escriturística para isso é dupla.

1) Por um lado, o judaísmo desenvolvera — conforme já vimos — uma leitura da Sabedoria em Gênesis 1.1: *reshit/ archê,* o "princípio" fora identificado com a Sabedoria eterna de Deus, por *meio da qual* (instrumental *beh/ en)* Deus criou. No NT e em alguns dos primeiros pais, conforme já vimos, esse conceito foi interpretado cristologicamente: a Sabedoria de Deus, por meio da qual ele criou, é seu Filho, o Logos.[5]

Contudo, decorrido pouco tempo, a leitura cristológica de Gênesis 1.1 parece ter se tomado tão óbvia para os cristãos que eles já não precisavam mais se apoiar nela para justificá-la. Portanto, era possível atribuir agora a esse versículo uma nova referência — desta vez ao Espírito. Disso resultou uma dupla tradução do *bereshit* de Gênesis 1.1 — uma solução, aliás, bem ao gosto do Targum e da Mixná. Encontramo-la pela primeira vez — e de modo inconfundível — no apologista Teófilo de Antioquia (c. 180 d.C.): "Deus a tudo criou por meio do Logos e da Sabedoria, porque 'por seu Logos foram feitos os céus e todo o

exército [poder] deles pelo Espirito' [Sl 33.6]. Sua sabedoria é imensamente poderosa: "Por sua sabedoria o Senhor lançou os alicerces da terra' [Pv 3.19]" (*Para Autólico* 1.7).[6]

Aqui o Logos e a Sabedoria são colocados lado a lado como mediadores da criação. Disso se deduz claramente uma identificação do Espírito com a Sabedoria, que Ireneu torna manifesta e desenvolve, conforme já observamos. Vimos também que Salmos 33.6 e Provérbios 3.19 são invocados para dar respaldo à leitura implícita da Sabedoria no *reshit* de Gênesis 1.1.

Havia, entretanto, outra base escriturística mais explícita e mais próxima da experiência dos crentes porque referia-se especificamente

2) à criação dos seres humanos. Em Gênesis 1.2, lemos que o Espírito movia-se ou pairava sobre "a face do abismo" — ao que os pais teriam acrescentado: cheio do poder criador, que molda e dá vida.[7] Isto se toma claro em um momento crucial: a criação do primeiro humano (Gn 2.7). Aqui, o fôlego divino indica sem problema algum a mediação do Espírito "ligando e unindo o Espírito de Deus Pai com aquilo a que Deus deu forma, de modo que o homem tornou-se segundo a imagem e semelhança de Deus" (Ireneu, *Prova da pregação apostólica* 97) [8]

Ireneu reconhecia também o Logos e a Sabedoria / Espírito divinas em ambas as mãos de Deus operantes na criação:

> "E Deus formou o homem, tomando o barro da terra, e soprou sobre o seu rosto o sopro da vida" (Gn 2.7). Não foram anjos, portanto, que nos criaram, tampouco foram eles que nos formaram [...] Porque Deus não precisou deles [...] como se não possuísse mãos próprias. Com ele estiveram sempre presentes a Palavra e a Sabedoria, o Filho e o Espírito, por meio de quem e em quem, de maneira livre e espontânea, ele criou todas as coisas, a quem ele também se dirige dizendo: "Façamos o homem à nossa imagem e semelhança" (Contra heresias 4.20.1).[9]

Encontramos na literatura judáica a idéia de que Deus, no "façamos" de Gênesis 1.26, dirigia-se à sua Sabedoria.[10] Nos documentos cristãos mais antigos, essa leitura ganha foros cristológicos: o Pai dirigiu-se ao Filho *(Barnabé* 5.5; 6.12; Justino, *Diálogo com Trifão* 62.1-3). Contudo, observamos em Teófilo a mesma reduplicação aqui, tal como em Gênesis 1.1: "Deus aparece dizendo 'façamos...', como se precisasse de auxílio; porém a nenhum outro disse 'façamos' senão a

seu próprio Logos e à sua Sabedoria" (Para *Autólico* 2.18). Assim, o que era um diálogo entre Deus e sua Sabedoria nos escritos judaicos, Gênesis 1.26, toma-se primordialmente um diálogo entre o Pai e o Filho; e mais tarde, entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

O Espírito é, portanto, entendido como mediador na criação, de modo geral, e, de modo especial, na criação da humanidade. Por que os pais enfatizaram a última idéia? Porque tinham uma percepção vívida do Espírito como mediador não somente da criação primeira da humanidade, mas também da recriação da pessoa pelo novo nascimento e pelo batismo.

Barnabé (6.12) vincula implicitamente Gênesis 1.26 à nova criação do indivíduo que ocorre por meio da conversão e do batismo. Cristo é o novo Adão (6.11-14). No capítulo 11, o autor expressa de modo muito belo o poder de regeneração do Espírito no batismo do seguinte modo: "Descemos às águas cheios de pecados e de impurezas, e dela saímos trazendo conosco o fruto do temor em nossos corações, com esperanças em Jesus no Espírito".[11]

Portanto, quando os primeiros crentes ensinaram que o Espírito era mediador na criação, associaram isso imediatamente ao ato criador de Deus por meio de Cristo e do Espírito que eles mesmos haviam experimentado na conversão e no batismo: o Espírito e a água já caminhavam lado a lado em Gênesis 1.2, como ainda acontece no batismo.

> "O Espírito do Senhor pairava sobre as águas." A primeira coisa, 6 homem, que deves venerar, é a idade das águas, pois sua substância é antiga; a segunda, sua dignidade, pois foram elas o trono do Espírito divino, mais agradável a ele, sem dúvida, do que todos os outros elementos existentes [...] Só a água — sempre uma substância material, perfeita e agradável, pura em si mesma — podia ser um veículo digno de Deus [...] A água foi a primeira a produzir elementos de vida [Gn 1.20,21], para que não houvesse assombro algum quando, no batismo, transmitisse a vida. Não foi também a obra de modelagem do homem [Gn 2.7] realizada com o auxílio das águas? [Gn 2.6] Há material adequado para isso na terra, porém não será de utilidade alguma se não estiver embebido de água *(Sobre o batismo 3).*[12]

Todavia, a água em si mesma não possui a capacidade de comunicar vida; só a água sobre a qual o Espírito paira, tal como no princípio, poderá fazê-lo:

> Todas as águas, portanto, em virtude do prístino privilégio de suas origens, atingem efetivamente, depois da invocação a Deus, o poder sacramental da santificação; porque

> o Espírito sobrevem imediatamente dos céus e repousa sobre as águas santificando-as; e assim santificadas, absorvem ao mesmo tempo o poder da santificação *(Sobre o batismo* 4).[13]

A primeira forma de vida na terra teve origem nas águas: os peixes. Nós, cristãos, somos de igual modo nascidos da água; somos "pequenos peixes", *pisciculi,* diz Tertuliano *(Sobre o batismo 1).*

Havia, porém, outro aspecto da obra de recriação do Espírito que vinha à tona quando os primeiros cristãos refletiam sobre sua mediação na criação. O texto de Gênesis 2.7 alude a outra passagem, a saber, Ezequiel 37.1-14, sobretudo os versículos 5, 6, 9 e 14: "Farei um [E]spírito entrar em vocês, e vocês terão vida". Na igreja primitiva, o texto de Ezequiel 37 era entendido como testemunho da ressurreição dos mortos no final dos dias.[14] Há uma passagem muito elucidativa em Ireneu (Contra *heresias* 5.15.1). Ele cita Isaías 26.19; 64.13 e Ezequiel 37.1-14 para mostrar que "Aquele que no princípio criou o homem [Gn 2.7], prometeu-lhe um segundo nascimento depois que a terra o consumisse." Tanto na primeira quanto na última criação, o Espírito é o poder que transmite a vida. No texto da Septuaginta de Ezequiel 37.5, lemos que ele tem *pneuma zoes,* "espírito de vida".

ESPÍRITO, EUCARISTIA E MINISTÉRIO

O conceito do Espírito como recriador e doador da vida não se limitava à conversão/ batismo e à ressurreição da carne. A idéia e a realidade eram igualmente importantes no pensamento cristão primitivo sobre a eucaristia. No momento em que a oração eucarística era pronunciada, o Espírito Santo descia sobre o pão e o vinho, tomando-os "remédio da imortalidade, antídoto que nos livrava da morte e nos concedia vida eterna em Jesus Cristo" (Inácio, *Efésios* 20.2).[16]

Na oração eucarística de Hipólito (c. 220 d.C.), dizia o ministro:

> Oramos a ti para que envies teu Espírito Santo sobre a oblação de tua santa igreja, e que permitas a todos os teus santos que dela partilham estar unidos a ti, para que estejam cheios do teu Espírito Santo e assim confirmem sua fé na verdade *(Tradição apostólica* 4.12).[17]

Na *Didaquê,* proferir a oração eucarística é uma função carismática. Os profetas carismáticos deviam "celebrar a eucaristia conforme lhes aprouvesse" (10.7). Contudo, para garantir que sempre houvesse um carismático à mão para presidir a eucaristia — quando não houvesse nenhum que fosse espontâneo — toda congregação devia consagrar algumas pessoas para essa tarefa impondo sobre elas as mãos (15.1). Provavelmente a Didaquê prenunciava aqui o conceito carismático da ordenação — que Hipólito proclama com tantas palavras: a imposição de mãos acompanhada de orações comunica os dons carismáticos necessários ao indivíduo para que exerça as funções de "supervisor" (em grego, *episkopos,* de onde provém o termo "bispo" de hoje, "ancião" (em grego, *presbyteros,* que deu origem à palavra "presbítero") ou "servo" (em grego, *diakonos,* que originou o termo moderno "diácono").[18] Desse modo, Hipólito pode afirmar que um crente que estivesse preso por se recusar a negar a Cristo quando perseguido — *se* fosse um dos tais "confessores" — poderia ser nomeado diácono ou presbítero sem ordenação, porque o dom carismático já se acha presente em sua confissão de Cristo ante a morte *(Tradição apostólica* 10.1). Tampouco é necessário ordenar alguém que possua o dom da cura, porque o dom já é manifesto *(Tradição apostólica* 15).

Essa compreensão carismática dos ministérios do clero ordenado corresponde, portanto, ao papel dominante conferido ao Espírito tanto na Eucaristia como no batismo. Sem o Espírito, o batismo e a Eucaristia seriam ritos vazios, e nada comunicariam aos que deles participam. Se o Espírito estiver ausente, não haverá sacramento real. A igreja primitiva partilhava dessa convicção, o que gerava dificuldades quando era preciso lidar com sacramentos ministrados por pessoas que, segundo se acreditava, não tinham o Espírito.

O Espírito habita o coração do crente e da congregação como se fossem o Templo. Contudo, se esses templos estiverem maculados por pecados mortais ou heresias, o Espírito os abandonará e deixará de agir. Essa convicção foi expressa com muita clareza pelo bispo cartaginês Ci-priano no terceiro século. Seu objetivo consistia em tirar todas as conclusões lógicas possíveis dessa idéia: os sacramentos ministrados por pessoas estranhas ao verdadeiro corpo de Cristo eram o mesmo que nada. Os que haviam sido batizados por hereges ou cismáticos tinham de ser batizados novamente e, se arrependidos, uniam-se à igreja. O batismo anterior não tinha validade alguma. Quem não tem o Espírito

Santo não pode comunicá-lo a outros.[19]

Embora muitos compartilhassem das premissas de Cipriano, nem todos tiravam as mesmas conclusões. Em Roma, os cristãos sentiam-se constrangidos pelo precedente bíblico a não repetir o rito do batismo. Eram, porém, de parecer que o batismo ministrado pelos hereges ou por outras pessoas sem o Espírito não tinha efeito algum. Assim, quando uma pessoa batizada por hereges se arrependia e buscava integrar-se à igreja verdadeira, o batismo tornava-se eficaz ou completo por meio da comunicação do Espírito pela imposição de mãos.[20]

O conceito que vigorava na igreja primitiva, portanto, era o da comunidade carismática: o templo no qual o Espírito habita é o corpo que ele vivifica. Podemos sintetizar esse conceito por meio de uma passagem muito conhecida de Ireneu:

> Esse dom de Deus foi confiado à Igreja, como o fôlego o foi ao primeiro homem criado, para que todos os membros ao recebê-lo tivessem vida. O meio de comunhão com Cristo a todos foi concedido por meio dele, isto é, do Espírito Santo, penhor da incorruptibilidade, meio de confirmação da nossa fé e escada que leva a Deus. "Porque na igreja", foi dito que "Deus constituiu apóstolos, profetas e mestres" 1Ef 4.11], e todos os demais meios através dos quais o Espírito opera; de que não participam todos os que não se juntam à igreja, privando-se da vida por causa de suas opiniões e de seu comportamento infame. Porque onde a igreja está, aí está o Espírito de Deus; e o onde o Espírito de Deus está, aí estará a igreja, bem como todo tipo de graça [...] Portanto, aqueles que não compartilham dele, não recebem o alimento de vida dos seios matemos, tampouco desfrutam da mais pura fonte cristalina que brota do corpo de Cristo; cavam para si mesmos cisternas quebradas [...] fugindo da fé da Igreja, para que não sejam condenados; e rejeitando o Espírito, para que não sejam instruídos (Contra *heresias* 3.24).[21]

DONS CARISMÁTICOS

O que a igreja dos primórdios ensinava e vivenciava com respeito aos dons do Espírito, os charismata?

A primeira coisa a observar é que muitos dons diferentes continuavam a ser praticados na igreja — em vários graus, sem dúvida — ao longo de todo o período em que estamos interessados. Já citamos a enumeração dos dons carismáticos feita por Justino *(Diálogo com* Trifão 39.2; 87.4; v. p. 354-5). Ireneu, em Contra *heresias* 2.31,32, contrasta as práticas mágicas e imorais dos gnósticos com o exercício dos verdadeiros carismas na igreja.

Os que são verdadeiramente seus discípulos, dele recebendo graça, de fato fazem milagres em seu nome para promover o bem-estar de outros homens, segundo o dom que cada um recebeu dele. Porque alguns sem dúvida expulsam demônios, para que os que assim foram limpos dos maus espíritos possam tanto crer [em Cristo] como unir-se à igreja. Outros têm conhecimento antecipado das coisas: têm visões e proferem profecias. Outros ainda curam os doentes impondo-lhes as mãos, e eles são curados. Sim, além disso, como eu já vos disse, até mesmo os mortos foram ressuscitados e conosco permaneceram durante muitos anos. Que mais haverei *de* dizer? Não é possível descrever todos os dons que a igreja em todo o mundo recebeu de Deus, no nome de Jesus Cristo *(Contra heresias* 2.32.4).[22]

Dois dons carismáticos continuaram a atrair a atenção da igreja primitiva: o dom do exorcismo e o da profecia. Em Hermas (Roma, década de 140 d.C.), vemos como o exercício da profecia no meio da congregação ainda era uma experiência natural na comunidade romana em meados do segundo século (v. *Mandato* 11).[23]

Pouco depois que Hermas escreveu seu livro, um grande "despertar carismático" irrompeu na Frigia, Ásia Menor, liderado por um certo Montano e duas profetizas, Prisca e Maximila. Elas profetizavam em êxtase e, em seu êxtase, identificavam-se plenamente com uma das pessoas da Trindade (isto é, aparentemente não introduziam suas mensagens com a fórmula típica do mensageiro, "Assim diz o Senhor'). O movimento espalhou-se rapidamente; no norte da África, Tertuliano aderiu a ele no final da vida.[24]

Diversos manuais sobre a igreja primitiva afirmam categoricamente que o despertamento montanista assustou a igreja oficialmente constituída o suficiente para tomá-la anticarismática e, principalmente, receosa do dom da profecia. Isso, porém, pode ser uma projeção das experiências atuais para aquele período, uma vez que essa descrição da reação da igreja não tem sustentação nas fontes, a maior parte das quais se acham reunidas na *História eclesiástica,* de Eusébio. Ao lermos o relato de Eusébio sobre a controvérsia — e também excertos dela (5.16-19)[25] —, é surpreendente observar o caráter acentuadamente "carismático" das críticas da igreja ao movimento. Não se encontra nenhuma crítica dirigida contra o dom profecia como tal. Muitos dos antimontanistas estavam bastante familiarizados com esse dom e citavam profetas bem conhecidos de sua própria comunidade. Um desses críticos chega até mesmo a usar contra os montanistas

o argumento de que, entre eles, não houve novos profetas depois que o primeiro faleceu — ao passo que Paulo dissera que o dom da profecia seria um ministério duradouro na igreja, e de fato assim era na igreja não-montanista. "Todavia, não puderam produzir nem um sequer, embora seja este [agora] o décimo-quarto ano aproximadamente desde a morte de Maximila" (5.17.4).[26]

Outro crítico, Miltíades, lança também contra os montanistas a acusação de que seus profetas falaram em estado de êxtase, coisa que o verdadeiro profeta não faz. Outra ofensa era a enorme autoconsciência dos profetas montanistas: eles se identificavam com uma das pessoas da Trindade quando proferiam suas mensagens, e pareciam dar a entender que a distinção entre falsos e verdadeiros cristãos aplicava-se também aos que aceitavam e aos que rejeitavam a profecia montanista. Aqui, a igreja não-montanista da Ásia Menor entendeu que isso significava reconhecer outro espírito que não o do Senhor.

Contudo, é possível que o entreato montanista, no final das contas, tenha tido um efeito negativo sobre a prática do dom da profecia na igreja. Houve quem achasse que os montanistas o comprometeram e, de certa forma, o monopolizaram. Seja com for, parece que ele definhou e quase se extinguiu como dom comunitário na primeira metade do terceiro século, se é que o silêncio de nossas fontes não nos engana.[27]

Certamente não podemos afirmar nada semelhante em relação ao dom do exorcismo — um dom que a igreja primitiva estava convicta de que fora dado a todos os cristãos. É fácil listar inúmeros casos que revelam a estima por esse dom e seu uso contínuo, de Justino Mártir a Agostinho e aos padres mais tardios.[28] Por que esse dom mereceu tanto destaque?

A resposta talvez se deva ao fato de que, no exorcismo cristão, acreditava-se em uma confrontação direta e vitoriosa com os deuses dos gentios. Profecia, cura, glossolalia etc. eram todos dons para os quais havia paralelos nas religiões pagãs. Os pagãos podiam dizer que Jesus fora apenas mais um fazedor de milagres não muito melhor do que outros mágicos. No exorcismo, porém, havia *uma confrontação* direta entre Jesus e seus supostos adversários divinos.

> Tragam perante vossos tribunais aquele que se acha claramente possuído pelo demônio. O espírito ímpio, instado a falar pelo seguidor de Cristo, confessará verdadeiramente que é um demônio, tanto quanto em outra parte afirmara ser um deus [...] O que [pode ser] mais óbvio do que uma obra dessa espécie? O que pode ser mais digno de

> confiança do que tal prova? A simplicidade da verdade fica assim estabelecida [...] não restando margem alguma para a menor suspeita. Dizeis que tal ocorre por meio de mágica ou por artifício de alguma sorte? Não direis nada semelhante, se usardes vossos ouvidos e olhos. Pois, que argumento trazeis contra algo que se expõe à vista da realidade nua? Se, em contrapartida, eles [os espíritos do possuído] deveras são deuses, porque fingem-se de demônios? Seria medo de nós? Nesse caso, vossa divindade vê-se compelida a sujeitar-se aos cristãos [...] Se, em contrapartida, trata-se de demônios ou de anjos, por que [...] se atrevem a exibir-se no papel de deuses? (Tertuliano, *Apologia* 23.4-9).[29]

Quando confrontados com um cristão que lhes dirige ordens em nome de Cristo, os demônios (deuses pagãos) são obrigados não somente a falar a verdade sobre si mesmos, mas também a verdade sobre Cristo, e sobre onde ele se acha agora: que é Filho de Deus e reina à mão direita do Pai. Quando a igreja lidava diretamente com o paganismo, o exorcismo tornava-se prova prática da superioridade de Cristo sobre todos os deuses dos pagãos. "Não é incomum [...] que os testemunhos de vossas `divindades' [no exorcismo] convertam os homens ao cristianismo; pois ao darmos a eles pleno crédito, somos levados a crer em Cristo" (Tertu-liano, *Apologia* 23.18).[30]

Na igreja primitiva, a possessão demoníaca era considerada um fenômeno gentio associado à prática da idolatria, isto é, adoração a demônios. Conforme vimos no capítulo 11, antes de ser batizado, o candidato era submetido a diversos exorcismos cujo objetivo era libertá-lo de qualquer possessão demoníaca eventual (Hipólito, *Tradição apostólica* 19.3.8). Era como que um preparo para a nova habitação do Espírito de Deus que lhe era comunicado no batismo:

> Antes que crêssemos em Deus, nosso coração era corrupto e fraco, como um templo feito de fato com as mãos, porque estava tomado pela idolatria e era casa de demônios, pois que fazia coisas contrárias a Deus [...] Quando recebemos a remissão de pecados, e pusemos nossa esperança no Nome, fomos renovados, criados de novo do princípio; portanto Deus vive verdadeiramente dentro de nós, na habitação que somos nós. Como? Sua palavra de fé, a vocação de sua promessa, a sabedoria de suas leis, as ordenações do [seu] ensino, ele mesmo profetizando em nós, morando em nós [...] Esse é um templo espiritual que está sendo construído para o Senhor *(Barnabé* 16.7-10).[31]

Essa bela passagem sintetiza, sob vários aspectos, a doutrina da obra do Espírito: ele cria; dá vida; mora nos crentes; ele os faz obedecer aos mandamentos (nova vida no que diz respeito à ética); faz com que profetizem

(concede dons carismáticos).

Por fim, é importante ressaltar como o trabalho do Espírito é descrito de modo surpreendentemente semelhante ao de Cristo. Se a cristologia da igreja dos primórdios é bíblica e judáica em seu caráter, o mesmo se pode dizer de sua pneumatologia.

SOBRE O TEMPLO

Havia na teologia rabínica uma idéia generalizada de que o Espírito de Deus habitara o primeiro Templo, porém não habitara o segundo, e só retornaria a ele no final dos tempos. Essa idéia reflete provavelmente idéias mais antigas." Isto significa que havia uma forte dimensão escatológica na compreensão que a comunidade primitiva tinha de si mesma como novo templo cheio do Espírito: ela era o verdadeiro templo dos últimos dias. De acordo com os rabinos, a morada do Espírito no templo era algo de natureza profética; ele permitia aos sumo sacerdotes que profetizassem. Em *Barnabé 1.6-10,* lemos:

Está escrito: "E acontecerá que ao final da [última] semana de Daniel, o Templo de Deus será reconstruído [...]" Deus verdadeiramente habita em nós, em sua habitação que somos nós. Como? Sua palavra de fé, a vocação de sua promessa, a sabedoria de suas leis, as ordenações do [seu] ensino, *ele mesmo profetizando em nós,* morando em nós [...] Este é um templo espiritual que está sendo construído para o Senhor (grifo do autor; v. tb. a cit. de outras partes de *Barnabé* 16 transcritas anteriormente).

SUGESTÕES DE LEITURA

Não há, pelo que eu saiba, nenhuma monografia moderna que trate de modo abrangente da penumatologia da igreja primitiva — algo que, por si só, merece reflexão. Apesar disso, pode-se consultar H. B. Swete, *The Holy* Spirit *in the ancient* Church (London: Macmillan, 1912).

Stanely M. BURGESS, *The* Spirit and *the church:* antiquity (Peabody, Mass.: Hendri-ckson, 1984); 3a. edição, 1997, intitulada The *Holy* spirit: ancient Christian traditions.

Geoffrey W. H. LAMPE, *The seal of the Spirit:* a study in the doctrine of baptism

and confirmation in the New Testament and the Fathers (London/New York: Longmans, Green, 1951; 2"[1]. ed. London: SPCK, 1967) (sobre o Espírito e o batismo).

Hans von CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical authority and spiritual* power (London: Black, 1969; reimp., Peabody, Mass.: Hendricicson, 1997).

David E. Mn, Prophecy in *early Christianity and the ancient Mediterranean world* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1983).

NOTAS

[1]Lukyn Williams, p. 186.

[2]Ibid. Quando Justino refere-se aos dons do Espírito concedidos ao Messias para distribuição aos crentes, ele tem em mente Is 11.2,3, que, na tradição judáica, era a base do conceito do Espírito "sétuplo" outorgado ao MeSsias; sobre esse conceito, v. tb. Ap. 3.1 e o excelente estudo de C. Oeyen, Die Lehre der gôttlichen Krãfte bei Justin, Studia *Patrística* v.11, Texte und Untersuchungen 108 (Berlin: Akademie-Verlag, 1972), p. 215-21.

[3]Lukyn Williams, p. 77; tradução modificada.

[4]Joseph P Smith, St. Irenaeus: proof of the apostolic preaching, Ancient Christian Writers 16 (Westminster, Md.: Newman/ London: Longmans, Green & Co., 1952), p. 50; grifo do autor.

[5]Por exemplo, Jo. 1.1-3; Cl 1.15-20; F-16 1.2,3; Ap. 3.14; Justino, *Diálogo com Trifão* 61; Atenágoras (c. 175 d.C.), *Súplica pelos* cristãos 24.2 etc. V. o cap. 16.

[6]Robert M. Grant, *Theophilus of* Antioch: Ad Autolycum, Oxford Early Christian Texts (Oxford: Clarendon, 1970), p. 11.

[7]Há evidências *de* que essa idéia teria sido também amplamente disseminada na leitura que os antigos judeus faziam de Gn 1.2, porém a idéia da mediação do Espírito na criação (Judite 16.14; *Baruc sinaco* 21.4; 23.5) foi posteriormente suprimida e descartada na interpretação desse versículo, possivelmente porque temia-se que pudesse dar ocasião a interpretações heréticas. V. Martin Hengel, Jesus as messianic teacher of wisdom and the beginnings of Christology, em *Studies in cari)' Christology* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), p. 73-117, esp. p. 95.

[8]Smith, p. 108.

[9]ANF 1.487.

[10]Por exemplo, *Enoque eslavânico* 11.30; e no substrato judeu das *Constituições apostólicas e cânones* 8.12.16. A mesma idéia acha-se possivelmente pressuposta na Sabedoria de Salomão 9.1,2. V. a esse respeito Jacob Jervell, Imago Dei: Gen I,26s em Spãtjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen, Forschungen zur Religion und Literatur *des Alten und Neuen* Testarnents 76 (Góttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960), p. 46-50.

[11]Kisopp LAKE, p. 383.

[12]*ANF* 3.670.

[13]Ibid., p. 671.

[14]V. 1 Clemente 50.4; Justino, *Primeira apologia* 52.5-6; Ireneu, *Contra heresias* 5.15.1; Tertuliano, *Sobre a ressurreição* 29-32. V. Jean Daniélou, Les ossements desséchés (E., 37, 1-14) em *Études d'exégêse judéoechrétienne (Les Testirnonia),* Theologie Historique 5 (Paris: Beauchesne, 1966), p.111-21.

[15]ANF 1.542.

[16]Kirsopp LAKE, P 195.

[17] DIX/ CHADWICK, p. 9; tradução modificada. Esse elemento da oração eucarística é

chamado tradicionalmente de *epiclese,* termo grego que significa "invocação Ido Espírito Santo]". Para comentários de Hipólito a esse respeito, v. Bemhard Botte, Eéoiclèse de l'anaphore d'Hippolyte, *Recherches de théologie ancienne et* mediévai 14 (1947): 241.51; e Enrico Mazza, *The* origins *of the Eucaharistic* prayer (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1885), p. 169-74.

[18]Oração para a ordenação de um bispo: *Tradição apostólica* 3.1-6 (Da/ CHADWICK, p. 4-6); de presbítero: 8.2-5 (Da/ CHADWICK, p. 13.4); de diácono: 9.10-2 (Dix/CH/owicK, p. 17-8).

[19]Cipriano desenvolveu o tema especialmente nas cartas de n. 70 a 75 (ANF 5.375-97 [aqui = n. 69-74)), em que trata do batismo dos hereges.

[20]Os documentos mais importantes desse debate entre Cartago e Roma encontram-se no *New* Eusebius, p. 237-43.

[21] ANF 1:458; grifo do autor.

[22]*ANF* 1:409.

[23]V. o estudo dedicado a este capítulo por J. Reiling, Hermas *and the Christian* prophecy: a study of the Eleventh Mandate, Supplements to Novum Testamentum 37 (Leiden: E. J. Brill, 1973).

[24]A critica recente tem demonstrado um interesse renovado pelo movimento montanista. Recomendamos os seguintes estudos: Christine Trevett, Montanism: gender, authority and the new prophecy (New York: Cambridge University Press, 1996); William Tabbemee, *Montanist inscriptions and testimonia:* epigraphic sources illustrating the history of montanism, Patristic Monographs Series, North American Patristic Society 16 (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1997).

.[25]LAWLOR/OULTON 1:158-65.

[26] LAWLOR/ OULTON 1:162.

[27]A monografia clássica sobre a profecia na igreja primitiva é de autoria de David E. Aune, *Prophecy in early* Christianity *and the ancient Mediterranean* world (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1983).

[28]P. ex., Justino, *Diálogo com* Trifão 30.3; 76.6; 85.1-3; Celso, Verdadeira doutrina liem Orígenes, Contra Celsum 1.6]; Tertuliano, *Apologia* 23-27; Orígenes, Contra Celsum 7.4; Atanásio, Sobre a encarnação da Palavra 48.50; Vida *de* Antão, passim; Agostinho, *Acidada de Deus* 22.

[29]ANF

[30]ANF 3.38.

[31]Kirsopp LAKE 1.399.

[32]V. Peter Schãfer, Die Vorstellung vom Heiligen Gegist in der rabbinischen Literatur, *Studien zum Alten und Neuen Testament* 28 (Munich: Kõsel-Verlag, 1972).

18 - CONVERSÃO, BATISMO E NOVA VIDA

Antes de entrar no Templo, os judeus tinham de imergir em "água viva" para ficar ritualmente limpos. O judaísmo farisaico estendia essa prática a situações em que as visitas ao Templo não eram possíveis por causa da distância ou porque o Templo não existia mais. Nas repetidas imersões ainda hoje praticadas por judeus piedosos, o judaísmo traz consigo outra herança do Templo e do período do Templo. O cristianismo faz o mesmo, mas com uma diferença que muito deve a João Batista (ou, o Imersor, como alguns estudiosos preferem chamá-lo atualmente). João separava completamente seu ritual de imersão do ritual do Templo e, ao que parece, fazia desse ato um rito único de arrependimento. É provável que, pela própria natureza do seu propósito, esse acontecimento tenha adquirido um elemento de iniciação. Jesus foi uma das pessoas a quem João batizou. Mais tarde, os cristãos veriam nesse episódio a instituição do batismo cristão. A diferença entre os batismos de João e de Jesus era que o batismo em nome de Jesus comunicava o Espírito. Portanto, o batismo e o Espírito eram indissociáveis na consciência cristã primitiva. Vale a pena, portanto, estudar o desenvolvimento do batismo como ritual, bem como as idéias teológicas associadas a ele.

CONVERSÃO E BATISMO NA COMUNIDADE PRIMITIVA: O DUPLO PANO DE FUNDO

Conversão significa duas coisas. Para um membro do povo de Deus, conversão significa

1) *arrependimento:* confissão de pecados, oração e perdão, decisão de mudar de vida. João, o Batista, dirigiu-se a Israel com uma mensagem de arrependimento, e por razões que não nos são totalmente claras, fazia acompanhar sua mensagem com o oferecimento do *batismo* aos que se arrependessem. O batismo de João era um "batismo de arrependimento para o perdão dos pecados" (Mc 1.4 e textos paralelos); ele tinha em vista os judeus, não os gentios. O propósito das imersões comuns, de acordo com a Torá — limpeza ritual do corpo —, parece não ter desempenhado um papel de destaque no batismo de João. Tudo leva a crer também que tenha sido uma cerimônia única, sem repetição, contrariamente

ao que se passava com as imersões feitas por causa de impurezas.'

O NT não deixa dúvida de que o batismo de João foi, sob diversos aspectos, precursor do batismo cristão, sobretudo porque o próprio Jesus foi batizado por ele. A exemplo do batismo de João, o batismo cristão foi inicialmente oferecido aos judeus, e não trazia consigo a idéia de conversão do paganismo ao judaísmo. Esse, porém, é o outro significado de *conversão.*

Para um gentio, a conversão significa solicitar sua admissão ao povo de Deus, significa

2) uma mudança de religião, de povo e de estilo de vida. O judaísmo também tinha um batismo a oferecer em seu contexto. Os críticos modernos costumam referir-se a ele como "batismo de prosélito". Uma vez que é provavelmente menos conhecido do que o batismo de João — pelo menos para alguns leitores deste livro — creio que vale a pena apresentá-lo sucintamente.[2] Trata-se do segundo pano de fundo do batismo cristão, depois de João.[3]

Um pagão, de acordo com os rabinos, era impuro por causa de seu contato com os ídolos. Os ídolos eram focos de impureza tanto quanto os cadáveres, porque eram tidos como "mortos", leprosos ou mesmo como um fluxo qualquer do corpo humano.[4] Além disso, os gentios também eram tidos como "mortos" por causa de sua idolatria — daí o dito rabíni-co: "O que se aparta da incircuncisão é como o que se aparta da sepultura" (M. *Pesahim* 8.8).[5]

Portanto, quando os gentios se convertiam ao judaísmo, tinham de ser lavados em uma imersão ritual para se tornarem limpos. Essa primeira imersão ritual foi de grande importância, ao que parece, no primeiro e no segundo século d.C. No caso das prosélitas, a primeira imersão era o sinal formal de sua entrada para o judaísmo; por meio da imersão, elas se tornavam judias — e, nessa época, a conversão de mulheres ao judaísmo ocorria em maior número do que o de homens. Todavia, mesmo para os prosélitos de sexo masculino, esse batismo tornou-se um rito de conversão importante, a ponto de competir com a circuncisão.[6] Um terceiro elemento do rito de conversão favorece nitidamente uma data de origem do ritual, em sua totalidade, anterior ao ano 70 d.C.: o convertido deveria trazer consigo seu primeiro sacrifício. Depois do ano 70 e da destruição do Templo, os rabinos tinham de pensar em substitutos para esse rito ou eliminá-lo.[7]

Veremos que há diversos paralelos entre esses e outros rituais judeus de conversão nos rituais do batismo cristão.

Sempre lemos na Bíblia sobre estrangeiros (em hebraico, *gerim*) que se juntam ao povo judeu; portanto, *gerim* tornou-se a designação clássica entre os rabinos para os convertidos. Cunhou-se um novo termo no grego derivado de uma raiz verbal cujo significado é "aproximar-se": o *proselytos* é "aquele que se aproxima" do Deus de Israel.

Qual era a condição, legal e religiosa, do novo convertido, do prosélito? O princípio básico era simples e também radical: na conversão, o prosélito começava uma vida totalmente nova como judeu; ele era como que uma "criança recém-nascida".[8] Seu passado gentio era totalmente anulado, o que significava duas coisas:

1) seus pecados eram apagados juntamente com o seu passado;[9] e

2) suas antigas relações familiares eram anuladas. Daquele momento em diante ele não tinha mais nem pai nem mãe; seus filhos e sua família seriam aqueles que ele tivesse ou constituísse depois de convertido. Essa ruptura com o passado era de tal ordem que, teoricamente, o prosélito podia se casar com qualquer um de seus antigos parentes.[10] Assim, os rabinos se viram na obrigação de formular regras especiais para regulamentar esse estado de coisas.[11]

Buscaram amparo na Torá para suas idéias e práticas no tocante aos prosélitos. Eles instituíram então um princípio simples: o que acontece ao prosélito aconteceu também aos israelitas quando foram resgatados do Egito ou quando selaram a aliança do Sinai. Os israelitas foram purificados das impurezas dos egípcios ao passarem pelas águas (v. Paulo em 1Co 10.1,2); ou quando lhes foi pedido que se lavassem antes de celebrar a aliança no monte Sinai.[12]

Assim, a descrição do que ocorre com o prosélito no momento de sua conversão coincide com a descrição do que ocorreu aos israelitas no êxodo e no Sinai: é uma transição da morte para a vida, das trevas para a luz, da escravidão para a liberdade. O prosélito toma sobre si "o jugo do reino" ou o "jugo da Torá"; ele se toma membro do "reino dos sacerdotes" estabelecido no Sinai. O prosélito, em outras palavras, poderia fazer suas as palavras tão conhecidas da *hagadah* de Páscoa:

Ele nos transportou
da escravidão para a liberdade,
da dor para a alegria,
do pranto para a felicidade,
das trevas para a grande luz
e da servidão para a redenção.[13]

A importância desse pano de fundo ficará clara agora que passamos a examinar a conversão e o batismo entre os cristãos.

BATISMO JUDEU E BATISMO CRISTÃO

O batismo cristão partilhava com o batismo de João o fato de não estar preocupado com a pureza ritual do corpo, e sim com o arrependimento e a remissão de pecados (v. At 2.38; 22.16; 1Pe. 3.21 etc.). Ao mesmo tempo, o batismo cristão ia além do batismo de João: ele comunicava o Espírito, o que o batismo de João não fazia (Mc 1.8 e textos paralelos; At 19.1-7).

Contudo, à medida que a igreja conquistava paulatinamente mais gentios do que judeus, o padrão do batismo de prosélito judeu parece ter exercido mais influência no rito cristão, sobretudo no aspecto ritual.[14] Isso não surpreende; já chamamos a atenção para o fenômeno da "concorrência missionária" entre o judaísmo e a igreja. Ambos dirigiam-se basicamente ao mesmo público, os gentios tementes a Deus, por isso não deve causar espanto o fato de que os rituais de conversão/ iniciação revelem pontos de contato, e até mesmo semelhanças. O batismo de João era cada vez mais relegado ao passado; o batismo de prosélitos persistia o tempo todo rivalizando com o batismo da igreja.

O paralelismo entre a conversão ao judaísmo e a conversão ao cristianismo é visível em sua terminologia, rituais e idéias. Começaremos nosso estudo com um breve comentário sobre uma designação cristã primitiva para o batismo; uma designação cuja origem talvez se deva à influência das religiões de mistério helenistas.

Em sua Primeira *apologia* 61.12, Justino diz a seus leitores que "esse banho chama-se iluminação". Se compulsarmos os textos judeus em língua grega,

escritos nos séculos anteriores e posteriores ao ano 1 d.C., e em que são descritas as conversões de gentios ao judaísmo, observaremos que a metáfora da luz e da iluminação é de importância crucial. O significado disso é óbvio: a iluminação vem pela Torá, que é a grande luz. A vida no paganismo é uma vida de grandes trevas; o termo "iluminados" parece ter sido uma designação corriqueira entre os judeus para os prosélitos.[15]

De fato, Justino indica isso em seu *Diálogo com Trifão*. Ele cita Isaías 49.6 (o servo do Senhor é "luz para os gentios") e Isaías 42.6,7 (mesma expressão), e comenta em seguida que essas profecias não se referem a prosélitos iluminados por "vossa lei", mas por Cristo. A isso, um dos companheiros de Trifão responde: "Por que não menciona aqui o profeta da Lei e dos que são iluminados por ela? Esses são, naturalmente, os prosélitos [do judaísmo]" (122.4).[16]

De modo nenhum [contestei] [...] Se a lei fosse capaz de iluminar os gentios e todos os que a possuem, para que seria necessária uma nova aliança? Contudo, já que Deus anunciou que enviaria uma nova aliança [...] não devemos aplicar a passagem citada acima à antiga lei e seus prosélitos, mas a Cristo e aos seus, isto é, a nós, gentios, a quem ele iluminou (122.5).[17]

O que vemos aqui é uma disputa pelo direito de usar um termo judeu de uso corrente, e relacionado com a lei, aplicando-o aos prosélitos ("os iluminados") para se referir aos cristãos. Mas não é só a terminologia relativa à conversão e ao batismo que é praticamente a mesma no judaísmo e no cristianismo dos primórdios, os rituais também apresentam paralelos notáveis.

RITUAIS DE CONVERSÃO JUDEUS E CRISTÃOS

Usaremos como exemplos material extraído de três fontes importantes — a *Didaquê* (Síria, c. 100? d.C.), Justino Mártir (Roma, 150-160 d.C.) e Hipólito, *Tradição apostólica* (Roma, c. 210-220 d.C.) — e as confrontaremos com a evidência judáica, rabínica e grega. Antes de uma análise mais detalhada, procederemos a uma comparação geral:[18]

Batismo cristão	Batismo de prosélito judeu
Os candidatos devem apresentar seus motivos para a conversão (*Tradição apostólica* 16.2).	Os candidatos devem apresentar seus motivos para a conversão (*TB Yevamot* 47a.).
Os candidatos devem ser acompanhados de testemunhas que possam assegurar sua sinceridade (*Tradição apostólica* 16.2).	[É necessária a presença de duas ou três testemunhas ao batismo (*TB Yevamot* 46b.)].
Instrução pré-batismal por meio de catecismo ético (*Didaquê* 1—5; Justino, *Primeira apologia* 61; *Tradição apostólica* 16—17).	Conhecimento de alguns dos mandamentos mais leves e mais pesados (*TB Yevamot* 47a).
Imediatamente antes do batismo: exorcismos, oração e jejum (*Didaquê* 7; *Primeira apologia* 61; *Tradição apostólica* 20.3-10).	Prosélita Aseneth ora e jejua (*José e Aseneth* 10—13).
O candidato deve renunciar ao Diabo = rejeição do culto aos ídolos (*Tradição apostólica* 21.9).	Aseneth renuncia ao Diabo e aos ídolos (*José e Aseneth* 10.8-13; 12.9-12).
Ministração do batismo preferencialmente em "água [corrente] viva", mas também em bacias (*Didaquê* 7).	Batismo em "água corrente" (*Oráculos sibilinos* 4:162-70), ou em um *mikveh*.
A água deve tocar todas as partes do corpo; as mulheres devem soltar os cabelos e tirar as jóias; ninguém deve trazer objetos estranhos ao batismo (*Tradição apostólica* 21.5).	A água deve tocar todas as partes do corpo; as mulheres devem soltar os cabelos e nenhum objeto deverá se interpor entre a água e o corpo (*TB Bava Qamma* 82a /b).
Depois do batismo: participação na primeira eucaristia; levar pão/ vinho como primeira oferta (*Primeira apologia* 65; *Tradição apostólica* 20.10; 23.1).	Depois do batismo: participação na primeira refeição pascal; levar sacrifício (*M. Pesahim* 8.8; *Keriot* 2:1).

Poderíamos prolongar facilmente essa lista, mas o que foi exposto é suficiente para substanciar a impressão veiculada por dois especialistas que vêm estudando a fundo os rituais cristãos primitivos: "O que estuda em profundidade o batismo de prosélitos mostra-se surpreso ao constatar o grande número de pontos de contato com o batismo cristão primitivo".[19] "Todo o rito de iniciação de Hipólito tem origem na iniciação dos prosélitos judeus. Seu rito batismal remonta diretamente ao rito batismal dos prosélitos judeus."[20] Analisaremos agora mais pormenorizadamente alguns detalhes.

INSTRUÇÃO PRÉ-BATISMAL

Na *Didaquê* 7.1, lemos: "Batizai, tendo primeiramente exercitado todas estas coisas". "Estas coisas" refere-se ao catecismo da *Didaquê 1*6. Esse antigo catecismo batismal cristão é um documento bastante interessante. Uma coisa podemos afirmar com certeza: ele se baseia em um catecismo judeu dirigido aos gentios, por isso os estudiosos costumam chamá-lo de "catecismo de prosélito judeu".[21] Esse termo, porém, pode gerar confusão. O público original a quem ele foi dirigido fica bastante evidente na *Didaquê* 6.2,3: "Se puderdes suportar todo o jugo do Senhor, sereis perfeitos; se, porém, não puderdes, fazei o que vos for possível. Com relação aos alimentos, tomai aquilo que puderdes, mas não vos aproximeis de modo algum daquilo que é oferecido aos ídolos, porque é adoração a deuses mortos".[22] Essa é a única passagem em todo o catecismo que toca na questão dos mandamentos rituais; todo o restante é ético. O cenário mais natural para uma exortação desse tipo nos leva a pensar nos gentios tementes a Deus, que se reuniam nas sinagogas da Diáspora; esses não se convertiam totalmente ao judaísmo, e por isso não eram obrigados a obedecer a todos os mandamentos rituais da Torá.[23]

É bem provável, portanto, que os capítulos de 1 a 6 da Didaquê fossem baseados em um catecismo judeus para os gentios tementes a Deus. O mesmo documento também parece ter sido usado pelo autor da *Epístola de Barnabé* (c. 130 d.C.), capítulos 18 a 21.

O formato desse catecismo segue o esquema simples dos "dois caminhos": "Há dois caminhos, um de vida e outro de morte, e há uma grande diferença entre os dois. Este é o caminho de vida *(Didaquê* 1.1,2). "Este é o caminho de morte" *(Didaquê* 5.1). Para os críticos, esse modelo é tipicamente judeu,[24] mesmo antes da evidência agora disponível nos manuscritos do mar Morto.[25] O ensino do caminho de vida é introduzido por uma síntese muito expressiva:

> Primeiro, amarás o Deus que te criou,
> Segundo, ao teu próximo como a ti mesmo;
> Tudo aquilo que não gostarias que te acontecesse,
> Não o faças a outrem *(Didaquê* 1.2; tradução livre).

Duas características separam essa síntese das sínteses correspondentes formuladas por Jesus nos evangelhos e a unem aos textos paralelos dos judeus: 1) A "regra áurea" é expressa de modo negativo, e não positivo; e 2) a regra áurea é apresentada como explicação do que significa amar o próximo como a si mesmo (Lv 19.18). De acordo com fontes rabínicas, Hillel, o Velho, usava a regra áurea na versão negativa como sumário de toda a Torá precisamente quando se dirigia a um prosélito em potencial: "Tudo o que for odioso para ti, não o faças a teu próximo. Essa é a essência da Torá, tudo o mais é consequência disso; vai agora e estuda isso!" *(TB Shabbat* 31a). Que esse princípio é, na verdade, uma citação livre de "ama teu próximo como a ti mesmo" fica claro no Targum *Jonathan.* Aqui, temos uma reprodução de Levítico 19.18: "Ama teu próximo: aquilo de que não gostas, não faças a ele".[26]

Na exposição que se segue a esse sumário na *Didaquê,* diferentes mandamentos relativos ao amor pelo próximo aparecem combinados. Pode-se dizer que o autor fez uma seleção de mandamentos fáceis e difíceis (a começar por alguns ditos difíceis de Jesus sobre o amor pelos inimigos).

Voltamo-nos agora para um paralelo rabínico interessante desse catecismo.[27] No *TB Yevamot* 47b, lemos que o candidato à conversão deveria

1) ser questionado sobre suas razões. Se aceitáveis,

2) ele recebia "instrução em algum dos mandamentos menores ou maiores".

3) Em seguida, eram-lhe dadas instruções específicas sobre a negligência para com os mandamentos das "espigas [Lv 19.9; 23.22], do feixe de trigo esquecido [Dt 24.19], das extremidades [Lv 19.9; 23.22] e do dízimo do homem pobre". Por que exatamente esses mandamentos? Um pouco antes, no tratado *Yevamot,* lemos que esses mesmos mandamentos eram dados em benefício do prosélito (pobre), e, consequentemente, podia acabar atraindo prosélitos pelos motivos errados: "Eles poderão se sentir atraídos pelas espigas, pelo feixe de trigo esquecido, pelas extremidades e pelo dízimo do pobre" (47a). Agora, na instrução pré-batismal, lembra-se ao prosélito que, como israelita no sentido pleno da palavra, ele deve, antes de tudo, fazer aos outros aquilo que deseja para si mesmo. Em outras palavras, o ensinamento sobre as espigas e os demais itens mencionados eram imterpretados, provavelmente, como uma concretização de Levítico 19.18: "Ama a teu próximo como a ti mesmo".[28]

Em seguida, o catecismo dos rabinos enfatizava as graves consequências de se converter plenamente ao judaísmo: antes, a pessoa não era punida se comesse gordura proibida ou se profanasse o sábado, mas depois de o candidato tornar-se judeu, ficava sujeito à pena de morte por ambas as violações. Por fim, o candidato é informado da recompensa para quem guardar os mandamentos.

O paralelo com a *Didaquê* 1-6 não é naturalmente perfeito; nem deveria ser, porque as instruções do Talmude referem-se aos convertidos plenos ao judaísmo, ao passo que a *Didaquê* 1-6 fora baseada, provavelmente, apenas no catecismo dos tementes a Deus. Concedida, porém, essa diferença, as demais semelhanças encontradas nas instruções pré-batismais para judeus e cristãos são significativas. Examinaremos agora diversas outras semelhanças.

JEJUM, ORAÇÃO E EXORCISMO

Os paralelos mais impressionantes no que se refere a esses três elementos da preparação cristã para o batismo são encontrados na literatura greco-judia de natureza missionária, tais como o terceiro e quarto livros dos *Oráculos sibilinos,* bem como no romance fascinante e algo místico *José e Aseneth* (provavelmente do séc. 1 a.C.).

Devido ao contato com os ídolos, o converso vindo do paganismo era impuro e também suspeito de estar possuído por espírito imundo. Os jejuns e as orações eram, por conseguinte, entendidos principalmente como meios de "purificação espiritual" (para o efeito do jejum e da oração no exorcismo, v. Mt 17.21; Mc 9.29) e como expressões de arrependimento (sobretudo no romance de *José* e *Aseneth).* Os exorcismos eram um tipo de preparação negativa para o recebimento do Espírito Santo no batismo. O templo do corpo deve estar limpo e pronto para receber o Espírito; nenhum espírito estranho pode ocupá-lo. Em *Barnabé* 16.7-10, lemos:

> Quando ainda não acreditávamos em Deus, habitavam nosso coração a corrupção e a fraqueza, como um templo feito de fato com as mãos, porque era cheio de idolatria, e era casa de demônios por causa das coisas contrárias a Deus que fazia... Quando, porém, recebemos a remissão dos pecados, e depositamos nossa fé no Nome, fomos renovados, criados de novo desde o princípio, por isso Deus verdadeiramente habita em nós, nessa morada que somos nós [...] Esse é o templo espiritual que o Senhor está construindo.[29]

RENUNCIANDO AO DIABO, CONFESSANDO A FÉ

Mais uma vez, é em *José e Aseneth* que encontramos os paralelos mais próximos, e eles são de fato extraordinários. Tertuliano e Hipólito nos dizem quais são as palavras utilizadas na fórmula de renúncia.[30]

> Afirmamos que renunciamos ao Diabo, à sua pompa e a seus anjos (Tertulia-no, A *coroa* 3).
>
> Damos testemunho público que renunciamos ao Diabo, ao seu séquito e a suas obras (Tertuliano, *De Spectaculis 4).*
>
> Renuncio a ti, Satanás, e a todo o teu serviço e a todas as tuas obras (Hipólito, Tradição *apostólica* 21.9).

Compare isto com os seguintes excertos da oração de arrependimento de Aseneth:

> Hoje odeio os deuses, por isso os destruí.
>
> Eis que o antigo leão selvagem me persegue, porque ele é o pai dos deuses dos egípcios, e seus filhos são deuses dos loucos por ídolos. E eu agora os odeio, porque são filhos do leão. Desfiz-me de todos eles e os destruí.
>
> Vede agora todos os deuses a quem eu, em minha ignorância, adorei no passado: sei hoje que são ídolos mudos e mortos, por isso fiz com que os homens os calcassem sob os pés *(José e Aseneth* 11.4; 12.9; 13.11).[31]

O significado em ambos os casos é muito claro: renunciar ao Diabo é o mesmo que se comprometer a não mais tomar parte do culto pagão. Imediatamente depois da renúncia seguia-se a confissão de fé no Pai, no Filho e no Espírito Santo, em conformidade com a ordem de Jesus em Mateus 28.19. Já estudamos essa parte do ritual no capítulo 15. Os paralelos em *José e Aseneth* são novamente muito próximos:

> Senhor Deus das eras, que criaste todas as coisas e deste vida a elas, que deste o fôlego de vida a toda a tua criação [...] Tu, Senhor, falaste e elas foram criadas, porque tua palavra, Senhor, é vida para todas as tuas criaturas. Em ti me refugio.
>
> Em ti me refugio, Senhor [...] porque assim como a criança pequena quando tem medo corre para o pai, e o pai, estendendo-lhe as mãos, toma-o para si do chão [...] de igual modo tu, Senhor, estende tuas mãos sobre mim como pai amoroso, e me arrebata do

chão (12.1-3, 8).[32]

A "ÁGUA VIVA" DO BATISMO

Os rabinos costumavam distinguir entre o poder de purificação de diferentes tipos de água de acordo com dois critérios:[33] a água "viva" situava-se acima da água "drenada",[34] a fria era superior a quente. Com base nesses critérios, foram estabelecidas seis categorias ou tipos de água (listados na Mixná, *Mikwaot* 1:1-8, do mais baixo ao mais alto):

> 1. água de poços, cisternas etc., com menos de quarenta *seah* [unidade de medida] de água não drenada.
> 2. água da poça de chuva enquanto houver correnteza.
> 3. água parada em um lago de quarenta *seah* ou mais.
> 4.água de poço, mesmo que tenha de ser enriquecida com água drenada até atingir quarenta *seah*.
> 5. águas salgadas ou de fonte térmica quando em movimento.
> 6. água corrente oriunda diretamente de fonte natural.

O tipo 6 era a verdadeira água lustral. Ela era usada na purificação de fluxos (Lv 15.13: "Deve ele submergir em água viva" [tradução livre]), lepra (Lv 14.5: purificação por meio de "água viva"), e para a produção de água lustral com cinzas da novilha vermelha (Nm 19.17). Para a imersão comum de homens e mulheres, podiam-se usar os tipos de água de 1 a 3, o mesmo aplicava-se para o batismo de prosélitos.

Na *Didaquê* 7, encontramos as seguintes prescrições com respeito à água batismal:

> Batizai em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo
> a) em água "viva",
> b) se, porém, não tiverdes água "viva", batizai com outro tipo de água,
> 1. e se não for possível usar água fria,
> 2.tomai da água quente.
> c) Se, porém, não tiverdes nem uma, nem outra, derramai água três vezes sobre a cabeça no nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.[35]

Como se pode ver claramente, as prescrições sobre os diferentes tipos de água de imersão são muito próximas da regra estabelecida na Mixná, ao menos na avaliação dos princípios aplicados. Externamente, não se observa uma diferença muito grande entre a imersão *dos* convertidos cristãos e judeus. Se a comunidade a quem a *Didaquê* se dirige não tiver rio disponível nas redondezas e optar pela construção de uma pia batismal, certamente seguiriam o mesmo modelo usado pelos judeus em seus banhos rituais.

Percebe-se também que uma das analogias mais próximas à da impureza dos gentios, a que se refere aos cadáveres, requeria a aspersão com água purificadora (Nm 19.13-20). Esse pode ter sido o pano de fundo para o surgimento de uma outra modalidade de batismo, por efusão, na *Didaquê*.

'DESCENDO, SUBINDO'

Em sua análise do batismo de prosélitos judeus, David Daube chamou a atenção para o uso frequente do termo "subir" (em hebraico, *'ala)* em associação com o batismo. "Depois de imergir e subir *[tabhal we'ala] ele é* como um israelita sob todos os aspectos" *(TB Yevamot* 47b). Daube observa:

> Esse "subir" era o momento decisivo por causa de seu significado simbólico ... É possível, por exemplo, que uma das razões pelas quais o Batista optou por batizar no Jordão se deva ao fato de que ele via na "subida" [do batizando] uma nova entrada na Terra Prometida [...] Além disso, o termo *'ala* ocorre de modo proeminente na cena em que Josué [e os sacerdotes e todo o povo] cruzam o Jordão a pé enxutos [Js. 4.14-5.18] [...] Com respeito à interpretação de Hillel sobre o batismo de prosélitos como uma passagem da morte para a vida -*'ala* pode significar "levantar-se da sepultura". De fato, essa "subida" aparece claramente na narrativa do batismo de Jesus conforme os relatos de Mateus e Marcos: Tem-se, portanto, evidência conclusiva — se é que ainda precisávamos de mais alguma — de que o batismo cristão tem origem no batismo de prosélitos.[36]

Depois de reconstruir a idéia original associada ao batismo de prosélitos — a saber, que os gentios pertencem ao reino dos mortos e emergem vivos das águas do batismo, como crianças recém-nascidas, como um ser há pouco criado — Daube compara essa idéia com algumas passagens do NT. Contudo, nos escritos cristãos primitivos posteriores ao NT, aos quais Daube não se refere, os paralelos são ainda mais próximos. Tomemos novamente uma passagem de

Barnabé: "Descemos às águas cheios de pecados e de impurezas e delas subimos trazendo conosco o fruto do temor [do Senhor] em nossos corações, com esperanças em Jesus e no Espírito" (11.11).[37] Barnabé, ao que parece, recorre aqui a um esquema bastante convencional para se referir ao batismo e ao seu significado: "descemos" às águas em um estado tal e tal; dela "subimos" em um estado tal e tal.

Compare-se isso com o texto de Hermas (Roma, c. 140 d.C.):

> Antes de trazer consigo o Nome do Filho de Deus, todo homem está morto. Quando, porém, ele recebe o selo, põe de lado a mortalidade e recebe a vida. O selo, então, é a água [do batismo]: eles descem às águas mortos e dela sobem vivos (O pastor, Similitude 9.16.3-4).[38]

Os rabinos diziam que trazer um gentio à conversão era como criar essa pessoa, isto é, um novo ser humano, um judeu, passou a existir *(Genesis Rabbah* 39). Em *Barnabé,* o texto de Génesis 1.26 aparece associado ao que ocorre no batismo: um novo ser humano é criado à imagem de Deus (6.11-12). Em várias das liturgias batismais do oriente, a "descida" e a "subida" são interpretadas como descer ao *Xeol* e de lá emergir (subir) para uma nova vida. Essa idéia já está expressa provavelmente em *Bar-nabé* 11.4, e certamente na visão de Hermas em Similitude 9, em que as "pedras" (crentes) são levados à "torre" da igreja puxados pelas águas que a circundam.. Essas águas são o reino do *Xeol;* os patriarcas esperavam no fundo da água para serem erguidos pelo batismo.[39] As pedras espalhadas em volta da torre (pessoas agora vivas) têm de atravessar as águas para nascerem de novo.[40]

Uma vez que destacamos os paralelos muito próximos entre as idéias cristãs e judias a respeito do batismo como uma passagem através do Xeol (ou dele emergindo [subindo)) culminando com o nascimento para uma nova vida, é importante mencionar aqui que há um aspecto da teologia batismal cristã que desde o início foi algo exclusivo do cristianismo: isto é, a idéia — plenamente desenvolvida por Paulo em Romanos 6.1-11 — de que o batizado, por meio da experiência batismal, é unido a Cristo: morre com ele, com ele é sepultado e com ele ressuscita. Contudo, o que mais surpreende é que esse entendimento tipicamente cristão apareça já com muita clareza em Paulo bem no início da igreja. Todavia, em Justino e em outros autores do segundo século, essa idéia

fica parcialmente obscurecida; enquanto isso, o entendimento cristão acerca do batismo passa a assimilar muitas das idéias então vigentes no judaísmo daquela época.

DESPINDO-SE E VESTINDO-SE NOVAMENTE

De modo geral, as imersões judias — e, portanto, o batismo de prosélitos também — caracterizavam-se pelo fato de que nenhum objeto estranho deveria se interpor entre o corpo e a água; por conseguinte, os candidatos tinham de estar completamente nus.[41] Isto significa, naturalmente, que antes da cerimônia os candidatos despiam-se por inteiro; depois, vestiam-se novamente. Parece que desde muito cedo isso ganhou um significado simbólico. Paulo refere-se repetidas vezes a esse ato de se despir, "deixando de lado" o velho eu pecador e "revestindo-nos" de Cristo (Rm 13.12-14; a 4.24,25). "Pois os que em Cristo foram batizados, de Cristo se revestiram" (Gl 3.27).

Temos evidência concreta no quarto século de que os candidatos se vestiam novamente depois do batismo, não com as próprias roupas, e sim com trajes brancos. O significado simbólico disso é evidente e não requer explicação.[42] Contudo, é difícil saber a que época remonta esse rito das vestes batismais brancas. Jean Daniélou acredita que pode ter tido origem no cristianismo de crentes judeus, sendo, portanto, parte do rito batismal desde o início.[43] Contudo, trata-se de evidência circunstancial que pouco se presta a conclusões definitivas. O silêncio a esse respeito em Hipólito, que em outros detalhes é bastante completo, serve de alerta contra generalizações excessivamente radicais.

UNÇÃO PRÉ-BATISMAL

Nos banhos da antiguidade, o uso de óleo ou de crisma tinham o mesmo papel que têm hoje o sabonete e as loções. Portanto, é desnecessário inquirir quando e como a unção passou a fazer parte do rito batismal; em vez disso, deve-se perguntar em que momento a unção ganhou significado ritual, ou seja, interpretação teológica. É difícil responder a isso; entretanto, a seguinte passagem em Justino pode ser indício de que a unção pós-batismal era tida como parte do ritual do batismo já naquele tempo: "O mistério do cordeiro que Deus mandou sacrificar como Páscoa era figura de Cristo, com cujo sangue os

que nele crêem [—] ungem suas casas, isto é, a si mesmos" *(Diálogo com Trifão 40.1).*[44] Isto viria também em socorro ao conceito de Justino de que todos os crentes são sacerdotes ungidos *(Diálogo com Trifão* 116-17). Tertuliano é mais explícito:

> Depois de emergirmos da água e de sermos ungidos com a unção abençoada, seguindo aquela prática antiga segundo a qual, desde que Aarão foi ungido por Moisés, tornou-se costume ungi-los para o sacerdócio com o óleo tirado de um chifre. É por isso que [o sumo sacerdote] é chamado de ungido [um "cristo"], de crisma, que [em grego significa] unção: e foi daí também que nosso Senhor obteve seu título, embora essa unção tenha se tomado espiritual, porque ele foi ungido com o Espírito por Deus Pai (Sobre *o batismo 7).* [45]

Em Hipólito, a unção pós-batismal ministrada pelo bispo — e somente por ele — tinha se tornado definitivamente um rito à parte de significado único. Exatamente qual seria esse significado é difícil dizer, porque não sabemos ao certo qual texto de Hipólito, nesse caso, seria o original. Existe uma versão mais extensa e outra mais breve:

Versão extensa	***Versão breve***
O bispo imporá sobre eles a mão invocando [a Deus] e dizendo: "Ó, Senhor Deus, que achaste estes dignos merecedores	
do perdão de pecados pela lavagem da regeneração, tornai-os dignos de serem enchidos com teu Espírito Santo e envia sobre eles a tua graça	*do perdão de pecados pela lavagem da regeneração por meio do Espírito Santo envia sobre eles a tua graça,*
para que possam te servir de acordo com tua vontade; a ti seja a glória, ao Pai e ao Filho com o Espírito Santo na Santa Igreja, agora e para sempre sem fim. Amém". Depois disso, derramando o óleo consagrado e impondo a mão sobre sua cabeça, dirá: "Eu te unjo com o óleo santo em Deus Pai todo-poderoso e em Cristo Jesus e no Espírito Santo". E selando-o na testa, dará a ele o beijo [da paz] e dirá: "O Senhor esteja contigo". E o que foi selado dirá: "E com teu espírito". E assim dirão uns aos outros também (*Tradição apostólica,* 22.1).[46]	

Conforme a versão longa, a unção sobre a testa pelo bispo concede o Espírito Santo. Isto corresponde à posição de Tertuliano, cerca de quinze ou vinte anos antes, com a ressalva de que Tertuliano concentra-se na imposição de mãos pelo

bispo, e não na unção: "Em seguida [depois da unção] segue-se a imposição de mãos na bênção, convidando o Espírito Santo e dando-lhe as boas vindas" *(Sobre o batismo* 8).[47] Essa interpretação da unção/ imposição de mãos depois do batismo tornou-se padrão na igreja ocidental. Quando essa prática, por razões práticas, foi postergada por alguns anos por causa das crianças, acabou se consolidando em um sacramento à parte, o da *(con)firmação:* a unção pelo bispo transmitia um novo *fortalecimento* (em latim, *formatio)* pelo Espírito.

Contudo, essa concordância do texto mais longo de Hipólito com a prática eclesiástica posterior levanta suspeitas sobre uma possível adaptação às opiniões de uma época mais tardia, ao passo que sobre a versão mais curta não paira suspeita alguma. Além disso, é difícil dizer que o texto mais curto seja uma abreviação acidental da versão mais longa. Isto ocorre porque o texto mais curto é praticamente uma alusão literal a Tito 3.5: "[...] pelo lavar regenerador e renovador do Espírito Santo".[48]

Assim, conforme o texto curto, o Espírito Santo era comunicado por ocasião da imersão batismal, o que está de acordo com a visão de *Barnabé* citado mais acima. Isso deixa sem explicação a unção pós-batismal do texto de Hipólito; entretanto, não seria de todo improvável supor que a interpretação implícita em Justino, e explícita em Tertuliano — unção sacerdotal — seja também a de Hipólito.

O novo elemento da descrição que Hipólito faz da unção refere-se ao fato de que o bispo — possivelmente com o dedo molhado de óleo sobre a testa do candidato também umedecida pelo óleo — "sela" o batizado ("selando-o na testa"). Todas as evidências posteriores indicam que, com esse gesto, o bispo o marca com o sinal da cruz.[49] A letra *tav* na antiga escrita hebraica era simplesmente uma cruz, o que nos traz à mente Ezequiel 9.4: "Percorra a cidade de Jerusalém e ponha um sinal na testa daqueles que suspiram e gemem". Não temos provas de que isso nos permita concluir com relativo grau de certeza de que a marca da cruz/ *tav* na testa era um antigo rito batismal oriundo de um contexto de judeus-cristãos familiarizados com o significado original de Ezequiel 9.4. Todavia, o seguinte trecho de Orígenes (década de 230 d.C.) é de interesse considerável. Quando um crente judeu em Jesus era indagado sobre o significado de Ezequiel 9.4, era a seguinte a sua resposta:

> A antiga maneira de escrever a *Taw(tav?)* era em forma de cruz, portanto aqui [Ez. 9.4] temos uma profecia do sinal que, mais tarde, seria usado na fronte dos cristãos; e também daquilo que os crentes hoje fazem, quando se persignam toda vez que iniciam um trabalho, sobretudo antes das orações e das leituras sagradas. [50]

A EUCARISTIA BATISMAL

Grande parte das descrições do batismo cristão enfatizavam que, saído das águas batismais, o candidato era imediatamente introduzido na comunidade de "irmãos" e compartilhava com eles de sua primeira Eucaristia [Santa Ceia]. Dois aspectos dessa "Eucaristia batismal" merecem menção nesse contexto.

1) O primeiro deles é que a idéia de levar pão e vinho ao altar — a serem usados na Eucaristia — era tida como oferta, sacrifício. (Discorreremos mais detalhadamente no cap. 19 sobre o conceito da Eucaristia como sacrifício.) Conforme nos lembramos, apresentar um sacrifício era o terceiro e último elemento das três exigências feitas aos convertidos ao judaísmo.

2) Na Eucaristia batismal, e só por ocasião dela, o batizado recebia leite e mel, além de pão e vinho. Essa prática litúrgica é mencionada em Hipólito *(Tradição apostólica* 23.2) e é provavelmente pressuposta por *Barnabé* (c. 130 d.C.): leite e mel, sustento da terra prometida aos pais, diz ele, é o alimento dos bebês recém-nascidos; entramos na Terra Prometida como seres recém-nascidos, sendo criados novamente [no batismo] (6.8-19).[51]

Se entendermos a Eucaristia como um novo tipo de refeição pascal, depararemos com uma sequência interessante de batismo seguida pela primeira refeição pascal do batizado. Qual a importância disso para questão do pano de fundo judeu? É disso que trataremos agora.

A ÉPOCA DO BATISMO

Quando lemos em Hipólito o extenso programa de instrução e as muitas cerimônias a serem realizadas na presença dos candidatos ao batismo, e também por eles, parece óbvio que não se tratava de algo que fosse repetido pelos candidatos toda semana; em vez disso, a idéia que nos deve vir à mente é a de

uma grande "classe" batismal reunida e depois batizada em conjunto em uma data definida. Isso é confirmado diretamente por Tertuliano, que diz o seguinte:

> A Páscoa é o dia de maior solenidade para o batismo, pois foi nessa ocasião que nosso Senhor sofreu a paixão, e nela somos batizados [...] Passado esse tempo, o Pentecoste é o período mais auspicioso para a realização dos batismos, porque foi durante o Pentecoste que a ressurreição do nosso Senhor foi dada a conhecer diversas vezes entre os discípulos, e a graça do Espírito Santo foi dada pela primeira vez.[52] [...] Por tudo isso, todos os dias são dias do Senhor: qualquer hora, qualquer época é propícia ao batismo. Se houver alguma diferença na solenidade, não fará diferença alguma à graça *(Sobre o batismo* 19).[53]

Não há nenhum texto rabínico voltado especificamente para uma época tida como ideal para o batismo dos prosélitos. Apesar disso, é interessante observar o seguinte: chegado o momento da oferta de sacrifício pelos prosélitos (isto é, antes de 70 d.C.), a conversão e o batismo tinham de ser combinados com uma peregrinação ao Templo em Jerusalém. Pode ser mais do que mera coincidência o fato de que a discussão rabínica na Mixná com respeito ao momento em que um prosélito deveria ser considerado apto para a participação plena no culto — e de que modo deveria fazê-lo — refere-se tão-somente à sua primeira participação na refeição pascal. Não é de todo improvável que a peregrinação para a celebração da Páscoa fosse a ocasião por excelência para as cerimônias de conversão em Jerusalém.[54] Conforme vimos, acreditava-se que o prosélito passasse pela mesma experiência na conversão que os israelitas durante o êxodo.

Poderíamos dizer também que o prosélito, durante a conversão, era transportado para o Sinai, e recebia a Torá. Isto significa que o *Shavuot* [Pentecoste] podia ser também uma oportunidade natural para a conversão. Contudo, não há nenhuma evidência direta que possa substanciar esse pressuposto.

BATISMO, ESPÍRITO E NOVA VIDA

Depois de passar em revista os vários paralelos entre os ritos de batismo judeu e cristão, talvez seja hora agora de realçar um aspecto do batismo cristão que é notadamente novo, pelo menos no que diz respeito à ênfase a ele dada nas fontes antigas: o batismo cristão confere o Espírito, e o poder efetivo em ação no batismo é o Espírito. Já apresentamos parte do material sobre essa questão

no capítulo 17.

É importante acrescentar aqui que há um lado nitidamente ético no tema do batismo e do Espírito. O Espírito Santo simplesmente não pode coexistir com o pecado. É por isso que Hipólito apresenta uma longa lista de profissões incompatíveis com a admissão ao catecumenato (v. p. 234). É por isso também que muitos dos primeiros pais diziam que *depois* do batismo não se deve continuar no pecado.

Com isso não se pretende ensinar uma doutrina de vida absolutamente sem pecado entre os crentes. Deve-se entender essa idéia no contexto da conversão do paganismo: um cristão não pode continuar a viver como pagão. Eram três os pecados típicos do paganismo, de acordo com os rabinos, e esse três pecados cardeais não deviam ser cometidos de forma alguma pelos judeus, e sobre quem os cometia pairava até mesmo a ameaça de morte: idolatria, assassínio e fornicação.[56]

Pode-se observar facilmente em várias das listas cristãs primitivas de pecados que o cristão deveria abandonar na conversão, que elas eram organizadas de acordo com esses três pecados cardeais. Muitos pecados eram simples variantes — talvez variantes sofisticadas — dos três pecados básicos. Por exemplo, ganância por dinheiro era uma variante da adoração aos ídolos.

No batismo, o Espírito era comunicado; o Espírito não pode coexistir com o pecado. É fácil perceber como esse motivo é recorrente nas exortações cristãs dos primórdios sobre a nova vida. Bastará que citemos um só exemplo. O autor romano Hermas (década de 140) parece não ter sido um homem muito culto; ele era possivelmente um representante dos baixos estratos da comunidade cristã de Roma. Contudo, tinha uma percepção aguda da dimensão ética da presença do Espírito na vida dos crentes.

> Guarda tua carne na pureza e sem mácula, para que o Espírito que nela habita possa dela testificar, e tua carne possa ser justificada. Pensa nisso, para que não entre em teu coração a idéia de que tua carne é mortal, e tu dela abuses com alguma impureza. Pois se maculares tua carne, macularás também o Espírito Santo, e se maculares a carne, não viverás (O pastor, Similitude 5.7.1-2).[56]
>
> Sê [...] paciente e prudente e terás poder sobre todas as obras do mal e praticarás toda justiça. Pois se fores corajoso, o Espírito Santo que mora dentro de ti será puro, não se deixando obscurecer por nenhum espírito do mal; ele habitará à larga e se regozijará e exultará com o corpo em que habita, e servirá a Deus com grande alegria, e cheio de

> felicidade. Contudo, se houver alguma disposição para o mal, de imediato o Espírito Santo, que é delicado, sentir-se-á oprimido, e achará impuro o local onde habita. Procurará então deixá-lo, pois se sentirá sufocado pelo espírito mau, não havendo mais espaço para servir ao Senhor como desejaria. A amargura o contaminará (ibid., Mandato 5.1.1-3).[57]

Assim, de modo encantadoramente simples, e talvez até ingênuo, Hermas revela uma intuição profunda de que o Espírito e o pecado são antitéticos, tal como o Espírito e a morte são irreconciliáveis. Ao seu modo, Hermas repete a advertência de Paulo: "Não entristeçam o Espírito Santo de Deus, com o qual vocês foram selados para o dia da redenção. Livrem-se de toda amargura (Ef 4.30).

Concluindo, ficou claro pela exposição feita que uma forte consciência de viver no Reino e no tempo do Espírito permeia todos os aspectos da fé e da prática cristãs primitivas, e não só o batismo. Conforme os textos do NT, o dom do Espírito era um elemento novo no batismo cristão, era o novo elemento que o distinguia do batismo de João. A recusa da prática do pecado e da idolatria, voltando-se para a comunhão com o Deus verdadeiro e seu povo renovado, a participação no novo templo cheio do Espírito, a comunidade cristã — tudo isso era vivência, na prática, da pneumatologia. (Uma vez que este capítulo tratou em sua totalidade da influência do Templo sobre o tema estudado, não há necessidade de maiores considerações sobre o Templo no espaço que habitualmente reservamos a ele no final de cada capítulo.)

SUGESTÕES DE LEITURA

Há uma excelente coleção de textos originais traduzidos para o alemão em André Benolt e Charles Munir, orgs., *Die Tauf e in d.er cdten Kirche Jahrhundert),* Traditio Christiana 9 (Bern: Peter Lang, 1994). V. tb. Whitaker, Documents.

Estudos importantes

Bernard J. BAMBEROER, *Poselytism* in *the Talmudic period* (Cincinnati, Ohio: Hebrew Union College, 1939; 2"d. ed. New York: Ktav, 1968), esp. p. 38.52; *Per Lundberg, La typologie baptismale dans l'ancienne église,* Acta seminarii neotestamentici upsaliensis 10 (Leipzig/ Uppsala: alfrd Lorentz, 1942); G. W. H. LAMPE, The *seal of the Spirit:* a study in the doctrine of baptism and confirmation in the New Testament and the Fathers (London/ New York: Longmans, Green, 1951; 2"".

ed. London: SPCK, 1967); André BENotr, Le baptême chrétien au second siècle: la théologie des Pères, *Études d'histoire et de philosophies religieuses de l'Université de* Strasbourgh 43 (Paris: Presses Universitaires de France, 1953); David Dadube, A baptismal catechism, em *The New Testament and rabbinic Judaism* (London: School of Oriental and African Studies, The University of London, 1956 (Peabody, Mass.: Hendrickson, reimpressão sem data] p. 106-40; Joaquum JEREmlas, *Die Kindertaufe in denersten vier Jahriumderten* (Gõttirtgen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958); Jean DAN1ÉLOU, *The Bible and the litunry* (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1966), caps. 2-7; Gedalyahu Alon, The levitical uncleanness of gentiles, em ALON, *Studies,* p. 146-89; Simon LÉGASSE, Nais-sance du baptême, *Lectio divina* 153 (Paris: Editions du Cerf, 1993); Lars HARTMANN, *"Into the Name of the Lord Jesus":* baptism in the early church (Edinburgh: T & T Clark, 1997); Thomas M. F1NN, From *death to rebirth:* ritual and conversion in antiqui-ty (New York: Paulist, 1997); Shaye J. D. COHEN, Crossing the boundary and beco-ming a jew, e The rabbinic conversion ceremony, em *The beginnings of jewishness:* boundaries, varieties, uncertainties (Berkeley: University of California Press, 1999), p. 140-74 e 198-238.

NOTAS

[1]São várias as tentativas audaciosas de reconstrução da teologia do batismo de João e do significado de seu ministério, p. ex., Heinrich Kraft, *Die Entstehung des* Christentums (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981), p. 1.43 (com outras indicações de leitura na p. 43); Hartmut Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der* Tilufer und *Jesus: ein* Sachbuch (Freiburg/ Basel/ Vienna: Herder, 1993), p. 292-313; Robert L. Webb, John the Baptizer and prophet: a socio-historical study, *lournal for the Study of the New Testament:* Supplement Series 62 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991); John P. Meier, Marginal Jew 2:19-99 (com vasta bibliografia na p. 63-4).

[2]Há dois estudos antigos que continuam imprescindíveis: Wilhelm Brandt, Die judis-chen Baptismen, oder Das religiõse Waschen und Baden im Judentum mit Einschluss des Judenchristentums, *Beihefte zur Zeitschrift fur die alttestamentiiche Wissenschaft* 18 (Gi-essen: Tõpelmann, 1910); e Strack/ Billerbeck 1:102.12. V. tb. Bernard J. Bamberger, *Prosellytism* in *the Talmudic* period (Cincinnati, Ohio: Hebrew Union College Press, 1939; lna. ed. New York: Ktav, 1968), p. 38-52; H. H. Rowley, Jewish proselyte baptism and the baptism of John, *Hebrew Union College Annual* 17 (1940); p. 313-34; T. M. Taylor, The beginnings of Jewish proselyte baptism, *New Testament Studies* 2 (1955/ 1956): 193-98; Shaye J. D. Cohen, The rabbinic conversion ceremony, *Journal of Jewish Studies* 41 (1990): 177-203; S. Legasse, Naissance du baptême, *Lectio Divina* 153 (Paris: Editions du Cerf, 1993); p. 93-101.

[3]Tem sido muito debatida a questão do momento em que o batismo de prosélito tornou-se parte do ritual da conversão. Muitos especialistas acreditam que o silêncio de *José e Aseneth,* de Filo, Josefo e do NT é prova suficiente *de* que o batismo de prosélito não era praticado no primeiro século d.C., sendo, portanto, uma prática surgida no segundo século d.C. Contudo, é possível argumentar que a questão não está devidamente colocada. É bem provável que a primeira imersão ritual de prosélitos já tivesse desde há algum tempo um significado próprio, mas não necessariamente como rito integrado ao ritual do batismo. A "introdução" do batismo de prosélito, nesse caso, significava simplesmente que a primeira imersão estava formalizada e passava a integrar o ritual de conversão, com o que ganhava um significado maior. Isto pode muito bem ter ocorrido gradualmente, tendo se completado, possivelmente, em meados do segundo século d.C. no máximo.

[4]A melhor discussão sobre esse tema encontra-se em Gedalyahu Alon, The levitical uncleanness of gentiles, em Alon, *Studies,* p. 146-89. Alon refuta aqui a influente teoria de Adolph Buchler, para quem a teoria da impureza gentia foi uma construção posterior do segundo século d.C. (Buchler, The levitical impurity of the gentile in Palestine before the year 70, *Jewish* Quarterly Review, n.s., 17 [1926/ 1927]: 1-81).

[5]V. os comentários bastante esclarecedores sobre essa passagem em David Daube, *The Neto Testament and rabbinie Judaisrn* (London: School of Oriental and African Studies, The University of London, 1956 [Peabody: Hendrickson, reimpressão sem data], p. 109-10).

[6]A. evidência rabínica é apresentada adequadamente em Strack/ Billerbeck 1:102-12. Será que a circuncisão e a imersão tomavam um homem judeu? Essa era a questão que dividia os rabinos Eliezer ben Hyrkan (c. 90 E.C.) e Jehoshua ben Chananja. Provavelmente não se tratava de um debate para saber se os ritos em questão eram imprescindíveis. Ambos estavam preocupados com a seguinte questão: em *que momento* dessas cerimônias de conversão total ocorria a transição de gentio para judeu? V. esp. Bamberger, Proselytism, p. 45-52; v. tb. Alon, StudiPs, p. 172-9.

[7]V Bamberger, p. 44.5.0 sacrifício era considerado análogo à aliança do sacrifício apresentado

pelos israelitas no Sinai (Êx 24.6-8). Era, portanto, essencial que o prosélito fosse aspergido com o sangue do sacrifício, como Israel o fora no Sinai.

[8]*TB Yevamot* 48b; 98a. V. o material rabínico apresentado por Joaquim Jeremias em *Die Kindertaufe in den ersten vier* Jahrhunderten (Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958), p. 39-43.

[9]V Ti Bikkurim 3.3, "Deus perdoa todos os pecados do prosélito [no momento de sua conversão)".

[10]David Daube faz uma observação que vale a pena reproduzir: "É óbvio que a idéia do novo nascimento era levada muito a sério; bem mais a sério do que a levam, ao que tudo indica, os cristãos modernos (estranho pensamento esse)".

[11]V. Joaquim *Jeremias, Jerusalém no tempo* de *Jesus* (São Paulo: Paulinas, 1983), p. 423442.0 material rabínico encontra-se comodamente reunido em Strack/ Billerbeck 3:353-58. É curioso observar que o incesto condenado por Paulo em 1Co 5.1 poderia talvez ser defendido pelos princípios rabínicos se o convertido estivesse coabitando com sua madrasta viúva. Os rabinos, porém, tentaram restringir tais ligações com base no princípio segundo o qual os judeus não deveriam ofender os gentios sendo mais permissivos do que eles eram; v. a observação de Paulo em 1Co 5.1: "... que não ocorre nem entre os pagãos". V. o comentário muito oportuno de Daube em *The New Testament and rabbinic Judaisrn,* p. 112-3. Shaye Cohen em, The rabbinic conversion cerermony, em The beginnings of Jewishriess: boundaries, varieties, uncertainties (Berkeley: University of California Press, 1999), p. 198-238, acredita que o ritual de conversão em si mesmo, conforme descrito no TB *Yevamot* 47a/b, é quase que inteiramente destituído de tais idéias. Pode ser, mas o texto em questão refere-se à regulamentação do ritual, e não à sua interpretação.

[12]Êx 19.10: uma vez que *se* pediu ao povo que lavasse suas roupas, os rabinos concluíram que eles haviam se lavado também, dado que o último procedimento estaria incluso (como

dever) no primeiro (concluindo assim do menos óbvio para o mais óbvio, segundo o princípio conhecido como *qai* wahomer (em hebraico), ou "do leve para o pesado": o que se aplica a um caso de menor importância certamente se aplicará também a outro mais importante). Pode-se concluir o mesmo do fato de que (posteriormente) eles foram aspergidos com o sangue do seu sacrifício (Ê.x 24.8), "e temos uma tradição segundo a qual não haverá aspersão sem ablução ritual" (Ta Yevamot 46b).

[13]*The Haggodoh:* a new edition (London: Soncino, 1959), p. 37. A *hagadah* de Páscoa contém muitos dizeres retratando o povo de Israel como prosélitos que passam pela experiência de ser prosélitos. Por exemplo, "No princípio, nosso Pais adoravam deuses estranhos; porém agora o Onipresente nos *aproximou* [do hebraico, *qervanu*, mesma raiz verbal do grego "prosélito"] de seu culto" (p. 18; grifo do autor).

[14]É natural que os ritos de conversão judaicos tenham se tomado mais influentes, à medida que iam ganhando contornos mais nítidos e maior significado entre os judeus. Portanto, é possível que o batismo de prosélito judeu tenha exercido mais influência sobre o ritual cristão no segundo século d.C. do que no primeiro.

[15]V. as seguintes amostras de textos judeus em grego: "Devemos nos regozijar com os prosélitos, como se, cegos a princípio, tivessem recobrado a visão e emergido das trevas mais profundas para contemplara luz mais radiante" (Filo, *Sobre as virtudes* 179). José, orando por sua futura esposa, Aseneth, filha de um sacerdote egípcio, para fazer dela uma prosélita: "Ó, Senhor Deus [...] tu que a todos nós nos fazes viver, que chamas das trevas a luz e do erro à

verdade, e da morte para a vida" *(José e Aseneth* 8.10). E a oração de Aseneth: "Bendito sejas, Senhor Deus, que enviou a ti [o arcanjo Miguel] para livrar-me das trevas e conduzir-me à luz" *(José e Aseneth* 15.13). O patriarca Levi disse a seus filhos: "Se vos inclinardes novamente para as trevas por causa de vossa impiedade — que farão os gentios, que andam sem nada ver? Trareis a maldição sobre o vosso povo, a quem foi concedida a luz da Lei para iluminar a todo homem. Poreis de lado essa luz, ensinando mandamentos que são contrários a Deus" *(Testamento de Levi* 14.4; MS alpha). V. tb. o *Testamento de Gad* 5.7; *Testamento de Levi* 18.9; e, na literatura rabínica, Deut. *Rah.* 7.3 (a Torá é a "luz do mundo"); Ex. *Rab.* 36.3; TB *Bava* Battu 3b/ 4a.

[16]Tradução livre.

[17]p. 337; tradução modificada.

[18]Na tabela apresentada, combinei de modo algo anacrônico elementos de diferentes períodos e contextos, especialmente na coluna referente aos judeus, à direita. Não há por que o ritual cristão do batismo não deva combinar diferentes elementos — dc contextos igualmente distintos — do procedimento *de* conversão judeu,. Por exemplo, a imersão não é citada em *José e Aseneth,* e a renúncia aos ídolos não é atestada no *Yevamot.*

[19]Joaquim , *lie* Kindertaufe, p. 34.

[20]Gregory Dix na Introdução a Dix/ Chadwick, p. xl.

[21]V. Kurt Niederwimmer, *Die Didache,* Kommentar zu den Apostolischen Varem 1 (Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), p. 48.64 (com bibliografia completa). Tradução para o inglês: *The Didache: a cornmentary,* ed. Harold W. Attridge (Minneapolis: Fortress, 1998).

[22]Kirsopp LAKE 1:319.

[23]Isto nos traz à mente o título da *Didaquê,* que continha possivelmente o título original do documento judeu original implícito nos caps. 1-6 (com palavras em parênteses acrescentadas pelo autor cristão): "Ensinamento do Senhor aos *gentios* (por meio dos Doze Apóstolos)".

[24]P. ex., Adolf von Hamack, *Die AposteUehre und die jurlisfhen beiden Wege,* rd. ed. (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1896).

[25]V. esp. 1QS III, 20-iv, 14.

[26]A mesma formulação do "como a ti mesmo" também em Lv 19.34. Sobre todas as implicações dessa questão, v. David Flusser, A new sensitivity in Judaism and the Christian message, em Flusser, Judaism, p. 469-89; esp. 478-79.

[27]Recorrerei deste ponto em diante a um estudo deveras interessante de David Daube, A baptismal catechism, em Daube, *The New Testament and rabbinie Judaism,* p. 106.40

[28]Sabemos por outras fontes rabínicas que os rabinos dos primeiros séculos d.C. relutavam em citar apenas sumários da Torá, como as Dez Palavras ou os Dois Grandes Mandamentos, porque tinham receio de que, ao fazê-lo, dessem respaldo à opinião dos hereges, para quem só esses mandamentos eram válidos, abrogando a todos os demais (ritualísticos).

[29]Kirsopp LAKE 1:399.

[30]O material acha-se organizado de modo muito prático em E. C. Whitaker, *Documents of the baptismal liturgy* (London: SPCK, 1970), p. 5-10. As traduções dos textos *de* Tertuliano e de

Hipólito foram extraídas dessa fonte.

[31] CHARLESWORTHI, *Pseudepigraph* 2:218, 221, 223.

[32]Ibid., p. 220-1.

[33]Sobre isso, v. o excurso muito interessante em Strack/ Billerbeck 1:102.13, esp. p. 108-9.

[34]Em geral, traduz-se água viva como água "corrente"; e água drenada como água "parada". Contudo a definição correta de "água viva" não é "corrente", como se estivesse em movimento, e sim aquela água que flui ou que fluiu de uma fonte de água natural, tendo dela brotado e fluído em uma corrente ininterrupta (como, por exemplo, no caso de um rio ou riacho, de um canal ou por meio de tubulações). Água "drenada" é aquela que foi isolada de sua fonte natural, como, por exemplo, a água de um balde ou a água que fica empoçada depois de cessada a chuva.

[35]Kirsopp LAKE 1:319, 321, com acréscimo de letras e números.

[36]DAUBE, *New Testament,* p. 111-12.

[37]Kisopp LAKE 1:383.

[38]Ibid. 2:263.

[39]O conceito de descida às águas do batismo como se fosse uma descida ao *Xeol* — e a subsequente subida de lá — foi extensamente analisada por Per Luundberg, *La typologie baptis-inale dans ancienne église,* Acta seminarii neotestamentici upsaliensis (Leipzig/ Uppsala: Alfred Lorentz, 1942). Sua análiw foi aceita por Daniélou, *Theology* ofJewish Christianity, p. 233-48.

[40]Assim, quando David Daube diz (citação da nota 10 acima): "É óbvio que a idéia do novo nascimento foi levada [...] muito mais a sério [pelo judaísmo antigo] do que, aparentemente, pelo

cristianismo moderno", essa afirmativa certamente não se aplica ao cristianismo primitivo!

[41]V.374.

[42]V. o material reunido por Daniélou, The *Bibie and the* liturgy, p. 49-53.

[43]*Theology of Jewish* Christianity, p. 326-9. Daniélou cita as vestes brancas usadas pelos iniciados da comunidade essênia, conforme Josefo, Guerra *judáica* 2.8.7 11371: as vestes brancas aparecem associadas à festa dos tabemáculos (principalmente em evidências colhidas no NT, sobretudo nas cenas celestes de Ap. 4.4; 6.11; 19.14); os trajes brancos são mencionados em relação com os tabernáculos em Hermas, "Similitude" 8.2.1-4.

[44]FAus, p. 208; grifo do autor.

[45]WHITAKER, Documents, p. 8.

[46]Tradução da versão longa de acordo com Dix/ Chadwick, Aposto& *tradition,* p. 38. A

Versão breve é de minha autoria com grifo também meu.

[47]Willraker, p.8.

[48]A versão abreviada de Hipólito está preservada em latim apenas: per *lavacrum regenera-tionis spfiritius 5(71(440i.* O latim antigo de Tt 3.5 diz: per iavacrum *regenerationis* et *renovati-onis Spiritus*

sancti. Bernard Botte, em seu comentário sobre a questão em pauta, afirma que essa correspondência com Tt 3.5 ocorreu por mero "acidente gráfico" — na minha opinião, bastante improvável. Bernard Botte, Hippolyte *de Rome:* la tradition apostolique, Sources Chrétiennes 1 Ibis. (Paris: Du Cerf, 1968), p. 89. V. a ampla discussão a respeito em G. W. H. Lampe, *The seal of the* Spirit (London: SPCK, 1967), p. 139-45.

[49]V. Daniélou, *Bible and the* liturgy, p. 54-69.

[50]Selecta in Ezechielem 9. V. a esse respeito Hugo Rahner, Das mystische Tau, em Syrnbote *der Kirche:* die Ekklesiologie der Vãter (Salzburg, Otto Muller Verlag, 1964), p. 406-31; v. tb. os comentários breves, porém elucidativos de Daniélou, Theology of Jewish Christianity, p. 154-56.

[51]O estudo clássico dessa passagem de *Barnabé, de* estilo bem próximo ao de uma *midraxe,* é de Nils A. Dahl, La terre nó coulent le lait et le miel selon Barnabé 6, 8-19, Aux *solares de la tradition chrétienne:* mélanges offerts à M. Maurice Goguel, Bibliothèque Théologique (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1950), p. 62-70.. V. tb. Leslie W. &mord, A note on *Barnabas* 6,8-17, em *StudiaPatristica* 4.2, Texte und Untersuchungen 79 (Berlin: Akademie-Verlag, 1961), p. 263-67.

[52]É óbvio que por "Pentecoste" Tertuliano refere-se ao período completo de 50 dias entre a Páscoa e o *Shavuot.* V. mais comentários sobre o texto citado no cap. 19.

[53]WHITAKER, p.9

[54]V. o argumento a favor desse ponto de vista em Daube, p. 122. David Flusser afirma sem quaisquer reservas: "É fato desconhecido que o costume de batizar neófitos na noite de Páscoa seja um desdobramento do costume judaico de batizar prosélitos na noite de Páscoa (...) Esse costume está bem atestado em fontes judaicas, e é óbvio o motivo pelo qual os prosélitos preferiam ser batizados na noite de Páscoa, tendo sido circuncidados alguns dias antes: teriam permissão para comer o cordeiro pascal, o que, segundo a Lei de Moisés, é proibido aos incircuncisos. Desse modo, esse costume judaico passou para o cristianismo; os que se tornavam cristãos eram batizados na noite da Páscoa e eram admitidos à Eucaristia, símbolo de Cristo — o Cordeiro Pascal" (Some notes on Easter and the Passover Haggadah, *Immanuel* 6 (1976]: 52-60).

[55]V. o material rabínico reunido em Strack/ Billerbeck 1:255.

[56]Kirsopp LAKE 2:169.

[57]Ibid., p. 87, 89; tradução modificada.

19 - CULTO E CALENDÁRIO
A SEMANA E O ANO CRISTÃO

Raras vezes as pessoas põem por escrito aquilo que fazem regularmente todos os dias, todas as semanas, ano após ano. É por isso que nossas fontes sobre o culto na época do cristianismo primitivo são tão escassas e, em geral, consistem em referências dispersas e quase sempre acidentais sobre práticas que, para o autor dos escritos e seu público, eram tão óbvias que ninguém via necessidade de se estender muito sobre elas. As informações mais explícitas sobre o cristianismo primitivo ocorrem em textos de pessoas de fora do círculo cristão.

Atualmente, é fato consumado entre os estudiosos de que o culto cristão e sua ordem (liturgia) têm raízes no judaísmo. As opiniões variam, porém, no que diz respeito à época em que o culto cristão rompeu com o molde judaico e com que força isso aconteceu. Neste capítulo, trataremos principalmente da evidência pré-constantiniana.

LIBERDADE E ORDEM

Muitos leitores modernos, ao lerem 1Coríntios 12 e 14, têm a impressão de que o culto dos primeiros cristãos era um tanto desestruturado, informal, excessivamente espontâneo e bastante carismático — muito parecido com as reuniões pentecostais modernas de oração e testemunho. Não devemos nos esquecer, entretanto, de que muitos dos primeiros crentes — também os da Diáspora — vinham de um contexto com formas de culto e de oração muito bem definidas: as da antiga sinagoga. Antes de 70 d.C., os crentes de Jerusalém frequentavam regularmente as horas de oração no Templo (At 2.46; 3.1; 5.12).

Uma comparação entre os padrões judeus e cristãos de culto e oração durante o primeiro século depois de Cristo parece demonstrar uma semelhança básica: em ambos os campos houve uma combinação de liberdade na formulação e na estabilidade de temas e padrões. (Aliás, não foi preciso sequer uma geração para que o mesmo fenômeno se manifestasse até mesmo nos grupos cristãos carismáticos mais "livres". Eles são muito mais estereotipados do que imaginam em suas orações e na ordem do culto.)

É claro que é a constância dos temas e dos padrões que aparece mais facilmente documentada nas fontes escritas; entretanto, mesmo a liberdade e a variação dos fraseados são, por vezes, mencionados ou pressupostos. Depois de apresentar alguns modelos de oração para uso na celebração da Santa Comunhão [Santa Ceia] — a que nos referimos aqui por seu nome primitivo, Eucaristia — a *Didaquê* (c. 100 d.C.) diz: "Todavia, deixai que os profetas profiram a oração eucarística da forma como quiserem" (10.7). Cerca de cem anos ou mais depois, o presbítero romano Hipólito, tendo escrito um manual completo de rituais litúrgicos, diz o seguinte no epílogo aos modelos de oração apresentados: que o bispo ore de acordo com os modelos expostos, e que ninguém o tolha ou o julgue se ele simplesmente decidir fazer assim. Se, porém, disser de outro modo, "ninguém o impeça. Que sua oração seja de agradecimentos a Deus; cada um, porém ore de acordo com sua capacidade. Se, de fato, ele for capaz de orar adequadamente, e se souber como fazê-lo de modo solene e elevado, isto é bom. Contudo [...] se ele orar de acordo com um modelo fixo, que ninguém o impeça" *(Tradição apostólica* 10.3-5).[1]

As fontes de que dispomos no NT e nos escritos cristãos mais antigos depois do gr não são suficientes nem explícitos o bastante para que nos permitam reconstruir suas práticas judaicas de oração. É possível, entretanto, recuperar alguns esboços rudimentares e uns poucos fragmentos de informação bastante minuciosos. Procuraremos reuni-los em nossa exposição a seguir — mas é imperioso que o leitor esteja ciente de que o assunto em questão é batante complexo; são poucos os estudiosos que dominam com maestria o material judeu bem como o material cristão dos primórdios. O que oferecemos aqui não é de forma alguma um levantamento completo, mas simplesmente uma tentativa de esboçar alguns contornos.

A GRANDE NOVIDADE DO CULTO CRISTÃO: O PRIMEIRO DIA

Ao estudar os elos entre o culto cristão e o judeu, precisamos distinguir entre

1) oração diária;

2) culto semanal; e

3) festas anuais.

No judaísmo do primeiro século, a oração — em particular ou no Templo — era diária; a leitura da Escritura era semanal (todo sábado, na sinagoga); e a refeição da Páscoa, anual. No cristianismo do segundo século, todos os três elementos — oração (comunitária), leitura da Escritura (com exposição = sermão) e a refeição eucarística — eram combinadas na assembléia *semanal* todos os domingos de manhã. Isso mostra a importância do *primeiro dia*[2] para os primeiros cristãos; mostra também que o ciclo das *semanas* tornou-se o mais importante de todos. De outra forma, é difícil explicar por que a versão cristã da Páscoa judáica, a Eucaristia, passou a ser celebrada semanalmente, no domingo, e não uma vez por ano.

Essa posição de destaque conferida ao domingo, principalmente à parte da manhã, é sem dúvida um diferencial inovador do culto cristão, se comparado com o culto judaico. Isso por si só é prova suficiente de que o domingo — de um ponto de vista estritamente histórico — deve sua posição de destaque a um acontecimento sobremaneira importante associado àquele dia. De acordo com o NT, não há dúvida sobre a natureza desse acontecimento: a ressurreição de Jesus dos mortos e o encontro dos discípulos com o ressuscitado (o que parece ter acontecido principalmente no primeiro dia da semana; v. Jo 20.1-9; 20.19 e 20.26.).[3]

Se pudermos imaginar como deve ter sido a experiência que tiveram os primeiros crentes ao se reunirem poucas semanas ou meses depois da ressurreição do Senhor, não será difícil compreender seu desejo de celebrar a comunhão renovada com Cristo e uns com os outros com frequência — na verdade, se possível, sempre. (O contrário disso, ou seja, uma vez por ano, seria inimaginável» Isso faz com que o breve relato de Lucas em Atos 2.46 nos pareça verídico de fato: no princípio, eles se encontravam diariamente.[4] Contudo, com o passar do tempo, foi a reunião semanal dos domingos que passou a ganhar todas as atenções e a incorporar a maior parte dos elementos do culto.

Alguns estudiosos acreditam que a refeição compartilhada pelos crentes em seus encontros semanais pode ter tido um sentido inicial de celebração de comunhão renovada à mesa com Jesus, o ressuscitado, como uma espécie de retomada da comunhão que tiveram com ele à mesa antes da Páscoa. Não a celebravam como recordação da morte de Jesus e se sua última Páscoa com eles. Essa idéia, afirmam tais estudiosos, foi invenção de Paulo; ele foi o primeiro a ver no

episódio da última ceia o acontecimento fundador de uma nova celebração litúrgica permanente na igreja. Conforme essa teoria, a versão de Paulo da ceia do Senhor iria se tomar a interpretação dominante, substituindo gradativamente a primeira ou mesclando-se a ela.[5] Essa teoria sem dúvida ajudaria a explicar o estranho fenômeno de uma refeição pascal semanal, porém estamos sobre terreno muito frágil aqui e não devemos acolher hipóteses, por mais brilhantes que sejam, como se fossem fatos.[6]

O que é difícil negar, porém, é que o costume cristão de fazer do culto semanal aos domingos o centro da vida de adoração não pode ser entendido senão como algo cuja origem remonta àquele período — semanas e meses de entusiasmo; um sentimento de viver em uma era definitivamente nova: os dias da ressurreição![7]

Há, porém, e havia, um paralelo correspondente no judaísmo a *esse* costume de celebrar semanalmente um evento celebrado também anualmente: todo sábado é, de algum modo, uma noite de Páscoa em miniatura, em que o êxodo é rememorado. De igual modo, todo domingo é um domingo de Páscoa; o mesmo evento é celebrado anualmente e também a cada semana. Talvez esse paralelo tenha ajudado os primeiros crentes a estabelecer seu duplo padrão de celebração: a ressurreição, a cada semana; e também uma vez ao ano.

Creio que já nos estendemos o suficiente nesta introdução à semana cristã. Pode-se ver o mesmo princípio em ação por trás do ano cristão. O que aconteceu a Jesus serviu de elemento modelador da semana cristã; o que aconteceu a Jesus (e à sua comunidade de crentes) Átambém plasmou o ano cristão. De todas as principais festas anuais dos judeus —*Pessach* [Páscoa], *Shavuot* (Pentecoste), Tabernáculos [Sukot], Ano-Novo *[Rosh Hashaná], Yom Kippur* [Dia do Perdão], *Hanuká* [Dedicação]—, somente o *Pessach* e o *Shavuot* foram apropriadas pelos cristãos e reinter-pretados. É bem provável que os crentes judeus tenham continuado a tomar parte na celebração regular de todas as festas judaicas, mas não parece que tenham pensado em alterá-las ou que fossem observadas pelos crentes gentios — exceto, é claro, a Páscoa e Pentecoste. Nessas festas, e somente durante elas, algo novo e fundamental aconteceu a Jesus: ele morreu e ressuscitou dos mortos, subiu ao céu e cumpriu a promessa de enviar o Espírito.

Em contrapartida, não devemos subestimar a importância do fato de terem

essas festas coincidido com as principais festas judaicas. O domingo foi o único dia de festa instituído pelos crentes dos primórdios. Não seria de estranhar se eles também celebrassem o nascimento de Jesus, ou ainda, seu batismo por João. Contudo, nos registros do NT, esses eventos não correspondem às datas de nenhuma festa judáica. Por isso, foi só depois de cerca de trezentos anos que a igreja gentílica passou a comemorar esses acontecimentos, com datas fixadas pelo calendário romano, e não pelo calendário judaico.

Dito isso em relação à novidade, bem como a continuidade da semana e do ano cristãos tendo o judaísmo por pano de fundo, passamos agora a examinar mais detidamente o desenvolvimento da ordem do culto.

O CULTO DE DOMINGO

Encontramos no NT apenas relatos curtos sobre o culto de domingo (p. ex., At 20.7; 1Co 16.2; Ap. 1.10); todavia, os estudiosos têm procurado juntar as poucas informações contidas nessas e em outras passagens. Em Atos 20.7, temos uma Ceia e um sermão no domingo à noite; a Ceia pode ser a Eucaristia descrita por Paulo em 1Corintios 10.14-17; 11.17-34.[8]

Inúmeros especialistas acreditam que os hinos e orações encontrados no Apocalipse refletem com relativa fidelidade os hinos e orações usados na comunidade de João.

Duas passagens dos pais apostólicos lidam explicitamente com o culto dominical; a primeira delas encontra-se na *Didaquê,* a segunda, em Inácio:

> No "[dia] do Senhor" do Senhor [em grego, *trata kyriaken de kyriou]* reuni-vos, parti o pão e celebrai a Eucaristia depois de confessar vossas transgressões, para que vossa oferta seja pura; ninguém que tenha contenda contra seu irmão tomará parte de vossa reunião até que ambos se reconciliem, para que vosso sacrifício seja impoluto (14.1,2).[9]

É bem provável que esse culto fosse celebrado à noite. Na *Didaquê* 10.1, lemos sobre a Eucaristia: "Depois que estiverdes satisfeitos com o alimento", o que nos leva a crer que a Eucaristia era a principal refeição do dia; ou seja, era a refeição noturna. (Alguns outros aspectos dessa passagem serão discutido mais adiante).

> Se aqueles, então, que andavam segundo os costumes antigos, achegaram-se a uma nova esperança, não mais vivendo para o sábado, e sim para o Dia do Senhor, em que também nossa vida floresceu por meio dele e de sua morte [...] e por esse mistério recebemos a *fé* (Inácio, *Aos magnésios* 9.1).[10]

Essa passagem de Inácio revela a razão da escolha desse dia: a ressurreição de Cristo. E se a celebração da ressurreição de Cristo foi a causa principal da reunião dominical, não era de esperar que ela se realizasse no domingo pela manhã?

Nossa próxima testemunha a favor do culto dominical é um não-cristão; na verdade, um oficial romano que interrogava cristãos apóstatas sobre suas reuniões "secretas". Em 112 d.C., o enviado do imperador à Bitínia, Plínio, obteve as seguintes informações sobre o culto dominical:

> [Aqueles que foram cristãos, e já não o eram mais, sob interrogatório) asseveraram que [...] tinham por costume reunir-se *antes do* romper *da manhã em um dia* fixo, entoando antífonas a Cristo, como se fora um Deus, unidos pelo juramento, não por qualquer crime, de se abster de roubar, adulterar, violar a fé e de não se furtar a fazer um depósito, se deles for exigido que o façam. Depois disso, tinham por hábito se separar e *se* reunir *novamente para juntos cearem;* tratava-se, porém, de refeição comum, em nada prejudicial.[11]

Não se pode excluir a possibilidade de que Plínio tenha interpretado mal parte daquilo que lhe foi comunicado; em contrapartida, não há por que raciocinar dessa forma, contanto que entendamos a informação que ele nos dá. O ponto principal está claro: os cristãos reuniam-se duas vezes no domingo; primeiro, pela manhã; depois, mais à tarde. Na primeira reunião, ao que parece, não se tomava a Eucaristia. Na segunda reunião, a Ceia — presumivelmente a Eucaristia — era o ponto principal do encontro.

A informação sobre a reunião matinal tem deixado confusos os historiadores da liturgia: cantar hinos não é surpresa alguma, mas o que dizer do juramento de não roubar e outros mais? Não há notícia disso em nenhum outro relato antigo da liturgia dominical, embora saibamos que os candidatos ao batismo tinham de se comprometer a viver uma vida em conformidade com os mandamentos. Assim, Hans Lietzmann acredita que o texto refere-se aqui à preparação dos candidatos para a cerimônia de batismo, e seria esse o motivo pelo qual a comunidade se despede antes da Eucaristia: eles seguem em direção ao rio mais

próximo para batizá-los; em seguida, retomam para a Eucaristia juntamente com os novos batizados.[12]

Um dos problemas dessa solução é que ela toma o culto dominical matutino longo demais. Não podemos nos esquecer de que o domingo continuou a ser — ao longo de todo o período pré-Constantino — um dia normal de trabalho. Isso significa que, nesse dia, a única hora disponível para os cultos era o período da manhã, antes do trabalho; e à noite, depois de terminado o trabalho. Diferentemente dos judeus (que, por vezes, passavam o dia todo na sinagoga no sábado), os crentes cristãos — judeus ou gentios — tinham de se preocupar com seu trabalho em dia de culto.[13]

Existe, porém, outra explicação possível para o relato de Plínio sugerido por especialistas em liturgia judáica. Sabe-se pela Mixná que nas sinagogas do primeiro século — e no Templo — a declamação da Shemá era introduzida, entre outras coisas, pela declamação dos Dez Mandamentos. Posteriormente, esse costume foi abandonado, de acordo com os Talmudes, "por causa de insinuações dos hereges", a saber, que só os Dez Mandamentos eram a lei revelada de Deus, ou que somente eles ainda eram válidos.[14] Considerando-se a posição central da *Shemá* no culto judaico, sobretudo nos cultos de sábado, não seria de espantar que os cristãos se apropriassem da récita completa da Shemá em seus cultos matutinos semanais. Isso incluiria a declamação do Decálogo, o que explicaria a informação de Plínio de que eles juravam não roubar, não adulterar etc.[15] Isso, é claro, não passa de hipótese. Mais adiante, porém, examinaremos outros argumentos em seu favor. Se estiver correta, confirmará definitivamente a interpretação de que Plínio fora informado sobre um culto sem Eucaristia, no domingo pela manhã, e outro com a celebração da Eucaristia, à noite.

Passemos agora à primeira descrição abrangente do culto dominical. Encontramo-la em Justino, que escrevia de Roma por volta de 150 d.C.:

> No dia que se chama do sol, celebra-se uma reunião de todos os que moram nas cidades ou nos campos, e ai se lêem, enquanto o tempo o permite, as memórias dos apóstolos ou os escritos dos profetas. Quando o leitor termina, o presidente faz uma exortação e convite para imitarmos esses belos exemplos. Em seguida, levantamo-nos todos juntos e elevamos nossas preces. Depois de terminadas, como já dissemos, oferece-se pão, vinho e água, e o presidente, conforme suas forças, faz igualmente subir a Deus suas preces e ações de graças e todo o povo exclama, dizendo: "Amém." Vem

> depois a distribuição e participação feita a cada um dos alimentos consagrados pela ação de graças e seu envio aos ausentes pelos diáconos. Os que possuem alguma coisa e queiram, cada um conforme sua livre vontade, dá o que bem lhe parece, e o que foi recolhido se entrega ao presidente. Ele o distribui a órfãos e viúvas, aos que por necessidade ou outra causa estão necessitados, aos que estão nas prisões, aos forasteiros de passagem, numa palavra, ele se toma o provisor de todos os que se encontram em necessidade. Celebramos essa reunião geral no dia do sol, porque foi o primeiro dia em que Deus, transformando as trevas e a matéria, fez o mundo, e também o dia em que Jesus Cristo, nosso Salvador, ressuscitou dos mortos (Primeira *apologia 67 .3 ,7)*[16]

Nessa descrição, já é possível observar a estrutura que seria observada em todas formas de culto cristão posteriores:

- leitura da Escritura;
- sermão expositivo;
- oração comunitária;

- apresentação do pão e do vinho;
- oração eucarística;
- partilhamento do pão e do vinho;
- doações aos pobres.

Esse culto apresenta duas partes muito claras, a que os historiadores da liturgia costumam se referir como 1) "liturgia da palavra" e 2) "liturgia eucarística". Como pudemos observar em Plínio e em outras evidências, essas duas partes eram originariamente — pelo menos em alguns lugares — independentes uma da outra e celebradas em horários diferentes do domingo: o serviço da palavra ocorria pela manhã; a Eucaristia, no horário tradicional da refeição noturna. O que acontecera na comunidade de Justino foi que a Eucaristia fora transposta do período noturno para a liturgia matinal da Palavra.

Isso, sem dúvida, trouxe implicações significativas para a Eucaristia: ela deixou de ser parte de uma refeição real. Voltaremos a esse tema no próximo capítulo. Acrescentaremos agora alguns outros comentários ao primeiro elemento da descrição de Justino.

A LITURGIA DA PALAVRA

A *leitura da Escritura na* antiga sinagoga tinha um duplo desdobramento: a) uma leitura da Torá em um ciclo que podia ser de três a três anos e meio (em Israel), ou de um ano (na Babilônia, provavelmente a partir do segundo século d.C., e também modernamente); e b) uma leitura adequada dos Profetas em complementação à leitura da Torá, o hafta-rah, "suplemento", "complemento" (no primeiro século d.C., essas leituras possivelmente não haviam sido fixadas ainda, podendo ser escolhidas de tempos em tempos; v. Lc 4.17).[17] Vários especialistas acreditam que, desde o início, os evangelhos foram lidos no culto cristão de modo muito semelhante à leitura da Torá no culto judeu; isto é, os evangelhos eram lidos em sequência contínua: no domingo seguinte, os leitores retomavam a leitura do ponto em que ela havia parado no domingo anterior. Quando Justino diz que a leitura prossegue "enquanto o tempo o permite", isto pode ser sinal dessa leitura contínua. A essa leitura, acrescentava-se então um *haftarah* apropriado extraído dos Profetas.[18]

Mais tarde — a data dessa mudança não é conhecida —, essa leitura contínua dos evangelhos foi abolida e, em seu lugar, passou-se a ler trechos fixos, não na sequência dos evangelhos, a cada domingo. Parece que isso ocorreu quando o Ano Cristão ganhou importância, o que aconteceu no início da primeira metade do século quarto. (Os dias de festas tinham suas leituras fixas para a ocasião, e com o número crescente de dias de festas, a leitura contínua era interrompida com bastante frequência).[19] Ao mesmo tempo, a leitura dos profetas fora suprimida e, em vez dela, passou—se a ler trechos das cartas do NT (ou Atos ou Apocalipse), as chamadas "epístolas". Desse modo, a prática medieval e moderna desenvolveu um conjunto fixo de leituras que recebeu a designação de "evangelho" e "epístola". Esse conjunto de passagens fixas, pericopae [perícopes], tornou-se por fim o padrão da igreja ocidental por volta do sexto século, mas suas raízes são certamente bem mais antigas. [20]

O sermão é descrito da seguinte forma por Justino: "Quando o leitor termina, o presidente faz uma exortação e convite para imitarmos esses belos exemplos". Na tradição da sinagoga, o sermão era também chamado com frequência de "palavra de exortação", como em Atos 13.15. Esse caráter exortativo do sermão corresponde ao caráter dos primeiros sermões cristãos que chegaram até nós por

escrito — por exemplo, *2Cle-mente* (c. 125-150 d.C.).[21]

Parece que só em ocasiões especiais, como na Páscoa ou na instrução dos candidatos ao batismo, os temas centrais da salvação pela cruz e a ressurreição de Jesus ganhavam papel de destaque nos sermões. Um exemplo típico disso é a homilia de Páscoa de Melitão de Sardes (c. 175 d.C.) sobre Cristo como verdadeiro cordeiro pascal.[22]

Uma oração de louvor e intercessão seguia o sermão e, em alguns casos, possivelmente abria também o culto. Justino dá algumas indicações interessantes sobre os temas dessas orações, e pode nos dar algumas pistas sobre sua forma:

1. Justino discorre sobre as orações intercessórias feitas pelos novos batizados, aparentemente no início do culto:

> [Elevamos] fervorosamente orações em comum por nós mesmos [e pelo batizado], e por todos os outros espalhados pelo mundo inteiro, suplicando que nos conceda, já que conhecemos a verdade, ser encontrados por nossas obras como homens de boa conduta e observantes do que nos mandaram, e assim consigamos a salvação etema. Terminadas as orações, nos damos mutuamente o ósculo da paz (Primeira *apologia* 65.1,2) [23]

Observamos aqui que a oração para que "[sejamos] observantes do que nos mandaram" pode muito bem fazer jus à hipótese de que a recitação da Shemá, e também do Decálogo, era parte do culto matutino.[24]

2. O elemento de louvor aparece em outra passagem: "Por tudo o que comemos, bendizemos sempre ao Criador de todas as coisas, por meio de seu Filho Jesus Cristo e do Espírito Santo" *(Primeira apologia* 67.2).[25]

Talvez Justino estivesse se referindo aqui a bênção à mesa de refeição, e não por ocasião do culto dominical matutino. Seja como for, temos aqui uma clara indicação de que os cristãos continuaram a usar o formato da "bênção" judáica (em hebraico, *berakah)* em suas orações de ações de graças pelo alimento, pela bebida e outros dons de Deus, o Criador (sobre isso, v. mais adiante nas páginas 423-4).

O DIA E A SEMANA CRISTÃOS

Conforme dissemos anteriormente, orava-se diariamente — três vezes ao dia —

no judaísmo da época de Jesus com base no precedente bíblico (Dn 6.10,13; Sl 55.17). Isso determinava a frequência usual de orações particulares nos dias da semana, e orações comunitárias aos sábados. O formato normal de oração seguia uma fórmula que, mais tarde, seria estereotipada nos dizeres fixos das *Tefillah* (ou *Amidah*, ou *Dezoito [bênçãos]).*

Fora isso, a semana judáica usava as segundas e as terças-feiras para o encontro dos séquitos dos rabinos, e também para o jejum. O jejum não era obrigatório nem praticado comumente nesse tempo; contudo, se por algum motivo especial, requeria-se o jejum, esses eram os dias preferidos para realizá-lo. Em Lucas 18.12, o fariseu orgulhava-se obviamente de jejuar "duas vezes por semana", portanto algo considerado fora do normal.

Na *Didaquê,* deparamos com essa prática *de* oração e jejum na seguinte modificação:

> Que vossos jejuns não sejam como os dos hipócritas, porque eles jejuam nas segundas e quintas-feiras; vós, porém, jejuareis nas quartas e nas sextas-feiras.
>
> E não oreis como o fazem os hipócritas, e sim como o Senhor vos ordenou em seu Evangelho; portanto, orareis assim:
>
> Pai nosso, que estás nos céus,
>
> Santificado seja o teu nome.
>
> Venha o teu reino;
>
> Seja feita a tua vontade, assim no céu como na terra;
>
> Dá-nos hoje o nosso pão de cada dia,
>
> Perdoa as nossas dívidas, assim como perdoamos aos nossos devedores,
>
> E não nos deixes cair em tentação,
>
> Mas livra-nos do Maligno,
>
> Porque teu é o poder e glória para sempre.
>
> Orai assim três vezes ao dia (8.1-3).

Em suma, o "Pai-Nosso" tornou o lugar da *Tefillah;* a quarta e a sexta-feira tomaram o lugar da segunda e da quinta-feira. A *Didaquê* quer nos fazer crer que esses eram os dias escolhidos para o jejum em oposição consciente à prática farisaico/ rabínica. Pode até ser verdade, mas não é difícil perceber que a escolha da sexta-feira tinha um motivo bem menos antifarisaico: se o domingo era dia de regozijo para os crentes, nada mais natural que a sexta-feira fosse um

dia reservado ao jejum. Mas, por qu.2 a quarta-feira? Parece que a quarta-feira, bem como a sexta, eram dias de importância especial no calendário essênio dos manuscritos de Qumran. Talvez os dois dias de jejum prescritos pela *Didaqué* estejam mais próximos do judaísmo do que nos quer dar a entender o autor.[26]

O ANO CRISTÃO

As únicas festas do calendário judeu que coincidiam com eventos cruciais da vida de Jesus e da primeira comunidade de discípulos eram a Páscoa e as Semanas *(Shavuot,* Pentecoste).[27] Essas, naturalmente, foram reinterpretadas e modificadas por todos os crentes, quer fossem judeus, quer gentios. As outras festas do calendário judaico eram certamente observadas por outros crentes judeus, mas como festas nacionais, e não como festividades associadas a Jesus, não sendo, portanto, comemoradas pelos crentes gentios. Assim surgiu o Ano Cristão, com um único período de festividade apenas: da Páscoa à festa das Semanas. Como no judaísmo, esse período todo parece ter sido entendido como um período festivo único, e não como dois eventos festivos isolados separados por um intervalo "vazio" de tempo.

A PESACH (PÁSCOA) JUDÁICA E A CRISTÃ

Em primeiro lugar, faremos algumas observações sobre a data da Páscoa dos judeus [Pesach]. De acordo com Êxodo 12.6-8, o cordeiro pascal deveria ser imolado e comido na véspera do dia 14 de nisã.[28] Há uma discrepância entre João e os sinóticos com relação à data da morte de Jesus. Conforme os sinóticos, Jesus tornou a refeição pascal com seus discípulos na noite anterior à sua crucifixão na sexta-feira — isso significa que a quinta-feira deve ter caído no dia 14 de nisã, e a Sexta-feira Santa, no dia 15. Segundo João, Jesus morreu no mesmo dia em que o sumo sacerdote e seus companheiros deviam comer o cordeiro pascal (Jo 18.28); portanto, de acordo com João, a Sexta-Feira Santa caiu em 14 de nisã, e Jesus morreu na cruz na mesma hora que os cordeiros pascais eram imolados no Templo (v. Jo 19.14; 19.36).

Foram várias as tentativas feitas no intuito de harmonizar essa contradição aparente — a maioria delas partiu do pressuposto de que na época de Jesus havia vários calendários diferentes em uso; João teria seguido um deles; os

sinóticos, outro.[29] Nenhuma solução até agora apresentada teve aprovação unânime.

Em que dia, então, deviam os cristãos comemorar sua Páscoa? Será que deviam sincronizar a data de sua festa para que coincidisse com a festa dos judeus? E se assim fosse, deviam seguir a cronologia dos sinóticos ou a de João? Ou talvez não devessem optar por nenhuma das duas possibilidades, e sim dar preferência ao fato de que Jesus ressuscitou dos mortos em um domingo? Essas perguntas suscitaram debates longos e acalorados.

Na Ásia Menor, houve quem achasse correto celebrar a Páscoa na mesma noite em que os judeus a celebravam. Eles jejuavam no dia 14 de nisã e celebravam a ressurreição de Jesus ao romper do dia, no dia 15 de nisã, não importava qual fosse o dia da semana em que esse dia caísse. Esses chamados *quartodecimanos* (isto é, que se apegavam à data de 14 de nisã) aparentemente não viam sua véspera (e noite) de Páscoa como celebração da última ceia de Jesus com seus discípulos, e sim como lembrança da morte dele.[30] Em outras palavras, eles podem ter seguido a cronologia de João, uma vez que sua celebração festiva da ressurreição na manhã de 15 de nisã dificilmente seria compatível com a cronologia dos sinóticos, segundo a qual Jesus fora pregado na cruz naquele dia.

A opção à posição "quatodecimana" consistia em dar prioridade ao domingo como dia da ressurreição. Isso significava que o jejum e a vigília pascais começariam sempre no sábado à noite. Podia-se então escolher entre o primeiro domingo depois de 15 de nisã (segundo a cronologia sinótica, seguida em Roma), ou o domingo depois de 14 de nisã (cronologia joanina, seguida em Alexandria) para a comemoração da Páscoa.[31]

O debate entre essas duas posições começou por volta de meados do segundo século d.C. e durou algumas décadas. O fato de que essa controvérsia tenha acontecido já é por si só um forte testemunho dos estreitos laços ainda existentes entre a Páscoa judáica e a Páscoa cristã. Contudo, pode-se também argumentar que o fato de a posição "quartodeci-mana" não ter prevalecido indicava o início de um rompimento por parte dos cristãos — ao menos obrigou os crentes judeus em Jesus a optar entre a celebração da Páscoa na mesma noite de seus compatriotas, ou no sábado à noite juntamente com outros cristãos. Melitão de Sardes (c. 175 d.C.), em sua homilia, nos dá um vislumbre da notável celebração da Páscoa judáica "quartodecimana".[32] Esse autor desenvolveu uma

hagadah de Páscoa cristã com base em Êxodo 12. O motivo dominante é Jesus, o verdadeiro cordeiro pascal. A homilia de Melitão pode ser descrita conforme sua antecipação em 1Coríntios 5.7: "Pois Cristo, nosso Cordeiro pascal, foi sacrificado".

A opção pelo domingo, porém, persistiu firme, e a prática do quatu-ordecimano parece ter desaparecido por volta do final do segundo século. Contudo, uma herança importante da celebração judáica parece ter sobrevivido na igreja, a despeito da data: a celebração de todo o episódio pascal em uma noite e uma manhã apenas. Só quando chegamos à época de Constantino é que detectamos uma formulação que se distancia desse modo "judaico" de sintetizar o evento da Páscoa em uma noite apenas (v. mais adiante o cap. 21).

Quando nos voltamos para o conteúdo, isto é, para as idéias associadas à Páscoa, deparamos também com muitas interconexões entre a festa judáica e a teologia cristã primitiva da Páscoa. Vários motivos pascais foram apropriados pelos pais da igreja. Justino Mártir diz:

> O mistério do cordeiro [pascal] [...] era figura de Cristo, com cujo sangue os que nele crêem, segundo a fé nele, ungem suas casas, isto é, a si mesmos *(Diálogo com Trifão* 40.1).
>
> Os que se salvaram no Egito, quando pereceram os primogênitos dos egípcios, deveram a sua salvação ao sangue do cordeiro pascal, com que untavam um e outro lado dos umbrais e travessas das portas. É que o cordeiro pascal era Cristo, que devia ser sacrificada mais tarde, como disse Isaías: "Ele é levado como ovelha ao matadouro". [...] Assim como os que estavam no Egito foram salvos pelo sangue do cordeiro pascal, da mesma forma o sangue de Cristo salvará da morte os que têm *fé (Diálogo com Trifão* 11.4).

Vale observar a relação íntima entre o motivo pascal e o batismo cristão.[33] Em algum momento do segundo século d.C., o dia da Páscoa tornou-se a data preferida para a realização das cerimônias de batismo. Muitos motivos pascais têm conotações batismais.

Na *hagadah* de Páscoa, a libertação do Egito é descrita em termos que transcendem sua concretização no plano físico. A redação utilizada lembra a transição experimentada pelos convertidos ao judaísmo (v. o cap. 18):

> Portanto, cabe-nos dar-lhe graças, louvá-lo, enaltecê-lo, exaltá-lo,
> honrá-lo, bendizê-lo, engrandecê-lo e reverenciá-lo [...] porque nos transportou

> da escravidão para a liberdade,
> da dor para a alegria,
> do pranto para a felicidade,
> das trevas para a grande luz
> e da servidão para a redenção.[34]

Um conceito semelhante ecoa em várias passagens do NT, porém a mais próxima encontra-se na homilia pascal de Melitão. A passagem abaixo lembra muito a *hagadah* de Páscoa dos judeus, só que transposta para o cristianismo:

> Porque, ele mesmo [Cristo] foi levado como cordeiro e sacrificado como ovelha.
> Ele nos resgatou da servidão do mundo tal como da terra do Egito, e livrou-nos da escravidão ao Diabo como da mão do faraó [...] Foi ele quem nos livrou
> da escravidão para a liberdade,
> das trevas para a luz,
> da morte para a vida,
> da tirania para a realeza eterna,
> e fez de nós novo sacerdócio.[35]

Uma última consideração: na *hagadah* de Páscoa, o dom da Terra Prometida e a entrada nessa terra têm papel de destaque. Tendo em mente que o batismo era sempre associado ao evento pascal, não é de espantar que, em um midraxe de batismo, *Barnabé* recorra a Êxodo 33.1, 3 ("Depois ordenou o Senhor a Moisés: 'Saia deste lugar [..] e vá para a terra [...] onde manam leite e mel.") e dê a esse texto papel de destaque no batismo (6.8-19). Ele diz que, por meio do batismo, o povo entra na terra onde manam leite e mel.[36] De acordo com a primeira ampla descrição da liturgia do batismo escrita por Hipólito no início do terceiro século, leite e mel eram dados aos recém-batizados por ocasião de sua primeira Eucaristia — um símbolo de sua entrada na Terra Prometida (v. o cap. 18).

A FESTA JUDÁICA DAS SEMANAS (SHAVUOT) E O PENTECOSTE CRISTÃO

Muitos estudiosos acreditam que os elos entre o *Shavuot* judeu e o Pen-tecoste cristão são frágeis, talvez até inexistentes. Uma excelente introdução à nossa

discussão a esse respeito acha-se no breve comentário que reproduzimos a seguir, e que reflete a opinião atual da crítica especializada sobre essa festa judáica:

> A exemplo do *Pessach,* a Festa das Semanas acabou vinculada à história da salvação, mas essa ligação só foi feita em um período já tardio. Em Êxodo 19.1, lemos que os israelitas chegaram ao Sinai no terceiro mês após terem saído do Egito; e uma vez que haviam saído do Egito em meados do primeiro mês, a Festa das Semanas tornou-se o evento comemorativo da aliança celebrada no Sinai. Em 2Crônicas 15.10, lemos que no reinado de Asa, celebrou-se uma festa religiosa no terceiro mês para a renovação da aliança, porém o texto não declara expressamente que se tratava da Festa das Semanas. A vinculação é mencionada explicitamente pela primeira vez no Livro dos *jubileus,* que situa todas as alianças encontradas no AT (de Noé ao Sinai) no dia da Festa das Semanas. Também a seita de Qumran, que se chamava a si mesma de comunidade da Nova Aliança, celebrava a renovação da aliança por ocasião da Festa das Semanas, que era tida como a mais importante do calendário. Entre os judeus ortodoxos, entretanto, a Festa das Semanas continuou em segundo plano. Ela não é mencionada no calendário de Ezequiel 45.18-25, e (à exceção dos textos litúrgicos) é mencionada apenas nos últimos livros do AT, porém sempre em relação com outra coisa (2Macabeus 12.31ss e Tobias 2.1). A Mixná apresenta um tratado completo de todas as festas anuais, exceto esta, e a idéia de que comemorava o dia em que a Lei fora dada no Sinai só foi aceita pelos rabinos no segundo século da nossa era. A festa cristã do Pentecoste teve, desde o princípio, um significado diferente. De acordo com Atos 2, ela foi marcada pelo dom do Espírito Santo e pela convocação de todas as nações para o ingresso na nova igreja. O fato de coincidir com uma festa judáica mostra que o velho sistema de culto desaparecera, e que a promessa prenunciada por esse sistema fora cumprida. Todavia, não há ligação alguma entre a festa cristã do Pentecoste e a Festa das Semanas, conforme entendera a comunidade de Qumran ou, posteriormente, o judaísmo ortodoxo. A história de Atos não contém alusão alguma à Aliança do Sinai ou à Nova Aliança da qual Cristo é o mediador.[37]

A parte final da exposição acima, sobretudo a última cláusula, foi contestada com muito sucesso por Georg Kretschmar em um importante artigo sobre o Pentecoste cristão. Com base em Kretschmar, passaremos em revista mais uma vez o material cristão dos primórdios em busca de vestígios do *Shavuot* judaico.[38]

Em primeiro lugar, é importante observar que antes do quarto século d.C., não se comemorava separadamente a Ascensão de Cristo no quadragésimo dia depois da Páscoa. A Ascensão era celebrada no Pentecos-te e tinha mais destaque na festa do que a efusão do Espírito relatada em Atos 2. Isso talvez signifique que, na igreja pré-constantiniana, o calendário de festividades cristãs relativas ao Pentecoste não procedia pura e simplesmente do livro de Atos.

Em segundo lugar, não podemos deixar passar despercebida a seguinte citação

de Tertuliano:

> A Páscoa é ocasião solene por excelência para a realização do batismo, pois nesse dia cumpriu-se a paixão de nosso Senhor, no qual somos batizados [...] Além do mais, não há época mais festiva do que o Pentecoste para a realização de batismos. Foi no Pentecoste que a ressurreição do Senhor repetiu-se por diversas vezes entre os discípulos, a graça do Espírito Santo foi concedida, e a esperança do advento do Senhor anunciada pelos anjos que, naquele tempo em que o Senhor era recebido de volta ao céu, disseram aos apóstolos que "aquele que dentre vocês foi elevado ao céu, voltará da mesma forma", isto é, no Pentecoste. Além disso, quando Jeremias diz: "E os reunirei dos confins da terra em dia de festa" (Jr 31.8), ele se refere ao dia da Páscoa e [também] ao Pentecoste, que é de fato um dia de grande festa (Sobre *o batismo* 19).[39]

O importante a observar aqui é que o "Pentecoste" refere-se, antes de tudo, ao intervalo de cinquenta dias decorridos depois da Páscoa. No Pentecoste, a ressurreição, ascensão e o derramamento do Espírito são celebrados como evento único. Quando Tertuliano diz que mesmo a ressurreição "repetiu-se por diversas vezes", ele decerto se referia às aparições frequentes de Jesus.

É pouco provável que tal atitude em relação aos cinquenta dias passados da Páscoa, bem como sua celebração, tenha origem em Atos. Qual seria, então, o pano de fundo dessa prática?

Voltemos ao calendário judaico conforme exposto na Mixná. No dia seguinte à Páscoa (ou seja, no 16.° dia de nisã), o primeiro feixe de cevada era colhido solenemente fora de Jerusalém e levado ao Templo. Ali faziam-no tremular perante o Senhor como primícias que era da colheita de cevada daquele ano.[40] A cerimônia marcava o início oficial da estação da colheita, a partir da qual contavam-se os cinquenta dias que antecipavam o *Shavuot.* A Festa das Semanas assinalava o fim da colheita de trigo, simbolizada por dois pães levedados assados — feitos com grãos recém-colhidos — que eram erguidos e agitados. Esses pães talvez fossem vistos como complementos e contraposições aos pães ázimos comidos durante a Páscoa/ Festa dos Pães Ázimos (Mazzot).

O quinquagésimo dia da festa marcava o final da Páscoa, bem como a colheita dos grãos. Os rabinos chamaram a atenção para isso ao se referirem à Festa das Semanas como "Encerramento da Páscoa".

Essa, supostamente, deveria ser um época de regozijo, mas a literatura rabínica não a trata dessa forma. É, antes, um tempo de dor e de lamentação, um fato

que reflete provavelmente a situação que se instaurou depois do ano 70 seguindo-se à destruição do Templo e o fim da oferta das primícias. A tradição judáica explica a dor reinante nesses dias ao se referir a uma praga que matou vários dos discípulos do rabino Akiba. É bem provável que essa época, antes dos eventos do ano 70, fosse um tempo de júbilo em que predominava a idéia das primícias colhidas nos campos.

Nesse contexto, retomemos agora algumas passagens do NT: "Digo-lhes verdadeiramente que, se o grão de trigo não cair na terra e não morrer, continuará ele só. Mas se morrer, dará muito fruto" (Jo 12.24). "Mas de fato Cristo ressuscitou dentre os mortos, sendo ele as primícias dentre aqueles que dormiram" (1Co 15.20). De passagem, vale notar também que, de acordo com a cronologia de João, Jesus ressuscitou no 16°. dia de nisã, no dia exato da oferta das primícias da cevada no Templo! Uma terceira passagem do NT aplica o conceito das primícias ao Espírito: "Sabemos que toda a natureza criada geme até agora, como em dores de parto. E não só isso, mas nós mesmos, que temos os primeiros frutos do Espírito, gememos interiormente, esperando ansiosamente nossa adoção" (Rm 8.22,23).

Nenhuma dessas passagens faz referência explícita ao ciclo festivo da igreja, porém as duas primeiras estão associadas à época da Páscoa. Elas podem ser indicação de motivos presentes no calendário judaico, os quais poderiam ser facilmente reinterpretados e revestidos de um profundo significado cristão. Não é esse o tipo de adaptação cristã que encontramos em Tertuliano? A ressurreição de Cristo e o dom do Espírito são ambos concebidos como primícias, celebradas durante os cinquenta dias das primícias dos grãos no calendário judaico. Isso de fato parece fazer sentido.

Há mais coisas, porém, a dizer sobre o quinquagésimo dia, o *Shavuot* propriamente dito. Lemos em Efésios 4 que Cristo deu à igreja ministérios carismáticos. Essa passagem toca no tema em questão e faz referência, ao mesmo tempo, ao texto de prova do AT, Salmos 68.18: "Quando ele subiu em triunfo às alturas [...I deu dons aos homens" (Ef 4.8). O texto do AT é tomado então em sentido pentecostal. Ele vincula muito estreitamente a ascensão de Cristo com o dom (ou carismas) do Espírito: Cristo subiu e deu o Espírito. Nas fontes rabínicas, deparamos com essa passagem do saltério aplicada a Moisés: ele subiu ao Monte Sinai e de lá desceu com um dom, o dom da Torá. Parece, portanto, que Paulo valeu-se de um texto de prova rabínico relativo à concessão

da Lei no Sinai e aplicou-o à concessão do Espírito. Por que ele faria isso?

Se lermos com bastante atenção Atos 2, duas coisas saltam à vista: primeiramente, as línguas "de fogo" (At 2.3); em segundo lugar, a proclamação do Evangelho é "dividida' em várias línguas, para que seja entendida por todos os presentes. Retomando agora a interpretação ra-bínica de Êxodo 19 (Moisés subindo no Sinai e Deus concedendo a Torá), notamos que no texto hebraico do versículo 16, a teofania de Deus é acompanhada por "trovões" ou, mais literalmente, por "vozes" (em hebraico, *goloth).* Os rabinos concentraram sua atenção nessa palavra. Disseram que, no Sinai, a voz de Deus "dividiu-se" em várias vozes. Tomaram ainda essa idéia e a juntaram ao poema sobre a voz de Deus no salmo 29. O versículo sete desse salmo diz: "A voz do Senhor corta os céus com raios flamejantes". Disso concluíram que, no Sinai, a voz de Deus dividiu-se em sete vozes cujo aspecto era de chamas de fogo. A exegese posterior desenvolveu mais ainda esse pensamento. As sete vozes tomaram-se setenta línguas, de modo que todos os setenta povos da terra, reunidos no Sinai, pudessem compreender a voz de Deus.[41]

Assim, erra quem afirma que "a história de Atos não faz alusão alguma à Aliança do Sinai" (R. de Vaux, citado acima). É verdade que os textos rabínicos são comparativamente mais tardios (nenhum dos rabinos citados é anterior ao segundo século d.C.). Todavia, o fato de que o NT parece apresentar ecos indisputáveis das idéias rabínicas já é, em si mesmo, um forte argumento para que se atribua aos conceitos rabínicos uma data mais antiga. Além disso, a aplicação consistente dessas idéias à época do Pentecoste no NT serve ao argumento de que o Sinai e o *Shavuot* já apareciam combinados no pensamento judaico predominante nos tempos neoestamentários. Nesse caso, a ênfase sectária do *Shavuot* nos *Jubileus* e em Qumran pode ser vista como estágios primitivos no desenvolvimento dessa idéia, e não como ocorrências totalmente desvinculadas da teologia rabínica.[42]

Podemos concluir, portanto, que, a despeito de não contarmos totalmente com o respaldo das fontes, temos fortes razões para acreditar que, sob a superfície, há muitas linhas sutis de relação entre o *Shavuot* judaico e o Pentecoste cristão. Em vários dos ciclos de leitura das Escrituras da igreja pré-constantiniana, o texto de Êxodo, capítulo 19, desponta como leitura do domingo de Pentecoste. É muito pouco provável que esse costume proceda do NT; antes, é testemunho

da persistência de pontos de contato entre judeus e cristãos.

SUGESTÕES DE LEITURA

Sobre o tema deste capítulo, pode-se consultar a obra magnífica de Paul E Bradshaw, em um único volume, *Early Christian worship:* a basic introduction to ideas and practice (London: SPCK, 1996). V. tb., do mesmo autor, seu estudo mais abrangente: *The search for the origins of Christian worship:* sources and methods for the study of early liturgy (London: secx, 1992).

Uma obra pequena, porém elucidativa, sobre nosso tema é de autoria de Roger T Beckwith, Daily *and weekly worship:* from Jewish to Christian, Alcuirt/000w Liturgi. cal Studies 1 (Bramcote, Nottingham: Grove Books, 1987).

Para uma coleção de artigos sobre as raízes judaicas, v. Eugene J. Fisher, org., *The Jewish roots of Christian liturgy* (New York/ Mahwah: Paulist, 1990). V. tb. Paul E Bradshaw e Lawrence A. Hoffman, *The making of Jewish and Christian worship,* Two liturgical traditions 1 (None Dame, Ind./ London: University of Notre Dame Press, 1991).

Outros estudos abrangentes

A obra clássica sobre todos os aspectos do desenvolvimento daquilo que veio se tomar a Missa (culto dominical matutino) é da autoria de Josef Andreas Jungmann, *Missarum sollemnia:* eine genetische Erklãrung der rômischen Messe, 2 v. (Vienna: Verlag Hetder, 1952). V. tb., do mesmo autor, o estudo mais resumido *The early liturgy to the time of Gregory the Great* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1959; reimp.: London: Darton, Longman &.Todd, 1960, e posteriores); Cheslyn Jones, Geoffrey Wainright e Edward Yamold, orgs., *The study of* liturgy (London: SPCK, 1978 e reimpressões); Jean Daniélou, *The Bible and the liturgy* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1956; brochura, ed. 1966).

Sobre o sábado e o domingo

Uma coleção proveitosa de fontes traduzidas: Willy Rordorf, *Sabbat* undSoruuagin *der Alten* Kirche, Traditio Christiana 2 (Zurich: rvz-Verlag, 1972). Ed. francesa: *Sabbat et dimanche dans Église ancienne,* Traditio Christiana 2 (Paris/Neuchâtel: Delachaux et Niesdé, 1972).

Entre outros estudos importantes, destacamos, *Der Sonntag:* Geshichte des Ruhe- und Gottesdienst im ältesten Christentum, *Abhandlungen zur Theologie des aiten und Neuen Tesuiments* 43 (Zurich: Zwingli-Verlag, 1962); Tradução para o inglês: *Sunday:* the history of the day of rest and worship in the earliest centuries of the Christian church (London: sem Press/New York: Westminster Press, 1968).

Roger T. BECKWIFH e Wilfrid SToTT, *This is the day:* the biblical doctrine of the Christian Sunday in its Jewish and early church setting (London: Marshall, Morgan & Scott, 1978). A contribuição de Beckwith para este livro ("The Sabbath and the Sunday", p. 2-47) foi reimpressa com algumas revisões em idem, *Calendar and chrono-logy, Jewish and* Christian: biblical, intertestamental and Patristic studies, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 33 (Leiden: E. J. Brill, 1996), p. 10-50.

R. GOLDENBERG , "The Jewish Ssabbath in the Roman world up to the time of Constantine the Great", em Haase, Aufstieg 2 19.1:414-47.

D. A CARSON, org., From *Sabbath to Lord's Day:* a biblical, historical and theologi-cal investigation (Grand Rapids, Mich.: Academie Books/ Zondervan, 1982), esp. caps. 8, "The Lord's Day", e 9, "Sabbath and Sunday in the post-apostolic church", de Richard J. Bauckham, p. 221-98.

Sobre a Páscoa judáica/ Páscoa cristã/ Pentecoste

Uma coleção excelente de textos-fonte pode ser encontrada em Raniero Cantalamessa, Ostern in *der Alten Kirche,* Traditio Christiana 4 (Bem: Peter Lang, 1981), tradução para o inglês: *Easter in the early church* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1993).

Estudos importantes sobre o tema: Georg Kretschmar, Himmelfahrt und Pfings-ten, Zeitschrift fur *Kirchengeschichte* 66 (1954/ 1955): 209-53.

Annie JAUBERT, *La date de la cène:* calendrier biblique et liturgie chrétienne (Paris: Gabalda, 1957). Tradução para o inglês: *The date of the* Last Supper (New York, 1965).

Willy RORDORF, Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag, *Theologische Zeitschrift* 18 (1962): 167-89.

Wolfgang HUBER, *Passa* und Ostern: Untersuchungen zur Osterfeier der alten

Kir-che, Beiheft zur Zeitschrift fur Neutestamentliche Wissenschaft 35 (Berlin:

Alfred Tõpelmann, 1969).

Stuart G. Hall, Melito in the light of the Passover Haggadah, *Joumal of Theological* Studie_s, n. s., 22 (1971): 29-46.

Anthony]. SALDARNI, *Jesus and Passover* (New York: Paulist Press, 1984).
Thomas J. TALLEY, *The* origins *of the liturgical* year (New York: Pueblo, 1986).
William L. PETERSEN, Eusebius and the Paschal controversy, *em Eusebius,* Christia-

nity *and Judaism,* org. Harold W. Attridge e Gohei Hata, Studia Post-Biblica 42 (Leiden/New York/Cologne: E. J. Brill, 1992), p. 311-25.

Roger T BEcKwrrH, Easter and Whitsun: the origin of the church's earliest annual festivais, em *Calendar and chronology, Jewish* and Christian: biblical, intertestamental and Patristic studies, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Ur-christentums 33 (Leiden: E. J. Brill, 1996), p. 51-70.

NOTAS

[1] Dix/CHADWICK, p. 19.

[2]No Novo Testamento, "o primeiro dia da semana" é geralmente chamado por seu nome judeu (em grego, hrmia Pie¯mera) tijn *sabbatiin)* (Lc 24.1; At 20.7; Jo 20.1,19; 1Co 16.2 *etc.);* e uma vez de "o dia do Senhor" (Ap. 1.10). Justino, escrevendo para um público gentio, é o primeiro a usar o nome pagão romano do dia: "dia do [deus] sol".

[3]Sobre a celebração cristã no domingo pela manhã, v. Willy Rordorf, Sunday, e Richard Bauckham, The Lord's day, em *From Sabbath to* Lord's *day:* a biblical, historical, and theologi-cal investigation, org. D. A Carson (Grand Rapids, Mich.: Academie Books, Zondervan, 1982), p. 221-50.

[4]Seu local de reunião, o Templo, era também o local do culto diário, diferentemente da sinagoga, que, no primeiro século d.C. era usada apenas para o culto comunitário normal aos sábados.

[5]Essa é — de maneira muito simplificada — a engenhosa teoria proposta por Hans Lietzmann em seu revolucionário estudo *Mass and Lord's* supper (para referência completa, v. as "Sugestões de leitura" do cap. 20) .

[6]No estudo de Lietzmann, as orações proferidas na ceia e a liturgia da *Didaquê* 9-10 referem-se a uma ceia antipascal e antipaulina de comunhão com o Senhor ressurreto. No próximo capítulo [sobre a Eucaristia] sustentarei que as orações eucarísticas da *Didaquê* podem ser mais bem compreendidas tendo como pano de fundo precisamente a ceia pascal.

[7]No estudo *de* Samuele Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday:* a historical investigation of the rire of Sunday observance in early Christianity (Rome: Pontifical Gregorian University, 1977, e diversas edições posteriores), o autor faz o possível para minimizar qualquer significado maior atribuído ao primeiro dia da semana antes de meados do segundo século d.C. Foi aí então, segundo Bacchiocchi, que a comunidade romana conseguiu impor ao restante da igreja o culto dominical, inventado em Roma. Para uma crítica irrefutável à idéia desse autor, v. Richard Bauckham, Sabbath and Sunday in the past-apostolic church, em Carson, *Sabbath to Lord's day,* p. 251-98, esp. p. 270-3; v. tb. outros artigos desse mesmo volume.

[8]Para uma sustentação detalhada dessa interpretação dada ao texto (domingo, e não sábado à noite, e a ceia eucarística) , v. M. Max B. Tumer, The Sabbath, Sunday and the Law in Luke/ Acts, em From Sabbath to Lord's Day: a biblical, historical, and theological investiga-tion, org. D. A. Carson (Grand Rapids, Mich.: Academie Books/Zondervan, 1982), p. 99157, esp. p. 128.33; e Roger T. Beckwith, The day: its divisions and its limits in biblical times, em Calendar *and chronology, Jewish and* Christian: biblical intertestamental and Patristic studies, Arbeiten zur Geshichte des antiken Judentums und des Urchristentums 33 (Leiden: E. J. Brill, 1996), p. 1-9. Beckwith mostra aqui que o costume judeu tardio de delimitar o dia de um ocaso ao outro ainda não estava firmemente estabelecido no primeiro século d.C., e que a delimitação baseada entre uma alvorada e outra era também muito comum, e que um autor (judeu) podia usar uma ou outra possibilidade, como o fez, por exemplo, Josefo.

[9]Kirsopp LAKE 1:331; tradução modificada.

[10] Ibid., p. 205.

[11]Mimo, o Jovem, *Epístola* 10.96; tradução do autor em itálico.

[12]Hans LIETSMANN, Die liturgischen Angaben des Plinius e Carmen = Taufsymbol, em *Kleine Schriften* 3: Studien zur Liturgie- und Symbolgeschichte, zur Wissenschaftsgeschichte, Texte und Untersuchungen 74 (Berlin: Akademie-Verlag, 1962), p. 48.53, 54-5. O mesmo ponto de vista também é defendido por D. H. Tripp, Pliny and the liturgy — yet again, em Studia Patristica 15, no. 1 (1984), p. 581-85. Tripp acha que a pergunta de Plínio, a que os cristãos apóstatas respondiam, era algo do tipo "Como vocês foram iniciados no cristianismo?". Eles lhe contavam então sobre o culto batismal. V. tb. E J. van Beek, The worship of Christians in Pliny's letter, *Studia Liturgica* 18 (1988): 121-31.

[13]Na minha opinião, foram malsucedidas as tentativas de Beckwith, Stott e outros de provar que os cristãos, desde o início, não só realizavam seus cultos aos domingos, como também procuravam abster-se de trabalhar nesse dia. Para uma crítica a respeito, v. Bau-ckham, "Sabbath and Sunday", p. 280-4.

[14]TI *Berakhot* 12a.

[15]V. o argumento para essa teoria em Roger T. Beckwith, *Daily and weekly tvorship:* from Jewish to Christian, Alcuin/GRow Liturgical Study 1 (Bramcote, Nottingham:Grove Books, 1987), p. 34-5.

[16]São Paulo: Paulus, 1995.

[17]Sobre a leitura da Bíblia e os ciclos de leitura na antiga sinagoga, v. C. Perros, The reading of the Bible in the ancient synagogue, em *Compendia* 2:1 137-59; Lawrence H. Shiffman, The early history of public reading of the Torah, *emletvs,* Christians, *and polytheists in the ancient synagogue:* cultural interaction during the Greco-Roman period, org. Steven Fine, Baltimore Studies in the History of Judaism (London and New York: Roudedge, 1999), p. 44-56; Lee E. Levine, *The ancient synagogue:* the first thousand years (New Haven, Conn./ London: Yale University Press, 2000), p. 506-10. Esses autores enfatizam a enorme fluidez e variedade nos ciclos seguidos, no primeiro e também no segundo séculos d.C., e em diferentes localidades. Mesmo depois da publicação da Mixná em princípios do século terceiro, nem tudo se resolveu.

[18]Contanto que o "ou" de Justino não signifique uma disjunção exclusiva; se assim for, a leitura seria dos evangelhos ou dos Profetas. Mas pode perfeitamente significar "e/ ou também".

[19]É interessante observar evidências da Mixná (e de outros escritos rabínicos) indicando que os judeus tinham o mesmo problema, v. M. *Megillah* 3:4 e outros comentários em Levine, *Synagogue,* p. 507.

[20]Em partes da igreja oriental, a leitura do Kr foi preservada juntamente com as duas outras do isrr, resultando em leitura tríplice da Escritura. Para mais informações sobre a leitura de textos da Escritura na igreja primitiva, v. Josef Jungmann, Missarum *sollemnia,* p. 501-90; A. Chavasse, Les plus anciens types de lectionnaire et de l'antiphonaire romains de la messe, *Revue bénédictine* 62 (1952); 3-94; J. A. Lamb, The place of the Bible in the liturgy, em *The Cambridge history of the Bible,* ed. E R. Ackroyd e C. E Evans (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 1:563-86.

[21]Sobre esse escrito, v. Karls E Donfried e Ernst Baasland, Der 2. Klementsbrief und fruchris-tliche Rhetorik: "Die erste christliche Predigt" im Lichte der neueren Forschung, em *Preaching in the* Patristic *age:* studies in honor of Walter J. Burghardt, S. J. (New York: Paulist, 1989).

[22]Desde a descoberta sensacional deste texto, em 1936, muito já se escreveu a seu respeito.

Um bom ponto de partida para compreendê-lo é o mais recente estudo em ampla escala sobre o sermão de Melitão, que traz também uma vasta bibliografia: Alistair Stewart-Sykes, The *lamb's* high *feast:* Melito, peri Pascha and the quartodecimam paschal liturgy at Sardis, Supplemcnts to Vigiliae Christianae 42 (Leiden: Brill, 1998).

[23]São Paulo: Paulus, 1995.

[24]V. p. 398.

[25]São Paulo: Paulus, 1995.

[26]Mais sobre isso em Talley, *Liturgical* year (ref. completa nas "Sugestões de leitura"), p. 27.31; e Wilson, *Strangers,* p. 224-5. V. tb. a discussão bastante recente sobre essa questão em J. A. Drapeç Ritual process and ritual symbol in *Didache* 7-10, *Vigilicie Christianae* 54 (2000): 121-58.

[27]O melhor estudo geral sobre o assunto vindo à luz em anos recentes é o de Talley, Liturgical year.

[28]Nisã é o primeiro mês do ano religioso judaico (e o sétimo do civil), que corresponde à segunda quinzena e março e à primeira de abril do calendário ocidental (N. do E.)

[29]É vasta a literatura sobre esse assunto, também tratado na maior parte dos comentários aos evangelhos. Para uma discussão clássica que defende a existência de discrepâncias entre o calendário farisaico e o essênio, v. Strack/Billerbeck 2:812-53. Nos últimos anos, foi proposta a teoria de que havia discrepâncias entre o calendário essênio e o "oficial"; Jesus e seus discípulos seguiam o essênio, os representantes do sinédrio Qo 18.28), seguiam o "oficial". Sobre essa teoria, v. Annie Jaubert, *The date of the dast* Supper (Staten Island, N.Y.: Alba House, 1965). Adotaram-na, entre outros, Bargil Pixner.

[30]Bemhard LousE (Das Passafest *der Quartadecimaner,* Bei 'trage zur Fórderung christlicher Theologie, 2. Reihe, 54 (Gutersloh: Berttelsmann, 19531) expôs a teoria *de* que a Páscoa "quato-decimana" era totalmente dominada pela expectativa do retomo de Cristo. Lohse interpreta o jejum como ato vicário para os judeus descrentes. Sua interpretação foi criticada, e com razão, por Wolfgang Huber, Passa *und* Ostem: Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche, Beihefte zur Zeitschrift fiir die neutestamendiche Wissenschaft 35 (Berlin: AlfredTópelmann, 1969) e outros. Não há evidência concreta de que °conteúdo da Páscoa "quartodecimana" tenha sido diferente de outras celebradas pela igreja em diversas localidades. O debate todo girou em tomo de datas, e não de conteúdo. V. tb. a excelente discussão desse tema em Josef Blank, *Meliton von sardes:* vom Passa, Sophia, Quellen bstlicher Theologie 3 (Freiburg irn Breisgau: Lambertus-Verlag, 1963), 26.42; e Alistair Stevrart-Sykes, The *lamb's* lughfeast Melito, peri Pascha and the quatuordeciman paschal liturgy at Sardis, Supplements to Vigiliae Christianae 42 (Leiden: Brill, 1998).

[31]Não há declarações explícitas nas fontes antigas dando conta de que a diferença entre Roma e Alexandria era devida à cronologia sinótica ou joanina; no entanto, parece uma proposta razoável. Essa questão é discutida com muito proveito em Huber, Passa und Ostem, p. 53-5 com notas (e com uma conclusão diferente da minha).

[32]A edição atual é de Stuart G. Hall, *Melito of sardis:* on Pascha and fragments, Oxford early Christian texts (Oxford: Oxford University Press, 1979). O argumento de Huber de que Melitão não era partidário dos "quartodecimano" não convence. As fontes antigas comprovam que ele era; v. Blank, op. cit., Hall, p. xxiv-xxv; e Stewart-Sykes, The Lamb's high *feast.*

[33]O conceito de unção é nitidamente batismal. Existem outros motivos batismais no contexto de ambas as passagens. V. a discussão mais detalhada desse tema em Justino em *The proof* from

prophecy, p. 299-303, de Skarsaune.

[34]Roth, *The Haggadah,* a new edition (London: Soncino, 1959), p. 36-7.

[35]Melitão, On Pascha 67-8; v. Stuart G. Hall, Melito in the light of the Passover Hagga-dah, *Joumal of Theological Studies.* N.s., 22 (1971): 29-46; David Flusser, Some notes on Easter and the Passover Haggadah, Immanuel 6 (1976): 52.60; Steward-Sykes, *The lamb's high feast,* esp. p. 31.54; e Karl Gerlach, *The* antenicene Pascha: a rhetorical history, Liturgia condenda 7 (Leuven: Peeters, 1998), p. 61-78.

[36]Dois excelentes comentários sobre essa passagem de *Barnabé* são de autoria de Nils A. Dahl, La terre oà coulent le lait et le miel selon Barnabé 6, 8-19, Aux sources *de* la *tradition chrétienne:* mélanges offerts à M. Maurice Goguel, Bibliothèque Théologique (Neuchâtel: Delachaux &Niestlé, 1950), p. 62-70; e Leslie W. Bamard, A note on Bamabas 6,8-17, Studia *Patristica* 4.2, Texte und Untersuchungen 79 (Berlin: Akademie-Verlag, 1961), p. 263-7.

[37]Roland de VAux, Ancient *Israel, v.* 2: "Religious Institutions" (New York/ Toronto: McGraw-Hill Books, 1965), p. 494-5).

[38]Georg KaErscumAa. Himmelfahrt und Pfingsten, *Zeitschrift fur Kuchengeschichte* 66 (1954/ 1955): 209.53.0 estudo de Kretschmar é levado um passo adiante por Jurgen Boeckh, Die Entwicklung der altkirchlichen Pentekoste,Jahrbuchfur *Liturgie und* Hymnologie 5 (1960): 1-45. Devo muito a esses dois estudos na exposição que se segue.

[39]Na tradução modificada da ANF, 3:678.

[40]Recomendamos enfaticamente ao leitor que leia a descrição vívida da cena da colheita em M. Menahot 10:2-4 (Danby, p. 505-6).

[41]O material rabínico está reunido no artigo de Kretschmar (v. nota 37).

[42]Para uma defesa abrangente de uma data mais remota (pré-cristã) para o Shavuot como celebração da concessão da lei no Sinai, v. Moshe Weinfeld, Pentecost as festival of the giving of the Law, fmmanuel 8 (1978): 7-18. Weinfeld argumenta que o salmo 50 e o 81, assim como 2Cr 15.10-15, referem-se à Festa das Semanas.

20 - PÁSCOA E EUCARISTIA

O que os cristãos modernos chamam normalmente de Santa Ceia, a igreja primitiva chamava de *Eucaristia. É* um nome judeu, uma vez que procede do termo original judaico dado às orações feitas por ocasião das refeições. Antes e depois de cear, os judeus agradeciam a seu Deus de acordo com um formato especial de oração, conforme prescrito no livro de Deuteronômio 8.10: "Depois que tiverem comido até ficarem satisfeitos, louvem o Senhor, o seu Deus". Assim, a oração dos judeus à hora da refeição começava da seguinte forma: "Bendito sois vós que nos proporcionastes...". Essa oração era conhecida como "uma bênção [do Senhor]", e bênção nesse sentido, em grego, traduz-se por *eulogia* ou *eucharistia.* Isso nos dá de imediato uma primeira referência acerca do contexto original da *Eucaristia:* a ceia judáica.

Podemos, porém, ser mais específicos: para isso, basta examinar a refeição de Páscoa dos judeus. Contudo, não é de modo algum consenso universal que a Eucaristia cristã tenha raízes no *Pessach* judaico. Há estudiosos que discordam de que um evento celebrado semanalmente possa proceder de uma festa celebrada uma vez por ano. Vimos, por exemplo, que para Hans Lietzmann, a forma mais antiga de "Ceia do Senhor" era uma retomada, passada a ressurreição de Jesus, da mesa comunal que os discípulos partilharam com o Senhor antes do *Pessach,* e que nela não havia referência alguma ao *Pessach,* tampouco recordava de algum modo especial a última ceia pascal de Jesus.

Apesar disso, compartilhamos neste capítulo da opinião da maioria dos especialistas de que a Eucaristia dos primórdios deve ser entendida tomando-se como referência a ceia pascal dos judeus. Isso é algo que não apenas se acha profundamente arraigado nas narrativas dos evangelhos sinóticos (e em Paulo, 1Co 11.23-26), como é também recomendado, creio eu, pela luz que lança sobre a origem e o desenvolvimento da liturgia eucarística na igreja primitiva.

A EUCARISTIA: LINHAS DE DESENVOLVIMENTO

Recordemos primeiramente os principais elementos que Justino aponta nc culto eucarístico:

1) apresentação do pão e do vinho perante a comunida• de;

2) oração eucarística; e

3) partilhamento dos dois elementos.

Se comparamos esse procedimento com a prática típica do protestantismo moderno, muitos de nós notaremos que falta aí algo que consideramos parte indissociável da Santa Ceia: a récita das "palavras de instituição" da Eucaristia, conforme Paulo no-las apresenta em 1Coríntios 11.23-25. Não poucos historiadores da liturgia prontamente nos tranquilizariam dizendo que a referida récita estava já incluída na descrição de Justino, uma vez que as palavras de instituição são parte integrante da oração eucarística.

Setenta anos depois de Justino, deparamos com a oração eucarística de Hipólito, em que encontramos as palavras de instituição da comunhão. Em contrapartida, não encontramos as palavras de instituição nas orações eucarísticas da *Didaqué* (caps. 9 e 10) — o que tem sido motivo de preocupação para muitos.[1] Parece claro que houve uma formulação posterior ou uma mudança entre a *Didaquê* (c. 100 d.C.) e Hipólito (c. 210 d.C.). Se assim for, Justino estaria mais próximo da *Didaquê* ou de Hipólito?

Para que possamos elucidar a origem e a história da liturgia eucarística em seus primórdios, é preciso que conheçamos o pano de fund o judeu da época com detalhamento razoável. A última refeição de Jesus na companhia de seus discípulos foi a ceia de Páscoa, a *Sederabend,* pa:a usar a terminologia de uma época bem posterior ao evento.[2] Esse cenário não foi de modo algum esquecido com rapidez pelos primeiros crentes, que eram judeus. Seria estranho se o referido cenário não nos desse mais de uma pista sobre os primeiros tempos do culto eucarístico.[3]

Não sabemos exatamente de que modo a ceia de Páscoa era celebrada em 30 d.C.; a *hagadah* (sequência das coisas a serem ditas durante a ceia pascal) do *Pessach em* uso atualmente contém elementos antigos e mais recentes, e é muito difícil saber com certeza quais desses elementos seriam anteriores ao ano 70 e quais seriam posteriores.[4] Não podemos ignorar a possibilidade de que, nos anos anteriores a 70 d.C., o texto das orações e as várias fórmulas existentes talvez fossem menos estáveis e fixas do que em anos posteriores.' Apesar disso, não há nenhum motivo forte o bastante para que duvidemos de que a estrutura

principal da ceia pascal nos dias de Jesus não fosse já bastante estável. As alusões do NT e de outros escritos judeus da época à cerimônia parecem pressupor uma ordem pouco diferente da que conhecemos.[6]

De modo geral, a liturgia da Páscoa compreende os seguintes elementos principais:

Santificação inicial do *primeiro cálice de vinho.*

Palavras de explicação sobre *o pão:* "Este é o pão da aflição".

Pergunta: Por que esta noite é diferente das outras?

A pergunta deflagra o cerimonial da *hagadah* propriamente dita: a história da primeira *Páscoa (Pessach).*

Seguem-se diversas perguntas e respostas sobre o cordeiro do Pessach, o pão ázimo e as ervas amargas.

Primeira parte do Hallel: Salmos 113-114.

Santificação do *segundo cálice de vinho e do pão, dos pães ázimos* e das ervas amargas.

A ceia.

Bênção da *ceia, birkat ha-mazon,* e bênção do *terceiro cálice de vinho.*

Segunda parte do Hallel: Salmos 115-118.

Louvor final (Sl 136) e oração.

Se desmembrarmos essa sequência um tanto complexa em suas partes essenciais, teremos os seguintes elementos:

1. A ceia, com a santificação introdutória *(qiddush)* do vinho e do pão (nessa ordem!), e a bênção final (*berakah*) sobre a refeição (incluindo-se aí também o vinho), o *birkat há-mazon* ("bênção sobre o alimento"). Com relação ao pão e ao vinho, temos a seguinte sequência: cálice, pão, ceia, cálice.

2. A pergunta sobre a diferença dessa ceia em relação às outras deflagra a história explicativa, a *hagadah.* Comisso, passa-se à *qiddush,* resultando em uma dupla *qiddush,* antes e depois da *hagadah.*

Com relação à comida e à bebida, observamos que o cordeiro pascal, o pão e as ervas amargas recebem uma explicação que elucida seu significado especifico — o pão em particular, mas não o vinho. Alguém poderia dizer que o vinho aguardava uma interpretação, já que o AT não lhe dá nenhuma. (Na verdade, o

vinho não faz parte das prescrições vetero-testamentárias para a ocasião.) Com isso em mente, leiamos a narrativa da Última Ceia de Jesus em Lucas 22.14-20:

Quando chegou a hora, Jesus e os seus apóstolos reclinaram-se à mesa. E lhes disse: "Desejei ansiosamente comer esta Páscoa com vocês antes de sofrer. Pois eu lhes digo: Não comerei dela novamente até que se cumpra no Reino de Deus".

> Recebendo um *cálice,* ele deu graças [recitou a *berakah* sobre o cálice] e
> disse: "Tomem isto e partilhem uns com os outros. Pois eu lhes digo que não
> beberei outra vez do fruto da videira até que venha o Reino de Deus".
> Tomando o *pão,* deu graças [recitou a berakah sobre o pão], partiu-o e o
> deu aos seus discípulos,
> dizendo: "Isto é o meu corpo dado em favor de vocês;
> façam isto em memória de mim".
> Da mesma forma, depois da ceia,
> tornou o *cálice,*
> dizendo: "Este cálice é a nova aliança no meu sangue, derramado em
> favor de vocês".[7]

Há vários aspectos nesse texto que merecem ser comentados.[8] Em primeiro lugar, observemos a sequência: cálice, pão, ceia, cálice — exatamente como na ceia de Páscoa. As duas berakot introdutórias sobre o cálice e o pão são a *qiddush* antes da ceia, o cálice final depois da ceia é o cálice incluído na bênção após a ceia (a *birkat ha-rnazon).* Antes da refeição, apenas o pão (não o cálice) recebe uma explicação: "Isto é...". Somente depois da ceia o (segundo ou terceiro) cálice "de igual modo" é explicado: "Isto é...".

A versão lucana da Última Ceia não nos revela somente palavras e ações de Jesus, obviamente genuínas, por ocasião da ceia pascal; ela também nos fornece os meios que nos permitirão explicar as principais linhas de desenvolvimento que a Eucaristia cristã percorrerá com o decorrer do tempo. Examinemos a primeira sequência do cálice, pão, *ceia, cálice.* Os elementos em itálico são entendidos como o corpo de Jesus e a nova aliança em seu sangue (assim o interpretaram Lucas e Paulo; Marcos e Mateus: o sangue da nova aliança). Seria

de esperar que o cálice sem interpretação alguma se tomasse supérfluo e acabasse por se combinar com o outro, de modo que sobrassem apenas um cálice e um pão. Disso resultaria a ministração do cálice ou do pão juntos antes da ceia (de acordo com a sequência cálice-pão) ou na ministração do pão antes da ceia e do cálice depois (de acordo com a sequência pão-cálice). Ambas as variantes são encontradas nas referências cristãs mais antigas sobre a eucaristia:

Sequência cálice-pão:	**Seqüência pão-cálice:**
1Coríntios 10.16,17	Marcos 14.22-24/ Matesu 26.26-28
Didaquê 9	1Coríntios 11.23-25

Como se pode perceber facilmente pelo "peso" relativo desses textos, a sequência pão-cálice se tomaria predominante.[9]

Essa tendência de combinar dois cálices em um só teria ganhado força, é claro, no momento em que a Eucaristia tornou-se independente da ceia noturna, como já ocorrera em Justino (c. 150 d.C.). Em sua obra, o autor descreve um culto eucarístico que foi incorporado à celebração matinal e no qual não há uma ceia de fato. A refeição realizada entre o pão e o cálice eucarísticos desaparecera e, ao que tudo indica, já em Justino as orações eucarísticas sobre o pão e o vinho (realizadas originar riamente duas vezes: uma vez antes e outra depois da ceia) haviam se combinado tornando-se uma só. No que se refere ao desenvolvimento da oração eucarística (ou orações), era de esperar que essa mudança tivesse amplas consequências sobre o formato e a estrutura da oração. (Estudiosos da história litúrgica parecem, por vezes, ignorar isso.)

Podemos inferir outras consequências desse contexto pascal da minis-tração eucarísticca. É preciso distinguir claramente, nessa cerimônia, entre orações pela refeição *(qiddush e birkat ha-mazon)* por um lado, e história explicativa, por outro. As orações incluem ações de graças pelo vinho, pelo pão e pelo alimento. A *hagadah* apresenta a história que responde às perguntas. Por que fazemos isso? O que isso significa? Retomando a minis-tração eucarística cristã, deparamos com os mesmos dois elementos; no início, eles parecem ter se conservado separadamente, tal como liturgia pascal judáica: 1) oração eucarística sem *hagadah* cristã *(Didaquê* 9-10). A *hagadah* cristã como elemento à parte, distinto da oração: as "palavras de instituição" respondem ao "por quê" da pergunta.[10]

Essa estrutura encontra-se ainda presente de forma muito clara na narrativa de Justino:

> Àquele que preside aos irmãos é oferecido pão e uma vasilha com água e vinho.

Pegando-os, ele louva e glorifica ao Pai do universo através do nome de seu Filho e do Espírito Santo, e pronuncia uma longa ação de graças [*eucaristia*], por ter-nos concedido esses dons que dele provêm. Quando o presidente termina as orações e a ação de graças, todo o povo presente aclama, dizendo: "Amém"...

Qiddush combinadas antes da ceia e *birkat ha-mazon* depois. Antiga versão cristã: *Didaquê* 9—10.

Depois que o presidente deu *eucaristia* e todo o povo aclamou, os que entre nós se chamam ministros ou diáconos dão a cada um dos presentes parte do pão, do vinho e da água sobre os quais se pronunciou a ação de graças e os levam aos ausentes.

Partilhamento do pão e do vinho.

Este alimento se chama entre nós *eucaristia*. De fato, não tomamos essas coisas como pão comum ou bebida ordinária,

Hagadah cristã, 1) explica por que a ceia eucarística é diferentes das demais ceias, e

mas da maneira como Jesus Cristo, nosso Salvador, feito carne por força do Verbo de Deus, teve carne e sangue por nossa salvação,

assim nos ensinou,

que, por virtude da oração ao Verbo que procede de Deus, o alimento sobre o qual foi dita a ação de graças — alimento com o qual, por transformação, nutrem nosso sangue e nossa carne — *é a carne e o sangue daquele mesmo Jesus encarnado.*

Foi isso o que os apóstolos nas memórias por eles escritas, que se chamam Evangelhos, nos transmitiram que assim foi mandado a eles,

2) apresenta a história fundadora que serve de base à celebração.

quando Jesus, tomando o pão e dando graças, disse: "Fazei isto em memória de mim; este é o meu corpo".

E igualmente, tomando o cálice edando graças, disse: "Este é o meu sangue", e só participou isso a eles.

É difícil saber em que momento essa *hagadah* de Justino penetrou na oração eucarística, e também se já teria ocorrido antes dele (é provável que sim, conforme as indicações que veremos mais abaixo). Pode não ter ocorrido ao mesmo tempo em toda parte, mas não há dúvida de que aconteceu, como podemos ver pela oração eucarística de Hipólito, em que a *hagadah* de Justino é assimilada mais ou menos por completo (v. a seguir, p. 431-2).

É tentadora a seguinte tentativa de explicação para a evolução da ministração eucarística: como a eucaristia era parte de uma ceia de fato, era natural que surgisse daí uma *hagadah* em forma de história, contada como parte independente da "liturgia" da refeição, e respondendo à pergunta sobre a diferença dessa ceia em relação às demais. Como desaparecimento da ceia, a *hagadah* perdeu seu ambiente natural, ao passo que a berakah (oração eucarística) sobre o pão e o vinho permaneceu intacta. Por conseguinte, a *hagadah* foi incorporada ao elemento restante do antigo contexto da ceia: a oração eucarística.

Depois de passarmos em revista algumas das principais linhas de evolução da ministração eucarística, encetaremos agora um estudo mais pormenorizado da oração eucarística, cujo propósito será o de pôr à prova nossa tese de que essa oração teve como pano de fundo a ceia pascal judáica.

A ORAÇÃO EUCARÍSTICA E CEIA PASCAL
ORAÇÕES EUCARÍSTICAS NA DIDAQUÊ 9-10

Tomaremos como hipótese de trabalho que as orações da *Didaquê* 9 e 10 são de fato orações eucarísticas, e não simplesmente meras orações proferidas à mesa de refeição.[11] Essas duas orações, conforme nos mostram o contexto, têm como objetivo servirem de modelo para as orações a serem proferidas antes e depois da ceia eucarística. Nessa época remota (c. 100 d.C.), a ceia eucarística ainda era, obviamente, uma refeição de fato, provavelmente a mais importante do dia — servida, portanto, à noite, como em Atos 20.7-12 e 1Coríntios 11.20-33. As indicações em 1Coríntios de que se tratava de uma refeição noturna explicam-se pelo fato de que era acompanhada de vinho e de que se destinava a indivíduos com fome.

Esse tipo de oração *antes da refeição,* em que se santificava o cálice e o pão (nessa

sequência!), e outra *depois,* dando graças a Deus pelo dom do alimento, é de procedência inteiramente judáica. Esse mesmo modelo era seguido na noite de sábado e também na ceia pascal. A oração introdutória sobre o vinho e o pão é chamada de "santificação", em hebraico, *qiddush.* A oração final, a "bênção pelo alimento", é conhecida como *birkat ha-mazon. Na Didaquê,* as orações do capítulo 9 parecem seguir o modelo da qiddush, enquanto a oração mais longa do capítulo 10 é a birkat ha-mazon, feita após as refeições. Estudaremos ambas em breve.

Por enquanto, vamos nos ater à questão da forma nas orações dos judeus. Todas as principais orações feitas pelos judeus à mesa de refeição (e muitas outras também) tem a forma da chamada bênção (em hebraico *berakah;* plural: *berakot).* Todas elas começam com as palavras "Bendito sois vós, ó Senhor, nosso Deus". Uma das razões para a escolha desse formato específico se deve a uma prescrição bíblica importante registrada em Deuteronômio 8.10: "Depois que tiverem comido até ficarem satisfeitos, *bendigam* o Senhor, o seu Deus" (tradução livre). Em grego, o equivalente do verbo *bendizer (berek) é eulogein* ou *eucharistein);* os substantivos correspondentes são *eulogia* ou *eucharistia.* Isto significa que o substantivo mais comumente usado para a Santa Comunhão [ou Santa Ceia] na igreja primitiva, *eucharistia,* procede daquilo que era considerado como a característica mais fundamental de todo o evento: *a oração* feita sobre o pão e o vinho.

O formato da bênção não costumava ser muito usado nas primeiras orações cristãs, e não há exemplo dele nas orações da *Didaquê.* Seria isso uma indicação de distanciamento da prática judáica? Não necessariamente. Na literatura rabínica, e no culto da sinagoga, *a berakah era* sem dúvida a forma mais usual de ação de graças: "Bendito sois vós, ó Senhor, que...". Parece, porém, que no tempo de Jesus esse formato de ações de graças não era predominante, e nos escritos de Qumran, encontramo-lo lado a lado com o formato usado pelo próprio Jesus e pela *Didaquê:* "Eu te bendigo/ Nós te bendizemos (Pai, Deus)". O fato de que essa fórmula tenha sido escolhida pela *alague*^ não é de modo algum sinal de distanciamento do judaísmo; é, antes, indício de que foi formulada há mais tempo do que se supõe.[12]

Mais uma observação sobre a forma também relevante para a questão da data: Joseph Heninemann em seu estudo *Prayer in the Talmud* [*A oração no Talmude*],

observou que finalizar uma oração com uma doxologia do tipo "Bendito seja o nome da glória do seu reino para todo o sempre" era típico da liturgia do Templo, e não das orações feitas na sinagoga.[13] Seria a repetição da doxologia — "Tua é a glória [e o poder] para sempre" —, nas orações da *Didaquê,* recordação daqueles primeiros dias em que os crentes "[reuniam-se] no pátio do Templo" (At 2.46)?

Feitas essas considerações preliminares, vamos agora examinar mais detidamente as orações eucarísticas da *Didaquê* 9, em que observamos paralelos com a *qiddush da* ceia pascal.

***Didaquê* 9**	**Ceia pascal**
Com relação à eucaristia, assim deveis proceder:	
A) *Primeiramente, sobre o cálice*:	
Damos-te graças, nosso Pai,	Bendito sejas tu,
	Ó Senhor, nosso Deus,
pelo vinho santo de Davi, teu servo, que	Rei do universo,
nos deste a conhecer por meio de Jesus,	Criador do fruto da videira;
teu servo — tua é a glória para sempre.	
B) *E pelo pão partido*:	
Damos-te graças, nosso Pai,	Bendito sejas tu,
	Ó Senhor, nosso Deus,
1) *pela vida e pelo conhecimento,*	Rei do Universo,
que nos deste a conhecer por meio de	que fazes surgir
Jesus, teu servo	o pão
— tua é a glória para sempre.	da terra.
2) *tal como este pão partido foi espalhado pelas montanhas, mas foi novamente reunido e feito um só, concede também que tua igreja seja reunida, desde os confins da terra, em teu reino*	
— pois tua é a glória e o poder através de Jesus Cristo para sempre.	
Ninguém, porém, coma ou beba de tua eucaristia, exceto aqueles que foram batizados no Nome do Senhor. Pois a este respeito, disse também o Senhor: "Não dês aos cães aquilo que é sagrado".	

Não faremos por enquanto nenhum comentário sobre os vários aspectos interessantes dessas orações, uma vez que é fácil explicar a existência de muitos deles, já que se trata de "importações" do modelo de oração *qiddush,* proferida

após a refeição, pela *Didaquê* 10. Também não é difícil detectar o princípio fundamental segundo o qual as *berakot* judaicas referentes ao vinho e ao pão foram modificadas na Didaquê 9. Os judeus agradecem a Deus a bebida o alimento físicos desfrutados pelo corpo por meio do vinho e do pão. Esses dons *espirituais,* porém, são descritos de tal modo que as referências ao vinho e ao pão se conservem intactas: o "fruto da videira" torna-se "o vinho santo de Davi", e o "pão da terra" toma-se "vida e conhecimento". A idéia fundamental aí contida foi expressa com muita felicidade por Justino cerca de cinquenta anos depois da *Didaquê* em seus comentários sobre o pão e o vinho da Eucaristia: "... não tomamos essas coisas como pão comum ou bebida ordinária" (*Primeira apologia* 66.2).

Faremos um breve comentário sobre alguns detalhes. "O santo vinho de Davi" não é, rigorosamente falando, uma expressão bíblica, tampouco há registro dela na literatura judáica do período. A vinha, entretanto, era metáfora tradicional da salvação e da bênção do reino messiânico.[14] As promessas de um reino messiânico — e de um messias — eram frequentemente, na linguagem empregada pelos judeus na oração, associadas ao nome de Davi. Nas orações tradicionais de Páscoa, encontramos coisas como: "Tem misericórdia, ó Senhor [...] *do reino da casa de Davi,* teu ungido". "Nosso Deus, e Deus de nossos Pais! Que seja elevada, e venha, e chegue, e seja vista, e aceita, e ouvida e visitada, e rememorada [...] a lembrança do Messias, *filho de Davi, teu servo."* Essas duas orações estão incluídas na *birkat* ha-mazon proferida depois da ceia pascal, e o tema de "Davi, teu servo" poderia ter contaminado facilmente a *qiddush* introdutória relativa ao "fruto da videira".

A expressão, "O santo vinho de Davi, teu servo", refere-se provavelmente, portanto, aos dons de salvação associados ao reino messiânico prometido a Davi (2Sm 7.10-17; 2Sm 23.5; Is 55.3 etc.); os paralelos mais próximos do NT encontram-se em Lucas 1.50-55 e 1.68-79. No que diz respeito à cristologia, "teu servo" parece ser primordialmente um título real, messiânico, aplicado a Davi e também a Jesus — provavelmente em um sentido semelhante ao messiânico "Filho de Deus".

"Vida e conhecimento" são dons vinculados ao pão. Na terminologia judáica, vida e conhecimento são considerados dons de salvação conferidos pela Sabedoria de Deus, geralmente identificada com a Torá. Como esse tema

aparece com frequência na *birkat ha-mazon* da *Didaquê* 10, bastará que ressaltemos nesse contexto o paralelo muito próximo a este motivo em João 6. Jesus disse: "Eu sou o pão da vida" **00** 6.35-50), querendo com isso dizer que ele é o pão da vida eterna. Parece que temos aí um eco da cristologia da Sabedoria: em Provérbios 9.1-4, a Sabedoria nos convida a cear vinho e pão; nesse contexto, comer seria metáfora de obter conhecimento pela Sabedoria, um conhecimento que transmite vida.[15]

O tema da petição final da oração é a reunião futura da igreja de todos os confins da terra. Esse motivo está associado ao pão eucarístico por meio da parábola dos grãos espalhados, que são unidos e transformados em um pão só. Podemos entender melhor o que significa isso pela leitura da *birkat ha-mazon, na Didaquê* 10, que reproduzimos a seguir:

> E depois de terdes vos alimentado, estando satisfeitos, assim dareis graças:
>
> 1) *Nós te* damos graças, ó Pai Santo,
>
> A) por teu Nome Santo que fizeste tabemacular em nossos corações,
>
> B) e pelo conhecimento, pela fé e pela imortalidade que nos deste a conhecer por meio de Jesus, teu servo — *tua é* a glória para sempre.
>
> 2) Tu, Senhor Onipotente, criaste todas as coisas por causa de teu Nome, e deste de comer e de beber aos homens para que nisso se regozijassem, para que pudessem te agradecer. A nós, porém, tu abençoaste com alimento e bebida espirituais e com luz eterna por meio do teu servo.
>
> Acima de tudo, nós te agradecemos porque és todo-poderoso — tua é a glória para sempre.
>
> 3) Lembra, Senhor, da tua igreja, livrando-a de todo mal e aperfeiçoando-a no teu amor chamando-a dos quatro ventos, santa, para teu reino que preparaste para ela — teu é o poder e a glória par sempre.
>
> Venha a graça, e este mundo passe.
> Hosana ao Deus de Davi.
>
> Aquele que for santo, venha!
> Aquele que não for, arrependa-se!

Maranata, amém.[16]

No primeiro século d.C., a oração de graças dos judeus depois das refeições, a *birkat ha-mazon,* provavelmente não estava ainda *fixada* por completo; porém, ao que tudo indica, deve ter tido uma estrutura tripla e um conjunto de motivos permanentes em cada uma dessas três partes. Em um estudo agora clássico, Louis Finkelstein reconstruiu o que, em seu entender, seria a versão básica dessa oração[17]. O resultado aproximado foi o seguinte:

1. Bendito sejas tu, ó Senhor, nosso Deus, Rei do universo, que alimentas o mundo todo com bondade, graça e misericórdia.

2. Nós te agradecemos, ó Senhor, nosso Deus, porque nos fizeste herdar uma terra boa e agradável.

3. Tem misericórdia, ó Senhor, nosso Deus, de Israel, teu povo, e de Jerusalém, tua cidade, e de Sião, lugar onde habita tua glória, e de teu altar e de teu Templo. Bendito sejas tu, que edificaste Jerusalém.

Como podemos ver, as primeiras duas orações são de ação de graças; a terceira é uma petição. Finkelstein utilizou a oração da *Didaquê* 10 na reconstrução que fez da *birkat ha-mazon* do primeiro século, porque constatou nela a mesma estrutura tripartite. A oração judia e a cristã diferiam apenas na localização dos dois primeiros elementos na *Didaquê,* que haviam trocado de lugar, sendo que o terceiro foi relativamente espiritualizado. Em uma análise mais recente, Enrico Mazza questionou essa conclusão e propôs outra interpretação.[18] De acordo com Mazza, a sequência dos três elementos é basicamente a mesma nas versões judáica e da *Didaquê,* porém a versão cristã espiritualizou as orações judaicas segundo um principio muito semelhante ao das orações *qiddush* estudadas acima. Prosseguindo na linha de investigação de Mazza, mas sem nos esquecermos das perspectivas válidas de Finkelstein, eu sugeriria outra análise da *Didaquê* 10 como *birkat ha-mazon* cristã num contexto de Páscoa.

As primeiras duas bênçãos da *birkat* ha-mazon baseiam-se em Deute-ronômio 8.10: "Depois que tiverem comido até ficarem satisfeitos, bendigam *[berakhta]* o Senhor, o seu Deus, pela boa terra que lhes deu".[19]Este versículo era

interpretado como um mandamento bíblico de louvor a Deus depois das refeições por meio de uma oração formulada de acordo com o formato da *berakah. Na birkat ha-mazon, é* a segunda expressão de ação de graças que se apropria mais diretamente de Deuteronômio 8.10. A versão *berakah* usada na ceia de Páscoa faz referência explícita a Deuteronômio 8.10 como prescrição bíblica:

> Bendito seja teu nome na boca de todo o que vive, continuamente e para sempre, como está escrito: "Depois que tiverem comido até ficarem satisfeitos, bendigam *[berakhtal* o Senhor, o seu Deus, pela boa terra que lhes deu" [Dt 8.10]. Bendito sejas tu, ó Senhor, pela terra e pelo alimento *[ha-mazon].*[20]

Não obstante isso, a primeira ação de graças pelo alimento dado pelo Criador é, sem dúvida, vista também como cumprimento da prescrição de Deuteronômio 8.10.

O terceiro elemento da *birkat* ha-mazon, a petição, baseia-se em um texto encontrado nos apócrifos: Eclesiástico [Sirácida] 36.16-19:

Eclesiástico	***Birkat ha-mazon*** ***Didaquê* 10:**
Reúne todas as tribos de Jacó.	Reúne a igreja, chamando-a dos quatro ventos,
Entrega-lhes a posse do patrimônio como no começo.	para o teu reino, que preparaste para ela.
	Páscoa judaica:
Tem piedade, Senhor, do povo que leva teu nome, de Israel, a quem trataste como primogênito.	Tem misericórdia, ó Senhor, nosso Deus de Israel, teu povo,
Tem compaixão da cidade do teu santuário, Jerusalém, o lugar do teu repouso.	e de
Enche Sião com a proclamação dos teus grandes feitos, e teu Templo com a tua glória.	Jerusalém, tua cidade, e de Sião, morada da tua glória . . . e da grande e santa Casa que se chama pelo teu Nome.

Como podemos observar, tanto a *Didaquê,* bem como a *birkat ha-ma-zon da* ceia pascal dependem do mesmo texto do Eclesiástico, tirando dali as partes que mais lhes interessam. Isso provavelmente significa que a oração da *Didaquê* 10 remonta a um período em que a birkat *ha-mazon* ainda estava em formação, não

tendo, portanto, forma fixa até então.

Por trás das orações da *Didaquê* detectamos a presença (acima) da cristologia da Sabedoria. Os textos a seguir, que fazem menção a essa cristologia, apresentam alguns dos lemas principais contidos nas orações da *Didaquê: "*... diz a Sabedoria: 'Venham comer a minha comida e beber o vinho que preparei. Deixem a insensatez, e vocês terão vida; andem pelo caminho do entendimento' (Pv 9.5,6). "Com o pão da inteligência [a Sabedoria] o alimentará [o homem que teme a Deus] e da água da sabedoria lhe dará a beber" (Eclesiástico 15.3).[21]

Com isso, apresentamos parte de um material que nos leva a concluir que as orações eucarísticas da *Didaquê* são adaptações cristológicas das *qiddush* e birkat *ha-mazon* judaicas, sobretudo no formato de celebração da ceia pascal. Essas orações, provavelmente, não tinham ainda uma forma fixa nos primórdios do cristianismo, por isso não afirmamos aqui nenhuma dependência literária simples de orações da *hagadah* tardia de Páscoa. Tudo o que podemos asseverar é que as orações da *Didaquê* apresentam uma relação estrutural e temática com as principais orações da ceia pascal em uma época em que essas orações ainda não haviam fixado de maneira definitiva suas respectivas formulações.

A ORAÇÃO EUCARÍSTICA EM JUSTINO E POLICARPO

Apelamos agora a Justino (c. 150-160 d.C.), que testificará do texto e do conteúdo da oração eucarística.[22] Reproduzimos anteriormente uma de suas versões mais importantes da ministração eucarística, por meio da qual obtivemos as primeiras indicações sobre o conteúdo da oração eucarística conforme ele a conheceu. Daremos aqui mais algumas indicações:

> Nosso Senhor Jesus Cristo mandou oferecer em memória da paixão que ele padeceu por todos os homens que purificam suas almas [...] para que juntos demos graças a Deus
>
> por ter criado o mundo e por todo o amor que há nele pelo homem,
>
> por nos ter livrado da maldade na qual nascemos e
>
> por ter destruído completamente os principados e potestades através
>
> daquele que, segundo seu desígnio, padeceu [nasceu passível] *(Diálogo com Trifão* 41.1).[23]

Essa passagem do *Diálogo com Trifão,* de Justino, oferece-nos diversas pistas sobre as palavras utilizadas na oração eucarística, embora Justino jamais a cite por inteiro. Reconhecemos sem dificuldade a *berakah* proferida nas refeições: "... por ter criado o mundo e pelo [por tudo o] que há nele. Nos dois dizeres seguintes sobre a salvação por meio de Cristo, identificamos a terminologia pascal: a salvação é *o contexto livre* da escravidão, tomado real pela destruição das forças inimigas (como a do Egito).

Poderíamos pinçar ainda outras indicações aqui e ali nos escritos de Justino. O resultado final desse exercício apontaria para um paralelo surpreendentemente próximo do texto integral da oração eucarística reproduzida por Hipólito cerca de 60 a 70 anos depois. Examinaremos essa correspondência um pouco mais abaixo; antes, porém, daremos uma rápida olhada em outra oração praticamente contemporânea de Justino. Não se trata de uma oração eucarística por seu contexto de origem; na verdade, é uma oração do bispo de Esmima, Policarpo, no momento em que se achava amarrado a um poste para ser queimado como mártir. Se, porém, subtrairmos os elementos que remetem de modo nítido ao seu martírio iminente, teremos uma oração (em itálico abaixo) de caráter claramente eucarístico, sinal de que a narrativa coloca nos lábios do velho bispo — em suas últimas palavras — a paráfrase de uma oração que lhe era muito familiar, e que ele proferia todos os domingos por ocasião da santa comunhão:

> Ó Deus Onipotente, Pai de teu Filho amado e bendito, Jesus Cristo, *por meio de quem recebemos todo o conhecimento de tua parte,* o Deus de anjos e das potências, e de toda a criação, e de toda a família dos justos que vivem perante ti, a quem concedeste este dia e hora, *que eu possa* compartilhar, dentre o número dos mártires, *do cálice do teu* Cristo, para a ressurreição da vida eterna, tanto da alma quanto do corpo na imortalidade do Espírito Santo. Que eu possa, hoje, ser recebido entre eles perante ti, como sacrifício rico e aceitável, que tu, o Deus que nunca mente e é a verdade, preparaste de antemão, revelaste e cumpriste. Por isso eu *também te louvo* por *rode as coisas, bendigo-te, glorifico-te por meio do sumo Sacerdote eterno e celestial, Jesus* Cristo, *teu filho* amado, por *meio de* quem *seja a glória a ti junto dele e* do Espírito *Santo, tanto agora como* nas *eras* por *vir,* amém (Martírio *de Policarpo* 14.1-3).[24]

Não é difícil reconhecer nessa oração alguns temas em comum com as orações da *Didaquê,* e também com aquelas que podemos discernir em Justino.

A ORAÇÃO EUCARÍSTICA DE HIPOLITO

Chegamos agora ao último texto dessa pesquisa: a oração eucarística prescrita por Hipólito em versão integral:

1. Bispo: O Senhor seja convosco.

Povo: E com o vosso espírito.

Bispo: Elevai vosso coração!

Povo: Nosso coração está como Senhor.

Bispo: Demos graças ao Senhor.

Povo: É digno e justo.

2. Bispo: Rendemos graças a ti, ó Deus, por meio de teu amado Servo, Jesus Cristo,

A) A quem, nos últimos dias, enviaste a nós como Salvador e Redentor
e Anjo do teu conselho,
que é tua Palavra inseparável de ti, por meio de quem tu
fizeste todas as coisas e em quem te comprazes;
a quem enviaste do céu para o ventre da Virgem e que,
concebido em seu interior, tornou-se carne e mostrou
ser teu Filho nascido do Espírito Santo e de uma virgem;
o qual, cumprindo tua vontade e preparando para ti um povo santo,
estendeu as mãos ao sofrimento, para que livrasse
do sofrimento aqueles que creram em ti;

B) O qual — quando traído e submetido ao sofrimento voluntário para que abolisse a morte e despedaçasse as cadeias do Diabo e pisasse
o inferno e iluminasse os justos e estabelecesse o limite e
demonstrasse a ressurreição — tomando o pão e, dando graças a ti, disse:

Tomai, comei; este é o meu corpo que é partido por vós.

De igual modo, tomando também o cálice, disse:

Este é o meu sangue derramado por vós. Quando fizerdes isso, fazei-o em memória de mim.

C) Portanto, recordando sua morte e ressurreição, oferecemos-te o pão e o cálice, dando-te graças porque nos fizeste dignos de estar diante de ti e de te servir como sacerdotes.

D) E oramos para que envies teu Santo Espírito sobre

a. oblação de tua santa Igreja, e que concedas a todos os que dele partilhem que permaneçam unidos, para que sejam cheios do Santo Espírito para a confirmação da fé na verdade —para que possamos louvar-te e glorificar-te por meio do teu Servo Jesus Cristo, através de quem sejam dadas glória e honra a ti com teu Santo Espírito em tua Santa Igreja agora e para sempre, eternamente. Amém *(Tradição apostólica* 4.3-13).[25]

Alguns breves comentários sobre as passagens 1 e 2 A—D:

1) Esse diálogo introdutório entre a igreja e seu bispo tornou-se um dos elementos mais permanentes nas liturgias eucarísticas posteriores e ainda é usado em todas as igrejas de liturgia tradicional. Seu nome tradicional *é Prefácio.* É possível que seja bem anterior à época de Hipó-lito, porque o significado original da exortação "Elevai vosso coração!" tinha em vista os que comiam demais, e por isso se sentiam sonolentos, convocando-os a que se concentrassem na oração e na Eucaristia. Em outras palavras, a exortação procede de uma prática em que a Eucaristia era ainda parte de uma refeição completa.

2A) As palavras iniciais da oração do bispo recordam ainda a *birkat* ha-mazon, mas a oração logo se transforma em uma *hagadah* cristológica que nos traz à mente aquela por nós estudada em Justino Mártir. No final da segunda parte da *hagadah* (B), as palavras de instituição são reproduzidas como parte da narrativa da Paixão. Enrico Mazza estudou toda essa *hagadah* detalhadamente e afirma que sua terminologia é de um paralelo extraordinário com os *sermões de Páscoa* que temos de Melitão de Sardes (c. 175 d.C.) e outros.[26]Nesses sermões, o ato salvífico de Cristo é descrito segundo a terminologia e as imagens do evento pascal do êxodo, o que acaba por contaminar a *hagadah* de Hipólito.

2C) Este breve elemento é algo inteiramente novo, se comparado com as orações da Didaquê 9-10. Ao dar graças a Deus por seu dom do alimento (pão e cálice) concedido a nós, não é muito natural apresentar diante de Deus o pão e o cálice em sacrifício. Este elemento, portanto, dificilmente teria se originado no contexto da oração eucarística, e por conseguinte deve ser outro seu contexto de origem. Estudaremos essa questão mais pormenorizadamente na próxima seção, quando então faremos os comentários devidos.

2D) Esse elemento é chamado tradicionalmente de "invocação [do Espírito]"; em grego, *epiklesis*. Seu pano de fundo nos remete a motivos próprios da oração eucarística: Justino diz "... não tomamos essas coisas [os elementos da Eucaristia] como pão comum ou bebida ordinária, e sim como 'carne e sangue daquele mesmo Jesus encarnado" (Primeira *apologia* 66.2) *sobre os quais se* pronunciou *a ação de graças*. A *Didaquê* suplementa o lado positivo do "não-ordinário": "Tu nos abençoaste com alimento e bebida espirituais" (10.3).

Posteriormente, a igreja oriental tornou a *epiklnis* como momento constitutivo de toda a celebração: com a descida do Espírito sobre o pão e o vinho, eles se "tornaram", ou foram transformados, no corpo e no sangue de Cristo. A igreja ocidental (latina) tornou, por sua vez, a récita das palavras explicativas de Jesus ("este é...") como momento constitutivo. A liturgia de Hipólito provavelmente não apresenta ainda nenhuma reflexão sobre essa questão; é o ato litúrgico como um todo que faz do pão e do vinho portadores espirituais da carne e do sangue de Cristo.

Trataremos agora de um tema bastante interessante e que, nos tempos modernos, tem sido objeto de acalorados debates: a Eucaristia como sacrifício na igreja primitiva.

A EUCARISTIA COMO SACRIFÍCIO

Quando Justino disse que o pão, o vinho e a água (a ser misturada com o vinho, de acordo com o costume judeu) "são oferecidos [ou levados perante a congregação]", ele não estava empregando uma terminologia neutra, e sim palavras que lembravam a seus leitores a oferta "apresentada perante a congregação [sobre o altar] como sacrifício".[27]

Vejamos novamente quais são as prescrições da *Didaquê* com relação à Eucaristia:

> No "[dia] do Senhor" do Senhor [em grego, *trata* krialcen *de* kyrioul reuni-vos, parti o pão e celebrai a Eucaristia depois de confessar vossas transgressões, para *que vossa oferta seja* pura; ninguém que tenha contenda contra seu irmão tomará parte de vossa reunião até que ambos se reconciliem, para *que vosso sacrifício seja impoluto.* Pois isto é o que foi dito pelo Senhor, "Em toda parte [...] *sacrifícios puros são trazidos ao meu nome,* porque sou um grande rei", diz o Senhor, "e meu nome é maravilhoso entre os pagãos" [Ml 1.11] (14.1-3).

O que significa, nesse caso, dizer que a Eucaristia é um sacrifício (em grego, *thysia)?* Outro trecho da *Didaquê* (13.3-7) poderá nos ajudar:

> Portanto, tomareis das primícias [em grego, aPardil do produto de vosso lagar e da vossa eira e *de* vossos bois e ovelhas e os dareis como primícias aos profetas, pois são eles vossos sumo sacerdotes. Se, contudo, não tiverdes um profeta, distribui entre os pobres. *Se fizerdes pão, tomai das primícias e reparti-as conforme diz o mandamento.* De igual modo, quando abrirdes *uma jarra de vinho ou de óleo, dai aos profetas as primícias.* Do dinheiro e também das roupas, e de todas as vossas posses, tomai as primícias, conforme melhor vos parecer, e dai-as de acordo com o mandamento.[28]

Há uma prescrição segundo a qual se deve dar aos profetas visitantes, ou aos mestres, comida, bebida e tudo o mais que possa proporcionar-lhes conforto. Ofertar das primícias é o mesmo que cumprir o que pede a Torá. As primícias pertencem sem dúvida alguma à categoria de *oferta com ações de graças.* É bastante provável que esse conceito fosse também aplicado à apresentação do pão e do vinho perante a congregação, bem como à oração feita sobre eles na Eucaristia.[29]

Tendo em mente esse conceito de ações de graças e de ofertas de bikkurim, voltamos à passagem citada da *Didaquê* 14. O texto bíblico citado é Malaquias 1.11 era uma versão bastante livre — talvez porque já fosse usada liturgicamente nessa época (c. 100 d.C.). Mais tarde, esse texto será citado novamente por muitos pais da igreja. Justino diz:

> A oferta *de* flor de farinha [...] que os que se purificavam da lepra deviam oferecer [Lv 14.10] , era figura [profética] do pão da Eucaristia que nosso Senhor Jesus Cristo mandou oferecer em memória da paixão que ele padeceu
>
> por todos os homens que purificam suas almas [...] para que juntos demos graças a Deus
>
> ***** por ter criado o mundo e por todo o amor que há nele pelo homem,
>
> ***** por nos ter livrado da maldade na qual nascemos,
>
> ***** e por ter destruído completamente os principados e potestades através daquele que, segundo seu desígnio, padeceu...

[Segue-se uma citação longa de Ml 1.10-12].

> Assim, antecipadamente, fala dos sacrifícios que nós, as nações, lhe oferecemos em todo lugar, isto é, o pão da Eucaristia e o cálice da própria Eucaristia. *(Diálogo com Trifão* 41.1-3).

Já citamos e comentamos a oração eucarística implícita na passagem acima. Vamos nos ater aqui aos dizeres referentes ao sacrifício. Justino identifica expressamente a oferta prenunciada por Malaquias com o pão e o vinho eucarísticos. De que modo devemos entender isso — e haveria alguma relação com o conteúdo da oração eucarística? Vejamos outra passagem de Justino:

> Deus, portanto, testemunha que lhe são agradáveis todos os sacrifícios que lhe são oferecidos em nome de Jesus Cristo, os sacrifícios que este mundo nos mandou oferecer, isto é, os da Eucaristia do pão e do vinho, que os cristãos celebram em todo lugar da terra [...] [Segue-se nova citação de MI 1.10-12]. [...] Concordo que as orações e as ações de graças feitas por homens dignos são os únicos sacrifícios perfeitos e agradáveis a Deus. São justamente apenas esses que os cristãos aprenderam a oferecer na comemoração do pão e do vinho, na qual se recorda a paixão que o Filho de Deus sofreu por eles *(Diálogo com Trifão 117 .1-3)* .

Ao que tudo indica, a oração eucarística — possivelmente em conjunto com outras orações comuns proferidas antes das refeições — é vista aqui como o

sacrifício aceitável a que Malaquias se refere.

Seria possível sintetizar esses diferentes conceitos em um todo coerente? Proponho a seguinte hipótese de trabalho: pão e vinho, precisamente por serem o que são (pão e vinho), primícias dos campos, são oferecidos como sacrifício de ações de graças ao Criador, como bikkurim. Todavia, não se trata de um sacrifício no sentido rigorosamente técnico da palavra. O vinho não é derramado sobre o altar, não há queima de cereal algum, nenhuma fumaça. Justino talvez dissesse: "Oh, sim, há fumaça, e ela sobe até Deus levando à sua presença nossa oferta; é uma fumaça do seu agrado, porque são as orações dos santos que brotam dos lábios deles".

Na verdade, em Apocalipse 5.8 encontramos exatamente esse conceito: as orações dos santos são descritas como fumaça e incenso. Interpretadas desse modo, as duas passagens de Malaquias (1.10-12) citadas por Justino s encaixam perfeitamente: oferecemos pão e vinho como oferta de ações de graças das primícias da criação divina em comemoração à sua criação e à sua nova criação no ato salvífico de Cristo. Assim que é sobe então até Deus a fumaça agradável e aceitável das orações dos santos.

Para provar essa interpretação hipotética, voltemo-nos agora para Ireneu (c. 190 d.C.).

> O Senhor instruiu a seus discípulos para que oferecessem as primícias a Deus das criaturas do próprio Deus, não que Deus delas precisasse, mas para que não sejam nem infrutíferas nem ingratas. Assim, tornou ele o pão, que procede da criação, e deu graças dizendo: "Este é o meu corpo". De igual modo, tornou o cálice, que é parte da criação a que pertencemos, e declarou ser o seu sangue, e (assim) ensinou a nova oferta da nova aliança. Essa é a oferta que a Igreja recebeu dos apóstolos e que ela oferece ao mundo todo, a Deus que provê o alimento, as primícias dos dons divinos nesta nova aliança.[30] Dessa oferta, entre os profetas, falou Malaquias antecipadamente [...] [Segue-se outra citação de Ml 1.10-11. Mais adiante, Ireneu tece considerações sobre o "incenso" referido no texto profético:] Ora, João, no Apocalipse, diz que o "incenso" são "as orações dos santos". A oblação da Igreja, portanto, que o Senhor mandou que fosse oferecida por todo o mundo, tem diante de Deus valor de sacrifício puro e aceitável [...] Porque, por meio do dom, honra e afeição são dados ao Rei; e o Senhor, querendo que façamos nossa oferta em toda simplicidade e inocência, assim se expressou: "Se você estiver apresentando sua oferta diante do altar e ali se lembrar de que seu irmão tem algo contra você... [Mt 5.23,24, como na *Didaquê* 14.2]. Devemos, pois, oferecer a Deus as primícias de sua criação, como também diz Moisés: "Você não devem se apresentar de mãos vazias perante o Senhor seu Deus" (Contra *heresias* 4.17.5-18.1).

Esse texto confirma plenamente nossa interpretação provisória das observações fragmentadas de Justino; também complementa de forma esplêndida a Didaquê 14.

Tudo isso poderia nos levar a crer que a igreja primitiva estabelecia uma distinção fundamental no tocante aos sacrifícios do AT — uma distinção, grosso modo, entre sacrifícios de ações de graças de um lado, e expiatórios de outro. Essa igreja partilhava com os hebreus a convicção de que os sacrifícios expiatórios foram substituídos de uma vez por todas pela morte de Jesus na cruz. Não há, portanto, por que persistir com sacrifícios expiatórios no culto cristão. Todavia, a igreja dos primórdios tornou uma posição diferente no tocante aos sacrifícios de louvor e de ações de graças — estes continuam, não somente como um sacrifício dos lábios, mas também como sacrifício do pão e do vinho, primícias da criação divina.

O que aconteceu posteriormente — talvez de forma embrionária já em Hipólito[31] — foi uma mudança na compreensão cristã acerca da natureza do sacrifício eucarístico. Mais e mais, foi ele entendido como sacrifício expiatório, e o objeto do sacrifício já não era mais o pão e o vinho, e sim o corpo e o sangue de Cristo. Chegamos assim ao conceito católico clássico do "sacrifício da missa"; contudo, conforme demonstramos acima, não era assim que se entendia a Eucaristia nos primeiros tempos.

Portanto, juntando o que já vimos com o texto de Ireneu acima, poderíamos concluir dizendo que oferecemos o pão e o vinho sobre o altar como sacrifício de ações de graças, um sacrifício das primícias da "primeira criação", e é pela oração eucarística que apresentamos essas ofertas perante o trono celestial. Terminada a oração, nós as tomamos de volta, não mais como pão e vinho somente, mas como o corpo e sangue de Cristo, primícias da "nova criação".

PÓS-ESCRITO

Em minha opinião, existe uma continuidade notável no desenvolvimento do culto da Eucaristia, que acompanhamos de Lucas 22, via *Didaquê,* Justino e Ireneu. O contexto de Páscoa e as conotações próprias do *Pessach* aparecem com maior nitidez nos primeiros momentos, mas nunca saem totalmente de cena. Isso confirma a tese proposta no capítulo 19: toda Eucaristia é uma celebração

semanal em miniatura do *Pessach,* mesmo depois de abolida a refeição e do deslocamento da cerimônia para o domingo de manhã, e não mais à noite. Não é difícil ver que esse deslocamento fragilizou a ligação que existia com o *Pessa-ch.* O mais surpreendente, contudo, é que o vínculo jamais tenha se perdido de todo.

SOBRE O TEMPLO

A celebração da Páscoa judáica no dia 14 de nisã tinha dois momentos importantes: em primeiro lugar, o pai da família levava o cordeiro pascal ao átrio do Templo e o imolava ali em ato sacrificial. Ao fazê-lo, desempenhava naquele momento um papel sacerdotal, sendo que o sacrifício só poderia se realizar no Templo. Em segundo lugar, ele levava de volta para casa o cordeiro do sacrifício e o compartilhava com o restante da família na refeição principal do dia por ocasião da Páscoa. Essa refeição não se realizava no Templo, e ninguém atuava de modo especial como sacerdote nesse momento. (Poderíamos dizer, talvez, que ao se deleitarem com a carne sacrificial, todos ali presentes desempenhavam função sacerdota.)

Na Eucaristia cristã primitiva, o ato realizado no Templo correspondia expressamente à morte sacrificial de Jesus na cruz. O Calvário era o novo Templo. A ceia eucarística, em contrapartida, corresponde àquilo que não ocorria no Templo, e sim nos lares depois de terminada a ceia pascal.

Assim era no princípio. Contudo, a partir de H ipól ito e depois de modo mais intenso em Cipriano (c. 250 d.C.), consolidou-se uma nova compreensão: *até mesmo o ato sacrificial de Jesus se repete* (de algum modo) durante a ministração eucarística na igreja. O presidente da eucaristia torna-se então um sacerdote que oferece sacrifícios tal como ofereciam os sacerdotes no velho Templo. As pessoas deixaram de ser sacerdotes que para ali levavam seus sacrifícios de ações de graças e de louvor, tornando-se povo não-sacerdotal que recebe o alimento sacrificial oferecido por um sacerdote. O velho Templo volta à cena e modifica o novo.

SUGESTÕES DE LEITURA

Vários dos estudos listados no capitulo 19 contêm material importante sobre a

Eucaristia e seu desenvolvimento. Além disso, vale a pena consultar os seguintes estudos mais especializados (ern ordem cronológica):

Hans LIETZMANN, Messe und *Herrenmahl:* eine Studie zur Geschichte der Liturgie, Arbeiten zur Kirchengeschichte 8 (Bonn: Marcus und Weber, 1926; Yd. ed. Berlin: Walter de Gruyter, 1955); traduzido para o inglês: *Mos and Lord's* Supper, com material adicional de R. D. Richardson (Leiden: E. J. Brill, 1953; nova ed. 1979).

Willy RORDORF et al., *The eucharistic of the early Christians* (New York: Pueblo, 1978).

R. P C. HANSON, *Eucharistic offering in the early church,* Grove Liturgical Study 19 (Bramcote: Grove, 1979).

Gillian FEELEY-HARNIK, *The Lord's rabie:* eucharistic and Passover in early Christi-anity (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981).

Enrico MAZZA, *The origins of the eucharistic* prayer (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1995).

Eugene LAVEDIERE, *The Eucharist in the New Testament and the early Church* (Co-Ilegeville, Minn.: Liturgical Press, 1996).

NOTAS

[1]Essa observação faz parte do argumento que serve de referencial para a teoria de Lie **z-**mann citada no cap. 19, p. 393-4.

[2]Vs evangelhos sinóticos o afirmam sem nenhuma ambiguidade; e até mesmo João, que parece situar a morte de Jesus na véspera da Páscoa, testifica em mais de uma ocasião acerca do caráter pascal da última ceia de Jesus. Encontramos em Joaquim Jeremias a defesa mais elaborada da ceia pascal como o cenário autêntico da última refeição de Jesus, *v. The eucharistic words of Jesus,* 2nd. ed. (London: SCM Press, 1966). O autor convenceu muitos estudiosos, mas não todos. Com referência à conciliação disso com a cronologia de João, v. p. 403-4.

[3]Devo muito na exposição que se segue a dois estudos em especial: Karl Christian Feliz: "Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?" Die Funktion des Einsetzungsl e-richte in der urchrisdichen Eucharistiefeier nach Didache 9f. und dem Zeugnis Justins,Jahrbich fur Liturgik und *Hymnologie* 27 (1983): 1.15; e Enrico Mana, *The origins of the EucharRtic* prayer (Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1995). V. tb. Eugene LaVerdiere, The Eucha-rist in the *New Testarnent and the eariy* church (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1996), e rp. o cap. 2: "Telling what happened: the genesis of a liturgical narrative" (p. 12-28).

[4]V.os comentários históricos sobre todos os elementos da *hagadah* atual na obra moderna de Cecil Roth: The *Haggadah:* a new edition (London: Soncino, 1959); v. tb. o estudo bastante sofisticado de Baruch M. Bokser, *The origins of die Seder: the* Passover rire and early rabbinic Judaism (Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press, 1984). A Mishnah *Pesahim* 10 nos dá uma idéia bastante clara sobre a formulação da *hagadah* de Páscoa por volta do ano 200 d.C.; Josefo, o Novo testamento, Filo e alguns textos judaicos antigos (por exemplo, °*Jubileus)* dão-nos alguns vislumbres e indicações de estágios bastante primitivos. Esse material acha-se comodamente reunido em Bokser, p. 19-28. Podem-se *também* encontrar algumas pistas nos critérios históricos utilizados pelos diferentes elementos da própria *hagadah.*

[5]*V.* a discussão mais recente sobre o assunto em Stefan C. Reif,JudaismandHebrewprayer: new perspectives on Jewish liturgical history (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), caps. 2-5 passim, esp. p. 60, 128-9.

[6]A principal diferença, é claro, diz respeito à eliminação do cordeiro pascal depois de 70 d.C. Esse era o foco central da ceia anterior àquele ano, conforme o demonstra claramente Bokser, op. cit. O autor expõe com muita perspicácia de que modo a Mishnah procura apresentar as modificações necessárias e as novidades próprias do contexto posterior ao ano 70 como se fossem eternas ou antigas.

[7]A divisão de parágrafos empregada e os caracteres itálicos tomam mais clara a estrutura do ritual.

[8]Existe aqui um problema textual: alguns manuscritos ocidentais omitem a parte final do v. 19 e todo o versículo 20. Para alguns estudiosos, a parte omitida seria uma interpolação tardia feita à narrativa de Lucas e cuja origem está em 1Corintios 11.24,25 (por ex., David Flusser, The Last Supper and the Essenes, em Flusser, Judaism, p. 202-6; esp. 203). Não há dúvida alguma, porém, de que o texto "longo" de Lucas é original. O argumento definitivo nesse caso consiste no simples fato de que o texto longo de Lucas é o único que não se conforma com qualquer prática litúrgica utilizada posteriormente pela igreja. Não pode, portanto, ser interpretado como tentativa de forçar a narrativa da Última Ceia a se conformar com a prática litúrgica posterior, ao passo que a versão abreviada do texto lucano obriga-o a se conformar com a liturgia da *Didaquê* 9. Se Lucas 22.19,20 fosse uma interpolação de ICo 11, teríamos uma

situação estranha em que uma operação estritamente literária resulta em um texto que faz muito sentido no contexto da sequência da ceia de Páscoa! Para uma discussão do problema textual e recensão do debate em tomo desse tema e da literatura específica, v. Howard Marshall, *The Gospel of Luke:* a commentary on the Greek text, The New Interna-tional Greek Testament Commentary (Exeter: Patemoster, 1978), p. 792-807. Dentre as várias discussões extensas sobre a "historicidade" de Lucas 22.14-20, recomendo especialmente Hermann Patsch, *Abendmahl undhistorischedesu,* Calwer Theologische Monographi-en, Reihe A, 1 (Stuttgart: Calwer Verlag, 1972), 95-102.

[9]Creio que essa explicação (apresentada por Mazza, Origins, p. 30-4, 66-7) é mais simples e mais convincente do que a explicação proposta por Flusser no artigo citado acima, nota 8. De acordo com Flusser, a sequência cálice-pão da versão mais curta de Lucas, 1Cor 10 e *Didaquê* 9 reflete a prática judáica "normal" e a prática de Jesus por ocasião da última ceia, ao passo que a sequência (posterior) pão-cálice denuncia a influência essênia sobre o cristianismo primitivo.

[10]Para esta análise e para as análises seguintes, v. esp. Karl Christian Felmy, "Was unters-cheidet diese Nacht von allen anderen Nãchten?" Die Funktion des Stiftungsberichtes in der urchristlichen Eucharistiefeier nach Didache 9f un dem Zeugnis Justins,Jahrbuchfur Liturgik *und Hymnologie* 27 (1983): 1-15; C. Giraudo, Le recit de l'institution dans la prière eucharis-tique a-t-il des antecedants?, *Nouvelle Revue Theologique* 106 (1984): 404-20: LaVerdiere, *The Eucharist,* p. 12-28.

[11]Para uma análise abrangente da discussão sobre esse tema, v. Niederwimmer, *Didache, p.* 176-80.

[12]Mais tarde, na igreja da Síria, o formato da *berakah* foi bastante utilizado, e há registro até mesmo de uma versão cristianizada da *Tefillah,* as "Dezoito Bênçãos" do culto da sinagoga (nas chamadas *Constituições apostólicas* do quarto século d.C.). Sobre isso, v. David A. Fiensy, *Prayers alleged to be Jewish:* an examination of the Constitutiones Apostolorum, Brown Judaic Studies 65 (Chico, Calif.: Scholars Press, 1985). Sobre a oração nos manuscritos de Qumran, v. Bilhah Nitzan, Qumran prayer and *religious poetry,* Studies on the texts of the Desert of Judah 12 (Leiden/ New York/ Cologne: E. J. Brill, 1994), esp. p. 72.80 e 323-4. Sobre o fato de a *berakah* não ser o único modelo de oração na prática judáica antiga, v. Joseph Heinemann, Prayer in the Talmud, Studia Judáica 9 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1977), p. 39-40; Fiensy, p. 225.

[11]HEINEMANN, Prayer *in the Talmud,* p. 134-38.

[14]V. esp. Willy Rordorf, La vigne et le vin dans la tradition juive et chrétienne, em Liturgie, foi et vie *des* premiers chrétiens: Etudes patristique, Théologie historique 75 (Paris: Beauchesne, 1989), p. 493-508.

[15]Com relação à idéia da Sabedoria por trás de João 6.35-50, v. esp. Raymond E. Brown, *The Gospel according to John* (I-XII), Anchor Bible 29 (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1966), p. 272-5. É bem provável que tenhamos um paralelo muito próximo a essa parte da oração eucarística em *!Clemente* 36.2, em que também a cristologia da Sabedoria e o contexto eucarístico parecem evidentes: "Jesus Cristo, o Sumo Sacerdote *de nossas ofertas [...]* por meio dele os olhos de nosso *coração* foram abertos, por meio dele nossa loucura e entendimento obscurecido florescem na direção da luz, por meio dele o Mestre quis que *provássemos o conhecimento imortal".* Sobre o convite da Sabedoria para partilhar de sua ceia na literatura judáica do período, v. Karl-Gustav Sandelin, *Wisdom as nourisher:* a study of an Old Testa-ment theme, its development within early Judaism and its impact on early Christianity, Acta Academiae Aboensis Ser. A Humaniora 64.3 (Abo: Abo Alcaderni, 1986). Sobre Pv 9.1-6, v. Sandelin, p. 19-26; sobre João 6, v. ibid., p. 177-85. Curiosamente, Sandelin sugere que a "videira de Davi" pode ter também conotações

de Sabedoria; v. sua análise da *Didaquê* 9-10 nas p. 186-228.

[16]Divisões de parágrafos e numeração acrescentadas pelo autor para ressaltar a estrutura do texto.

[17]FINKELSTEIN, The birkat ha-mazon, *The Jewish* Quarterly *Review,* n.s., 19 (1928-1929): 211-62.

[18] MAZZA, Origins, p. 16-30.

[19]Tradução autor para o inglês.

[20]C. Roth, *The Haggadah,* p. 47; grifo do autor.

[21]Para um tratamento mais extenso do motivo da "refeição da Sabedoria" na *Didaquê* e em textos judeus, v. o estudo de Sandelin referido na nota 15 acima.

[22]Sobre a Eucaristia em Justino, v. H. Boone Porter, The Eucharist piery ofJustin Martyr, *The Anglican Theological Review* 39 (1957): 24-33; E. C. Ratcliff, The Eucharistic institution narrative of Justin Martyr's First apo/ogy,Journal *of Ecclesiastical* History 22 (1971): 97-102; J. D. 13. Hamilton, Justin's Apology, 66. A review of scholarship and a suggested synthesis, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 48 (1972): 554.60; LaVerdiere, Eucharist, p. 167-84 (cap. 11: "The food called Eucharist: the Eucharist in the writings of J ustin Martyr").

[23]São Paulo: Paulus, 1995, p. 170.

[24]Para uma análise mais detalhada da oração de Policarpo, v. Mazza, Origins, p. 154.6.

[25]Dix/CHAnwicx, p. 7-9, com acréscimo de divisões em parágrafos e de numeração.

[26]Mazza, Origina, p. 98-128. Nem todos concordam com essa parte da argumentação de Mazza. V. a monografia apresentada na 13'. Conferência Internacional de Estudos Patrísticos, em Oxford (agosto 16-21,1999), por Paul F. Bradshaw, paschal root to the anaphora of the Apostolic Tradition?.

[27]Para a exposição que se segue, v. esp. Richard P C. Hanson, Eucharistic offering *in the* early *church,* Grove Liturgical Study 19 (Bramcote: Grove Books, 1979).

[28]Kisopp LAKE 1.329.

[29]No cap. 19, vimos como o tema das primícias predominava sobretudo na época da Páscoa e do Pentecoste.

[30]Note como Ireneu espiritualiza aqui o conceito das primícias de maneira muito semelhante à que a *Didaquê,* em suas orações, espiritualiza o vinho e o pão.

[31]Não na oração eucarística, e sim na oração de consagração do bispo.

QUARTA PARTE
EPÍLOGO

21 - A IGREJA DIANTE DE UM NOVO TEMPO

No decorrer dos vinte capítulos precedentes, estudamos diferentes aspectos da vida e da fé da igreja pré-constantiniana — conforme nos pareceram mais ou menos pertinentes ao tema deste livro. Neste epílogo, não é nosso objetivo amarrar possíveis pontas soltas e complementar o que porventura tenha faltado nesses capítulos, e sim concentrarmo-nos em um acontecimento de grande importância que marcou o fim do período aqui examinado, descortinando uma era totalmente nova da história da igreja — trata-se de um acontecimento a que nos referimos habitualmente como "revolução constantiniana". Não é minha intenção examinar de forma abrangente esse acontecimento e suas consequências. Pelo contrário, creio que o procedimento mais apropriado neste caso consiste em focalizar aqueles aspectos que nos nortearam até o presente momento: qual teria sido o impacto desse acontecimento sobre cristãos e judeus e sobre o cristianismo no que diz respeito às suas raízes judaicas?

A GRANDE CRISE ROMANA E A RESTAURAÇÃO

Durante a maior parte do século terceiro, o Império Romano passou por inúmeras crises, tanto externa quanto interna, em que não faltaram disputas pelo poder. Nas fronteiras a leste e a oeste, exércitos estrangeiros derrotavam as legiões romanas em sucessivas batalhas; por vezes, em várias fronteiras ao mesmo tempo. Internamente, o império achava-se debilitado no epicentro de seu poder devido a uma série aparentemente inesgotável de golpes arquitetados por césares rivais e de motins tramados pelo populacho. O impressionante edifício imperial começava a apresentar rachaduras não somente em suas muralhas, como também em seus alicerces.

Dois imperadores em particular merecem o crédito por consertar as muralhas e reconstruir os alicerces — e com tal sucesso que a arte principal do império (no Oriente) perduraria por mais mil anos (até a conquista de Constaninopla, a "nova Roma" pelos turcos, em 1453). Foram eles: Diocleciano (284-305) e Constantino (306-337). (Houve um precursor notável, Aureliano, 270-275.) A reestrutura-ção interna e externa, política e militar do império foi obra desses dois homens. Ao mesmo tempo, porém, esses dois imperadores sintetizam a mudança espetacular por que passou a base ideológica e religiosa do império.

Diocleciano deflagrou a tentativa mais ambiciosa de erradicação da igreja e do cristianismo ao procurar restabelecer a religião romana tradicional como base do império; Constantino fez do cristianismo parte da estrutura fundamental do império e fez da igreja sua aliada.

A GRANDE PERSEGUIÇÃO

Foi só no final de seu reinado que Diocleciano passou a dar atenção especial aos cristãos. Transcorridos mais de quarenta anos desde a grande perseguição movida por Décio (250-251) e Valeriano (257-260), a igreja desfrutava de um período tranquilo e próspero; sobretudo no último quartel do século terceiro, foi grande o número de convertidos acolhidos pelo cristianismo. É provável que o crescimento numérico puro e simples da igreja tenha incomodado profundamente o imperador. Além disso, a igreja exibia uma organização sólida, porém flexível, um alto grau de disciplina interna e de lealdade, bem como uma coesão e uma unidade impressionantes, embora as comunidades estivessem espalhadas por todo o território do império. É preciso não esquecer que os cristãos sempre se recusaram a cumprir com um dever do qual nenhum cidadão romano era dispensado: reverenciar os deuses nacionais de Roma, para que não deixassem de proteger o império. Só os judeus estavam isentos dessa obrigação; a igreja jamais esteve. Rigorosamente falando, portanto, os cristãos haviam negligenciado o cumprimento de um aspecto legal importante de sua condição de cidadãos do império. Para os imperadores que levavam a religião tradicional a sério, a simples existência dos cristãos era uma ameaça à estabilidade, uma vez que podiam provocar a ira dos deuses. Essa parece ter sido a força motriz responsável pela primeira perseguição em larga escala sob Décio e Valeriano; aparentemente, Diocleciano também se sentiu impulsionado pelo mesmo motivo, bem como Galério, que compartilhava com ele o império e o haveria de substituir posteriormente (após a abdicação de Diocleciano, em 305). Nessa época, os cristãos talvez fossem ainda "um grupo pequeno, mas que havia se tornado um grande problema".[1]

Parece que Diocleciano queria esmagar a igreja constrangendo e comprometendo seus líderes, em vez de levá-los em grandes números ao martírio. Não deveria haver banhos de sangue, disse ele, porém em fevereiro de 303 expediu um édito pelo qual ordenava a demolição de todos os edifícios

usados como igrejas e a queima dos livros sagrados dos cristãos, os quais deveriam ser entregues às autoridades por seus líderes. A última medida possivelmente visava desacreditar bispos e presbíteros lançando sobre eles a pecha de traidores — uma tática que funcionou em alguns casos. Os cristãos que tinham cargos importantes foram depostos. Tais medidas foram tomadas com o objetivo expresso de inviabilizar a vida funcional da igreja: seus líderes e membros mais influentes seriam desacreditados e humilhados, os edifícios das igrejas e as Escrituras seriam destruídos.

Ao que tudo indica, essa política foi razoavelmente bem-sucedida, dado que no verão de 303, o primeiro édito foi seguido de outro. Desta vez, a ordem imperial mandava que os bispos e outros líderes das comunidades cristãs fossem presos e obrigados a sacrificar aos deuses romanos. Isso acabou criando um problema de superlotação nas prisões; criminosos contumazes eram expulsos das cadeias para dar lugar a bispos e presbíteros! Diante disso, naquele mesmo ano um terceiro édito ordenava que os líderes eclesiásticos cumprissem rapidamente com sua obrigação de sacrificar e depois fossem libertados. Houve quem sucumbisse, mas não muitos.

No ano de 304, Galério, que dividia o império com Diocleciano, assumiu a direção executiva da perseguição transformando-a em uma verdadeira escalada bélica, cujo propósito era o extermínio dos cristãos. Um quarto édito em princípios de 304 obrigava todos os cristãos a sacrificarem se não quisessem ser torturados e mortos.[2] Essa política era posta em prática, efetivamente, na parte leste do império, na jurisdição de Galério, e prosseguiu de maneira intermitente até 311. Foi a perseguição mais longa e mais terrível que a igreja sofreu no Império Romano. No ocidente, pouco se fez para a promulgação de quaisquer éditos; e, depois de 305, não houve mais perseguições.

"A REVOLUÇÃO CONSTANTINIANA"

Na verdade, foi a região mais ocidental e mais ao norte do império que viu surgir um novo líder e uma política completamente nova. Com a morte em 306 de Constantino Cloro, césar do Ocidente, seu filho, Con-stantino, é proclamado Augusto (imperador supremo) pela legião romana de York, na Inglaterra.[3] A partir daí, Constantino trabalhou de modo sistemático sua influência em direção ao leste e ao sul expandindo o tempo todo seu poderio político e militar. Em

312, ele chega a Roma, e na famosa batalha na ponte do rio Mílvio, ao norte de Roma, derrota o césar do ocidente, Maxêncio. Dois historiadores cristãos narraram a história dessa batalha, Lactâncio e Eusébio, e ambos asseveram que Con-stantino tivera uma visão antes da batalha: ele teria visto uma cruz de luz e as seguintes palavras: "Com isto, vencerás!" (in *hoc vinces).* Assim, Constantino fez com que todos os seus soldados usassem aquele símbolo em seus escudos.[4]

Esse episódio é conhecido como "a conversão de Constantino", e muito embora seu significado exato seja motivo de controvérsia entre os estudiosos, não há dúvida de que daquele momento em diante Con-stantino passou a favorecer os cristãos referindo-se cada vez com mais frequência ao "supremo Deus" ou mesmo a "Cristo" como a divindade que o havia chamado e guiado para que restaurasse o Império Romano restituindo-lhe a paz e a ordem.

Enquanto isso, Galério, no oriente — em seu leito de morte em princípios de 311— havia cancelado todos os éditos por meio dos quais ordenara a perseguição dos cristãos. Sua explicação um tanto artificial para o fim das perseguições diz muito sobre o tipo de mentalidade característica dos últimos imperadores pagãos: ele ordenara a perseguição, em primeiro lugar, pensando na preservação do bem-estar do Estado, uma vez que os cristãos haviam abandonado de modo injurioso as práticas religiosas de seus pais (pagãos). Isso, porém, disse ele, teve um triste desdobramento, dado que os cristãos não somente insistiam em não orar aos deuses de Roma, como também deixaram de prestar culto ao seu Deus (embora fosse esse o objetivo das perseguições!). O édito terminava com as seguintes palavras: "Assim, conforme esta nossa indulgência, será seu dever orar a seu [D]eus pelo bem-estar do Estado; e ao Estado caberá, e também a eles, [zelar] para que o bem comum seja preservado, sem prejuízo para nenhum dos lados, e assim possam viver seguros em suas casas".[5] Tratava-se, na verdade, da admissão velada de que Galé-rio fora derrotado, que suas políticas haviam falhado e teriam de ser completamente revertidas.

Seu sucessor no oriente, Maximino, tentou retomar a velha prática por meio de perseguições intensas, mas que tiveram curta duração. Con-stantino, porém, encontrou um novo aliado no leste, Licínio, que derrotou Maximiano em uma batalha em 313. Em junho desse mesmo ano, Constantino e Licínio publicaram um édito que seria conhecido mais tarde como "Édito de Milão", e cuja validade

legal estendia-se a todo o império. Esse documento tornou-se a Carta Magna da vitória cristã sobre a perseguição. Formalmente, a fé cristã e todas as demais fés passavam a desfrutar de uma mesma posição — o decreto tinha um quê de quase modernidade em sua propagação da plena liberdade de consciência e da escolha pessoal que facultava em questões religiosas. Todavia, não escapa ao leitor do édito que o cristianismo é a única religião chamada pelo nome, e que o propósito fundamental do documento era beneficiar o cristianismo e conceder à igreja plena restituição cessadas as perseguições.

Licínio, depois, mudou de opinião, e contrariando o espírito do decreto, fez-se também rival de Constantino e seu inimigo no oriente. Isso, porém, o levaria à destruição; Constantino o perseguiu em 324 e o expulsou de sua fortaleza em Bizâncio (atual Istambul); depois, mandou que o capturassem e o pusessem na prisão, em 18 de setembro de 324. Constantino tomava-se assim o único governante de todo o império; ele aboliu a frágil divisão de poder entre os quatro césares eleitos instituída por Diocleciano e, na prática, instaurou em seu lugar um modelo dinástico. Daquele momento em diante, o império seria governado pura e simplesmente pelos filhos do imperador.

O bispo Eusébio de Cesaréia, que sobreviveu à grande perseguição no oriente e provavelmente deu início à sua obra monumental, História *eclesiástica, antes* da perseguição, adiara sua publicação para incluir nela "o final da história". Agora, por fim, com o desenlace da disputa entre Constantino e Licínio, e a derrota deste, o autor podia finalmente dar a pincelada final em sua obra-prima e concluí-la com um final exuberante:

> Constantino, conquistador sem igual, em que brilham todas as virtudes concedidas pela divindade, juntamente com seu filho Crispo, imperador muito querido por Deus e em tudo semelhante ao pai, recuperou o oriente que lhes pertencia e constituiu o império romano, como em dias passados, dando-lhe unidade, pacificando-o por completo sob seu governo, desde o nascer do sol [...] até os limites mais extremos do ocaso. E assim, foi tirado dos homens todo temor daqueles que antes os oprimiam; houve festas grandiosas, todas as coisas se encheram de luz, e os homens, que antes andavam abatidos, olharam uns para os outros com um sorrido no rosto e um brilho nos olhos; dançando e cantando hinos pela cidade e pelos campos, davam honras primeiramente a Deus, rei universal, pois que haviam sido instruídos a fazê-lo, e depois ao pio imperador e a seus filhos amados por Deus. Antigos desgostos foram esquecidos e o olvido desceu sobre toda obra de impiedade. Desfrutava-se das boas coisas do presente no aguardo de outras que haveriam de vit Em suma, promulgaram-se por toda parte deaetos do imperador vitorioso cheio de amor pela humanidade, bem como leis que exprimiam sua munificência e piedade genuína. Verdadeiramente, coma purificação de toda tirania, o reino que lhes pertencia fora preservado firmemente e de modo

> incontestável por Constantino e seus filhos tão-somente: os quais, ao tomarem a primeira medida para purificar o mundo do ódio a Deus, conscientes das boas coisas que ele lhes havia concedido, manifestaram seu amor à virtude e a Deus, sua piedade e gratidão para coma divindade por meio de seus feitos manifestos à vista de todos os homens (10.9.6-9).[6]

Para os crentes que haviam sofrido a grande perseguição de 303-313, os acontecimentos sob Constantino, entre 313 e 324, devem ter sido extraordinários, maravilhosos mesmo, por isso devemos perdoar Eusébio por pensar — e de fato ele deve ter pensado mesmo — que tais coisas prenunciavam o estabelecimento do Reino de Deus na terra. A maior parte dos crentes, sem dúvida, viu na aceitação do cristianismo por parte de seus antigos perseguidores um sinal expresso do modo misericordioso com que Deus dirige a história; também viam nisso o começo de uma época totalmente nova na história da igreja.

O QUE TEM O IMPERADOR A VER COM A IGREJA?

Logo ficou claro que o imperador romano, sob vários aspectos, tornara-se um aliado problemático, sobretudo quando insistia em ser o legislador supremo da igreja não só no tocante aos negócios externos, mas também quando tomava para si a responsabilidade de garantir a paz e a unidade no seio da igreja. Os primeiros a experimentarem essa faceta do império romano cristão foram os crentes do norte da África. Ali ocorrera um cisma em 311-312; logo, os cismáticos passaram a se chamar pelo nome de seu líder máximo, o bispo Donato. Mesmo antes de se tomar governante da parte oriental do império, Constantino tentara resolver os desentendimentos no norte da África obrigando os donatistas a reconsiderarem suas posições (de 313 em diante). Em vão. Contudo, muitos cristãos aprenderam a lição: melhor um perseguidor pagão do que um imperador que se acha no direito de se intrometer nos assuntos da igreja. "Para Donato e seus seguidores, o império ainda era a Babilônia, e o imperador não tinha direito algum de se imiscuir nos assuntos da igreja."[7]

Não é fácil, em poucas palavras, descrever os novos desafios que se colocavam agora diante dos cristãos tanto no oriente quanto no ocidente. Teremos de nos contentar com algumas breves pinceladas.

RENUNCIANDO AO MUNDO EM UM IMPÉRIO "CRISTÃO"

Os cristãos haviam se acostumado a se considerarem um pequeno grupo de eleitos rodeado por uma maioria hostil, o "mundo". Eles eram os "chamados", os poucos eleitos tirados das massas de um mundo perdido. Agora, de repente, o "mundo" entrava na igreja. Teoricamente, todo cidadão romano era ou deveria se tornar cristão; sob o imperador Teodó-sio, 380 d.C., o cristianismo ortodoxo tornou-se, por lei, a única religião legal do império. As repercussões, é claro, foram muitas e duradouras.

Como poderiam os crentes, nessas circunstâncias, "renunciar ao mundo"? De que modo poderiam levar adiante a orgulhosa tradição dos mártires da igreja pré-constantiniana? Como entender a antiga concepção da igreja como minoria escolhida em um mundo hostil? A resposta foi encontrada por um novo movimento cujas origens remontam à mesma época em que Constantino varreu o império do Ocidente ao Oriente para cristianizá-lo. Muitos passaram a abandonar literalmente as riquezas, deixando as sociedades abastadas em direção aos desertos. A resposta veio sob uma nova forma de vida cristã protagonizada pelo eremita e pelo monge, pelo asceta, o seguidor celibatário da ordem de Cristo: vende tudo o que tens e segue-me! O mosteiro foi a resposta. No início do quarto século, eram dois os tipos de vida cristã que conviviam lado a lado na igreja, e que seguiriam como modelos distintos até nossos dias nas igrejas ortodoxa e católica. Alguns optaram por viver como cristãos "no mundo", assumindo uma vida civil por meio da família, trabalho e, às vezes, por intermédio de algum cargo público. Outros escolheram o estilo de vida "apostólico" ou mesmo "celestial" do asceta que sai do mundo e vive à margem dele como que numa antecipação da vida celestial.

"A SANTIFICAÇÃO DO TEMPO"

Houve mudanças essenciais no culto e na vida comunitária da igreja. Pouco depois de 320, Constantino passou a construir grandes igrejas, mais tarde denominadas *basílicas,*[8] com capacidade para receber grandes multidões. Todavia, como agora todos deviam ir às igrejas para o culto, a barreira entre a multidão ali

congregada e a santidade do culto junto ao altar tinha de ser enfatizada de alguma forma. Foi assim que o culto passou a ser celebrado por sacerdotes consagrados, os "escolhidos" (do grego, *kleros),* ficando a multidão, o "povo", à distância, apenas observando.

Introduziram-se no culto cerimoniais da corte imperial, tais como o uso de velas e de incensórios diante dos bispos (ou sacerdotes). A semelhança entre essas cerimônias e as que ocorriam no tabernáculo ou no Templo, conforme descritas pela Bíblia, não é de modo algum acidental: as cerimônias do Templo refletiam, em larga medida, os cerimoniais das cortes reais do oriente. Portanto, o desfecho lógico disso, no que diz respeito à liturgia, foi que o culto cristão, antes forjado sobretudo pelo padrão simples do culto sinagogal — um culto celebrado por uma nação de sacerdotes — tornara-se mais parecido com o culto veterotestamen-tário do Templo, em que o sumo sacerdote (bispo), sacerdotes (presbíteros) e levitas (diáconos) conduziam o serviço perante um público leigo que se limitava a assisti-lo.[9]

No período pré-constantiniano, o culto fora orientado para a vinda futura do Reino. Não havia até então um "ano eclesiástico" completo; a única época festiva estendia-se do *Pessach ao Shavuot,* ocasião em que Jesus, ressurrreto, visitara seus discípulos — e agora encontrava-se com eles durante o culto. Os acontecimentos marcantes da Páscoa de Jesus eram celebrados em uma única noite e em um único dia (v. o cap. 19). Essa orientação em relação ao futuro e ao segundo advento *de* Cristo foi profundamente modificada e enfraquecida durante o período constan-tiniano. Em vez de olhar para frente à espera da libertação deste mundo, os cristãos começaram a achar que deviam ficar no mundo e cristianizá-lo, conquistá-lo. O culto tornou então outra direção: em vez de olhar para o futuro, passou a olhar para trás, para aqueles acontecimentos decisivos da história da salvação, e assim adquiriu caráter "histórico". Nos cultos semanais de domingo pela manhã, a história bíblica era re-contada e reencenada, sobretudo a história de Cristo. Paulatinamente, porém, toda a história bíblica foi submetida ao mesmo processo, da criação à nova Jerusalém.

O "ano cristão" também foi estruturado de acordo com esse mesmo princípio: durante o ano todo, a história de Jesus era seguida por meio de seus acontecimentos principais. Com isso, foi necessário reinterpre-tar o período do *Pessach-Shavuot.* Passou-se então a uma reconstituição diária da última semana de

Jesus em Jerusalém seguida pela ascensão no quadragésimo dia e pelo Pentecoste no quinquagésimo dia depois do domingo de Páscoa. A época da Páscoa era precedida por um tempo de preparação em que se orava, realizavam-se exorcismos e praticava-se o jejum: a Quaresma.

Este princípio, porém, "com Jesus o ano todo", mostrou que havia alguns eventos fundamentais da vida de Cristo que não tinham uma festa correspondente e, portanto, não eram celebrados: por exemplo, seu nascimento, circuncisão e o. batismo de João. A razão pela qual esses eventos não foram comemorados durante todo o período pré-constantiniano explica-se, provavelmente, pelo simples fato de que não havia nenhuma festa judáica que correspondesse à história narrada pelo NT. (Indiretamente, isso prova como era forte a influência judáica no culto cristão primitivo!) Ainda no quarto século, somente o nascimento de Jesus era celebrado em uma festa à parte: o Natal, em 25 de dezembro. Dessa forma, o ano cristão ganhava os mesmos dois focos de atenção que eram dados ao credo: passava diretamente do nascimento de Cristo (Natal) para sua Paixão/ Ressurreição/ Ascensão (Páscoa/ Pentecoste). Essa estrutura básica do quarto século continua a determinar o ano eclesiástico, embora celebrações menores de outros eventos descritos nos evangelhos (circuncisão e batismo de Jesus, sua transfiguração, o anúncio feito a Maria, o nascimento de João etc.) fossem acrescentados posteriormente, principalmente na baixa Idade Média.

A nova festa do Natal não tinha, conforme dissemos, contexto judeu em que se basear, portanto foi fixada com base no calendário romano (juliano), e não judeu. A Páscoa também se distanciou do judaísmo no que diz respeito à data em que passou a ser comemorada. Vimos que o primeiro passo nessa direção ocorrera já no segundo século com a escolha do domingo mais próximo como o dia da ressurreição, e não a véspera de Páscoa em 14 de nisã. Isso, porém, fazia com que a Páscoa cristã fosse comemorada quase que simultaneamente com o *Pessach* judaico. O Concílio de Nicéia (325) deu um novo passo: considerou "judaizante" a atitude dos cristãos orientais quando estes sincronizaram seu calendário (não necessariamente sua Páscoa) com o calendário judeu.

> Nada devemos ter em comum com os judeus, pois o Salvador nos mostrou outro caminho; nosso culto segue um curso mais legítimo e mais conveniente. Consequentemente [...] desejamos, queridos irmãos, separarmo-nos da companhia detestável dos judeus, pois que é verdadeiramente vergonhoso para nós ouvi-los jactar-

> se de que, sem sua orientação [no que se refere ao calendário], não poderíamos manter esta festa.[10]

Portanto, daquele momento em diante, o ano judaico e o ano cristão não mais caminhariam juntos.

A SANTIFICAÇÃO DOS LUGARES: A IDÉIA DA TERRA SANTA

Se com relação ao calendário (mensuração do tempo) a igreja distanciou-se de suas raízes judaicas, foi em certa medida o oposto o que aconteceu no tocante às raízes geográficas do cristianismo.[11] A terra de Israel pertencia agora ao Império Romano cristão, e o primeiro projeto de Constantino na terra de Israel foi, literalmente, cavar. Seus arqueólogos e arquitetos, porém, não cavavam aleatoriamente.

Na esteira da guerra de Bar Kokhba, o imperador romano Adriano deixara Jerusalém parcialmente devastada. Em seguida, passou a reconstruí-la como Aelia Capitolina segundo um plano totalmente diferente da cidade original. Como parte desse projeto, mandou erigir uma alta plataforma no lugar onde antes estavam o Gólgota e a sepultura de Jesus. Sobre a plataforma, ergueu um templo a Vênus, de modo que ficava impedido o acesso dos cristãos àqueles lugares tanto no plano físico quanto moral. Parece que Adriano fez o mesmo com a gruta de Belém onde se acreditava que Jesus tivesse nascido. De acordo com Jerônimo, que viveu por muitos anos em Belém (no final do quarto século) e, portanto, devia estar bem informado, um bosque sagrado dedicado a Tammuz/ Adônis estivera outrora sobre a gruta, e dentro dela, Adônis fora adorado. Adriano expulsou todos os judeus de Jerusalém, e é possível que tenha consagrado a gruta a Adônis numa atitude deliberada de profanação do lugar que ele sabia ser sagrado para os crentes judeus.

Helena, mãe de Constantino, acompanhou os arquitetos e os mestres de obras do imperador à terra de Israel, e ali começaram imediatamente a trabalhar em três construções. Em Belém, a gruta do nascimento de Cristo foi limpa e redecorada; sobre ela foi erguida uma enorme basílica. Em Jerusalém, o templo de Adriano sobre o Gólgota foi demolido e, logo em seguida, começaram os trabalhos de escavação sob a plataforma. Nas encostas do monte das Oliveiras,

foi erguida uma terceira igreja — em comemoração à ascensão de Jesus e ao seu retorno. Como bem observou John Wilkison, essas três igrejas constantinianas na terra de Israel correspondem aos principais eventos do segundo artigo do credo.[12]

• Nascido de Maria: • Crucificado sob Pôncio Pilatos foi sepultado, ressuscitou ao terceiro dia • Subiu ao céu, e voltará.	• Igreja da Natividade, em Belém • Igreja do Santo Sepulcro (Gólgota, túmulo de Jesus) • Igreja de Eleona (hoje em ruínas, Monte das Oliveiras).

No local do Gólgota e do túmulo de Jesus Foi erguido o projeto mais impressionante. Eusébio foi testemunha ocular e relata o que presenciou:

> O imperador [depois de demolir o templo de Adriano) ordenou que a terra fosse escavada até atingir uma profundidade considerável, e o solo que fora maculado pelas impurezas infames da adoração ao demônio, transportado para um local distante. Isto foi feito também sem demora. Contudo, tão logo a superfície original do solo encoberto pela terra veio à luz, imediatamente, e contrariamente a todas as expectativas, vimos surgir o monumento venerado e sagrado da ressurreição [o túmulo] de nosso Salvador. Essa gruta sacrossanta apresentava, de fato, uma símile fiel de seu retomo à vida, dado que, depois de jazer sepulta nas trevas, emergiu outra vez ganhando a luz. Permitia assim que todos os que dela se achegassem que vissem, de modo claro e visível, a prova das maravilhas da qual aquele local um dia fora cenário, um testemunho da ressurreição do salvador mais nítido do que qualquer voz seria capaz de produzir *(Vida de Constantino* 3.28).[13]

Nos anos seguintes ao reinado de Constantino, outras basílicas de grande porte foram erguidas, uma depois da outra, em todos os locais importantes mencionados nas narrativas evangélicas, bem como em diversos locais relevantes do AT. Tal como o culto transformara-se em celebração de toda a história da salvação, também a terra de Israel tornou-se uma Bíblia ilustrada viva das cenas e dos locais onde se desenrolou a história sagrada — sobretudo aqueles em que a Palavra se tonou carne. Numa época em que a teologia enfatizava a natureza divina de Cristo, essa Bíblia viva lá estava para lembrar aos teólogos, e a outros visitantes piedosos, que a Palavra realmente tornara-se carne; que havia uma concretude física em toda a história da salvação que jamais deveria ser esquecida. Surge daí o conceito cristão-bizantino de "Terra Santa"; as

basílicas do quarto e do quinto séculos, onde se venerava essa idéia, continuam conosco, em ruínas ou em pé. [14]

Essa busca pelas raízes geográficas do cristianismo não foi acompanhada de nenhum sentimento de gratidão pelo povo judeu e pelo judaísmo, donos legítimos que eram desses lugares e dessa terra. Pelo contrário, o lugar mais sagrado para os judeus, a área do Templo, nunca foi reparada, nem sequer adornada por nenhum edifício bizantino (exceto, talvez, pela construção do Portão Dourado no sexto e no sétimo séculos). Deixaram-na em um estado deplorável, em ruínas, como sinal da derrota do judaísmo.

FILO-SEMITISMO CRISTÃO: UM MOVIMENTO DE BASE

"Anti-semitismo" é um termo já corriqueiro em nossos dias para descrever quase todo tipo de inimizade em relação ao judaísmo e ao povo judeu. É mais difícil encontrar um bom termo para a atitude oposta: de simpatia pelos judeus e pelo judaísmo. "Amar", em grego, é *philein,* ser fil(ó)sofo significa amar a sabedoria *(sophia).* Assim, alguns estudiosos cunharam o neologismo "filo-semitismo" para descrever uma atitude positiva em relação ao judaísmo. Por uma questão de conveniência, será também esse o termo que utilizaremos aqui.

Pelo que vimos acima, seria lógico concluir que a era de Constantino prenunciava um recrudescimento de atitudes anti-semitas entre os cristãos, e não o contrário. Se nos limitarmos aos pronunciamentos da liderança da igreja, dos concílios e da legislação imperial, isto certamente seria verdade. Quase todas as fontes literárias e documentais preservadas representam as autoridades acima mencionadas e seus pontos de vista, e não há dúvida de que é notório o antijudaísmo dessas fontes.[15]

Contudo, essas mesmas fontes frequentemente testificam, ainda que indiretamente, de atitudes bastante diferentes entre aqueles a que se dirigem — o que nem sempre é levado em conta. Quando os bispos advertem seus rebanhos para que evitem todo tipo de contato social com os judeus, isto significa, é claro, que alguns deles não os evitavam. Quando os concílios das igrejas expediram decretos proibindo os cristãos de visitarem sinagogas ou de tomarem parte em festas judaicas, fica implícito que ao menos alguns cristãos o

faziam. A própria existência de medidas antijudaicas, e a necessidade de repeti-las, e até mesmo de reforçá-las durante toda a antiguidade e Idade Média, é testemunho eloquente de uma história não escrita de filo-semitismo cristão. Tudo indica que essa atitude foi um fenômeno de bases.

Uma das fontes literárias que melhor nos permitem avaliar essa atitude, e de forma bastante abrangente, consiste em uma série de sermões que, em geral, tiveram papel de destaque em todas as histórias do anti-semitismo cristão. Em 386-387, João Crisóstomo, recém-ordenado presbítero, pregou oito sermões na grande basílica de Antioquia da Síria.[16]

Seu propósito declarado nesses sermões era o de ganhar de volta para a igreja alguns cristãos que haviam começado a frequentar a sinagoga local. Estes não achavam que isso fosse o mesmo que romper com a igreja, tampouco se julgavam apóstatas da fé cristã. Todavia, era assim que Crisóstomo enxergava a situação, e seus oito sermões — denominados Contra *os judeus* - não eram de fato dirigidos contra os judeus, e sim contra aqueles cristãos "judaizantes".

Crisóstomo nos dá algumas informações específicas sobre essas pessoas. Em primeiro lugar, vale observar uma coisa que ele não menciona. Ele não os acusa de nenhum erro doutrinal. Não disse que havia algo de errado com sua cristologia ou com sua ética. Os judaizantes não eram culpados de algo em que criam ou que porventura disseram, e sim por algo que fizeram.

Antes de tudo, Crisóstomo diz que eles "acodem às festas [judaicas] para observá-las; outros guardam, tal como os judeus, suas festas e observam suas práticas de jejum".[17] Isto significa que esses cristãos tomavam parte nas celebrações festivas dos judeus na sinagoga. Crisóstomo especificou o seguinte: eles haviam participado do jejum do Ano-Novo *(Rosh Hashanah) ao* Yom Kippur, e depois da celebração da festa dos Tabernáculos (Disc. 1, 1.5, p. 3-4); também celebraram o *Pessach* de acordo com o calendário e com o ritual judaicos (Disc. 3, passim, p. 47-70), e há indícios também que teriam sido convidados para partilhar da ceia pascal com amigos judeus. "Observais em comunhão com eles [os judeus] as festas, ides aos seus lugares profanos, entrais por suas portas maculadas e compartilhais da mesa de demônios" (Disc. 1, 7.5, p. 28). "Como haveremos de culpar os judeus por esperar por vós em suas casas quando sois vós que ides correndo a eles?" (Disc. 3, 6.10, p. 69). Em geral, os judaizantes achavam que a guarda das festas judaicas e o estilo de vida judeu fossem algo

digno de veneração e santo: "... muitos, eu sei, respeitam os judeus e crêem que seu estilo atual de vida seja venerável" (Disc. 1, 3.1, p. 10). Os judaizantes admiravam as cerimônias judias, pois achavam que fossem "veneráveis e grandiosas" (Disc. 1, 6.5, p. 2324); e que as festas judaicas tivessem "algo de solene e de majestoso" (Disc. 1, 7.1, p. 26).

Os judaizantes visitavam também a sinagoga. "O que correis a ver na sinagoga?", Crisóstomo indaga (Disc. 4, 7.4, p. 92). Na polêmica que trava, ele nos dá algumas indicações das respostas reais que os judaizantes davam a esse questionamento. "Muitos agora [...] nos destroem e exaltam os judeus. Esses homens consideram os judeus mestres mais dignos de confiança do que seus próprios pais" (Disc. 3, 6.6, p. 68). Os judaizantes parecem ter em alta conta o rabino local. Eles não somente frequentavam o culto da sinagoga, como também preferiam recorrer ao rabino para que intermediasse suas demandas judiciais. Crisóstomo conta-nos a história de um marido cristão que levou sua esposa à sinagoga "para ali prestar juramento sobre questões em disputa com ele" (Disc. 1, 3.4, p. 12). Crisóstomo tentava impedir isso, então "perguntou ao homem por que rejeitara a igreja e arrastara a mulher para o local onde os hebreus se reuniam. Ele respondeu que muitos haviam lhe dito que os juramentos prestados ali eram dignos de muito maior temor" (Disc. 1, 3:5, p. 12). Crisóstomo também diz que o edifício da sinagoga era objeto de grande reverência pelos judaizantes, em parte porque os rolos da Torá guardados na sinagoga eram considerados santos. "Uma vez que muitos consideram a sinagoga um lugar santo, devo dizer-lhes algumas palavras: Por que reverenciais aquele lugar? [...] Responderam-me que a Lei e os livros dos profetas eram guardados ali" (Disc. 1, 5.2, p. 19).

Os judaizantes também tinham os judeus em alta conta como intercessores e médicos de enfermidades físicas. "Dizeis que sois cristãos, porém correis às suas sinagogas e implorais que vos ajudem" (Disc. 8, 8.9, p. 238). Os judaizantes teriam dito: "Eles (os judeus) prometem me curar, por isso vou a eles" (Disc. 8, 5.6, p. 222).

Em tudo isso, os judaizantes não se converteram ao judaísmo, não se circuncidaram, limitando-se apenas a guardar algumas leis rituais (Disc. 2, 2, p. 38-42). O fato de que os judeus mostravam-se dispostos a recebê-los à mesa e a cearem com eles é prova indireta de que os judaizantes pelo menos obedeciam ao decreto apostólico de Atos 15 no tocante ao sangue e aos animais

estrangulados. É possível que eles evitassem carne de porco e tentassem, em geral, respeitar as regras da kashrut ao cearem juntos com os judeus.

Crisóstomo nos conta duas coisas a mais sobre os judaizantes. Primeiro, parecem ter sido gente simples; não eram capazes de apresentar razões teológicas e teóricas satisfatórias para o seu comportamento.

> Se eu lhes perguntasse, veríeis claramente quão intempestiva é a consciência desses homens. Não sabem explicar o que fazem. Todavia, recusam-se a perguntar a quem quer que seja, como se fossem mais sábios do que todo o mundo [...] Eles mesmos não têm a resposta, entretanto se recusam a seguir os que foram eleitos para liderá-los. Simplesmente arriscam tudo o que têm nessa prática tola (Disc. 3, 2.6, p. 54).

Em outras palavras, esse foi um fenômeno de bases, pelo qual mestres eleitos, como Crisóstomo, tinham grande antipatia.

Em segundo lugar a maioria dos judaizantes era composta por mulheres. Crisóstomo exortava os maridos a que exigissem obediência de suas mulheres judaizantes (Disc. 2, 3.2-5, p. 43-53); ao que parece, havia mais esposas judaizantes do que maridos.

Por fim, quantos desses filo-semitas havia na comunidade cristã de Antioquia? Crisóstomo arrisca: inúmeros, tantos que era melhor nem tocar no assunto.

> Não saiamos por aí perguntando: "Quantos guardaram o jejum [judeu] ? [...] Em vez disso, mostremos a eles nosso interesse. Mesmo que sejam muitos os que observaram o jejum, vós, amados meus, não deveis fazer dessa calamidade espetáculo, nem grande alarde na igreja; deveis curá-la. Se alguém vos disse que muitos observaram o jejum, deveis impedi-lo de falar, para que o rumor não passe adiante e se tome público (Disc. 8, 4.5, p. 218).

Esses lampejos pinçados em Crisóstomo nas últimas décadas do quarto século têm valor paradigmático e não devem ser descartados como se fossem exceções.[18] Contudo, como explicar esse fenômeno em uma igreja cuja liderança opunha-se o tempo todo a ele? Se pensarmos no efeito de incontáveis sermões e palestras proferidos nas igrejas, a existência de atitudes cristãs anti-semitas não requerem nenhuma explicação — já o mesmo não se pode dizer do filo-semitismo.

Reflitamos um pouco sobre suas características. Os judaizantes não eram uma

seita no sentido clássico do termo; isto é, não eram seguidores de nenhum líder em especial. É impossível apontar o nome do fundador de uma seita qualquer; nem mesmo as fontes antigas o fazem.[19] Não era um movimento organizado. Não tinha estrutura de liderança própria. Nem mesmo as fontes antigas referem-se aos judaizantes como grupo ou partido distinto. Eles não tinham doutrinas próprias, heréticas ou não.

Parece que Marcel Simon compreendeu bem a situação quando diz que o fenômeno dos judaizantes não foi o de uma seita à margem da igreja, mas simplesmente uma tendência no seio da igreja; uma certa direção que o cristianismo tradicional seguiu em alguns contextos.[20] Poderíamos acrescentar que a tendência judaizante parece ter angariado poucos simpatizantes no clero: era um fenômeno eminentemente leigo. E havia muitas mulheres envolvidas.

Como explicar esse fenômeno? Simon aponta, muito simplesmente, para o contato social com os vizinhos judeus. O movimento judaizante parece ter sido mais intenso em áreas onde as colônias judaicas eram fortes, sobretudo onde tinham reputação de estar bem integradas na vida social, e não à parte dela.[21]

Mesmo assim, isso explicaria o contato social, uma simpatia geral, mas por que a participação ativa nas festas judaicas? Por que a observância parcial das leis rituais, muito além do que o contato social exigiria? E uma questão bastante intrigante: como explicar o fato de que esses cristãos parecem ter sido acolhidos com tanta afabilidade pelos judeus?

A esta altura, sugiro que avancemos um pouco além das idéias de Simon: proponho uma explicação baseada na teoria da missão cristã da igreja primitiva já exposta neste livro. Em síntese, trata-se do seguinte: o grupo-alvo mais importante da missão cristã primitiva entre os gentios eram os chamados tementes a Deus, sito é, gentios que foram atraídos ao judaísmo, visitaram a sinagoga, estavam familiarizados com as Escrituras (a Septuaginta), acreditavam no Deus de Israel e tentavam pautar a vida de acordo com os mandamentos morais do AT e alguns dos mandamentos rituais. (Basicamente as leis de pureza ritual.) É bem provável que participassem das principais festas da comunidade da sinagoga.[22]

Como esses gentios seriam chamados por seus vizinhos pagãos? Uma maneira óbvia de descrevê-los seria considerá-los *ioudaizontes,* judaizantes, filosemitas.[23]

Quando uma missão cristã obtinha um certo sucesso entre essas pessoas, isto se devia, em geral, ao fato de que os novos convertidos haviam tido anteriormente uma experiência com o filo-semitismo antes de se converterem. Será que sua conversão ao cristianismo os tomaria anti-semitas de imediato? Bem, se nossas fontes não nos apresentam um quadro muito equivocado do tema em questão, o líder cristão local dos novos convertidos fazia o que estivesse ao seu alcance para evitar que eles tivessem algum contato com o judaísmo e fizessem amigos entre os judeus — mas será que ele sempre conseguia isso? De Inácio a Crisóstomo, temos uma nuvem de testemunhas que dizem NÃO.[24]

Isso explicaria o caráter popular desse movimento e a maioria de ativistas do sexo feminino (que era uma característica do grupo dos tementes a Deus).[25] Explicaria também o intenso envolvimento com as festas judaicas, com o calendário judeu, as regulamentações do *kashrut,* confiança nos tribunais rabínicos etc. Em suma, a explicação que propomos para o fenômeno dos judaizantes cristãos não é que alguns cristãos tomaram-se judaizantes, e sim que muitos judaizantes tornaram-se cristãos.[26]

Por fim, vale observar a data da evidência de Crisóstomo para esse contato dinâmico entre cristãos e judeus: final dos anos 380, sessenta anos depois da medidas antijudaicas de Nicéia em torno da questão *Pessach*/ Páscoa; sessenta anos depois que Constantino abraçou o cristianismo e primeiros tempos da legislação antijudaica do império cristão. Obviamente isto significa que, na esfera popular, não houve nenhum rompimento absoluto e nenhuma separação total entre cristãos e judeus nem mesmo na era pós-constantiniana. Em um importante estudo sobre o bispo Cirilo de Alexandria (séc. v), Robert L. Wilken mostrou com brilhantismo que o contato entre judeus e cristãos, o debate e o diálogo entre esses dois grupos nunca cessou, continuando a ocupar a mente dos líderes da igreja muito mais do que estavam dispostos a admitir.[27] Ainda em Cirilo, já nos anos 400, Wilken detecta uma controvérsia genuína com uma comunidade de fé judáica muito viva.

PÔS-ESCRITO: A HISTÓRIA INCONCLUSA

A era de Constantino e o período seguinte imediatamente a ela apresentam uma ambiguidade intrigante no que diz respeito à relação entre judeus e cristãos e a consciência do cristianismo de seu "vínculo judaico". Vimos uma liderança

eclesiástica e política determinada a manter uma separação, isolando cristãos de judeus de modo nítido — e há indícios de que a liderança judáica tinha a mesma preocupação. Não devemos, creio eu, interpretar isso como se não houvesse distinção alguma entre um e outro na esfera do povo, e que essa distinção seria mais ou menos uma imagem ideológica criada ou mantida pelas respectivas lideranças de ambos os lados. Nenhum autor eclesiástico, pelo que sei, insurge-se contra seus irmãos cristãos por permitirem que os judeus tomem parte no seu culto, sem falar na Eucaristia. Portanto, é bastante provável que isso não acontecia, o que significa que, na prática, havia limites precisos.

O que achamos claramente registrado nas fontes disponíveis é um alto grau surpreendente de interação social e uma atitude mútua de simpatia e cordialidade entre o público de extrato popular de ambas as comunidades. Creio, porém, que não devemos ir muito além em nossas asseverações, contentando-nos com o fato de que não temos provavelmente prova positiva alguma de que tais atitudes teriam sido, num dado período qualquer, predominantes entre os cristãos, mas não entre os judeus.

E quanto à continuação dessa história? Na França, no século nono, deparamos com um bispo extremamente anti-semita, Agobardo, de Lião. Em seus escritos, temos a impressão de que ele se sentia muito isolado por suas opiniões, como que num mar de filo-semitismo que se estendia por toda a casa real até a corte.[28] No início da Idade Média, encontramos estudiosos cristãos que dialogavam intensamente com estudiosos judeus.[29] Um dos maiores intérpretes da Escritura dentre os escolásticos medievais, André de São Vítor (morto em 1175), passou muito tempo estudando e conversando com exegetas judeus — tanto que o caráter nitidamente judaico de sua exegese surpreendeu seus contemporâneos bem como os estudiosos modernos.[30] Exemplos como esses não escassearam na Renascença nem depois. Pelo contrário, multiplicaram-se.[31]

A triste história do anti-semitismo cristão é bem conhecida e bem documentada. Contudo, houve em muitas ocasiões, e nos lugares mais inesperados, uma tendência implícita em sentido contrário. Não devemos, é preciso enfatizar mais uma vez, exagerar sua força; entretanto, não se pode também subestimá-la.

Para os cristãos que, no início do século 21, sentem-se estimulados e fascinados com a redescoberta das raízes judaicas de sua fé e prática, é importante que saibam que não foram eles os primeiros. Houve precursores, e esperamos que

haja sucessores.

SUGESTÕES DE LEITURA

As fontes principais sobre a perseguição de Diocleciano e a revolução constantini-ana estão em Eusébio e Lactâncio, *História eclesiástica,* livros 8-10; Vida *de Constan-tino com* Oração (este com tradução para o inglês em *NPNF* 2nd ser. 1:481-610). Lac-tâncio, *Sobre a morte dos perseguidores* (tradução para o inglês em *ANF* 7:301-22). Uma seleção abrangente de fontes em língua alemã pode ser encontrada em V. Keil, *Que-llensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Grossen,* Texte zur Forschung 54 (Dar-mstadt: Wissenshaftlichen Buchgesellschaft, 1989). V. tb. as fontes traduzidas em Frend, *New Eusebius,* p. 269-89, 297-372.

Uma das melhores pesquisas sobre a perseguição e a revolução de Constantino de uma perspectiva próxima daquela adotada neste livro acha-se em Frend, *Martyrdont and Persecution,* p. 477-568.

Outros estudos importantes

A. H. M. JONES, *Constantine and the conversion of Europe* (1-larmonsdsworth: Peli-can Boolcs, 1972 [ou reimpressões)).

Gerhard RUHBACH, org., *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende,* Wege der Forschung 306 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976).

Alistair KEE, *C,onstantine versus Christ:* the triumph of ideology (London: SCM Press, 1982).

Especificamente sobre as consequências da revolução de Constantino para as relações entre judeus e cristãos, v. Parkes, C,onflict, p. 157-60; e Simon, *Verus Israel,* p. 155-62.

V. tb. A. M. Rabello, The legal conditions of the Jews in the Roman Empire, em *Haase,* Aufstieg 213 (1980), p. 662-762.

Sobre as relações entre cristãos e judeus na era constantiniana e sobre o filo-semitismo cristão, ver Wolfram Kinzig, Non-separation: closeness and co-operation between Jews and Christians in the fourth century, *Vtgiliae Christianae* 45 (1991): 2753; idem, Philosemitismus. Teil 1: Zur Geschichte des Begriffs, e Philosemitismus. Teil 2: "Zur historiographischen Verwendung des Begriffs", Zeitschcrift fur Kirchenges-chichte 105 (1994): 202-28, 361-83. De natureza

mais geral: Wilken,ludaism (1971); Wayne A. Meeks e Robert L. Wilken, *Jews and Christians* in Antioch *in the first four centuries of the Common Era,* Society of Biblical Literature: Sources for Biblical Study 13 (Ann Arboç Mich.: Scholars Press, 1978), p. 25-52; Oskar Slcarsaune, The neglec-ted stoni of Christian philo-semitism in antiquity and the early Middle Ages, Mishkan, ed. 21, n.2 (1994): 40-51.

NOTAS

[1]Peter R. BROWN, *The world of late antiquity:* from Marcus Aurelius to Muhammad (London: 'Mames & Hudson, 1976), p. 65.

[2]A lista completa dos éditos encontra-se em Frend, *New Eusebius,* p. 273-75.

[3]Os alojamentos dessa legião foram encontrados por acaso durante os trabalhos de reconstrução dos alicerces da catedral gótica de York Minster, nos anos 1960, e hoje se encontram abertos à visitação em uma nova cripta sob a catedral.

[4]Lactâncio, *Sobre a morte dos perseguidores* 44.3-6; e Eusébio, *Vida de Constantino* 1.2629. A tradução para o inglês de ambos os textos encontra-se em *New* Eusebius, p. 283-84. Segundo Lactâncio, o desenho de um X latino "com a parte superior curva" foi gravado nos escudos, "marcou [registrou] assim [o nome de] Cristo". Isso seria indicação de que o X latino fora modificado para que tomasse a forma do monograma grego "XP", as duas primeiras letras gregas do título Cristo [XPICTOC].

[5]FREND, *Neto* Eusebius, p. 280, reproduz na íntegra o édito de tolerância de Galério (Lactâncio, *Sobre a morre dos perseguidores).*

[6]LAWLOUR/OULTON 1:324-25.

[7]FREND, Martyrdom *and persecution,* p. 554.0 último capítulo do livro de Frend, "What has the Emperor to do with the church?", p. 536-68, é de grande importância para o tema em questão.

[8]O nome significa "salões (reais)"; o *background* e o significado exatos do termo aplicado às igrejas erigidas por Constantino e por outros depois dele é desconhecido. A idéia, talvez, fosse que as igrejas deveriam ser imagens do salão real celeste onde Cristo sentava-se em seu trono. Nisso, tinham uma função paralela ao Templo de Jerusalém.

[9]Sobre os elementos constantinianos e pré-constantinianos na liturgia, v. Junginann, *The early liturgy* (nas as "Sugestões de leitura" do cap. 19), p. 122-52.

[10]Carta encíclica do concílio de Nicéia citada por Eusébio em Vida *de Constantino* 3.1720; a citação aqui reproduzida encontra-se em 3.18, *NPNF* 2nd. ser.: 1:524.

[11]Para o que expomos a seguir, v. W. Telfer, "Constantine's Holy Land plan", *Studia* Patristica, v.1, Texte und Untersuchungen 63 (Berlin: Akademieverlag, 1955), p. 696-700; Peter W. L. Walker, Holy city, *holy places? Christian atitudes to Jerusalém and* the Holy Land in the fourth ceraury, Oxford early Christian studies (Oxford: Clarendon, 1990); Robert L. Wilken, The *land called holy:* Palestine in Christian history *and* thought (New Haven and London: Yale University Press, 1992); v. tb. a pesquisa sucinta de Wilken, "Byzantine Fales-tine. A Christian Holy Land", *Biblical* Archaedogist 51 (1988): 214-37; E. D. Hunt, "Con-stantine and Jerusalém", lournal *of Ecclesiastical History* 48 (1997): 405-24.

[12]WILKINSON, JERUSALEM, p. 178.

[13]NPNF 2nd. sen 1:527-28. Para uma análise mais extensa dessa passagem, e da razão por que Eusébio conserva-se aparentemente em silêncio em relação ao despenhadeiro do Gólgota, v. esp. Stephan Borgehammar, How *the* holy *cross was* found: from event to *medieval iegend,* Bibliotheca Theologiae, Kyrkoveteenskapliga Studier 47 (Stockholm: Almquist & Wiksell, 1991), p. 93-122.

[14]Os dois livros de Walker e Wilken listados na nota 11 mapeiam detalhadamente o desenvolvimento do conceito de Terra Santa.

[15]Para um levantamento quase completo de documentos e pronunciamentos antijudaicos *de* todos os tipos e categorias, v. Heinz Schreckenberg, *Die chrisdichen Adversus-Judaeos-Tette* und ihr *literarisches und historisches Umfeld (1- 1 LA.),* Europãische Hochschulschriften Reihe 23 Theologie 172 (Frankfurt am Main/Bern: Peter Lang, 1982).

[16]Texto grego em Migne, *Patrologia graeca,* v.48, cols. 843-942; Trad. para o inglês: Paul W. Harkins, *Saint John Chrysostom: discourses against judaizing* Christians, The Fathers of the Church: a new translation 68 (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1979). Na exposição que se segue, as referências numéricas indicam o Discurso, o capítulo e a passagem; os números de páginas referem-se à tradução de Harkins.

[17]*Discurso* 1, 1.5; p. 4.7, p. 16; 5.1, p.18; 6.5, p.23-24; 7.5, p.28; 8.1, p.32; *Disc. 2,* 3.8, p. 45; Disc 3, 2.5-6, p. 53.54; *Disc.* 4.3.4-5, p. 77.78; 3.8-9, p. 80; 4.1, p. 80-81; 7.4, p. 92.

[18]Confonne dissemos anteriormente, grande parte da história do filo-semitismo ainda está por ser contada e escrita. Temos alguns esboços preliminares dela em Oskar Skarsaune, "The neglected story of Christian philo-semitism in antiquity and the early Middle Ages", Mishkan 21, no. 2 (1994), 40-51; para um tratamento mais aprofundado da evidência encontrada em Crisóstomo, v. Wolfram Kinzig, "'Non-separation': closeness and co-operation between Jews and Christians in the fourth century", *Vigiliae* Christianae 45 (1991): 27-53.

[19]De modo geral, os heresiologistas da igreja dos primórdios têm a tendência de inventar "fundadores" quando não havia nenhum, com foi o caso do famoso "Ebion", em Tertuliano: fundador fictício dos ebionitas *(Prescrição contra hereges,* 10:8, 32:3-5; 33:11).

[20]"Trata-se de um fenômeno muito mais nuançado ainda e mais complexo do que o judeu-cristianismo vulgar; mais difundido também e menos definido, uma vez que representa, não uma seita à margem da igreja, mas simplesmente uma tendência dentro da igreja, uma direção que certos meios imprimiram ao cristianismo eclesiástico" (Vens *Israel,* p. 357).

[21]A citação na nota anterior prossegue: "Essa divisão geográfica acabou por estabelecer, como causa principal, o contato direto com a sinagoga." V. os argumentos a que o autor recorre para justificar sua tese nas p. 382-88.

[22]Muito já se escreveu em anos recentes sobre os chamados tementes a Deus; muitas dessas obras já foram referidas em capítulos anteriores deste livro. Para comodidade do leitor, reproduzirei novamente aqui os títulos de algumas delas: B. Lisfhitz, "Du Nouveau sur les 'Sympathisantsm, *Joumal for the* study ofJudaism 1 (1970): 77.84; Folker Siegert, "Gottesfur-chtige und Sumpathisanten", Journal for the study of Judaism 4 (1973): 109.64; M. Wilcox, "The 'God-fearers' in Acts: a reconsideration", *Joumal for the study of the New Testament* 13 (1981): 102-22; T. M. Finn, "The God-fearers reconsidered", The *Catholic* Biblical Quarterly 47 (1985): 74-85; Louis H. Feldman, "The omnipresente of the God-fearers", *Biblical Archa-eology* Review 12, no.5 (1986): 58-69; J. G. Gager, "Jews, gentiles, and synagogues in the Book of Acts", *Harvard Theological Review* 79 (1986): 91-99; Shaye J. D. Cohen, "Respect for Judaism by gentiles according to Josephus", *Harvard Theological Review* 80 (1987): 409-30; J. A Overman, "The God-fearers: some neglected features", Journal for *the study of the New Testament* 32 (1988):17-26; Shaye J. D. Cohen, "Crossing the boundary and becoming a Jew", *Harvard Theological Review* 82 (1989): 13-33. V. tb. as próximas duas notas.

[23]V. esp. Stephen G. Wilson, "Gentile Judaizers", *New Testament Studies* 38 (1992): 605-16.

[24]A evidência do contato entre judeus e cristãos por mim mencionada no final do cap. 11 — em conformidade com o pensamento de Daniel Boyarin — sena sinal de que essa simpatia e esse contato social de origem popular era de fato mútuo, o que se depreende claramente também da evidência detectada em Crisóstomo. Para uma confirmação arqueológica surpreendente disso no período bizantino em Sardes, v. J. S. Crawford, "Multiculturalism at Sardes", *BiblicaIArthaeology Review* 22, no. 5 (1996): 38-47. Os lojistas judeus e cristãos em atividade no amplo centro comercial do lado externo da muralha da grande sinagoga de Sardes parecem ter convivido em termos bastante amigáveis e, ao que tudo indica, uniam-se contra os comerciantes pagãos. A evidência que Boyarin acrescenta à prova da identidade muito próxima entre os dois grupos é, na minha opinião, mais bem entendida se tomarmos para referência o pano de fundo exposto aqui. Creio que Boyarin prejudicou seu argumento ao enfatizá-lo exageradamente. (V. seu artigo "Martyrdom and the making of Christianity and Judaism", *Joumal of early Christian studies* 6 119981: 577-627).

[25]V. B. J. Brooten, *Women leaders* in *the ancienc synagogue: inscriptional evidente* and *background* issues, Brown Judaic Studies 36 (Chio:), Calif.: Scholars Press, 1982); além de diversos outros estudos.

[26]V. o mesmo ponto de vista em Gager, op. cit., p. 112: "Não é arriscado supor que muitos convertidos gentios (ao cristianismo) provieram dentre aqueles que, de algum modo, sentiram-se atraídos pelo judaísmo [...] É imperativo reconhecer a possibilidade de que a tendência judaizante muito difundida nas comunidades cristãs primitivas é consequência não apenas da atividade missionária (dos judeus) dentro do movimento cristão, mas também da experiência dos convertidos gentios cuja familiaridade com a inclinação judaizante é anterior à aceitação do cristianismo." O mesmo ponto de vista também é compartilhado por Stephen G. Wilson no tocante aos judaizantes em Inácio (Aos *filadelfienses e Aos magnésios):* "Quem foram, portanto, estes (judaizantes cristãos] ? Sem dúvida alguma ex-tementes a Deus ou simpatizantes, que antes frequentavam a sinagoga e agora estavam na igreja, trazendo consigo as predileções de sua existência anterior. Sua tendência judaizante, por conseguinte, não era algo novo, e sim uma mera extensão de sua prática passada" ("Gentile judaizers", p. 608-9).

[27]WIIXEN, juddsm; v. esp. o ensaio introdutório, "jewish-Christian relations in the Roman Empire", p. 9-38.

[28]v. Rengsdorf/ Kortzfleisch, Kirche una *Synagoge,* p. 109-11; Schreckenberg 1:491-99.

[29]V, por exemplo, Marianne Awerbuch, *Christlich-judisch Begegrumg im Zeitalter der* Fruhs-diolastik, Abhandlungen zum cluistlich-judischen Dialog 8 (Munich: Chr. Kaiser Vedag, 1980).

[30]V. Beryl Smalley, *The study of the Bible in the Middle* Ages (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1964), p. 112.85; Rainer Bemdt, "Andrew of St. Victor", em *Hebrew Bibk/Old Testament: the history of its inrerpretation,* ed. Magne Saeba, v.1: Fmm *the beginnings to the Middle Ages* (until *1300),* part 2: *The Middle Ages* (Gõttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), p. 479-84.

[31]Para um levantamento geral, v.. Alan Edelstein, An *unacknowledged hannony: philo-Semitism and the survival of European Jewry,* Contributions in ethnic studies 4 (Westport, Conn./London: Greenwood, 1982).

BIBLIOGRAFIA GERAL

ADNA, Jostein & KVALBEIN, Hans, orgs. The *mission of the early Church to Jews* and *gentiles*. Wissenschaftlichce Untersuchungen zum Neuen Testament 127. Tubingen: Mohr Siebeck, 2000.

ALON, Gedalyahu. The *Jews in* their *land in the talmudic age (70-640* c.E.). 2 vols. Jerusalém: Magnes, 1980, 1984.

BARCLAY, John & SWEET, John, orgs. Early *Christian thought in its Jewish context*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

BORGEN, Peder. Early *Christianity and Hellenistic Judaism*. Edinburgh, T&T Clark, 1996.

COHEN, J. D Shaye. *The beginnings of Jewishness:* boundaries, varieties, uncertainties. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of Califor-nia Press, 1999.

COHEN, J. D Shaye. From *the Maccabees to the Mishnah*. Library of Early Christianity. Philadelphia: Westminster Press, 1987.

Compendia 1:1 *etc.*

1:1-2 — SAFRAI, Shmuel & STERN, Menachen, orgs. The Jewish *people in the first century*. 2 v. "Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum" (section one), 2v. Assen/ Van Gorcum/ Philadelphia: Fortress, 1974, 1976.

2:1-3 — SAFRAI, Shmuel et al., orgs. *The literature of the Jewish people in the period of the second temple and the* Talmud. 3 v. "Compendia Rerum ludaicarum ad Novum Testamentum, Section Two", 3v. Assen/ Maas-tricht: Ván Gorcum/ Philadelphia: Fortress, 1984-1989.

Volumes individuais

Compendia 2:1: MULDER, J. e SYSLING, H., orgs. Migra: Reading, translati-on and interpretation of the Hebrew Bible in ancient Judaism and early Christianity. Assen: Van Gorcum/ Philadelphia: Fortress, 1988.

Compendia 2:2: STONE, Michael E., org. Jewish *writings of the second tem-ple period:* apocrypha, pseudepigrapha, Qumran sectarian writings, Phi-lo, Josephus. Assen: Van Gorcum/ Philadelphia: Fortress, 1984.

Compendia 2:3:1: SAFRA', Shmuel & TOMPSON, Peter J., orgs. *The literatu-re of*

the sages. V.1: "Oral Torah, Halakka, Mishna, Tosefta, Talmud, extemal tractates". Assen/ Maastricht: Van Gorcum/ Philadelphia: For-tress, 1987.

Compendia *2:3:2:* SAFRAI, Shrnuel, org. *The literature of the sages*. V2: "Midrash, Aggada, Midrash collections, Targum, Prayer". Assen/ Maas-tricht: Van Gorcum/ Phhiladelphia: Fortress, 1989.

CONZELMANN, Hans. *Gentiles - Jews- Christians:* polemics and apolo-getics in the Greco-Roman era. Philadelphia: Fortress, 1992 [original alemão: *Heiden - Juden* - Christen: Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch rõmischen Zeit. (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1981)].

DANBY, Herbert. *The Mishnah*. Oxford: Oxford University Press, 1933 [várias reimpressões].

DANIÉLOU, Jean. *The theology of Jewish Christianity:* The development of Christian doctrine before the Council of Nicaea 1. London: Darton, Longman & Todd, 1964.

DAVIES, W. D. & FINKELSTEIN, Louis, orgs. *The Cambridge History of Judaim*. V.2: "The Hellenistic age". Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Dix, Gregory: *Jew and Greek:* a study in the primitive church. London: A. and C. Black, 1953 [reimpressão, Dacre Press Westminster, 1967].

DuNN, James D. G., org. *Jews and Christians:* the parting of the ways A.D. 70 to 135. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 66. Tubingen: J. C. B. Mohr, 1992.

— *The partings of the ways between Christianity and Judaism and their significance for the character of Christianity*. London, SCM Press/ Phila-delphia, Trinity Press Intemational, 1991.

EvANs, Craig A. *Jesus and his contemporaries:* comparative studies. Arbei-ten zur Geshichte des antiken Judentums und des Urchristentums 25. Leiden: E. J. Brill, 1995.

FLUSSER, David. *Judaism and the origins of* Christianity. Jerusalém: Magnes, 1988.

FREND, William H. C. The *early* Church. Philadelphia: Fortress, 1982.

Martyrdom *and persecution in the early church:* a study of a con-flict from the Maccabees to Donatus. Oxford: Basil Blackwell, 1965 [reimpressão, Grand Rapids, Mich.: Baker, 1981].

The rise of Christianity. London: Darton, Longman & Todd, 1984 [brochura, 1986].

GRABBE, Lester L. *An introduction to first century Judaism:* Jewish religion and history in the second temple period. Edinburgh: T & Clark, 1996.

GRANI, Robert M. Augustus to *Constantine:* the rise and triumph of Christianity in the Roman world. San Francisco: Harper & Row, 1970 [brochura, 1990].

HAASE, Wolfgang, org. *Aufstieg* und *Niedergang der Rõmishen Welt*. V. 2: "Principat". Band 19-27. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 19791993.

HARNACK, Adolf von. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. 2 v. 4'h ed. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Bu-chhandlung, 1924.

HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism:* studies in their encounter in Palestine during the early Hellenistic period. 2v. [em um volume]. London, SCM Press, 1981 [primeira ed. em inglês em dois vols., 1974].

Judáica et Hellenistica: Kleine Schriftetn 1; Judáica, Hellenistica et Christiana: kleine Schriften 2. Wissenschaftliche Untersuchun-gen zum Neuen Testament 90; 109. Tubingen: Mohr Siebeck, 1996, 1999.

HORBURY, William. *Jews and Christians in contact and controversy*. Edin-burgh, T & T Clark, 1998.

Jocz, Jacob. The *Jewish people and Jesus* Christ: the relationship between church and synagogue. 3". ed. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1979 [primeira ed. London, SPCK, 1949].

LIEU, Judith. *Image and reality:* the Jews in the world of the Christians in the second century. Edinburgh: T & T Clark, 1996.

, NoRTH, John & RAJAK, Tessa, orgs. *The Jews among pagans and Christians in the Roman empire*. London: Routledge, 1992.

MEYERS, Eric M & STRANGE, James E *Archaeology, the rabbis, and early* Christianity: the social and historical setting of Palestinian Judaism and Christianity. Nashville: Abingdon, 1981.

MIMOUNI, Simon Claude. Le *jucléo·christictnisme ancien:* essais historiques. Patrimoines, Paris: Les éditions du Cerf, 1998.

MURPHY, Frederick J. *The religious world of Jesus:* an introduction to se-cond temple Palestinian Judaism. Nashville: Abingdon, 1991. NEUSNER, Jacob & FRER1CHS, Emest S., orgs. "To *see ourselves as others see us":* Christians, Jews, "others" in late antiquity. Chico, Scholars Press, 1985.

SCHURER, Emil. *The history of the Jewish people in the age of Jesus* Christ (175 B.C.-A.D. 135). New Schurer 1-3. Rev. e ed. por G. Vermes, E Millar e M. Black. 3 v. Edinburgh: T & T Clark, 1973-1987.

PARKES, James. *The confiict of the* church *and the synagogue:* a study in the origins of antisemitism. London: Soncino Press, 1934 [reimpressão:. New York, Hermon, 1974].

RENGSTORF, Karl Heinrich & KORTZFLEISCH, Siegfried von, orgs. *Kirche und Synagogue:* Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. V.1. Stuttgart: Emst Klett Verlag, 1968.

ROICEAH, David. *Jews, pagam and Christians* in *conflict.* Studia ca 33. Leiden, E. J. Brill/ Jerusalém: Magnes, 1982.

ROWLAND, Origins: Christopher ROWLAND. Christian origins: ara account of the setting and character of the most important messianic sect o Judaism. London, SPCK, 1985 [reimpressão em brochura: London, 1933].

SANDERS, E. P *Judaism:* practice and belief 63 BcE-66 cE. ed. rev. London, SCM Press/ Philadelphia: Trinity Press International, 1992 [ed. rev. 1994; várias reimpressões].

SANDEas, E. P et ai., orgs. *Jewish and Christian self-definition.* V.1: "The shaping of Christianity in the second and third centuries".

Philadel-phia: Fortress/ London: SCM Press, 1980. E. V. 2: "Aspects of Judaism in the Greco-Roman period". Philadelphia: Fortress/ London: SCM Press, 1981. V. 3: "Self-definition in the Graeco-Roman world", orgs. Ben F. Meyer & E. P Sanders. Philadelphia: Fortress/ London: SCM Press, 1982.

SANDERS, Jack T. *Schismatics, sectarians, dissidents, deviants:* the first one hundred years of Jewish-Christian relations. Valley Forge, Penn.: Tri-nity Press Intemational, 1993.

SANDMEL, Samuel. *Judaism and Christian beginnings. New* York: Oxford/ Oxford: University Press, 1978.

SCHIFFMAN, Lawrence H. From text to *tradition:* a history of second temple and rabbinic Judaism. Hoboken, N.J., Ktav, 1991.

SCHRECKENBERG, Heinz. Die christlichen *Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1-113h).* Europãische Hochschuls-chriften, Reihe 23 Theologie, 172. Frankfurt am Main/ Bern: Peter Lang, 1982.

SCHWARTZ, Daniel R. *Studies in the Jewish background of Christianity.* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 60. Tubin-gen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

SEGAL, Alan E *Rebecca's children:* Judaism and Christianity in the Ro-man world. Cambridge, Mass./ London: Harvard University Press, 1986.

SHANKS, Hershel, org. Christianity *and Rabbinic Judaism:* a parallel history of their origins and early development. Washington D.C.: Biblical Archaeological Society, 1992/ London: SPCK, 1993.

SIMON, Marcel, *Verus Israel:* Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans 1'Empire Romain (135-425). Bibliothèque des Écoles fran-çaises d'Athènes et de Rome 166, 1948. Edições revisadas e ampliadas. Paris: Éditions E. de Boccard, 1964 e 1983. Tradução para o inglês: Verus *Israel:* a study of the relations between Christians and Jews in the Roman Empire (A.D. 135-425). 2nd. ed. (Oxford: Oxford University Press, 1986). Citação tomada da ed. francesa de 1983.

SKARSAUNE, Oskar. *The proof from prophecy.* A study in Justin Martyr's proof-text tradition: text-type, provenance, theological profile. Sup-plements to Novum Testamentum 56. Leiden: E. J. Brill, 1987.

STANTON, Graham N. & STRoumsA, Guy G., orgs. *Tolerante and intolerante in early Judaism and Christianity.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

STRAcx, Hermann L. & BILLERBECK, Paul. *Kommentar* zum *Neuen Testa-ment aus Talmud* und Midrasch v.I-4. Munich: C. H. Beck'sche Veria-gsbuchhandlung, 1924-1928 [várias reimpressões].

TCHERIKOVER, Victor. *Hellenistic civilization and the Jews.* Philadelphia/ Jerusalem: The Jewish Publication Society of America, 1961 [reimpressão em brochura, New York: Atheneum, 1977].

VAN DER HORST, P W. *Hellenism—Judaism—Christianity:* essays on their

interaction. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 8. Kam-pen, Kok Pharos, 1994.

WILKEN, Robert L. *Judaism* and *the early Christian* mind. New Haven: Conn/ London: Yalc University Press, 1971.

WILKINSON, John. *Jerusalém as Jesus knew it:* archaeology as evidence. London, Thames & Hudson, 1978.

WILSON, Stephen G. Anti-Judaism *in early* Christianity. v. 2: "Separation and polemic". Studies in Christianity and Judaism 2. Waterloo, Ont.: Wilfried Laurier University Press, 1986.

WILSON, Marvin R. Our *Father Abraham:* Jewish roots of the Christian faith. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1989.

WILSON, Stephen G. *Related strangers:* Jews and Christians, 70-170 C.E. Minneapolis: Fortress, 1995.

WINTER, Bruce W., org. *The book of Acts in its* first century *setting.* 5v. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans/ Carlisle: Paternoster, 1993-1995. São os seguintes os volumes individuais citados:

WINTER, Bruce W. & CLARKE, Andrew D., orgs. The *book of Acts in its ancient literary setting* (1993).

GEMPF, Conrad H. & G11.1, David W. J., orgs. The book of Acts *in its* Gra-*eco-Roman setting* (1994).

RAPSKE, Brian. *The book of Acts and Paul in Roman custody* (1994).

BAUCKHAM, Richard, org. The *book of Acts in its Palestinian setting* (1995). LEVINSKAYA, Irina. The *book of* Acts *in its Diaspora setting* (1996). WRIGHT, Nicholas Thomas. *The New* Testament and the *people of* God. Christian origins and the question of God 1. London: SPCK, 1992.

Tradução das fontes

Antigo e Novo Testamento: *Nova Versão Internacional;* apócrifos do Antigo Testamento: *Tradução Ecumênica da Bíblia (EB).*

Outras traduções

BARRETr, Charles Kingsley. *The New Testament background:* selected documents. New York, Harper & Row, 1961.

CHARLESWORTH, James H., org. *The Old lèstarnent pseudepigrapha.* 2 v. London: Darton, Llongman & Todd, 1983, 1985.

DANBY, Herbert. The Mishnah. Oxford: Oxford University Press, 1933 [várias reimpressões].

Gregory. *The treatise on the apostolic tradition of St. Hippolytus of Rome.* London: SPCK, 1968 [reimpressão de Henry Chadwick].

EPSTEIN, I. org. *The Babylonian* Talmud. 35 v. London: Soncino, 19351952. FREEDMAN, H. & SIMON, Maurice, orgs. *Midrash Rabbah.* 10 v. London: Soncino, 1939 [e reimpressões].

FALLS, Thomas B. *Writings of Saint Justin* Martyr. The Fathers of the chur-ch: a new translation 6. Washington D.C:., Catholic University of America Press, 1948 [reimpressão, 1965].

FELDMAN, Louis H & REINHOID, Meyer. Jewish *life and thought among Gre-eks and Romans:* primary readings. Edinbur.gh: T & T Clark/ Minne-apolis: Augsburg Fortress, 1996.

STEVENSON, J. A *new Eusebius:* documents illustrating the history of the church to A.D. 337. Nova ed. rev. por W. H. C. FREND. London: SPCK, 1987.

GOLDIN, Judah. The *Fathers according to rabbi Nathan.* New York, Scho-cken, 1974.

HENNECKE, E., SCHNEEMELCHER & WILSON, R. McL. *The New Testament Apocrypha.* 2v. London: SM Press, 1973, 1975.

LAKE, Kirsopp. *The apostolic* Fathers *in two voiumes.* Loebb Classical Li-brary. London: Heinemann/ Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1912 [várias reimpressões].

LAWLOR, Hugh Jackson & OULTON, John Emest Leonard. *Eusebius bishop of Caesarea:* the ecclesiastical history and the martyrs of Palestine. 2 v. London, SPCK, 1954.

LEWIS, Naphtali & REINHOLD, Meyer, orgs. *Roman civilization:* selected readings. v. 2: "The empire". Y^{d}. ed. New York: Columbia University Press, 1990.

COLSON, E H. et al. *Philo in ten volumes.* Loeb Classical Library 226-35.

Cambridge, Mass.: Harvard University Press/ London: William Hei-nemann, 1929-1961 [várias reimpressões].

WILLIAMS, A. Lukyn. *Justin* Martyr: dialogue with Trypho. Translation, introduction and notes. London, SPCK, 1930.

ScHAFF, Philip & WACE, Henry, orgs. A *select Library of Nicene and post-*

Nicene Fathers. 2nd ser. v. 1-14. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1995. RIESSLER, Paul. *Alt-Judisches Schriftum ausserhalb der Bibel.* Darmstadt:

Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.

RoBERTs, Alexander & DONALDSON, James, orgs. *The Ante-Nicene Fa-thers:* translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1967-1969 [várias reimpressões].

ROBINSON, James M. *The Nag Hammadi* Library in *English.* San Francisco, Harper & Row, 1981.

STERN, Menachem. *Greek* and Latin *authors on Jews and Judaism.* 3 v. Jerusalém: The Israel Academy of Sciences and Letters, 1976, 1980, 1984.

THACKERAY, H. St. John et *al. Josephus in nine volumes.* Loeb Classical Library 186-94. Cambridge, Mass.: Harvard University Press/ Lon-don: William Heinemann, 1926.

WH1TAKER, E. C. *Documents of the baptismal* liturgy. London: SPCK, 1970.

CONTRACAPA

O prof. Oskar Skarsaune, autor deste livro, é responsável por um grande projeto hoje em andamento denominado The History of Jewish Believers in Jesus from Antiquity to the Presente [A História dos Crentes Judeus em Jesus da Antiguidade ao Presente]. Como parte da pesquisa sobre a era moderna, é de interesse do projeto entrar em contato com membros de igreja de antecedentes judeus, quer se identifiquem ou não como judeus.

Para mais informações, favor entrar em contato com:

Caspari Research Project

P.O. Box 280

Cross Plains, n 37049 USA

e-mail: research@casparicenter.org

Site na intemet: casparicenter.org