

MONICA SELVATICI

Os Judeus Helenistas e a Primeira Expansão Cristã:
Questões de Narrativa, Visibilidade Histórica e Etnicidade no livro dos
Atos dos Apóstolos

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de
História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas sob a orientação
do Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese

MARÇO 2006

MONICA SELVATICI

Os Judeus Helenistas e a Primeira Expansão Cristã:
Questões de Narrativa, Visibilidade Histórica e Etnicidade no livro dos
Atos dos Apóstolos

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de
História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de Campinas sob a
orientação do Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese

Este exemplar corresponde à redação
final da Tese defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 17/03/2006

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese (Orientador)

Prof. Dr. Leandro Karnal

Prof. Dr. Gabriele Cornelli

Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira

Prof^a. Dra. Lourdes Madalena Gazarini Conde Feitosa

Prof^a. Dra. Luzia Margareth Rago (Suplente)

Prof. Dr. Glaydson José da Silva (Suplente)

Prof^a. Dra. Regina Maria da Cunha Bustamante (Suplente)

MARÇO 2006

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Se49j	<p>Selvatici, Monica</p> <p>Os judeus helenistas e a primeira expansão cristã: questões de narrativa, visibilidade histórica e etnicidade no Livro dos Atos dos Apóstolos / Monica Selvatici. - - Campinas, SP: [s. n.], 2006.</p> <p>Orientador: André Leonardo Chevitarese. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>1. História. 2. Judaísmo. 3. Cristianismo. 4. Templo de Jerusalém. 5. Identidade. 6. Roma – História. I. Chevitarese, André Leonardo. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
-------	--

Palavras – chave em inglês (Keywords): History
Judaism
Christianity
Temple of Jerusalem
Identity
Rome – History

Área de concentração: História Cultural.

Titulação: Doutor em História.

Banca examinadora: André Leonardo Chevitarese, Leandro Karnal, Gabriele Cornelli, Paulo Augusto de Souza Nogueira, Lourdes Madalena Gazarini Conde Feitosa.

Data da defesa: 17/03/2006.

*À memória de minha querida avó,
Maximina Violin Grade,
mulher excepcional
que deixou muita,
muita saudade*

Índice

Agradecimentos *ix*

Resumo *xv*

Abstract *xvi*

I. Introdução *1*

1.1. Judaísmo – Helenismo – Cristianismo? *7*

1.2. Os estudos sobre as identidades étnicas – o conceito de etnicidade *16*

1.3. Metodologia de análise da documentação textual *21*

II. Gênero literário e visibilidade histórica em Atos dos Apóstolos. Uma discussão historiográfica sobre o relato dos helenistas: em prol de uma cronologia invertida

2.1. O gênero literário e a visibilidade histórica de *Atos dos Apóstolos* *31*

2.2. A historiografia sobre os ‘helenistas’ de *Atos* – Em favor de uma cronologia invertida *66*

III. Etnicidade em Antioquia e a atividade missionária de Filipe e Pedro após a ‘grande perseguição’ *75*

3.1. Etnicidade e os judeus de Antioquia no século I *76*

3.1.1. *A questão da impureza moral dos gentios no Judaísmo do Segundo Templo* *87*

3.1.2. *O episódio narrado em Gálatas 2:11-14 relativo à comensalidade entre judeus e gentios* *98*

3.2. As atividades missionárias de Filipe e Pedro em *Atos* 8-9 e a dispersão dos cristãos helenistas após a ‘grande perseguição’ promovida em Jerusalém *105*

3.2.1. *A evangelização de Filipe e os milagres e conversões de Pedro na Judéia e na Samaria* *105*

3.2.2. *A ‘grande perseguição’ à igreja cristã em Jerusalém* *119*

IV. “O Altíssimo não habita em obras de mãos humanas” – A crítica de Estêvão ao Templo de Jerusalém	123
4.1. O discurso de Estêvão no contexto do livro de <i>Atos</i> : O posicionamento da historiografia em relação ao episódio	123
4.2. Uma contextualização da crítica de Estêvão ao Templo de Jerusalém no universo literário do Judaísmo helenístico	136
4.2.1. <i>Fílon de Alexandria</i>	137
4.2.2. <i>O quarto livro dos Oráculos Sibílinos</i>	141
4.2.3. <i>O Testamento de Salomão</i>	146
4.2.4. <i>A quarta epístola de Pseudo-Heráclito</i>	150
V. “Cheios do Espírito Santo” – A pregação da Boa Nova cristã por Estêvão e a instituição dos Sete helenistas na comunidade de Jerusalém	155
5.1. A presença de judeus helenistas na cidade de Jerusalém no século I	156
5.2. A sinagoga dos helenistas de <i>Atos</i> 6:9	168
5.2.1. <i>Os judeus de Alexandria</i>	176
5.2.2. <i>Os judeus de Cirene</i>	183
5.2.3. <i>Os judeus da Cilícia e da Ásia</i>	186
5.3. Os judeus cristãos ‘helenistas’ de <i>Atos</i> 6:1-6	191
VI. Em termos de conclusão...	199
VII. Referências bibliográficas	209
VIII. Anexo: Análise do texto Apocalipse Animal de 1 Enoque	227

Agradecimentos

Sou grata a meu orientador, Dr. André Leonardo Chevitarese, que acompanha a minha jornada na pesquisa dentro do vasto, denso e controvertido tema do Cristianismo antigo desde os meus primeiros passos em 1999. Agradeço a ele por ter me auxiliado a definir o objeto de pesquisa que eu trabalharia durante o Mestrado e do qual descende, em certa medida, o objeto de pesquisa desta tese de Doutorado. Agradeço ainda por suas dicas bibliográficas, pelas portas abertas por ele a mim em termos de publicações em revistas e da obra que segue ora no prelo. E, por fim, sou grata pelo incentivo que ele me deu para que eu buscasse novos horizontes como as reuniões do grupo de Apocalíptica Judaica e Cristã da UMESP, a ida para a Inglaterra, durante o Mestrado, com o objetivo de fazer pesquisa bibliográfica na Oxford University e conversar com o (tão temido...) Martin Goodman e, principalmente, o estágio de um ano que fiz recentemente na Yale University, EUA, de modo a desenvolver e aprofundar o tema desta tese de Doutorado.

Sou igualmente grata a meu co-orientador, Dr. Pedro Paulo Funari, cujo auxílio imprescindível na viabilização de minha bolsa de Doutorado FAPESP permitiu que eu, uma 'emigrante' do Rio de Janeiro, fixasse residência em Campinas e, mais importante, dedicasse tempo integral à pesquisa. Agradeço também as muitas indicações bibliográficas que ele deu à minha pesquisa na Unicamp e, por email, quando eu estava em Yale, e as oportunidades de publicação que ele criou para mim e outros colegas no *Boletim do CPA* e obras por ele organizadas. Mais do que nunca, sou grata pela dica fundamental que recebi do professor Funari no princípio de minha pesquisa, logo que entrei na Unicamp, sobre enxergar o tema que eu propusera em meu projeto de pesquisa pelo viés da etnicidade. Esta dica muito preciosa, uma vez devidamente implementada na pesquisa, acabou por definir a originalidade da análise empreendida na tese.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo pela Bolsa de Doutorado que recebi entre dezembro de 2002 e setembro de 2005 e pela liberação da reserva técnica para a ida aos EUA no ano passado de maneira a recuperar a bibliografia extraviada anteriormente pelo correio. Agradeço muitíssimo pela renovação da bolsa por 6 meses até a minha defesa. Sou grata às considerações muito pertinentes da assessoria científica a meu trabalho de pesquisa durante a vigência da bolsa e fico muito feliz em ter contado com o seu voto de confiança a meu trabalho através da recomendação de que a prorrogação da bolsa fosse aprovada. Esta medida permitiu, assim, que eu incluísse as informações da bibliografia adquirida no retorno a

Yale e concluisse o meu trabalho de pesquisa e redação da tese da forma criteriosa que eu tanto almejava.

Agradeço a CAPES pela bolsa de Doutorado *sandwich* que recebi entre setembro de 2003 e agosto de 2004 e que permitiu a minha estada em New Haven, Connecticut (EUA) para o estágio de pesquisa nas bibliotecas da Yale University como aluna de doutorado visitante no Departamento de Estudos Religiosos da referida universidade sob a orientação da Dra. Adela Yarbro Collins.

Não posso expressar em palavras a minha gratidão à Dra. Adela Yarbro Collins, da Yale Divinity School, mas tentarei assim mesmo: a professora Collins assumiu da forma mais generosa e completa a responsabilidade de orientar o meu trabalho de pesquisa sobre os cristãos helenistas de *Atos* 6-8. E ela o fez através de reuniões de discussão do tema, de sugestões bibliográficas e, principalmente, da leitura minuciosa, criteriosa e perfeccionista (tão característica dela!) dos vários *papers* que elaborei para as disciplinas que cursei na Divinity School como ouvinte. Seu método: leitura detalhada dos trabalhos parágrafo a parágrafo, tecendo comentários a cada um deles, fazendo correções e indicando bibliografia pertinente quando necessária. Esses comentários e correções eram todos enviados a mim por email. A leitura que ela fez do meu projeto de pesquisa de Doutorado me permitiu aperfeiçoá-lo imensamente. Para a comunicação que apresentei em certo colóquio, a professora Collins teve a paciência de lê-la mais de uma vez não apenas fazendo sugestões de aprimoramento como questionando hipóteses minhas e me obrigando a fundamentá-las na bibliografia especializada. Como se isso não bastasse, ela ainda corrigiu os erros de preposição e afins que eu – uma estudante brasileira –, obviamente, cometi no uso da língua inglesa. Sua análise mais tradicional dos textos neotestamentários a fazia ‘torcer o nariz’ para algumas idéias diferentes que eu propunha. No entanto, quando eu colocava tais idéias em formato de texto, fundamentando-as na documentação e na historiografia, ela não tinha o menor pudor em abandonar suas opiniões anteriores e, muito democraticamente, aceitar a minha argumentação. Por isso e por muito mais, eu sou grata à professora Collins, sem cuja orientação, eu não teria sido capaz de realizar esta tese.

Meus agradecimentos vão também para o prof. Dr. John J. Collins, da Yale Divinity School, que me guiou pelo mar extenso da literatura do Judaísmo helenístico em sua disciplina sobre este tema oferecida no outono de 2003 e me orientou na busca pelos textos que apresentavam uma crítica ou que, simplesmente, não retratavam a instituição do Templo de Jerusalém de forma elogiosa. Agradeço a ele por me dar o primeiro ‘empurrão’ no sentido de transformar os resultados iniciais de minha pesquisa sobre a contextualização literária da fala crítica de Estêvão em relação ao Templo em

Atos 7 em um esboço de capítulo da tese que ele pudesse ler e também por sua leitura do texto sobre a etnicidade em Antioquia e Alexandria, para o qual ele insistiu que eu definisse mais claramente a abordagem da etnicidade sobre as comunidades judaicas das duas cidades antigas.

Agradeço às aulas cheias de *insights* do professor Dr. Jeremy Hultin, na disciplina sobre exegese do grego do evangelho de Lucas oferecida na Divinity School em 2003. Apesar de minha dificuldade inicial em acompanhá-las, em razão da tradução, sempre muito rápida, feita por ele do grego do evangelho para a língua inglesa, a disciplina acabou por me auxiliar enormemente na questão de quais eram os propósitos teológicos da narrativa lucana. O seminário que apresentei sobre os fariseus em Lucas-*Atos*, a princípio muito distante de minha própria pesquisa, se revelou imprescindível na identificação da ‘agenda política’ de Lucas e forneceu grande material para a elaboração do meu capítulo sobre *Atos*. Meus agradecimentos seguem também para a prof^a. Dra. Diana Swancutt e por sua disciplina sobre a formação das identidades cristãs no mundo romano, que me situou no universo dos trabalhos recentes dentro do tema do Cristianismo antigo que enxergam as identidades em seu aspecto mutável e relacional. Agradeço, por fim, as suas considerações muito pertinentes que me ajudaram a aprimorar de maneira significativa o texto que preparei para o colóquio de estudos religiosos em Harvard sobre a etnicidade em Antioquia e o episódio de Gálatas 2:11-14.

Agradeço imensamente a comissão organizadora do Colóquio Harvard-Yale-Brown Day – Glenn Snyder e o prof. Dr. François Bovon – pela oportunidade que eles me deram de apresentar uma comunicação diante de um público tão exigente. Sou grata também a eles pela gentileza para comigo naquele dia e depois, com o envio da carta de agradecimento. O prof. Dr. Helmut Koester – professor de praticamente todos aqueles que agora são grandes especialistas em Novo Testamento completa 80 anos em 2006. A ele eu agradeço o simples fato de tê-lo conhecido e a honra de vê-lo assistindo à apresentação desta principiante que sou. Ao prof. Dr. Wayne A. Meeks (na casa dos 70), sou grata pela oportunidade de ter assistido a uma belíssima palestra sua sobre a figura de Jesus na Yale Divinity School. Ambos eruditos marcaram fortemente a minha memória por sua atitude simples, simpática e disponível, tendo em vista o peso de suas produções acadêmicas no cenário dos estudos de Novo Testamento.

Meu muito obrigada ao prof. Dr. Dale B. Martin, chefe do Depto. de Estudos Religiosos de Yale em 2003-2005, pela figura simpática que é e pela pronta ajuda com o envio do documento de que eu precisava para retornar à universidade ano passado.

Agradeço aos amigos sinceros que fiz na Yale Divinity School que, por sua gentileza e simpatia e os convites para os muitos jantares, festas, etc. fizeram com que a

minha estada em New Haven fosse muito mais agradável do que eu achava que seria. São eles: Kurt Shaffert, Patti McElroy, Kate Bryant, Chris Lundgren, Chris Wogaman, entre muitos outros. A Steve Ahearne-Kroll, eu agradeço muito a valiosa conversa na qual ele me explicou qual era a forma de relacionamento mais produtiva intelectualmente a ser adotada com a nossa orientadora. Muito obrigada aos colegas de turma em várias disciplinas, Brent Nongbri e Jason Combs, pelas referências de bibliografia e a Michael Novick também pelas dicas bibliográficas. Obrigada a Josh Burns por nos dar uma carona (André e eu) até Harvard no dia do colóquio e a Michael Peppard por nos trazer de volta a New Haven em segurança. Obrigada também a Yonder Gillihan e Candida Moss pelas caronas para os jantares oferecidos pelo casal Collins. Aos amigos Jacques Descreux, Mladen Popovic e Annemieke ter Brugge, eu agradeço a partilha de nossa identidade estrangeira (um francês, dois holandeses e uma brasileira) na Divinity School.

Agradeço às meninas do Office of International Students and Scholars de Yale, em especial, Warrena Wilkinson e Elisabeth Mead-Kennedy, pelas informações básicas de como viver nos EUA e de como aproveitar tudo aquilo que Yale tinha a oferecer, e pelos passeios a Nova York, Boston e Newport, de que eu tive a oportunidade de participar.

Aos amigos com quem dividi a casa na rua Livingston 153, Michael Sander, Emily Setina, Dennis Carr e Pieter Van Eijnden, eu sou grata por eles me apresentarem à experiência muito cosmopolita da comunidade de pós-graduandos de Yale e também pela enorme ajuda no começo da minha estada em New Haven.

Aos amigos da 'máfia brasileira' de Yale em 2003-2004 – Paula, Zé, Adriana, Marcel, Lu, Carla, Alê, Dario, Tiana, Andrea,IVALDO, Gabi, Cristiano, Sérgio, Carol, Nádia, Elaine, Rodrigo, Rafael, Daniel, Laura, Yuri, Marina, e aqueles que vieram e foram nesse meio tempo – eu agradeço pela amizade, pela ajuda imprescindível nos problemas de logística e pela animação das muitas e muitas festas que a gente comemorou. Fico feliz em saber que posso ver muitos de vocês de volta ao Brasil!

Agradeço as reuniões a que tive a oportunidade de participar, no início de meu Doutorado em 2002, do grupo de pesquisa em Apocalíptica Judaica e Cristã da UMESP, coordenado pelo prof. Dr. Paulo Nogueira – o próprio Paulo, Dr. José Adriano Filho, Dr. José Roberto Cristofani, Dr. Luigi Schiavo, entre outros. Suas dicas sempre valiosas de bibliografia e de encaminhamento da análise me auxiliaram a enxergar novas perspectivas para a pesquisa. As piadas contadas por eles são sempre as mais engraçadas e o ambiente da casa do estudante do Depto. de Ciências da Religião é, todas as vezes em que estive lá, o mais acolhedor possível. Além disso, a biblioteca ecumênica

sempre tem algum título importante para o meu estudo. Em função das reuniões acima mencionadas, agradeço a oportunidade de ter conhecido os professores Adela e John Collins, com quem fiz contato de maneira a viabilizar o meu estágio nos EUA. Em outras dessas reuniões, conversei com o prof. Dr. Christopher Rowland, de Oxford, que, especificamente no caso do projeto de Doutorado, me fez enxergar a importância da questão do Templo de Jerusalém em um estudo sobre os cristãos helenistas de *Atos*. A ele sou muito grata por isso.

Agradeço ao prof. Dr. Gabriele Cornelli pelas considerações muito pertinentes que ele fez sobre a questão da visibilidade histórica do livro de *Atos* e sobre a descontinuidade da crítica de Estêvão ao Templo de Jerusalém em relação aos textos judaico-helenísticos, durante o exame de qualificação da tese em fevereiro de 2005.

Agradeço a José Geraldo Grillo pelas referências bibliográficas importantes que ele me deu sobre os helenistas. Muito obrigada também aos colegas Glaydson e Fábio, por compartilharem a experiência dos preparativos para as nossas respectivas viagens ao exterior. Ao amigo Glaydson eu agradeço ainda mais todas as dicas sobre reuniões do CPA, das quais eu nunca estava informada, sobre publicações, sobre os procedimentos a serem tomados no fim da tese, etc., etc. A ele e ao Adilton agradeço a boa vizinhança no ano passado. Agradeço também à Roberta Alexandrina, por ser uma amiga e minha interlocutora de Cristianismo antigo na pós-graduação do IFCH.

Agradeço aos amigos e colegas que entraram no programa de Doutorado e Mestrado em História em 2002 e que fizeram muita companhia no início de minha estada em Campinas. São eles: Raimundo, Vítor, Regina, Marcelo, Alinnie, Érica, Bia, Ricardo, Vanessa, Luis Carlos e também Emílio e Cristiano, da Sociologia.

Agradeço às professoras Dra. Célia Marinho e Dra. Margareth Rago, por suas aulas sobre História Cultural e Michel Foucault que me ajudaram na elaboração do item sobre a metodologia de análise da documentação.

À professora Dra. Regina Bustamante agradeço imensamente as considerações que ela fez ao meu trabalho de pesquisa sobre a figura de Paulo nas bancas de ingresso, qualificação e defesa de meu Mestrado. Ao professor Dr. Fábio Lessa, sou grata pela paciência e rapidez no envio de todos os documentos relativos à minha participação no último congresso da SBEC, dos quais eu precisava para elaborar o relatório da FAPESP.

Agradeço ao prof. Dr. Ivan Esperança Rocha pela referência bibliográfica sobre a questão da etnicidade no XXIII Simpósio da ANPUH realizado em Londrina.

A conclusão desta tese de doutorado representa, de uma certa maneira, o fim de minha formação acadêmica. Fazendo um pequeno retrospecto, agradeço muito à professora Dra. Gracilda Alves, minha orientadora de monografia na graduação, pelos primeiros conselhos na atividade da pesquisa histórica. Também as professoras Dra. Neyde Theml e Dra. Maria Manuela Silva foram grandes modelos durante a minha formação: a primeira por sua total dedicação ao estudo da História Antiga e a última pela forma ética com que sempre desenvolveu o ofício de historiadora e professora.

Agradeço ao Wagner pelo discernimento, pelos bons conselhos e pelas palavras certas nas horas difíceis.

Às minhas queridas irmãs Aninha e Carol, de quem os 600 km que separam o Rio de Janeiro de Campinas me fazem sentir muita saudade, agradeço pela torcida. À minha grande amiga Paula Argôlo, agradeço também pela torcida e por sua amizade sincera de vários anos.

À minha querida sogra Vera eu sou imensamente grata por ter me acolhido como uma filha em sua casa e por ter me mostrado, através do seu jeito de ser, que as coisas pequenas da vida são, de fato, as mais importantes. Agradeço também à Marisa os muitos doces e bolos de chocolate que ela fez (e que tanto comi) e que, com certeza, fizeram a escrita da minha tese menos penosa e mais açucarada...

Ao meu amado André, que completa a minha vida e faz ela ficar mais colorida, que traz o seu sentido prático muito aguçado para a desorganização que caracteriza o meu jeito de ser, eu agradeço muito, muito o apoio, a paciência e a compreensão no período final da tese. Sobretudo, sou grata pelo grande amor que ele tem por mim e que me faz querer ser alguém melhor de modo a merecê-lo.

Finalmente, agradeço aos meus pais, Edmundo e Vera. Nas questões práticas, a meu pai, agradeço a paciência que ele teve em ler todo o texto da tese, corrigir os erros de digitação e vocabulário e fazer sugestões de aprimoramento e organização, e a minha mãe, agradeço muito a ajuda com as traduções dos textos em inglês. Nas coisas da vida, a eles dois, eu sou grata pelos conselhos, pela enorme torcida, por vibrarem com as minhas conquistas, por serem modelos em quem eu me espelho, por terem me ensinado os valores e os princípios que regem a minha existência, por seu amor. Enfim, a eles, por tudo, deixo aqui registrada a minha profunda e eterna gratidão.

Resumo

O presente trabalho de pesquisa tem por objetivo analisar as evidências textuais e arqueológicas que permitam construir um contexto histórico plausível para a primeira expansão do movimento cristão, ocorrida na década de 30 do século I d.C., após a morte de Jesus. Esta expansão se caracterizou, segundo apresenta o relato do livro de *Atos dos Apóstolos* nos capítulos 6:1 a 8:40, e, possivelmente, também no relato da fundação da comunidade de Antioquia em *Atos* 11:19-26, pela ação missionária de judeus cristãos, ditos helenistas, saídos de Jerusalém, na região da Samaria e em áreas exteriores à Palestina, nomeadamente, a província romana da Síria e a ilha de Chipre, e pelas primeiras conversões de gentios à fé em Jesus como o Messias de Israel. O trabalho parte de uma historização do modelo interpretativo dominante sobre o Cristianismo antigo e de uma discussão dos propósitos teológicos e da questão da visibilidade histórica da narrativa de *Atos dos Apóstolos*. A análise da documentação textual é realizada a partir dos pressupostos da Nova História Cultural e o conceito de etnicidade é utilizado no sentido de compreender o aspecto mutável das identidades cristãs nos primeiros anos de vida do movimento cristão. A abordagem cronologicamente invertida da seqüência de passagens do livro de *Atos* acima apresentada permitiu a esta tese alcançar resultados diferenciados, em relação àqueles da historiografia dominante, sobre a questão da expansão inicial do movimento cristão do universo judaico palestino para o mundo helenizado do Mediterrâneo romano.

Abstract

The purpose of the present research work is to build a plausible historical setting for the early spread of the Christian movement in the 30s of the 1st century CE, after Jesus' death, by way of an analysis of textual and archaeological evidence related to it. According to Acts 6:1 - 8:40 and, possibly, also Acts 11:19-26 (with regard to the establishment of the Antioch community), the spread in question was the result of missionary activity of Jewish Christians, named Hellenists, in a way from Jerusalem northward into Samaria and, outside Palestine, reaching the Cyprus island and the Roman province of Syria. According to Acts, the first conversions of Gentiles to the faith in Jesus Christ occurred precisely during that missionary activity. The present dissertation analyzes the traditional interpretive framework that guides most studies in early Christianity and discusses both the theological purpose and the question of historical visibility in the book of Acts. New Cultural History premises are followed in the analysis of textual sources and the concept of ethnicity is employed with the goal of understanding the relational aspect of Christian identities in the early years of the Jesus movement. The study moves chronologically backwards from the passage related to the foundation of the church in Antioch until it reaches the account of the appointment of the seven Hellenists in the Jerusalem community. This approach allowed the present research work to reach new conclusions – compared to those of the dominant trend in scholarship – on the early spread of the Christian movement from a Palestinian Jewish setting to the Hellenistic culture dominated world of the Roman East.

I. Introdução

Esta tese é o resultado final do trabalho de pesquisa que desenvolvi ao longo do curso de Doutorado realizado no Programa de Pós-graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do prof. Dr. André Leonardo Chevitarese e a co-orientação do prof. Dr. Pedro Paulo A. Funari. O referido curso de Doutorado se iniciou em março de 2002 e – com o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo desde dezembro do mesmo ano e da bolsa CAPES *sandwich* durante o estágio na Yale University (EUA) entre setembro de 2003 e agosto de 2004 – transcorreu até a presente data.

Ao escolher por título de minha tese, '**Os Judeus helenistas e a primeira expansão cristã: questões de narrativa, visibilidade histórica e etnicidade no livro dos Atos dos Apóstolos**', procuro analisar as evidências textuais e arqueológicas que permitam construir um contexto histórico plausível¹ para a primeira expansão do movimento cristão, ocorrida na década de 30 do século I d.C.², após a morte de Jesus. Esta expansão se caracterizou, segundo apresenta o relato do livro de *Atos dos Apóstolos* nos capítulos 6:1 a 8:40, e, possivelmente, também no relato da fundação da comunidade de Antioquia em *Atos* 11:19-26, pela ação missionária de judeus cristãos, ditos helenistas, saídos de Jerusalém, na região da Samaria e em áreas exteriores à Palestina, nomeadamente, a província romana da Síria e a ilha de Chipre, e pelas primeiras conversões de gentios à fé em Jesus como o Messias³ de Israel.

¹ Mark A. Powell (1998: 3) sintetiza a conclusão da historiografia recente nos estudos históricos acerca da capacidade do historiador de acessar eventos passados: "*a história, e especialmente a história antiga, lida com graus de plausibilidade*".

² Todas as datas contidas neste projeto referem-se ao período posterior a Cristo (d. C.), salvo aquelas por mim especificadas.

³ Messias é a palavra judaica para 'ungido'. No Antigo Testamento, o rito cerimonial da unção servia para conferir certos cargos superiores ou, em outros termos, elevar alguém à dignidade de sumo sacerdote, rei e também profeta. Sua tradução para o grego, Cristo, tornou-se muito cedo, entre os discípulos, um nome próprio ligado a Jesus e acabou por dar o nome à devoção que se desenvolveu à figura dele. Esta devoção envolvia tanto a crença em Jesus como o salvador, o redentor, político que viria libertar Israel do domínio estrangeiro (o Messias-rei, descendente de Davi), como a crença em sua origem divina, que estava

A motivação que me leva a tomar esta questão como objeto de estudo se insere num quadro maior do qual também faz parte o trabalho de pesquisa que desenvolvi ao longo do curso de Mestrado.⁴ Nele, analisei o papel de Paulo de Tarso no processo de emergência e separação do Cristianismo antigo em relação a suas raízes judaicas, nas regiões mediterrânea e egéia sob domínio do Império Romano, no século I. O elo subjacente às duas pesquisas de Mestrado e Doutorado é a questão da relação entre a identidade cristã e a identidade judaica e o processo histórico que leva as duas a se distinguirem e a se oporem.

Paulo tomou para si o apostolado dos gentios e pregou a fé em Jesus como o Cristo de natureza divina em várias importantes cidades da região do Mediterrâneo oriental. Entretanto, anterior à sua pregação, houve uma primeira expansão da 'Boa Nova' que, segundo o relato de *Atos* deseja demonstrar, teria sido obra de um grupo que fizera parte da igreja cristã de Jerusalém composto de judeus cristãos helenistas.

Por judeus helenistas, entende-se genericamente aqueles elementos de língua grega entre os judeus, ou melhor, trata-se dos judeus

que já não falavam o seu aramaico original na sua terra, ainda que o entendessem, mas grego, por eles ou as suas famílias terem vivido no estrangeiro em cidades helenizadas durante muito tempo, tendo regressado depois à sua "pátria" (JAEGER, 1991: 18, nota 8).

O regresso de que fala Werner Jaeger diz respeito ao processo imigratório que ocorreu durante o longo reinado de Herodes o Grande (de 37 a 4 a.C.) e sob a proteção da *pax Romana*. Começou a partir da política de incentivo ao influxo de judeus peregrinos (e também de pagãos visitantes) a partir da reconstrução do Templo em Jerusalém. O Templo atraía, então, judeus não somente das cidades de fala grega da Palestina, como

associada à compreensão de que ele ressuscitara dos mortos. Esta última prevaleceu e levou à noção de Jesus como o 'filho de Deus'.

⁴ Desenvolvido no Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro sob a orientação do prof. Dr. André Leonardo Chevitarese no período de março de 2000 a fevereiro de 2002, com o auxílio da bolsa de Mestrado CAPES.

Jopa ou Ptolemaida, mas também aqueles que viviam em território estrangeiro.⁵ Isto acontecia principalmente nos períodos das grandes festas religiosas. Segundo Josefo, a Páscoa judaica era particularmente popular entre os peregrinos,⁶ mas as festas de Pentecostes e Tabernáculos também eram bem freqüentadas.⁷ O livro de *Atos dos Apóstolos* é uma fonte que atesta o caráter cosmopolita de Jerusalém no século I na passagem em que os apóstolos, por ocasião da festa de Pentecostes, recebem o Espírito Santo e começam a falar em outras línguas:

Achavam-se então em Jerusalém judeus piedosos, vindos de todas as nações que há debaixo do céu (...) [que disseram:] 'Partos, medos e elamitas; habitantes da Mesopotâmia, da Judéia e da Capadócia, do Ponto e da Ásia, da Frígia e da Panfília, do Egito e das regiões da Líbia próximas de Cirene; romanos que aqui residem; tanto judeus como prosélitos, cretenses e árabes, nós os ouvimos apregoar em nossas próprias línguas as maravilhas de Deus!' (At. 2:5-11. O grifo é meu).

O texto em negrito é uma conhecida fórmula da qual o autor de *Atos* se apropria para enfatizar a presença em Jerusalém de pessoas oriundas de todas as partes do mundo conhecido que testemunharam a queda do Espírito Santo sobre os apóstolos.⁸ Ainda assim, a passagem se mostra um indício significativo do aspecto cosmopolita da cidade na primeira metade do século I.⁹ Esta maior ligação com Jerusalém culminou com a imigração definitiva de muitos desses judeus, principalmente aqueles oriundos da diáspora de fala grega. A existência no século I de uma sinagoga (ou mesmo,

⁵ Ver, mais adiante, o capítulo 5.

⁶ *Antigüidades Judaicas* XVII, 214.

⁷ Ver Goodman (1999): 70; Hengel (2001): 25-27.

⁸ Ver a análise da lista de nações de *Atos* 2:9-11, sugerida por Gary Gilbert, na p. 65.

⁹ Afinal, o autor do livro – o suposto Lucas – que escreve sua obra no final do século I e se mostra preocupado com a plausibilidade histórica de seu relato, não mede esforços para atribuir tal aspecto cosmopolita à Jerusalém da primeira metade do século I, durante os festejos judaicos. Sobre o caráter cosmopolita da cidade de Jerusalém, ver o capítulo 5.

sinagogas)¹⁰ de fala grega em Jerusalém é atestada por evidências arqueológicas e também por *Atos*:

Intervieram então alguns da sinagoga chamada dos Libertos, dos cireneus e alexandrinos, dos da Cilícia e da Ásia, e puseram-se a discutir com Estêvão
(At. 6:9).

A cidade de Jerusalém, centro da religião judaica, e cuja população judaica constituía maioria absoluta, parece ter sido no século I uma cidade onde o elemento grego se encontrava significativamente disseminado no que concernia à língua.¹¹ Em termos dos valores arquitetônicos, esta evidência se torna ainda maior se considerarmos o projeto de obras públicas romano-gregas levado adiante por Herodes, sem falarmos nas obras públicas realizadas na cidade no período anterior à revolta dos Macabeus, ainda no século II a.C.

A partir dos dados acima, é possível afirmar, então, que Jerusalém fosse no século I uma cidade ‘helenizada’ em termos linguísticos e arquitetônicos. Para uma conceituação dos termos ‘helenização’ e ‘helenismo’, busquei a definição proposta por Lee I. Levine (1998: 16-17). Os termos correspondem, respectivamente, a “o processo de adoção e adaptação da cultura helênica a nível local” e a “o meio cultural (largamente grego) dos períodos helenístico, romano, e – mais limitadamente – o bizantino”.

A conceituação de Levine se mostra útil porque ele a desenvolveu propositalmente de forma bastante genérica. O autor assim o fez uma vez que teve o cuidado de considerar os resultados trazidos pela historiografia atual acerca do tema do ‘helenismo’, que tem procurado apreciar o mosaico cultural complexo do mundo

¹⁰ Dependendo da forma como At. 6:9 é traduzida: seja denotando uma única sinagoga que compreendia os judeus ‘libertos’ das quatro origens mencionadas; seja caracterizando duas sinagogas das quais fariam parte dois grupos de judeus – Libertos, cireneus e alexandrinos de um lado e ‘dos da Cilícia e da Ásia’ de outro. Evidências arqueológicas de uma sinagoga, em Jerusalém, de judeus da diáspora de fala grega vêm corroborar a informação de *Atos* acerca da existência dela(s). Ver o capítulo 5.

¹¹ É óbvio que o aramaico ainda era o idioma mais utilizado em Jerusalém e no restante do território judaico onde a maioria da população era formada de judeus palestinos. A língua grega sobrepujava o aramaico apenas nas cidades costeiras da Palestina, de colonização grega, como Jope e Ptolemaida, e também se fazia presente em Jerusalém.

helenístico. Com efeito, os trabalhos mais recentes, sobretudo aqueles da teoria pós-colonial, têm como princípio a preocupação com a desconstrução dos modelos binários pelos quais o ocidente categorizou as civilizações orientais. Além disso, embora os recortes disciplinares ainda se mantenham no quadro das ciências humanas, as pesquisas nas áreas de história, arqueologia, antropologia, filologia clássica, e mesmo outras disciplinas, têm nos últimos anos se aproximado em prol da busca crescente por um estudo sintético das sociedades. Pedro Paulo Funari observa que, no panorama acadêmico europeu, vigora atualmente a tendência à

historização das estruturas interpretativas científicas assim como da 'invenção' das evidências (...) de modo a se 'encontrar' novas evidências e o 'poder criativo' para compreendê-las (1999: 42).

No contexto historiográfico brasileiro, a historização dos arcabouços interpretativos também tem sido um procedimento adotado nas pesquisas recentes que têm por objeto aspectos vários da Antigüidade.¹² Além disso, as pesquisas no quadro da chamada Antigüidade clássica que se atinham mais estritamente ao universo grego e romano vem agregando outros objetos por meio dos estudos de 'fronteiras', 'limites' e 'interações culturais', seja nas diversas regiões que mantiveram contato com os gregos arcaicos e clássicos, seja no mundo helenizado, fruto das conquistas de Alexandre, ou, ainda, no Império Romano.¹³ Aliás, uma via importante através da qual a história do

¹² Dentre outros, o estudo de Funari (1997: 371-80) sobre as mudanças do discurso histórico em torno da política agrária dos Gracos; e aquele de Glaydson Silva (2005: 91-101), que discute os usos políticos e ideológicos da arqueologia galo-romana na construção de uma história francesa durante o regime de Vichy - pesquisa ampliada na tese de doutorado 'Arqueologia, Antigüidade e o regime de Vichy: os usos do passado' defendida pelo autor em março de 2005 no Departamento de História do IFCH-Unicamp, sob a orientação do prof. Dr. Pedro Paulo Funari. Enfocando temas específicos da sociedade romana, os trabalhos de Lourdes C. Feitosa, **Amor e Sexualidade: o masculino e o feminino em grafites de Pompéia** (SP: Annablume, 2005), e de Renata S. Garraffoni, **Gladiadores na Roma Antiga: dos combates às paixões cotidianas** (SP: Annablume, 2005), também buscam repensar os modelos interpretativos da sociedade romana vigentes na historiografia ao abordarem aspectos da documentação romana textual e de inscrições parietais que não corroboram as interpretações, muitas vezes generalizantes, tradicionalmente encontradas entre os eruditos que se debruçam sobre a história de Roma.

¹³ Assim, dentre outros, o estudo de Norma M. Mendes sobre o conceito romano de fronteira e limite, "O Limes Reno-Danubiano: Conceito e Prática no Alto Império", **Phoenix 1997** (1997): 321-34; o estudo de Regina M. C. Bustamante sobre o norte da África romano, "Práticas religiosas nas cidades romano-

Cristianismo antigo chegou à atenção dos historiadores clássicos no Brasil foi o estudo da interação cultural entre gregos e judeus,¹⁴ via esta da qual descende o presente trabalho de pesquisa.

Relacionado ao processo acima descrito, o estudo do Cristianismo fora do prisma teológico tem, na última década, se expandido para além dos cursos de Ciências da Religião. Estes, notoriamente, partem do pressuposto de que os textos bíblicos, assim como outros tipos de documentação histórica, são passíveis da aplicação do critério científico da dúvida / questionamento dos dados,¹⁵ algo que tradicionalmente não acontece na teologia. Tal universo se amplia. Observa-se agora, no âmbito da disciplina da História, um sensível crescimento no número de pesquisas de graduação e pós-graduação que têm por objeto aspectos concernentes ao Judaísmo antigo, à expansão do movimento cristão em seus primeiros séculos de vida ou ainda, e de forma mais ousada, questões relacionadas à própria vida de Jesus de Nazaré.¹⁶ O preconceito e mesmo a

africanas: identidade e alteridade”, **Phoênix 1999** (1999): 325-48; aquele de Adriene B. Tacla que questiona uma suposta helenização dos celtas no século VI a.C., “Hospitalidade e a política da comensalidade nas tribos de Vix e Hochdorf”, **Phoênix 2001** (2001): 21-48; e o de P.P. Funari sobre a Bretanha romana, “Contatos culturais na fronteira militar romana na Britannia”, in: **Fronteiras e Etnicidade no Mundo Antigo** (Canoas: Ed. ULBRA, 2005, 313-19). Representativo desta tendência nos estudos brasileiros recentes sobre a Antigüidade é o próprio tema do V Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, realizado em Pelotas entre 15 e 19 de setembro de 2003, a saber: ‘Fronteiras e Etnicidade no Mundo Antigo’.

¹⁴ Assim, o estudo de Chevitarese (2000: 112-29) sobre a interação cultural entre gregos e judeus nos períodos arcaico, clássico e helenístico e o estudo de Chevitarese & Cornelli (2003) no período romano associado à presença do movimento cristão.

¹⁵ Como os estudos de apocalíptica judaica e cristã desenvolvidos pelo grupo de pesquisa temático em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo coordenado pelo prof. Dr. Paulo Nogueira, com apoio da FAPESP, entre 1999 e 2002. Ver, dentre os resultados publicados das pesquisas do grupo, Nogueira (2001).

¹⁶ Assim, sobre a vida de Jesus na Galiléia, a dissertação de Mestrado de Daniel Soares Veiga ‘O Messianismo de um Galileu chamado Jesus e sua Visão de um Novo Tempo e de um Novo Templo’ que analisou a ação de Jesus no Templo de Jerusalém, em particular o seu enfrentamento com os mercadores; já a dissertação de Rosana Marins dos Santos Silva ‘Pluralidade e Conflito: as Revoltas Judaicas e a Ideologia do Poder. Uma História Comparada das Guerras Judaicas entre os séculos II aec e I ec.’ compara, de forma original, as duas guerras judaicas contra Antíoco IV Epifanes e contra os romanos. Ambos trabalhos foram apresentados ao Departamento de História do IFCS-UFRJ e tiveram a orientação do prof. Dr. André L. Chevitarese. Já a dissertação de Roberta Alexandrina Silva ‘O Reino para Elas. Mulher e Comunidades Cristãs no Primeiro século’, que discute questões de gênero no Novo Testamento, também orientada pelo Dr. André L. Chevitarese, foi apresentada ao Depto. de História do IFCH-Unicamp. No Depto. de História da UNESP em Assis, encontra-se as dissertações de Mestrado, orientadas pelo prof. Dr. Ivan Esperança Rocha, de Sílvia Márcia Alves Siqueira ‘O papel da mulher e dominação masculina nos primórdios da tradição judaico-cristã’; e de Raquel de Fátima Parmegiani ‘Apocalipse: elementos de interpretação do

idéia de uma impossibilidade da realização de análises de cunho científico sobre o Cristianismo antigo que, outrora, permeavam os círculos acadêmicos brasileiros vêm dando lugar, cada vez mais, ao interesse e à pesquisa dentro do quadro da História das Religiões. Atualmente, a noção de que a figura histórica de Jesus ou os primeiros anos de vida do movimento cristão sejam temas muito ligados a questões de fé e, por isso, intratáveis já não possui muitos adeptos. Afinal, os antigos defensores da ciência moderna que acreditavam analisar os seus respectivos objetos de forma imparcial e objetiva vêm perdendo lugar para os intelectuais que reconhecem o caráter não factível de uma análise neutra e imparcial e apresentam ‘o lugar de onde falam’.

Na medida em que o recurso à historização dos modelos teóricos tem se mostrado o caminho mais frutífero na construção do saber histórico, adotarei o mesmo procedimento e farei, assim, uma breve reconstrução histórica das pesquisas sobre o Cristianismo antigo de modo a poder também encontrar novas evidências sobre o meu objeto de estudo específico.

1.1. Judaísmo – Helenismo – Cristianismo?

Foi ainda em meados do século XIX (1836) que o historiador alemão Johann Gustav Droysen cunhou o termo erudito ‘Hellenismus’ como algo que significasse a mistura de culturas ocorrida após as conquistas de Alexandre o Grande no oriente. No seu entender, a *pólis* clássica, ao entrar em contato com o oriente, perdeu sua pureza e integridade e produziu estruturas políticas helenísticas ‘enfraquecidas’. Ao mesmo tempo, esta sociedade helenística carecia da potência militar característica dos romanos, que posteriormente dariam mostra de seu vigor ao subjugar os reinos sucessores de Alexandre. Percebe-se como, subjacente à formulação de Droysen, está o evidente juízo

cristianismo do século I’. Ver, ainda, a obra no prelo de Chevitaresh, Cornelli e Selvatici, **Jesus de Nazaré: uma outra história**.

de valor negativo que ele faz da época em questão e a sua noção da história como uma trajetória de sucessivos apogeus e declínios.

Susan E. Alcock (1994: 171) atenta para o fato de que esta primeira abordagem do autor alemão foi colorida pelas crenças e comportamento imperialistas, típicos do século XIX:

Iluminismo para as massas do passado, o dom do governo superior, adoção de uma língua comum (o grego koiné), estímulo econômico: 'o fardo dos homens brancos' europeus foi transferido para (...) os gregos e macedônios.

Droysen foi também um dos primeiros eruditos do século XIX a adotar a abordagem cultura-histórica (culture-historical),¹⁷ abordagem esta que está no cerne da construção da representação de tradições étnicas ou nacionais porque tem por base uma concepção normativa de cultura. Tal concepção normativa de cultura é bem explicitada por S. Jones (1997a: 24): *“a de que as práticas culturais e crenças de um dado grupo tendem a se conformar a normas ideacionais prescritivas ou a regras de conduta”*.

A partir do primeiro passo dado pelo erudito alemão, muitos estudos acerca do helenismo foram dominados pela questão do triunfo da cultura grega civilizandando as populações “orientais” (entendidas indiferenciadamente), após a vitória de Alexandre. A consequência disso foi a ignorância (com exceção da cultura e do pensamento judaicos) das inúmeras sociedades e tradições nativas que compreendiam os reinos greco-macedônicos. Além disso, criou-se a percepção do mundo helenístico como um fenômeno relativamente unitário. Em suma, *“muito da história helenística é fundamentalmente história colonialista”*, resume Alcock (1994: 173).

Droysen também classificou o período helenístico como um momento de transição. De acordo com as palavras do professor Hermann Krüger, em sua biografia do autor, datada de 1884¹⁸:

¹⁷ Explicitada por S. Jones (1997a: 24).

¹⁸ O ano de morte de Droysen. O resumo biográfico é reproduzido no início da obra de Droysen, **Outline of the Principles of History**, pp. xv-xxxv.

O espírito grego entrou em contato com a natureza 'Oriental', de maneira a, por um processo de fermentação, decomposição e iluminação, causar uma poderosa transformação no pensamento e no sentimento do mundo antigo, pela qual o caminho foi preparado para o Cristianismo.

Quando estudou as culturas orientais, Droysen enfocou principalmente a tradição judaica. É fácil compreender porque apenas a cultura judaica recebeu a sua atenção, dentre todas as culturas e sociedades sob domínio das dinastias helenísticas. Ele procurou explicar o Cristianismo – para ele, a forte Igreja cristã que desde o século IV d.C. dominava o ocidente – através de uma análise teleológica simplista. Ele encontrou na cultura helenística e na tradição judaica as raízes, ou melhor, as sementes que, unidas (pela fusão), resultariam no embrião do Cristianismo. Fortemente criticado em sua época, ele admitiu posteriormente ter sido muito inspirado pelo método hegeliano de construção histórica.

De qualquer maneira, a formulação de Droysen exerceu tamanha influência sobre a historiografia posterior acerca do Cristianismo e do Judaísmo antigos que o estudo da mescla cultural entre Judaísmo e helenismo acaba por ser tão antigo quanto o próprio estudo da história judaica.¹⁹ Uma das razões para o grande sucesso desta estrutura interpretativa é o fato de que é possível encontrar apoio para ela em alguns textos bíblicos: em 2 Macabeus, por exemplo, acha-se tanto o genitivo $\text{M II} \bullet \bullet \text{M} \blacksquare \blacklozenge \blacklozenge$, na expressão $\text{W} \heartsuit \& \circ \text{W} \text{W} \blacksquare \blacklozenge$ $\blacklozenge \heartsuit \text{er}$ $\text{M II} \bullet \bullet \text{W} \blacksquare \blacklozenge \blacklozenge$ ('um extremo de helenismo') – significando no texto a cultura grega como algo estranho ao Judaísmo –²⁰ como o termo $\heartsuit \blacksquare \blacklozenge \text{W} \heartsuit \text{W} \blacklozenge \circ \blacksquare \heartsuit \text{er}$ como o seu contraponto. No Novo Testamento, no livro de *Atos*, a apresentação didática de dois diferentes grupos na igreja primitiva – hebreus e

¹⁹ Vide o trabalho de Elias Bickerman, *Der Gott der Makkabäer*, publicado na Alemanha em 1937 e traduzido para o inglês em 1979 como *The God of the Macabees*. Este, segundo L. I. Levine (1998: 6), é pioneiro no que se refere ao estudo sobre o processo de helenização na Palestina e sobre os judeus no período greco-romano. Além disso, tornou-se fonte de inspiração para trabalhos posteriores sobre o Judaísmo na era helenística. Martin Hengel faz um reconhecimento formal da importância dos trabalhos de Bickerman em sua própria pesquisa no artigo autobiográfico “Judaism and Hellenism revisited” (2001: 9).

²⁰ J.J. Collins & G.E. Sterling (2001: 2).

helenistas – também pode ser entendida como evidência da legitimidade deste tipo de análise. A distinção entre Judaísmo e cultura helenística segue ainda amplamente vigente na pesquisa sobre o Cristianismo antigo. A obra de Martin Hengel – *Judaism and Hellenism* –²¹, considerada um marco em estudos judaico-helenísticos, se inspira muito na interpretação de Droysen, porém possui, ao menos, um enfoque específico sobre o “conflito entre o Judaísmo palestino e o espírito da era helenística” que foi deflagrado com a revolta dos Macabeus e continuou até o século I de nossa era.

Subjacente à análise de Hengel está a sua própria compreensão do que seja o Judaísmo helenístico – um termo que ele aplica tanto ao Judaísmo da diáspora quanto ao palestino. Ele entende o Judaísmo helenístico como um corpo relativamente uniforme de pensamentos e valores, de aspecto universalizante, e caracterizado pela abertura em direção aos gentios e pela menor importância atribuída ao seguimento das leis da Torá. Este fenômeno é, em sua opinião, resultado do intenso processo de interação entre o Judaísmo e a cultura helenística. Em suma, seguindo o caminho trilhado por Droysen, Hengel compreende a interação entre tradição judaica e cultura helenística como o último pano de fundo para o desenvolvimento do Cristianismo.

É necessário admitir que, em certo sentido para o estudo das interações culturais, a abordagem de Hengel ainda tem seu valor e pode ser considerada útil. Afinal, de que outro modo seria possível explicar as fortes similaridades entre algumas formulações teológicas do filósofo judaico Fílon de Alexandria e aquelas do apóstolo Paulo? Tais similaridades podem ser listadas da seguinte forma:

1. em primeiro lugar, a idéia de uma circuncisão do coração para Paulo em Romanos 2:29 e a noção de Fílon de uma circuncisão do coração / da mente em *As Leis Especiais I*, 6/9 ou, de forma próxima, sua idéia de circuncisão da alma por parte do prosélito em *Perguntas e Respostas sobre o Êxodo II*, 2;
2. a formulação de Paulo acerca do corpo dos discípulos cristãos como uma tenda terrena e o corpo ressuscitado deles como uma casa celestial em 2

²¹ Hengel redigiu o livro em alemão em 1969 e a obra foi traduzida para o inglês em 1974.

Coríntios 5 e a idéia de Fílon de ser o Templo de Jerusalém uma alegoria da devoção espiritual (um santuário celeste ou, também, todo o universo) em *As Leis Especiais I*, 66;

3. A noção desenvolvida por Paulo de que o Cristo é filho de Deus em Romanos 1:3-4 e a idéia de Fílon de que a sabedoria é filha de Deus em *De fuga et inventione*²² 50ff; *Sobre as Virtudes* 62; *Questões sobre o Gênesis IV*, 97.²³

Este é um tópico muito explorado pela historiografia. As similaridades foram, por muito tempo, enfatizadas por autores mais tradicionalistas (dentre eles, o próprio Hengel)²⁴ ao ponto de tornar os dois judeus do século I d.C. ‘figuras representativas do Judaísmo helenístico’. Entretanto, este forte paralelo tem sido questionado mais recentemente por autores que empregam outras categorias teóricas que não aquelas de um encontro ou mistura de culturas. John Barclay, por exemplo, toma emprestadas de estudos antropológicos as suas categorias de análise – aculturação, assimilação e (particularmente) acomodação.²⁵ Enquanto esses trabalhos apontam corretamente para as diferenças importantes em termos do comportamento social entre Paulo e Fílon, as fortes semelhanças entre algumas de suas formulações teológicas – guardados os contextos específicos das declarações de ambos – continuam a existir e, até agora, têm sido bem explicadas por meio da tese de Hengel de um encontro entre a tradição judaica e a cultura helênica.

²² Também conhecido como *Um Tratado sobre os Fugitivos*.

²³ Hengel (1976): 50.

²⁴ Outro autor que destaca os paralelos entre Paulo e Fílon, embora não mantenha uma interpretação tradicional do apóstolo Paulo no Judaísmo helenístico, é Daniel Boyarin, em sua obra *Paul: a Radical Jew* (Berkeley: University of California Press, 1994).

²⁵ John Barclay (1996) classifica os vários textos judaicos da diáspora em termos do seu nível de acomodação à cultura helenística. As categorias de Barclay – aculturação, assimilação e acomodação – e sua idéia de etnicidade como a combinação entre descendência e costume (a reprodução das práticas ancestrais), “*refletindo a genealogia partilhada e o comportamento comum*” (1996: 402), são mais refinadas que a noção muito essencialista de Hengel de uma mistura entre culturas, mas, assim como a noção de Hengel, ainda pressupõem a estabilidade das entidades socio-culturais. Outros trabalhos de Barclay nos quais ele usa as categorias acima são: Barclay, J. M. G. “Paul among Diaspora Jews: Anomaly or Apostate?” *Journal for the Study of the New Testament* 60 (1995): 89-120; “Paul and Philo on Circumcision: Romans 2:25-9 in Social and Cultural Context”. *New Testament Studies* 44/4 (1998): 536-56.

Em suma, a estrutura analítica de Hengel é, de certo modo, competente e deficiente. Por um lado, a noção dele de encontro cultural / intelectual, embora muito generalizante, ainda se mostra uma abordagem útil para as semelhanças de pensamento entre Fílon e Paulo, tal como apresentado acima. Por outro lado, sua análise em nada auxilia na explicação dos caminhos muito diferentes tomados por cada um deles na questão prática da reprodução das leis rituais da Torá. Fílon diminui a importância da circuncisão em seus textos em prol da fé no Deus de Israel como o pré-requisito principal para a salvação do prosélito (o gentio convertido ao Judaísmo), mas critica os judeus que, passando a interpretar as regras da Torá em termos puramente alegóricos, as abandonam. O Paulo cristão, ao contrário, nega veementemente o preceito da circuncisão como norma para a entrada de gentios na comunidade cristã e abandona ainda outros preceitos da Torá que, porventura, atrapalhem a vida em comunhão de judeus e gentios em Cristo.

Além disso, a análise muito essencializante de Hengel da tradição judaica e daquilo que ele chama de cultura helênica como entidades mais ou menos homogêneas que interagem de modo a criar o Judaísmo helenístico – uma preparação para o Cristianismo – é muito simplista e não leva em consideração os fatores socio-históricos próprios do período em que se desenvolveu o movimento cristão.

No início da presente pesquisa sobre a história dos primeiros cristãos, a tese acima apontada de um encontro entre a tradição judaica e a cultura helênica como o pano de fundo para o desenvolvimento do Cristianismo parecia muito estabelecida como verdade para ser questionada ou não ser seguida. Escolhidos por objeto de estudo a primeira expansão cristã e o grupo dos judeus cristãos helenistas apresentados no livro de *Atos dos Apóstolos* como responsáveis por tal expansão, tornava-se, a princípio, fácil encaixá-los na ampla tese acima apontada. O próprio Martin Hengel dedicou grande

parte de suas pesquisas acadêmicas a este grupo em especial.²⁶ Sobre os helenistas de Atos 6-8, ele tem a dizer o seguinte:

As fronteiras entre 'tementes a Deus' gentios e verdadeiros gentios eram turvas. Assim, os helenistas, expulsos da Palestina judaica, foram gradualmente forçados a rumar além do círculo de verdadeiros judeus e também a virar-se para os gentios interessados no judaísmo; em outras palavras, eles construíram a estrada rumo à missão aos gentios, que no fim teve de significar a desconsideração da Lei (1979: 75).

A expressão “a estrada rumo à missão aos gentios” remete por si so à análise de J. G. Droysen acerca da “avenida para o Cristianismo”. Além disso, parece deixar subentendida a presença de uma força externa, sobrenatural, conduzindo a pregação dos judeus cristãos helenistas, progressivamente, de judeus para gentios simpatizantes do Judaísmo e depois para gentios não familiarizados com a religião judaica, e guiando, assim, a expansão do Cristianismo.²⁷

No âmbito da pesquisa, o esquema interpretativo ‘Judaísmo + meio helênico = Judaísmo helenístico universalizante e menos preso aos ditames da lei de Moisés’ não dava conta, no entanto, de explicar o comportamento de outros judeus²⁸ que, por um lado, mantinham aspectos similares àqueles dos judeus cristãos helenistas – o falar o grego, em função, muito provavelmente, de uma origem (mais remota ou mais recente) na diáspora de fala grega, e a residência em Jerusalém – e, por outro, adotavam uma atitude de total repúdio à mensagem cristã e demonstravam um zelo extremado para com a lei judaica.

²⁶ Ver, em especial, a obra **Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity**, onde o autor desenvolve a idéia de que o grupo judeu cristão helenista preenche a lacuna entre o movimento galilaico de Jesus e Cristianismo gentílico de Paulo.

²⁷ Não estaria presente aí uma influência do divino Espírito Santo na análise acadêmica e aparentemente laica dos dois autores alemães?

²⁸ Como Saulo de Tarso antes de sua conversão.

Os judeus helenistas zelosos pela Lei aparecem quatro vezes no relato de *Atos dos Apóstolos*:²⁹

- 1) Em 6:9, “*Intervieram então alguns da sinagoga chamada dos Libertos, dos Cireneus e alexandrinos, dos da Cilícia e da Ásia, e puseram-se a discutir com Estevão*”. Mais tarde, esses judeus são apresentados como aqueles que, diante do Sinédrio, acusam Estevão de blasfemar contra a Lei e o Templo de Jerusalém;
- 2) Em 9:29, Paulo de Tarso (já um judeu cristão) vai até **os helenistas** em Jerusalém, e argumenta com eles; “*os quais porém projetavam tirar-lhe a vida*”.
- 3) Em 21:27-8, quando Paulo entra no Templo para se purificar, “*os judeus da Ásia amotinaram toda a multidão e o agarraram, gritando: ‘Homens de Israel, socorro! Este é o indivíduo que ensina a todos e por toda parte contra o nosso povo, a Lei, e este lugar! Além disso, trouxe gregos para dentro do templo, assim profanando este santo lugar’*”.
- 4) No discurso de Paulo diante do governador romano, em *Atos* 24:17-9: “*Depois de muitos anos, vim trazer esmolas para o meu povo e também apresentar ofertas. Foi ao fazê-las que me encontraram no Templo, já purificado, sem ajuntamento e sem tumulto. Alguns judeus da Ásia, porém... são eles que deveriam apresentar-se a ti e acusar-me, caso tivessem algo contra mim...*”

Fora de Jerusalém e no quadro mais amplo da diáspora, observa-se, repetidas vezes nos capítulos 13, 14, 17 e 18 de *Atos*, o relato do repúdio de judeus helenistas em suas comunidades locais à pregação da mensagem cristã por Paulo.

A constatação do problema me proporcionou buscar outras saídas. Com efeito, na medida em que se observa que a estrutura interpretativa ‘Judaísmo + helenismo = Cristianismo’ é uma criação de Droysen em meados do século XIX, amplamente seguida na historiografia, torna-se possível abandonar esta estrutura (e voltar a ela apenas

²⁹ As citações do livro de *Atos* são da Bíblia de Jerusalém (ed. Paulus).

quando necessário) na tentativa de se encontrar novas evidências e uma melhor forma de compreendê-las.

A caracterização bastante diferenciada, dir-se-ia mesmo oposta, de judeus helenistas cristãos e judeus helenistas não cristãos em *Atos dos Apóstolos* se tornou, com isso, questão primordial no presente trabalho de pesquisa. O objetivo será, então, buscar respostas para além daquelas já propostas pela tese sobre o encontro de culturas (Judaísmo e cultura helênica) de forma a permitir a reconstrução de um contexto histórico plausível para a primeira expansão da Boa Nova cristã para territórios exteriores à Palestina judaica promovida pelo grupo dos judeus cristãos helenistas desde a sua presença em Jerusalém até sua atuação como missionários da Boa Nova cristã fora do território judaico.

Todo um conjunto de fatores tem sido negligenciado, neste sentido, no estudo do primeiro século de vida do Cristianismo. Uma análise mais específica da situação socio-histórica dos judeus em suas diferentes comunidades judaicas no Mediterrâneo romano em meados do século I d.C. se faz necessária e parece ter sido ignorada pela historiografia sobre o tema do Cristianismo antigo. Há estudos clássicos sobre os judeus de diversas regiões do mundo romano. Em minha pesquisa bibliográfica, consultei as obras de Paul Trebilco sobre os judeus da Ásia Menor, de Shimon Applebaum sobre os judeus da região da Cirenaica, várias obras sobre os judeus do Egito, em particular, sobre aqueles de Alexandria, além de outras muitas sobre os judeus em Antioquia do Orontes, capital da província da Síria. No entanto, os resultados desses estudos não são, em maior escala, incorporados aos trabalhos sobre a história inicial do movimento cristão. Pretendo, neste sentido, fazer uso dos resultados a que tais estudos chegaram no sentido de observar o panorama histórico-social mais complexo e diversificado do Mediterrâneo romano – no que diz respeito à identidade judaica manifestada pelas diferentes comunidades judaicas em sua relação direta com a questão do convívio pacífico ou hostil entre judeus, não judeus e autoridades romanas – dentro do qual se insere a trajetória dos judeus helenistas cristãos de *Atos* 6:1 a 8:40.

1.2. Os estudos sobre as identidades étnicas – o conceito de etnicidade:

Uma das premissas partilhadas pelos estudos sociais recentes relacionados à questão da identidade étnica é o fato de que a identidade manifestada pelos diversos grupos étnicos é agora entendida como um elemento mutável e, sobretudo, relacional, e não mais apreendido como algo essencial. Trata-se de um elemento relacional porque depende das relações entre o grupo em questão e os grupos ao seu redor; e é mutável porque estas relações são, por sua vez, também mutáveis e dependentes da ação e da interação entre diferentes aspectos socio-históricos e culturais.

Esta nova abordagem das identidades de grupo que incorpora o aspecto mutável e relacional das identidades sociais teve no antropólogo norueguês Fredrik Barth um pioneiro na medida em que ele foi o primeiro autor, em 1969,³⁰ a incorporar uma abordagem subjetivista da etnicidade em um modelo teórico programático. O seu conceito de eticidade se definia por “*um modelo de interação social da identidade étnica que não supõe um ‘caráter’ ou uma ‘essência’ fixa para o grupo, mas, ao contrário, examina as percepções dos seus membros pelas quais eles se distinguem de outros grupos*” (apud P. Bilde et alii, 1992: 9).

Até o trabalho de Barth, uma abordagem objetivista havia prevalecido nas definições de *cultura* e de *grupo étnico*, no quadro da antropologia. Os objetivistas enxergam os grupos étnicos como entidades sociais e culturais com fronteiras distintas caracterizadas por um relativo isolamento e falta de interação. O termo *objetivista* supõe o fato de que a definição dos grupos étnicos é feita com base na percepção do analista.

O trabalho de Barth foi um marco nos estudos antropológicos porque, depois dele, “*a definição de grupos étnicos como ‘sistemas auto-definidores’, com ênfase primeira nas categorias cognitivas do povo em questão, tem sido generalizada na pesquisa acadêmica*”, afirma a arqueóloga Siân Jones (1997a: 60). Embora amplamente utilizada, a definição muito subjetivista de Barth do que seja o *grupo étnico* apresenta o problema grave de expandir

³⁰ Quando da publicação da obra, por ele dirigida, intitulada **Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference** (Bergen, Oslo: Universitetsforlaget).

por demais a aplicabilidade do conceito na medida em que incorpora um amplo leque de grupos dentro da categoria de *grupo étnico*.³¹

Como reação à generalização do conceito de *grupo étnico* os critérios chamados ‘empíricos’ ou, também, ‘objetivos’ têm sido reincorporados nas definições processuais de etnicidade. Siân Jones (1997a: 64-5) insiste, entretanto, no fato de que

as tentativas de amálgama dos elementos ‘subjetivos’ e ‘objetivos’ dentro de uma única definição de etnicidade têm falhado amplamente devido à ausência de um arcabouço teórico adequado; um arcabouço teórico que contemple a relação entre a percepção das pessoas da identidade étnica (delas próprias e de outros), e as práticas culturais e relações sociais nas quais elas estão engajadas.

No sentido de resolver os problemas colocados pela grande lacuna existente entre as definições subjetivista e objetivista de etnicidade, Jones adota para a sua própria definição, o arcabouço teórico fornecido pela teoria da prática do sociólogo francês Pierre Bourdieu. Ela se apóia na noção de *habitus* que Bourdieu (1989: 61) define como “*um conhecimento adquirido e também um haver, um capital (...), indica a disposição incorporada, quase postural*” através da qual se tem as incorporações conscientes e inconscientes de convenções sócio-históricas. O conceito de *habitus* recobre o modo como são utilizados os estoques que os diversos grupos sociais detêm através de apropriações históricas e sociais, a partir de sua origem social e através de sua movimentação dentro do jogo social. Tais estoques são, de certa maneira, conformadores das práticas sociais desses grupos.

Assim, fundamentando-se na noção de Bourdieu de que as disposições do *habitus* são, ao mesmo tempo, “*estruturas estruturantes*” e “*estruturas estruturadas*” porque elas moldam e são moldadas pela prática social, Jones busca transcender a

³¹ Esta questão é apontada por vários autores. Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart somam, às discussões iniciadas por Barth sobre os limites entre os grupos sociais e os critérios de pertença na interação social (questões que os autores apontam como muito gerais), aquilo que eles acreditam ser a questão primeira da etnicidade: aquela relativa à “*fixação dos símbolos identitários que fundam a crença em uma origem comum*” (1997: 130).

dicotomia entre o objetivismo e o subjetivismo. Sua conceituação do termo etnicidade é apenas inspirada na noção introduzida por Barth, porque é aprimorada pela adoção do aparato teórico de Bourdieu. Siân Jones (1997a: xiii) define, então, o conceito de etnicidade da seguinte forma:

*todos os fenômenos sociais e psicológicos associados a uma identidade de grupo culturalmente construída. O conceito de etnicidade se centra sobre os modos pelos quais processos sociais e culturais interagem na identificação de, e na interação entre, grupos étnicos.*³²

No que diz respeito à análise da documentação, o conceito de etnicidade questiona a suposta relação direta entre as evidências textuais e arqueológicas e a identidade étnica ou, mais genericamente, cultural do grupo que as produziu. De modo a explicitar a abordagem de uma arqueologia da etnicidade sobre a cultura material, S. Jones utiliza o contexto do Império Romano. É sabido que com a expansão do Império, houve criação de novas formas de interação social e relações sociais, através das quais a base de poder, de status e de identidade foi reproduzida e transformada. Neste sentido, afirma a autora (1997a: 133-34) *“novas manifestações de etnicidade devem ter sido criadas incorporando configurações pré-existentes de cultura e identidade em alguns domínios sociais. E a variação na cultura material pode bem estar ligada a tais processos”*. Mais importante ainda, *“o que os arqueólogos têm visto como cultura ‘nativa’ e ‘romana’ pode ter sido apropriado, subvertido e transformado em configurações variadas de etnicidade”*³³ (1997a: 134).

Em meu trabalho de mestrado, adotei as categorias analíticas de *assimilação*, *aculturação* e *acomodação* de um indivíduo de uma cultura a uma outra cultura, que foram tomadas emprestadas por John Barclay de certos estudos antropológicos. Para a utilização de tais categorias, o autor parte de sua própria definição do conceito de etnicidade como a combinação entre a descendência e o costume (a reprodução das práticas ancestrais), *“refletindo a genealogia partilhada e o comportamento comum”* (1996:

³² Grifo meu.

³³ Grifo meu.

402). Sua conceituação é, por isso, diferente do entendimento de Siân Jones do que seja a etnicidade – isto é, algo relacionado a uma identidade de grupo culturalmente construída. Este tipo de análise se encontra ainda a meio caminho entre a noção antiga de culturas estanques e a noção mais recente que já não fala em cultura, mas prioriza a questão das identidades tal como apreendidas por seus membros em eterna interação com outros grupos. Ela permanece a meio caminho porque ainda pressupõe a estabilidade das entidades socio-culturais.³⁴

A definição de etnicidade desenvolvida pelo antropólogo norueguês Fredrik Barth tem sido utilizada em análises próximas a meu objeto de pesquisa. A coleção de ensaios *Ethnicity in Hellenistic Egypt* (1992), por exemplo, se atém à questão de como a cultura helenística foi apropriada no Egito sob domínio da dinastia dos Ptolomeus e, mais tarde, como ela se reproduz no território egípcio dentro da órbita de influência de Roma.

O conceito de ‘eticidade’ permite a análise do desenvolvimento das identidades na história, a sua contínua construção e transformação nos diferentes contextos históricos. Esta noção possibilita, assim, o estudo das estratégias adotadas pelos judeus no que diz respeito à manutenção ou não, na criação ou no abrandamento de suas fronteiras étnicas com os gregos e depois com os romanos. John J. Collins, em sua análise dos textos apologeticos judaicos produzidos em grego na diáspora, chega à conclusão de que

a maioria dos textos que têm sido encarados como literatura de propaganda revelam muito pouco interesse em proselitismo, mas mostram um desejo de partilhar e de serem aceitos nos estratos mais sofisticados filosoficamente da cultura helenística (1997: 217).

³⁴ John Barclay, em texto mais recente (2001: 53), procura “*realçar a múltipla complexidade da identidade judaica na diáspora, e as constantes mudanças na definição judaica que a história e as circunstâncias exigiam*”. A partir da explicitação de tal objetivo, a abordagem do autor parece ter se aproximado mais daquela que questiona a estabilidade das entidades socio-culturais. No entanto, em outro trecho do texto (2001: 56), o autor pondera: “*nós devemos atentar para a diversidade na diáspora e, enquanto devemos resistir a noções de um controle palestino a menos que haja muito boa evidência para apoiá-lo, nós podemos também **propor certas generalizações sobre como os judeus na antiga diáspora construíam e mantinham sua identidade judaica***” (grifo meu). A proposta de se fazer generalizações, por si só, denota que a abordagem de Barclay ainda pressupõe a estabilidade da entidade socio-cultural judaica.

Tais textos procuram, assim, caracterizar a religião judaica como uma filosofia e disfarçam as práticas singulares do culto judaico, principalmente a circuncisão, mas também o ato de guardar o sábado ou não comer carne de porco, porque estas eram consideradas superstições típicas de cultos menores. Os autores dos textos tinham plena consciência de que elas eram normalmente repudiadas pelos pagãos. Em suma, no contexto particular do Mediterrâneo de fala grega, os autores dos textos apologéticos judaicos procuraram suavizar as suas fronteiras a partir da ênfase nas características comuns com as filosofias helenísticas que percorriam o Mediterrâneo.

A idéia de que a identidade de grupo seja uma entidade culturalmente construída vem beneficiar enormemente o estudo das identidades no Judaísmo e no Cristianismo antigo. O enfoque sobre as questões de etnicidade que se depreendem desses contextos socio-históricos particulares aponta para novas evidências e para um caminho mais frutífero na compreensão do processo de expansão inicial do movimento cristão.

Minha intenção será, neste sentido, analisar os indícios da relação entre aquelas comunidades judaicas que recebem menção no relato de *Atos* e a população gentílica ao seu redor na tentativa de resgatar os processos sociais e culturais, dos quais fala Siân Jones, que interagem na identificação maior ou menor de tais judeus com a terra santa e com as instituições e práticas religiosas judaicas. No projeto de análise acima está implícita uma das mais fortes constatações dos estudos recentes sobre a identidade: a de que a hostilidade do meio no qual está inserido o grupo analisado cria nos seus membros o sentido de auto-preservação e, assim, o fechamento dentro do próprio grupo. Em sentido inverso, as relações harmônicas entre os membros do grupo analisado e os membros dos grupos ao seu redor abrem espaço para uma maior integração dos primeiros e, conseqüentemente, para a progressiva perda de suas marcas de distinção / identificação.

Feitas as considerações acima, cabe, agora, explicitar o argumento que pretendo defender nesta tese: entendo que o movimento cristão não seja resultado de um encontro genérico entre Judaísmo e helenismo. Esta interpretação parece ser

derivada de uma leitura dos textos do Novo Testamento, com base em certas passagens das epístolas de Paulo e, principalmente, com base no texto de *Atos dos Apóstolos*, que serve a propósitos muito específicos de seu autor em fins do século I. Eu acredito que a expansão inicial (entre as décadas de 30 e 50) do movimento de Jesus de um meio estritamente judaico para um meio gentílico de cultura helenística predominante, dentro do Império Romano, tenha sido possível graças a um primeiro estabelecimento de comunidades cristãs em locais onde os judeus conviviam em harmonia com os pagãos à sua volta. O contexto de relações judaico-gentílicas harmoniosas (onde existia abertura à integração) se tornou fundamental para a construção inicial da identidade cristã baseada na ênfase dada às características comuns entre judeus e não judeus. A fé em Jesus como o Messias – o Cristo de Deus responsável pela salvação dos homens – constituía o elo entre os crentes judeus e pagãos e denotava o fundamento da própria identidade cristã por eles partilhada. Essa identidade cristã construída em torno da fé em Jesus Cristo, com o passar do tempo, teve que ser defendida ‘com unhas e dentes’ por Paulo em virtude de certas contingências da história que exigiam um retorno à observância severa da lei de Moisés por parte dos cristãos de origem judaica. O autor de *Atos* se viu, mais tarde, inserido num contexto novamente ameaçador para a identidade cristã baseada na fé em Cristo e, por isso, organizou a sua elaborada narrativa na qual a presença do Espírito Santo recebia destaque como o agente legitimador da presença de gentios como gentios no corpo da igreja cristã.

1.3. Metodologia de análise da documentação textual

Este subcapítulo se atém à questão metodológica de análise da documentação textual e é fruto de reflexões acerca do trabalho do historiador das religiões – que, em meu caso, se detém sobre o tema do Cristianismo antigo – e seu necessário intercâmbio com a exegese bíblica, área específica da Teologia, normalmente desenvolvida pelos especialistas nas áreas de Antigo e Novo Testamentos. O trabalho desses especialistas

tem por peculiaridade a atenção especial conferida à crítica e à análise interna dos textos bíblicos que na tradição judaica e, por herança, na tradição cristã são textos considerados sagrados. Esta característica fundamental da análise teológica parece, a princípio, distanciá-la do ofício dos historiadores. No entanto, ao longo de minha argumentação, gostaria de explicitar, ao contrário, a proximidade cada vez maior entre o procedimento metodológico utilizado pelos exegetas e aquele adotado pelos historiadores adeptos da Nova História Cultural e Intelectual.

O evento de Cristo foi, desde os primeiros momentos do Cristianismo, interpretado numa dimensão escatológica (o termo escatologia se refere à doutrina das ‘últimas coisas’, isto é, a morte, o juízo final, etc): chegava-se ao fim da história uma vez que Deus havia se manifestado e se comunicado totalmente através de Cristo.

Paulo de Tarso, o missionário a quem a religião cristã deve os fundamentos de sua teologia afirmou em sua primeira epístola aos Tessalonicenses 5:1-11 que o Reino de Deus se instauraria quando da segunda vinda do Cristo sobre a Terra, momento em que através de um julgamento final a humanidade seria dividida entre justos a partilharem da nova era e ímpios que padeceriam. Entretanto, aqueles que acreditassem no Cristo ainda neste mundo estariam, de certa forma, vivendo antecipadamente a nova era do Reino. Também na primeira epístola aos Tessalonicenses 1:9b-10, Paulo torna explícita a ambigüidade de sua formulação: *“e como vos convertestes dos ídolos a Deus, para servirdes ao Deus vivo e verdadeiro, e esperardes dos céus a seu Filho, a quem ele ressuscitou dentre os mortos: Jesus que nos livra da ira futura”*. Dependendo do trecho em que se coloca a ênfase, em ‘esperardes dos céus a seu Filho’ ou em ‘Jesus que nos livra da ira futura’, não se sabe se Paulo está a se referir a uma escatologia presente ou futura.³⁵

Exatamente por isso, a demora da chegada do salvador levou a interpretação teológica que se estabeleceu posteriormente a colocar a ênfase sobre uma escatologia já

³⁵ Esta ambigüidade entre uma escatologia futura e uma, no caso, já vivida pelas comunidades cristãs é já visível, segundo aponta J. Murphy-O'Connor (2000: 134-35), no contexto da comunidade cristã paulina de Tessalônica e, como pudemos observar, se faz refletir na primeira epístola aos Tessalonicenses.

realizada.³⁶ Tudo adquiria, assim, um cunho cristológico e toda a história seria então interpretada à luz do evento da morte e ‘ressurreição’ de Jesus. Segundo afirma o teólogo Leonardo Boff (1975: 532), *“toda a Teologia assumiu este procedimento”*. Assim, a interpretação teológica tradicional busca um sentido que não reside nas palavras do texto bíblico, mas num referencial meta-empírico, uma vez que ela entende ser a função do texto religioso a de nos remeter para fora do mundo profano, ou seja, para a realidade do ‘ser verdadeiro’. Segundo Edgar Krentz (1975: 11), *“a idéia de que aquilo que era digno de Deus triunfou sobre interesses históricos na forma de uma crítica dogmática”* até, pelo menos, o século XVII, embora já em fins do Medievo, são Tomás de Aquino e outros pensadores tivessem alertado para a necessidade de uma interpretação mais literal dos textos bíblicos.

No entanto, é apenas em fins do século XVII e, mais amplamente, no XVIII que a chamada Razão triunfa sobre a Revelação no âmbito da crítica textual bíblica. A investigação histórica passava, então, a ser uma forma de análise legítima dos textos bíblicos, porém, como instrumento de estudo para se compreender a Revelação. Seu objetivo era, portanto, não histórico. Também nas palavras de Krentz (1975: 17), *“a história era estudada de forma a se remover/se retirar em favor da verdade não histórica”*.

O método histórico ganhou liberdade em relação aos pressupostos teológicos que o haviam cerceado até então no século XIX. A Ferdinand C. Baur é que se deve, neste momento, a fundação da escola histórico-crítica de Tübingen, na Alemanha. Este autor ficou conhecido por seu argumento de que o dilema da igreja cristã primitiva fora aquele personificado na oposição entre Paulo, o missionário para os gentios, e Pedro, o apóstolo dos circuncisos. Embora a posição de Baur tenha sido abandonada por muitos autores na historiografia posterior, o seu legado reside, segundo Giuseppe Barbaglio (1993: 158), no grande *“mérito de ter enquadrado os textos do Novo Testamento na história das origens do Cristianismo”*.

³⁶ Tal interpretação é já anunciada pela epístola paulina aos Colossenses (que é tida como pseudepígrafa) e depois desenvolvida, na tradição patrística, por Ireneu, Tertuliano e Orígenes.

O método histórico-crítico, do qual faz uso a maioria dos exegetas, parte da noção de que o conhecimento histórico-crítico é imanente, deve buscar a imparcialidade e adota como objetivo, na análise dos textos, a reconstrução do contexto histórico no qual eles foram produzidos (em nosso caso, a reconstrução dos primeiros momentos da história cristã). Percebe-se que esses também foram os pressupostos que governaram a disciplina/ciência da história naquilo que os intelectuais pós-modernos, culturalistas ou pós-estruturalistas chamam de Modernidade (ou seja, todo o século XIX até, mais ou menos, a década de 1980 do século XX). A princípio, parece-me que a história social (corrente historiográfica que vigorou até este momento e que buscava o contexto social por trás dos documentos históricos) e a exegese histórica caminharam juntas no que diz respeito à forma de análise do documento – os textos bíblicos –, ou seja, numa relação entre texto e contexto.

Entretanto, nas décadas de 1960 e 1970, apareceram os diversos trabalhos de Michel Foucault, o filósofo que teorizou sobre o discurso como um enunciado não apenas pronunciado ou escrito, mas como um enunciado capaz de produzir práticas. A atenção de Foucault se voltou para a questão da definição e consolidação, por meio dos discursos, de uma certa subjetividade ou, em outros termos, de uma natureza humana em torno da qual se construiu a racionalidade ocidental com todos os seus postulados acerca da busca pela verdade através da ciência.

As digressões histórico-filosóficas de Foucault sobre a ‘ordem do discurso’ denotando, ao que parece, a natureza discursiva/textualizada da realidade (ou, ao menos, a noção de discurso enquanto produtor de práticas) transformaram a questão da relação entre texto e contexto no centro das atenções dos historiadores culturais ou pós-estruturalistas exatamente porque diluíram ou, ainda mais drasticamente, porque aboliram as fronteiras entre texto e realidade/mundo social. Este mundo social se tornava agora um universo textualizado.

Mark Poster, historiador intelectual, adepto dos novos pressupostos colocados pela História Cultural, valoriza a centralidade da questão do texto, a partir de Foucault, na medida em que rompe com a idéia de uma busca do historiador por alcançar a

verdade sobre o 'real' nos documentos históricos. Esta busca pela verdade constitui o traço característico da concepção clássica de história uma vez que os registros históricos são entendidos como mediadores transparentes entre o historiador e os fatos ou, em outras palavras, entre o presente e o passado.³⁷ Para Poster, com Foucault e Jacques Derrida, o texto deixa de ser um reflexo do real para se tornar produtor de realidade. O autor declara que a História Cultural vem desafiar

os historiadores a confrontarem o que permaneceu enterrado sob as suposições realistas ou logocêntricas do poder representacional da escrita, isto é, a materialidade produtiva do texto, o sentido pelo qual a história como um evento passado é sempre mediada por documentos escritos e a história como uma forma de conhecimento é sempre ela própria um discurso (1997: 6).³⁸

A questão central sobre a qual se debruçam e se questionam os intelectuais pós-modernos é aquela da necessária mediação da linguagem entre os homens e o mundo ou a história. Dominick LaCapra, outro historiador intelectual instigado por esta questão e procurando encontrar novos métodos para a História Intelectual, se propõe a pensar a questão de porque os grandes textos, considerados canônicos na história da humanidade, são freqüentemente objetos de interpretação excessivamente reducionista, mesmo quando são o centro da análise. Partindo desta pergunta, LaCapra constata que uma primeira forma de redução interpretativa é a predominância da concepção 'documental' da compreensão histórica que não permite um diálogo ou uma interação sutil entre presente e passado, entre proximidade e distância. Para ele, tal relação dialógica entre o historiador ou o texto historiográfico e o objeto de estudo (o registro histórico) é de extrema importância na medida em que levanta a questão de como o uso da linguagem pelo historiador "é mediada por fatores críticos que não podem se reduzir à predicação factual ou à declaração autoral direta sobre a 'realidade' histórica" (1983: 49).

³⁷ (1997): 5.

³⁸ Grifo meu.

O autor, em sua abordagem, também desfaz as fronteiras entre linguagem e mundo. O contexto do “mundo real” é, assim, textualizado. Para ele, a questão mais importante na historiografia “é aquela da relação entre reconstrução documental do passado e diálogo com o passado” (1983: 50).

A História Intelectual proposta por LaCapra se preocupa em transformar em problema a ser inquirido o que é normalmente tomado como suposto, isto é, o contexto. Assim, ele questiona “a natureza precisa da relação entre textos e seus vários contextos pertinentes”. Partindo de tal problemática, ele percebe que “um apelo ao contexto [social, tão almejado pelos historiadores sociais] não responde a todas as questões sobre leitura e interpretação” (1983: 57). De igual maneira, um apelo ao contexto é decepcionante porque nunca se tem o contexto nos textos complexos. Tem-se, na verdade,

um conjunto de contextos interativos cujas relações entre si são variáveis e problemáticas e cuja relação para com o texto investigado suscita questões difíceis de interpretação. Além disso, a afirmação de que um contexto específico ou subconjunto de contextos é especialmente significativo num caso dado tem que ser argüido e não simplesmente assumido/suposto ou sub-repticiamente construído em um modelo explicador ou uma estrutura de análise (1983: 57).

Feitas essas reservas para o estabelecimento de contextos que interagem com os textos, LaCapra entende serem seis os possíveis contextos pertinentes:

1. a relação entre as intenções do autor e o texto (que se constróem, isto deve ficar claro, ao longo do texto);
2. a relação entre a vida do autor e o texto (uma busca pelas motivações do autor);
3. a relação entre a sociedade e os textos (onde se deve pensar como o contexto social ou traços dele aparecem ou interagem num texto);
4. a relação entre a cultura e os textos (o conceito de ‘cultura’ é muito amplo, na opinião de LaCapra, sendo melhor substituído por aquelas noções que caracterizem formas

de pensamento mais delimitadas, como uma escola, um movimento, uma rede de associações, etc.);

5. a relação entre um texto e o *corpus* de um autor (o que se coloca em questão neste possível contexto é a unidade ou a identidade de um *corpus*);
6. a relação entre modos de discurso e textos (diz respeito à questão da pertença de um texto a um gênero literário que deve necessariamente ser questionada antes de assumida).

Para Dominick LaCapra, o predomínio de uma concepção apenas documental da análise dos textos “*distorce nossa compreensão tanto da historiografia quanto do processo histórico*” (1983: 78); exatamente por isso, ele professa uma análise dialógica do texto, em termos dele enquanto discurso e dele enquanto suporte para os vestígios do real.

Ao se comparar as propostas de LaCapra à forma como os exegetas que se utilizam do método histórico-crítico trabalham os textos bíblicos, vê-se aparecer, surpreendentemente, uma série de importantes paralelos – não no que diz respeito aos objetivos deles, pois, como já afirmamos, o método histórico-crítico foi estabelecido num momento onde, mais do que nunca, se professava ainda a busca pela verdade histórica – em termos, sim, do procedimento metodológico. De acordo com as determinações do *Ecumenical Study Conference* (*apud* KRENTZ, 1975: 2) que teve lugar em Oxford, ainda no ano de 1949, os passos dos exegetas através do método histórico deveriam ser os seguintes:

1. A determinação do texto em termos das variações nos manuscritos dos vários livros bíblicos;
2. A forma literária da passagem (a que gênero ela pertencia);
3. A situação histórica;
4. O significado que as palavras tinham para o autor original e o leitor;
5. Por fim, a compreensão da passagem à luz do contexto total do texto e do contexto socio-histórico do qual ele emergiu.

O método histórico-crítico na exegese privilegia a busca por uma reconstrução do contexto histórico no qual foram escritos os textos bíblicos analisados. Esta é, obviamente, a característica primeira do trabalho do historiador. Neste ponto, o trabalho de ambos se aproxima muito. E para os historiadores da Nova História Cultural e Intelectual, esta tarefa deve, agora, considerar os constrangimentos que a palavra escrita do documento analisado impõem ao conteúdo dele, isto é, as informações que podem ser extraídas a respeito do passado. LaCapra, o autor aqui adotado de forma a melhor explicitar o meu paralelo, entende tais constrangimentos como uma série de contextos pertinentes que destacam a importância do autor e das convenções literárias na forma final do texto. Tem-se aí outro ponto de encontro no trabalho das duas áreas de estudo na medida em que tais constrangimentos, como a obediência de um texto a um certo gênero literário ou a sua dependência em relação a outros textos, sempre foram prioridade na exegese bíblica. Isto acontece porque os textos do Novo Testamento se inspiraram e criaram laços de dependência com uma longa tradição textual judaica na qual certas terminologias e formas literárias se convencionaram. Tais laços não se limitam apenas à questão das terminologias³⁹ e das formas literárias. Eles refletem uma dependência primeira e muito maior: a compreensão da figura de Jesus como a realização das profecias de Israel acerca do Messias, do Cristo (o ungido de Deus).

Percebe-se, neste sentido, que a trajetória dos historiadores preocupados em problematizar a relação entre texto e contexto – anteriormente tida como inquestionável e óbvia pelos historiadores sociais – e também atentos em conferir maior atenção ao texto histórico como texto, ao contrário de se distanciar, se aproxima da forma como trabalha a maioria dos exegetas na atualidade. Assim, ao invés de se criar um discurso de localização ou delimitação de espaços disciplinares entre a história e a exegese bíblica, talvez fosse mais útil enfatizar os aspectos metodológicos comuns que as identificam e as aproximam e que permitem, desta forma, um diálogo mais proveitoso no que diz respeito à pesquisa sobre o tema do Cristianismo antigo.

³⁹ Dentre os muitos paralelos entre a terminologia utilizada em textos do Antigo Testamento e do Novo Testamento, um exemplo bastante significativo é o título 'Filho do Homem', que aparece no livro de Daniel e depois é amplamente utilizado nos evangelhos.

Uma vez apresentado o objeto de pesquisa – a partir de uma breve discussão da estrutura interpretativa dominante nos trabalhos sobre o Cristianismo antigo –, o conceito de etnicidade que será aplicado ao estudo das informações acerca das comunidades judaicas referidas no relato de *Atos dos Apóstolos*, e a metodologia de análise da documentação arregimentada para o trabalho de pesquisa, devo agora explicitar o aspecto original da análise empreendida nesta tese.

A adoção dos pressupostos epistemológicos da Nova História Cultural e Intelectual na análise da documentação textual, em especial, da obra do suposto Lucas, é fenômeno muito recente entre os trabalhos que se debruçam sobre o tema da expansão inicial do movimento cristão para além do universo judaico. No entanto, a característica que denota, de fato, a originalidade deste trabalho é – tendo por objetivo a construção de um contexto histórico plausível para a expansão inicial do movimento cristão – a utilização do conceito de etnicidade no estudo da identidade judaica manifestada pelos diversos grupos de judeus que aparecem no relato de *Atos*. Esta abordagem não foi realizada até agora na historiografia sobre o Cristianismo antigo. Também original é a forma como a análise será encaminhada. De maneira a testar o relato, teologicamente muito elaborado, de *Atos* adotarei uma cronologia invertida dos eventos que o texto lucano apresenta como relacionados ao grupo de judeus cristãos helenistas que aparece em At. 6:1 na igreja hierosolimitana.

Os capítulos a seguir, se atêm aos seguintes aspectos: o capítulo 2 analisa a questão do gênero literário e da recepção do texto de *Atos dos Apóstolos* no século II e o insere no quadro maior da obra do autor (o suposto Lucas), que compreendia o terceiro evangelho como relato inicial e *Atos* como relato final. Depois, a questão central se torna a visibilidade histórica dos eventos sobre os quais se centra a narrativa lucana. Na segunda parte, retomarei os resultados da historiografia que se dedica à análise do relato de At. 6:1 – 8:40; 11:19-26, que parece dizer respeito à trajetória dos cristãos helenistas desde a instituição do grupo até a fundação da comunidade de Antioquia. Defenderei,

por fim, como metodologia de análise o enfoque cronologicamente invertido dos eventos narrados por *Atos* em relação ao grupo dos judeus cristãos helenistas.

Assim, no capítulo 3, os eventos mais recentes, ligados à questão da etnicidade na comunidade cristã em Antioquia e à figura do apóstolo Paulo, serão primeiramente analisados por serem mais bem documentados. Em seguida, abordarei os eventos anteriores, como a atuação de Filipe e Pedro na Judéia e na Samaria, e, movendo-me de frente para trás, retornarei à, assim referida, 'grande perseguição em Jerusalém' contra os cristãos desencadeada após o apedrejamento do cristão helenista Estêvão. Já no capítulo 4, analiso a historiografia sobre o episódio da lapidação de Estêvão, a ideia do Templo de Jerusalém ligado à idolatria, tal como desenvolvida no discurso de Estêvão, e procuro contextualizar a sua fala crítica a partir de certos textos judaico-helenísticos.

A narrativa da instituição dos sete helenistas remete por demais a textos do Antigo Testamento e, por esta razão, deve ser analisada em último lugar, no capítulo 5, tendo todos os eventos e possibilidades posteriores já sido testados. Assim, ficará mais simples discernir entre possíveis fatos históricos visíveis sob o relato lucano e simbologias do AT usadas para fins de legitimação/apologia. A sinagoga (ou sinagogas) dos helenistas (At. 6:9) junto à(s) qual(is) Estêvão tenta fazer sua pregação receberá atenção especial na análise sobre a etnicidade expressa por cada um dos grupos de judeus da diáspora mencionados na passagem.

No final dos capítulos acima descritos, procurarei fazer uma síntese do conteúdo discutido destacando, assim, a forma como eles são guiados pelo argumento (explicitado nas pp. 20-21) que pretendo defender ao longo do trabalho.

Na parte final da tese, em anexo, encontra-se uma análise do texto judaico de origem palestina, *Apocalypse Animal*, que é parte do quarto livro de 1 Enoque, no que concerne a ideia por ele veiculada sobre o Templo de Jerusalém. Esta análise está em diálogo com a discussão do capítulo 4 e tem por função ampliar o universo de possíveis questionamentos da santidade do Templo existentes no período anterior à destruição do santuário em 70 pelo exército romano.

II. Gênero literário e visibilidade histórica em Atos dos Apóstolos.

Uma discussão historiográfica sobre o relato dos helenistas:

em favor de uma cronologia invertida

2.1. Análise sobre o gênero literário e a visibilidade histórica de Atos dos Apóstolos

O livro dos *Atos dos Apóstolos* se propõe como um relato histórico da expansão da Boa Nova cristã no primeiro século de vida do movimento de Jesus. *Atos* foi classificado pelos eruditos modernos mais otimistas quanto ao seu valor histórico – dentre eles Martin Hengel – como uma monografia histórica.⁴⁰ Já pelos autores céticos, a obra foi entendida como um trabalho de ficção que cumpria a função de entreter o seu público. Neste sentido, Richard Pervo (1987: 11) afirmou:

A comparação com a historiografia antiga produz resultados limitados pela simples razão de que Lucas não escreveu um tratado erudito. Ele era um escritor ‘popular’ (...) Obras populares eram, sem dúvida, bastante edificantes, (...) Elas tinham também muito freqüentemente a função de entreter, algo que não diminuía o seu valor como obras iluminadoras e aprimradoras.

Finalmente, entre os dois extremos uma série de opiniões relacionadas ao seu valor histórico foram apresentadas, em especial a vertente que enxerga *Atos* como um exemplo de historiografia apologética,⁴¹ e a vertente que entende, em termos mais gerais, que o livro corresponda a uma narrativa teológica,⁴² dentro da qual se encontram muitos outros gêneros (biografia, homilia e apologia).

⁴⁰ M. Hengel (1979): 36.

⁴¹ Gregory Sterling assim o faz em *Historiography and Self-Definition*, traçando um paralelo entre a obra terceiro evangelho – *Atos* e os trabalhos de Josefo. Já Marianne Bonz compara *Atos* a um épico antigo em sua obra *The Past as Legacy*.

⁴² Beverly R. Gaventa assim o define na introdução ao texto de *Atos* para a HarperCollins Study Bible (1993: 2056).

O autor de *Atos* é identificado, desde a data de 175 segundo o parecer das igrejas⁴³, com Lucas,⁴⁴ o médico discípulo de origem gentílica do apóstolo Paulo que o teria acompanhado em sua segunda e terceira viagens missionárias. A Lucas, desde a mesma data, é também atribuído o terceiro evangelho. Isto se deve ao fato de que ele foi escrito em grego para os cristãos da gentilidade por um autor que utilizou certa linguagem médica ao longo dos textos. No entanto, a historiografia moderna não continua a partilhar desta opinião porque não há indícios no corpo dos textos que comprovem tal autoria: além de não haver uma identificação por parte do autor, não existe nenhuma menção a um médico e discípulo chamado Lucas no texto de *Atos* e a própria linguagem médica empregada reflete mais “*uma convenção difundida do que um conhecimento técnico*”, segundo Beverly Roberts Gaventa (1993: 2056). O mais provável é que os livros, em sua forma atual, sejam o resultado da mão cuidadosa de um autor cristão gentílico, dotado de boa educação literária, que analisou cuidadosamente as escrituras judaicas.

Entende-se normalmente que *Atos* tenha sido redigido por volta dos anos 80 ou 90 do século I.⁴⁵ Embora a maioria dos autores situe a redação do livro em tais décadas, não há consenso na historiografia quanto à sua datação. Autores menos confiantes em relação ao valor histórico dele situam a sua escrita já no início do século II.⁴⁶ Um dos motivos pelos quais tais autores conferem uma datação tardia ao texto de *Atos* é o fato de que a existência do livro é atestada apenas a partir da segunda metade do século II, em torno de 185, quando ele é citado e amplamente utilizado por Ireneu, bispo de Lyon, na província romana da Gália. Já uma referência ao evangelho de Lucas é encontrada algumas décadas antes, por volta de 140, nos escritos de Marcião, fundador do grupo dos marcionitas.

⁴³ Que é fruto da concordância entre o que diz o documento romano ‘Cânion de Muratori’, o prólogo anti-marcionista, Ireneu, os alexandrinos e Tertuliano, segundo a introdução ao livro dos *Atos dos Apóstolos* na Bíblia de Jerusalém (1994: 2041).

⁴⁴ A figura de Lucas aparece, no Novo Testamento, nas epístolas aos Colossenses 4:14; 2 Timóteo 4:11 e Filêmon 24.

⁴⁵ Ver: Gaventa (1993): 2057; Brown (1997): 226; já Conzelmann (1987: xxxiii) estende o período mencionado acima de 80 até 100 d.C.

⁴⁶ Assim, H. Clark Kee *et alii* (1997: 521) datam *Atos* do início do século II e Christopher Mount (2002: 168) confere à obra a data aproximada de ‘algum momento antes de 130’.

Uma certeza, porém, já foi conquistada: *Atos* é, certamente, continuação do relato do terceiro evangelho uma vez que o autor teve a intenção de redigir um trabalho composto de dois volumes. De fato, as semelhanças entre *Atos* e o evangelho segundo Lucas são fortes. A relação entre ambos os textos é indicada por seus prólogos e por seu parentesco literário, isto é, a linguagem é bastante similar. Em ambos prólogos, o autor se dirige a um tal Teófilo (que, coincidentemente ou não, em grego significa ‘amigo de Deus’). No prólogo de *Atos*, especificamente, faz-se referência ao evangelho como o ‘primeiro livro’ do autor, além de se apresentar o resumo do conteúdo deste último, e também a reprodução dos acontecimentos finais, nele relatados, de forma a dar seqüência à narração.⁴⁷ Além disso, questões teológicas que são iniciadas por Lucas⁴⁸ no evangelho só ganham sentido quando analisadas em conjunto com a narrativa de *Atos* – fato que revela o elo entre o conteúdo das duas obras.

Na realidade, um estudo mais próximo da recepção dos escritos que vieram a integrar o Novo Testamento na segunda metade do século II aliado à crítica interna⁴⁹ da obra completa ‘evangelho de Lucas – *Atos*’ aponta para o fato de que esses dois textos constituíam, no início, um único livro de dois volumes que foi, no final do século I, desmembrado em duas obras diferentes e, no fim do século seguinte, incorporado ao cânon da forma como aparecem os livros do Novo Testamento: a primeira parte da obra transformada em um evangelho a dividir espaço com outros três – Mateus, Marcos e João – seguidos da segunda parte, o relato de *Atos*.

A veiculação do texto de *Atos* por Ireneu de Lyon em fins do segundo século teve como objetivo principal deter a proliferação das chamadas heresias⁵⁰ – dentre as quais ele incluía as idéias de Marcião. O bispo dava passos fundamentais, assim, para o estabelecimento de uma ortodoxia na igreja cristã baseada na escolha de certos textos

⁴⁷ Bíblia de Jerusalém (1994): 2041.

⁴⁸ Por uma questão de simplicidade, referir-me-ei ao autor de *Atos* como Lucas.

⁴⁹ Ver mais adiante no capítulo a análise de M.-É. Boismard e A. Lamouille.

⁵⁰ O termo ἡρέσις (*háiresis*), segundo Flávio Josefo (1990, livro II, 118-119), significava originalmente uma ‘escola filosófica’ em meio a várias. No entanto, dentro do movimento cristão no século II d.C., o termo passa a designar as formas outras de vida e crença na figura de Jesus que foram consideradas incorretas pelos bispos da Igreja e que contribuíram para o estabelecimento do cânon dos livros sagrados redigidos após a vinda de Jesus, o Novo Testamento – dentro do qual o livro dos *Atos dos Apóstolos* desempenha papel fundamental.

ligados a Jesus e à história inicial do movimento cristão reunidos no Novo Testamento – o cânon das escrituras cristãs. Por esta razão, Christopher Mount (2002: 180) defende a tese de que “o Novo Testamento ele próprio representa uma construção polêmica das origens cristãs proposta no fim do século II de maneira a conferir ordem a uma diversidade de movimentos religiosos associados a Jesus”.

O título *Atos dos Apóstolos* foi dado à segunda parte da obra de Lucas em seu formato neo-testamentário pelo próprio Ireneu, que seguia, assim, os seus propósitos de construir uma história normativa das origens cristãs. O bispo tinha por objetivo responder, na obra *Adversus haereses* (Contra as heresias), de forma sistemática a escritos que ele considerava hereges por manterem idéias muito diferentes acerca do caráter divino e humano de Jesus e do que teria sido a história dos primeiros anos do movimento cristão. Dentre tais escritos se encontravam aqueles de Marcião que, tendo arrebanhado muitos seguidores, postulava uma diferença fundamental entre o Deus dos judeus e o Deus dos cristãos. Para ele, o primeiro se tratava de uma divindade menor. A total desvinculação da figura de Jesus em relação ao Judaísmo proposta por Marcião, no entanto, colocava em xeque a noção primeira e mais cara aos cristãos dos séculos I e II de que Jesus era a realização das profecias seculares de Israel acerca da vinda do Messias. O Cristianismo perderia, assim, a sua longa linhagem definida pelas escrituras judaicas e poderia ser facilmente acusado de constituir uma religião “nova” – característica que deveria ser evitada naquele mundo mediterrâneo de cultura helenística, que legitimava as crenças por sua antiguidade.

Dentre as formulações peculiares de Marcião acerca do Cristianismo, constava ainda o destaque dado apenas ao apostolado de Paulo em detrimento de feitos dos outros apóstolos, que ele considerava desvirtuadores do verdadeiro evangelho de Jesus. Ele entendeu os cristãos judaizantes que aparecem nas epístolas de Paulo ameaçando o evangelho pregado a judeus e a gentios pelo missionário como corruptores arquetípicos da mensagem de Jesus e os identificou com os apóstolos de Jesus. Assim, ele descartou todas as importantes figuras da era apostólica, com exceção única e exclusivamente de Paulo.

Ireneu de Lyon, ao refutar, dentre outras, as idéias heréticas de Marcião, enxergou no texto de *Atos* uma prova fundamental da unidade apostólica na questão da proclamação do evangelho. A seu ver, todos os apóstolos eram contemplados no texto – com apenas uma menção ou por meio de grandes trechos dedicados a eles. Daí a explicação para o título *Atos dos Apóstolos* (que, na realidade, faz pouco juz ao conteúdo do livro) dado pelo bispo à obra. Ireneu entendeu que todos os apóstolos pregavam a mesma doutrina e, por isso, os diferentes evangelhos escritos pelos apóstolos ou por seguidores deles eram concordantes entre si. Os quatro evangelhos eram, cada um à sua maneira, depositários da verdade dos apóstolos com base na qual o verdadeiro evangelho de Jesus poderia ser alcançado. O livro de *Atos*, situado logo em seguida, conferia unidade à diversidade primeiramente apresentada na reunião daqueles quatro relatos. A ordem estabelecida era finalizada com a presença das epístolas paulinas que, posicionadas em último lugar, serviriam de guias hermenêuticos para a leitura dos livros anteriores e teriam em *Atos* uma introdução a elas na medida em que esse livro inseria a figura de Paulo na cena cristã.

O autor do terceiro evangelho e de *Atos*, no entanto, não parecia ter, na segunda metade do século II, uma ligação estabelecida com membros das eras apostólica e subapostólica,⁵¹ tal como o evangelho de Mateus (que teria sido redigido pelo antigo coletor de impostos e apóstolo de Jesus), o de Marcos (que teria sido escrito por um discípulo do apóstolo Pedro de mesmo nome) e o de João (que, como o próprio nome indica, teria sido composto pelo apóstolo de Jesus que era irmão de Tiago).⁵² Ireneu de Lyon foi responsável, então, por buscar no corpo das cartas de Paulo indícios de um

⁵¹ Antes do estabelecimento do cânon, a obra *Lucas-Atos* não possuía forte relação com figuras específicas dentre os apóstolos, apenas de forma geral em função do prólogo que afirmava ser dependente de ‘testemunhas oculares e ministros da Palavra’. C. Mount (2002: 178) adiciona a informação de que “*o seu uso por grupos hostis a Paulo sugere que ele [o texto de Atos] não fosse ligado a um discípulo de Paulo*”.

⁵² Ireneu encontrou as informações sobre os evangelhos de Mateus e Marcos nos escritos de Papias. Outras fontes o informaram sobre o evangelho de João. Todas as narrativas sobre a vida de Jesus, no entanto, foram escritas no século I de forma anônima e também não constituíam ‘evangelhos’ – o gênero literário criado a partir delas. Eram textos com o propósito de apresentar a mensagem de Jesus e de demonstrar que ele era, de fato, a realização das profecias de Israel acerca do Messias. Daí o grande número de citações de trechos da bíblia hebraica e dos profetas. A questão da autoridade dos textos se tornou central apenas posteriormente, no século II, quando tais narrativas foram ligadas a figuras importantes da primeira geração do movimento de Jesus.

Lucas, em seu relato, veiculou representações sobre o movimento de Jesus. Ao utilizar o conceito de representação⁵⁶ como instrumento na análise deste livro, eu parto do princípio de que as representações que o autor veicula em sua obra têm o poder de interferir na realidade social dos leitores cristãos na medida em que articulam e conferem sentidos vários – por meio da narração de uma ‘certa’ história do movimento de Jesus – ao conjunto das práticas e das crenças cristãs. A consideração de tal princípio e a utilização do conceito de representação – que parte das formulações filosóficas de Michel Foucault sobre a natureza discursiva da realidade social – permitem, assim, a distinção clara entre dois níveis de trabalho na análise de *Atos dos Apóstolos*: aquele sobre os eventos que forneceram o conteúdo para a escrita de Lucas e aquele sobre as práticas produzidas por seu discurso.⁵⁷

Lucas, entretanto, obviamente não partilhou das conquistas teórico-metodológicas trazidas pelas formulações de Foucault sobre a realidade social como um grande texto. Ao contrário, ele adota a posição do historiador herdeiro da perspectiva grega clássica de história – partilhada pelos historiadores helenísticos – ao introduzir no prólogo de sua narrativa sobre a vida de Jesus e os primeiros anos do movimento cristão os três critérios fundamentais com os quais alega ter trabalhado: a preocupação com a clareza da exposição, a veracidade dos fatos e estar na condição de testemunha ocular deles. Ao adotar a posição do historiador helenístico, Lucas reivindica para si a autoridade daquele que narra a verdade histórica sobre as origens cristãs.

O autor admite relatar fatos por ocasião dos quais não estava presente, mas se justifica afirmando que estes provêm de fonte segura, na medida em que “*no-los transmitiram os que, desde o princípio, foram **testemunhas oculares** e ministros da Palavra*” (Lc. 1:2). E deixa subentendido que utilizou fontes diversas para construir seu relato ao

⁵⁶ Partindo do conceito de representação definido por Roger Chartier em seu texto *O mundo como representação*⁵⁶, entendo ser ela um certo tipo de prática que tem por função articular e conferir sentido ao restante das práticas sociais. A noção de representação, tal como postula Chartier, é tributária da formulação de Michel Foucault acerca da ordem do discurso. Para o filósofo francês, o discurso não se tratava apenas de um enunciado pronunciado ou escrito: ele era, na realidade, um enunciado capaz de produzir práticas. Neste sentido, as representações têm o poder de interferir na realidade social na medida em que articulam e conferem sentidos vários ao conjunto das práticas humanas.

⁵⁷ Ver, na introdução, o item 1.3 sobre a metodologia adotada para a análise da documentação textual.

prosseguir em Lc. 1:3: “a mim também pareceu conveniente, após acurada investigação de tudo desde o princípio, escrever-te **de modo ordenado**, illustre Teófilo”.⁵⁸

A exposição dos critérios acima é convencional entre os historiadores helenísticos e se trata de uma apologia à precisão dos eventos narrados. Tal apologia devia, no entanto, ser mais retórica do que concreta. Ainda assim, ela conferia legitimidade ao relato de Lucas.

A questão das possíveis fontes utilizadas no livro de *Atos* já preocupou muitos eruditos que se debruçaram sobre a narrativa lucana. Uma geração mais antiga de exegetas acreditou identificar várias fontes escritas ao longo do texto. No entanto, mais recentemente, o ceticismo prevaleceu na historiografia: o que antes constituíam relatos pré-lucanos facilmente distinguíveis adquiriu a coloração seja da dúvida pura e simplesmente, seja, mais radicalmente, de textos fabricados sob formas e estilo diferenciados por meio do engenho e do brilhantismo do redator Lucas.⁵⁹

No sentido de recuperar possíveis fontes utilizadas em *Atos dos Apóstolos*, autores como M.-É. Boismard e A. Lamouille seguiram na contramão da historiografia recente e – associando a crítica textual à crítica literária e ambas à teologia bíblica – atentaram para a questão dos níveis de redação do texto que, segundo eles, são três e possuem datações diferentes. Os autores buscam, assim, compreender o desenvolvimento literário de *Atos*. Eles identificam três redações sucessivas e a Lucas – o autor do livro tal como o conhecemos na atualidade – eles atribuem o segundo nível redacional. Além disso, vislumbram três grandes documentos-fontes que teriam servido de base, juntamente com outros materiais, para a composição do livro.

⁵⁸ O grifo é meu.

⁵⁹ O ceticismo quanto à recuperação das fontes utilizadas por Lucas e uma certa simpatia pela idéia de ser ele o autor de todas as informações que apresenta na narrativa de *Atos* prevalece na análise de Richard Pervo (1987), B. R. Gaventa (1993) e Christopher Mount (2002). Gaventa (1993: 2057) afirma o seguinte: “A evidência de que Lucas possuía fontes escritas para a composição do seu evangelho não pressupõe o fato de que ele também tivesse fontes escritas para *Atos*”. C. Mount, por sua vez, defende a hipótese de que Lucas conhecia muito pouco da história que pretendia relatar em *Atos*. Mesmo em relação ao apóstolo Paulo, cujos feitos e viagens missionárias tomam metade do livro, Mount descarta a idéia de que Lucas seguisse uma tradição paulina e acredita, na realidade, que ele não possuía mais do que algumas poucas informações sobre o missionário. Mount (2002: 106, nota 7) afirma: “a narrativa do autor sobre Paulo é provavelmente melhor compreendida não como uma redação de fontes, mas como uma composição baseada em pouca ou nenhuma informação”.

Boismard e Lamouille partem da co-existência de duas formas sobreviventes do texto de *Atos* – o texto ocidental reconstruído e o texto alexandrino. A comparação entre ambos textos torna mais precisa a identificação dos elementos não lucanos que seriam advindos de outras tradições. Justin Taylor (1990: 506), que apresenta o método de análise dos autores franceses em artigo publicado na *Revue Biblique*, resume o procedimento adotado: “Um estudo aprofundado de tais elementos [não lucanos] revela aspectos consistentes de vocabulário, estilo, tendência teológica e outros interesses autorais que lhes permitem ser atribuídos a [um] tipo extensivo de fontes” que muitos autores haviam considerado irrecuperáveis.

Boismard e Lamouille distinguem, dentro de *Atos*, duas grandes partes: a gesta de Pedro (At. 1:6–12:25, com exceção do relato da conversão de Paulo) e a gesta de Paulo (o relato da conversão do missionário continuado por At. 13:1–28:31). Já em relação aos três níveis redacionais (chamados de Atos I, Atos II e Atos III), os eruditos acreditam que Atos II e Atos III correspondam, respectivamente, ao texto ocidental e ao texto alexandrino. O conteúdo do primeiro nível redacional pode ser reconstruído a partir das duas redações posteriores, cada uma delas fazendo uso daquele nível de redação mais antigo de forma particular: enquanto Atos II teve Atos I como fonte principal, Atos III utilizou Atos I de forma independente, com o objetivo de corrigir, em alguns trechos, o texto de Atos II.⁶⁰

Os três grandes documentos sugeridos por Boismard e Lamouille como os fundamentos para a escrita do texto de *Atos* são o documento petrino (que teria sido base para a elaboração da gesta de Pedro), o documento de viagens (de Paulo) e o documento joanino, que seria emanado de círculos onde João Batista era considerado o novo Elias que iria retornar à terra de modo a restaurar politicamente o reino de Israel. Este último documento já fora fonte, segundo defendem os autores, do hino *Benedictus* que Lc. 1:68-79 coloca nos lábios de Zacarias, pai de João Batista, ao profetizar sobre o filho.

⁶⁰ (1990): 507.

No caso da gesta de Pedro, os autores propõem uma solução para a questão das narrativas ‘duplicadas’ que aparecem em *Atos* 2-5: por exemplo, além de 2:1+/4:31; 2:14+/3:12+; 2:41/4:4; 2:44+/4:32-34+, constituem ‘duplicatas’ as duas vezes em que os apóstolos são chamados perante o Sinédrio judaico nos capítulos 4:5+ e 5:17+. De acordo com Taylor,⁶¹ as narrativas duplicadas foram explicadas por Harnack no início do século XX como tendo origem em duas fontes independentes que continham relatos paralelos dos mesmos eventos, que foram usadas pelo autor de *Atos*. Joachim Jeremias, em 1937, negou, no entanto, que as ‘duplicatas’ se referissem aos mesmos eventos e acreditou ser mais plausível a idéia de que eventos similares tivessem realmente ocorrido nos primeiros momentos de vida da igreja em Jerusalém. Boismard e Lamouille, conciliando as duas teorias, aventam a hipótese de que tais fontes tenham sido narrativas extraídas do documento petrino que, profundamente reinterpretadas pelo autor de *Atos* I, acabaram por se transformar em novos relatos. Mais tarde, o redator de *Atos* II as fundiu em uma série de narrativas paralelas. Nesse nível, tais narrativas adquiriram o significado de eventos diferentes e foram reunidas tal como elas aparecem entre os capítulos 2 e 5 de *Atos dos Apóstolos*.

Já em relação ao material dos capítulos 6 a 12 de *Atos*, que compreende os trechos sobre os judeus cristãos helenistas – em At. 6, a instituição dos sete helenistas como encarregados de servir as mesas no momento das refeições em comum / da eucaristia e à pregação de Estêvão (o primeiro dos helenistas); em At. 7, o discurso e o apedrejamento de Estêvão; e, no capítulo 8, a perseguição aos cristãos em Jerusalém e a pregação de Filipe na Samaria – os autores franceses acreditam que *Atos* I tenha adotado o texto do documento petrino e feito apenas algumas alterações. No nível de *Atos* II, o autor tomou o trabalho de *Atos* I juntamente com o documento petrino e os misturou de maneira a construir uma narrativa muito mais longa e complexa do que cada uma delas em seu estado original.

A gesta de Paulo, de acordo com os eruditos franceses, teria sido elaborada pelo redator de *Atos* I, que não dispunha de um documento-chave como o documento

⁶¹ (1990): 508.

petrino utilizado na escrita da gesta de Pedro, mas possuía o chamado documento de viagens, que segundo Boismard e Lamouille, se tratava de um diário de viagem onde haviam ficado registrados detalhes de certo percurso feito por Paulo. O redator de Atos I teria composto, tendo por base tal documento, as duas primeiras viagens missionárias de Paulo e os relatos da prisão dele em Jerusalém, de seu julgamento diante de Festo e de sua viagem por mar como prisioneiro a Roma.⁶²

Ao longo da gesta de Paulo, o fato literário que se destaca é o aparecimento da primeira pessoa do plural em três diferentes passagens (16:10-17; 20:5-21:18; 27:1-28:16), diferentemente do resto da narrativa que é desenvolvida na terceira pessoa do singular. As explicações para tal alteração de pronomes oferecidas pela historiografia foram desde a idéia tradicional de que Lucas (tendo sido o companheiro de Paulo naquelas viagens), ao relatá-las teria introduzido o ‘nós’ por se tratar de eventos dos quais ele havia participado,⁶³ até a opinião cética de que a presença do pronome ‘nós’ na narrativa se trata apenas e tão somente de um artifício literário adotado pelo autor de maneira a conferir vivacidade a ela.⁶⁴

Boismard e Lamouille, no entanto, propõem uma explicação diferente para a mudança de pronomes na segunda parte de *Atos*.⁶⁵ Os autores observam, após minuciosa comparação entre o texto alexandrino e o ocidental, que At. 27:1-13 (início da última viagem de Paulo a Roma por mar) funde dois relatos paralelos – um na primeira pessoa do plural e outro na terceira pessoa do singular. Os eruditos acreditam que o relato na terceira pessoa do singular tenha sido obra de Atos I e o relato-‘nós’ seja oriundo de uma fonte escrita que não corresponda nem a Atos I nem a Atos II. Esta fonte

⁶² (1990): 510.

⁶³ Esta explicação, oferecida por Ireneu de Lyon em fins do século II, é mantida pela Bíblia de Jerusalém (1994: 2042) que compreende as passagens conduzidas na pessoa ‘nós’ desta forma: “*Lucas dispunha também de suas notas pessoais, e é provável que ele as tenha transcrito naquelas seções em que diz ‘nós’, que são precisamente onde se encontram concentradas no mais alto grau as particularidades de sua linguagem*”.

⁶⁴ B. R. Gaventa (1993: 2057) afirma o seguinte: “*As seções de Atos escritas na primeira pessoa do plural (‘nós’) freqüentemente suscitam a idéia de que Lucas guardasse um diário (seu ou de outro dos companheiros de Paulo), mas o uso da primeira pessoa do plural pode simplesmente constituir um artifício estilístico*”.

⁶⁵ O texto ocidental adiciona uma passagem onde aparece ‘nós’ na primeira parte de *Atos*, em 11:28, após o relato da fundação da igreja de Antioquia (11:19-26).

seria realmente um diário de viagens, redigido por algum companheiro de Paulo. De modo a defender a sua hipótese, os autores argumentam que, na forma atual de *Atos*, os trechos conduzidos na primeira pessoa do plural estão separados (uma parte no capítulo 16, outra parte no capítulo 20, e ainda outra no capítulo 27), porém se unidos consecutivamente, tais trechos demonstram pertencer a um mesmo documento – o diário de uma viagem de Paulo até a Macedônia, depois a Jerusalém e finalmente a Roma. Os marcadores cronológicos em 20:6, 20:16 e 27:9 indicam o período de apenas um ano, apoiando, assim, a hipótese de que o documento correspondia a um diário com registros de uma única viagem paulina. Este documento teria sido posteriormente desmembrado para compor o relato de três diferentes viagens de Paulo, tal como aparecem em *Atos*: a segunda viagem missionária do cristão, que teve a Macedônia e a Acaia como destinos; o retorno dele para Jerusalém de sua terceira viagem missionária; e a sua última viagem a Roma como prisioneiro.⁶⁶

A viagem paulina descrita pelo diário reconstruído por Boismard e Lamouille seria aquela na qual Paulo fora coletar as doações de suas comunidades da Macedônia e da Acaia para a igreja de Jerusalém, que passava por dificuldades. Segundo os autores, o estrato redacional de *Atos* II revela que o seu autor tinha conhecimento de que os materiais que ele estava reutilizando do diário de viagem fossem ligados à viagem de coleta de doações porque ele faz Paulo declarar em *At. 24:17*: “*depois de muitos anos, vim trazer esmolas para o meu povo*”. É sabido que Paulo realizou tal viagem de coleta de doações entre as comunidades do mar Egeu porque ele, próprio, menciona a coleta em *1Cor. 16:1-9*, dando instruções aos discípulos de Corinto de como poupar uma pequena parte de seus bens em favor dos “santos” de Jerusalém.

O último trecho da viagem descrita pelo diário reconstituído – aquele de Jerusalém a Roma – indicaria, segundo Boismard e Lamouille, que Paulo, ainda um homem livre, conseguiu passar pela capital do império em seu caminho para a Espanha. Justin Taylor (1990: 516) argumenta que o diário de viagem

⁶⁶ (1990): 512-13.

nos mostra que Paulo realmente cumpriu sua intenção de chegar a Roma, não como um prisioneiro mas como um homem livre, capaz de levar a cabo os seu planos posteriores, mesmo de ir à Espanha, tal como supõe Clemente de Roma (Ep. Ad Cor. v 7). Sua prisão e martírio vieram aproximadamente dez anos depois.

O diário de viagem reconstruído a partir dos trechos na primeira pessoa do plural em *Atos*, seria, na opinião muito positiva de J. Taylor, um documento histórico dos mais importantes para se compreender o final da carreira missionária de Paulo.⁶⁷

Os três níveis redacionais propostos por Boismard e Lamouille para o relato de *Atos* – Atos I, Atos II e Atos III – teriam, obviamente, datas e autores diferentes. Atos I (juntamente com o proto-evangelho de Lucas) teria sido escrito por um judeu cristão que procurou mostrar, ao longo da gesta de Pedro, que Jesus era o novo Elias que fora levado ao céu e logo retornaria de modo a realizar a restauração política do povo de Deus. Na gesta de Paulo, o tema principal do autor judeu cristão foi a rejeição por parte dos judeus do Mediterrâneo da Boa Nova do Senhor Jesus pregada por Paulo, rejeição esta que teria como pano de fundo o clima de tensão entre judeus, gentios e autoridades romanas nos anos anteriores à revolta judaica e à destruição de Jerusalém, isto é, no início da década de 60.⁶⁸ A datação de Atos I proposta pelos autores franceses seria confirmada pelo final atual do relato de *Atos*, onde Paulo é prisioneiro em Roma e espera julgamento. O fim brusco de Atos I, sem informações sobre a morte de Paulo, encontraria, na opinião dos eruditos, explicação óbvia no fato de que o autor, ao redigir o texto, ainda não conhecia o desenrolar dos fatos subseqüentes à prisão de Paulo em

⁶⁷ (1990): 516.

⁶⁸ A suposição de Boismard e Lamouille sobre o contexto no qual Atos I teria sido redigido se aproxima muito da argumentação de Paula Fredriksen (1991) sobre terem os judeus residentes das cidades do Mediterrâneo romano temido que a mensagem messiânica proclamada por Paulo fosse entendida pelas autoridades romanas como uma demonstração de insubordinação contra a ordem vigente. Uma análise mais próxima das evidências presentes nas epístolas de Paulo indica que ele pregou, de fato, nas sinagogas da diáspora antes de se virar definitivamente para os gentios. Ver 2Cor. 11:24, onde ele afirma que cinco vezes recebeu a punição judaica das 39 chicotadas. Esta punição, acreditam vários autores – dentre eles J. Barclay (“Paul among Diaspora Jews: Anomaly or Apostate?”, 115-19, referido na nota 17); (1996: 395, nota 28); W. D. Davies (1999: 697) e Selvatici (2002: 111-14) –, teria sido aplicada nas sinagogas do Mediterrâneo após a rejeição da mensagem de que Jesus era o Messias, o Salvador e verdadeiro Senhor.

Roma. O relato de *Atos dos Apóstolos*, como o conhecemos, teria mantido como conclusão o final dado pelo autor de Atos I a seu próprio texto.⁶⁹

O autor de Atos II seria, como mencionado acima, aquele a quem a historiografia atribui o nome Lucas, ou seja, o grande compilador e reorganizador do material anterior, ao qual ele adicionou novos relatos de modo a construir toda uma nova narrativa.⁷⁰ Teria sido ele o responsável por dividir a obra do redator de Atos I (o texto: proto-evangelho de Lucas + Atos I) em duas partes, adicionando, assim, os prólogos a cada uma delas e transformando o proto-evangelho na forma mais próxima do evangelho de Lucas atual. Na segunda parte, que ficou conhecida posteriormente como o livro de *Atos*, ele juntou o relato de Atos I e outros trechos de sua autoria. Escrevendo com objetivos muito bem definidos, o autor de Atos II corrigiu teses propostas por Atos I que ele considerava incorretas. Assim, enquanto o versículo At. 1:6 ainda demonstra a escatologia de Atos I através da pergunta dos apóstolos a Jesus sobre o momento da “restauração da realeza de Israel”, a resposta que Atos II coloca na boca de Jesus, em At. 1:8, é aquela do envio do Espírito Santo para guiá-los a proclamar a mensagem até os confins da terra. O objetivo de Atos II, ou Lucas (se assim for melhor designá-lo), não é outro senão demonstrar que a missão da igreja é levar a salvação aos gentios. Paulo se torna, então, o apóstolo dos gentios, epíteto que o próprio missionário defendeu em suas epístolas. A data sugerida por Boismard e Lamouille para a redação de Lucas-Atos II é a década de 80 do século I, que corresponde, em linhas gerais, à data comumente atribuída à obra pela historiografia.⁷¹

O autor do último nível redacional – Atos III – não possui, segundo os eruditos franceses, um nome facilmente identificável. Isto acontece porque seu trabalho foi apenas o de revisar o relato de Atos II, às vezes incorporando material de Atos I e das fontes utilizadas, às vezes modificando Atos II, ao eliminar, por exemplo, os hebraísmos

⁶⁹ (1990): 516-18.

⁷⁰ J. Taylor (1990: 518) chega mesmo a sugerir que o autor de Atos II fosse Lucas – o discípulo de Paulo identificado por Ireneu de Lyon – porque acredita que tal autor tenha sido um grande admirador de Paulo. Ele se distancia muito do que afirma C. Mount sobre o escritor do livro *Atos*, em seu formato atual, desconhecer Paulo.

⁷¹ (1990): 518-19.

que Atos II extraíra da Septuaginta. Atos III fez algumas adições no final do texto, em relação à figura de Paulo. E sua atitude em relação aos judeus se revela bastante negativa, ao contrário de Atos II, que diminuía o teor antijudaico do relato de Atos I (cujo autor judeu cristão se mostrava ainda muito irritado com a rejeição dos demais judeus à mensagem cristã pregada por Paulo). Boismard e Lamouille acreditam que a revisão de Atos III tenha sido feita no fim do século I em Roma, devido ao número significativo de palavras emprestadas do latim, presentes no texto alexandrino.⁷²

O problema principal a ser levantado como o ‘calcanhar de Aquiles’ da complexa teoria proposta por Boismard e Lamouille sobre os níveis redacionais de *Atos dos Apóstolos* é o fato de ela se fundamentar em textos reconstruídos, como o texto ocidental, e em outros textos inferidos, como é o caso do diário de viagem, e se particularizar em grandes minúcias, dificilmente comprováveis, deixando, assim, de constituir um estudo da narrativa em sua forma atual. O argumento principal de uma crítica ostensiva à teoria dos autores franceses seria, portanto, que a forma atual de *Atos* é, na realidade, tudo de que dispõem os eruditos.

Ainda assim, a tese de que tenham existido três níveis redacionais no texto de *Atos*, implicando três diferentes autores, termina por constituir a melhor forma de explicar uma série de problemas e incongruências em termos dos propósitos teológicos da obra e da escatologia que ela apresenta. Segundo esta teoria, *Atos* não espelharia uma confusão teológica própria de um único autor a redigir um único texto, mas apresentaria, na realidade, diferentes objetivos por parte de autores de épocas diversas lançados ao texto, por meio de adições e correções dos níveis textuais anteriores. A idéia de que para Atos I, o retorno do Messias e a instauração do Reino de Deus era ainda iminente e, para Atos II, redigido tempos depois, a noção de uma escatologia realizada se mostrava mais correta – escatologia esta representada pela idéia de que o Reino de Deus já se fazia presente dentro da igreja cristã – resolve, em minha opinião, um problema há muito colocado na historiografia: aquele das intenções do autor ao redigir o seu relato.

⁷² (1990): 519-20.

Além disso, a explicação oferecida por Boismard e Lamouille confere novos contornos e torna mais claras duas outras questões importantes que surgem com a leitura de *Atos*: o retrato ambivalente de Paulo e a questão do caráter ambíguo atribuído ao culto do Templo de Jerusalém. Em relação a Paulo, *Atos* o apresenta como aquele que prega repetidas vezes nas sinagogas da diáspora na tentativa de converter os membros de seu povo e, em contrapartida, também o retrata como o apóstolo dos gentios de fala grega quando o coloca diante dos atenienses advogando em favor de ‘um Deus desconhecido’. A questão da imagem do Templo de Jerusalém em *Atos* é outro tópico muito debatido na historiografia. Lucas seria favorável ou desfavorável à instituição do Templo?⁷³ Esses, entre outros marcadores na narrativa, fizeram grandes críticos do texto lucano resolverem a questão de forma ambígua. Ernst Haenchen, por exemplo, afirma que “o Cristianismo deve ser tanto judaico como oposto aos judeus”.⁷⁴ Ele está correto em certa medida. Entretanto, se se entende o relato lucano como o resultado de três níveis de redação sobre um grande texto – trabalho de três redatores dotados de objetivos diferentes –, perde-se a necessidade de uma explicação ambígua. A explicação passa a ser mais simples e direta.⁷⁵ Na questão de Paulo, a caracterização dele como um assíduo freqüentador das sinagogas da diáspora é resultado do trabalho de *Atos* I. Já o retrato do missionário como o apóstolo dos gentios é orquestrado por *Atos* II, que faz adições importantes ao texto de *Atos* I, na tentativa de legitimar a pregação da Boa Nova cristã aos não judeus. O discurso de Paulo em Atenas é, neste sentido, uma criação de *Atos* II. A caracterização ambígua do Templo de Jerusalém recebe explicação similar. Ela é resultado de interesses diferentes dispostos na mesma narrativa por meio de adições, mudanças e correções.⁷⁶

⁷³ Ver o capítulo 4 sobre as discussões acerca da imagem do Templo de Jerusalém em *Atos* e o discurso de Estêvão.

⁷⁴ Citado por J. T. Sanders (1985: 166).

⁷⁵ A análise complexa de Boismard e Lamouille sobre *Atos dos Apóstolos* tendo por base a sua reconstrução do texto ocidental inspirou outros autores a defenderem hipóteses similares. Este é o caso de W. A. Strange (1992) que pretende demonstrar em sua obra a tese de que “*Lucas deixou o seu trabalho incompleto por ocasião de sua morte e que o trabalho de editores póstumos levou à existência de duas versões de Atos que aparecem em nossos manuscritos*”.

⁷⁶ Ver pp. 135-36.

A crítica de que *Atos dos Apóstolos*, entendido como o resultado de três níveis redacionais, não teria, assim, um autor a quem se atribuir uma unidade ou uma estrutura narrativa recheada de significados concebidos por ele não é pertinente porque, na análise de Boismard e Lamouille, o redator de Atos II (o próprio Lucas, para os autores) é o verdadeiro autor da obra. Ele concebeu sua obra em um grande texto dividido em duas partes: a primeira a narrar a vida de Jesus e a segunda a apresentar a expansão da fé cristã em direção aos gentios. A teologia deste autor, quando aplicada a teoria dos eruditos franceses sobre a narrativa, não se desfaz em pedaços; apenas, segundo afirma J. Taylor (1990: 520), “é vista em diálogo com outras teologias cristãs anteriores”.

Feitas as considerações sobre a recepção e a publicização do relato de *Atos dos Apóstolos* no século II e sobre os possíveis documentos que teriam sido utilizados na redação da obra até o seu estágio atual, iniciarei agora uma análise do conteúdo do texto. Destacarei os capítulos do livro que narram os eventos ligados ao meu objeto de pesquisa: a expansão da mensagem cristã pela, assim chamada, obra de judeus cristãos helenistas.

A primeira metade do livro de *Atos* é dedicada à narração de como a igreja primitiva foi organizada em Jerusalém e de como ocorreram as conversões e milagres operados pelos doze apóstolos, em especial, aqueles realizados por Pedro. A segunda metade do livro enfoca a expansão da mensagem cristã, para além da Palestina, através dos esforços de Paulo de Tarso – antigo fariseu convertido ao grupo cristão de forma radical por meio de uma visão do Cristo ressuscitado cuidadosamente descrita, com pequenas discordâncias, três vezes no livro (9:3-9; 22:5-16; 26:9-18). O caráter apologético reside justamente no fato de que Lucas dedica metade do texto à missão de pregação de Paulo, através do poder do Espírito Santo, aos gentios em suas diversas viagens.

A expansão da Boa Nova cristã por meio do empenho de Paulo é construída em duas fases pelo autor: um primeiro movimento em direção aos judeus da diáspora (e, acidentalmente, também alguns gentios tementes a Deus) nas sinagogas locais das cidades mediterrânicas e uma mudança radical para os gentios no Mediterrâneo após a

constante rejeição da Boa Nova pelos judeus. Como Beverly R. Gaventa (*apud* FITZMYER, 1998: 97) bem argumentou:

A teologia de Lucas é intrínseca e irreversivelmente ligada à história que ele narra e não pode ser separada dela. Uma tentativa de fazer justiça à teologia de Atos deve se esforçar por recuperar o caráter narrativo da obra.

Lucas reconstrói a história da comunidade em Jerusalém e continua o seu relato enfocando os eventos que ele acredita serem importantes para o sucesso e o cumprimento da missão imposta pelo Cristo, já ressuscitado dos mortos, de acordo com as palavras que *Atos* 1:8 atribui a ele: “E sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judéia e a Samaria, e até os confins da terra”.

O livro constitui o primeiro documento escrito que pretende reconstruir a expansão do movimento cristão em direção ao ocidente no Mediterrâneo romano. Para cumprir o seu objetivo, o autor desenvolve a narrativa centrando-se naquilo que ele entende ter sido fundamental para tal expansão: a participação dos judeus cristãos helenistas. Assim, a divisão bastante didática entre os grupos de hebreus e helenistas que, em outras circunstâncias, poderia ser fonte de vergonha, uma vez que o relato apresenta como resultado de divergências no interior do grupo cristão, deve ser e é retratada por Lucas (embora sem a coloração de uma quebra de unidade) porque compreende, em sua elaborada narrativa, o primeiro passo em direção à final propagação da mensagem do Cristo ressuscitado ‘até os confins da terra’.⁷⁷

De acordo com o que o livro permite concluir, os hebreus e os helenistas compuseram duas vertentes no interior da comunidade de Jerusalém:

⁷⁷ Simon Légasse (1992: 97) recorda que a expressão ‘até os confins da terra’ é emprestada da versão grega, na Septuaginta, de Isaías 49:6 “*Também te estabeleci como luz das nações, a fim de que a minha salvação chegue até os confins / extremidades da terra*” e significa a destinação do evangelho a todos os povos. Gary Gilbert (2002: 519, n. 86) recorda o fato de que a expressão é normalmente compreendida na historiografia como uma referência generalizante ao mundo inteiro.

1ª. A vertente original, em princípio centralizada em torno do grupo dos doze apóstolos, além de Maria, mãe de Jesus, e Tiago, seu irmão (At. 12:17). Além destes, compunham também este grupo todos os judeus — que falavam originalmente o aramaico e tivessem nascido e vivido em território palestino — que se converteram após as aparições de Jesus, segundo eles, ressuscitado dos mortos, e após as primeiras pregações dos apóstolos;

2ª. composta por judeus helenistas que antes também faziam parte da comunidade hierosolimitana mas acabaram por se destacar dela após a lapidação de seu mentor Estêvão e se espalhar por toda a Palestina e regiões próximas, no Mediterrâneo oriental, iniciando as atividades missionárias da geração seguinte.

De forma a reunir as várias narrativas e construir um relato único e bem amarrado acerca da trajetória dos apóstolos, Lucas utiliza a técnica dos refrões redacionais ou estribilhos, inseridos no corpo do texto entre assuntos diferentes de modo a criar o sentido de unidade na narrativa. Assim, por exemplo, em At. 12:24, antes de iniciar um novo assunto, Lucas termina a passagem sobre Herodes com a frase: *“Entretanto, a palavra de Deus crescia e se multiplicava”*.

Em At. 6:1-6, o autor relata a instituição dos sete judeus cristãos helenistas (At. 6:5b: *“E escolheram Estêvão, homem cheio de fé e do Espírito Santo, Felipe, Prócoro, Nicanor, Timon, Pármenas e Nicolau, prosélito de Antioquia”*) que se encarregariam da distribuição diária de pão entre as mesas para o rito da comunhão. E já em At. 6:8, o assunto tratado é a conspiração contra Estêvão por parte dos judeus pertencentes às sinagogas helenísticas em Jerusalém, o longo discurso do cristão helenista e sua prisão em consequência da pregação fervorosa que faz. Entre os dois diferentes assuntos, que podem ou não ter sido extraídos de fontes diferentes, Lucas insere um refrão redacional:

E a palavra do senhor crescia. O número dos discípulos multiplicava-se enormemente em Jerusalém, e considerável grupo de sacerdotes obedecia à fé. (At. 6:7)

É possível identificar outro refrão em At. 9:31, que segue o estilo observado no trecho citado acima. O capítulo 9 é especial porque revela bem a construção narrativa de Lucas – que confere destaque à atuação de Paulo e parece equipará-lo à figura de Pedro. O autor decide, neste ponto, entrelaçar as duas gestas: a de Pedro àquela de Paulo com o objetivo de apresentar o missionário e sua transformação de zeloso perseguidor da igreja em cristão convicto do caráter messiânico de Jesus. Na primeira metade do capítulo, entre 9:1 e 9:30, o assunto abordado é a conversão de Saulo/Paulo, sua pregação em Damasco e sua primeira visita (já como cristão) aos apóstolos em Jerusalém. E na segunda metade (9:32 a 9:43), narra-se as curas promovidas por Pedro (de um paralítico na cidade de Lida e a ressurreição de uma mulher em Jope). Lucas une os dois trechos através de um de seus refrões redacionais:⁷⁸

*Entretanto as Igrejas gozavam de paz em toda a Judéia, Galiléia e Samaria.
Elas se edificavam e andavam no temor do Senhor, repletas da consolação do
Espírito Santo. (At. 9:31)*

Em *Atos* 12:1-3, Lucas se refere muito rapidamente às perseguições movidas aos cristãos pelo rei Herodes Agripa I:

*o rei Herodes começou a tomar medidas visando a maltratar alguns
membros da Igreja. Assim, mandou matar à espada Tiago, irmão de João. E
vendo que isto agradava aos judeus, mandou prender também a Pedro.*

A lacônica menção à morte de Tiago, irmão de João e filho de Zebedeu, enfim, um dos apóstolos que primeiramente se converteu em discípulo de Jesus (sua morte deve ter sido fato de extrema gravidade que, muito provavelmente, deixou transtornada a comunidade de Jerusalém), é apenas citado no relato de Lucas. Como explicação para

⁷⁸ Ver o desenvolvimento dos prováveis motivos adicionais que fizeram Lucas distribuir os relatos da conversão de Paulo e dos milagres de Pedro da forma como eles se apresentam em *Atos* 9 no subcapítulo 3.2.1.

esta pouca atenção do autor em relação a um acontecimento tão significativo, entendo existirem três possíveis motivos:

- 1) o primeiro e mais simples seria que Lucas não dispunha de maiores informações sobre a morte de Tiago;
- 2) o segundo, menos provável, seria aquele de não revelar explicitamente, ao longo do relato, as diversas crises e derrotas que o movimento cristão sofreu durante as suas primeiras décadas de vida (afinal, o texto tinha por fim mostrar a unidade e o êxito da expansão do movimento cristão e foi assim lido e utilizado com esse objetivo por Ireneu de Lyon na obra *Contra as Heresias*);
- 3) um terceiro motivo, a meu ver, mais provável, seria o fato de que a comunidade de Jerusalém perdera a sua proeminência no relato de Lucas em função do aparecimento da nova comunidade de Antioquia, na Síria, para qual os helenistas haviam rumado, segundo *Atos* 11:19, como consequência da dispersão causada pelo apedrejamento de Estêvão.⁷⁹ Nesta comunidade, segundo Lucas, os cristãos haviam até mesmo recebido seu novo nome, *Christianoús* (*At.* 11:26).⁸⁰ Entretanto, a impressão que Lucas deixa em sua narrativa não condiz com a realidade das décadas de 30 e 40, pois sabemos que os cristãos só foram, pela primeira vez, identificados como um grupo separado e não judaico em fins do século I. Antes disso, tal distinção, ao menos aos olhos das autoridades romanas, não existia. O destaque conferido por Lucas à designação dos discípulos da comunidade de Antioquia – que compreendiam judeus e gentios – como ‘cristãos’ é uma evidência, assim acredito, de seu desejo de reforçar a identidade cristã dos discípulos de origem gentílica a quem ele se dirige por volta da década de 80.⁸¹

⁷⁹ *At.* 11:19 relata que o grupo helenista evangelizou também cidades na antiga região da Fenícia e a ilha de Chipre, antes de chegar a Antioquia.

⁸⁰ Hengel (1979: 103) acredita que Lucas desejava mostrar que a nova designação ‘cristãos’ identificaria os discípulos de Antioquia como um grupo distinto, desligado de designações que anteriormente se tinham referido a grupos judaicos, como os termos ‘galileu’ ou ‘nazareu’ tinham, por vezes, identificado o movimento de Jesus. A título de exemplo, em *Atos* 24:5, no processo de Paulo diante de Félix o procurador da Judéia, o acusador Tertulo refere-se a ele como: “... é um dos da linha-de-frente da seita dos nazareus”.

⁸¹ O motivo que leva Lucas a insistir, em sua obra, na legitimidade da presença de cristãos advindos da gentilidade na igreja cristã será explicitado adiante no capítulo.

O relato de *Atos* caracteriza a expansão realizada pelo grupo de judeus cristãos helenistas como um evento casual e sem organização prévia, em função da perseguição movida contra eles pela(s) sinagoga(s) de judeus helenistas em Jerusalém. De acordo com o relato, esta perseguição se inicia com a lapidação do primeiro dos helenistas, Estêvão. Ao que parece, a pregação de Estêvão 'por ser imbuída do Espírito Santo' se excede em críticas a ponto de irritar os membros da(s) sinagoga(s) helenista(s) onde ele vai pregar:

Estêvão, cheio de graça e de poder, operava prodígios e grandes sinais entre o povo. Intervieram então alguns da sinagoga chamada dos Libertos, dos cireneus e alexandrinos, dos da Cilícia e da Ásia, e puseram-se a discutir com Estêvão. Mas não podiam resistir à sabedoria e ao Espírito com o qual ele falava (At. 6:8-10).

Lucas não apresenta Estêvão como culpado pelo crime da blasfêmia porque em seu relato coloca tal acusação na boca de 'testemunhas falsas' que seriam subornadas pelos membros da sinagoga para dizerem "*Ouvimo-lo pronunciar palavras blasfemas contra Moisés e contra Deus*" (At. 6:11). Ao chegarem à presença do Sinédrio, o depoimento das falsas testemunhas é o seguinte:

Este homem não cessa de falar contra este lugar santo e contra a Lei. Pois ouvimo-lo dizer repetidamente que esse Jesus, o Nazareu, destruirá este Lugar e modificará os costumes que Moisés nos transmitiu. (At. 6:13-4)

A expressão 'este lugar santo' se refere ao Templo de Jerusalém. É interessante notar que o processo de Estêvão em *Atos* segue o mesmo modelo do relato do processo de Jesus nos evangelhos sinóticos de Mateus e Marcos. Nestes a acusação de que Jesus teria dito que iria destruir o Templo também parte de 'falsas testemunhas' (ver Mt. 26:61; Mc. 14:58). Lucas omite intencionalmente a passagem de Jesus no evangelho, porém em At. 6:13 a acusação contra Estêvão é feita por 'testemunhas falsas' (τε μάρτυρας ψευδεις). A omissão lucana no evangelho deve ser explicada por sua

utilização tardia do mesmo padrão em *Atos*, no ‘julgamento’ de Estêvão perante o Sinédrio.

O longo discurso que Lucas coloca nos lábios de Estêvão em resposta à pergunta do sumo sacerdote (“*As coisas são mesmo assim?*”) não se encaixa na aparente intenção de Lucas de apresentar o cristão helenista como inocente do crime. É verdade que não se encontra, no discurso de Estêvão, nenhuma forma de crítica a Moisés ou à Lei. Ao contrário, a lei é caracterizada como tendo sido ‘ordenada por anjos’ (At. 7:53). Entretanto, em relação ao Templo, Estêvão parece realmente criticá-lo. Suas palavras em 7:48 são: “*o Altíssimo não habita em obras de mãos humanas (χειροποιητοις)*”. Logo, Deus não habita no santuário em Jerusalém.

Ainda assim, Lucas, em seu relato, não estabelece a crítica ao Templo de Jerusalém como motivo/motor para a morte de Estêvão. Ao contrário, para o autor do livro, o cristão helenista é inocente do crime de blasfêmia, tanto que as testemunhas que o acusam são apresentadas como falsas. Diferentemente, Lucas coloca ênfase no fim do discurso, quando Estêvão critica os judeus como aqueles que “*mataram os profetas que previam a vinda do Justo, de quem vós agora vos tornastes traidores e assassinos, vós que recebestes a Lei por intermédio de anjos, e não a guardastes*” (At. 7:52-53). Tais críticas deixam as falsas testemunhas ‘tremendo de raiva’. Contudo, é no fenômeno que ocorre após o discurso que, segundo Lucas, se deve encontrar a causa do apedrejamento de Estêvão. Em At. 7:55, lê-se o seguinte: “*Estêvão, repleto do Espírito Santo, fitou os olhos no céu e viu a glória de Deus, e Jesus de pé, à direita de Deus. E disse: ‘Eu vejo os céus abertos, e o Filho do Homem, de pé, à direita de Deus’*”. Em função de tais palavras, de acordo com Lucas, o cristão helenista é arrastado para fora da cidade e apedrejado pela multidão. Para Lucas, Estêvão é morto porque declara a sua fé no Cristo, ‘o Filho do Homem à direita de Deus’.

A pena do apedrejamento ou lapidação era aplicada pelas autoridades do Sinédrio para os crimes de blasfêmia contra Deus e a Lei. Embora o relato não aponte claramente ter sido a sentença de morte pronunciada, a iniciativa da multidão em apedrejar Estêvão tem a aparente aprovação do Sinédrio (ver At. 6:12-15; 7:55-60).

Uma análise mais atenta do relato de At. 6:12–7:60 revela que a idéia de um julgamento se baseia apenas em duas informações no texto: a apresentação do acusado diante do Sinédrio e o breve questionamento por parte do sumo sacerdote – *“As coisas são mesmo assim?”* em At. 7:1. Lucas não fornece maiores detalhes a respeito do julgamento. Na realidade, a narrativa lucana hesita muito entre um julgamento real e uma revolta popular contra o cristão. De acordo com François Bovon (2003), *“essa tensão provavelmente reflete uma diferença de opinião entre a tradição que favorece a idéia de uma ação popular e a redação lucana que privilegia a idéia de um julgamento”*. Lucas teria dado preferência à idéia de um julgamento formal de maneira a atribuir, às autoridades judaicas, maior responsabilidade sobre a morte do cristão helenista. Neste caso, uma possível explicação para o seu silêncio em relação à sentença oficial das autoridades judaicas estaria no fato de que, naquele momento, o Sinédrio perdera para o prefeito romano o seu poder de julgar os crimes puníveis com a pena de morte. Outra possibilidade – levantada em favor da aprovação oficial do apedrejamento de Estêvão pelo Sinédrio – estaria no fato de o martírio ter acontecido no período da deposição de Pôncio Pilatos, em 36 d.C. Dale Moody (1989: 224) acredita que o afastamento de Pilatos *“criou um vácuo de poder que permitiu aos judeus iniciar um ataque à nova seita que seguia Jesus”*. Se conferirmos maior probabilidade à segunda alternativa, devemos então concluir que Lucas não teve conhecimento suficiente dos fatos relacionados a ela, pois seria obviamente interessante para ele apresentar os judeus que mataram Estêvão como judeus que haviam desobedecido ordens romanas.

De qualquer maneira, a questão de um julgamento real ou de uma revolta popular não parece ter sido central para Lucas. Já o motivo – a visão do Cristo ressuscitado à direita de Deus – pelo qual o judeu cristão helenista é assassinado pelas falsas testemunhas é crucial para o autor. No momento do apedrejamento, Estêvão invoca Jesus para que receba seu espírito e suplica, tal como o próprio Jesus fizera na cruz, para que ele *“não lhes leve em conta este pecado”* (At. 7:60). Estêvão é retratado como um mártir. A caracterização de Lucas do rosto de Estêvão como de um anjo (cf. At. 6:15)

indica que ele é inocente das acusações e também, como os santos de Israel, será justificado mesmo que seja por meio da morte como um mártir.

Com a divulgação mais ampla do relato de *Atos dos Apóstolos* por Ireneu de Lyon no final do século II, o texto passa também a servir ao propósito de apresentar uma vivência “correta” da fé para os discípulos cristãos. A idéia da imitação da dor de Cristo é colocada em prática já nesse período quando as histórias dos primeiros mártires começam a aparecer. A noção de uma imitação do sofrimento de Cristo se desenvolve, assim, a partir do relato de *Atos dos Apóstolos* na medida em que o retrato da morte de Estêvão por Lucas constitui o primeiro registro textual de um cristão martirizado. A narrativa lucana da lapidação do judeu cristão helenista estabelece, desta forma, um modelo para os mártires do século II em diante. Por exemplo, o mártir Policarpo, em *Mart. Pol.* 12:1 tem seu rosto descrito, nos momentos antecedentes à sua morte, como estando “cheio de graça”. O paralelo entre tal trecho e aquele de At. 6:8, onde Estêvão “cheio de graça e de poder, operava prodígios e grandes sinais entre o povo” não é mera coincidência. É a partir do modelo de Estêvão que o termo μαρτυριον⁸² passa a significar ‘o ato de publicar ou testemunhar a sua fé perante ameaça de morte’. Ireneu de Lyon afirma que Estêvão alcançou a perfeição por meio de sua morte como mártir.

⁸² O *Léxico do Grego do Novo Testamento e de outros textos do Cristianismo antigo*, organizado por Frederick William Danker, recapitula três sentidos para o termo em questão nos textos bíblicos. O primeiro significado – aquele de μαρτυριον como ‘testemunho’ ou ‘prova’ – é abundante no Novo Testamento. O termo aparece em várias passagens dos evangelhos e, especificamente no livro de *Atos*, em 4:33, Lucas afirma que “com grande poder os apóstolos davam o **testemunho da ressurreição do Senhor Jesus**” (το μαρτυριον τη/φ παναστα,σεωφ).

Já na versão traduzida para o grego da Bíblia hebraica – a Septuaginta – o termo *martúrium* apresenta o seguinte significado: No livro do Êxodo 27:21, há a expressão η σκηνη του μαρτυριου, que é traduzida como ‘a tenda da reunião’. Diz a passagem do livro vetero-testamentário: “*Na Tenda da Reunião, fora do véu que está diante do Pacto/Aliança/Testemunho/Testamento* [tradução para o termo hebraico *edûth*], *Aarão e seus filhos colocarão esta lâmpada para que ela queime desde a tarde até a manhã perante Iahweh*”. A mesma expressão (η σκηνη του μαρτυριου) recebe uma tradução mais próxima da primeira definição acima apresentada, aquela de ‘a tenda/o tabernáculo do Testemunho’, em At. 7:44, no discurso de Estêvão perante o Sinédrio judaico. Testemunho, neste caso, diz respeito ao sinal ou prova da Aliança travada por Iahweh com o povo judaico. Tal prova ou testemunho corresponde, neste caso, às tábuas dos dez mandamentos que, segundo o livro do Êxodo, são conferidas por Iahweh a Moisés no alto do Monte Sinai e, em seguida, depositadas na arca construída e colocada sob uma tenda, de acordo com as próprias instruções divinas.

O último significado apresentado para o termo μαρτυριον é justamente aquele que o termo *martírio* (em português) detém na atualidade: o de sacrifício ou tortura. Este significado já aparece nos textos cristãos do século II, como aqueles de Papias, e posteriores, como o *Martírio de Policarpo*.

François Bovon atenta também para o relato de Eusébio de Cesaréia (*Hist. Eccl.* 5.2.5.), onde este último ressalta o heroísmo de Estêvão que “*encarando a morte violenta, se tornou um modelo para os mártires de Lyon e Vienne. Tal como o primeiro mártir, eles encontraram a energia espiritual para orar por seus algozes*”.⁸³

A ligação entre Jesus e Estêvão, criada pelo contexto do julgamento e do martírio no relato de *Atos* 7, recebe ainda na narrativa lucana um terceiro personagem: Paulo de Tarso, que aparece como o cristão convicto, disposto a pagar com a vida em nome do evangelho do Cristo ressuscitado, salvador de judeus e também de gregos. Ele, após o longo processo a que é submetido, tal como o descreve Lucas, vai a Roma apelar ao imperador e lá, de acordo com a tradição, morre decapitado, mas sempre certo da fé que o guiara até aquele momento.

Segundo Stephen A. Cummins (2001: 147-8), Lucas, em *Atos*, procura criar uma relação entre Estêvão e depois, Paulo, e os mártires macabeus tal como aparecem nos relatos dos livros II e IV dos Macabeus.⁸⁴ Afirma o autor (2001: 148):

Paulo o zelota judeu está a ponto de ser transformado em Paulo o mártir profeta judaico-cristão. (...) O retrato de Lucas de tal transformação é, ele próprio, reelaboração de um motivo literário macabaico.

O fato de o relato de *Atos dos Apóstolos* ter sido recuperado em meados do século II d.C. com o objetivo de apresentar uma vivência “correta” da fé para os cristãos não transforma os eventos nele relatados em puras ficções, mas, na realidade, os recobre de novos significados. Assim, o episódio da morte de Estêvão que é, muito provavelmente, histórico, ganha o status de um exemplo de vida correta na fé cristã – um martírio – e, por isso, se torna modelar para a história posterior dos cristãos.

⁸³ Uma última referência a Estêvão supostamente preservada, desde o século II, por Eusébio de Cesaréia (*Hist. Eccl.* 3.2.1.) é aquela dos membros da seita dos Nicolaitas que afirmavam ter por herói patronímico um companheiro de Estêvão, um dos sete helenistas eleitos em At. 6:5 para o serviço das mesas.

⁸⁴ Ver: H. Anderson (1985) “Third and Fourth Maccabees and Jewish Apologetics”, in: CAQUOT, A. (Org.). **La Littérature Intertestamentaire** (Colloque de Strasbourg). Paris: Presses Universitaires de France, 173-220.

Como se pode observar, não só Lucas tinha, dentro de seu programa teológico, vários objetivos em mente quando da elaboração da obra de dois volumes, evangelho de Lucas – *Atos dos Apóstolos*, mas também o seu texto foi posteriormente recebido e tornado público por Ireneu de Lyon cumprindo novas funções até então não atribuídas a ele. Com isso, torna-se difícil medir a visibilidade histórica que o relato lucano proporciona dos eventos retratados porque tais eventos foram revestidos dos significados intencionados por Lucas e por aqueles que utilizaram o texto depois dele.

Uma análise das representações veiculadas por Lucas ao longo da narrativa auxilia, no entanto, na distinção entre o nível das práticas produzidas por seu discurso e aquele dos eventos que forneceram o conteúdo para a sua escrita. Desta forma, de maneira a testar a visibilidade histórica da obra de Lucas, pretendo analisar duas grandes representações que me parecem importantes no quadro da teologia lucana na medida em revelam objetivos fundamentais da redação da obra.

Lucas utiliza alguns marcadores ao longo da narrativa do evangelho e de *Atos* que veiculam mais explicitamente a sua teologia. Se tais marcadores são analisados à parte, eles não fazem sentido. O sentido se revela apenas quando os dois relatos são entendidos como um grande e único texto dentro do qual os marcadores desempenham a sua função.

Um dos marcadores da teologia lucana é a representação que ele veicula do grupo dos escribas e dos fariseus no evangelho e, mais tarde, em *Atos dos Apóstolos*. Os eruditos que estudam o papel dos fariseus na obra lucana são muito cuidadosos em não tirar conclusões precipitadas porque observam, tal como faz Saldarini (2001: 144), que:

Os evangelhos não fornecem informações facilmente para a compreensão histórica dos fariseus, escribas e saduceus. Eles normalmente projetam sobre a vida de Jesus controvérsias posteriores entre as comunidades cristãs e judaicas e podem simplesmente refletir uma falta de entendimento de um autor tardio das tradições à sua disposição e da sociedade palestina.

Uma primeira leitura do terceiro evangelho nos dá a impressão de que Lucas é favorável aos fariseus. Entretanto, a passagem que melhor apresenta a opinião de Lucas sobre os fariseus está em *Atos*. Em At. 26:5, de acordo com aquilo que Lucas coloca nos lábios do apóstolo Paulo, em seu discurso perante o rei Agripa, os fariseus eram conhecidos por serem a seita mais zelosa e severa (απκριβεστα,την αι[ρεσιν) no universo judaico do século I d.C.

No quadro dos evangelhos, Mateus não apresenta os escribas como uma força maior nos eventos que levaram à morte de Jesus (uma possível explicação para isso seria o fato de que ele conhece escribas cristãos e mantém uma visão positiva do escribalismo) e elimina os escribas de Marcos quando eles são oponentes de Jesus substituindo-os por fariseus. Lucas, por sua vez, reduz a caracterização negativa que Mateus e Marcos fazem dos fariseus em várias passagens e, às vezes, fornece uma visão positiva do grupo. Por exemplo:

1. O autor transfere a cena em que escribas e fariseus observam que os discípulos de Jesus não haviam lavado as suas mãos antes da refeição para o contexto de um convite (Lc. 11:37+), uma estratégia para reduzir o nível de hostilidade embutido no texto;
2. Em Lc. 11:16 ocorre 'Outros pedem um sinal', diferentemente de Mt. 16:1 e Mc. 8:11 onde se encontra 'fariseus e saduceus';
3. Em Lc. 20:45-47 Jesus julga os escribas. Já Mt. 23:6-7 adiciona os fariseus ao julgamento de Jesus;
4. Os fariseus nunca querem matar Jesus, eles apenas desejam colocá-lo em situações que o forcem a fazer declarações comprometedoras.

Tal caracterização diversa dos fariseus por parte de Lucas faz alguns autores, como J. A. Ziesler (1978-9), argumentarem que Lucas é favorável aos fariseus. No entanto, essa impressão é resultado de uma leitura muito simplista e imediata das narrativas lucanas e não é verdadeira. Saldarini (2001: 179) tem uma percepção maior do propósito de Lucas ao fazer sua caracterização peculiar dos fariseus:

a visão de Lucas da posição social dos fariseus é apresentada em várias passagens nas quais os fariseus se mantêm distantes dos excluídos sociais. O contraste dos fariseus em relação aos coletores de impostos e os pecadores é tipológico para Lucas e pode ser simbólico da rejeição de Jesus pelo Judaísmo e da aceitação dele pelos gentios. Os fariseus são apresentados como os guardiões das fronteiras sociais normais em contraposição com Jesus que busca mudar tais fronteiras e reconstituir o povo de Deus.

A caracterização aparentemente favorável dos fariseus no evangelho de Lucas ganha sentido quando o relato de *Atos* é observado. Em At. 15:5, alguns fariseus, que eram membros da comunidade cristã, intervêm no concílio de Jerusalém: “*alguns dos que tinham sido da seita dos fariseus, mas haviam abraçado a fé, intervieram: diziam que era preciso circuncidar os gentios e prescrever-lhes que observassem a lei de Moisés*”. G. Stemberger destaca o fato de que este é o único lugar em *Atos* onde os fariseus causam problemas, e esses são fariseus que foram convertidos à fé cristã (!).⁸⁵ A partir de tal constatação, percebe-se que o assunto em jogo na narrativa lucana são os critérios a serem adotados para a entrada na *ekklesia* cristã (que Lucas, em sua escatologia realizada, entende como a concretização do Reino de Deus na terra): seriam a circuncisão e o seguimento da ritualística da Torá os critérios corretos?

Lucas poupa os fariseus de acusações graves, mas faz Jesus, repetidas vezes em seu relato, condená-los por seu estilo de vida incorreto. Desta forma, toda vez que um fariseu convida Jesus para jantar em sua casa, Jesus aceita o convite e aproveita a oportunidade para repreendê-lo.⁸⁶ Por exemplo, isso acontece em Lc. 7:36-50 – passagem em que o fariseu de nome Simão recomenda a Jesus que afaste de si a pecadora que lava os seus pés com lágrimas e os enxuga com seus cabelos. Jesus, em resposta, conta-lhe a parábola do credor que perdoados dois devedores (um primeiro que deve a ele uma grande

⁸⁵ (1995): 33.

⁸⁶ Assim: 11:37-44; 14:1-6. O mesmo acontece na parábola do fariseu e do coletor de impostos (Lc. 18:9-14). A moral que Lucas anexa à parábola é ‘Todo aquele que se exalta será humilhado, e quem se humilha será exaltado’.

quantia e outro que deve uma quantia menor). De acordo com Jack T. Sanders (1985: 176):

O fariseu neste episódio é um protótipo daqueles fariseus cristãos em Atos 15:5 que desejam que os cristãos gentios sejam circuncidados e que eles sigam toda a lei de Moisés. O fariseu Simão quer apenas pessoas justas ao redor de Jesus, e não aqueles “pecadores” que adentram [o Reino de Deus] com base no arrependimento, na contrição ... e na fé; pois Jesus conclui esse episódio de maneira extremamente pertinente ao proclamar à pecadora que a “fé dela a salvou”. Os critérios corretos para a entrada no Reino são o arrependimento e a contrição, e não o seguimento da halakah farisaica.

Neste sentido, quando Lucas enfatiza que os fariseus não foram batizados por João (Lc. 7:30), ele quer dizer que eles não aceitaram a verdadeira filiação à igreja cristã que, em sua opinião, constitui o novo povo de Deus composto de judeus e gentios conversos. Esta verdadeira filiação é baseada na fé em Jesus Cristo e no arrependimento – no caso dos gentios, de sua vida idólatra pregressa.

Lucas reserva também, em Lc. 11:37-44, a acusação de hipocrisia somente aos fariseus, enquanto Mateus acusa ambos escribas e fariseus em Mt. 23:15-32. Segundo afirma Judith Lieu (1997: 96), o segundo e o terceiro ‘Ais’ aos fariseus, em Lc. 11:43-44,

*condenam os fariseus por seu amor pelo status e os compara a fontes camufladas de impureza, que levam o povo a trilhar o caminho errado (...)
Lucas, aqui, não está simplesmente repetindo a polêmica de Mateus por intensidade dramática, ele tem em mente os perigos potenciais dentro da sua comunidade cristã.*

Já em relação aos legistas,⁸⁷ que se preocupavam com uma interpretação mais refinada da Torá, o primeiro e o terceiro ‘Ais’ direcionados a eles – em Lc. 11:46, 52 – denotam os fardos intoleráveis das prescrições detalhadas da Lei, de acordo com a

⁸⁷ Lucas separa a invectiva contra os escribas daquela contrária aos fariseus e nomeia os escribas “legistas”.

interpretação farisaica, que tornavam a vida diária impossível e não permitiam se chegar à verdadeira interpretação da Lei: aquela de Jesus. É por isso que se diz que eles removem a chave do conhecimento e impedem aqueles que desejam entrar no Reino de Deus. J. T. Sanders (1985: 173) acredita que Lucas queira, desta forma,

fazer uma ligação entre a imposição dos legistas ao povo de 'fardos insuportáveis' e a explicação de Pedro no concílio de Jerusalém (At. 15:10) de que exigir que os cristãos gentios mantenham a Torá é 'impor ao pescoço dos discípulos um jugo que nem nossos pais nem mesmo nós podemos suportar'.

Em Lc. 12:1c-2, Jesus aconselha os discípulos: *“acautelai-vos do fermento – isto é, da hipocrisia – dos fariseus. Não há nada de encoberto que não venha a ser revelado, nem de oculto que não venha a ser conhecido”*. A hipocrisia dos fariseus, tão destacada pelo Jesus de Lucas, constitui um fermento. O fermento, como se sabe, deve levedar toda a massa. A metáfora de Lucas se explica mais adiante. Em Lc. 12:4-6 – o trecho mais interessante do evangelho referente à questão dos fariseus porque o termo fariseu nem sequer é nele citado – Jesus afirma o seguinte: *“Eu vos digo: não tendes medo dos que matam o corpo e depois disso nada mais podem fazer. Vou mostrar-vos a quem deveis temer: temei Aquele que depois de matar tem o poder de lançar na geena; sim, eu vos digo, a Este temei”*. No entanto, o paralelo em Mateus 10:28 afirma o seguinte: *“Não temais os que matam o corpo, mas não podem matar a alma. Temei antes aquele que pode destruir a alma e o corpo na geena”*. O contexto de ambas passagens, como se pode perceber, é completamente diferente. Em Mateus, Jesus diz aos apóstolos que eles serão perseguidos e, até mesmo, mortos por causa do seu nome. Já em Lucas, Jesus está se referindo aos fariseus ou, melhor, aos cristãos fariseus que desejam que os cristãos gentios se submetam à circuncisão, mais precisamente, *“que matem o corpo”*. A questão do fermento também se explica no fato de se tratarem de cristãos fariseus os fariseus a que se refere Lucas. Como eles estão no interior da comunidade cristã, a sua reivindicação pela circuncisão dos cristãos gentios pode ter como resultado o convencimento dos outros cristãos, *“levedando”*, assim, toda

a massa da comunidade. Eles são hipócritas porque, fazendo parte da igreja, não seguem os ensinamentos de Jesus e se preocupam com aquilo que Jesus afirmara não ser importante: o seguimento das minúcias da Lei.

A conclusão de J. T. Sanders (1985: 166) sobre a caracterização ambígua dos fariseus na obra evangelho de Lucas – *Atos* é a de que

Lucas retratou os fariseus desta forma estranha de modo a deixá-los representar a posição dos judeus [que desejam a circuncisão dos gentios] dentro do Cristianismo, com a nuance adicionada de que os fariseus amigáveis em Atos o ajudam a demonstrar a continuidade entre o Judaísmo antigo e o Cristianismo.

A insistência de Lucas em abordar, tão longamente em sua obra (afinal, os fariseus do evangelho serão identificados somente na parte final da narrativa, ou seja, em *Atos*), a hipocrisia dos cristãos fariseus ao exigirem a circuncisão dos cristãos de origem gentílica levanta a questão de que, muito provavelmente, essa exigência fosse corrente no período em que ele redigiu a sua obra, na década de 80 ou 90. Ele retratou tal reivindicação no momento do concílio de Jerusalém – que ocorrera por volta de 50 – e, ao que parece, aproximadamente trinta ou quarenta anos depois, essa questão voltou à cena de maneira a tirar a tranqüilidade e o sono dos cristãos gentios.

Uma compreensão maior desse processo está implícita nas palavras de Sanders acima: ‘os fariseus amigáveis de *Atos* auxiliam Lucas a demonstrar a continuidade entre o Judaísmo e o Cristianismo’. Por meio delas, o autor alude ao contexto de “orfandade”, por assim dizer, em que viviam as comunidades criadas por Paulo de maioria ou totalidade gentílica ao longo do Mediterrâneo, após a morte de seu fundador que – para piorar a situação – falhara na tentativa de se reconciliar com a igreja mãe em Jerusalém. Tais comunidades não gozavam, por isso, do mesmo status ou autoridade detidos pela comunidade de Antioquia, na Síria, por exemplo, de maioria ainda judaica. O caráter judaico ainda prevaemente nesta comunidade conferia legitimidade à sua própria existência, na medida em que a espera pela vinda do Messias sempre fora uma crença

judaica. O Messias esperado era o salvador do povo de Israel porque se tratava da realização das antigas profecias judaicas. Somando-se a isto, Étienne Trocmé (1985: 148) recorda o fato de que as comunidades judaico-cristãs, particularmente na diáspora,

passavam por um período de otimismo e crescimento graças à morte de Tiago [o irmão do Senhor] e ao fim do domínio esmagador da igreja de Jerusalém e a confusão que prevaleceu nas sinagogas entre a queda de Jerusalém e a disseminação do movimento de reforma da escola de Jamnia.

Lucas, ao redigir, no final do século I d.C., a sua obra em dois volumes, evangelho – *Atos dos Apóstolos*, se confrontou com a questão da orfandade do movimento cristão gentílico, questão tão crucial naquele momento. Ele parece ter sido particularmente afetado por ela porque uma análise atenta e cuidadosa dos seus livros em seqüência permite vislumbrar, mais claramente, os objetivos e, neste sentido, a teologia do evangelista: o movimento cristão é herdeiro das bênçãos escatológicas prometidas ao Judaísmo; na realidade ele é a própria realização do Reino de Deus na terra. Lucas precisa convencer os seus leitores disso porque, como atenta Trocmé (1985: 148), ele

percebeu que o grupo pequeno de igrejas que insistia em reivindicar uma origem paulina seria engolido pela tendência dominante no Cristianismo [aquela das comunidades judaico-cristãs da diáspora] se nada fosse feito para redefinir a sua herança de maneira a provar que ele estava firmemente enraizado no Judaísmo da mesma forma como qualquer um dos seus competidores.

Daí a caracterização dos fariseus no evangelho como hipócritas e o retrato de Jesus, também no evangelho, como simpático aos samaritanos (Lc. 9:51-55; 10:30-37; 17:11-19), ganhando maior sentido mais tarde em *Atos* com a inserção das palavras proféticas, a ele atribuídas em 1:8, segundo as quais os apóstolos levariam, guiados pelo Espírito Santo, a Boa Nova à Samaria e até os confins da terra.

A segunda grande questão, levantada pela historiografia, como primordial para o autor de *Lucas-Atos* para a redação de sua obra está diretamente relacionada à primeira: trata-se da necessidade de definição e consolidação da identidade cristã – para as comunidades cristãs de maioria gentílica – dentro do mundo helenizado do Mediterrâneo romano. Para tanto, ele constrói o modelo de cristão como sendo aquele de Paulo. A missão de proclamação da Boa Nova por Paulo se torna central na medida em que a sua confrontação com os judeus das sinagogas da diáspora que insistem em não acreditar no Cristo ressuscitado acaba por definir o Cristianismo como uma religião distinta do Judaísmo, porém herdeira dele, e torná-la legítima desta forma.

Lucas, ao longo do texto, veicula a representação de Paulo como o missionário que prega um certo tipo de crença no Cristo ressuscitado capaz de estabelecer um espaço para os cristãos dentro do mundo helenizado do Mediterrâneo sob domínio do Império Romano. Mount (2002: 172) acredita, neste sentido que *“ao falar em Atenas, o centro simbólico da filosofia e da cultura gregas, o Paulo de Atos reivindica a cultura helenística como um pressuposto para o Cristianismo”*.⁸⁸

Além disso, no que diz respeito ao domínio romano, é necessário lembrar, como faz Paula Fredriksen (1991: 556), que

a proclamação de um Messias judaico por si só já comportava um aspecto político porque aos olhos dos judeus do final do período do Segundo Templo, este salvador, além de redimir o povo de Israel do pecado, viria libertá-lo do domínio estrangeiro e reconduzi-lo à Terra Santa.

Paulo se torna, então, o modelo de missionário da Boa Nova: aquele de vida separada da ordem vigente, porém não em confrontação direta com esta ordem. Robert Maddox (1982: 97) afirma, neste sentido, que Lucas desejava que sua comunidade *“vivesse em paz com o poder soberano”*, por isso a caracterização de Roma no relato lucano é vazia de significados negativos e, ao contrário, o domínio romano é entendido como a ordem das

⁸⁸ A partir de tal afirmação, seria possível completar o raciocínio do autor e afirmar que a análise hegeliana de J.G. Droysen e seus seguidores encontrou na fonte *Atos dos Apóstolos* um terreno bastante fértil para a plantação das suas idéias acerca do Judaísmo helenístico como uma avenida para o Cristianismo.

coisas dentro da qual os cristãos se inserem. Neste contexto, o Paulo lucano, um cidadão romano, apela ao imperador quando é acusado do crime de ser um apóstata da crença judaica.

Ainda assim, e diferentemente do que se possa pensar a partir da passagem 13:1-7 da epístola de Paulo aos Romanos,⁸⁹ tal atitude pacífica “*não requer que os cristãos aceitem a afirmação de Roma de uma autoridade universal*” observa Gary Gilbert (2002: 529, nota 124). Ao contrário, para Gilbert, o relato de *Atos* oferece aos cristãos as ferramentas para dismantelar a fundação ideológica sobre a qual Roma construiu o seu império. A análise do autor se baseia na lista das nações mencionadas no relato do Pentecostes em *Atos* 2:9-11: “*Partos, medos e elamitas; habitantes da Mesopotâmia, da Judéia e da Capadócia, do Ponto e da Ásia, da Frígia e da Panfília, do Egito e das regiões da Líbia próximas de Cirene, romanos (...), cretenses e árabes*”. Segundo Gilbert (2002: 528), “*somente a οἰκουμένη, ην de Deus, que inclui não apenas as províncias do Império Romano, mas também a Pártia e outras terras para além do controle romano, é verdadeiramente universal*”. Esta οἰκουμένη é guiada pelo Espírito Santo e governada por Jesus. O Cristianismo deve sobreviver dentro do Império Romano, mas Lucas demonstra que o verdadeiro Senhor é Jesus e não o imperador.

Por fim, ao desenvolver a noção de uma obediência dos apóstolos às determinações do Espírito Santo em sua missão de levar o evangelho ‘até os confins da terra’, Lucas é capaz de conferir um sentido de unidade (na realidade, muito pouco presente) aos momentos iniciais da seita judaica que enxergou em Jesus o Messias de Israel. Em razão desta qualidade, o livro de *Atos* fornece um exemplo de narrativa cristã que é rapidamente seguido no fim do século II, com Ireneu de Lyon, e ao longo do século III, momento em que o próprio ato de narrar histórias “*usufruí de uma proeminência não usual no mundo antigo*”, afirma Averil Cameron (1994: 89). A existência de histórias cristãs, em especial os evangelhos e a narrativa lucana de *Atos*, que podiam

⁸⁹ Diana Swancutt (em aulas da disciplina ‘Crafting Early Christian Identities’ ministrada no período de janeiro a abril de 2004 na Yale Divinity School) não interpreta Romanos 13:1-7 como uma atitude de sujeição de Paulo à autoridade imperial romana, apenas como instruções dadas pelo missionário para a sobrevivência da comunidade cristã localizada na capital do império.

ser passadas de boca em boca, contribuíram de maneira significativa para a própria disseminação da Boa Nova do Cristo ressuscitado e, neste sentido, de todo o movimento cristão.

2.2. A historiografia sobre os 'helenistas' de *Atos*: em favor de uma cronologia invertida

Apresentarei, agora, os resultados da historiografia que se dedica à análise do relato de At. 6:1–8:40; 11:19-26, que é normalmente entendido como relativo à trajetória dos cristãos helenistas desde a instituição do grupo até a fundação da comunidade de Antioquia.

Na historiografia acerca do tema dos helenistas, a história da divisão na igreja de Jerusalém tem sido, segundo François Bovon (2003), particularmente discutida. A interpretação tradicional, partilhada pela maioria dos especialistas, entende ter havido, de fato, um desentendimento entre grupos cristãos opostos e distintos: os Doze apóstolos, que falavam aramaico e respeitavam o Templo de Jerusalém, e os Sete helenistas, que falavam grego, tinham um entendimento liberal da lei de Moisés e se opunham à função sacrificial do Templo.

A interpretação tradicional, acima apresentada, tem como pioneiro Ferdinand Christian Baur, o erudito fundador da escola de Tübingen, na Alemanha, escola esta que é representante primeira da teologia protestante alemã. Aliás, a gênese do estudo moderno da narrativa sobre os helenistas está no trabalho de Baur. Na primeira metade do século XIX, ele analisou as passagens de *Atos* ligadas aos helenistas sob a perspectiva da filosofia da história inspirada em Hegel. Para Baur, o objetivo principal do historiador era seguir além da mera desorganização dos eventos na superfície da história e alcançar a sua essência de maneira a elucidar o processo histórico. Ele mapeou textos e tradições cristãos antigos ao associá-los com grupos particulares da igreja primitiva. Essa abordagem moldou a sua compreensão do texto de *Atos*: a figura de Pedro era, assim,

associada ao grupo conservador dos hebreus e a figura de Paulo estava ligada ao grupo dos helenistas, liberal em relação à Lei. A liberalidade dos helenistas no que dizia respeito à lei de Moisés era visível a partir do discurso crítico, em At. 7, de Estêvão, membro do grupo, à Lei e ao Templo de Jerusalém. Embora o discurso fosse uma elaboração do autor de *Atos*, ele representava, na opinião do autor, a posição do cristão Estêvão em relação às duas instituições judaicas.

A obra organizada por F. J. Foakes Jackson e Kirsopp Lake (1979, 1ª edição de 1933) possui uma preocupação histórica muito aguçada e a revela na tentativa de separação dos estratos tardios presentes no texto de *Atos* de maneira a ganhar acesso aos eventos que inspiraram a escrita do livro. Henry Cadbury, que escreve o artigo sobre os helenistas de *Atos* 6 em tal obra, direciona a análise para a questão de *Atos* como uma obra literária. Ele observa as ‘dificuldades históricas’ da seqüência At. 6:1-15: ‘como os helenistas eleitos para o serviço das mesas em At. 6:1-6 se transformam em pregadores e evangelistas (no caso de Estêvão) em At. 6:8-15?’ E também levanta uma questão importante: “*não está declarado que os membros da sinagoga dos Libertos deveriam ser chamados de helenistas*” (1979: 62), por isso, em sua opinião, os cristãos ‘helenistas’ devem ser gentios gregos.⁹⁰ Para o autor, o termo ‘hebreus’ significa judeus e, quando contrastado com gentios, pode incluir uma diferença de língua falada. Ele não conhece evidências que demonstrem que a designação ‘hebreus’ se trata de uma subdivisão do Judaísmo. Cadbury (1979: 68-69) sugere que

o autor de Atos não representou a Igreja dando um série de passos lógicos sistemáticos, que implicariam a evolução de uma política em mutação em relação ao problema do trabalho missionário entre os gentios. (...) o verdadeiro interesse de Lucas não é a evolução de uma instituição, mas o alcance gradual do propósito predestinado de Deus. (...) A influência cristã não passou por essas gradações através de uma evolução contínua, tão cara

⁹⁰ Cadbury parece, a partir dessa observação, acreditar que os ‘helenistas’ com quem Paulo discute em Jerusalém em At. 9:29 também sejam gentios gregos.

às nossas mentes modernas. Ao contrário, ela já estava representada no dia de Pentecostes.

Cadbury ainda considera a questão de que Lucas possa ter lido as fontes que coletou com os olhos de seu próprio momento histórico, no qual os gentios eram abundantes na Igreja cristã. Assim, na visão de Lucas, o aparecimento de tais gentios já em At. 6:1 não seria abrupto.⁹¹ A interpretação de Cadbury de que os helenistas fossem gentios gregos foi, entretanto, rapidamente abandonada na historiografia.

O estudo de Marcel Simon (1958) representa uma evolução significativa na historiografia sobre Atos 6-8. Para Simon, os helenistas são judeus de fala grega.⁹² O autor acredita que as informações de Lucas se ligam bem à realidade histórica dos fatos narrados e representam, por isso, o movimento dos helenistas. Em sua interpretação do discurso de Estêvão, Simon (1958: 110-12) afirma o seguinte:

Nós somos levados a concluir que Estêvão compreendeu a mensagem de Jesus mais completamente e mais precisamente do que os primeiros discípulos (...) que os discípulos de Estêvão fossem os verdadeiros iniciadores da missão cristã fora de Jerusalém, isso é muito certo. A mensagem deles, ao questionar elementos importantes da Lei ritual, e ao desligar o Cristianismo do culto de Jerusalém, forneceu o ponto de partida para uma visão universalista (...) Assim, a mensagem helenista representa um passo em direção à emancipação cristã.

A declaração acima lembra em muito a análise de F.C. Baur, mas se distingue dela no tratamento da narrativa de Atos como uma fonte muito segura e confiável para a reconstrução histórica dos primeiros anos do movimento cristão. Como se pode perceber, a questão da historicidade dos eventos é preocupação primeira para Marcel Simon.

⁹¹ (1979): 69.

⁹² Conzelman (1987: 45) também se posiciona, contra Cadbury, a favor da idéia de que os helenistas são judeus de fala grega.

Os trabalhos de Martin Hengel, em especial *Judaism and Hellenism* (1974), como já foi observado na introdução, constituem um marco no estudo da formação do movimento cristão no grande quadro do encontro cultural entre o Judaísmo e a cultura helenística. O marco está no fato de que a obra de Hengel como um todo se revela o ponto culminante da interpretação dos helenistas de *Atos* iniciada por F. C. Baur. É um ponto culminante porque fornece, segundo Todd Penner (2004: 23), “a interpretação mais sistemática dos helenistas na tradição de Baur [e porque] também abastece o debate sobre a reconstrução das origens cristãs primitivas”. Para Hengel, os helenistas de *Atos* 6 representam uma ponte entre os ensinamentos de Jesus e a teologia, mais tarde, elaborada por Paulo. A importância desse grupo cristão que aparece em *Atos*, na análise de Hengel, pode ser percebida pela recorrência de estudos do autor alemão que se atêm à primeira expansão cristã por ele realizada. Dentre esses estudos, *Between Jesus and Paul* (1983) recebe destaque.⁹³

Os trabalhos de Hengel exerceram uma enorme influência nos estudos posteriores sobre o Cristianismo antigo e acabaram por inaugurar um consenso quase universalmente partilhado na historiografia sobre os helenistas de *Atos* 6.⁹⁴ Esse consenso se reflete no verbete da *Anchor Bible Dictionary* (importante obra de referência dos termos bíblicos) que explica o referido grupo da seguinte maneira:

Acredita-se agora que tenha sido a comunidade de cristãos helenistas aquela que acelerou a transferência da tradição de Jesus do aramaico para o grego, que ajudou a trazer a teologia cristã completamente para o domínio do pensamento grego livre de pré-aculturação aramaica, que foi instrumental em mover o Cristianismo de seu contexto palestino para a cultura urbana mais ampla do império, que primeiro viu as implicações da ressurreição de Jesus para um evangelho livre da Lei destinado aos gentios (e aos judeus), e que foi a ponte entre Jesus e Paulo. Esses helenistas foram os fundadores da

⁹³ Como a abordagem do grupo dos helenistas por Martin Hengel foi desenvolvida na introdução, ela não será expandida nesta parte.

⁹⁴ Assim, Brown (1997); Koester (2000).

*missão cristã fora da Palestina e de uma tradição teológica capaz de articular um evangelho para o mundo greco-romano.*⁹⁵

O trabalho de Craig C. Hill (1992) inova em relação à interpretação tradicional sobre os helenistas ao centrar a sua análise na questão da perseguição de At. 8:1-4. O autor argumenta em favor de uma história de diversidade e não de divisão na igreja nascente. Ele se pergunta como uma perseguição contra os cristãos, a princípio generalizada, teve como alvo apenas o grupo dos helenistas e poupou os doze apóstolos. Procurando questionar os resultados da historiografia desde Baur sobre uma divisão em termos teológicos entre hebreus e helenistas, ele afirma ser a ‘grande perseguição’ um artifício literário de Lucas.⁹⁶ Apesar de questionar convincentemente a existência de dois grupos teologicamente distintos dentro da igreja de Jerusalém, Hill, no entanto, acredita na historicidade do episódio da eleição dos sete helenistas para a função da distribuição diária do pão.

Os recentes trabalhos sobre os helenistas e o martírio de Estêvão em particular, de Dennis Hamm e Todd Penner são, de certa forma, semelhantes. O seu foco está, no primeiro caso, naquilo que os eventos relatados representam em termos da teologia lucana, e no segundo, no nível textual da narrativa de *Atos* e nas intenções de Lucas como escritor. Dennis Hamm, trabalhando a questão teológica, relaciona o discurso e a morte de Estêvão ao ritual do Tamid. O autor acredita que o discurso e o martírio expressam, no pensamento de Lucas, o significado das alusões ao sacrifício diário:

A vida do discipulado cristão, vivenciada à maneira de Jesus, resultando tanto na imitação de Jesus quanto na devoção ao Jesus como Senhor ressuscitado ao lado do Deus da glória, é o cumprimento daquilo que o

⁹⁵ T. W. Martin, “Hellenists,” *Anchor Bible Dictionary* 3: 136.

⁹⁶ De acordo com Stephen Cummins (2001: 4), “*a visão de Baur tem sido uma força dominante nas interpretações [da historiografia] do século XIX e XX (...) – notavelmente na historiografia alemã – e apenas recentemente foi objeto de crítica*” por parte de C.C. Hill.

Tamid sempre representou, a devoção de Israel a seu Deus redentor (2003: 231).

Tomando o caminho da narrativa, Penner questiona o gênero literário de *Atos dos Apóstolos*. Ele acredita que o livro de *Atos* se encaixa, primeiramente, no gênero da historiografia. Este é o seu ponto de partida. A partir dele, o autor tenta, ao longo do trabalho, responder a cinco importantes perguntas:

O que o escritor de Atos tinha em mente com a narrativa dos helenistas? Ela tinha por função prover acesso aos dados factuais do movimento cristão antigo? Ou ela deveria refletir a sua própria versão teológica ou kerigmática do dogma religioso? Ou, ainda, tratava-se apenas de um artifício narrativo? Se sim, com que fins? (2004: 58)

Os trabalhos de Hamm e Penner não demonstram interesse em alcançar o substrato histórico do texto de *Atos*. Entretanto – algo que deve ser enfatizado – eles tampouco negam o acontecimento histórico. A inovação que Todd Penner reivindica para seu trabalho em relação a outras obras que se dedicaram a analisar *Atos* em sua dimensão narrativa está na postura que ele adota quanto à questão do acesso dos fatos históricos por parte do historiador. Ele expressa a sua opinião cética em relação a esse acesso e transforma em fim aquilo que outros autores enxergam como meio. Em outras palavras, seu objetivo é analisar a funcionalidade da narrativa de *Atos* sobre os helenistas e não verificar a visibilidade histórica que tal narrativa provê dos fatos que inspiraram a criação dela:

A ênfase primeira na funcionalidade da narrativa obscurece, se não chega a impedir, qualquer acesso razoável à sua historicidade. Pode-se tentar intuir a probabilidade de ter o evento ocorrido com base, por exemplo, nos precedentes judaicos em Jerusalém, mas na análise final a qualidade persuasiva desta narrativa reside em sua plausibilidade e não em sua veracidade. É necessário dialogar com a verossimilhança histórica para que a

narrativa alcance o seu objetivo, o que torna muito difícil estabelecer a confiabilidade histórica dos eventos descritos (2004: 276).

Observa-se entre os trabalhos mais antigos que se atêm à questão da expansão inicial do movimento cristão da Palestina judaica para o Mediterrâneo romano de cultura helenítica a atribuição de credibilidade histórica ao relato de *Atos* como um todo e ao relato dos helenistas, em particular, sem a preocupação com a questão narrativa da obra. Em trabalhos mais recentes, uma análise da questão narrativa aparece em graus variados. Já o trabalho recentíssimo sobre os helenistas de *Atos* abandona, de forma radical, qualquer tentativa de acesso à historicidade dos eventos narrados e procura analisar, apenas, a funcionalidade da narrativa, o seu aspecto de verossimilhança.

O relato de *Atos dos Apóstolos* foi apropriado e reapropriado muitas vezes entre a segunda metade do século I, quando ele foi pela primeira vez elaborado, e o fim do século II. Ele foi objeto de três níveis redacionais. O segundo nível, em particular, obra do suposto Lucas, lhe conferiu a estrutura e boa parte do texto pelos quais ele é conhecido hoje. Já em fins do século II, Ireneu de Lyon, com o objetivo muito específico de conter as heresias sobre Jesus que se multiplicavam, atribuiu ao relato funções até então não almejadas por Lucas, e assim por diante...

Ainda assim, uma análise das representações veiculadas ao longo da obra permite identificar as questões mais importantes aos olhos de Lucas, aquelas que ele deseja e precisa apresentar à comunidade dos seus leitores que parece ser constituída por igrejas cristãs que têm entre os não judeus o seu maior número de discípulos. Segundo sua perspectiva, os cristãos oriundos da gentilidade são tão herdeiros do Reino de Deus quanto aqueles nascidos no Judaísmo. Eles devem ser convencidos de que não precisam se tornar judeus para terem direito às bênçãos escatológicas. Afinal, eles já

partilham de tais bênçãos uma vez que receberam o Espírito Santo e que vivenciam os ensinamentos de Jesus dentro de suas comunidades cristãs, espalhadas ao longo do Mediterrâneo romano, em relação pacífica com a ordem política vigente – o Império Romano.

Tendo em vista as representações acima analisadas, percebe-se como Lucas escreve num momento crucial, onde as comunidades paulinas de maioria gentílica passam por dificuldade. A dificuldade é resultado da carência de um líder que confira legitimidade à própria existência delas. Afinal, os discípulos do sexo masculino de tais igrejas sofrem a pressão de outros cristãos (provavelmente todos eles de origem judaica) para que sejam circuncisados e possam se tornar, na opinião dos ‘judaizantes’, verdadeiramente parte do povo de Israel, o povo de Deus. Lucas, como se observou, não pode permitir e não deseja que isso aconteça. Neste sentido, ele procura explicar à comunidade dos seus leitores, representada pela figura Teófilo que aparece no prólogo ao evangelho (Lc. 1:3), a “verdadeira” história do movimento cristão desde o seu início com Jesus até as vésperas da morte de Paulo em Roma, de modo que ela ‘verifique a solidez dos ensinamentos que recebeu’ (cf. Lc. 1:4).

O trabalho mais recente sobre a narrativa dos helenistas em *Atos* – o texto de Todd Penner – conclui que, quaisquer que sejam as premissas a partir das quais os autores partem em suas análises históricas dos episódios ligados aos helenistas, elas estão necessariamente apoiadas nas opiniões pessoais de tais autores. E essas opiniões são sempre arbitrárias uma vez que não existem evidências independentes do relato de *Atos*, da existência de um grupo cristão helenista dotado de uma teologia diferente daquela da igreja de Jerusalém, que permitam uma interpretação definitiva do grupo.⁹⁷

Neste sentido, defendo como metodologia de trabalho a realização de uma análise invertida da cronologia reconstruída por *Atos*, partindo dos eventos mais recentes até os mais antigos. Acredito que, desta forma, conseguirei ‘driblar’ alguns dos problemas com os quais os especialistas se debatem quando iniciam uma análise sobre o grupo dos cristãos helenistas: aqueles problemas ligados a que tipo de conclusões se

⁹⁷ (2004): 43-44.

tirar a respeito da instituição dos sete helenistas tal como apresentada por Lucas; a respeito da 'mudança' de atividade por eles realizada (encarregados inicialmente do cuidado com as viúvas, passam à missão de pregação da Boa Nova cristã); e a respeito da perseguição ao movimento cristão que, segundo o relato, é ao mesmo tempo generalizada e seletiva na medida em que é promovida contra toda a comunidade hierosolimitana "com exceção dos doze apóstolos".

III. Etnicidade em Antioquia e a atividade missionária de Filipe e Pedro após a 'grande perseguição'

Os eventos mais recentes, de acordo com o desenrolar da narrativa de Lucas, ligados à comunidade cristã em Antioquia e à figura do apóstolo Paulo, serão primeiramente analisados por serem mais bem documentados – além do relato de *Atos*, há sete epístolas paulinas consideradas autênticas cujas informações ora complementam, ora se opõem às aquelas apresentadas por Lucas. A confrontação das informações de ambos lados permite a realização de uma análise mais sólida. O incidente em Antioquia constitui um marco na história da igreja de Antioquia. Ele será nosso ponto de partida porque se trata do momento, muito bem documentado em Gl. 2:11-14 (cf. At. 15:13-29), em que Paulo rompe laços com os líderes desta comunidade, sob a égide da qual ele vivera a maior parte de sua vida cristã. Esta comunidade parece ser, de acordo com o relato de At. 11:19-26, resultado da dispersão do grupo dos helenistas e de sua pregação da Boa Nova cristã na Síria.

O propósito deste capítulo é analisar o desenvolvimento ou a negociação das identidades cristãs primitivas na comunidade de Antioquia na Síria por meio do enfoque sobre o incidente narrado por Paulo em Gálatas 2:11-14. O conceito de etnicidade se torna um útil instrumento de análise quando nós retomamos o episódio na medida em que ele nos conduz a novas conclusões a respeito da questão da identidade nesta comunidade cristã síria. As conclusões desta análise permitirão o estudo, em seguida, dos eventos anteriores, como a dispersão pela Samaria e outras regiões. Movendo-me de frente para trás, retornarei ao relato das conversões de Filipe na região da Samaria e do batismo do etíope eunuco em At. 8:26-39 que, segundo *Atos*, são resultado da, assim referida, “grande perseguição em Jerusalém” contra os cristãos

desencadeada após o martírio do cristão helenista Estêvão; de forma conjunta, analisarei a sequência de passagens entre 9:32-11:18 relativa aos feitos de Pedro na Samaria, dentre os quais, está a conversão do centurião Cornélio; e, por fim, levantarei questões sobre a chamada “grande perseguição em Jerusalém”.

3.1. Etnicidade e os judeus de Antioquia no século I

A formação da comunidade cristã em Antioquia, na Síria, é normalmente analisada a partir do paradigma que compara e contrasta Judaísmo e cultura helenística porque a idéia de que o Judaísmo helenístico preparou o caminho para o Cristianismo pode ser facilmente aplicada ao relato de *Atos dos Apóstolos* 11:19-26. Em At. 11:19, Lucas afirma que *“aqueles que haviam sido dispersos desde a tribulação que sobreviera por causa de Estêvão, espalharam-se até a Fenícia, Chipre e Antioquia”*, e é cuidadoso o bastante, em sua construção narrativa, ao fazer a ressalva de que os dispersos não anunciaram *“a ninguém a Palavra, senão somente a judeus”*. A exceção a esta regra cabe, em 11:20, a *“alguns cipriotas e Cireneus”*, que *“chegando a Antioquia, falaram também aos gregos, anunciando-lhes a Boa Nova do Senhor Jesus”*. A iniciativa inovadora dos judeus cipriotas e Cireneus no processo de expansão da fé cristã é legitimada no verso seguinte através da presença espiritual do Cristo em meio àquela obra.⁹⁸ Este, no contexto da pregação cristã aos não judeus, recebe de Lucas o título de Senhor⁹⁹: *“a mão do Senhor estava com eles*

⁹⁸ Além da referência à presença do Cristo no momento da pregação aos gentios, Lucas faz uso mais freqüente da ação do Espírito Santo (que é, para ele, a própria expressão da vontade do Cristo nos feitos dos apóstolos) em momentos-chave da expansão do evangelho cristão aos não judeus ao longo da narrativa de *Atos* de modo a destacar a legitimidade de tal expansão. O Espírito Santo cai sobre o centurião Cornélio e toda a sua casa em *Atos* 10 após o discurso de Pedro; e também é agente, por meio de Paulo, da conversão do procônsul romano Sérgio Paulo (At. 13:12) e daquela dos gentios em Antioquia da Pisídia (13:48, 52). De acordo com P. Richard (1998: 37) em relação a Paulo e Barnabé, Lucas procura ressaltar *“os momentos de maior fidelidade dos missionários de Antioquia à estratégia do espírito, que é a pregação direta aos gentios”*.

⁹⁹ A adoção do título de ‘Senhor’ na referência a Jesus no contexto da pregação aos gentios do Mediterrâneo pode ser constatada nas epístolas paulinas. Marcadamente em 1Cor. 8:5b-6, Paulo elabora a máxima da crença cristã para os seus leitores gentílicos de Corinto estabelecendo Jesus como Senhor: *“há, de fato, muitos deuses e muitas senhoras –, para nós, contudo, existe um só Deus, o Pai, de quem tudo procede e para quem nós somos, e um só Senhor, Jesus Cristo, por quem tudo existe e por quem nós somos”*. Já em 1Cor. 9:1, o missionário elabora a frase em forma de pergunta, *“acaso não vi Jesus, nosso Senhor?”*.

($\eta=\nu$ χει.ρ κυρι,ου μετ \square αυπτω/ν) e um grande número, abraçando a fé, converteu-se ao Senhor”.

O relato de 11:19-26 destaca o êxito da pregação da Boa Nova cristã a judeus e a não judeus em Antioquia e a presença de Barnabé, oriundo da comunidade de Jerusalém, e de Saulo, a quem Barnabé vai buscar em Tarso, na Cilícia, e conduz à capital síria. Lucas afirma: “Durante um ano inteiro [Barnabé e Saulo] conviveram na Igreja e ensinaram numerosa multidão”. O autor conclui a passagem com a informação de que é na comunidade antioquena que os discípulos passam a ser designados por um nome específico: “E foi em Antioquia que os discípulos, pela primeira vez, foram chamados de ‘cristãos’”, enfatizando assim o desenvolvimento da identidade cristã nos termos da convivência pacífica e fraterna entre os judeus e os gentios conversos de Antioquia. Como observado anteriormente, não é sem fundamentação textual, portanto, que muitos eruditos desde J. G. Droysen tenham adotado a noção de que o Judaísmo helenístico abriu caminho para o Cristianismo como forma de análise da formação da comunidade cristã antioquena.

Há, nos estudos sobre o Cristianismo antigo, uma opinião amplamente partilhada de que a fundação da comunidade antioquena seja um desenvolvimento da divisão da comunidade de Jerusalém em dois grupos distintos – hebreus e helenistas.¹⁰⁰ Uma forte razão para a sustentação de tal postura é que, por anos na historiografia, essa divisão encontrou apoio em outra passagem do Novo Testamento: Gálatas 2:11-14. Esta passagem se trata de um breve relato de um grave incidente ocorrido dentro da comunidade de Antioquia algum tempo depois do chamado concílio de Jerusalém (fim dos anos 40 ou início dos anos 50 do século I) retratado em *Atos* 15. Os principais personagens envolvidos são Paulo, Barnabé, Pedro e, indiretamente, Tiago, o irmão do Senhor. O conflito narrado por Paulo foi interpretado em meados do século XIX pelo erudito Ferdinand Christian Baur. Baur era, ele próprio, um exegeta alemão que, seguindo a forma de análise histórica de Johann G. Droysen, também se inspirou na

¹⁰⁰ Helmut Koester (2000: 99) afirma que “a expulsão dos helenistas resultou na fundação de comunidades fora de Jerusalém e da Judéia. Filipe foi à Samaria (At. 8:1+), outros para Antioquia...”

filosofia da história tal como postulava Hegel: a história se moveria através do embate entre uma tese e uma antítese, que teria por resultado uma síntese. Ele interpretou, assim, a passagem de Gálatas como a primeira e mais forte expressão do embate entre as duas tendências na igreja primitiva: Pedro – um membro do grupo dos hebreus – representando o Cristianismo judaico e Paulo – um judeu cristão helenista – tomando à frente o Cristianismo dos incircuncisos.¹⁰¹ A historiografia posterior a Baur procurou abandonar sua interpretação simplista. No entanto, a distinção entre uma forma legalista de Judaísmo e uma universalista ainda permanece subjacente a muitas análises acerca do assunto.¹⁰²

Buscando colocar de lado o paradigma acima descrito e na tentativa de analisar os processos sociais e culturais que interagem – tal como propõe Siân Jones – na questão da identidade para os cristãos em Antioquia em meados do século I, observarei a situação mais ampla dos judeus no Império Romano nesse período. De fato, o importante elemento por muito tempo negligenciado pela historiografia no estudo do Cristianismo antigo foi o papel desempenhado por Roma. O domínio e os valores romanos sempre estiveram, no entanto, intrinsecamente relacionados ao modo como a fé cristã ganhou forma dentro do Império.¹⁰³ Atentar para o elemento Roma nos ajuda a evitar a simples equação ‘Judaísmo e helenismo’ ao estudarmos as identidades cristãs antigas.

Na Palestina, as regiões da Judéia, Samaria e Iduméia estavam sob controle direto de Roma desde 6 d.C. Com o passar do tempo, percebe-se uma hostilidade crescente entre os prefeitos romanos e a população judaica. Na diáspora, também se vê um período de tensão crescente entre judeus e o poder romano a partir do governo de

¹⁰¹ Ver F. C. Baur, **The Church History of the First Three Centuries**, 1 (1878): 104. A primeira edição em alemão data de 1853.

¹⁰² Ver, por exemplo, Hengel (1979), (1983); H. Koester (2000); e, mais recentemente, M. Slee (2003).

¹⁰³ Averil Cameron, em sua análise – inspirada nos trabalhos de Michel Foucault – sobre o desenvolvimento do discurso cristão dentro do Império Romano (1994: 4), faz a seguinte consideração: “o estudo do discurso cristão no mundo romano (...) é um processo duplo – não apenas (...) o discurso cristão fez o seu impacto na sociedade como um todo, mas (...) ele próprio foi transformado e moldado no empreendimento. O discurso cristão teria sido diferente sem o ambiente do mundo romano; e mesmo aquele ambiente estava sujeito a variações geográficas e diacrônicas. O que nós estudamos é um processo dinâmico no qual ambos lados estão em transformação”.

Gaio (37 - 41), até a eclosão da guerra judaica em 66. Em 38, a breve visita do rei judaico Agripa a Alexandria, no caminho de retorno de Roma à Palestina e as calorosas boas vindas dadas a ele pelos judeus da cidade fomentam uma violenta reação da população gentílica contra os judeus. Questões de cidadania dentro do Império estavam na base do conflito entre judeus, egípcios e gregos em Alexandria. Este episódio colocaria os judeus em todo o mundo romano em uma situação bastante complicada. O imperador Gaio, irritado com a notícia trazida a ele de que os judeus, como um povo, se recusavam a cultuá-lo, decide erigir uma estátua sua no Templo de Jerusalém. Esta decisão leva a mais tensão com o povo judaico. Um conflito subsequente, entre judeus e alexandrinos,¹⁰⁴ é resolvido pelo sucessor de Gaio, Cláudio (41 - 54), de forma particularmente severa: por um lado ele restabelece os direitos judaicos de culto separado; por outro lado, exige completa obediência social dos judeus.¹⁰⁵ Na véspera da eclosão da guerra, a violência também irrompe entre judeus e habitantes locais em outras cidades: Dora, na antiga Fenícia,¹⁰⁶ e Cesaréia.¹⁰⁷

A situação social e política dos judeus no Império Romano no século I era muito diferente daquela vivenciada localmente pelos judeus de Antioquia. É necessário reconstruir de forma breve a história das relações judaicas e gentílicas na cidade.

Segundo Josefo (*Antigüidades Judaicas* XII, 119), Antioquia foi fundada em 301 a.C. por Seleuco Nicator. Sua posição geográfica a tornou uma importante área para o comércio e a troca por terra e mar. A cidade foi transformada em capital da província da Síria pelos romanos em 64 a.C. Durante o século I de nossa era, ela já constituía a terceira maior cidade no Império Romano, após Roma e Alexandria.

A comunidade judaica em Antioquia era ampla. Josefo (*Guerra Judaica* VII, 43) afirma que “*era em Antioquia que eles [os judeus] mais se congregavam*”.¹⁰⁸ Os judeus lá não constituíam uma única comunidade, mas, na realidade, estavam divididos em três

¹⁰⁴ *Antigüidades Judaicas* XIX, 279.

¹⁰⁵ Tcherikover & Fuks, **Corpus Papiorum Judaicarum** II, 43.

¹⁰⁶ *Antigüidades Judaicas* XIX, 300-312.

¹⁰⁷ *Antigüidades Judaicas* XX, 173-84.

¹⁰⁸ Tradução do grego para o inglês de Thackeray na Loeb Classical Library. As traduções para o português são de minha autoria.

diferentes grupos: um a oeste da cidade, próximo a Dafne, outro dentro da cidade e ainda outro ao norte ou nordeste da cidade, na chamada “planície” de Antioquia. De acordo com C. H. Kraeling no clássico artigo de 1932, no início do século I, os judeus em Antioquia alcançaram a sua maior força numérica em termos proporcionais em relação à população gentílica. O autor estima que existissem 45.000 judeus na capital síria no tempo de Augusto e 65.000 judeus na cidade durante o século IV. A cifra de 45.000 judeus parece exagerada para Wayne A. Meeks e Robert L. Wilken. Por isso, eles reduzem o número de Kraeling a 22.000 judeus em Antioquia durante o governo de Augusto.¹⁰⁹ Kraeling, diferentemente, acredita que em toda a Síria, no século I, a população judaica tenha alcançado o patamar de um milhão de pessoas,¹¹⁰ estimativa muito próxima à de Fílon sobre os judeus do Egito no mesmo período. Neste sentido, é necessário observar que Apamea, outra cidade síria, era muito populosa na virada do século I a.C. para o século I de nossa era e a comunidade judaica ali também deve ter sido ampla.¹¹¹ O autor antigo Estrabão afirma que tanto Alexandria quanto Antioquia possuíam aproximadamente o mesmo tamanho no século I a.C.¹¹² Acredito que, se juntarmos as informações de Fílon e de Estrabão, é possível – contrariamente ao que dizem Meeks e Wilken sobre o número reduzido de judeus antioquenos – até mesmo aumentar a cifra dada por Kraeling para os judeus em Antioquia no século I se levarmos em consideração também os arredores da cidade.

A comunidade judaica antioquena já era, em meados do século II a.C., reconhecida como um grupo separado dentro da cidade segundo informa Josefo (*Guerra Judaica* VII, 44; *Antigüidades Judaicas* XII, 119). Ele também afirma que “os sucessores do rei Antíoco haviam permitido que eles [os judeus] vivessem em segurança” (*Guerra Judaica* VII, 43). Em termos de organização, a comunidade possuía um *προστα,τηφ*, o chefe do conselho de anciãos (*πρεσβυ,τεροι*). Alguns membros desse conselho também mantinham o cargo de *α,ρχων*, que impunha obrigações especiais. Embora não haja

¹⁰⁹ Meeks & Wilken (1978): 8; Meier (1983): 30.

¹¹⁰ Kraeling (1932): 136.

¹¹¹ G. Sterling (2001: 268) demonstra que a informação do censo antigo indica que Antioquia possuía uma população livre de 250.000 pessoas no século I a.C. e Apamea de 117.000 pessoas em 6 ou 7 d.C.

¹¹² Ver Sterling (2001): 268, nota 38.

menção específica à palavra *πολιτευμα* para se referir à comunidade judaica antioquena,¹¹³ pode se assumir que os judeus de Antioquia estivessem organizados como um *πολιτευμα* separado de maneira a seguir suas próprias leis. Também é plausível acreditar que alguns entre os muitos judeus residentes na cidade usufruíssem da cidadania antioquena.

Embora os judeus tivessem recebido proteção especial dos governantes selêucidas para viver em segurança, havia conflito entre eles e a população gentílica circundante, principalmente em razão da proximidade da Palestina sob domínio hasmoneu. Josefo (*Guerra Judaica* I, 88) afirma que, no tempo de Alexandre Janeu, tornara-se impossível recrutar mercenários judaicos para o exército sírio devido aos sentimentos hostis da população local em Antioquia. Entretanto, quando os romanos conquistaram a Síria e a Palestina, a situação mudou para os judeus na capital síria: na medida em que os dois territórios haviam sido submetidos ao controle de um terceiro poder, o motivo para o conflito foi, assim, anulado.¹¹⁴ Além disso, durante o reinado de Herodes o Grande, os judeus antioquenos tiveram um enorme ganho em termos de *status* social. As relações muito próximas do rei “meio-judeu”, como Josefo o caracteriza (*Antigüidades Judaicas* XIV, 403), com os romanos, suas visitas constantes a Antioquia e os presentes custosos que ofereceu à cidade acabaram por trazer prestígio e riqueza para a comunidade judaica local. Kraeling avança a hipótese de que o programa de construções de Herodes o Grande e Marcus Agripa na cidade e fora dos seus limites, na “planície” de Antioquia, está diretamente relacionado à localização de um dos três grupos judaicos estabelecidos em Antioquia e nas suas redondezas. “O objeto do empreendimento conjunto foi o de melhorar e ligar à cidade um assentamento judaico da ‘planície de Antioquia’”, propõe Kraeling (1932: 145).

Marcus Agripa, amigo e conselheiro de Augusto, era conhecido como um simpatizante dos judeus. Nas *Antigüidades Judaicas* (XVI, 14), Josefo narra que ele fazia

¹¹³ J. J. Collins (2000: 114-5) aponta para o fato de que a comunidade judaica alexandrina é chamada de *πολιτευμα* na Carta de Aristéas 310, e que o termo *πολιτευμα* também é encontrado em inscrições referentes à comunidade de Berenice na Cirenaica e no arquivo de uma comunidade em Heracleópolis.

¹¹⁴ Kraeling (1932): 147.

sacrifícios no Templo de Jerusalém e, mais adiante, em AJ XVI, 27-30, que Agripa protegia os direitos dos judeus na Ásia Menor. Além disso, no CIJ I¹¹⁵ n° 503, a inscrição συναγωγή. Αγριππησιων parece indicar, segundo Schürer/Vermès (1986: 96), que Agripa fosse patrono de uma das comunidades judaicas de Roma que recebia seu nome (οι ᾠΑγριππησιοι) ou, mais provavelmente, que tal comunidade consistisse originalmente de escravos e libertos de sua propriedade.¹¹⁶ O mesmo é suposto acerca de Augusto e da comunidade judaica dos Αυγουστησιοι. A segunda hipótese – uma comunidade formada por escravos e libertos da corte imperial – parece mais plausível aos olhos dos autores porque na epístola paulina aos Filipenses 4:22, Paulo comunica aos cristãos de Filipos que os santos de Roma os saúdam, especialmente “os da casa do Imperador (οι ἔρκ τη/φ και,σαροφ οiτωκιαφ)”. No entanto, se se observa a relação bastante próxima de Herodes o Grande e sua dinastia com Augusto, a primeira hipótese ganha maior força. Afinal, a educação da maioria dos filhos de Herodes aconteceu em Roma. Além disso, os nomes conferidos a dois deles – Agripa I e Agripa II – indicam uma certa homenagem prestada.¹¹⁷

De volta à situação judaica em Antioquia, a riqueza adquirida pelos judeus durante esse período pode ser vislumbrada pela referência de Josefo (*Guerra Judaica* VII, 45) às ofertas votivas bastante valiosas que os judeus antioquenos enviavam ao Templo em Jerusalém. Esse contexto pacífico e vantajoso para os judeus em Antioquia duraria até a eclosão da guerra judaica contra Roma.

Se pensarmos em termos do conceito de ‘capital simbólico’ desenvolvido pelo sociólogo Pierre Bourdieu,¹¹⁸ perceberemos que a política de boníssima vizinhança com a

¹¹⁵ **Corpus Inscriptionum Iudaicarum** v. I (1939) / v. II (1951) de J. B. Frey.

¹¹⁶ Kraeling (1932: 145) acredita erroneamente que tal inscrição indicasse conter a casa de Agripa um elemento judaico significativo que permitia o exercício dos ritos religiosos judaicos.

¹¹⁷ Agripa I passou a maior parte de sua vida em Roma e manteve amizade com Druso, filho de Tibério, e, mais tarde, com Gaio Calígula. Já Agripa II, juntamente com sua esposa Berenice, manteve ligação próxima com Vespasiano e Tito. Ver Josefo, *Antigüidades Judaicas* XVIII, 143; Schürer/Vermès (1986: 78, nota 97). No tempo de Nero, acredita-se que a própria imperatriz Popea fosse simpatizante das crenças e dos costumes judaicos.

¹¹⁸ Segundo Bourdieu (1989: 144), o capital simbólico é apenas um outro nome para a **distinção** – que indica “a diferença inscrita na própria estrutura do espaço social quando percebida segundo as categorias apropriadas a essa estrutura”. Podemos ainda dizer que o “capital simbólico (...) não é outra coisa senão o capital, qualquer que seja a sua espécie, quando (...) conhecido e reconhecido como algo de óbvio”.

Síria adotada por Herodes o Grande, aliada às boas relações que o soberano judaico mantinha com a corte imperial em Roma, conferiu maior capital simbólico (mais status / distinção) aos judeus da capital síria, tornando-os, possivelmente, alvo de maior interesse aos olhos da população gentílica que habitava Antioquia. A distinção conferida aos judeus no espaço social da cidade de Antioquia – amplamente helenizada no que dizia respeito a arquitetura e valores, tal como outras grandes *pólis* do Mediterrâneo oriental romano –, fora resultado da política de reprodução e fomento de tais valores empreendida pelo soberano judaico, por meio de presentes, obras e monumentos oferecidos à cidade.

Diferentemente da situação de outros destacados centros urbanos como Alexandria e as cidades gregas da costa palestina, os judeus de Antioquia eram vistos com bons olhos pelos habitantes locais. Além da questão do status social acima proposta, o cosmolitismo de Antioquia parece ter sido outro aspecto característico da cidade que facilitou a vida dos judeus dentro dela. O meio multicultural da *pólis* era uma das razões para essa atmosfera de relações cordiais. Antioquia reunira uma população oriunda das mais diferentes regiões dentro e fora do Império Romano (a maioria era de sírios, gregos e, mais tarde, romanos, mas havia também cretanos, cipriotas, árabes, persas, egípcios, e mesmo indianos).¹¹⁹ A comunidade judaica era grande. Josefo (*Guerra Judaica* VII, 45) retrata, muito orgulhosamente, os judeus antioquenos como “constantemente atraindo para as suas cerimônias multidões de gregos, e estes eles já tinham de certa forma incorporado ao seu grupo”.¹²⁰ Dentre esses gentios atraídos pelas práticas judaicas, alguns ou, talvez, muitos deles dariam um passo à frente e se converteriam ao Judaísmo por meio da circuncisão. Tal atitude aberta em relação aos gentios por parte da comunidade judaica de Antioquia é atestada por *Atos* 6:5, onde Nicolau, um dos sete judeus cristãos helenistas em Jerusalem, é apresentado como um prosélito de Antioquia.

¹¹⁹ Ver G. Downey (1967): 623-6.

¹²⁰ Tradução de Thackeray na Loeb Classical Library:

“ ἄλλοι, τε προσαγομενοι ται/φ θρησκευει,αιφ πολυ. πληθοφ Ἑλληνων, κακει,νουφ τρο,πω ι τινη. μοι/ραν α ὑτων πεποι,ηντο”.

W. A. Meeks e R. L. Wilken apresentam uma situação diferente, muito pior para os judeus em Antioquia na primeira metade do século I. Os autores (1978: 4) acreditam que “os judeus de Antioquia foram inevitavelmente envolvidos no conflito crescente entre judeus e romanos na Palestina” embora admitam que as autoridades romanas normalmente trabalhassem no sentido de preservar os direitos da comunidade judaica. Eles fundamentam sua conclusão no relato, bastante exagerado, das *Crônicas* do autor antigo Malalas. Malalas narra que, no mesmo ano – 40 – em que o governador da Síria foi a Jerusalém cumprir a ordem imperial de erigir uma estátua de Calígula dentro do Templo, “multidões em Antioquia atacaram os judeus matando muitos e queimando sinagogas” (apud Meeks & Wilken, 1978: 4). Meeks e Wilken admitem que o conjunto da história de Malalas é ficcional porque inclui uma forte retaliação de 30.000 judeus liderados pelo sumo sacerdote em Jerusalém, Phineas. Ainda assim, eles acreditam ser plausível algum tipo de levante contra os judeus naquele momento em Antioquia, especialmente porque Malalas retrata que uma solução posterior é dada pelo imperador romano. Malalas identifica o imperador como Gaio (Calígula), mas Meeks e Wilken acreditam que o autor antigo tenha confundido nomes e, ao invés de se referir a Cláudio – que, de fato, agiu desta forma em Alexandria após os eventos de 38 –, nomeou erroneamente Calígula como o governante.

Aryeh Kasher também utiliza o relato de Malalas sobre a suposta “guerra” entre judeus e gregos em Antioquia em 40 – quando constrói o seu argumento de que os teatros e os ginásios da cidade eram centros de atividade antijudaica – porque Malalas relata que a guerra eclodiu após o confronto no teatro da cidade. Entretanto, em uma nota de pé de página, Kasher demonstra a sua dúvida acerca da historicidade do evento. Ele coloca a questão de que “é difícil saber a fonte da informação dele [Malalas], e ele pode ter inventado o episódio com base no que aconteceu em Alexandria” (1985: 318, nota 40).

A reconstrução de Kraeling do que poderia ter sido o referido ataque aos judeus antioquenos é cuidadosa e bastante plausível, embora, quando não existem evidências para apoiá-la, ela esteja muito baseada em suposições, ainda que suposições lógicas. Em função da data relatada – 40 –, Kraeling acredita que o “pogrom” (forma

como ele descreve o evento narrado por Malalas) esteja diretamente relacionado à decisão de Gaio de colocar uma estátua sua no Templo de Jerusalém e ao decreto que ele transmite a Petrônio, o governador da Síria, de maneira a levar a ordem a cabo. Fílon (*Legatio ad Gaium* 207) narra o fato de que Petrônio, antes de marchar para Jerusalém com suas tropas, toma a precaução de avisar os sacerdotes e arcontes judaicos da ordem imperial e recomenda que eles sejam submissos a ela. Ele faz isso em território sírio ou, mais precisamente, em sua própria residência, em Antioquia. Kraeling se apóia, subsequente, no relato de Josefo acerca do episódio. Nas *Antigüidades Judaicas* (XVIII, 262-72), o autor judaico se refere a multidões de judeus protestando diante de Petrônio em Ptolemaida e Tiberíades, em seu caminho de Antioquia até Jerusalém. A partir das informações encontradas em Fílon e em Josefo, Kraeling acredita que o distúrbio seja uma continuação de uma oposição judaica ao plano imperial já na cidade de Antioquia “onde o plano foi primeiramente revelado, e por isso serve como confirmação para a declaração de Malalas sobre um distúrbio naquele local exatamente no terceiro ano de Calígula”, resume o autor (1932: 149). Neste sentido, torna-se plausível argumentar, à luz das circunstâncias descritas, que Petrônio tenha usado força militar contra os judeus que protestavam e, se o relato de Malalas for levado a sério, que esta situação propiciou ações de revolta contra os judeus.

O conflito acima descrito parece ter sido único em Antioquia durante a primeira metade do século I porque foi seguido de outro período de tranqüilidade para os judeus da cidade.

A diferença entre as relações sociais de judeus e gentios em Antioquia e aquelas mantidas entre judeus e gentios em outras cidades do Império em meados do século I não é pequena. É necessário atentar para o fato de que já em 66 – o primeiro ano da revolta judaica contra Roma – a violência gentílica contra os judeus se tornou prática comum nas cidades helenísticas da Palestina e em todo o território da Síria, com exceção apenas e tão somente das cidades de Antioquia, Apamea e Sidônia, que não se envolveram, naquele momento, no massacre e no aprisionamento de judeus. Josefo (*Guerra Judaica* II, 479) afirma de maneira enfática: “Apenas Antioquia, Sidônia e Apamea

pouparam seus habitantes judaicos, e se recusaram a matar ou a prender um único deles". O autor judaico continua seu relato emitindo a opinião bastante interessante de que tal exceção fora feita porque os antioquenos tiveram "*piiedade por aqueles homens que não mostravam nenhuma intenção revolucionária*". Ainda que a opinião de Josefo no final do século I transpareça o seu forte interesse político em melhorar a imagem dos judeus – muito desgastada com a revolta – aos olhos das autoridades romanas, não deixa de ser frutífero analisar a sua fala em termos do contexto de relações sociais cordiais que caracterizava a *pólis* antioquena, no interior da qual os judeus poderiam manifestar a sua identidade judaica de forma bastante peculiar se comparada à tendência à exacerbação do particularismo judaico que vigorava nas outras comunidades judaicas dentro do Império.

Entretanto, a situação para os judeus antioquenos viria a mudar em 67 com a chegada de Vespasiano à cidade e, entre 69 e 70, um grande conflito eclodiria entre gentios e judeus em Antioquia durante o hiato entre a partida de Muciano, o até então governador da Síria, e a chegada do general Cesânio Paeto.

Ainda que a cidade de Antioquia tenha sido, por fim, arrastada para dentro do conflito social generalizado deflagrado desde o início da revolta judaica contra Roma, seria de pouca sensibilidade histórica concluir, diante das evidências, que esta cidade não tenha mantido um ambiente particularmente vantajoso e favorável para a comunidade judaica ao longo dos cento e trinta anos decorridos entre a conquista romana da Síria em 64 a.C. e a década de 60 do século I da era presente. Torna-se necessário, portanto, ter em conta os processos sociais e culturais acima discutidos se quisermos analisar com maior precisão a questão da identidade da comunidade antioquena no que diz respeito ao episódio narrado em Gl. 2:11-14.

Anterior ao episódio relatado em Gl. 2:11-14, outro desentendimento ocorrera na comunidade de Antioquia de acordo com Gl. 2:1-10 e At. 15:1-21. Este primeiro impasse ocorreu quando um grupo constituído de judeus cristãos oriundos da Judéia chegou a Antioquia com o objetivo de exigir que os discípulos gentios fossem

circuncidados. Esses judeus – classificados pela historiografia como judaizantes¹²¹ – acreditavam que os gentios, de forma a partilhar das bênçãos escatológicas, deveriam se tornar judeus.

A questão da salvação escatológica estendida aos não judeus parece ter sido recorrente no período final do Judaísmo do Segundo Templo porque, via de regra, é encontrada nos textos judaicos redigidos nesse momento.¹²² Uma das evidências que apóiam a ampla discussão desta questão é o fato de que ela é documentada também na história inicial do movimento cristão. Este movimento, em meados do século I, era ainda apenas um movimento judaico que mantinha a característica peculiar de ser pregado a judeus e a não judeus. A discussão sobre o caráter profano e impuro dos gentios como uma barreira para a salvação deles e para a sua entrada no reino messiânico não só esteve presente no seio da nova fé, como acabou por constituir uma das mais importantes controvérsias do Cristianismo antigo.

3.1.1. A questão da impureza moral dos gentios no Judaísmo do Segundo Templo

Richard Bauckham – em artigo recente sobre as posições adotadas por Tiago, o irmão do Senhor, e por Pedro em relação aos gentios convertidos à fé no Cristo ressuscitado –¹²³ estabelece sua discussão acerca da impureza e do caráter profano dos gentios aos olhos dos judeus do final do período do Segundo Templo¹²⁴ a partir da distinção, presente na literatura do Judaísmo bíblico e do Judaísmo do Segundo Templo, entre impureza ritual e impureza moral, e também entre impureza ritual e caráter

¹²¹ O termo ‘judaizantes’ advém do verbo no infinitivo grego ἰουδαίαι, ζῆν utilizado por Paulo em Gl. 2:14, que significa ‘judaizar’ ou seguir/adotar práticas judaicas.

¹²² O texto judaico palestino *Apocalypse Animal* (em Anexo), redigido provavelmente no século II a.C., entende que na era escatológica, as nações virão adorar o Deus judaico em submissão aos judeus. O quinto oráculo sibilino, obra judaica egípcia redigida no final do século I d.C., veicula uma opinião ligeiramente diversa acerca deste assunto (ver pp. 227-32).

¹²³ Bauckham (2005): 91-142.

¹²⁴ O período do Segundo Templo compreende o espaço de tempo entre o século VI a.C. (quando sob domínio de Ciro, o rei da Pérsia, iniciou-se a reconstrução do Templo em Jerusalém) e 70 d.C., quando o templo foi novamente destruído, desta vez pelos romanos.

profano. O autor se baseia no argumento de Jonathan Klawans¹²⁵ de que, no período do Segundo Templo, os gentios não eram normalmente entendidos como ritualmente impuros e, sim, o mais certo é que fossem vistos como moralmente impuros. Além disso, eram classificados como profanos, isto é, não eram sagrados porque não faziam parte do povo santo de Israel.

A impureza moral era entendida como pecaminosa e, neste sentido, aqueles que praticavam atos que maculassem moralmente eram culpados e passíveis de punição. Tais pecados mais sérios eram, entre outros, a imoralidade sexual, a idolatria e o assassinato, que se mostravam capazes de poluir não somente o indivíduo que os cometia, mas também a terra santa e o Templo. Já a impureza ritual era entendida como algo ontológico. Ela requeria purificação apenas, e não punição ou perdão.¹²⁶ A mácula ou poluição da terra santa por meio de atos moralmente impuros fora prática corrente, segundo os judeus, entre os povos cananeus que haviam habitado a Palestina em período anterior ao deles. Os textos bíblicos que versavam sobre a poluição trazida à terra por tais povos foram amplamente lidos e discutidos no período do Segundo Templo porque uma série de textos produzidos naquele momento se preocupou em caracterizar os gentios como povos impuros no sentido moral – entre eles, o livro dos Jubileus, 2 Baruch e o *Testamento de Moisés*.

O livro dos Jubileus possui dois trechos que tornam bastante clara a opinião do(s) autor(es) acerca dos não judeus que vivem em território judaico. Trata-se da passagem sobre o testamento de Abraão e o relato da bênção de Abraão a seu neto Jacó. Neste último, Abraão condena de forma explícita os povos cananeus como poluidores da terra santa e como capazes, através do contato próximo, de afastar os judeus do bom caminho por eles percorrido. Ele se dirige a Jacó e ordena o seguinte:

*Separe-se dos gentios,
E não coma com eles,*

¹²⁵ No artigo “Notions of Gentile Impurity in Ancient Judaism”. *Association of Jewish Studies Review* 20 (1995): 285-312.

¹²⁶ Bauckham (2005): 93.

E não pratique atos como os deles.

E não se associe a eles,

Porque os seus feitos são poluídos,

E todos os seus modos são contaminados, e desprezíveis, e abomináveis (22:16)¹²⁷

O texto utiliza a linguagem da impureza e da poluição abundantemente – “os seus feitos são poluídos”, “os seus modos são contaminados” – para caracterizar a idolatria e a fornicação praticadas pelos cananeus. Tais práticas eram, como já exposto, moralmente impuras. Bauckham (2005: 97) observa que, no caso da impureza moral, “*era fácil concluir que a Torá enxergasse os gentios em geral como impuros moralmente, uma vez que as ofensas poluentes das quais ela acusa os cananeus eram comuns aos gentios*” do período do Segundo Templo.

A idolatria e a imoralidade sexual praticadas pelos gentios, entretanto, nem sempre eram veiculadas nos textos por meio da linguagem da impureza. Em muitos casos, tais práticas eram simplesmente apresentadas como pecaminosas e terríveis aos olhos de Deus. Ainda assim, o vocabulário da impureza permitia a afirmação de outras questões que não apenas aquela do caráter pecaminoso da vida gentílica. Em relação aos gentios que residiam em Jerusalém e suas proximidades, a caracterização deles como impuros em termos morais os igualava aos cananeus que haviam poluído moralmente a terra/o solo judaico e o Templo em Jerusalém. O destino merecido deles deveria ter sido a total destruição e a expulsão da terra santa.¹²⁸ Em razão disso, é bastante provável que, para muitos judeus (principalmente os judeus palestinos), a simples presença de gentios no solo sagrado da Palestina judaica fosse indesejada e responsável por grandes males.

Já o quinto oráculo sibilino, texto judaico produzido na diáspora, certamente no Egito, entre fins do século I e o início do século II, prevê um fim diferente para os gentios idólatras residentes em solo judaico. Segundo o texto, eles não receberão a punição do aniquilamento ou da expulsão. Ao contrário, serão convertidos à crença no Deus judaico e passarão a seguir suas leis:

¹²⁷ Citado por Bauckham (2005): 96. Tradução do inglês para o português de minha autoria.

¹²⁸ Bauckham (2005): 98.

Não mais os pés impuros dos gregos dançarão em Bacanaís por toda a sua terra [da Judéia], [porque o grego] terá em seu coração uma consciência para as mesmas leis [que vós obedeceis]. (Or.Sib. V, 264-65)

Ao adotarem as leis mosaicas, os gentios abandonam a idolatria, a imoralidade sexual e o assassinato e, assim, cessam de poluir moralmente a terra santa. A teologia expressa no quinto oráculo sibilino é a de que o caráter particular de Israel tem por fim alcançar todas as nações. Este texto guarda importantes semelhanças com a forma como os cristãos antigos se posicionaram em relação à conversão gentílica à fé em Jesus como o Messias.¹²⁹

Havia ainda a questão do caráter profano ou mundano dos gentios: eles eram assim caracterizados porque não faziam parte do povo santo de Israel, aquele com o qual Iahweh travara a Aliança/o Pacto. Desta forma, a permanência de gentios no território judaico colocava a questão da possível profanação da terra santa por eles. Sua presença no espaço sagrado do Templo de Jerusalém era proibida. No templo construído por Herodes, no entanto, a entrada dos gentios era permitida no pátio externo do santuário, pátio este que constituía apenas uma adição ao espaço do templo para além dos limites estabelecidos para o primeiro Templo, aquele construído por Salomão.¹³⁰ A questão da profanação da terra santa por parte dos gentios só poderia ser solucionada através da conversão formal dos não judeus do sexo masculino por meio do rito da circuncisão. Eles se tornariam judeus e ganhariam, assim, a santidade própria do povo de Deus. Esta questão pode ter estado na origem da iniciativa hasmonéia em adotar a política de conversões forçadas das populações vizinhas na Palestina no século II a.C. Ela também pode ter contribuído para as medidas extremas adotadas pelo grupo dos zelotas ou sicários, segundo relata Hipólito em *Philosophumena*,¹³¹ durante a primeira

¹²⁹ Já no fim do século I, os livros redigidos por Lucas, o terceiro evangelho e *Atos*, marcavam a convicção de que o Cristianismo deveria alcançar os judeus e todas as nações. Em *Atos*, especificamente, a afirmação posta nos lábios do Cristo ressuscitado em At. 1:8 prevê o testemunho do evangelho cristão “até os confins da Terra”.

¹³⁰ O plano detalhado da construção do complexo do Templo por Salomão é descrito no livro 1Reis 6-7.

¹³¹ Citado por Hengel (1989): 70-71.

revolta judaica contra Roma. O autor antigo afirma que tais revolucionários não poupavam a vida dos gentios tementes a Deus (no texto: “*alguém que fale sobre Deus e suas leis, porém não circuncidado*”) que se recusassem a se submeter à circuncisão. Se se pode dar crédito ao que afirma Hipólito, no caso dos zelotas/sicários¹³² a política por eles adotada era aquela da conversão de gentios simpatizantes do Judaísmo que, por sua situação, permaneciam a meio caminho tanto da comunidade gentílica à qual pertenciam quanto da comunidade judaica que tanto admiravam.

A partir de toda a sua discussão acerca do caráter moralmente impuro e profano dos gentios, Richard Bauckham inicia a análise do episódio dos cristãos judaizantes e do incidente em Antioquia (*Atos* 15 e Gl. 2:1-14). Sua inovação reside no fato de que ele analisa tais relatos em diálogo com outro deles: aquele do sonho de Pedro e de sua visita à casa de Cornélio, um centurião romano e apreciador da crença judaica ou, em outras palavras, um temente a Deus (*Atos* 10).

Dentre as várias possíveis relações da passagem com a questão da impureza moral e do caráter profano dos gentios – neste caso em território judaico – está o fato de que Cornélio era um centurião que servia na legião do exército romano baseada em Cesaréia. Esta cidade constituía o quartel general do poder romano na Palestina. Se pensarmos, propõe Bauckham, que a revolta judaica em 66 teve início em Cesaréia, após vários conflitos entre os judeus e os habitantes locais gentílicos, poderíamos, então, concluir que o nacionalismo judaico não se exacerbava apenas em função do domínio romano, mas também em razão da presença indesejada da população não judaica e nativa da Palestina nas cidades costeiras de colonização grega, cuja idolatria poluía e profanava a terra santa de Israel da mesma forma como haviam feito os antigos povos cananeus.¹³³

O episódio narrado em *Atos* 10 é tradicionalmente entendido como um marco na narrativa do livro – o momento em que a futura pregação aos gentios se torna

¹³² Hipólito não tem certeza da identidade do grupo judaico que descreve porque, na mesma passagem, afirma o seguinte: “*Em nome desta causa, eles assumiram o nome de Zelotas. Muitos os chamam de Sicários*”.

¹³³ Bauckham (2005): 113, nota 56.

legítima. De fato, a passagem tem como ator principal Pedro que, por aquele momento ainda devia ser a autoridade maior na igreja de Jerusalém. Além disso, sua visita à casa do centurião Cornélio é precedida, em primeiro lugar, pela intervenção do Anjo do Senhor que aparece em visão a Cornélio e comanda o envio de seus homens à cidade de Jope em busca de Pedro; e, no dia seguinte, por um êxtase (10:10 – εἰκτασιφ) de Pedro no qual ele vê o céu se abrir e um lençol ser baixado à terra pelas quatro pontas contendo quadrúpedes, répteis e aves de todas as espécies. Uma voz ordena, então, que ele se levante, mate e coma os animais. Pedro se recusa, a princípio, explicando que nunca comera algo que fosse ‘impuro ou profano’. Em resposta a tais palavras, ele ouve por três vezes a seguinte frase: “*Ao que Deus purificou, não chames tu de profano*”. Uma vez concluído o êxtase de Pedro, chegam os homens de Cornélio à sua procura.

Evidente na passagem é a relação a ser estabelecida entre os animais impuros e profanos e os gentios (o centurião e a sua gente). Esta idéia remete à distinção feita já no livro do Levítico 20:22-26 entre animais puros e impuros como representativa daquela entre o povo de Israel e os gentios.¹³⁴ Pedro, ao se recusar a comer os animais do lençol, observa, muito naturalmente, a prescrição legalística entabulada no Levítico e demonstra a sua obediência à lei de Moisés.¹³⁵ No entanto, o Anjo do Senhor que se dirige a Cornélio e a voz misteriosa que fala ao apóstolo – destaca Lucas – mostram um desdobramento divino da lei: Deus pode tornar puro o alimento impuro e santificar o gentio idólatra. Neste caso, a distinção estabelecida na Torá e acima mencionada deixa de vigorar.

Diante da revelação divina, Pedro perde o receio e se permite visitar a casa de Cornélio. A preparação de Pedro por meio do êxtase no qual ele cai cumpre a função de justificar a entrada de um judeu na residência de um não judeu – no caso, um oficial do exército romano que, apesar de um temente a Deus, podia, muito provavelmente, ser praticante do culto aos ídolos e, devia, claramente, fazer o culto ao imperador. O perigo

¹³⁴ No *Apocalypse Animal*, também se encontra uma distinção deste tipo: os judeus são representados por ovelhas e as nações gentílicas são representadas por animais selvagens. Ver p. 227.

¹³⁵ Levítico 18, juntamente com o capítulo 20, se dedica à questão da separação dos judeus e das distinções a serem feitas por eles.

da má influência das práticas imorais e idólatras da vida quotidiana gentílica se fazia, assim, muito presente. Os judeus eram, por esta razão, proibidos de freqüentar intimamente as casas de não judeus.¹³⁶ Tratava-se de uma desobediência à lei de Moisés. No entanto, a visita de Pedro a Cornélio se tornara legítima porque fora da vontade de Deus. Lucas confere destaque à questão da justificação dos atos cristãos que vão de encontro ao que é regulamentado na Torá por meio da demonstração de que eles são impulsionados pela vontade divina. O autor assim o faz na medida em que vê a necessidade de apresentar a igreja de Jerusalém, dentro da qual Pedro – um dos Doze apóstolos – deve permanecer, como exemplarmente observante dos preceitos religiosos judaicos.

A queda do Espírito Santo sobre Cornélio e os de sua casa após o discurso de Pedro em *Atos* 10:44 torna explícita a verdade para a qual o Anjo do Senhor e a voz misteriosa apontavam: os gentios que adotam a fé em Jesus Cristo deixam de ser impuros ou profanos e se tornam santos. A oposição entre o povo santo de Israel separado para Deus e as nações profanas é abolida nesta passagem.

Apesar da redação lucana particularmente enfática do episódio do êxtase de Pedro e da visão de Cornélio e do nexó nitidamente estabelecido pelo autor entre tais eventos e as decisões do Concílio de Jerusalém, Richard Bauckham toma a contramão das conclusões da historiografia acerca desta passagem ao atribuir valor histórico à narrativa de *Atos* 10. Ele o faz com base no texto que, segundo ele, não apresenta um vocabulário paulino, muito característico de Lucas. Ao aparecer, no relato, uma terminologia que não é padrão do autor Lucas, a passagem ganha força como vestígio de um documento ou tradição diferente da qual ele fez uso para construir a sua narrativa.

Bauckham cogita a possibilidade, pouco convincente, de que o grupo judaizante de At. 15:1 fosse composto de judeus piedosos que adentraram a comunidade cristã em período posterior à decisão da igreja de Jerusalém de aceitar o batismo dos

¹³⁶ O contrário era permitido: os não judeus podiam freqüentar a sinagoga, oferecer sacrifícios no Templo de Jerusalém e, em muitos casos, freqüentar a casa dos judeus que, protegidos em seu próprio meio, não corriam o risco da má influência moral e da idolatria.

gentios da casa de Cornélio (At. 11:18).¹³⁷ O autor, no entanto, logo aprimora o seu argumento ao supor, mais acertadamente (porém ainda de forma incompleta), ter sido “o franco sucesso da missão gentílica em Antioquia e durante a viagem missionária de Paulo e Barnabé (At. 13-14) o [motivo] que fez suscitar a questão e gerar forte oposição” (2005: 117). A melhor resposta, entretanto, para a pergunta de porque, em fins dos anos 40 ou início dos anos 50 do século I, um grupo de judeus cristãos decidiu repentinamente impor a circuncisão aos cristãos gentios de Antioquia é aquela oferecida por Paula Fredriksen.¹³⁸ Segundo a autora, a questão premente deve ter sido a demora da segunda vinda do Cristo sobre a Terra. De acordo com esta hipótese, o grupo de judeus cristãos da Judéia teria entendido, em meados do século, ser a grande presença de gentios na igreja e o relativo fracasso da missão cristã entre os próprios judeus o motivo da demora do retorno em glória do Messias. Afinal, os gentios continuavam a adentrar o movimento em números enquanto a missão aos judeus fracassara.

Assim, de acordo com Fredriksen, aqueles judeus cristãos acreditaram que a presença de gentios como gentios no corpo da comunidade cristã era o elemento que vinha impedindo ou, mesmo, impossibilitando a segunda vinda do Messias.¹³⁹ Eles exigiam a circuncisão dos irmãos de fé não judeus porque entendiam ser a conversão real deles ao Judaísmo um pré-requisito para que a revelação do Cristo pudesse acontecer segundo a profecia de Isaías 56:1. Nesta passagem, o profeta se dirige aos estrangeiros e ordena “*Mantenham a justiça e façam o que é certo, porque a minha salvação*

¹³⁷ (2005): 117.

¹³⁸ (1991): 532-64.

¹³⁹ Já Bauckham (2005: 118) acredita que a imposição da circuncisão por parte do grupo judaizante tenha encontrado origem na questão da impureza moral dos gentios por ele discutida. Segundo o autor, os judaizantes entendiam que apenas com a circuncisão e a observância de todas as leis da Torá é que os gentios se tornariam justos e santos. Não se trata de uma explicação que busca raízes na breve história dos cristãos aquela de Bauckham. Ela se faz em termos das possíveis interpretações legalísticas dos judeus, no final do período do Segundo Templo, no que dizia respeito à salvação dos não judeus.

Embora a reconstrução do impasse em Antioquia, sugerida por Bauckham, seja convincente e o seu argumento de que tal incidente está ligado às discussões judaicas acerca da pureza/impureza se mostre muito pertinente, o autor comete um erro, em minha opinião, ao não articular o argumento da impureza moral dos gentios à realidade histórica da igreja cristã em fins da década de 40 ou princípio dos anos 50 do século I.

está prestes a chegar e a minha justiça, a manifestar-se".¹⁴⁰ O imperativo 'mantenham a justiça' poderia ser interpretado como um mandamento aos gentios de obediência às leis da Torá, dentre elas, o rito da circuncisão. Assim, a leitura de que a obediência às prescrições legais da Torá era uma exigência para a chegada da salvação de Deus e para a manifestação de sua justiça se fazia possível. Os judaizantes parecem ter interpretado a passagem do profeta desta maneira. No entanto, quando se analisa os versículos seguintes de Isaías – 56:3-7 – percebe-se que a conversão dos gentios no fim dos tempos é uma conversão moral e não por meio da circuncisão.¹⁴¹ A circuncisão não é mencionada. Apenas a observância do sábado como dia santo recebe destaque especial no texto.

O impasse criado em Antioquia foi resolvido quando Paulo e Barnabé rumaram para Jerusalém e, diante dos pilares da Igreja – Pedro, Tiago e João –, apresentaram o seu argumento em favor da não circuncisão dos cristãos de origem gentílica. Por fim, segundo Gl. 2:9, Pedro, Tiago e João chegaram ao acordo de que os gentios poderiam adentrar o Reino de Deus como gentios, pura e simplesmente. Já no relato de Atos 15, a decisão final cabe apenas a Tiago, que faz um discurso em defesa da permanência dos cristãos gentios incircuncisos. Lucas insere a citação da passagem de Amós 9:11-12 (em especial: "*então o resto dos homens procurará o Senhor, assim como todas as nações sobre as quais o meu nome foi invocado*") no discurso de Tiago de forma a enfatizar a questão de que os gentios convertidos à fé cristã pertencem ao povo messiânico de Deus em sua condição de gentios ou, tal como nas palavras do profeta, em sua condição de 'nações sobre as quais o meu nome foi invocado'.

O uso de expressões como 'levar o nome de Iahweh' (Dt. 28:10) ou 'sobre quem o meu nome foi invocado' (2Cr. 7:14) está relacionado, todas as vezes em que aparece nos livros vetero-testamentários, ao povo de Israel e à autoridade de Iahweh sobre ele. No entanto, atenta Bauckham (2005: 119), a utilização em Amós 9:12 da mesma expressão relacionada a 'todas as nações' é única. O fato de a passagem do profeta ser

¹⁴⁰ A Bíblia de Jerusalém traduz a passagem da seguinte forma: "*Observai o direito e praticai a justiça, porque a minha salvação está prestes a chegar e a minha justiça, a manifestar-se*".

¹⁴¹ Ver Fredriksen (1991): 547.

citada por Lucas em At. 15:16-17 e, possivelmente, pelo próprio Tiago em seu discurso,¹⁴² é indicativo da franca utilização dela pelos cristãos antigos como evidência nas escrituras judaicas para a legitimidade da inclusão dos gentios como gentios na partilha das bênçãos escatológicas.

Além do discurso de Tiago, Lucas relata em At. 15:22-29 que o impasse é resolvido de forma concreta por meio do envio de uma carta ou decreto apostólico da comunidade de Jerusalém à comunidade de Antioquia na qual são discriminadas as quatro proibições a serem respeitadas pelos cristãos de origem gentílica antioquenos.¹⁴³ At. 15:29 lista os itens da seguinte forma: os irmãos gentios devem se abster “*das carnes imoladas aos ídolos, do sangue, das carnes sufocadas/estranguladas e da imoralidade sexual*”. R. Bauckham observa que tais itens correspondem às proibições, veiculadas em Levítico 17-18, dirigidas aos judeus e também ao ‘estrangeiro que habita no meio de vós’.¹⁴⁴ Elas têm por objetivo evitar que os judeus e os estrangeiros que vivem entre eles se tornem impuros moralmente e, principalmente, cumprem a função de impedir que a terra santa seja também poluída. Uma referência às passagens proféticas de Jeremias 12:16 ([os vizinhos maus aprenderão os modos de meu povo] e serão edificados no meio de meu povo) e Zacarias 2:15 na versão da Septuaginta (‘elas [as nações] habitarão no meio de

¹⁴² Não há porque duvidar, até o momento do incidente criado pelos judaizantes, da postura de Tiago de ampla aceitação dos irmãos de fé gentios, tal como apresentada em *Atos* 15. Afinal, Gl. 2:9 corrobora a caracterização dele desta forma por Lucas. A mudança de comportamento do líder da igreja de Jerusalém acontece mais tarde, por ocasião do incidente em Antioquia relativo às leis que regulavam a comensalidade entre cristãos judeus e gentios.

¹⁴³ A existência de tal carta apostólica como resultado do concílio de Jerusalém é questionada por muitos eruditos que, não encontrando referência nenhuma a ela em Gálatas 2, se dividem em dois grupos e acreditam, assim, que ela tenha sido:

a) real, porém tardia, ou seja, uma medida adotada pela igreja de Jerusalém, não por ocasião do concílio de Jerusalém, mas, na realidade, após o incidente em Antioquia relativo às leis de comida ou, mais apropriadamente, à comensalidade entre judeus e gentios em Cristo. Nesse caso, Lucas teria omitido o incidente de forma proposital e feito alusão a ele apenas através do relato do envio da carta apostólica a Antioquia;

b) uma criação/invenção de Lucas de modo a aludir, delicadamente, ao incidente em Antioquia ligado à comensalidade entre irmãos de fé judeus e gentios e à sua resolução por parte da igreja de Jerusalém.

A conclusão de que a carta/decreto se refere a leis de comida é suscitada pelo fato de que três das quatro proibições nela se referem a alimentos (carnes imoladas aos ídolos, sangue e coisas estranguladas). Como ficará claro abaixo, entretanto, as proibições da carta apostólica não estão relacionadas à questão das leis de comida judaicas e, sim, tal como propõe Richard Bauckham, a medidas de precaução contra a poluição moral do povo judaico e da terra santa.

¹⁴⁴ (2005): 119.

ti') pode ter conferido, para os cristãos, um sentido maior ao 'estrangeiro que habita entre vós' de Lv. 17-18: aquele do gentio que se juntaria ao povo de Deus na era messiânica. Neste sentido, acerca das proibições da carta apostólica, Bauckham (2005: 120) conclui de forma muito convincente:

a própria Torá é entendida como fazendo provisões específicas para esses conversos gentios, que não são obrigados, como os judeus, pelos mandamentos da Torá em geral, mas são obrigados por tais mandamentos específicos.

O tom que Paulo confere ao relato da epístola aos Gálatas, ao dizer que os notáveis nada lhe acrescentaram (Gl. 2:6c), deixa transparecer, a meu ver, o consenso difundido, não só em Antioquia, mas também em Jerusalém, de não se impor maiores obrigações aos irmãos gentios. As proibições do decreto apostólico eram aquelas apresentadas pelo livro do Levítico aos gentios residentes em solo judaico e já deviam, muito provavelmente, ser seguidas pelos gentios cristãos de Antioquia.

No que diz respeito à circuncisão, ela nunca fora critério para a entrada de gentios nas sinagogas e também não era critério para a entrada de gentios nas *επικκλησιαι* cristãs. A controvérsia sobre a circuncisão criada por aqueles da Judéia, além de não refletir um debate interno judaico, foi também uma novidade dentro da pequenina história dos cristãos.¹⁴⁵

¹⁴⁵ É por esta razão que não se mostra convincente a explicação formulada por R. Bauckham (2005: 118) de que o grupo judaizante se tratava de um grupo de judeus cristãos zelosos pelo rigor da Lei, mais provavelmente antigos fariseus, que entendia ser a circuncisão e a observância de toda a Torá pré-requisitos fundamentais para a transformação de gentios pecadores em justos passíveis de salvação. A explicação dele é influenciada, pura e simplesmente, pela informação de Lucas, em *Atos* 15:5, de que tais cristãos haviam sido fariseus. O fato de tais cristãos terem pertencido ao farisaísmo não implica que eles fossem, por isso, exigir a circuncisão dos cristãos da gentilidade. Eles o fizeram, como observado acima, por uma razão histórica mais precisa: a demora da segunda vinda do Messias e da instauração do Reino de Deus.

3.1.2. O episódio narrado em Gálatas 2:11-14 relativo à comensalidade entre judeus e gentios

No momento do novo incidente – aquele relatado por Paulo em Gl. 2:11-14 –, Pedro saíra de Jerusalém e se encontrava na comunidade da capital síria havia algum tempo. Alguns judeus cristãos da Judéia aparecem mais uma vez em Antioquia com a missão de exigir uma observância mais rigorosa da Torá no que diz respeito às leis de comida. Desta vez, os intrusos são emissários de Jerusalém, em nome de Tiago (o líder da igreja em Jerusalém nesse momento), e, portanto, eles têm respaldo e autoridade.

A comensalidade (as refeições em comum) deve ter sido a prática pela qual os grupos de judeus e gentios em Cristo se uniam e formavam uma *εωκκλησι,α* na cidade de Antioquia. Afinal, a reprodução da última ceia de Jesus com os apóstolos fora um rito muito cedo instituído na comunidade de Jerusalém – provavelmente logo após a morte do mestre – e ele consistia da partilha do pão e, possivelmente, também do vinho entre os discípulos.¹⁴⁶ Por ocasião do incidente, esse ritual devia já ter incorporado o significado da celebração eucarística, na qual os cristãos recebiam simbolicamente o corpo e o sangue de Cristo. O rito era sempre seguido de uma refeição.

A mesma prática era reproduzida nas outras comunidades cristãs. Muito provavelmente, os discípulos se reuniam na casa de um membro mais abastado da comunidade (ou, em diferentes casas simultaneamente, dependendo do tamanho de toda a comunidade no momento do incidente). Tal membro mais rico, sendo judeu ou gentio, deveria providenciar o alimento para o restante dos discípulos. É muito provável que os membros da comunidade em Antioquia, tanto judeus como gentios, observassem as leis de comida básicas, isto é, evitassem os alimentos impuros como o porco ou as

¹⁴⁶ Ver Lc. 24:30; At. 2:42, 46; 20:7; 27:35.

carnes sacrificadas aos ídolos.¹⁴⁷ A refeição partilhada com gentios, no entanto, implicava aos judeus o risco do envolvimento em outras atividades idólatras e imorais. Por exemplo, é fato que a partilha de uma taça de vinho era essencial para o ritual da comensalidade. Além disso, na eucaristia, o vinho representava o sangue de Cristo e, por isso, sua presença na refeição era indispensável. Em se tratando de vinho fornecido por cristãos de origem gentílica, haveria sempre o receio de tais gentios terem feito com ele uma libação a uma divindade. Neste caso, o vinho se vincularia à idolatria e não poderia ser bebido por um judeu. Tal risco, entretanto, não existia se o vinho fosse oferecido por um cristão de origem judaica.

O procedimento acima devia ser exatamente aquele seguido na comunidade antioquena e Pedro o vinha, muito naturalmente, obedecendo ao comer com os cristãos gentios (Gl. 2:12). As ordens de Tiago, no entanto, devem ter ido além de tais regras básicas: uma hipótese é a de que, a partir daquele momento, os judeus cristãos ficassem obrigados a obedecer ao sistema *kosher* completo de preparação dos alimentos, que incluía uma série de regulamentações adicionais relativas à pureza ritual e ao dízimo.

Ao que parece, no entanto, a inovação trazida pelos homens de Tiago foi outra porque, em Gl. 2:11-13, Paulo reconta brevemente o episódio destacando o fato de que Pedro e os demais judeus cristãos da comunidade passam a evitar as refeições em comum com os gentios cristãos após a chegada daqueles de Jerusalém. A partir desses dados, Bauckham (2005: 124) levanta, muito acertadamente, uma segunda hipótese: “o problema em Antioquia parece não ter sido a maneira pela qual as refeições eram conduzidas ou o que era servido nelas, mas na realidade o fato de os judeus manterem a comensalidade com os gentios”. De fato, não há em Gl. 2:11-14 nenhuma referência a uma lei de comida ou a algum aspecto específico da refeição em comum que tenha desencadeado o problema e suscitado a intervenção de Tiago através de seus enviados. Ao que consta, a proibição das refeições partilhadas entre cristãos judeus e cristãos gentios é, realmente, o motivo do incidente. Mas por que, afinal?

¹⁴⁷ Partilham desta opinião James Dunn (1983: 31) e Jerome Murphy-O'Connor (1996: 150).

Tal proibição ganha sentido se analisada dentro do contexto das discussões judaicas sobre o caráter moralmente impuro dos gentios, pois, de acordo com os judeus, a refeição partilhada constituía, juntamente com o casamento, a forma mais íntima de contato entre pessoas. A proibição de Tiago demonstrava que, no seu entender, naquele momento, a única forma de se evitar o envolvimento dos judeus em atividades idólatras, imorais ou pecaminosas seria a separação total deles em relação aos gentios no espaço da refeição. A afirmação de Paulo em Gl. 2:15, “*nós somos judeus de nascimento e não pecadores da gentilidade*” nos dá a pista de que o impasse criado girava exatamente em torno da questão do caráter pecaminoso dos gentios.

Para Paulo, no entanto, era evidente que os gentios convertidos à fé no Cristo haviam sido purificados de sua imoralidade/do pecado por Deus. Isto havia ficado claro – ele acreditava – para todos os cristãos já no concílio de Jerusalém através da decisão de não se exigir a circuncisão dos cristãos não judeus. Para o missionário, a separação agora imposta por Tiago se mostrava absurda. Ele confirma essa convicção em várias epístolas, dentre elas, aquela dirigida aos Romanos 4:5 quando diz que “*para o homem [judeu] que, sem trabalhos [da Lei], crê naquele que justifica o ímpio, sua fé é levada em conta de justiça*”.¹⁴⁸ No entender de Paulo, se Deus justifica o ímpio/o profano, então ele o santifica, tal como os judeus são santos. Os judeus cristãos devem acreditar nisso porque também não são mais justificados pela Lei e, sim, pela fé em Cristo.¹⁴⁹

O equilíbrio se perde, então, quando Pedro decide não mais fazer as refeições com os discípulos gentios e, ao contrário, seguir as exigências de observância mais severa por parte de Tiago. É bastante fácil inferir que a atitude de Pedro tenha exercido uma forte influência sobre os outros judeus cristãos porque “*até Barnabé se deixou levar pela sua hipocrisia*”, afirma Paulo, frustradíssimo, em Gl. 2:13.

A reconstrução histórica acima faz sentido se unida ao questionamento de Paulo sobre a consistência de Pedro como apóstolo em Gl. 2:14-15: “*Se tu, sendo judeu, vives à maneira dos gentios e não dos judeus, por que forças os gentios a viverem como judeus (a*

¹⁴⁸ Grifo meu.

¹⁴⁹ Ver o raciocínio desenvolvido por Paulo em Gl. 2:15-21. Ver, ainda, Smiles (2002): 299.

judaizarem)?” O termo em grego é *ἠλουδαίσειν*, que significa seguir ou, também, adotar as práticas judaicas. Pela forma como se expressa Paulo, a circuncisão está incluída no rol dessas práticas. Para ele, se Pedro se abstém de fazer as refeições com os gentios porque eles são profanos e impuros moralmente, ele está, necessariamente, exigindo que eles se tornem judeus de modo a poderem partilhar das refeições eucarísticas da igreja antioquena.¹⁵⁰ Obviamente, esta é a perspectiva de Paulo acerca do episódio, porém como não há qualquer vestígio da visão de Pedro que tenha sobrevivido em textos canônicos e não canônicos, o leitor não vê outra saída senão se apoiar na única existente.

Ao combinar a informação de *Atos* com aquela das epístolas de Paulo, é possível observar que a posição de Paulo de defesa do princípio comunal das refeições partilhadas por judeus e gentios sem maiores observâncias da Lei foi, certamente, minoria em Antioquia. Para ele, a consequência da decisão de Tiago seria a cisão da comunidade em duas partes. Paulo não aceitou aquela situação e acabou por abandonar Antioquia, rompendo definitivamente os laços com Barnabé – o homem responsável, segundo At. 11:25, por trazê-lo, anos antes, após a sua conversão, para a comunidade cristã antioquena.

As epístolas de Paulo escritas após o rompimento com Antioquia revelam uma oposição crescente à observância da lei judaica pelos gentios e ao papel desempenhado por ela na salvação de Israel – em sua opinião, o conjunto de judeus e gentios em Cristo. Jack T. Sanders (1997: 83) afirma de forma perspicaz que *“Paulo, ele próprio, era judeu e sua posição agradava, ao menos a Barnabé, e era aceitável a Barnabé e mesmo a Pedro até que Tiago decidiu impor uma fronteira para o Cristianismo judaico”*.

Muitas são as hipóteses levantadas a respeito da exigência de um seguimento mais rigoroso da Lei por parte de Tiago. Robert Jewett (1970: 205) acredita que *“os judeus cristãos na Judéia foram estimulados por pressão dos zelotas a realizarem uma campanha legalista*

¹⁵⁰ Muito provavelmente, Pedro nunca chegou a desejar a circuncisão dos irmãos de fé gentios, tal como sugere ironicamente Paulo. Ele decidiu apenas seguir as novas diretrizes da igreja de Jerusalém de maneira a proteger a unidade da igreja cristã, evitando criar um impasse ainda maior entre as duas comunidades – Jerusalém e Antioquia.

entre seus irmãos cristãos no final dos anos 40 e início dos 50". A tese de Jewett é problemática porque, de acordo com Richard Horsley e John Hanson,¹⁵¹ os zelotas, como grupo formado, são mais provavelmente um produto da reconquista romana da Judéia em 67, durante a guerra judaica. A existência deles não remonta aos anos 40 e 50 do século I. William D. Davies também acredita que Tiago e os judeus cristãos estivessem, provavelmente, sob pressão dos revolucionários judaicos, mas é cuidadoso o suficiente para não denominá-los 'zelotas'.¹⁵²

M. Hengel argumenta que, com o passar do tempo, a influência dos conversos que haviam sido fariseus¹⁵³ cresce na comunidade de Jerusalém e o sentido de abertura que havia imperado no início, começa a diminuir entre os hebreus.¹⁵⁴ O argumento de Hengel é fraco por duas razões. Em primeiro lugar, embora o autor relacione a ascensão da influência farisaica sobre os cristãos de Jerusalém a uma contínua perseguição deles por parte da nobreza saducéia,¹⁵⁵ ele não a explica à luz do contexto sócio-político mais amplo de tensão crescente entre os judeus e o poder romano. Em segundo lugar, ele não é capaz de deixar de lado, em sua análise, a estrutura interpretativa dualista que compara e contrasta o Judaísmo e o helenismo. Por esta razão, ele compreende a influência farisaica sobre os judeus cristãos da Judéia em meados do século I como o resultado da constante e inevitável pressão da tradição mosaica sobre os judeus palestinos apesar das primeiras faíscas de universalismo que haviam permeado a pregação do próprio Jesus e dos helenistas que, segundo Lucas, se retiraram da igreja de Jerusalém, fugindo da cidade após a lapidação de Estêvão.

Jerome Murphy-O'Connor acredita que a decisão de Tiago tinha por objetivo conservar, através do reforço positivo sobre a Lei, a identidade judaica dos judeus cristãos.¹⁵⁶ Este reforço teria sido a forma encontrada por Tiago de encarar as

¹⁵¹ (1985): 220.

¹⁵² (1999): 698.

¹⁵³ "Então, alguns dos que tinham sido da seita dos fariseus, mas haviam abraçado a fé, intervieram..." (At. 15:5).

¹⁵⁴ (1979): 116.

¹⁵⁵ (1979): 97.

¹⁵⁶ (1996): 151.

dificuldades crescentes que o domínio romano e o mundo gentílico vinham impondo aos judeus da Palestina e da diáspora. O autor argumenta o seguinte:

Claramente era imperativo aos judeus permanecer unidos. Apenas se eles estivessem completamente unificados, ser-lhes-ia possível sobreviver (...) O dilema criado por esta decisão para os judeus cristãos politicamente conscientes é óbvio. Ele eram, antes de mais nada, judeus. (1996: 140-1)

O argumento de Murphy-O'Connor é o melhor dentre os acima apresentados. Afinal, o autor procura relacionar o incidente relatado em Gálatas ao contexto mais amplo da vida judaica no território romano naquele momento. Ainda assim, ele permanece incompleto. É precisamente o fato de ele estar incompleto que abre espaço para o contra-argumento de que uma observância rigorosa das prescrições da Torá pelos judeus da diáspora teria o efeito contrário de destacar o seu status de minoria e, neste sentido, de enfraquecer a posição socio-política deles dentro do Império Romano.

Finalmente, em minha opinião, a exigência de um seguimento mais severo ou, em outras palavras, de um zelo maior pelas leis da Torá por parte de Tiago está diretamente relacionada à difícil situação sócio-política que os judeus viviam na Palestina e, mais amplamente, em todo o Império Romano. Entretanto, esta decisão da igreja de Jerusalém deve ser lida à luz da primeira e mais querida crença aos olhos dos judeus: aquela do pacto de Deus com o seu povo. Como bem coloca Vincent Smiles (2002: 298), “o ‘zelo’ no Judaísmo do Segundo Templo tinha a ver com uma fervorosa defesa do pacto [com Deus] por meio da observância da Lei. Pacto e Lei estavam tão relacionados que eram, essencialmente, termos sinônimos”.

O contexto de tensão e fragilidade vivido pelos judeus dentro do Império Romano foi, por eles, interpretado como uma forma de punição de Iahweh por seus pecados, particularmente, por seu descuido em relação à Lei. A obediência parecia ser a única solução para os judeus naquele momento, esperançosos como eles estavam de que o seu Deus revertesse aquela situação e os protegesse contra o perigo de violência iminente. Esta hipótese confere sentido à crescente pressão farisaica por uma observância mais rígida da Lei dentro da igreja em Jerusalém. Ela também torna

inteligíveis as acusações, em Jerusalém, de ignorar as regras do Templo que os judeus da diáspora fazem contra Paulo em At. 21:27-9, além de melhor explicar os tumultos subseqüentes relacionados à presença do missionário na cidade. Além disso, ela confere sentido às diversas situações de perseguição dos cristãos pelos saduceus na medida em que tais episódios são narrados aqui e ali, também em *Atos*. Ironicamente, Tiago, o homem que foi, de certa forma, responsável por construir um muro entre os judeus cristãos e os gentios cristãos é mais tarde, em 62, punido pelo sumo sacerdote Anã com a pena de morte judaica do apedrejamento sob a alegação de que ele próprio desrespeitara a Lei.¹⁵⁷

No quadro mais amplo percebe-se, então, uma série de processos sociais e culturais que interagem na formação da identidade cristã em Antioquia por volta do ano 50. As boas relações, raras nesse período, entre judeus e gentios em Antioquia tinham, por um lado, conformado a prática cristã da comensalidade naquela comunidade cristã. Por outro lado, as relações de tensão crescentes entre judeus, gentios e autoridades romanas em todo o resto do Império Romano, levando à revolta judaica contra Roma em 66, haviam elevado o nível de insegurança e de medo para os judeus tanto na Palestina quanto na diáspora. Nós vemos agir neste processo, de igual maneira, a interpretação pelos judeus de tal ameaça à luz de sua crença mais cara, a de que eles constituíam o povo de Deus.

A interação entre os processos sociais e culturais acima apresentados resulta em uma importante mudança em termos da identidade de grupo para os cristãos em Antioquia. Os judeus cristãos e os poucos gentios que, de fato, aceitaram a nova observância escrupulosa da Lei por parte de Jerusalém seriam obrigados a reorganizar todas as práticas que os identificavam como irmãos em Cristo. A imposição de uma ‘trajetória evolucionária unitária’¹⁵⁸ por uma historiografia mais tradicional e o conseqüente efeito de rotular a identidade cristã antioquena como um estado

¹⁵⁷ Josefo, *Antigüidades Judaicas* XX, 199-200.

¹⁵⁸ S. Jones (1997): 104.

intermediário¹⁵⁹ entre a identidade marcadamente judaica expressa pela comunidade de Jerusalém sob Tiago e a identidade muito gentílica revelada pelas comunidades paulinas da Ásia Menor acaba por obscurecer a análise de manifestações sócio-históricas particulares das diferentes identidades cristãs (entendidas no plural). O conceito de etnicidade, ao contrário, permite o exame do desenvolvimento histórico, em suas negociações, do que significava ser um cristão, neste caso, para os discípulos da comunidade de Antioquia, na Síria de meados do século I.

3.2. As atividades missionárias de Filipe e Pedro em *Atos* 8-9 e a dispersão dos cristãos helenistas após a 'grande perseguição' promovida em Jerusalém:

Em At. 8:1-4, Lucas narra uma grande perseguição subsequente ao martírio de Estêvão que afeta toda a comunidade de Jerusalém. Todos, com exceção dos apóstolos – ele enfatiza – fogem para as regiões da Judéia e da Samaria de acordo com *Atos* 8:1c. Esta menção à Judéia e à Samaria está relacionada ao propósito retórico de Lucas do cumprimento das palavras proféticas de Jesus em *Atos* 1:8.¹⁶⁰ Em 8:5-40, o autor narra os milagres e conversões, na Samaria e na Judéia, de Filipe, um dos helenistas apresentados em 6:5. A evangelização e o batismo dos samaritanos por Filipe são confirmados pela imposição de mãos de Pedro e João – membros do grupo dos Doze enviados de Jerusalém – a fim de que os samaritanos recebam o Espírito Santo. E já na segunda parte do capítulo 9, Lucas se atém aos milagres e conversões, obras de Pedro, na Judéia e na Samaria.

3.2.1. A evangelização de Filipe e os milagres e conversões de Pedro na Judéia e na Samaria

¹⁵⁹ P. Richard (1998): 32-44.

¹⁶⁰ “E sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judéia e a Samaria e até os confins da terra”.

O papel de Filipe na expansão do evangelho para além de Jerusalém, na Samaria, é significativo em vista da proclamação do Cristo ressuscitado em At. 1:8. Ainda assim, o relato de At. 8 fica apagado diante do destaque conferido à conversão do centurião Cornélio por Pedro, em At. 10, como emblemática da virada do movimento cristão em direção aos gentios, e do enorme trecho – metade do livro de *Atos* – dedicado à missão de pregação da Boa Nova por Paulo de Tarso. Se Lucas resolveu, assim mesmo, incluir os milagres e batismos de Filipe em sua narrativa, é porque, muito provavelmente, ele dispunha de material advindo de tradições acerca desse personagem. De outro modo, a inclusão de tais histórias, que não têm efeito sobre os eventos subseqüentes do relato, perderia o seu sentido.¹⁶¹

Os elementos da tradição sobre Filipe resgatados por Lucas são reorganizados e incorporados na narrativa do capítulo 8 sob novo formato e segundo o estilo literário lucano. Em At. 8:5-8, Filipe realiza curas em uma cidade da Samaria; em At. 8:9-13, aparece a figura de Simão, praticante da magia, e Filipe evangeliza cidades dos samaritanos batizando os que aceitam a Boa Nova, dentre eles, Simão; em At. 8:14-17, Pedro e João são enviados de Jerusalém para a Samaria de modo a confirmar as conversões; At. 8:18-24 narra o embate verbal entre Pedro e Simão e o pedido de perdão deste último; já em At. 8:26-39, Filipe batiza um eunuco etíope seguidor da lei judaica na Judéia. At. 8:25 e At. 8:40 constituem refrões redacionais que têm por objetivo concluir o relato de Pedro e Simão e aquele de Filipe e o eunuco. Como a estrutura do capítulo não pode ser corroborada por evidências exteriores ao relato, torna-se mais prudente supor que Lucas tenha disposto tal estrutura de maneira a fazê-la servir a seus propósitos narrativos e teológicos.

Dentro dos propósitos teológicos de Lucas, a atividade missionária de Filipe na Samaria ganha importância por constituir o segundo passo (depois da Judéia) da expansão da Boa Nova programada, em At. 1:8, por Jesus antes da ascensão. Já o etíope batizado em At. 8:26-39 representaria os “confins da terra” de acordo com a proclamação do Cristo. Christopher Matthews (2002: 36, nota 2), ao observar que as duas histórias de

¹⁶¹ Matthews (2002): 35.

Filipe correspondem perfeitamente ao esquema geográfico de Lucas para a expansão cristã, argumenta que Lucas compôs At. 1:8 “à luz de seu plano de incorporar as tradições de Filipe como ilustrações da expansão do evangelho para a Samaria e prolepticamente até ‘os confins da terra’ representados pela Etiópia”. As tradições de Filipe, já existentes e resgatadas por Lucas, seriam, então, a fonte de inspiração para a criação da frase profética do Jesus ressuscitado.

Se pensarmos em termos da divisão da narrativa de *Atos*, compreendida por Boismard e Lamouille como sendo aquela entre uma gesta de Pedro e outra de Paulo, elaboradas pelo redator de Atos I, com base em documentos anteriores, e reutilizadas pelo redator de Atos II (o dito Lucas), então as passagens sobre Filipe ganhariam maior sentido porque, no quadro da estrutura da narrativa concebida por Lucas, cumpririam as palavras proféticas de Jesus exatamente ao final da primeira parte do livro. A segunda parte do texto ficaria destinada, então, à difusão da Boa Nova cristã por Paulo fora da Palestina judaica, em todo o Mediterrâneo oriental. A atuação paulina desempenharia o papel de tornar concreto aquilo que Filipe já realizara, em termos metafóricos, com o batismo do etíope eunuco.¹⁶² Gary Gilbert observa, de fato, que a utilização por Lucas da expressão “até os confins da terra”, retirada de Isaías 49:6, é normalmente entendida na historiografia como sendo uma referência ao mundo inteiro¹⁶³ – mundo este evangelizado, na narrativa lucana, pelo esforço missionário de Paulo.

Lucas inseriu as tradições sobre Filipe em sua narrativa através do refrão redacional de 8:4 (“*Entretanto, os que haviam sido dispersos iam de lugar em lugar, anunciando a palavra da Boa Nova*”), que tem por função ligar tais relatos ao evento anterior – no caso, a perseguição de 8:1 desencadeada após o martírio de Estêvão – e também criar um nexo causal com (e preparar o terreno para) o relato de 11:19-26 sobre a fundação da comunidade de Antioquia pelos helenistas perseguidos. Para isso, Lucas utiliza o

¹⁶² Sobre o motivo que teria feito Lucas deslocar os milagres e conversões de Pedro na Samaria para o futuro – representado na narrativa pelo posicionamento de tais feitos nos capítulos 9 e 10 após o relato da conversão de Saulo de Tarso ao movimento cristão – ao invés de mantê-los dentro do quadro da ‘gesta de Pedro’, ver pp. 113-18.

¹⁶³ Gilbert (2002: 519, n. 86). Ver a nota 68 acima.

mesmo verbo ‘dispersar’ (διασπειρω) nas três passagens – 8:1, 8:4 e 11:19. Em todo o Novo Testamento, tal verbo só é encontrado nessas passagens.¹⁶⁴ É muito interessante o fato de que Lucas, embora caracterize a expansão da palavra cristã como resultado da lapidação de Estêvão e da perseguição principiada por ela, não utiliza o verbo ‘fugir’ (αποφευγω) para se referir à ação dos cristãos que saíram de Jerusalém. Ele escolhe o verbo ‘dispersar’, um verbo intrinsecamente ligado à história dos judeus: a história da dispersão ou diáspora (termo que advém do próprio verbo διασπειρω) judaica que acontece após a tomada de Jerusalém e a destruição do Templo por Nabucodonosor e a deportação dos judeus como escravos para a Babilônia. Para os judeus, a existência das comunidades judaicas da diáspora remontava àqueles trágicos eventos, ocorridos nos primeiros anos do século VI a.C., que haviam dado início ao período do exílio. Este exílio só chegaria a um fim sob o domínio dos persas que permitiriam o retorno dos judeus à sua terra e a reconstrução do Templo. Muitos judeus, no entanto, não retornaram à Palestina e permaneceram espalhados ou dispersos nos locais onde suas famílias haviam se estabelecido. Lucas utiliza o verbo διασπειρω para sugerir, em minha opinião, uma nova dispersão, desta vez não mais judaica, e sim uma diáspora cristã. Essa diáspora cristã, levada a cabo, segundo Lucas deseja mostrar, pelos judeus cristãos helenistas corresponderia ao sentido inverso adotado por esses mesmos judeus helenistas muito antes de se converterem à igreja cristã de Jerusalém. O termo ‘helenistas’ de At. 6:1 implicava que tais judeus tinham origem na diáspora de fala grega e haviam escolhido, a certa altura, retornar à terra santa, a terra natal de suas famílias. Os desdobramentos da breve história dos cristãos em Jerusalém, segundo Lucas, não permitiriam, no entanto, que eles lá permanecessem.

Matthews acredita que as ações daqueles que sofreram perseguição em Jerusalém em At. 8:1, caracterizadas por 8:4-25 e 11:19-24 sejam simultâneas.¹⁶⁵ Colocado de outra maneira, a ação de 11:19-24 seria, na realidade, decorrente daquela de 8:4-25, uma vez que a Samaria precede a província da Síria no caminho para o norte desde

¹⁶⁴ Matthews (2002): 37.

¹⁶⁵ (2002): 37.

Jerusalém. No relato lucano – o autor argumenta corretamente – as passagens são separadas em função da necessidade sentida por Lucas de tornar legítima a pregação sistemática dos helenistas do evangelho cristão aos não judeus através da visão de Pedro do lençol com todos os animais da terra e do céu e, principalmente, da conclusão deste sinal enviado a Pedro pelo Espírito, qual seja, a conversão do centurião Cornélio e de toda a sua casa.

Ao argumento de Matthews sobre a legitimação da pregação aos gentios, eu acrescentaria o fato de que Lucas também precisa tornar legítima a figura de Paulo, que mais tarde, se torna em seu relato o verdadeiro ‘apóstolo dos gentios’. Por isso, ele introduz o relato da conversão do fariseu Saulo já no capítulo 9, de maneira a conferir a impressão de que a sua presença no movimento cristão não tardou a acontecer.

A probabilidade de que Lucas tenha tido acesso a tradições sobre a figura de Filipe é grande. No entanto, as duas histórias sobre ele – os milagres na Samaria e a conversão do etíope eunuco na Judéia – não parecem estar diretamente ligadas entre si ou, ao menos, parecem ter sido cronologicamente invertidas por Lucas. Se tomarmos por base a expansão em direção ao norte, relatada nas passagens 8:1 e 11:19-24, porque teria Filipe subido à região da Samaria e depois, de acordo com instruções “do Anjo do Senhor” (8:26), teria retornado ao sul da Judéia, abaixo de Jerusalém, na estrada que ligava a cidade santa a Gaza, para evangelizar o etíope? Mais indícios de uma possível inversão cronológica na reunião das tradições de Filipe à narrativa de *Atos* é o fato de 8:39-40 relatar o desaparecimento de Filipe diante do eunuco e o seu “teletransporte” – obra do Espírito do Senhor – para a cidade de Azot, ao norte, de onde seguiu trajetória ascendente evangelizando as cidades costeiras no caminho até chegar a Cesaréia, que era situada no norte da costa samaritana. Filipe já havia estado na Samaria de acordo com 8:4-13.

Lucas parece ter reelaborado as prováveis tradições acerca de Filipe de maneira a servir a seus vários propósitos teológicos. Um dos muitos indícios de tal reelaboração é visível no enxerto (algumas vezes apenas transposições, outras vezes reelaborações) de

várias passagens da Septuaginta que têm por função demonstrar que Jesus é, de fato, a realização das profecias de Israel. Assim, em At. 8:26-33, o relato é o seguinte:

O Anjo do Senhor disse a Filipe: “Levanta-te e vai, por volta do meio-dia, pela estrada que desce de Jerusalém a Gaza. (...) Ora, um etíope, eunuco e alto funcionário de Candace, rainha da Etiópia, (...) viera a Jerusalém para adorar e ia voltando. Sentado na sua carruagem, estava lendo o profeta Isaías. Disse então o espírito a Filipe: “Adianta-te e aproxima-te da carruagem”. Filipe correu e ouviu que o eunuco lia o profeta Isaías. Então perguntou-lhe: “Entendes o que estás lendo?” “Como o poderia, disse ele, se alguém não me explicar?” Convidou então Filipe a subir e a sentar-se com ele. Ora, a passagem da Escritura que estava lendo era a seguinte: ‘Como ovelha foi levado ao matadouro; e como cordeiro, mudo ante aquele que tosquia, assim ele não abre a boca. Na sua humilhação foi-lhe tirado o julgamento. E a sua geração, quem é que vai narrá-la? Porque a sua vida foi eliminada da terra’.

Lucas não transcreve fielmente o texto de Isaías 53:7-8. Ele cita a passagem de maneira livre adaptando-a segundo a necessidade do novo contexto no qual ele a insere.¹⁶⁶ Somada a esta questão está a inserção de um episódio ligado às figuras de Pedro e João entre as duas histórias de Filipe, algo que parece denunciar a mão muito aparente de Lucas na recriação dos relatos:¹⁶⁷

Os apóstolos, que estavam em Jerusalém, tendo ouvido que a Samaria acolhera a palavra de Deus, enviaram-lhes Pedro e João. Estes, descendo até lá, oraram por eles, a fim de que recebessem o Espírito Santo. Pois não tinha

¹⁶⁶ Lucas age da mesma maneira também, em outros trechos de *Atos*, em relação a material de origem pagã. Em At. 17:23, Lucas faz Paulo mencionar um altar dedicado ao ‘deus desconhecido’ em Atenas. Segundo P. Van Der Horst (1998b: 205-6), é mais provável que a inscrição do altar estivesse no plural porque a evidência pagã e cristã atesta a existência na antiguidade de cultos genéricos a deuses desconhecidos. Van Der Horst (1998b: 218) afirma que a estratégia, adotada por Lucas, de adaptar uma possível inscrição parietal grega aos seus propósitos narrativo-teológicos não foi invenção dele; na realidade, Lucas “seguiu um procedimento que foi empregado numa variedade de formas tanto nos escritos judaicos como nos escritos cristãos antigos quando o material pagão tinha que ser transformado em algo palatável”.

¹⁶⁷ Assim, Conzelmann (1987): 67.

caído ainda sobre nenhum deles, mas somente haviam sido batizados em nome do Senhor Jesus. Então começaram a impor-lhes as mãos, e eles recebiam o Espírito Santo (At. 8:14-17).

Ernst Haenchen acreditou, em decorrência da inserção do trecho de Pedro e João entre os relatos que têm Filipe como figura central, que Lucas tivesse eliminado tradições ligadas ao grupo dos helenistas em geral,¹⁶⁸ e a Filipe em particular, por criticar a forma como os membros desse grupo haviam realizado a missão de evangelização, muito bem sucedida em termos de adeptos, porém sem uma qualidade fundamental: a de suscitar a queda do Espírito Santo sobre os conversos. Assim, o erudito acredita que Lucas tenha utilizado uma tradição posterior sobre a atuação de figuras apostólicas na conversão dos samaritanos ou que o próprio Lucas tenha inventado este trecho de forma a remover os feitos de Filipe da narrativa. At. 8:40 relata, após o batismo do eunuco e o arrebatamento do evangelista pelo Espírito Santo,¹⁶⁹ o seguinte: *“Quanto a Filipe, encontrou-se em Azot. E, passando adiante, anunciava a Boa Nova em todas as cidades que atravessava, até que chegou a Cesaréia.”* Já no final da narrativa de *Atos*, no capítulo 21:8-9, Filipe é mencionado novamente, desta vez na condição de residente de Cesaréia: *“Partindo no dia seguinte, dirigimo-nos a Cesaréia. Lá dirigimo-nos à casa de Filipe, o Evangelista, que era um dos Sete, com quem nos hospedamos. Ele tinha quatro filhas virgens, que profetizavam”*. Haenchen acredita, a partir dos dados acima que apontam para uma missão de Filipe, não só nas cidades costeiras da Judéia, mas também em Cesaréia, que houvesse tensão entre o evangelista e o apóstolo Pedro. Afinal, este último, segundo *Atos* 9:32-10:48, evangelizou as cidades de Lida e Jope na Judéia e, obviamente, a cidade de Cesaréia (representada pela conversão da casa do centurião Cornélio).¹⁷⁰ Segundo Haenchen, a tensão entre Filipe e Pedro teria sido resolvida por Lucas em prol do primeiro apóstolo de Jesus, uma vez que, para

¹⁶⁸ Do suposto grupo / partido dos judeus cristãos helenistas, apenas os feitos de Filipe recebem menção na narrativa lucana.

¹⁶⁹ P. Richard (1998: 37) observa que os personagens principais de *Atos* desaparecem quando cumprem de forma completa o desígnio do Espírito Santo para ele. Neste caso, o arrebatamento de Filipe pelo Espírito seria consequência do batismo do etíope eunuco que, já se observou, significava metaforicamente os confins da terra.

¹⁷⁰ E. Haenchen “Simon Magus”, p. 277. Referido por Matthews (2002): 40-41.

Lucas, o marco inicial da virada para os gentios é a conversão de Cornélio por Pedro, e não a conversão do etíope eunuco por Filipe.¹⁷¹

A hipótese de Haenchen, de que Lucas procurou remover de sua narrativa as tradições ligadas a Filipe, não é convincente porque quando se faz uma análise do retrato narrativo de Filipe, nota-se que a caracterização lucana do evangelista é extremamente positiva:

Entretanto, os que haviam sido dispersos iam de lugar em lugar, anunciando a palavra da Boa Nova. Foi assim que Filipe, tendo descido a uma cidade da Samaria, a eles proclamava o Cristo. As multidões atendiam unânimes ao que Filipe dizia, pois ouviam falar dos sinais que operava ou viam-nos pessoalmente. De muitos possessos os espíritos impuros saíam, dando grandes gritos, e muitos paralíticos e coxos foram curados. E foi grande a alegria naquela cidade (At. 8:4-8).

Filipe, em suas passagens, reproduz os feitos de Jesus, dos apóstolos e de Paulo. Ele é apresentado como aquele que opera sinais, realiza exorcismos e cura os doentes. Seus feitos, em nada, se diferem daqueles realizados pelas figuras proeminentes do relato lucano.

Tendo em vista o retrato breve, porém muito favorável, de Filipe em *Atos 8*, Christopher Matthews, em seu livro sobre a figura de Filipe na narrativa lucana defende a hipótese de que “é muito mais provável que o nome Filipe na lista dos doze apóstolos seja um reflexo da importância da figura por trás das tradições ligadas ao assim chamado evangelista do que uma referência independente a outro Filipe” (2002: 34).¹⁷² O autor acredita que Lucas – e, conseqüentemente, o redator de *Atos I*, se se considera a teoria de Boismard e Lamouille

¹⁷¹ Evidências fora de *Atos* de disputa e tensão entre Filipe e Pedro são encontradas nos documentos não canônicos *Carta de Pedro a Filipe* (132:12-133:8) e *Atos de Filipe* (III, 1), que são textos posteriores a *Atos dos Apóstolos*.

¹⁷² Antes do relato da substituição de Judas Iscariotes por Matias, em At.1:21-26, Lucas apresenta o nome dos onze apóstolos em At. 1:13: “eram Pedro e João, Tiago e André, Filipe e Tomé, Bartolomeu e Mateus; Tiago, filho de Alfeu, e Simão, o Zelota; e Judas, filho de Tiago”.

sobre os níveis redacionais do texto – tinha acesso a tradições importantes que atribuíam a Filipe as características de uma atividade apostólica.

Além disso, a retratação de que Filipe escolheu a cidade de Cesaréia Marítima para fixar residência após a saída de Jerusalém e toda a missão que desenvolve na Judéia e na Samaria é muito plausível. Jacques Dupont (1984: 153) conclui, neste sentido, que *“Filipe era com certeza helenista [isto é, de fala grega] já que vai se estabelecer numa cidade tão pouco judaica quanto Cesaréia”*.

Se, de fato, o Filipe pertencente ao grupo dos Sete helenistas e o Filipe dos Doze eram a mesma pessoa, segundo acredita C. Matthews, então a minha suspeita de que a existência de dois grupos – hebreus e helenistas – na igreja de Jerusalém é, na realidade, uma retratação didática e criativa por parte de Lucas de uma situação muito mais fluida e, ao mesmo tempo, homogênea na comunidade de Jerusalém recebe um grau maior de plausibilidade.

Os milagres e conversões realizados por Pedro nas cidades costeiras da Judéia e, finalmente, a sua conversão do centurião romano e de outros gentios em Cesaréia pelo poder do Espírito Santo não são apresentados como uma consequência da perseguição referida em 8:1. É necessário lembrar que os apóstolos devem, de acordo com o propósito de Lucas, permanecer em Jerusalém. Os feitos de Pedro são, portanto, separados da perseguição pelo relato da conversão de Saulo no capítulo 9. Lucas acrescenta ainda um refrão redacional após tal relato, em 9:31, que cumpre a função de marcar a mudança nos eventos narrados e estabelecer a idéia de uma passagem de tempo na qual *“as Igrejas gozavam de paz em toda a Judéia, Galiléia e Samaria”*.

Ainda assim, como observado acima, alguns trechos ligados a Pedro (e a João) são intercalados às tradições de Filipe reelaboradas por Lucas. O relato lucano consegue adotar esse procedimento sem passar a impressão de que Pedro fosse vítima da perseguição. Nas passagens de Pedro no capítulo 8, o destaque é dado ao trecho do diálogo entre Pedro e o samaritano Simão, o mago, em At. 8:18-24.

Situadas em 9:32-10:48, as passagens ligadas somente a Pedro desempenham um papel muito importante na narrativa de Lucas. Elas antecipam a vinda dos gentios

para a Igreja: a queda do Espírito Santo sobre os gentios a quem ele fala na casa de Cornélio torna legítimas as futuras conversões de não-judeus, e sua visão em forma de transe de todos os tipos de animais oferecidos a ele num grande lençol tem por função justificar as futuras refeições em comum entre os judeus e os gentios em Cristo.¹⁷³

A cronologia de eventos de Lucas é tão persuasiva que somos, então, levados a inferir que as vítimas da grande perseguição, cuja história é completada em 11:19-26, sejam apenas os helenistas. Há uma série de questionamentos na historiografia atual sobre ser o trecho de *Atos dos Apóstolos* 11:19-26 realmente continuação da ‘grande perseguição’ apontada em 8:1b.¹⁷⁴ Alguns autores acreditam que Lucas tenha unido relatos de episódios diferentes para reconstruir um único evento histórico, pois nenhum dos seis helenistas, após a morte de Estêvão, aparece na liderança da comunidade de Antioquia em *Atos* 13:1.¹⁷⁵ Para Christopher Hill (1996: 134-5), levar adiante a teoria de uma perseguição geral e, ao mesmo tempo, seletiva (apenas direcionada aos helenistas), é buscar complicar os resultados. O autor inova em sua argumentação de que a perseguição seja uma evidência de solidariedade entre helenistas e hebreus e não uma marca de distinção. Hill (1992: 196-97) segue mais adiante em sua análise ao argumentar que “*não estamos justificados em atribuir a filiação da igreja primitiva de Jerusalém às categorias hebreus e helenistas (...) Lucas não retornou à oposição entre ‘helenistas’ e ‘hebreus’ além da definição dela em At. 6:5. Nós faríamos bem em seguir o exemplo dele*”.

No entanto, a maioria dos autores que escreveu sobre este assunto tem, até o presente momento, concluído que apenas os helenistas, perseguidos em Jerusalém, são

¹⁷³ Ver, no item 3.1, a análise detalhada do relato da visão de Pedro e da conversão de Cornélio.

¹⁷⁴ Assim, Paulo Nogueira (1995: 123) acredita que a expansão helenista para a ilha de Chipre e a província da Síria não tenha tido a cidade de Jerusalém como ponto de partida e possa ter sido originada na Galiléia, região mais próxima geograficamente da Síria, e onde Jesus fizera muitos discípulos. O autor afirma que “*o livro de Atos dos Apóstolos não dá conta de explicar as origens cristãs. Ele segue fielmente um programa teológico (...) mas não é competente ao descrever no seu esquema rígido os múltiplos desenvolvimentos dentro do movimento de Jesus*”. Adela Y. Collins (em comunicação pessoal por email datada de 21/04/2004) também questiona At. 11:19-26 como continuação de 8:1c. Ela afirma o seguinte: “*Para chegar a tal conclusão [de que a comunidade de Antioquia foi fundada por aqueles que fugiram da perseguição relacionada com a morte de Estêvão] deve-se assumir que Atos fornece um relato completo de toda a atividade missionária dos seguidores de Jesus no período inicial do movimento. Nós não deveríamos fazer essa suposição*”.

¹⁷⁵ Jacques Dupont (1984: 162) observa de forma precisa que “*nenhum de seus dirigentes [da comunidade helenista] se encontra à cabeça da igreja de Antioquia ou de outra igreja conhecida*”.

os únicos a alcançar a ilha de Chipre e a província da Síria. Na Síria, eles estabelecem uma comunidade em Antioquia segundo o relato. E é na capital da província síria que alguns dentre aqueles homens (de Chipre e Cirene) pregam a Boa Nova pela primeira vez aos gregos incircuncisos (*Atos* 11:20) e os discípulos são primeiramente chamados de “cristãos” (*Atos* 11:26).

Poderíamos, de forma diferente, nos perguntar – a partir do questionamento iniciado por C. Hill e das evidências apresentadas no item 3.1 – se a separação dos feitos de Pedro daquelas obras dos outros membros do grupo helenista não teria sido um artifício utilizado por Lucas de forma a manter os doze apóstolos em Jerusalém. Afinal, todas as curas e conversões de Pedro acontecem fora de Jerusalém, numa trajetória ascendente em termos geográficos: em primeiro lugar, ele cura um paralítico na cidade de Lida, que é próxima de Jerusalém, porém localizada perto da costa. Mais tarde, ele ressuscita uma mulher, ao norte de Lida, na cidade costeira de Jope, de colonização grega. Por fim, ele é chamado a falar na casa do centurião Cornélio, na cidade de Cesaréia, que se localiza na região da Samaria ou, em outras palavras, fora da Judéia. A Samaria é, de acordo com o plano de Lucas apresentado em *At.* 1:8, o segundo estágio da expansão da Boa Nova cristã, depois de “toda a Judéia”. Da forma como a narrativa se encontra, Pedro “coincidentemente” evangeliza o centurião e a sua casa na Samaria. Apenas mais tarde é que o apóstolo retorna a Jerusalém para justificar a sua estada em casa de gentios aos irmãos da comunidade hierosolimitana. Além disso, as passagens de Pedro são introduzidas em *At.* 9:32 com uma informação interessante apresentada por Lucas: “*Aconteceu que Pedro, que se deslocava por toda parte, desceu também para junto dos santos que moravam em Lida*”. Por que – poderíamos nos perguntar – Pedro se deslocava por toda parte se ele, a princípio, não foi molestado pela perseguição em Jerusalém?

No capítulo sobre a visibilidade histórica do relato de *Atos dos Apóstolos*, os autores Boismard e Lamouille argumentam que, dentre os documentos que teriam constituído os alicerces para as três sucessivas redações da narrativa do livro, o documento petrino foi aquele que serviu de base para a gesta de Pedro – gesta esta que ocupa, aproximadamente, a primeira metade do livro, desde o início até *Atos* 12:25. Os

autores destacam o fato de que o relato da conversão de Paulo, que se encontra no capítulo 9, não faz parte da gesta de Pedro e, na realidade, inicia a gesta de Paulo que continua de At. 13 até o fim da obra. O redator de Atos II teria reorganizado os relatos para distribuí-los da forma como eles se encontram agora seqüenciados.

A mudança na seqüência dos textos acima explicada não é única em *Atos dos Apóstolos*. Por ocasião de minha dissertação de mestrado, tive a oportunidade – ao percorrer sobre a trajetória missionária de Paulo de Tarso – de entrar em contato com uma historiografia que questionava outras seqüências cronológicas de trechos do livro, assim como de trechos do evangelho segundo Lucas, cujo desenrolar de eventos era, ora visivelmente invertido, ora apenas confuso a uma primeira análise.

No evangelho, é notório o deslocamento do batismo de Jesus por João Batista para uma passagem imediatamente posterior à prisão de João Batista por Herodes Antipas. Lucas une os relatos da seguinte maneira: em Lc. 3:20, lê-se que o tetrarca Herodes “acrescentou a tudo ainda isto: pôs João na prisão”. Já em 3:21-22, lê-se:

*Ora, tendo todo o povo recebido o batismo, e no momento em que Jesus, tendo sido batizado também (βαπτισθε, υτοφ και.), achava-se em oração, o céu se abriu e o Espírito Santo desceu sobre ele em forma corporal, como pomba. E do céu veio uma voz: ‘Tu és meu Filho; eu, hoje, te gerei!’.*¹⁷⁶

Discute-se amplamente na historiografia acerca do tema do Jesus histórico o incômodo gerado entre os cristãos da segunda e terceira gerações pelo fato de Jesus ter sido batizado por João Batista – que pregava um batismo de arrependimento dos pecados cometidos. Naquele momento, por volta dos anos 60 e 70, os relatos da vida de Jesus já começavam a ser transpostos para a forma escrita.¹⁷⁷ E, também por aquela época ou logo depois, a idéia de que ele fora concebido em sua mãe, Maria, pelo poder do Espírito Santo, sem a necessidade do pecado original, já constava das narrativas dos evangelhos

¹⁷⁶ Grifo meu.

¹⁷⁷ Vide a narrativa que se tornou conhecida, no cânon das escrituras cristãs, como o evangelho de Marcos. Ela foi escrita na década de 60, provavelmente já no período da guerra entre judeus e romanos, porém antes da destruição de Jerusalém e do Templo pelo exército romano. Sobre o período de redação da narrativa marcana, ver: Yarbrow Collins (1992).

e era passada adiante, de cristãos para outros cristãos.¹⁷⁸ Não havia, por isso, muita explicação para o fato de o Messias sem pecados ter, no início de seu ministério, recebido o batismo de arrependimento. Lucas, em sua engenhosa construção narrativa, não omite as informações; apenas as dissimula e as faz perder sua força ao adiantar o evento da prisão do Batista em relação ao relato, muito discreto, do batismo de Jesus por ele realizado. Obviamente, no entanto, Jesus fora batizado antes da prisão de João porque este nunca chegou a ser libertado e foi decapitado por Herodes Antipas pouco tempo depois de preso.

Em *Atos dos Apóstolos*, uma mudança-chave na seqüência cronológica de relatos diferentes é encontrada na segunda parte do livro – na chamada ‘gesta de Paulo’, segundo identificam os autores Boismard e Lamouille. Da forma como se encontram as viagens de Paulo de Tarso de pregação da Boa Nova cristã, o missionário partiu de Antioquia (At. 13:3), em uma primeira viagem, e pregou o Cristo ressuscitado e a iminente instauração do Reino de Deus num percurso através da ilha de Chipre, e das regiões da Panfília, Pisídia e Licaônia até o regresso deles à cidade inicial (At. 14:28). Após tal viagem, de acordo com o relato atual, acontece em At. 15 o concílio de Jerusalém. Em seguida, em At. 16, 17 e 18, são narradas as viagens de Paulo, já separado de Barnabé – no relato, em razão de uma dissensão causada pela discordância em se levar ou não na viagem outro cristão de nome João Marcos. Nesses trechos, Paulo atravessa a Ásia Menor onde prega na província da Galácia, percorre as costas do mar Egeu, visitando cidades como Filipos e Tessalônica na região da Macedônia, além de Atenas e Corinto na região da Acaia.

Uma análise metódica do relato de *Atos*, associada às informações fornecidas por Paulo em suas epístolas, faz emergir algumas inconsistências como, por exemplo, a menção a Barnabé na carta paulina aos discípulos de Corinto, em 1Cor. 9:6. Por que teria Paulo se referido a Barnabé ao escrever para cristãos que, aparentemente, não o conheceram uma vez que o missionário evangelizou aquela cidade sozinho, de acordo

¹⁷⁸ É provável que a idéia da concepção de Maria pelo poder do Espírito Santo tenha sido desenvolvida num momento imediatamente posterior, entre as décadas de 80 e 90, porque ela não consta da narrativa de Marcos, mas aparece naquelas de Mateus e Lucas.

com *Atos* 18. Além disso, indícios recuperados por uma análise textual da epístola aos Gálatas também apontam para uma cronologia diferente:¹⁷⁹ ao que parece, Paulo evangelizou todas as regiões mencionadas acima em período anterior ao concílio de Jerusalém. Lucas reorganizou os relatos de maneira a encaixar a reunião dos cristãos na cidade santa entre as duas grandes viagens missionárias. Como motivo para esta modificação bastante radical da cronologia apresentada, já se cogitou a ignorância do redator em relação à real seqüência dos fatos. No entanto, outros vestígios e evidências ao longo de toda a obra evangelho de Lucas – *Atos dos Apóstolos* permitem se chegar à conclusão de que o autor assim agiu com o objetivo de atribuir maior legitimidade à pregação de Paulo aos gentios das cidades do Mediterrâneo na medida em que, segundo *Atos* 15 e Gl. 2, a decisão do concílio é a de não se exigir a circuncisão dos cristãos de origem gentílica, aceitando-os como legítimos herdeiros do Reino de Deus em sua condição de gentios.

Como se pode perceber, a questão da legitimidade/justificação ou não dos gentios como povo de Deus, ao lado dos judeus, foi levantada de tempos em tempos no primeiro século de vida do movimento cristão: por volta da metade do século no concílio de Jerusalém, mais tarde e de forma indireta, por ocasião do incidente em Antioquia, tempos depois nas comunidades da Galácia,¹⁸⁰ e, em torno dos anos 80 ou 90, quando da recompilação da obra pelo redator de *Atos* II, aquele a quem se dá o nome de Lucas. É exatamente em razão desta questão que Lucas reorganiza os relatos sobre a missão empreendida por Pedro no norte da Judéia e na Samaria para depois do relato da conversão de Saulo de Tarso. Ele livra o apóstolo, assim, do peso de ter sido um perseguido em Jerusalém. No entanto, se Pedro saiu a pregar fora de Jerusalém, assim como Filipe (que parece ser um dos Doze) também o fez, isto implica que os apóstolos não permaneceram na cidade santa após a chamada ‘grande perseguição’.

¹⁷⁹ Ver Selvatici (2002: 109-10) para uma análise mais detalhada dos indícios apresentados em Gálatas 2.

¹⁸⁰ A epístola aos Gálatas é uma resposta de Paulo à crise estabelecida nas igrejas da região com a chegada de cristãos judaizantes que afirmavam ser necessária a circuncisão dos cristãos gentios daquelas localidades.

3.2.2. 'A grande perseguição' à comunidade cristã em Jerusalém

Por que teria Lucas insistido no fato de os doze apóstolos permanecerem em Jerusalém após a perseguição à comunidade cristã da cidade? Por que apenas os doze discípulos de Jesus teriam sido poupados por tal perseguição? Esta perseguição existiu realmente? Se ela, de fato, ocorreu, por que teria Lucas desvinculado o primeiro grupo de seguidores de Jesus daqueles que foram perseguidos?

No relato lucano, a perseguição é apresentada como resultado do martírio de Estêvão. A figura de Saulo de Tarso aparece como o elo entre a lapidação de Estêvão e o início da perseguição. O capítulo 8 de *Atos* é iniciado da seguinte maneira: “*Saulo estava de acordo com a execução dele* (Σαυ/λοφ δε. η=ν συνευδοκω/ν¹⁸¹ τη/| απωναίρε,σει αυπτου/)” (At. 8:1a). ‘Ele’ corresponde a Estêvão, cujo martírio é narrado nos últimos versículos do capítulo 7. Logo em seguida (At. 8:1b), o assunto em questão se torna a grande perseguição (διωγμο.φ με,γαφ) que, segundo Lucas, começou, naqueles dias, contra a Igreja em Jerusalém e, em função da qual, todos se dispersaram “*com exceção dos apóstolos*” (πλη.ν τω/ν αποστο,λων). Lucas faz, então, uma pausa na descrição da perseguição, narrando o fato de que alguns homens piedosos sepultaram Estêvão e fizeram grandes lamentações por ele em 8:2.¹⁸² Lucas retorna à perseguição, em At. 8:3, enfocando o papel

¹⁸¹ O verbo συνευδοκε,ω significa ‘concordar’, ‘aprovar’, ‘consentir’.

¹⁸² Dentre as diversas estratégias retóricas que Lucas utiliza ao longo de todo o seu relato, Bruce Longenecker (2004) atenta para a técnica de transição que ele chama de ‘interligação por elos de corrente’ (*chain-link interlock*). Lucas emprega essa técnica em muitos trechos de sua narrativa. Especificamente, na

de Saulo no processo: “*E Saulo devastava a Igreja* (Σαυ/λοφ δε. επλυμαι,νετο¹⁸³ τη.ν επκκλησι,αν): *entrando pelas casas* (κατα. του.φ οι;κουφ ειποπορευο,μενοφ), *arrancava homens e mulheres e metia-os na prisão* (συ,ρων τε α;νδραφ και. γυναι/καφ παρεδι,δου ειποφ φυλακη,ν)”. Termina assim o relato da perseguição. Ela é apenas aludida em At. 8:4 e At. 11:19 pelo verbo διασπει,ρω (dispersar) na forma passiva διασπαρε,ντεφ (dispersos), que havia sido primeiramente utilizado em At. 8:1c para designar ‘todos que se dispersaram pelas regiões da Judéia e da Samaria’. Ela não é explicitamente mencionada uma segunda vez no relato lucano. A partir daí, Lucas só utilizará o termo διωγμο.φ para se referir a outros eventos – que não o da perseguição de At. 8:1 – em sua extensa narrativa.¹⁸⁴

A brevidade com que Lucas narra a ‘grande perseguição’ é digna de nota e levanta a suspeita, muito plausível, de que ele a tenha criado com o objetivo de servir como estrutura dentro da qual ele poderia encaixar os relatos “soltos” dos feitos de Filipe na Samaria e da fundação da igreja de Antioquia. Ainda assim, há indícios para além da narrativa de *Atos* de que uma perseguição foi executada contra os cristãos. Não é possível determinar se esta perseguição foi grande ou severa, apenas que ela existiu. Na epístola aos Filipenses 3:6, Paulo afirma que foi “*quanto ao zelo* (κατα. ζη/λοφ), *perseguidor da Igreja* (διω,κων τη.ν επκκλησι,αν); *quanto à justiça que há na Lei, irrepreensível*”.

Paulo estudara em Jerusalém e se aprimorara na observância e na interpretação dos detalhes da lei judaica segundo a vertente farisaica. Assim, havia progredido mais que seus pares ‘na justiça que há na Lei’, tornando-se ‘irrepreensível’. Note como os dois trechos estão intimamente ligados: a perseguição à igreja cristã promovida por Paulo

seqüência At. 8:1b-2 aparece um exemplo da ‘interligação por elos de corrente’. Uma análise atenta do trecho maior de *Atos* desde o capítulo 7 até o capítulo 11 permite a constatação de que o trecho 8:1b-2 conclui a parte sobre o discurso e o martírio de Estêvão no capítulo 7 e prepara toda a expansão cristã até Antioquia no capítulo 11 porque narra a ‘grande perseguição’ que não afeta os apóstolos e o sepultamento de Estêvão entrelaçando-os.

¹⁸³ O verbo λυμαι,νω tem por sentido ‘causar mal a’, ‘ferir’, ‘arruinar’, ‘destruir’.

¹⁸⁴ Por exemplo, em At. 13:50, lê-se: “*os judeus (...) moveram perseguição contra Paulo e Barnabé* (οι πΙουδαι/οι εππη,γειραν διωγμο.ν εππι. το.ν Παυ/λον και. Βαρναβα/ν)”.

depende diretamente de seu seguimento irrepreensível da lei judaica, de seu zelo por ela.¹⁸⁵ Como se sabe, os fariseus se preocupavam com as prescrições que regulavam a vida diária dos judeus (o lavar as mãos antes das refeições, o pagamento do dízimo, a obediência irrestrita ao ato de guardar o sábado, etc.). Essas informações ligadas ao fato de que Paulo perseguiu a igreja indica que certas práticas de culto dos cristãos, instituídas na igreja de Jerusalém, e não somente as assertivas cristológicas, desde muito cedo fugiram à regra ditada pela lei de Moisés.

Os motivos para a perseguição aos cristãos – ao menos, aquela promovida por Paulo – parecem ter ido além da crítica ao Templo por parte de Estêvão. Larry Hurtado (1999) aventa a hipótese muito plausível de que os cristãos estivessem abdicando de certos rituais previstos na Torá e praticando outros, como o culto ao domingo e não mais ao sábado, além da comunhão entre os irmãos.

Tais práticas desvirtuavam as normas da Torá e podiam irritar os judeus mais rigorosos quanto à sua observância, em especial, os fariseus. Uma possível resposta, portanto, para as perguntas levantadas, no início deste item, sobre o motivo que teria feito Lucas insistir no fato de os doze apóstolos serem poupados da grande perseguição à comunidade cristã e permanecerem em Jerusalém seria a de que ele precisava caracterizar esses apóstolos como líderes do grupo dos hebreus, grupo esse representante primeiro da origem judaico-palestina do movimento de Jesus. A cidade de Jerusalém deveria ser o ponto inicial para a expansão cristã. Se esse ponto inicial não fosse marcado por uma presença judaica ligada ao rigor pelo seguimento da Lei, toda a narrativa de Lucas laboriosamente construída de maneira a mostrar a evolução gradual da expansão cristã, guiada pelo Espírito Santo, de judeus conservadores de fala aramaica até gentios de fala grega (passando pelos estágios: judeus de fala grega em Jerusalém, judeus de fala grega fora de Jerusalém no território judaico, e judeus de fala grega fora do território judaico) perderia o seu sentido.

¹⁸⁵ Hengel (1991: 65) também compreende a perseguição de Paulo aos cristãos como fruto de seu zelo criterioso pelo seguimento da Lei.

Observou-se, dentro do movimento cristão, que o desenvolvimento de uma linha mais rigorosa em relação ao seguimento da lei judaica e à separação em relação aos gentios teve seu início historicamente muito bem determinado no incidente em Antioquia narrado por Gl. 2:11-14, com a chegada de emissários de Tiago, vindos de Jerusalém, trazendo as novas determinações de conduta dentro das *ekklesiai* cristãs. A decisão de se impor essa nova conduta aos cristãos judeus, foi fomentada pelo contexto geral de acirramento de tensões entre judeus, não judeus e o poder romano dentro do Império. Todo esse processo, interpretado a partir da cosmovisão hebraico-judaica segundo a qual a história dos judeus acontecia sob a proteção de Iahweh – em função do pacto que ele estabelecera com o povo judaico – foi compreendido como um castigo divino que só poderia ser evitado com um novo retorno ao zelo pela observância da lei de Moisés.

Mostrando-se o rigor de Tiago em relação à lei historicamente datado de fins da década de 40 ou início da década de 50, com o episódio do incidente em Antioquia, o que se fez claro, a partir da análise do item 3.1, foi o papel de Pedro e também o de Tiago como dois líderes da igreja que haviam apoiado, juntamente com Paulo, Barnabé e outros, a presença de gentios como gentios dentro da igreja cristã. E não apenas isso, eles parecem ter sido favoráveis à comensalidade entre judeus e não judeus em Cristo até o momento do incidente, quando Tiago decidiu por um retorno ao rigor da Lei. Neste sentido, a interpretação muito essencializante e, por muito tempo, defendida da existência de uma vertente paulina, universalizante, e outra petrina, mais conservadora, dentro do movimento de Jesus se mostrou bastante contestável diante das evidências analisadas e da reconstrução histórica acima sugerida.

Interessante se faz notar que os eventos anteriores ao estabelecimento da comunidade cristã de Antioquia ganharam outras cores quando lidos à luz dos resultados da análise no item 3.1: a pregação de Filipe na Samaria e a evangelização de Pedro, também na Samaria, parecem ter sido concomitantes. Ao que parece, ambos

saíram de Jerusalém em razão da perseguição e rumaram, em termos geográficos, para o norte, em direção à Samaria, evangelizando as cidades da Judéia num percurso muito semelhante. As evidências até agora analisadas não apóiam a informação de Lucas de que os doze apóstolos foram poupados da perseguição após o martírio de Estêvão e permaneceram em Jerusalém. A suposição de que as figuras por trás do evangelista Filipe e do apóstolo de mesmo nome sejam a mesma pessoa reforça a idéia de que não houve separação entre hebreus e helenistas na dita perseguição.

IV. “O Altíssimo não habita em obras de mãos humanas”:

A crítica de Estêvão ao Templo de Jerusalém

Neste capítulo, analisarei o discurso de Estêvão, tal como relatado no capítulo 7 de *Atos dos Apóstolos* à luz do contexto mais amplo da narrativa de Lucas e discutirei as conclusões da historiografia acerca da passagem At. 7:48, que se sobressai ao longo de todo o discurso como o indício pré-lucano – ligado à figura de Estêvão – de uma crítica radical ao culto no Templo de Jerusalém. Em tal passagem, o judeu cristão de fala grega se refere ao santuário como “algo feito por mãos humanas” (em grego, χειροποιητοφ). Esta expressão era amplamente utilizada na Septuaginta para designar a idolatria dos pagãos, o que implica a possibilidade de Estêvão ter comparado o Templo dos judeus aos ídolos dos gentios, denotando, assim, uma forte desaprovação da instituição judaica de sua parte.

Na segunda parte do capítulo, procurarei possíveis paralelos para a crítica de Estêvão do Templo de Jerusalém como idolatria nos textos judaico-helenísticos, datados entre os séculos II a.C. e III d.C., que não reproduzem a difundida apologia do santuário,

tão característica dos escritos de judeus que viviam na diáspora de fala grega naquele período.

4.1. O discurso de Estêvão no contexto do livro de Atos: O posicionamento da historiografia em relação ao episódio

Os discursos são elementos-chave no livro de *Atos dos Apóstolos* porque demonstram mais explicitamente os objetivos do autor. De acordo com Joseph Fitzmyer (1998: 105), “a principal questão levantada pelos discursos é a sua historicidade. Na forma como encontramos os discursos em Atos, eles são composições claramente lucanas”. Esses discursos ocupam praticamente um terço do livro (aproximadamente 295 versos em mil). Particularmente, o discurso de Estêvão é o mais longo porque ele abrange todo um capítulo – de 7:2 a 7:53. É classificado, em termos de gênero, como um ‘indiciamento profético’.

Luke T. Johnson argumenta que o discurso de *Atos* capítulo 7 não apresenta uma teologia realmente helenista. Na realidade, ele se define mais como um resumo da teologia do próprio Lucas. Quando comparado aos primeiros capítulos do livro, especialmente, aos comentários de Pedro sobre os judeus, o ponto de vista de Lucas se torna claro: enquanto no início, após o evento da ressurreição, Pedro ainda mantinha uma mensagem para apresentar aos judeus (At. 2:14; 4:10), no momento em que Estêvão está para se pronunciar diante do Sinédrio, não há nada de novo que o cristão helenista tenha a lhes dizer. Ao não crer nas palavras de Pedro, os judeus em Jerusalém não atentam para a profecia de Moisés. Por esta razão, Estêvão é tão severo para com eles (algumas de suas acusações: ‘homens de dura cerviz’ e ‘incircuncisos de coração e de ouvidos’ em 7:51; seus ancestrais perseguiram e mataram os profetas que prediziam a vinda do Justo, em 7:52).

Um único item no discurso, entretanto, parece não se encaixar no conjunto do relato de Lucas e se trata, precisamente, da caracterização do templo como

χειροποι,ητοφ. Na medida em que este termo havia sido consistentemente utilizado na tradução grega da bíblia hebraica (a Septuaginta) para ídolos/idolatria, o seu uso em relação ao Templo de Jerusalém traz à cena a possibilidade de que Estêvão o esteja comparando aos ídolos ou fazendo um paralelo entre o seu culto e a idolatria pagã.¹⁸⁶

Na própria bíblia hebraica, há evidências de um questionamento do caráter sagrado do Templo. Em 1 Reis 8:27, encontram-se as seguintes perguntas: *“Mas será verdade que Deus habita com os homens nesta terra? Se os céus e os céus dos céus não te podem conter, muito menos esta casa que construí!”* E novamente em 2 Crônicas 6:18, *“Mas será verdade que Deus habita com os homens nesta terra? Se os céus e os céus dos céus não o podem conter, muito menos esta Casa que construí!”* Pode-se levantar a questão de que a posição de Estêvão em relação ao Templo, assim como apresentada em Atos 7, seja similar àquela expressada por Salomão em 1 Reis e 2 Crônicas. Ainda assim, nos livros do Antigo Testamento, Salomão procura demonstrar que o santuário foi construído para abrigar o nome de Deus e não o próprio Deus. Marcel Simon (1958: 54) observa sabiamente que a construção cuidadosa do autor da frase em 1 Reis 8:27 tem por função *“responder a uma certa objeção e oposição, da qual o discurso de Estêvão pode ser um eco”* e prevenir a concepção muito realista e materialista da ‘residência’ de Deus no interior do Templo. Tal concepção materialista possui, no entanto, origem bem sólida no livro do Êxodo na passagem 25:8, onde a Deus se atribui a ordem *“Faze-me um santuário, para que eu possa habitar no meio deles”*. No período da redação do referido livro, a compreensão da presença de Deus naquele local era para os judeus, de fato, concreta. Já no Deuteronomio, esta noção é nuançada com a idéia acima mencionada da tenda como habitação apenas para o nome de Iahweh. Em Dt. 12:5, a prescrição é a de se buscar Iahweh somente no lugar onde ele *“houver escolhido, dentre todas as vossas tribos, para aí colocar o seu nome e aí fazê-lo habitar”*. Ao que parece, no entanto, o primeiro entendimento acerca da função da tenda se mantém, entre alguns judeus, no período em que 1 Reis é

¹⁸⁶ Marcel Simon (1958: 89) nos lembra que, na Septuaginta, *“a palavra χειροποι,ητοφ invariavelmente se aplica a coisas relacionadas com a idolatria e é introduzida no texto grego mesmo quando não há uma palavra equivalente na língua hebraica (= elil)”*. Seus exemplos são: Isaías 2:18; 11:11; 16:12; 19:1; 21:9; 31:7 etc.

redigido e perdura até o tempo de Estêvão, embora já amenizado por críticas e ressalvas. O aspecto surpreendente da crítica de Estêvão ao Templo, entretanto, reside na comparação com a idolatria, algo que não ocorre na bíblia hebraica.

Ainda assim, o termo χειροποιητοφ significa ‘obras feitas com as mãos’ (mãos humanas) e também é utilizado para expressar este significado específico. Evidências de que o termo é usado com este significado preciso, não carregando a conotação extremamente negativa de algo relacionado à idolatria (como na Septuaginta), são encontradas no Novo Testamento. Em razão de tal situação peculiar no Cristianismo antigo, Adela Yarbro Collins¹⁸⁷ tem a cautela de não precipitar a conclusão de que a palavra χειροποιητοφ em *Atos 7:48* esteja relacionando o Templo à idolatria pagã. Ela recorda a segunda epístola de Paulo aos coríntios, que foi escrita antes de *Atos dos Apóstolos* e, conseqüentemente, antes da versão de Lucas do que teria sido o discurso de Estêvão. Em 2Cor. 5:1, Paulo fala sobre uma “*morada eterna, não feita por mãos humanas, no céu*”. Neste contexto, Paulo constrói um contraste entre o que é feito por mãos humanas e, por isso, se mostra terreno e passageiro, e o que não é feito por mãos humanas e mantém um caráter celestial e eterno. Por meio deste contraste, o missionário deseja demonstrar que o primeiro caso é inferior ao segundo embora não carregue uma conotação negativa. O mesmo contraste entre o templo terreno e passageiro, feito com as mãos, e o templo celestial, não feito com as mãos, aparece também em Marcos 14:58.

Tal interpretação mais literal da palavra χειροποιητοφ permite a Craig C. Hill (1996: 146) concluir que não há crítica ao Templo no discurso de Estêvão. A citação de Isaías 66 significa apenas um questionamento da santidade do Templo e não constitui uma crítica severa a ele ou a comparação com ídolos. Para ele, a crítica no discurso é dirigida ao povo judaico que não foi capaz de reconhecer o ungido do Senhor. Esta interpretação é plausível e, possivelmente, verdadeira em certo sentido. No entanto, o autor não está correto ao minimizar a dimensão crítica de At. 7:48. O seu argumento é o de que o discurso não desenvolve, em At. 7:46-7, uma oposição entre a (boa) morada para Deus/o nome de Deus desejada por Davi e a (indesejável) casa erigida por Salomão.

¹⁸⁷ Comunicação pessoal em e-mail datado de 19 de março de 2004.

O autor baseia esta conclusão no que ele acredita ser o valor do termo ‘casa’ para Lucas. Como se lê na confusa passagem de At. 7:46: “*Davi encontrou graça diante de Deus e suplicou o favor de providenciar morada para a casa de Jacó*”, e não ‘para o Deus de Jacó’, Hill conclui que a palavra ‘casa’ não apresenta conotação negativa no texto. Embora o meu argumento esteja baseado somente na minha opinião pessoal em relação ao papel que o termo ‘casa’ tem por função desempenhar em At. 7:46, acredito que ele não serve a nenhum propósito nesta passagem.¹⁸⁸ Trata-se de um erro do copista – cometido exatamente porque o verso 7:47 (Σολομω.ν δε. οϊπκοδο,μησεν αυ.τω/ οϊ/κον) completa o contraste entre a morada (σκη,νωμα) de Davi e a casa (οϊ/κον) construída por Salomão. Quando o copista transcreveu o discurso de Estêvão, ele compreendeu a ênfase de Lucas na oposição entre o apropriado σκη,νωμα e o não apropriado οϊ/κον e, tendo este último destacado em sua mente, erroneamente o escreveu onde não deveria, na posição em At. 7:46 onde o termo agora se encontra.¹⁸⁹

Marcel Simon possui bons exemplos de como o termo χειροποι,ητοφ era interpretado pelos judeus não cristãos no século I d.C. Ele observa que Fílon de Alexandria – judeu contemporâneo da comunidade cristã de Jerusalém – quando descrevia a construção do Templo de Jerusalém em suas obras, era cuidadoso o suficiente para não usar o termo χειροποι,ητοφ e escolher, ao invés dele, a palavra sinônima χειρο,τιμητοφ que, muito provavelmente, não carregava o mesmo sentido desabonador. Em relação ao próprio termo χειροποι,ητοφ, o autor observa que Fílon sempre o emprega quando descreve feitos desprezíveis das mãos humanas, como a idolatria ou as calamidades provocadas pelo homem e não pela natureza.¹⁹⁰

De fato, é também necessário contar com a possibilidade de que os autores antigos tenham aproveitado o duplo sentido guardado pelo termo χειροποιη,τοιφ –

¹⁸⁸ Eu concordo com M. Simon quando ele afirma que “A leitura ‘para a casa de Jacó’, que aparece em alguns manuscritos, não faz, em minha opinião, sentido algum” (1958: 51). O autor, não propõe, entretanto, nenhuma explicação para a presença do termo ‘casa’ na referida passagem.

¹⁸⁹ Conferindo plausibilidade à minha hipótese, o aparato crítico de Nestle-Aland à passagem At. 7:46 observa que vários manuscritos substituem o termo ‘casa’ por ‘θεω’, dentre eles ⊕² (em torno do século VII), A (séc. V), C (séc. V), E (séc. VI), ✠ (sécs. IX/X), 33, 1739, R, lat, sy, co.

¹⁹⁰ (1958): 89.

significando ‘obras feitas com mãos humanas’ juntamente com a pior conotação de algo relacionado à idolatria. Em textos judaico-helenísticos, a idéia de uma morada celestial em oposição a uma habitação terrena, como aquela apresentada em 2 Coríntios, também está presente. Nos oráculos sibilinos IV, por exemplo, o autor declara o seguinte:

*Eu sou aquele que proclama os oráculos (...)
Do Deus maior, que as mãos dos homens não fabricaram
sob a forma de ídolos mudos feitos de pedra.
Porque ele não tem como casa uma pedra arrastada para dentro
de um templo (...)
Mas uma morada que não pode ser vista da terra, ou medida
por olhos mortais, uma vez que não foi fabricada por
mãos mortais. (vv. 4-11)*

A morada de Deus não pode ser vista da terra ou ser medida por olhos mortais, trata-se de uma habitação celestial. Entretanto, é preciso observar que a oposição, no texto, entre ‘deuses que as mãos dos homens fabricaram sob a forma de ídolos feitos de pedra’ e ‘uma casa que não foi fabricada por mãos mortais’ (em outras palavras, uma oposição entre χειροποιη,τοιφ ε αχειροποι,ητοφ) está definitivamente relacionada à questão da idolatria.

Quando se lê o texto de *Atos* por completo, percebe-se que, com exceção da crítica explícita de idolatria no discurso de Estêvão, o Templo de Jerusalém é, ao contrário, caracterizado de forma bastante favorável por Lucas. Isto se torna um problema na medida em que cria dificuldades para os especialistas identificarem se Lucas (e, principalmente, os primeiros cristãos cuja história ele pretende narrar) enxergavam o Templo de forma positiva ou negativamente. A passagem paradoxal é realmente aquela que envolve o próprio Estêvão em 7:48. No entanto, anterior a seu discurso, a acusação de que ele “*não cessa de falar contra este lugar santo e contra a Lei*” (At. 6:13) é feita por ‘testemunhas falsas’ (τε μα,ρτυραφ ψευδει//φ) – uma estratégia de Lucas para defender o cristão das culpas a ele atribuídas.

Exemplos de uma caracterização favorável do Templo de Jerusalém são encontrados por todos os lados no livro de *Atos*. Com efeito, em *Atos* há mais referências ao Templo do que em todos os quatro evangelhos. E no evangelho de Lucas existem mais referências ao santuário do que em qualquer outro evangelho. Por esta informação, podemos inferir que o Templo deve ter sido um tema de importância para Lucas. Dennis Hamm, por exemplo, observa que Lucas se importa com o ritual do Tamid, o rito das oferendas ao Templo duas vezes ao dia. O autor argumenta que o ritual do Tamid é “*um pano de fundo simbólico importante na teologia narrativa de Lucas*” (2003: 231) porque ele se torna o modelo para a devoção e o discipulado cristãos.

No início do livro de *Atos*, encontramos a informação de que:

1. Os cristãos vão ao Templo constantemente (2:46);
2. Pedro e João sobem ao Templo à hora da prece da tarde (3:1);
3. Pedro e João estão no pátio do Templo – referência à porta Formosa (3:2, 10) e ao pórtico de Salomão (3:11);
4. Pedro e João são presos pelas autoridades judaicas e, dentre elas, a pessoa responsável pela ordem pública no Templo – ο στρατηγο.φ του/ι ερου/ (4:1);
5. Pedro e João estão perante o Sinédrio – que normalmente se reunia em um aposento do Templo, de acordo com Josefo na *Guerra Judaica* V, 144 – (4:5-22). Mais tarde, todos os apóstolos são trazidos perante o Sinédrio (5:27-41);
6. “*Costumavam estar todos juntos no pórtico de Salomão*”, provavelmente não apenas os apóstolos, mas o conjunto dos discípulos (5:12-14). O pátio do Templo é freqüentemente utilizado como local de oração pelos apóstolos segundo *Atos* (ver 5:25-6).

Após os eventos que levaram à lapidação e à morte de Estêvão (a pregação dele na(s) sinagoga(s) dos helenistas, a acusação das testemunhas falsas, o seu discurso perante o Sinédrio), o Templo é mencionado na seqüência dos eventos ligados a Paulo em Jerusalém. Novamente, a visão do Templo como um lugar santo é mantida:

7. Paulo chega a Jerusalém em meio a rumores de que ele prega a apostasia em relação ao Judaísmo. De modo a reverter a situação, ele é aconselhado pelos membros da igreja a custear as despesas da purificação de quatro homens e os sacrifícios que eles devem oferecer no Templo. Paulo se purifica e leva os homens ao santuário (21:17-26). Tal medida não parece resolver o problema porque ele é, então, acusado de trazer um gentio para o interior do complexo do Templo. Lucas tenta, de forma desesperada, defender o missionário do crime (21:27-9).¹⁹¹

Com o objetivo de procurar exemplos de opiniões semelhantes, nos textos judaico-helenísticos, àquela expressa no discurso de Estêvão em relação ao Templo de Jerusalém, será necessário, em primeiro lugar, atentar para o discurso de Estêvão em si e, através do seu contexto e daquele de *Atos*, situar melhor a visão por trás da sentença: “o Altíssimo não habita em obras de mãos humanas”. O discurso perante o Sinédrio acontece em função das acusações contra Estêvão de falsas testemunhas (como apresentado anteriormente) que afirmam que (1) ele proferira “*palavras blasfemas contra Moisés e contra Deus*” (6:11) e que (2) ele falara “*contra este lugar Santo e contra a Lei*” (6:13).¹⁹² Ao que parece, Moisés está para a Lei, assim como Deus está para ‘este lugar Santo’.

A ligação Moisés/Lei parece muito clara, embora no discurso Estêvão nunca chegue a criticar Moisés, mas o apresente, na realidade, de forma muito lisonjeira como um predecessor de Jesus, como “*chefe e redentor*” (7:35). A ligação Deus/Templo se

¹⁹¹ Paulo deve ter cometido o crime de levar gentios para o interior do templo em razão de sua convicção, no fim da carreira, de que judeus e gregos eram apenas um em Cristo. E. P. Sanders (1999: 100) acredita ser plausível a informação dada por Lucas. Ele cogita a possibilidade de que Paulo tivesse “*a visão de que a vinda do Cristo significava (...) que os gentios que acreditassem nele também deveriam ter acesso ao Templo*”.

¹⁹² Em função de minha argumentação, a terceira acusação feita pelas testemunhas falsas contra Estêvão, de que ele dissera que “*Jesus o Nazareu destruirá este lugar e mudará os costumes que Moisés nos deixou*” (6:14) não será analisada juntamente com as duas primeiras porque ela está apenas indiretamente relacionada à natureza do Templo segundo entendida pelos judeus. Ela será recapitulada ao fim do capítulo.

torna clara quando Estêvão reconta, de acordo com seu próprio ponto de vista (ou com aquele de Lucas), a história do povo judaico desde Abraão até Moisés, e depois Davi e Salomão:

*“Este Moisés, a quem tinham negado, (...) Deus o enviou como chefe e redentor (...) .Foi ele quem os fez sair, operando sinais e prodígios na terra do Egito, no mar Vermelho e no deserto, durante quarenta anos. Foi ele, Moisés, quem disse aos filhos de Israel: ‘Deus suscitará entre vossos irmãos um profeta como eu.’ (...) Mas nossos pais não quiseram obedecer-lhe. Antes, repeliram-no e, nos seus corações, voltaram ao Egito, dizendo a Aarão: ‘Faze-nos deuses que caminhem à nossa frente. Pois a este Moisés, que nos fez sair da terra do Egito, não sabemos o que lhe aconteceu’. Naqueles dias, fizeram um bezerro e ofereceram sacrifício ao ídolo, regozijando-se com as obras de suas mãos. (...) A Tenda do Testemunho [Tabernáculo] esteve com nossos pais no deserto, segundo ordenara aquele que falava a Moisés, determinando que a fizesse conforme o modelo que havia visto. Tendo-a recebido, nossos pais, guiados por Josué, a introduziram no país conquistado das nações que Deus expulsou diante deles, até os dias de Davi. Este encontrou graça diante de Deus e suplicou o favor de providenciar morada para a casa de Jacó. Foi Salomão, porém, que lhe construiu uma casa. Entretanto, **o Altíssimo não habita em obras de mãos humanas**, como diz o profeta: ‘O céu é o meu trono, e a terra, o estrado de meus pés. Que casa me construireis, diz o Senhor; ou qual será o lugar do meu repouso? Não foi **minha mão que fez tudo isto?**’” (At. 7:35-41, 44-50. Grifo meu)*

A Tenda do Testemunho fora a tenda construída de acordo com as instruções de Deus com o fim de guardar o seu “nome” seguro e visível (em uma localidade) durante a jornada dos judeus através do deserto até a terra santa. O Templo erigido por Salomão veio substituir a tenda sob a qual o nome ou, de acordo com muitos judeus, a presença de Deus se encontrava. Deus e Templo estavam, assim, diretamente relacionados. De

acordo com Estêvão, no entanto, Deus era presente no pobre Tabernáculo, porém quando Salomão lhe construiu uma casa suntuosa e os judeus “*regozijaram-se com as obras de suas mãos*” (o verso 41 mencionado alguns versos antes em relação ao bezerro de ouro devia ecoar na mente do público de Lucas), Deus não se encontraria mais lá porque ele “*não habita em obras de mãos humanas*”. O próprio Senhor evidencia a contradição, por meio do profeta (Isaiás 66:1-2): “*Que casa me construireis, ou qual será o lugar do meu repouso? Não foi minha mão que fez tudo isto?*”

A surpreendente afirmação na boca de Estêvão em relação ao Templo de Jerusalém parece ser mais bem explicada mais adiante no relato de *Atos*. Na pregação de Paulo no Areópago em Atenas, ele tenta persuadir os atenienses de que o ‘deus desconhecido’ a quem um dos muitos altares na cidade era dedicado, é na realidade o verdadeiro Deus, o Altíssimo.¹⁹³ Este é o único discurso de Paulo narrado por Lucas no qual o apóstolo traz elementos pagãos para fazer o seu público se identificar com a proclamação dele.¹⁹⁴ Paulo afirma o seguinte:

Atenienses! ... percorrendo a vossa cidade e observando os vossos monumentos sagrados, encontrei até um altar com a inscrição: ‘Ao Deus desconhecido’. Ora bem, o que adorais sem conhecer, isto venho eu anunciar-vos (At. 17:22-3).

¹⁹³ Sobre o altar ao ‘deus desconhecido’ mencionado por Paulo no discurso, P. Van Der Horst (1998b: 203) acredita ser mais plausível que tal altar fosse dedicado a ‘deuses’ no plural e que Lucas tenha modificado a mensagem da inscrição para o ‘deus’, no singular. O autor (1998b: 202) atenta para o cristão Dídimo de Alexandria que escreveu pouco tempo antes de Jerônimo. Num fragmento preservado numa *catena*, Dídimo reflete sobre o significado de 2Cor. 10:5 (“*tornamos cativo todo pensamento para levá-lo a obedecer a Cristo*”) e encontra explicação para ele na atitude que o próprio Paulo, em sua opinião, adotara no discurso em Atenas. Dídimo afirma o seguinte: “*Pois aquele [Paulo] que escreveu isso entortou a inscrição colocada num altar em Atenas que mostrava a idéia de muitos deuses e a transferiu para o único e verdadeiro Deus*”. Como o discurso é fictício, não foi Paulo quem modificou a inscrição e, sim, Lucas.

¹⁹⁴ W. Jaeger (1991: 25, nota 28) recorda que Clemente de Alexandria foi o primeiro autor a observar as citações literárias da poesia grega presentes no Novo Testamento. Segundo ele, no discurso fictício, acima, que Lucas põe na boca de Paulo no Areópago, o missionário cita em At. 17:28 o trecho “*Porque somos também da sua raça*”, da obra *Fenômenos* de Arato. De acordo com a Bíblia de Jerusalém (1994: 2083, nota f) em nota a esta passagem, Arato fora um poeta originário da Cilícia, do século III a.C. A nota informa ainda que o estóico Cleanto do mesmo período, em seu *Hino a Zeus*, 5, se expressa praticamente nos mesmos termos.

Em 17:24-5, o termo ‘feito por mãos’ (referindo-se a ‘santuários¹⁹⁵ fabricados por mãos humanas’ – χειροποίητοι ναοι/φ) é utilizado mais uma vez:

O Deus que fez o mundo e tudo o que nele existe, o Senhor do céu e da terra, não habita em templos feitos por mãos humanas. Também não é servido por mãos humanas, como se precisasse de alguma coisa, ele que a todos dá vida, respiração e tudo o mais... Ora, se somos de raça divina, não podemos pensar que a divindade seja semelhante ao ouro, à prata, ou à pedra, a uma escultura da arte e engenho humanos (At. 17:24-5, 29; ver Isaías 66:1-2).

Aparentemente no seu contexto o termo diz respeito simplesmente aos templos pagãos em Atenas (ou no mundo pagão, em geral). Paulo estaria, desta forma, se inspirando no antigo tema da anti-idolatria desenvolvido pelo profeta Isaías (40:20+). Entretanto, as similaridades entre tal discurso de Paulo e o de Estêvão são muitos fortes e parecem intencionais da parte de Lucas, principalmente quando ele destaca o fato de que Deus não habita em santuários/templos (ναοι/φ) feitos por mãos humanas. Como Paulo não havia mencionado ναοι/φ anteriormente e apenas objetos de devoção e altares, torna-se difícil acreditar em uma construção narrativa de Lucas simplesmente coincidente. C. K. Barrett é, entretanto, muito cuidadoso ao não precipitar nenhuma conclusão sobre esse assunto. Ele coloca perguntas e as deixa sem respostas: “Será que Lucas percebeu isto? Será que ele desejava que o argumento se limitasse exclusivamente ao seu contexto imediato?” (1991: 354).

Diferentemente, e tentando chegar a uma breve conclusão, o importante é recordar o propósito do texto para Lucas, que foi o de ensinar um público específico a respeito de como o movimento de Jesus se expandiu em direção aos gentios do Mediterrâneo romano. Mantendo isso em mente, torna-se plausível argumentar, como J.

¹⁹⁵ ‘Santuários’ é a tradução escolhida pelos editores da HarperCollins Study Bible (New Revised Standard Version) porque eles concluem que Paulo, em seu discurso no Areópago, está se referindo aos templos pagãos e não ao Templo de Jerusalém. Entretanto, como o termo em grego é ναοι/φ, ele pode muito bem ser traduzido por ‘templos’.

Fitzmyer, que ambos discursos (tanto o de Estêvão quanto o de Paulo) parecem servir a um propósito maior nos planos de Lucas: a apologia do movimento cristão como o cumprimento das escrituras judaicas sobre a vinda do Reino de Deus e a justificação dos gentios como verdadeiros membros do povo de Israel. Em relação ao Templo de Jerusalém especificamente, para Lucas:

(1) Ele deve ser respeitado como a principal instituição judaica porque fora assim visto por séculos no Judaísmo (por isso, os apóstolos vão até ele para pregar e, mais tarde, Paulo se purifica para adentrá-lo);

(2) Paradoxalmente, o Templo não deve mais ser o culto principal do Cristianismo uma vez que Deus não está mais presente nele. Os judeus entenderam erroneamente a vontade de Deus quando construíram um palácio maravilhoso e se regozijaram no trabalho de suas mãos. Eles acabaram por igualar o santuário – se se pode exagerar o argumento – ao Parthenon, por exemplo. Em suma, o Templo pode ser comparado, embora cuidadosamente, a qualquer outro templo dedicado a ídolos feitos por mãos humanas.

O fato de o discurso de Estêvão servir a um propósito maior no pensamento de Lucas de forma nenhuma impede que o relato de *Atos* tenha descrito um evento realmente ocorrido. C. K. Barrett defende a historicidade das palavras ofensivas de Estêvão em relação ao Templo e nega terem existido paralelos para tal “*desrespeito para com o Templo, porque mesmo a seita de Qumran não rejeitou o Templo e seus sacrifícios*” (1994: 338). W. D. Davies, por sua vez, é descrente quanto a Estêvão ter, de fato, realizado o discurso de *Atos 7*, mas é muito otimista quando afirma que o discurso “*recupera um grande valor histórico como um documento daquele setor do Judaísmo do qual se acredita que Estêvão e seus companheiros sejam oriundos*” (apud BARRETT, 1994: 339). C. K. Barrett concorda com Davies nesse aspecto e argumenta que “*o conjunto da memória da igreja de Antioquia, de caráter miscigenado judaico e gentílico, forneceu a estrutura*” (1994: 339) para o longo discurso que Lucas especialmente criou para os lábios de Estêvão. O problema inerente às hipóteses de Davies e Barrett está no fato de que, como aponta Luke T.

Johnson (apresentado acima), não se encontra uma teologia que se possa afirmar especificamente helenista no discurso de Estêvão.¹⁹⁶

Joseph Fitzmyer, assim como Johnson, é muito mais cauteloso em atribuir o discurso a uma fonte judaico-helenística definida, mas (também como Johnson) admite que, por não ser a caracterização do Templo por Estêvão inteiramente aquela de Lucas, deve-se assumir “*que ao menos alguns detalhes do discurso de Estêvão foram herdados por Lucas de uma fonte preexistente*” (1998: 368). Neste ponto, Fitzmyer se faz valer, para sua leitura do ponto de vista histórico, do critério¹⁹⁷ – resultado da busca por um caráter mais científico nas análises históricas dos textos do Novo Testamento – da *ausência de analogia* dentro do texto de *Atos* para a caracterização pejorativa do Templo feita por Estêvão: o discurso anti-Templo do judeu cristão helenista se torna plausível tendo em vista o fato de os demais marcadores relativos ao Templo de Jerusalém, no texto de Lucas (salvo o brando discurso de Paulo em Atenas), se mostrarem positivos e favoráveis a ele.

Ainda assim, permanece a questão de que a caracterização do Templo de Jerusalém no relato de *Atos dos Apóstolos* guarda certa ambigüidade. Afinal, o santuário é descrito em termos elogiosos em quase a totalidade da narrativa e tem sua santidade questionada em dois discursos pontuais: no primeiro, a crítica é radical e parte de Estêvão; no segundo, o questionamento da santidade do Templo é apenas sugerido de forma indireta pelo discurso de Paulo no Areópago em Atenas. É sabido que o discurso de Paulo aos atenienses é fictício e foi introduzido na narrativa pelo autor de *Atos II*. De

¹⁹⁶ Diante da ausência de evidências neste sentido, torna-se legítimo levantar a seguinte questão: Seria o discurso anti-Templo de Estêvão um dado comum ao suposto grupo dos cristãos judeus de origem helenista ou se tratou de uma elaboração do próprio Estêvão? Para a questão da existência de um grupo ou partido de judeus cristãos helenistas dotado de teologia própria, ver o capítulo 5.

¹⁹⁷ De acordo com Wilhelm Egger, em seu livro **Metodologia do Novo Testamento** (1994: 193), “*para demonstrar a historicidade dos fatos, os textos são lidos à luz de determinados critérios para apreender em que medida contêm informações historicamente confiáveis*”. Egger, como se pode observar, faz parte da geração de exegetas e especialistas em Novo Testamento que adotava o método histórico-crítico com o objetivo de alcançar os fatos em sua realidade por trás dos textos. O autor entende o registro histórico – os textos do NT – como mediadores transparentes entre o exegeta e os fatos nele narrados. Ainda que os critérios adotados (em outras palavras, a metodologia) contemplem a análise dos ‘contextos pertinentes’ (nos termos de D. LaCapra) que interagem nos textos do NT, Egger não considera – ao utilizar a expressão ‘informações historicamente confiáveis’ – os constrangimentos e limites próprios da escrita na representação do ‘real’.

acordo com Taylor (1990: 518), esse redator “*escreve com propósitos bem definidos em mente, um dos quais é corrigir certas teses de Atos I que ele evidentemente julga serem inadequadas*”. A questão da imagem sagrada do Templo de Jerusalém parece ser uma dessas teses. Atos II preserva, então, o relato de Atos I e dos documentos anteriores a ele que apresentavam a imagem positiva do Templo para os cristãos e, de maneira a fazer um eco suave à crítica radical de Estêvão, insere na segunda parte do relato um discurso cheio de elementos pagãos proferido por Paulo aos atenienses no qual a imagem dos templos (e do Templo) como residências divinas é questionada.

Ao que parece, para o redator de Atos II – o chamado Lucas –, o Templo de Jerusalém não guardava maiores significados religiosos. Isso é muito provável se nos recordarmos da identidade normalmente atribuída a Lucas como sendo aquela de um cristão de origem gentílica que escreveu o seu relato entre as décadas de 80 e 90 do século I, época esta em que o Templo já não se encontrava mais de pé.¹⁹⁸ O discurso de Paulo em Atenas tem, entre outros propósitos, o de destacar a análise negativa de Estêvão sobre o Templo e conferir maior sentido a ela dentro do pensamento cristão de que o Templo não deveria mais constituir o culto principal dos cristãos e, sim, a fé em Jesus, o ungido de Deus, o Messias aguardado.

4.2. Uma contextualização da crítica de Estêvão ao Templo de Jerusalém no universo literário do Judaísmo helenístico

O meu objetivo neste subcapítulo é o de construir um contexto histórico plausível para os episódios ligados ao martírio de Estêvão narrados em *Atos*. Considerando-se a evidência até o momento, Estêvão parece realmente ter caracterizado o Templo de forma pejorativa porque, como conseqüência, foi apedrejado até a morte e

¹⁹⁸ Esta hipótese ganha maior plausibilidade se relacionada à idéia, muito similar, de J.J. Collins de que a indiferença do autor do quarto oráculo sibilino em relação ao Templo de Jerusalém encontra explicação na inexistência do santuário no período posterior a 70. Ver a análise do quarto oráculo sibilino mais adiante no capítulo.

uma perseguição aos cristãos foi iniciada na cidade santa. O uso do termo χειροποι,ητοφ para descrever o santuário em Jerusalém se encaixaria como uma luva como motivo para uma punição tão severa – um evento de conseqüências desastrosas que seria obviamente recordado pelos cristãos posteriores –, na medida em que é difícil descobrir nos textos judaico-helenísticos do período (séc. II a.C. a séc. III d.C.) até mesmo pequenos questionamentos da santidade do Templo como aqueles encontrados no Antigo Testamento. Esta opinião positiva da instituição judaica do Templo, amplamente partilhada, parece ter sobrevivido, pelo menos, até a destruição do santuário em 70 d.C. Nós devemos, neste sentido, analisar os textos judaico-helenísticos que fomos capazes de encontrar nos quais descobrimos uma opinião diferente (seja a rara rejeição/crítica ou a alegorização do Templo e de seu culto) daquela disseminada apologia que se fazia em relação ao Templo em Jerusalém de maneira a situar historicamente a crítica de Estêvão.

4.2.1. Fílon de Alexandria

No quadro do Judaísmo helenístico, uma das mais importantes fontes (se não a mais importante) de uma visão espiritualizada do Templo de Jerusalém é Fílon de Alexandria – um judeu que viveu na capital egípcia do início do século I. Ele foi um importante membro da comunidade judaica de Alexandria, oriundo de uma rica família que possuía muitas ligações com o poder imperial: o seu irmão e o seu sobrinho desempenharam papéis importantes na vida política da *pólis* egípcia.

A condição abastada de Fílon certamente permitiu que ele sobrevivesse ao maior incidente em Alexandria no século I que envolveu a comunidade judaica local: os conflitos de 38 nos quais a breve passagem do rei judaico Agripa por Alexandria no retorno de Roma para a Palestina e as calorosas boas vindas dadas pelos judeus da cidade desencadearam uma violenta reação da população gentílica contra os judeus. A

visita de Agripa foi, na realidade, a faísca que faltava para acender o barril de pólvora das relações alexandrinas entre judeus, gregos e egípcios, que se tinham visivelmente deteriorado em razão de questões relacionadas à cidadania no Império Romano.

Provavelmente, as posses da família de Fílon também permitiram que os seus muitos textos (históricos e, principalmente, tratados filosóficos e alegorias) sobrevivessem através da história. Posteriormente, eles foram apropriados pelos cristãos e utilizados para os seus próprios fins. Josefo é o único autor judaico cujo trabalho é tão vasto quanto aquele de Fílon.

Fílon foi recentemente alçado novamente à condição de filósofo. De fato, em sua opinião, a filosofia grega constituía a melhor ferramenta no trabalho de interpretação da Torá. Em razão do método peculiar que escolheu para analisar as escrituras judaicas, ele é conhecido com o primeiro autor antigo a misturar filosofia helenística e tradição judaica, algo mais tarde muito praticado na tradição patrística.

O aspecto peculiar de Fílon em termos da relação entre o Judaísmo e o chamado helenismo foi a sua habilidade em interagir facilmente com o meio altamente helenizado de Alexandria. Ele deve ter sido um cidadão de Alexandria e, provavelmente, freqüentou o efebato no ginásio porque o seu domínio da língua grega, da filosofia, da educação e o seu conhecimento das atividades do ginásio pesam a favor disso. O seu comportamento pode ser interpretado como um exemplo do comportamento social da elite judaica de Alexandria, uma vez que ele tentou ao máximo acomodar a sua vida judaica às exigências sociais da Alexandria helenística. Entretanto, no que dizia respeito ao seguimento do ritual judaico, Fílon se mostrava um judeu zeloso. Ele nunca abandonou a crença judaica. Em termos teóricos, apesar de tentar ao máximo aproximar a sua identidade judaica aos costumes e práticas dos gregos, Fílon não perdeu de vista as prescrições que regulavam a vida dos judeus. Ele se manteve a 'meio caminho' porque, em termos do seguimento dos mandamentos da Torá, criticou

tanto leitores literalistas quanto leitores alegoristas que negligenciavam a observância delas.¹⁹⁹

Fílon era fiel à comunidade judaica de Alexandria e respeitava as instituições judaicas, dentre elas o Templo de Jerusalém. Ele demonstrou sua lealdade tanto à sua comunidade quanto ao Templo na obra *De legatione ad Gaium*²⁰⁰ – um texto dedicado ao relato da comitiva judaica por ele conduzida a Roma após os eventos de 38 d.C.

A atitude de Fílon em relação ao Templo de Jerusalém é mais bem compreendida se analisada a partir de dois pontos de vista diferentes:

- a) O contexto da própria realidade, no qual ele demonstra o seu verdadeiro respeito para com o papel terreno do santuário em Jerusalém;
- b) O contexto dos seus trabalhos filosóficos, no qual ele desenvolve a idéia do Templo como uma alegoria do culto espiritual.

Em relação ao contexto da realidade concreta vivenciada por Fílon, os autores se referem aos seus textos históricos, como *De legatione ad Gaium* e *In Flaccum*, que obviamente revelam o seu respeito em relação ao Templo. Esses trabalhos apresentam as ações concretas do filósofo diante do imperador Gaio no sentido de auxiliar a comunidade judaica alexandrina e os seus sentimentos em relação à profanação do Templo. Ao invés disso, escolho aqui um de seus textos filosóficos de maneira a mostrar quanto respeito e quão pouca reflexão ele dedicou ao papel concreto do santuário em Jerusalém. Em *De Vita Mosis II*, Fílon argumenta que a vida de Moisés compreendia três aspectos principais: o real, o legislativo e aquele concernente ao seu sacerdócio. No que dizia respeito ao sacerdócio de Moisés, Fílon afirma o seguinte:

Esse privilégio, uma benção que nada no mundo pode ultrapassar, foi dado a ele [Moisés], e oráculos o instruíram em tudo o que pertence aos rituais de devoção e às tarefas sagradas do seu ministério (67) ... Enquanto ele estava no monte, era instruído em todos os mistérios de suas responsabilidades

¹⁹⁹ P. Borgen (1992): 135.

²⁰⁰ 156+; 184+; 191+; 281+; 356+.

sacerdotais: e primeiramente naqueles de primeira ordem, nomeadamente a construção e o mobiliário do santuário. Agora, se eles já tivessem ocupado a terra para a qual rumavam, eles teriam necessariamente que ter erigido um magnífico templo sobre o local mais aberto e proeminente, com pedras custosas como seu material, e construir grandes muros em seu entorno, com muitas casas para aqueles que o freqüentassem, e nomear o lugar a cidade santa. Porém, como eles ainda vagavam pelo deserto e não possuíam uma habitação fixa, coube-lhes ter um santuário móvel, de modo que durante as suas jornadas e os seus acampamentos eles pudessem trazer os seus sacrifícios até ele e cumprir todas as suas outras responsabilidades religiosas, não faltando nada que os habitantes nas cidades devam ter. Foi determinado, por isso, que se construísse um tabernáculo, obra da maior santidade, a construção do qual foi transmitida a Moisés no monte por pronunciamentos divinos” (71-5).

Pela passagem grifada, pode-se assumir que Filon nunca questionou a necessidade de um ‘magnífico templo’ para a glória do Altíssimo. Um magnífico templo estaria à altura da glória de Deus, em sua opinião. Além disso, a sua explicação para o tabernáculo era pragmática – “*como eles ainda vagavam pelo deserto e não possuíam uma habitação fixa, coube-lhes ter um santuário móvel*”. Para Filon, a importância do tabernáculo reside na sua praticidade, como um santuário móvel, e não tanto no fato de que ‘foi uma construção transmitida por pronunciamentos divinos’. O seu raciocínio parece ser muito diferente da história narrada por Estêvão. Enquanto o cristão helenista destaca a santidade do tabernáculo construído de acordo com as instruções divinas, Filon o compreende apenas como uma construção temporária.

Diferentemente, em outros de seus trabalhos filosóficos, Filon desenvolve a noção do Templo como um santuário celestial ou como todo o universo. Ele explica o seu raciocínio em *As Leis Especiais I*, 66:

O maior, e no sentido mais verdadeiro o sagrado, templo de Deus é, como devemos acreditar, todo o universo, tendo como seu santuário a parte mais

*sagrada de toda a existência, o céu, por seus ornamentos votivos as estrelas,
por seus sacerdotes os anjos que são servos de Seus poderes...*

P. V. Legarth²⁰¹ aponta que o culto do Templo e o sacerdócio desempenham papéis importantes nos escritos de Fílon. O sacerdócio ou é idealizado ou espiritualizado como a idéia do Templo. Mesmo a mente humana pode ser vista como o Templo de Deus. Entretanto, Legarth observa que Fílon nunca reflete sobre o novo Templo ou enxerga o Messias como um construtor de templos. Ao contrário, ele alegoriza o Templo de forma a caber em suas explicações/justificações da história e das tradições de Israel.

O uso da alegoria por Fílon é semelhante àquele do apóstolo Paulo. A formulação de Paulo acerca do corpo dos discípulos cristãos como uma tenda terrestre e o seu corpo ressuscitado como uma casa celestial em 2 Coríntios 5 se compara, em muitos aspectos, à idéia de Fílon do Templo de Jerusalém como uma alegoria da devoção espiritual (um santuário celestial ou todo universo), assim como apresentado em *De Specialibus Legibus I*, 66. De fato, outros paralelos, em termos de pensamento,²⁰² estabelecidos entre esses dois judeus helenísticos revelam que a vida na diáspora e a proximidade em relação à filosofia helenística (ou, ao menos, a algumas de suas idéias e valores) criaram uma identidade comum entre judeus que sabiam interagir com os vizinhos gentios.

Num panorama geral do Judaísmo helenístico em torno do século I a.C. e o século I da era presente, a interpretação ética da ritualística judaica é encontrada em outros textos como *Pseudo-Focílides*, *Pseudo-Aristeas*, o *Testamento dos Doze Patriarcas* (além de Fílon e os *oráculos Sibílicos* judaicos, como será observado abaixo) em razão de uma afinidade com o pensamento do estoicismo do século I e, numa escala maior, com o quadro mais amplo da filosofia helenística que, desde o século V a.C., vinha se aproximando do monoteísmo. A utilização da filosofia helenística por parte de Fílon na interpretação das escrituras e das instituições judaicas e, como resultado, a sua interpretação ética delas não era, de forma alguma, incomum. Na realidade, se se pode

²⁰¹ De acordo com K.-G. Sandelin *apud* Runia (2000).

²⁰² Explicitados na introdução.

enxergar a crítica de Estêvão do Templo como uma radicalização da interpretação ética, então a compreensão de Fílon do Templo como uma alegoria da devoção espiritual pode ser localizada em algum lugar entre a apologia generalizada do Templo de Jerusalém no Judaísmo helenístico e a idéia de Estêvão de que Deus não habita no Templo / em obras feitas pelas mãos.

4.2.2. O quarto livro dos *Oráculos Sibilinos*

O grupo de escritos pseudepígrafos do Antigo Testamento conhecido como os oráculos sibilinos é originalmente um conjunto de textos judaicos que, sob o formato de oráculos pronunciados por um sibilo pagão (indivíduo que transmitia profecias extáticas), era usado para propósitos apologéticos e propaganda política. Os doze oráculos sibilinos judaicos foram compilados no século VI. Muitas interpolações cristãs foram encontradas nesses textos. Como os cristãos freqüentemente deixavam o seu material muito explícito, o princípio para distinguir o material cristão do judaico acabou por se tornar simples: quando não havia traço claramente cristão, podia-se concluir que o texto era realmente judaico. O consenso geral é o de que, ao menos, os livros III, IV e V são puramente judaicos e que os outros trabalhos cristãos possuem um substrato judaico.

Os oráculos sibilinos judaicos caracterizam o Templo de Jerusalém de forma bastante paradoxal. Enquanto os livros III e V se referem ao Templo de maneira muito elogiosa, o livro IV critica severamente seja o Templo em Jerusalém, seja os templos em geral.

Os eruditos datam o terceiro sibilo, que é considerado o mais antigo dos livros cujo material é estritamente judaico, do século I a.C.²⁰³ ou, mais provavelmente, do

²⁰³ Desta forma, Nikiprowetzky, V. *La Troisième Sibylle*. Études Juives 9; Paris, 1970, pp. 140-43. Citado por J. Collins (1983): 360.

século II a.C.,²⁰⁴ durante o reinado de Ptolomeu VI Filometor, entre 163 e 145 a.C. É certo que ele foi produzido no Egito em razão das muitas referências ao Egito e ao sétimo rei do Egito. Existem especulações sobre a sua origem no Judaísmo de Alexandria mas, de acordo com J. J. Collins,²⁰⁵ ele parece, mais provavelmente, ter sido escrito pelos seguidores de Onias, o fundador do templo de Leontópolis, em função das boas relações entre judeus e gentios no Egito durante esse período.

Nos versos 573-79, o autor exalta de forma explícita o Templo de Jerusalém e convoca mais pessoas a apoiá-lo:

*Haverá novamente uma raça sagrada de homens piedosos
Que atendem aos conselhos e à intenção do Altíssimo,
Que honram de forma completa o Templo do grande Deus
Com oferendas de bebidas, ofertas em brasa e hecatombes sagradas,
Sacrifícios de touros bem alimentados, carneiros perfeitos,
E ovelhas primogênicas, ofertando como holocaustos rebanhos gordos de carneiros
Em um grandioso altar, de forma santa.²⁰⁶*

E, finalmente, quando o autor profetiza que homens de todas as nações enviarão presentes ao Templo, nos vv. 715-19 (ver também 772f), ele apresenta explicitamente o objetivo apologético do seu texto. O autor tem em mente a conversão dos gentios e a permanência dos judeus na esfera da observância zelosa da Lei:

*Eles produzirão de suas bocas um prazeroso pronunciamento em hinos,
“Venham, caíamos ao chão e imploremos*

²⁰⁴ J. Collins (1974); Nolland, J. “Sib. Or. III. 265-94, An Early Maccabean Messianic Oracle”. **Journal of Theological Studies** 30 (1979): 158-67.

²⁰⁵ (1983): 355.

²⁰⁶ ευπσεβε,ων απνδρω/ν ι ερο.ν γε,νοφ ε;σσειται αυ=τιφ, /
βουλαι/φ ηπδε. νο,ω προσκει,μενοι Ύψι,στοιο, /
οι] ναο.ν μεγα,λοιο θεου/ περικυδανε,ουσιν /
λοιβη/ τε κνι,σση τ π ηπδ π αυ=θ π ι εραι/φ ε κατο,μβαιφ /
ταυ,ρων ζατρεφε,ων θυσι,αιφ κριω/ν τε τελει,ων /
πρωτοτο,κων οπι,ων τε και. απρνω/ν πι,ονα μη/λα /
βωμω/ εωπι. μεγα,λω α γι,ωφ ο λοκαρπευ,οντεφ.

ao rei imortal, o grandioso Deus.

Enviemos ao Templo, uma vez que apenas ele é soberano

E consideremos a lei do Deus Altíssimo,

Que é o mais justo de todos em toda a terra.²⁰⁷

(vv. 715-20)

Um importante exemplo da propaganda judaica anti-idolatria e o uso de χειροποιη,,τοιφ é encontrado nos seguintes versos:

Mas nós vagamos para longe do caminho do Imortal.

*Com espíritos inconscientes nós reverenciamos **obras feitas pelas mãos,***

Ídolos e estátuas de homens mortos”²⁰⁸

Assim como o livro III, o sibilo V tem origem no Judaísmo egípcio e parece continuar a tradição iniciada no terceiro livro. Há, no entanto, diferenças significativas entre eles. A principal diferença reside na deterioração das relações entre judeus e gentios.

O quarto livro dos oráculos sibilinos é um trabalho compósito que possui mais de um nível histórico. O primeiro nível (correspondente aos vv. 49-101) é provavelmente o período helenístico, durante os primeiros anos dos reinos helenísticos (início do século III a.C.), pois não existe menção aos eventos até a ascensão de Roma. O segundo nível histórico aparece nos vv. 1-48, 102-72, e talvez nos vv. 173-92. Tais versos foram provavelmente escritos por judeus no fim do século I. A data pode ser inferida pelo último evento datável no livro: a erupção do Vesúvio em 79.

²⁰⁷ η δ̄υ.ν απο. στομα,των δε. λο,γον α;ξουσιν επν υ[μνοιφ /
↔δευ/τε, πεσο,ντεφ α[παντεφ εππι. χθονι. λισσω,μεσθα /
απθα,νατον βασιλη/α, θεο.ν με,γαν απε,ναο,ν τε. /
πε,μπωμεν προ,φ ναο,ν, εππει. μο,νοφ εσσι. δυνα,στηφ /
και. νο,μον υ ψι,στοιο θεου/ φραζω,μεθα πα,ντεφ, /
ο[στε δικαιο,τατοφ πε,λεται πα,ντων κατα. γαι/αν.

²⁰⁸ η̄ μ̄ει/φ δ̄ ᾱπθ̄ανα,τοῑο τρι,βοῡ πεπλανημε,νοι η̄=μεν, / ε;ργα δε. χειροποι,ητᾱ σεβα,σ̄
μεθᾱ α;φ̄ρονῑ θυμω//
ει;δ̄ωλᾱ ξο,ανα, τε̄ καταφ̄θιμε,νων̄ απ̄νθρω,πων.□≈

A ausência de referências ao Egito no sibilo IV não aponta para uma origem egípcia; nem o faz a sua expectativa escatológica, que é bastante diferente daquela refletida nos sibilos III e V (normalmente identificados como tendo origem no Egito). Nos versos 179-82, afirma-se que Deus molda os ossos e as cinzas dos homens de modo que eles possam retornar como mortais novamente. Esta é a única evidência nos livros judaicos dos oráculos sibilinos de uma crença na ressurreição ou em alguma forma de vida após a morte. Outra diferença significativa é a importância conferida ao rito do batismo para a salvação. Por estas razões, o sibilo IV não pertence ao mesmo grupo que produziu os sibilos III e V, mas, segundo Joseph Thomas, foi obra de um grupo batista judaico no vale do rio Jordão ou talvez na Síria.²⁰⁹

A destruição do Templo de Jerusalém é mencionada duas vezes no sibilo IV. No verso 116, uma tempestade vinda da península itálica destruirá ‘o grande Templo de Deus’ e nos versos 125-6 a referência é mais explícita: “*um príncipe de Roma destruirá o Templo de Salomão com fogo*”. O autor não desenvolve o assunto como o faz aquele do sibilo V que, diferentemente, lamenta amargamente a destruição do santuário e prevê ruína para Roma. A indiferença do autor em relação à destruição do Templo é mais bem explicada no grupo de versos 1-48, no qual o autor rejeita o santuário. Ele expressa a sua opinião em relação ao Templo em termos claros:

Eu sou aquele que proclama os oráculos não do falso Febo, que em vão os homens chamaram de deus, e falsamente o designaram um vidente,

Mas do Deus maior, que as mãos dos homens não fabricaram

sob a forma de ídolos mudos feitos de pedra.

*Porque ele não tem como casa uma pedra arrastada para dentro de um templo*²¹⁰

²⁰⁹ (1935): 223.

²¹⁰ A tradução do verso 8 (acima) sugere que o Deus maior não possui como casa um ídolo (dentro de um templo) e não um templo, porque nela se lê “*ele não tem como casa uma pedra arrastada* [ε̄ λ̄κυσθε,ντα] *para dentro de um templo*”. A tradução de J. J. Collins do quarto oráculo sibilino (1983) confere um sentido diferente a este verso: “*Porque ele não tem uma casa, uma pedra montada como um templo*”, pois o autor acredita ser mais correta a reconstrução ν̄αον λι,θον ῑ δ̄ρυθεντα, ao invés de ν̄αω/ λι,θον ε̄ λ̄κυσθε,ντα. Para Collins, o escritor judeu dos versos 1-48 quis expressar a idéia de que o Deus maior não habita em um templo de pedra. Enquanto a primeira reconstrução do grego parece ter

*Surda e sem dentes, um insulto que causa grande sofrimento às pessoas,
Mas uma morada que não pode ser vista da terra, ou medida por olhos mortais,
uma vez que não foi fabricada por mãos mortais.²¹¹*

(Vv. 4-11. Negrito meu)

Aparentemente, a crítica do autor é direcionada somente ao Templo de Jerusalém. Porém, mais tarde, ele complementa a sua idéia com a seguinte informação:

*Eles renunciarão a todos os templos quando os virem,
E altares, construções inúteis de pedra que não podem ouvir,
Profanadas com o sangue de criaturas animadas, e sacrifícios
De animais de quatro patas.²¹² (vv. 27-30. Negrito meu)*

Ao que parece, o autor pretendia incluir o Templo no verso 27. Pode-se inferir, então, que ele não distinguisse realmente entre o santuário na cidade santa e os templos pagãos em geral. John Collins compreende esta identificação como uma indiferença do autor em relação ao Templo, e não tanto como um ataque deliberado a ele,²¹³ uma vez que ele não mais existia. Entretanto, Collins sugere, ao final de seu artigo, que em razão de uma extrema semelhança, o grupo no qual o sibilo IV foi redigido deve ter, muito possivelmente, influenciado o grupo cristão ebionita. Se esta informação for verdadeira,

sido inspirada no episódio da estátua de Calígula erigida dentro do Templo de Jerusalém após os conflitos de 38 d.C. em Alexandria, a reconstrução de Collins confere um sentido muito mais próximo àquele do discurso de Estêvão (At. 7:48).

²¹¹ ουπ ψευδου/φ Φοι,βου χρησηγο,ροφ, ο[ντε μα,ταιοι /
α;νθρωποι θεο.ν ει=πον, επεψευ,σαντο δε. μα,ντιν /
απλλα. θεου/ μεγα,λοιο, το.ν ουπ γε,ρεφ ε;πλασαν απνδρω/ν /
ειπδω,λοιφ απλα,λοισι λιθοξε,στοισιν ο[μοιον. /
ουπδε. γα.ρ οι=κον ε;χει ναω/ λι,θον ε λκυσθε,ντα, /
κωφο,τατον νωδο,ν τε, βροτω/ν πολυαλγε,α λω,βην /
απλ λ π ο]ν ιπδει/ν ουπκ ε;στιν αππο. χθονο.φ ουπδε. μετρη/σαι /
ο;μμασιν επν θνητοι/φ, ουπ πλασθε,ντα χειρι. θνητη/.

²¹² οι] νηου.φ με.ν α[πανταφ αππαρνη,σονται ιπδο,ντεφ /
και. βωμου,φ, ειπκαι/α λι,θων απφιδρυ,ματα κωφω/ν, /
αι[μασιν επμψυ,χων μεμιασμε,να και. θυσι,ησιν /
τετραπο,δων.

²¹³ (1974): 369.

ele argumenta (1974: 379) “nos devemos inferir que a tendência anti-Templo já era presente num momento anterior” à destruição do santuário em 70.²¹⁴

4.2.3. O Testamento de Salomão

O *Testamento de Salomão* é um texto ligado à figura mística do rei Salomão. Trata-se de uma obra que incorpora uma série de crenças sincréticas sobre astrologia, demonologia, angelologia, magia e medicina.²¹⁵ O rei Salomão, por volta do século I, era já conhecido, a partir dos desdobramentos de uma tradição que remonta ao texto veterotestamentário do primeiro livro de Reis, como um poderoso mágico, dono de conhecimento vasto acerca de ervas e encantamentos. André L. Chevitarese (2003: 88) observa, neste sentido, que “a crença na magia estava amplamente difundida nas comunidades judaicas, possivelmente com maior incidência nos meios populares”. As sucessivas interpretações do trecho 1Reis 4:29-34 onde a sabedoria de Salomão é exaltada como aquela que “ultrapassava a sabedoria de todos os filhos do Oriente, e toda a sabedoria do Egito” (1Rs. 4:30) passaram a progressivamente incluir, dentre os predicados de Salomão, o conhecimento da magia e a produção de livros mágicos e de encantamentos.

D. Duling afirma em relação à questão da autoria que, se o texto foi originalmente obra de um judeu de fala grega, ele foi editado posteriormente por um cristão também de fala grega; ou ainda, foi já realização de um cristão em função de algumas alusões, ao longo da narrativa, a Jesus e à sua crucificação.²¹⁶ A referência aos deuses pagãos Refã e Moloc (ou Molec) ao final do texto (*T.Sol.* 26:2-5) também faz recordar At. 7:43 quando Estêvão relata o repúdio dos judeus a Moisés e sua escolha

²¹⁴ O texto judaico-palestino do século II a.C., *Apocalipse Animal*, caracteriza a Jerusalém escatológica como uma cidade sem Templo onde o próprio Iahweh habita nela junto com o seu povo. Embora esta caracterização não seja exatamente uma prova de que o autor partilhasse da tendência anti-Templo, ela evidencia que a presença do Templo não constituía, na visão do autor, o estágio mais alto na história de Israel. Ver a análise sobre o *Apocalipse Animal* em **Anexo**, nas pp. 127-32.

²¹⁵ Duling (1983): 944.

²¹⁶ (1983): 943. Ver: *T.Sol.* 11:6; 12:3; 15:10-15.

pelos ídolos (em sua citação da passagem do profeta Amós 5:26 na tradução grega da bíblia hebraica).

Os especialistas não chegam a um consenso quanto à data do texto. Embora boa parte do seu conteúdo reflita as crenças e as práticas judaicas do século I, especula-se que ele tenha sido redigido entre o século I e o século III. A proveniência dele também é discutida. Desde a Ásia Menor até a Galiléia ou mesmo a Babilônia foram regiões propostas como locais de produção do texto.

O texto tem por conteúdo a magia de Salomão e o poder que ele exerce sobre uma série de demônios que são subjugados através de seu anel e obrigados a trabalhar na construção do Templo de Jerusalém. O fato de a narrativa apresentar demônios que constróem o Templo levanta a possibilidade de que o texto, embora tendo como assunto principal a magia e o poder de Salomão, esteja imbuído de um certo sentimento anti-Templo. Afinal, a construção do Templo do Deus Altíssimo por demônios parece uma contradição que tem por função tornar explícita a crítica ao santuário. Gabriele Cornelli sugere, além da questão específica do Templo como fruto suspeito da obra de demônios, haver motivo concreto

para pensar que os autores do T.Sol. queriam escrever o texto com uma intenção polêmica contra o templo de Jerusalém. O final do texto, satiricamente contrário à figura de Salomão, traidor pela influência estrangeira, podia revelar uma oposição ideológica a Salomão e a tudo o que ele representa: especialmente o templo, portanto (2003: 98).

No entanto, o autor não desenvolve a hipótese para além da proposição acima e retorna à questão da magia, demonstrando que o poder mágico que Salomão exerce, através do anel, sobre os demônios, é de fato prioritário no texto.²¹⁷ Neste ponto, Cornelli parece

²¹⁷ Cornelli (2003): 98.

dialogar, embora assinalando para a possibilidade de um motivo anti-Templo no texto, com autores como D. Duling²¹⁸ e J. J. Collins²¹⁹ que enxergam *T.Sol.* apenas como um texto sobre magia.

Diferentemente, na tentativa de encontrar e analisar possíveis indícios no *T.Sol.* de uma crítica (ou não) ao Templo de Jerusalém, analisaremos marcadores no interior do texto que permitam vislumbrar o significado do santuário para o autor/autores da obra. Ao longo do texto, observa-se que os demônios, após o seu domínio através do uso do anel mágico que os obriga a revelar o anjo que os torna inofensivos, são recrutados como escravos para atividades diversas da construção do Templo. O santuário é descrito nos seguintes termos: ‘Templo de Deus’ (*T.Sol.* 1:3; 1:4; 1:5; 4:12; 12:5; 14:7; 14:8; 16:7; 18:42; 19:2; 22:7; 25:9); as outras menções ao Templo são realizadas em contextos que explicitam detalhes do processo de sua construção. A última expressão ‘Templo de Deus’ acontece no seguinte contexto frasal: “*Então, sob (a direção de) Deus, eu adornei o Templo de Deus em total beleza. E eu me regozizei e glorifiquei a Deus*” (*T.Sol.* 25:9). Um paralelo pode ser estabelecido entre esta sentença e At. 7:44, onde o Tabernáculo é feito ‘conforme o modelo que Moisés havia visto’. No caso do *T.Sol.*, trata-se do Templo de Salomão que é adornado sob as instruções de Deus, o que se mostra bem diferente da idéia veiculada no discurso de Estêvão.

A informação presente ao longo de todo o texto do *T.Sol.* de que os demônios realizam cada uma das atividades que compreendem a construção do Templo remete para um aspecto preciso do discurso de Estêvão e a sua crítica ao Templo de Jerusalém como χειροποιητοφ. Se se toma o termo χειροποιητοφ em seu sentido original (discutido anteriormente), de ‘algo feito por mãos humanas’, então, a informação de que o Templo é construído por demônios (e não humanos), conforme coloca o *T.Sol.*, vem negar a afirmação de Estêvão de que o santuário foi simplesmente construído por mãos humanas e que o seu culto constitui idolatria. Na realidade, a narrativa do *T.Sol.* pode

²¹⁸ D. Duling é o autor responsável por apresentar o texto do *T.Sol.* na coletânea de pseudepígrafos do Antigo Testamento organizada por J. H. Charlesworth (1983). Ele analisa questões no texto como autoria, datação, proveniência, teologia, cosmologia, etc. Em nenhum momento, entretanto, o autor levanta a hipótese de uma possível presença da tendência anti-Templo na obra antiga.

²¹⁹ Comunicação pessoal datada de outubro de 2003.

ser interpretada de forma dupla: enquanto a noção de que o Templo é construído por demônios pode ser interpretada negativamente, ela também pode ser lida de forma a destacar o poder de Salomão sobre o mal e a exaltar as circunstâncias muito especiais sob as quais o santuário foi erigido, onde até mesmo os demônios foram subjugados e obrigados a trabalhar na construção do Templo do Deus Altíssimo. Esta segunda interpretação é ilustrada pela passagem sobre o demônio feminino Obyzouth quando, ao final, Salomão ordena que ela seja enforcada na frente do Templo de modo que *“todos os filhos de Israel que passarem por ela e virem possam glorificar o Deus de Israel que me conferiu esta autoridade”* (T.Sol. 13:7).

Ao final do relato (T.Sol. 26), o desvio de Salomão do caminho do Deus Altíssimo orquestrado pela mulher shumanita que lhe pede o sacrifício de animais em nome dos deuses Refã e Moloc tem por conseqüência o fato de que o espírito de Deus abandona o soberano judaico. E a Salomão cabe apenas a confissão de que a mulher o convencera ‘a construir templos de ídolos’. Este capítulo final confere sentido totalmente negativo à figura de Salomão que, até aquele momento, fora exaltado como mago capaz de submeter todos os tipos de demônios. Diante desta caracterização ‘bipolar’ da figura de Salomão e da descrição da construção do Templo passível de dupla interpretação, torna-se difícil chegar a qualquer veredicto sobre a opinião do(s) autor(es) do texto acerca do santuário em Jerusalém.

4.2.4. A Quarta Epístola de Pseudo-Heráclito

A epístola pseudepigráfica é considerada um gênero literário. Ela é normalmente atribuída a alguém de renome na Antigüidade e redigida com propósitos educacionais e propagandísticos.²²⁰ De acordo com Harold Attridge (1976: 5), *“existe uma série de marcadores dentro das epístolas [de Pseudo-Heráclito] que apóiam a datação delas no período em que eram comuns as epístolas cínicas”*, i.e., em torno do século I. Algumas seções dentro de tais epístolas são consideradas material judaico. Por exemplo, na quarta epístola, há traços de uma polêmica contra os templos. Argumentou-se que, em razão da

²²⁰ Attridge (1976): 4-5.

dura crítica, tais trechos seriam possíveis interpolações de um judeu ou um cristão no trabalho de um moralista que tentava glorificar a figura de Heráclito:

Ó, homens estúpidos, ensinem-nos antes o que é o deus, de modo que vos sejais confiáveis quando falardes de atos de impiedade cometidos. Em segundo lugar, onde está deus? Está trancafiado em templos? (εν τοι/φ νοοι/φ αποκεκλεισμε,νοφ;) Que bela raça de homens piedosos sois vós, que colocam o deus na escuridão! Um homem toma como insulto a afirmação de que ele é feito de pedra; mas será mesmo um deus aquele cujo título honorífico é “Ele é nascido das rochas”? Ó, homens ignorantes, não sabeis vós que o deus não é moldado pelas mãos (ουκ ι,στε ο[τι ουκ ε,στι θεο.φ χειρο,τμητοφ), e não teve desde o princípio um pedestal, e não possui um único domicílio? Mas ao contrário, todo o universo é o seu templo, decorado com animais, plantas e estrelas.

Attridge não concorda com a idéia de uma interpolação judaica ou cristã porque ele encontra fortes evidências de intolerância religiosa também nos círculos não-judaicos e não-cristãos. O autor argumenta que o tipo de declaração dada pelo autor da quarta epístola é “a declaração de um homem que conhecia e utilizava a crítica ao culto público normalmente feita por moralistas cínicos e estóicos e que assim procedia, como faziam alguns dentre eles, partindo de um diferente ponto de vista religioso” (1976: 23).

Em concordância com o que H. Attridge tem a dizer a respeito da proveniência gentílica da quarta epístola de Pseudo-Heráclito, pode-se argumentar que a escolha de palavras no texto também aponta para um autor gentio. O autor, quando escrevendo o seu texto, escolhe o termo χειρο,τμητοφ para se referir à divindade, da forma como ela era compreendida pelos homens ignorantes: um deus, moldado pelas mãos, que tem um pedestal e possui um único ‘domicílio’; em outras palavras, um ídolo. Se levarmos em consideração o fato de que, na Septuaginta, a palavra ligada a ídolos e a idolatria era invariavelmente χειροποι,ητοφ e que Fílon, um judeu piedoso de Alexandria, quando escrevendo sobre a construção do Templo de Jerusalém, preferia utilizar o termo

χειρο,τιμητοφ de modo a não ser mal compreendido por seus leitores, percebe-se que o autor da quarta epístola não pertencia ao meio judaico. Ele não partilhava do vocabulário da tradução grega das escrituras judaicas como faziam os judeus helenísticos. A quarta epístola de Pseudo-Heráclito parece, também por esta razão, ser realmente de origem gentílica.

Nós pudemos verificar, a partir dos textos e autores antigos analisados, que existem muitas formulações similares contra templos e ídolos pagãos elaboradas tanto por judeus helenísticos quanto, se levarmos em consideração a posição de H. Attridge acerca da quarta epístola de Pseudo-Heráclito, também por gentios familiarizados com as filosofias cínica e estóica. No que diz respeito ao culto do Templo de Jerusalém, há ao menos um texto judaico-helenístico que apresenta rejeição a ele em termos muito próximos daqueles utilizados nos textos que atacam a idolatria gentílica: o quarto livro dos oráculos sibilinos. Entretanto, o sibilo IV foi redigido após a destruição do Templo, fato que diminui a sua importância como uma evidência da opinião negativa em relação ao Templo na época de Estêvão, na primeira metade do século I, quando o santuário ainda se encontrava de pé. J. J. Collins sugere, no entanto, que o grupo em que o sibilo IV foi produzido possa ter já pregado o batismo de arrependimento e a sua posição crítica em relação ao culto do Templo num período anterior a 70, possivelmente no vale do rio Jordão ou talvez na Síria. Parece muito difícil, no entanto, encontrar evidências que permitam a reconstrução de possíveis laços históricos entre tal grupo batista judaico, o grupo dos cristãos ebionitas e a figura de Estêvão. Ainda assim, esta possibilidade não deve ser excluída.

É interessante observar que todos os textos analisados – dentre eles também os de Fílon – proclamam a idéia de que Deus (seja Iahweh ou o deus de acordo com os filósofos helenísticos) não tem um único domicílio, mas, ao contrário, possui todo o universo como sua morada. Esta forma de interpretação é uma evidência bastante forte

das similaridades entre certos valores e idéias da filosofia helenística, que caminhava em direção ao monoteísmo – e, neste sentido, mantinha características semelhantes às da crença judaica monoteísta – e aqueles dos judeus helenísticos que souberam se acomodar ao meio helênico. Afinal de contas, a formulação acerca do deus que não possui um único habitat, mas todo o universo como seu templo, por cínicos e estóicos em nada difere da propaganda anti-idólatra no Judaísmo helenístico.

Fílon é um bom exemplo de uma interpretação ética da tradição e das instituições judaicas (incluindo-se aí o Templo) embora seja um judeu zeloso para com o seguimento das prescrições da Torá. A sua compreensão do Templo de Jerusalém como um santuário celestial ou como todo o universo pode ser interpretada como um ‘meio caminho’ entre a apologia generalizada do Templo pelos judeus helenísticos e a crítica radical de Estêvão a ele.

A elaboração de Fílon acerca do Templo parece estar a meio caminho daquela de Estêvão. Ainda assim, a surpreendente sentença nos lábios de Estêvão causa, de fato, estranheza. O quarto livro dos oráculos sibilinos, entretanto, mantém uma crítica muito similar, se não igual à de Estêvão. É verdade que o sibilo IV faz uma crítica tardia ao santuário em Jerusalém (um sentimento mais próximo da indiferença do que da rejeição), onde a memória da queda do Templo judaico ante os romanos se torna a prova cabal de que Deus nele não habitava. É praticamente possível reconstituir a evolução do pensamento judaico, tal como elaborado por Fílon, sobre o templo celestial ou o universo para a idéia desenvolvida pelo sibilo IV após a destruição do Templo. Estêvão, ao contrário, aponta para o caráter idólatra do culto do santuário em momento anterior à queda dele, o que denota a peculiaridade de seu pensamento. Como explicar essa antecipação idiossincrática de Estêvão, antecipação esta que lhe custou a vida?

De maneira a se chegar a uma conclusão, será necessário retornar ao texto de *Atos* e atentar para a terceira culpa atribuída a Estêvão pelas testemunhas falsas. Elas o acusam de afirmar que *“Jesus o Nazareu destruirá este lugar e mudará os costumes que Moisés nos deixou”* (6:14). Esta última acusação traz de volta à cena a figura central do movimento cristão. De fato, uma questão importante – que não pode ser esquecida – é o

fato de que a principal fonte ou primeira faísca para a crítica de Estêvão ao Templo como idolatria deve ter sido o próprio Jesus. Isto parece óbvio, antiquado ou mesmo repetitivo como proposição, porém, ao final, torna-se necessário.

Muito já foi escrito sobre a atitude de Jesus em relação ao Templo de Jerusalém. Por exemplo, Bertil Gärtner acreditava em 1965, a partir dos evangelhos sinóticos, especialmente Mt. 18:20 (“*Porque onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali eu estarei no meio deles*”), que Jesus realmente criticou o culto do Templo, mas não reivindicou a sua abolição, e que, em razão disso, ele se alinhava à tradição de Qumran. De acordo com Gärtner, Jesus

transferiu as atividades do Templo de Jerusalém para outra entidade. Esta entidade era o próprio Jesus e o grupo ao seu redor que o via como Messias... [Em consequência disso], a presença de Deus não seria mais ligada ao Templo, mas a ele e àqueles que ele reunira em torno de si (1965: 114).

Mais adiante Gärtner acrescenta, “*trata-se desta transferência da ‘presença’ de Deus no templo e seu culto que Qumran e o Novo Testamento têm em comum*”: Homens + uma aliança = templo espiritual.

A historiografia recente é mais cautelosa em atribuir a Jesus todas as noções cristológicas que foram inspiradas a partir dos eventos da sua vida, morte e suposta ressurreição e foram moldadas e desenvolvidas posteriormente. Adela Yarbro Collins, por exemplo, advoga em favor de razões mais próximas da realidade do culto judaico para a ação de Jesus no Templo construído por Herodes, quando ele expulsa os vendedores de pombas e os cambistas do pátio externo do santuário. A hipótese dela é a de que:

a ação dele [Jesus] contra aqueles que vendiam pombas indica a sua reivindicação por um Templo ideal nas linhas daqueles descritos por Ezequiel e o Rolo do Templo. O pátio externo deveria ser um espaço sagrado

devotado à oração e ao ensinamento, e não um espaço cívico aberto ao público em geral e utilizado para atividades profanas (2001: 58).

A hipótese acima, se colocada lado a lado com os elementos presentes no discurso de Estêvão, se compara a:

- a) a ênfase de Estêvão na santidade do simples Tabernáculo construído exatamente segundo as instruções de Deus;
- b) o fato de que Deus não habita em obras de mãos humanas, especialmente daqueles humanos que corromperam a noção ideal da presença de Deus em meio a seu povo e lhe construíram, “*regozijando-se com as obras de suas mãos*”, um grande e rico complexo sobre o Monte do Templo que se assemelhava a um *kaisareion*²²¹ e sobre o qual toda sorte de atividades profanas era desenvolvida!

O Templo de Jerusalém era, definitivamente, idolatria aos olhos de Estêvão. E em termo da idolatria gentílica, ele deve ter encontrado centenas de obras judaico-helenísticas, além de textos cínicos e estóicos nos quais se inspirar.

V. “Cheios do Espírito Santo” – O repúdio da sinagoga de At. 6:9 à pregação da Boa Nova cristã por Estêvão e a instituição dos Sete helenistas na comunidade de Jerusalém

O capítulo 6 de *Atos* inicia sua narração com uma discordância no interior da igreja de Jerusalém entre cristãos ‘hebreus’ e cristãos ‘helenistas’. Esta discordância é resolvida pelos doze apóstolos com a eleição de sete homens de origem helenista que se tornam responsáveis pela questão que criara a disputa: a distribuição diária do pão para as viúvas de seu grupo. Resolvido o problema, o relato lucano se volta, então, para a atividade de pregação de Estêvão, o primeiro dos cristãos helenistas apresentado na

²²¹ A. Yarbro Collins (2001: 57) explica que o plano de Herodes o Grande para todo o conjunto do Monte do Templo (que ele ampliara significativamente) se assemelhava a um tipo de fortificação de colunas egípcio-helenística dedicada ao culto do governante. A autora destaca o fato de que esta forma arquitetônica foi adotada por Júlio César e Cleópatra para o Kaisareion, um complexo dedicado ao culto de César em Alexandria.

eleição dos sete. Estêvão vai pregar na sinagoga, em Jerusalém, dos judeus de origem na diáspora helenística, mas esses, não concordando com suas palavras, resolvem, segundo Lucas, criar uma armadilha para levá-lo à presença do sinédrio judaico. Subornam falsas testemunhas para dizerem que ele pronunciara blasfêmias ‘contra Moisés e contra Deus’.

A análise empreendida neste capítulo se atém, inicialmente, ao contexto de prosperidade que levou à presença, na cidade de Jerusalém no século I, de numerosos judeus originários na diáspora de fala grega. Em seguida, obedecendo o critério da cronologia invertida, abordarei a questão da etnicidade nas comunidades judaicas das localidades mencionadas em At. 6:9, no episódio da sinagoga dos judeus helenistas que se indispõem com Estêvão. Por fim, o próprio relato da instituição dos sete cristãos de origem helenista na igreja hierosolimitana – que apresenta grande simbolismo relacionado ao Antigo Testamento – será o foco da análise, tendo todas as possibilidades posteriores sido testadas.

5.1. A presença de judeus helenistas na cidade de Jerusalém no século I

Martin Hengel, em texto bastante autobiográfico publicado em 2001,²²² levanta uma questão importante, porém não muito trabalhada na historiografia acerca do Cristianismo antigo. Ele aponta o fato de que a reconstrução do Templo de Jerusalém empreendida por Herodes o Grande foi um ato político seu de extrema importância porque fomentou a prática da peregrinação ao santuário por parte de judeus palestinos e daqueles residentes na diáspora e também a visitaçao de não judeus à cidade de Jerusalém. Essa política de Herodes foi responsável por transformar uma cidade

²²² (2001): 6-37.

provinciana como fora Jerusalém até então em uma “*metrópole renomada no oriente romano e parto*”, nas palavras de Hengel (2001: 25). O autor desenvolve no texto seu argumento, já trabalhado em outras obras suas sobre o período helenístico e sobre o século I,²²³ de que Jerusalém se tornou com este processo uma ‘cidade helenística’, porém de forma peculiar e independente, ou seja, sem a presença de santuários pagãos, estátuas, imagens ou um ginásio.

Partindo da idéia proposta por Hengel de que Jerusalém se tornou uma metrópole oriental, no período romano, com grande afluxo de peregrinos da diáspora de fala grega para visitas ao Templo, eu desenvolverei a questão dos resultados socioeconômicos da política adotada por Herodes em seu território, questão esta que não é muito difundida na historiografia sobre a formação do movimento cristão, apesar de algumas alegações em contrário.²²⁴ Acredito que a grande movimentação em Jerusalém e, mais amplamente, em todo o território sob controle de Herodes, criada pelas peregrinações de judeus e pela visita de não judeus, entre outras medidas, promoveu um aporte de recursos bastante expressivo para o seu reino, fazendo aquecer a economia local.

Entende-se, normalmente, que Herodes tenha seguido os modelos de seu tempo, ou seja, aqueles ditados pela era augustana, porque durante o seu reinado ele não apenas construiu palácios e templos de tendência arquitetônica greco-romana, como rapidamente instituiu os jogos olímpicos tanto em Cesaréia como em Jerusalém. Este

²²³ Em especial, **Judaism and Hellenism** (1974); **Jews, Greeks, and barbarians: aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian period** (Philadelphia: Fortress, 1980); e "**Hellenization of Judaea in the first century after Christ** (London / Philadelphia: SCM / Trinity International, 1989).

²²⁴ Martin Goodman (1999: 69) afirma existirem muitos estudos gerais sobre a economia de Jerusalém no fim do período do Segundo Templo, mas ele próprio indica em nota apenas a obra de Joachim Jeremias, **Jerusalem in the time of Jesus** (Philadelphia: Fortress, 1969). É certo que grandes compêndios como o de Schürer (revisado por Vermès *et alii*) e aquele de Safrai e Stern sobre a história dos judeus no século I d.C. discorrem, de forma genérica, sobre a questão econômica na Palestina judaica. No entanto, a política econômica de Herodes o Grande não parece ter sido abordada num estudo mais restrito e pormenorizado. O artigo de Hengel somente aponta a questão e segue em direção diferente: aquela do processo de helenização. Já o artigo Goodman de apenas 8 páginas sobre ‘a economia da peregrinação de Jerusalém no período do Segundo Templo’ (1999) aborda o assunto e se mostra, como observado, uma exceção na historiografia. O próprio autor (1999: 71) afirma que a pergunta que suscita a sua investigação não fora feita, até então, por outros eruditos: “*quando tal peregrinação internacional em massa [a Jerusalém] começou?*”.

fato, considerado ofensivo pelos judeus mais piedosos, foi apenas tolerado por eles em razão da pressão da autoridade externa romana.

Na cidade santa, três grandes estruturas foram erigidas por Herodes como espaços de entretenimento. Josefo relata (*AJ XV, 267-79*) as funções desempenhadas por tais prédios durante os jogos olímpicos organizados pelo soberano judaico: o teatro era local para as performances teatrais e musicais, o anfiteatro era destinado aos espetáculos dos gladiadores e animais e, por fim, no hipódromo aconteciam as corridas. Lee I. Levine (1999: 63) afirma que Herodes

construiu esses prédios com a intenção de introduzir as muito conhecidas e disseminadas instituições greco-romanas na sua capital, assim colocando Jerusalém na linha de frente cultural ao lado de outros grandes centros urbanos do oriente romano.

O autor está correto em caracterizar as intenções do rei Herodes como aquelas de um eterno aspirante ao status da cultura grega e às boas relações com o poder romano. Afinal, Herodes construiu a imagem de protetor das comunidades judaicas ao longo do Império Romano,²²⁵ ganhando prestígio aos olhos de Roma ao mostrar que a sua influência era muito mais ampla do que apenas sobre seu próprio território.²²⁶ Entretanto, a análise de Levine sobre as obras de Herodes em Jerusalém e outras cidades dentro de seu reino permanece, como a análise de Hengel em seu artigo autobiográfico, no quadro dos estudos sobre o processo de helenização dos judeus e do Judaísmo.

Goodman, diferentemente, toma o rumo da economia e observa que a cidade de Jerusalém no final do período do Segundo Templo era um centro urbano próspero economicamente embora não apresentasse as características que faziam outras cidades do império se sobressaírem em termos de riqueza: sua prosperidade não fora conquistada por meio da exploração do espaço rural das colinas da Judéia que eram

²²⁵ David Jacobson (1988: 386) afirma que “a atividade de construção e os atos de generosidade pública de Herodes refletem um desejo seu de ganhar a reputação de benfeitor, piedoso e heróico, todas as virtudes caras à imagem pública cultivada pelos monarcas helenísticos”.

²²⁶ Schürer/Vermès (1973): 319; Goodman (1999): 74.

muito pobres e muito afastadas da costa para o desenvolvimento do comércio interregional. Mais importante, Jerusalém não estava em nenhuma grande rota de comércio, diferentemente de Antioquia, capital da Síria, que era caracterizada pela circulação de muitos mercadores e mercadorias do oriente em direção a Roma e no sentido inverso. O autor aponta ainda para o fato de que Jerusalém nunca desenvolveu uma sociedade ou uma economia baseadas na presença de uma corte real, já que no reinado de Herodes e no período dos procuradores romanos, o poder estivera baseado em outros centros urbanos que não a cidade santa.²²⁷ A riqueza de Jerusalém era derivada única e exclusivamente de sua santidade, assim entendida pelos judeus e a concretização desta santidade estava na presença do Templo no monte mais alto da cidade que atraía massas de peregrinos para a cidade, principalmente no período das festas religiosas. Goodman (1999: 71) afirma que a pergunta que suscita a sua investigação não fora feita, até então, por outros eruditos: *“quando tal peregrinação internacional em massa [a Jerusalém] começou?”*.

As fontes até o período de Herodes não fornecem indícios de peregrinação estrangeira a Jerusalém. Os autores judaicos e gentílicos antigos atestam, sim, o envio de dinheiro da diáspora para sacrifícios e oferendas no Templo. Entretanto, a questão da visita real desses judeus ao santuário não é mencionada na documentação. Por que a peregrinação em massa a Jerusalém começou no tempo de Herodes? Muito provavelmente devido a medidas adotadas pelo próprio soberano judaico. A primeira delas, com certeza, foi a reconstrução do Templo de Jerusalém.

Herodes o Grande iniciou a reconstrução do Templo em 20 ou 19 a.C. e o santuário só foi completado no período do procurador Albino (62 a 64 d.C.), embora a sua estrutura básica já estivesse pronta em 12 a.C.²²⁸ Para o propósito de reconstruir o Templo, Herodes aumentou a contribuição monetária anual de meio siclo / estáter ou ainda, na transliteração do termo em hebraico, *shekel*, que é a moeda judaica. Essa

²²⁷ (1999): 69.

²²⁸ Schürer/Vermès (1973): 292, nota 12; Goodman (1999): 74.

contribuição monetária era designada o 'imposto do Templo'²²⁹ e era cobrada tanto dos judeus na Palestina quanto daqueles residentes na diáspora.

O imposto do Templo fora resultado da interpretação da passagem do Êxodo 30:13+, onde se lê: “*Todo aquele que estiver submetido ao recenseamento dará meio siclo, na base do siclo do santuário: vinte geras por siclo. Esse meio siclo é o tributo a Iahweh...*”. Três fontes do período intertestamentário que se atêm à questão das ofertas do Templo – Tobit 1:6-8, a Carta de Aristeas e o livro dos Jubileus – não mencionam o imposto anual de meio siclo, sugerindo, assim, que ele não existisse naquele momento, em função de o subsídio para os sacrifícios do Templo ser provido pelo rei selêucida. Victor Tcherikover questiona o peso de tal silêncio como sinal da inexistência do imposto argumentando que, na realidade, não há menções aos rendimentos do Templo nas fontes judaicas até o período romano.²³⁰ Mais certa, porém, é a informação de que a coleta anual de meio siclo para o Templo se tornou regular no período hasmoneu, provavelmente no governo de Alexandra, ou mais tarde.²³¹ Hengel acredita que a medida de implantação do imposto pelos hasmoneus teve como objetivo ganhar influência na diáspora ocidental e atrair peregrinos, visitantes e recursos daquela área. Os hasmoneus configurariam como precursores, em escala muito menor, da política mais tarde adotada por Herodes.²³²

William Horbury, em seu texto sobre o imposto do Templo (1984), também confere maior peso à criação tardia do imposto e acredita que, no século I d.C., ele fosse controverso por seu estabelecimento ainda configurar como recente naquele momento. Em favor de tal hipótese, o autor levanta o texto das Leis de Qumran (4Q159) que afirma que o imposto de meio siclo deveria ser pago pelos judeus apenas uma vez durante a vida. A polêmica estaria na quantidade de vezes que o imposto deveria ser pago. Horbury acredita que a opinião expressa no texto de Qumran seja resultado de uma interpretação da lei anterior ao triunfo da visão farisaica, a partir da qual o imposto

²²⁹ Após a destruição do Templo em 70, o imposto do Templo foi transformado pelos romanos no *fiscus iudaicus*, um valor a ser pago por cada judeus residente dentro do Império como punição por causa da revolta contra o domínio romano, iniciada em 66.

²³⁰ (1999): 155, nota 6; 157, nota 12.

²³¹ Horbury (1984): 278; Hengel (2001): 25.

²³² (2001): 25.

passou a ser pago todo ano. O autor levanta ainda, nas fontes rabínicas, a negação do rabino Johanan ben Zaccai (*Shekalim* i, 4) de que os sacerdotes pudessem se isentar do pagamento de meio siclo, demonstrando assim o significado moral redentor do pagamento do imposto do Templo para os fariseus.²³³ Johanan ben Zaccai é entendido aqui como um descendente do grupo dos fariseus porque a própria tradição rabínica que se desenvolve após a queda do Templo em 70 é inspirada no (e descendente do) farisaísmo.

Horbury constrói o argumento de que, no século I, os judeus palestinos não fossem assíduos no pagamento anual de meio siclo ao Templo de Jerusalém. Ele afirma:

O imposto, provavelmente de origem recente como uma instituição regular, era fortemente defendido pelos fariseus. Sua incidência universal intitulava todo [o povo de] Israel aos benefícios do culto. Seu significado redentor era sentido, mas havia, de qualquer forma, na Palestina, um desejo menos difundido de pagá-lo do que é normalmente sugerido. Os sacerdotes reivindicavam isenção, a seita de Qumran não concordava com o fato de que o imposto fosse anual, e havia muitos que, por quaisquer razões, na prática não o pagavam (1984: 282).

A opinião do autor sobre um desejo menor na Palestina de se cumprir com o pagamento do imposto do Templo é plausível se pensarmos que esta região sofria com o pagamento de altos impostos a Roma e que, durante o governo de Cláudio (41-55), segundo relata Lucas em At. 11:28, houve uma grande fome em todo o império que deixou, particularmente na Judéia, a comunidade cristã de Jerusalém em grande necessidade.²³⁴ No entanto, Horbury deseja mostrar que a pouca assiduidade no pagamento do meio siclo acontecia já no período de Jesus e a reconstrução histórica que ele faz tem por objetivo contextualizar a passagem do evangelho de Mateus 17:24-27. Nesta passagem,

²³³ (1984): 279-80.

²³⁴ Em At. 11:30, Paulo e Barnabé são responsáveis por levar as contribuições dos cristãos de Antioquia *aos irmãos que moravam na Judéia*". Já a primeira epístola de Paulo aos Coríntios 16:1-9 e a epístola aos Gálatas 2:10 atestam a grande coleta que Paulo fez entre as igrejas que fundou ao longo do Mediterrâneo de modo a auxiliar os 'pobres' de Jerusalém.

Pedro é questionado pelos coletores do imposto do Templo quanto ao fato de Jesus pagar ou não o imposto. Jesus pergunta, então, a Pedro: *“Que te parece, Simão? De quem recebem os reis da terra tributos ou impostos? Dos seus filhos ou dos estranhos?”* Ao que Pedro responde *“Dos estranhos”*, Jesus conclui: *“Logo, os filhos estão isentos. Mas, para que não os escandalizemos, vai ao mar e joga o anzol. O primeiro peixe que subir, segura-o e abre-lhe a boca. Acharás aí um estáter. Pega-o e entrega-o a eles por mim e por ti”*.

Horbury defende o fundo histórico da referida passagem de Mateus, ao contrário de outros autores que acreditam que esse episódio tenha sido redigido após a destruição do Templo em 70 e dirigido a um público que se debatia com a questão do pagamento ou não do *fiscus iudaicus* – o imposto do Templo que, naquele momento, era coletado por oficiais romanos para o benefício de Roma e não mais de Jerusalém.²³⁵ Para Horbury, no entanto, Mt. 17:24-27 demonstra claramente que Jesus não concorda com o pagamento e que o imposto é errôneo em princípio.²³⁶ Jesus paga o imposto de uma forma muito peculiar: ao recorrer a uma propriedade perdida (o estáter dentro da boca do peixe), ele não admite estar sujeito ao pagamento. O trecho *“para que não os escandalizemos”* remete a Marcos 9:42 (e os paralelos Mateus 18:6 e Lucas 17:2): *“Se alguém escandalizar um destes pequeninos que crêem, melhor seria que lhe prendessem ao pescoço a mó que os jumentos movem e o atirassem ao mar”*. Jesus não contradiz o ensinamento farisaico para não ‘ofender os pequeninos’, mas também não o aprova.

Várias hipóteses foram levantadas quanto ao motivo da possível desaprovação do imposto do Templo por parte de Jesus, desde uma rejeição sua à própria instituição do Templo até, mais provavelmente, a sua noção de que o Templo dedicado a Iahweh não deveria estar ligado a cobranças de ordem material, mundana. Se recordarmos o fato de que Herodes aumentou, em torno de cinquenta anos antes do início da pregação de Jesus, a contribuição anual de meio siclo com o objetivo de reconstruir e o embelezar esteticamente o santuário, a possível desaprovação do imposto por parte de Jesus ganharia maior sentido. Entretanto, como o presente estudo não tem por objeto uma

²³⁵ Assim, Yarbrow Collins (2001): 50-51.

²³⁶ (1984): 282.

busca pelo Jesus histórico, as discussões sobre a historicidade ou não da passagem de Mateus serão deixadas de lado. Ainda assim, parece certo afirmar que Jesus não aprovava a forma como o Templo remodelado por Herodes o Grande era utilizado para fins não religiosos.²³⁷ A importância da passagem mateana está em sua possível – porém dificilmente comprovável – relação com o contexto de reconstrução do Templo, iniciado no século anterior, por Herodes.

O menor desejo de contribuir anualmente com o imposto do Templo na Palestina, sugerido por Horbury, não encontra paralelos na diáspora, onde o pagamento de tal imposto não parece ter sido um problema. O Templo de Jerusalém reconstruído por Herodes era motivo de orgulho para os judeus residentes no exílio que peregrinavam à cidade santa na época das festas judaicas. Aliás, é uma hipótese muito provável aquela de Goodman de que Herodes tenha resolvido reconstruir o Templo de maneira a atrair mais judeus peregrinos das regiões da diáspora onde sua influência se fazia presente.²³⁸

Há indícios arqueológicos, inclusive, de uma grande doação por parte de um homem, provavelmente um judeu, residente na diáspora para a reconstrução do santuário, algo que poderia ser interpretado como um maior entusiasmo dos judeus distantes de Jerusalém em relação àquele empreendimento iniciado por Herodes e também como uma busca por prestígio em função da grande soma doada.

Nas escavações ao sul do Monte do Templo no início da década de 1980, foi encontrada uma inscrição indicando a doação para a construção do Templo de um homem, de origem possivelmente judaica, habitante da ilha de Rodas, na entrada do mar Egeu.²³⁹ Essa inscrição foi descoberta entre diversos fragmentos que preenchiam uma piscina em um palácio do período herodiano destruído em 70. O tamanho da peça sugere que ela fosse uma placa inserida em uma parede. O texto fragmentário da

²³⁷ Ver, mais detalhadamente, a síntese do capítulo 4 nas pp. 151-54.

²³⁸ (1999): 69-76.

²³⁹ Benjamin Mazar foi o arqueólogo responsável pela escavação. Ver: Isaac (1983): 86-92.

inscrição²⁴⁰ permite a extração das seguintes informações: uma benfeitoria foi feita por Paris (ou Sparis), filho de Akeson, residente em Rodes, para um pavimento (π]ροστρω/σιν ou, melhor, προ.φ στρω/σιν). O termo στρω/σιφ é uma expressão comum para ‘pavimento’.²⁴¹ A data fornecida pela inscrição é o ano 20 (κ□ corresponde, como numeral, a 20) de um soberano que não pode ser outro que não Herodes o Grande. Como o início do reinado de Herodes data de 37 a.C., o ano da doação só pode ser 18-17 a.C., quando a reconstrução do Templo estava ainda em seu início (considerada a data mais antiga de 20-19 a.C. fornecida por Josefo para o princípio da obra). É sabido que Herodes ampliou significativamente a área do Monte do Templo para comportar a seu complexo monumental.²⁴² Então, o pavimento para o qual a doação foi feita devia estar relacionado à questão da ampliação da área do Monte. Neste sentido, Benjamin Isaac conclui, sem maiores informações sobre sua localização, que ele se tratava de um pavimento em algum lugar sobre o Monte do Templo ou próximo a ele.²⁴³ O autor (1983: 92) destaca o fato de que a inscrição “*é importante como um dos poucos documentos epigráficos relacionados ao Templo de Jerusalém*”. Ele observa também que ela

se trata de uma evidência rara de uma doação feita para o complexo do Templo e levanta a questão de serem tais doações mais importantes como um meio de financiar o trabalho do que admite Josefo (1983: 92).

Ao mencionar Josefo, Isaac recorda que o autor judaico antigo deixa a impressão nas *Antigüidades Judaicas* e também no texto da *Guerra Judaica* de que Herodes financiara e levava adiante, sozinho, o projeto da reconstrução do Templo. Josefo afirma o seguinte:

²⁴⁰ A inscrição segue o estilo padrão das inscrições em grego: o uso das letras capitais. A adaptação dela para letras minúsculas permite a seguinte leitura:

(linha 1)] (ε;τουφ) κ□ εππ□ αρωχιερε,ωφ

(linha 2)] Πα,ριφ πακε,σωνοφ

(linha 3)] εων ~Ρο,δωι

(linha 4)] π]ροστρω/σιν

(linha 5) δ]ραγμα,φ

²⁴¹ Isaac (1983): 89.

²⁴² Goodman (1999): 74.

²⁴³ (1983): 92.

“e ele [Herodes] ultrapassou os seus antecessores em gastar dinheiro, de tal maneira que se acreditava que ninguém mais havia adornado o Templo tão esplendidamente” (AJ XV, 396). É sabido, no entanto, que Josefo obteve as informações de que precisava sobre o reinado de Herodes nos escritos de Nicolau de Damasco, o orador grego que teve o cargo mais importante no seu governo. Nicolau de Damasco se tratava, por isso, de um pró-Herodiano que, obviamente, deve ter descrito o soberano a quem ele serviu como o único responsável pela obra do Templo.²⁴⁴ Em outras passagens, entretanto, Josefo prefere se referir ao Templo como resultado de um trabalho coletivo de todo o povo judaico.²⁴⁵ Afinal, ele próprio veicula a informação de que o imposto do Templo era pago por todos os judeus da Palestina e da diáspora e ele também nomeia, de forma bem específica, na *Guerra Judaica* (V, 205), Alexandre, o alabastro de Alexandria e irmão de Filon, como o responsável pelo folheamento a prata e a ouro de nove portões do pátio do Templo. Este último dado não apenas reforça a hipótese de Benjamin Isaac de que as doações voluntárias para o Templo foram meios importantes de financiar e levar a cabo a sua reconstrução, como também ilustra a idéia de que os judeus da diáspora estavam entusiasmados com a reconstrução do santuário.

Benjamin Mazar (1978: 237) aponta, a partir dos resultados do seu trabalho arqueológico a sul e a sudoeste do Monte do Templo na década de 1970, que

durante o período de Herodes, as áreas adjacentes aos muros que sustentavam o Monte do Templo (...) desempenharam um papel muito importante como um centro da vida pública em Jerusalém e como o ponto focal para as massas de jersalemitas e peregrinos antes dos portões do complexo do Templo.

De acordo com Schürer/Vermès (1973: 308), a grandiosidade do santuário suscitou na época o provérbio: *“Quem nunca viu o templo de Herodes, nunca viu nada belo”*. Duane W. Roller argumenta que Herodes desejava imitar, de uma certa maneira, nas

²⁴⁴ A ele, Herodes delegou suas missões diplomáticas mais importantes e confiou também o papel de seu tutor no aprendizado das artes da filosofia grega, retórica e história.

²⁴⁵ *Guerra Judaica* (V, 189).

stoas em torno do Templo em Jerusalém, os pórticos que, em graus variados de monumentalidade, corriam ao longo das ruas da Roma contemporânea, especialmente as lojas em torno do *Forum Iulium* e as colunas do *Saepta* e do Teatro de Pompéia.²⁴⁶

A planta do Templo de Jerusalém, tal como concebida no primeiro livro de Reis e no livro de Ezequiel, tinha, no entanto, uma série de critérios que deveriam ser obedecidos. O grau de santidade dos diversos espaços do Templo era maior ou menor conforme a sua proximidade em relação ao Santo dos Santos, o centro do santuário, entendido metafórica ou, segundo a opinião mais difundida, concretamente, como o local que continha a presença de Deus. Assim, do exterior para o interior, a santidade e a pureza dos recintos da construção seguia de forma crescente. O rigor em relação ao trânsito das pessoas nos diversos espaços era diretamente proporcional a esta escala de santidade. Apenas aos sacerdotes era permitida a entrada no local santo (o mais próximo do Santo dos Santos) e, logo em seguida, no pátio dos sacerdotes. Aos homens israelitas era conferido o direito de seguir até o pátio dos israelitas, que ficava na área mais externa em relação ao pátio dos sacerdotes. Seguindo para o exterior, encontrava-se ainda o pátio das mulheres israelitas, consideradas mais impuras do que os homens.

No Templo construído por Herodes, havia, entretanto, uma inovação no esquema dos pátios – relatado pelo primeiro livro de Reis e atualizado no segundo livro das Crônicas²⁴⁷ – segundo o plano de Salomão de construção do complexo do Templo:²⁴⁸ como o Templo de Herodes se tratava de uma construção muito maior que a do Templo de Salomão, ele possuía ainda um pátio externo, como era chamado, sobre o qual podiam transitar os visitantes não judeus. Na realidade, esta prática já havia ocorrido na época da reconstrução do Templo de Salomão por Zorobabel e Josué. Em algum momento durante o século III a.C., um pátio externo foi acrescentado. Os gentios eram, no entanto, entendidos como impuros e, principalmente, como profanos aos olhos dos

²⁴⁶ (1998): 216.

²⁴⁷ Em 2 Cr. 20:5, constata-se a construção de outro pátio no complexo do Templo de Salomão. Diz a passagem: “*Durante essa Assembléia de Judá e dos habitantes de Jerusalém no Templo de Iahweh, Josafá pôs-se de pé diante do pátio novo*”.

²⁴⁸ Para uma análise detalhada da questão do plano ideal e real do complexo do Templo de Jerusalém, a partir dos livros bíblicos de 1Reis e Ezequiel, ver: Yarbrow Collins (2001): 54-55.

judeus porque não faziam parte do povo de Deus.²⁴⁹ A sua presença no Templo profanava, maculava o santuário. Percebe-se nitidamente essa compreensão difundida entre os judeus do século I d.C. do que fosse o caráter profano dos gentios quando se lê *Atos 21:28*, onde Paulo de Tarso é acusado de levar um gentio para dentro do Templo, cometendo, assim, um grave crime.

Assim, a permissão para a permanência dos gentios no pátio externo do Templo de Herodes só se fazia possível porque este pátio constituía um espaço ao redor do Templo em si, não fazendo parte do território sagrado do santuário. Desta forma, ainda que a santidade do Templo de Jerusalém fosse rigorosamente mantida por meio do afastamento daquilo que, aos olhos dos judeus, fosse impuro e principalmente daquilo que fosse profano – neste caso, os não judeus – Herodes soubera criar uma brecha para a presença deles, os não judeus, no santuário em Jerusalém, permitindo a visitação do monumento a todos que estivessem na cidade. Em minha opinião, esse é um indício claro de que, além dos judeus da diáspora, Herodes estava igualmente interessado em atrair mais visitantes pagãos curiosos em relação à beleza estética do santuário de Jerusalém e às outras atrações promovidas na cidade, como as peças, as lutas, as corridas, enfim, os jogos olímpicos.

Tal medida de Herodes parece estar ligada, juntamente com o restante do seu programa de construções em Cesaréia – que incluía um anfiteatro polivalente em termos de entretenimento –,²⁵⁰ ao objetivo de fomentar a economia e o aporte de recursos para seu território por meio da criação de uma infraestrutura de caráter turístico. Neste sentido, a hipótese de Goodman (1999: 74-5) de que os gastos nos quais Herodes incorreu com todo o seu programa de construções foram, na realidade, planejados por ele “*como um investimento de capital que seria pago através da promoção do turismo*” é muito convincente.

É óbvio que uma definição conceitual do termo ‘turismo’ não existia no século I a.C. Afinal, este conceito implica a existência de uma ‘sociedade do trabalho’ – onde o

²⁴⁹ Bauckham (2005): 100.

²⁵⁰ Ver Porath (1995): 15-27.

ato de trabalhar é tido como legítimo e como dignificador do homem – que emerge com a revolução industrial em fins do século XVIII e início do século XIX. Acima de tudo, a definição do conceito de turismo depende da existência da noção de lazer que também aparece com a revolução industrial. Ainda assim, a prática da visita a monumentos e locais famosos obviamente existia no tempo de Herodes o Grande e, sobretudo, a prática da peregrinação a templos. O Império Romano possuía estradas que ligavam cidades a cidades, províncias a outras províncias; e isto facilitava a circulação de pessoas e bens e, conseqüentemente, de visitantes aos muitos monumentos e templos, como aquele de Jerusalém, espalhados por todo o império.

A maior presença de visitantes e peregrinos fomentou a economia local, já acelerada pelo comércio que se fortalecera com a criação do porto de Cesaréia. Associado este processo ao embelezamento arquitetônico do Templo e a construção de outros monumentos empreendida por Herodes, toda a Judéia foi beneficiada, e Jerusalém acabou por se tornar uma cidade proeminente no oriente romano e parto. Muitos judeus peregrinos e visitantes, em virtude das condições de vida muito favoráveis na cidade, resolveram estabelecer residência em Jerusalém, revertendo, de certa forma, o efeito da diáspora bíblica.

5.2. A sinagoga dos helenistas de Atos 6:9

O termo ‘sinagoga’, pelo qual esta instituição judaica ficou conhecida, advém do grego *sunagogué*, que significa ‘lugar de reunião’. O hebraico adotou significado muito próximo, ‘casa de reunião’ (*beit ha-kenesset*). Em grego, ela também era denominada *proseuchē* ou ‘lugar de oração’. Oração e reunião eram, assim, atividades relacionadas e denotavam, juntamente com uma terceira atividade – o estudo da Torá –, a função das sinagogas.

S. Safrai acredita que a sinagoga tenha sido criada dentro do Templo de Jerusalém, como parte do ritual de adoração (a leitura e o estudo da Torá).²⁵¹ O erudito se torna uma voz dissonante na historiografia sobre a origem das sinagogas quando são considerados os trabalhos mais recentes sobre o assunto. Os autores atuais parecem concordar em relação à questão da origem das sinagogas na diáspora. Eles concluem que as sinagogas apareceram no Egito helenístico em razão de várias inscrições do tempo de Ptolomeu III que fazem menção à *proseuchē* ou 'lugar de oração'.²⁵²

O levantamento realizado por Louis H. Feldman das centenas de inscrições e papiros relacionados às sinagogas da diáspora, descobertos até 1996, contabiliza sessenta e seis sinagogas geograficamente distribuídas entre a região do Mar Negro, o Egito e até a Espanha. O autor (1996: 602) observa, a partir de sua análise de tal documentação, que *"as sinagogas serviram várias funções, que diferiam de lugar para lugar e de um período histórico para outro(...) Elas não eram apenas lugares de culto"*.

A sinagoga era uma instituição baseada na participação pública. Constituía o local de encontro da comunidade judaica de uma cidade. Se tal comunidade judaica fosse numerosa, mais de uma sinagoga era construída na cidade. A instituição era administrada por membros da comunidade judaica em geral e não por rabinos ou sacerdotes. O título dado ao líder de uma sinagoga era *archisynagogos*. A pessoa que assumia esta posição servia também como um patrono de toda a comunidade e, normalmente, era alguém que promovia benfeitorias à comunidade.

Para C. K. Barrett, a existência de sinagogas em Jerusalém constitui a única evidência de uma suposta tendência no Judaísmo antigo não completamente satisfeita com o culto ao Templo.²⁵³ A hipótese de Barrett foi, entretanto, provada incorreta. Não há evidências de que a sinagoga fosse uma instituição criada para fazer frente ao Templo de Jerusalém. No que diz respeito à dependência das sinagogas da (e não oposição à) instituição do Templo, os eruditos estão divididos em dois grandes grupos:

²⁵¹ (1976): 913.

²⁵² Desta forma, entre outros, Griffiths (1994); Flesher (1994); Grabbe (1994); Binder (2003).

²⁵³ (1994): 338.

1. L. I. Levine afirma que, originalmente, as sinagogas não eram espaços primeiramente religiosos, mas, na realidade, centros comunitários. Elas sempre foram uma instituição multifuncional que respondia às diversas necessidades de toda a comunidade. Para o autor, as sinagogas não seguiram o modelo do Templo. Muito ao contrário, *“tudo relacionado a essas duas instituições era diferente”* (2003: 21);
2. Autores como L. L. Grabbe e Donald Binder defendem um elo estreito entre o Templo e o papel desempenhado pelas sinagogas. Grabbe acredita que, assim como o Judaísmo era uma religião centrada no Templo, *“foi nas comunidades judaicas distantes da Palestina que a necessidade de um local para o culto da comunidade se sentiu primeiramente”* (1994: 18). Em relação às sinagogas palestinas, Binder infere a partir das evidências arqueológicas das construções mais antigas – que constituíam um tipo de basílica e não possuíam clarabóia no teto – que a inspiração para esse tipo de arquitetura haviam sido os pátios do Templo do período do Segundo Templo.²⁵⁴

Um dado ainda mais contundente na demonstração de que a sinagoga não era uma instituição oposta ao Templo é a evidência arqueológica das plantas das sinagogas da diáspora. Em vários casos, a estrutura da construção se encontrava direcionada para o Templo em Jerusalém, em sinal, muito provavelmente, de respeito ao santuário da cidade santa. Um exemplo desse tipo de posicionamento é o caso da planta da sinagoga na ilha de Delos, segundo aponta André Chevitaese.²⁵⁵

Em relação às sinagogas na Judéia – Jerusalém em particular –, o estudo de Paul V. M. Flesher sobre as sinagogas palestinas conclui que

Em regiões onde o culto ao Templo exercia algum controle e onde as pessoas viviam próximas o suficiente para freqüentar os sacrifícios (...) não ocorre evidência de que a sinagoga tenha sido amplamente aceita pela população.

²⁵⁴ Binder (2003): 119-20.

²⁵⁵ Comunicação pessoal datada de 21/02/2005.

Assim, Jerusalém e a Judéia não fornecem dados capazes de indicar que a sinagoga fosse uma instituição importante juntamente com o Templo (1994: 39).

Já a Galiléia, que permanecia fora da esfera de influência direta do Templo, presenciou a criação de várias sinagogas, amplamente reportadas nos evangelhos.

Diante das evidências abundantes de que a instituição judaica da sinagoga não foi criada de maneira a opor a primazia do Templo de Jerusalém, e sim de estender a santidade do Templo para as localidades distantes do solo sagrado da cidade de Jerusalém, torna-se lícito indagar: por que, afinal, vários autores defendem o argumento da oposição sinagoga x Templo? Donald Binder, desempenhando o papel de “provocador” (termo que ele próprio utiliza), levanta a questão de um possível preconceito por parte dos autores que resistem à conclusão, apoiada na análise das evidências textuais e arqueológicas, de uma ligação entre sinagoga e Templo. O autor (2003: 127) se coloca nos seguintes termos:

Muitos de nós direta ou indiretamente extraímos significados pessoais dos ensinamentos que emanaram da sinagoga. Com isso em jogo, deve haver uma tendência inconsciente em separar essa instituição daquela cuja ênfase no sacrifício animal parece bárbara, cujo estilo de liderança patriarcal e hereditária parece chauvinista, e cujas gradações étnicas e de gênero se nos mostram ignorantes.

François Bovon recorda que a historiografia que entende o grupo dos judeus cristãos helenistas como ideologicamente diferente do grupo dos cristãos hebreus, atribui ao grupo helenista uma franca oposição ao culto sacrificial do Templo em razão da crítica de Estêvão de que o santuário se assemelha à idolatria dos pagãos. No entanto, como se observou no capítulo anterior, a crítica de Estêvão se mostra mais uma interpretação sua do que teria sido a atitude de Jesus diante das práticas profanas correntes no espaço sagrado do santuário – algo que pode ter mobilizado, de maneira mais fluida, outros discípulos da comunidade hierosolimitana – do que reflexo de

supostas crenças ideológicas de um partido dentro da igreja. Serve de fundamento para esta hipótese o fato de que a perseguição após o martírio de Estêvão teve como alvo os cristãos indistintamente. A análise cronologicamente invertida do relato de *Atos* aponta para o fato de que Pedro foi perseguido. E, se levarmos em consideração a hipótese de Christopher Matthews de que Filipe é uma única pessoa por trás tanto da tradição ligada ao evangelista como da tradição do membro dos Doze de mesmo nome, então a separação ideológica entre dois grupos em termos da aprovação ou não da instituição do Templo se desfaz.

Ainda assim, a historiografia tradicional entende serem os judeus cristãos helenistas contrários ao culto sacrificial do Templo e baseados, diferentemente, no princípio da sinagoga – uma instituição laica, gerida pela comunidade e onde não se realizava holocaustos, mas se praticava a oração e o estudo da Torá. Por que? É verdade que o movimento cristão teve seu primeiro desenvolvimento, fora da Palestina judaica, nas sinagogas das cidades da parte oriental do Mediterrâneo romano. No entanto, muitas dessas sinagogas não deram as boas vindas à mensagem cristã, vide o relato repetitivo de *Atos* da rejeição judaica em várias sinagogas da Boa Nova trazida por Paulo. Será que o preconceito de que fala Donald Binder não estaria entre os fatores a levarem a maioria dos eruditos que se debruçam sobre o tema do desenvolvimento do movimento cristão à conclusão de que a sinagoga se opunha ao Templo? Esta pergunta deve ficar, por ora, sem resposta.

As poucas evidências arqueológicas e textuais acerca das sinagogas em Jerusalém sugerem que elas tenham pertencido a judeus originariamente da diáspora. Por essa razão, entende-se que as sinagogas de tais judeus prestassem serviços para outros judeus que, como eles, também fossem oriundos dos territórios exteriores à Palestina judaica.²⁵⁶ A chamada ‘inscrição de Teódoto’, encontrada no início do século XX no fundo de um poço (que não era o seu local de origem) dentro da área que hoje é designada como a ‘cidade velha de Jerusalém’, constitui um importante vestígio arqueológico que aponta nessa direção. Alguns autores datam a inscrição do período

²⁵⁶ Flesher (1994): 39.

anterior à queda do Templo²⁵⁷ embora não haja maiores indícios que fundamentem essa datação. Outros a datam do período de Adriano ou mesmo de Trajano.²⁵⁸ A inscrição, no entanto, atesta o fato de que um certo Teódoto, líder de uma sinagoga e tanto filho como neto de pessoas que desenvolveram a mesma função, construiu uma sinagoga. Na placa, lê-se o seguinte:

*Teódoto, filho de Vêneto, o sacerdote e archisynagogos, filho de um archisynagogos e neto de um archisynagogos, que construiu a sinagoga para os propósitos de se recitar a Lei e se estudar os mandamentos, e o albergue, câmaras e instalações de água de maneira a prover as necessidades de itinerantes do exterior, e cujo pai, com os anciãos e Simônido, fundaram a sinagoga.*²⁵⁹

A inscrição comprova a função de albergue para judeus peregrinos desempenhada pela sinagoga em questão. No entanto, ela não fornece indícios que indiquem se a sinagoga recebeu ampla aceitação em Jerusalém como uma instituição eminentemente religiosa.

A evidência textual mais importante da presença de sinagogas em Jerusalém no período anterior a 70 é a passagem, do relato de *Atos*, At. 6:9. Os autores, em geral, não encontram fundamento para duvidar da informação lucana nesse versículo, ao contrário de outras passagens do relato que fazem menção a sinagogas da Judéia – os discursos que Lucas faz Paulo proferir em sua defesa após a prisão em Jerusalém (At. 22:19, 24:12, 26:11) – e que são claramente criações lucanas obedecendo a seus propósitos narrativos.²⁶⁰ Além disso, as informações que At. 6:9 traz se aproximam daquelas fornecidas pela ‘inscrição de Teódoto’. Em At. 6:9, há a referência a uma sinagoga (ou sinagogas) em Jerusalém “*chamada dos Libertos, dos Cireneus e alexandrinos, dos da Cilícia e da Ásia*”, que reunia judeus do Mediterrâneo helenístico, mais provavelmente, em

²⁵⁷ Birger Olsson (2003: 31) afirma: “*Se formos datar, por exemplo, a inscrição de Teódoto, o século I é a sugestão mais provável*”.

²⁵⁸ Paul Flesher (1994: 33) explica que, na realidade, as circunstâncias em que a inscrição foi encontrada não auxiliam em sua datação. Os arqueólogos que a acharam não utilizaram os métodos da análise estratigráfica para determinar em que segmento ela estava.

²⁵⁹ A citação está em Flesher (1994: 33).

²⁶⁰ Assim, Conzelmann (1987): 43-45; Fitzmyer (1998).

função da língua grega e de uma identidade diaspórica partilhadas. Essa reunião de judeus do Mediterrâneo de fala grega se alia à informação de que a sinagoga construída por Teódoto desempenhava a função de dar abrigo a judeus itinerantes ou peregrinos advindos de suas comunidades na diáspora, de passagem por Jerusalém. Ela também se aproxima da informação de que a sinagoga de Teódoto era local reservado pelos judeus que residiam na cidade para ‘o estudo dos mandamentos’. Como é sabido que os judeus de fala grega utilizavam a versão grega da bíblia hebraica – a Septuaginta – é óbvia a conclusão de que eles, uma vez tendo fixado residência em Jerusalém, continuariam a ler e a estudar as escrituras judaicas em sua língua materna: o grego.

O número de sinagogas mencionado em At. 6:9 depende da interpretação do leitor. Como o texto guarda certa ambigüidade, ele permite duas leituras. É possível compreender que houvesse apenas uma sinagoga por se encontrar o genitivo feminino $\tau\eta/\phi$ $\sigma\upsilon\nu\nu\alpha\gamma\omega\gamma\eta/\phi$ no singular, ou ainda, duas sinagogas em função da aparente separação entre dois grupos de judeus oriundos de regiões diferentes – o primeiro seria o grupo de judeus cuja origem é revelada nos predicativos do sujeito (“dos Libertos, dos cireneus e alexandrinos”) e o segundo grupo de judeus é apresentado de forma diferente, como aqueles advindos (no texto se lê: $\kappa\alpha\iota$. $\tau\omega/\nu$ $\alpha\pi\pi\omicron$. – “e aqueles oriundos de ...”) das províncias da Cilícia e da Ásia. Uma terceira leitura – de que a passagem mencionaria cinco diferentes sinagogas destinadas aos cinco grupos de judeus citados – fica impossibilitada pelo fato de o genitivo $\tau\eta/\phi$ $\sigma\upsilon\nu\nu\alpha\gamma\omega\gamma\eta/\phi$ se encontrar no singular.

Mais importante do que a questão do número de sinagogas mencionado em *Atos* 6:9 é a referência aos lugares de origem dos judeus (ou de suas famílias) que, na década de 30 d.C., residiam em Jerusalém. Tais regiões são, todas elas, províncias do Império Romano, com exceção apenas de Alexandria, que se trata de um único centro urbano, a capital da província romana do Egito.

A simples menção aos judeus ‘Libertos’ não permite, no entanto, esclarecer o local de onde tais judeus teriam sido libertados. Há três possíveis interpretações para o termo no genitivo $\Lambda\iota\beta\epsilon\rho\tau\iota,\nu\omicron\nu$, tal como ele aparece na passagem: se entendido da

forma como o compreendeu Díon Crisóstomo em *Homilia 15 sobre Atos*, então ele diz respeito aos judeus levados como prisioneiros por Pompeu a Roma e vendidos como escravos após a conquista do território judaico em 63 a.C.²⁶¹ De acordo com esta hipótese, tais judeus teriam sido posteriormente libertados e, alguns dentre os seus descendentes, teriam retornado à Palestina, fixando residência em Jerusalém.

A segunda interpretação do termo *Λιβερτι,νων* depende da primeira leitura possível do número de sinagogas mencionadas na passagem At. 6:9: tratar-se-ia de apenas uma sinagoga, ‘chamada dos Libertos’, destinada aos judeus libertos de todas as quatro origens mencionadas.²⁶² Já, de acordo com a terceira interpretação do termo que depende da leitura de um número plural de sinagogas na passagem, a referência seria a duas sinagogas de judeus helenistas provenientes de duas grandes regiões dentro do Império Romano – a sinagoga dos judeus do norte da África, “que era chamada dos Libertos, dos cireneus e dos alexandrinos” e uma outra, reservada aos judeus oriundos da Ásia Menor, especificamente, “da Cilícia e da Ásia”. Alguns indícios textuais apontam para este segundo significado possível de *Λιβερτι,νων* como referindo-se ao contexto norte-africano: na versão armênia de *Atos dos Apóstolos*, o copista se permitiu fazer uma alteração na passagem, acreditando que o termo tivesse por sentido *Λιβυφ*, isto é, “líbio” (o habitante da Líbia)²⁶³. Já os editores da HarperCollins Study Bible entendem que o significado do termo *Λιβερτι,νων* seja realmente ‘Libertos’. Os judeus libertos em questão, no entanto, se tratariam de antigos escravos originários do norte da África (de Cirene e da cidade de Alexandria) e não de Roma.²⁶⁴

Adotarei a interpretação do termo *Λιβερτι,νων* como ‘Libertos’ pura e simplesmente, exatamente como faz a maioria dos autores. Assim, não partilharei da interpretação antiga de Díon Crisóstomo, partilhada pela Bíblia de Jerusalém, de que

²⁶¹ A Bíblia de Jerusalém (1994: 2058, nota *m*) interpreta o termo ‘Libertos’ desta maneira.

²⁶² Assim, Cadbury (1979): 62; Nogueira (1995): 115; Adela Collins em comunicação pessoal datada de 18/01/2004.

²⁶³ O termo ‘Líbia’ designa uma parte da província romana da Cirenaica no norte da África. Ela se localizava entre o Egito e as cidades costeiras de colonização grega, como Cirene. A parte ocidental desta área, a Líbia cirenaica, corresponde a uma das localidades a que Lucas faz menção em *Atos 2:10*, no relato do Pentecostes, quando afirma que havia judeus piedosos: “... do Egito e **das regiões da Líbia próximas de Cirene** ...” que presenciaram o milagre do falar em línguas pelos apóstolos.

²⁶⁴ (1993): 2068.

'Libertos' designasse os judeus libertos de Roma. Os judeus romanos não parecem ser referidos no versículo At. 6:9. Assim, a partir da informação dada por Lucas em *Atos*, sabemos que a(s) sinagoga(s) dos judeus helenistas em Jerusalém constituía(m) o espaço comunitário e também a congregação dos judeus de fala grega das províncias de Cirene, da Cilícia, da Ásia, e da cidade de Alexandria, no Egito.

O contexto no relato de *Atos* – At. 6:8-15 – em que aparece a sinagoga dos judeus de fala grega é de animosidade. At. 6:8 apresenta o judeu cristão helenista Estêvão 'operando prodígios e grandes sinais entre o povo'. Ele também prega na sinagoga em questão porque, em At. 6:9, alguns membros dela resolvem intervir e começam a discutir com Estêvão. Como eles não conseguem vencer a argumentação de Estêvão, resolvem subornar testemunhas falsas para afirmarem diante do Sinédrio judaico que o cristão helenista blasfemou contra Moisés / Lei e Deus / Templo de Jerusalém.

A hostilidade dos judeus helenistas da sinagoga em Jerusalém em relação ao judeu cristão helenista Estêvão deve – no quadro de um questionamento da estrutura interpretativa dominante nos estudos sobre o Cristianismo antigo – ser analisada. Dentre as quatro comunidades de judeus referidas em At. 6:9, as evidências sobre os judeus de Alexandria são especialmente fartas. Em função disso, a discussão sobre os processos socio-políticos e culturais que envolvem a questão da etnicidade em tais comunidades judaicas será iniciada com a análise dos registros históricos acerca dos judeus da capital egípcia.

5.1.1. Os judeus de Alexandria

Os judeus em Alexandria viram a sua vida em comunidade se desenvolver e prosperar sob os governantes ptolomaicos a partir do século III a.C. em diante. Há evidências a partir de achados epigráficos e papirológicos daquele período que indicam que os judeus foram absorvidos no exército e nos serviços administrativos. Nesse

período, a Torá foi traduzida para o grego e a organização da comunidade judaica se desenvolveu naquilo que, em termos ptolomaicos, era chamado de *políteuma*.

O termo *políteuma* possuía vários significados na Antigüidade: poderia se referir a associações festivas de mulheres, uma sociedade de culto e, entre outras coisas, um grupo étnico.²⁶⁵ Como constituía uma comunidade étnica separada ou um *políteuma*, a comunidade judaica tinha a sua própria assembleia legislativa, responsável pelo poder administrativo e judicial sobre os membros da congregação. A assembleia do *políteuma* era separada das autoridades da cidade, mas, é necessário dizer, não se tratava da autoridade judicial última. A autoridade mais alta permanecia com o rei ptolomaico e, mais tarde, com o prefeito romano. Os judeus do *políteuma* se consideravam cidadãos e, muito freqüentemente, utilizavam o termo *politai* em um sentido genérico em seus epitáfios.²⁶⁶ Entretanto, eles não possuíam a cidadania da *pólis* na medida em que ela apresentava pré-requisitos diferentes para a admissão. De modo que a cidadania da *pólis* fosse conferida a um estrangeiro, era necessário que ele fosse aprovado de acordo com critérios bem específicos: habitação, propriedades, ritos religiosos e, antes de tudo, as benfeitorias locais que ele poderia trazer. A maioria dos judeus em Alexandria vivia como estrangeiros com o direito de residência.

É preciso recordar, no entanto, que o separatismo judaico (o aspecto mais visível da realidade judaica para os não judeus) alimentou o sentimento antijudaico em várias cidades da diáspora. Quando os romanos conquistaram territórios no Mediterrâneo oriental, eles acabaram por se envolver com a questão do particularismo judaico. Tal situação demandava uma política específica para os judeus dentro do território romano. De acordo com E. M. Smallwood (1999: 169),

não havia necessidade de supressão da religião judaica, uma vez que como culto ela atendia a todos os pré-requisitos de Roma para a sua sobrevivência:

²⁶⁵ J. Collins (2000): 115.

²⁶⁶ W. Horbury e D. Noy (1992: 194-5) notam o emprego genérico de '*politais*' em uma estela funerária originária de Demerdash, no Egito (século I a.C. ou d.C.) que lê: "... *Eu também, que amava meus irmãos e era um amigo de todos os cidadãos...*" Os autores acreditam que a expressão 'um amigo de todos os cidadãos' fosse convencional e, por isso, amplamente difundida naquele período.

moralmente ela não criava objeções e, na diáspora, era politicamente inofensiva.

Desta forma, a solução de Roma foi adotar, no final do período republicano, a política da tolerância e também medidas de proteção aos judeus contra a hostilidade gentílica. A legislação de César, confirmada por aquela de Augusto, classificava o Judaísmo como uma *religio licita*²⁶⁷. O Judaísmo manteria esse status por mais de três séculos, com exceção de um breve período de restrição sob Adriano.

A tolerância romana em relação aos judeus foi colocada em prática sob a forma da permissão da coleta do imposto do Templo, da construção de novas sinagogas e da reunião no sábado para o culto e as festividades do calendário judaico. E, principalmente, os romanos declararam a santidade das escrituras judaicas. Também isentaram os judeus do serviço militar. Segundo Smallwood, todas estas medidas foram impostas pela legislação de 44 a.C. que deveria ser estabelecida em todo o império.²⁶⁸ Outros autores, no entanto, como Miriam Pucci Ben Zeev, acreditam, de forma mais plausível, que alguns direitos judaicos, como a isenção do serviço militar, tiveram, ao contrário, apenas uma aplicação local e temporária.²⁶⁹

Com o advento da hegemonia romana – em 30 a.C. o Egito foi transformado em uma província romana – não houve maiores mudanças de status para a comunidade judaica em Alexandria, onde as relações entre judeus e governantes ptolomaicos haviam sido tão cordiais. Os judeus mantiveram a sua vida próspera e seus direitos de culto separado. Fílon (*Flaccus* 55) afirma que sua comunidade cresceu a ponto de ocupar dois

²⁶⁷ É necessário observar, como faz Smallwood (1999: 172, nota 89), o fato de que a utilização do termo *religio licita* neste período, ainda que ele descreva, de fato, o status do Judaísmo, é anacrônica na medida em que o termo só aparece pela primeira vez nos textos romanos no século III d.C.

²⁶⁸ Sobre a situação legal das comunidades judaicas no Império Romano, ver ainda: S. Applebaum (1974) “The Legal Status of the Jewish Communities in the Diaspora”, in: S. Safrai & M. Stern (eds.) **The Jewish People in the First Century, 1: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions** (Assen: Van Gorcum) 420-63; A. M. Rabello (1979) “The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire”. **ANRW** II, 7.1: 662-762.

²⁶⁹ Pucci Ben Zeev (1998): 440-1.

dos cinco distritos da cidade. Os eruditos estimam que esta proporção leva ao número de 180.000 judeus em Alexandria no início do século I d.C.²⁷⁰

Em 24/23 a.C., entretanto, Augusto impôs a *laographia* (um imposto sobre cabeças) aos egípcios e isentou os cidadãos gregos de Alexandria e, mais provavelmente, de outras *póleis* egípcias (Ptolemaida e Naucrátide) também. Uma classe intermediária foi criada no início do século I d.C. com o objetivo de abarcar os gregos que viviam fora das *póleis* e que fossem descendentes de pessoas de posição destacada socialmente, como colonos militares e graduados dos ginásios. Aqueles que se encaixassem nesta categoria intermediária deveriam pagar apenas metade do imposto.

Tal estratégia política e econômica por parte dos romanos que tinha por objetivo coletar mais dinheiro das províncias também teve conseqüências sociais. Ao que parece, em Alexandria, a comunidade judaica, por não fazer parte do grupo étnico e social isento, começou a pressionar para que os judeus recebessem direitos iguais àqueles dos gregos. Acerca deste assunto, Aryeh Kasher (1985: 19) tem opinião diferente. Embora ele acredite que alguns judeus realmente pagassem a *laographia*, ele argumenta que

Há boas razões para acreditar que os membros do políteuma judaico em Alexandria usufruísem de isoteleia [igualdade nos impostos] com os cidadãos da polis, um privilégio aparentemente estendido a qualquer um que fosse intitulado a ser chamado de 'Alexandrino'.

A partir da hipótese de Kasher, devemos concluir que os judeus sujeitos ao pagamento da *laographia* vivessem em outras áreas, fora de Alexandria, já que ele acredita que todos os judeus originários de Alexandria eram contemplados com a *isoteleia*. O autor encontra fundamento para esta idéia na obra *Contra Ápion* de Josefo. Em *Contra Ap. II, 38*, Josefo

²⁷⁰ Ver G. Sterling (2001): 268.

afirma que os judeus de Alexandria eram chamados de 'alexandrinos' e atribui esta afirmação a um edito do imperador Cláudio nas *Antigüidades Judaicas* (XIX, 280-285). No entanto, o documento autêntico de Cláudio conhecido como a *Carta de Cláudio*²⁷¹ (CPJ II: 43) contradiz a informação de Josefo. Os judeus em Alexandria eram simplesmente judeus de Alexandria, e não cidadãos alexandrinos.

A maioria dos autores acredita que o novo imposto tenha trazido não apenas uma despesa adicional, mas, na realidade, um rebaixamento em termos do *status* social para os judeus alexandrinos em razão da nítida separação entre os cidadãos da *pólis* e os egípcios.²⁷² Tal redução de *status* motivou os judeus em Alexandria a reivindicarem por direitos iguais àqueles conferidos aos gregos. Por direitos iguais não se deve entender a cidadania da *pólis*, algo que, de outro modo, poderia ser inferido. A razão para isso está no fato de que as restrições religiosas judaicas não podiam ser conciliadas com alguns dos pré-requisitos para a cidadania da *pólis*: a participação nos ritos religiosos da cidade, por exemplo. É óbvio que devem ter existido alguns judeus que souberam acomodar suas particularidades judaicas aos padrões gregos. E houve outros, como Dositeu, filho de Drímilus (no período ptolomaico), e o sobrinho de Fílon, Tibério Júlio Alexandre (no período romano), que deram um passo além e abandonaram suas crenças religiosas judaicas com o objetivo de atender às exigências das instituições da *pólis* e receber, assim, a cidadania alexandrina.²⁷³ No entanto, esses casos eram poucos. A maioria dos judeus provavelmente não desejava ir tão longe. Como resposta, eles sofreram a reação hostil da população grega que não aceitava dividir os mesmos direitos civis com um grupo que mantinha hábitos particulares e que havia recebido isenções especiais.

Josefo narra o episódio (*Antigüidades Judaicas* XVIII, 257-60) em Alexandria, no ano de 38 d.C., no qual Flaco, o prefeito do Egito, apóia os habitantes locais ao declarar que os judeus da cidade são 'estrangeiros e alienígenas' na medida em que não prestam o culto ao imperador. Em função do apoio dado pelo prefeito aos gregos, a tensão social

²⁷¹ Parte da carta está reproduzida abaixo.

²⁷² Ver J.J. Collins (2000): 116-7, seguindo V. Tcherikover (1950) "Syntaxis and Laographia". **Journal of Juristic Papyrology** 4: 179-207; e J. M. Modrzejewski (1995) **The Jews of Egypt: From Rameses II to Emperor Hadrian** (Princeton: Princeton University Press) 163.

²⁷³ J. Collins (2000): 121.

é transformada em violência contra a comunidade judaica e – para utilizar um termo anacrônico – ocorre o primeiro ‘pogrom’ de que se tem registro na história. Embora Josefo não apresente, em seu relato, a razão para o conflito, ela parecia estar relacionada à questão da cidadania / direitos iguais. Josefo, obviamente, omite essa questão e descreve apenas os fatos subsequentes. Ele narra a partida de duas delegações a Roma com o objetivo de chegar a uma solução na presença do imperador. A primeira delegação representa a posição dos gregos e a outra, tendo Filon à sua frente, segue em defesa do lado judaico. Ápion, defensor dos alexandrinos, argumenta que os judeus são o único dos povos dentro do Império que não honra o imperador com a construção de altares e que não jura em seu nome. Ao invés de equipará-lo a um deus, como fazem todos os súditos dentro do território romano, os judeus o desrespeitam. Filon não tem a oportunidade de desenvolver o seu argumento porque Gaio o impede de fazê-lo. O imperador, muito irritado com o episódio, decide, então, erigir uma estátua sua no Templo de Jerusalém – decisão esta que leva a mais conflitos com o povo judaico.

Após a morte de Gaio, outro conflito é deflagrado entre judeus e gregos na cidade de Alexandria. Os primeiros querem se vingar do abuso de poder por parte dos últimos durante o governo de Gaio. A solução e uma forma de reprimir a guerra civil são encontradas pelo sucessor de Gaio, Cláudio (41-54 d.C.). Ele devolve todos os privilégios abolidos por Gaio aos judeus após o pedido dos reis Herodes Agripa I e Herodes de Cálcis (ambos filhos de Aristóbulo e netos de Herodes o Grande). Josefo caracteriza Cláudio nas *Antigüidades Judaicas* como um herói, alguém que mantém uma atitude extremamente positiva em relação aos judeus. De fato, a decisão do imperador é a de enviar uma carta a Alexandria e a todas as outras cidades do Império onde existam comunidades judaicas, reafirmando os direitos dos judeus de culto separado. No entanto, a carta continua com o aviso de Cláudio para que os judeus de Alexandria não usem de forma imprópria aqueles privilégios de tal modo que a ordem pública seja preservada. Cláudio exige o seguinte:

Aos judeus, por outro lado, eu ordeno que eles não almejem mais coisas do que tinham previamente e, no futuro, não enviem duas delegações como se eles vivessem em duas cidades, algo que nunca acontecera antes, e não sejam intrusos nos jogos presididos pelos gymnasiarchoi e pelos kosmetai, já que eles usufruem daquilo que é somente deles, e em uma cidade que não é deles eles possuem uma abundância de boas coisas. (...) Se desobedecerem, eu agirei contra eles de todas as formas tal como se fomentasse uma calamidade para o mundo inteiro. (TCHERIKOVER & FUKS, CPJ II: 43, tradução dos editores).

A menção à intrusão dos judeus nos jogos do ginásio levou os eruditos a interpretar a passagem de dois modos diferentes. Em função da dificuldade de identificação da palavra em grego no papiro, o termo permanece em aberto, permitindo duas possíveis leituras: *epispáiein* que significa ‘invadir’, ‘infiltrar-se’, ‘penetrar’, ou *epispáirein* (com um ‘ρ’) significando ‘incomodar’, ‘atacar’. Com a chegada dos romanos ao poder, o critério para a obtenção da cidadania foi mudado da descendência familiar para a educação no ginásio. Levando em consideração tal mudança, V. Tcherikover adota a primeira leitura.²⁷⁴ Ele acredita que a motivação judaica para a intrusão no ginásio fora o desejo de receber a cidadania alexandrina ao tentar cumprir o seu pré-requisito principal. A. Kasher discorda desta hipótese e afirma ser *epispáirein* a palavra em grego na carta. Este termo conferiria, assim, o significado de algum tipo de ataque à prática pagã a que os judeus tanto se opunham. De maneira a defender a sua hipótese, o autor busca a informação em Fílon (*Flaccus* 74+) de que os membros da *gerousia* judaica foram arrastados para dentro do teatro e açoitados na frente do público. Ele argumenta, assim, que o teatro e o ginásio eram centros de atividade anti-judaica. Para Kasher, na carta, Cláudio recomenda que os judeus não façam vingança por meio de ataque às performances públicas organizadas pelos *gymnasiarchoi* e *kosmetai*.²⁷⁵ G. Sterling, por outro lado, parece assumir a hipótese de

²⁷⁴ Tcherikover (1960, II): 53.

²⁷⁵ Kasher (1985): 312-21.

Tcherikover ao afirmar que *“quando Cláudio fechou as portas do ginásio para os judeus, ele cortou o acesso deles à cidadania, aos seus privilégios e ao status que ela conferia”* (2001: 270). No entanto, como foi argumentado anteriormente, é mais provável que os judeus não estivessem buscando a cidadania alexandrina, e sim, direitos iguais com os cidadãos. De qualquer forma, o comentário de Sterling concluindo a idéia de sua frase anterior (acima) é bastante pertinente: *“O resultado era previsível: o nacionalismo judaico passou a crescer”*. O autor lista quatro obras judaicas redigidas neste período que dão destaque renovado aos valores judaicos: *Jannes e Jambres*, o terceiro livro de Macabeus, *A Sabedoria de Salomão* e o terceiro *Oráculo Sibilino*. No último deles o sentimento anti-romano é explícito. Sterling explica: *“Roma cortou o direito dos judeus de entrar no mundo [do Helenismo] e seus privilégios (...) O grande esforço alexandrino que buscava criar uma simbiose entre helenismo e Judaísmo estava acabado”* (2001: 270-1).

Em suma, ambas interpretações da palavra em grego na *Carta de Cláudio* levam à mesma conclusão: os lamentáveis eventos de 38 d.C. e o fato de Cláudio não aceitar as reivindicações judaicas por mais direitos fomentaram uma forte onda nacionalista entre os judeus alexandrinos, algo que não fizera parte de sua vida na cidade em razão da história de boas relações que haviam mantido com os governantes anteriores. A manifestação da identidade judaica dos judeus alexandrinos se transformou significativamente, ao longo daqueles anos, de uma construção da cultura judaica baseada em características similares com o meio helenístico mais amplo para uma manifestação de completa oposição tanto ao chamado helenismo quanto ao próprio domínio romano.

5.1.2. Os judeus de Cirene

A antiga região da Cirenaica era localizada no norte da África na costa do mar Mediterrâneo, onde atualmente se encontra o nordeste da Líbia. Ela foi colonizada pelos gregos ainda no século VII a.C. por meio do estabelecimento na costa de quatro grandes

idades gregas – Cirene, Ptolemaida, Arsinoé, e Berenice. Já no período helenístico, uma quinta cidade de colonização grega, que recebeu o nome de Apolônia, foi fundada. Também nesse período, encorajou-se a imigração de judeus para a região.

Seguindo em direção ao interior, a região da Cirenaica permaneceu habitada por uma numerosa população nativa. Esta população se concentrava especialmente nas áreas semidesérticas e do deserto a sul e a oeste das cidades gregas.²⁷⁶ Tal população é referida na historiografia moderna pelo termo ‘líbios’ de forma a se fazer uma distinção em termos de povo e de língua entre ela e os povos e a língua púnicos que também se encontravam no norte africano. Martin Goodman afirma que o povo atualmente designado por ‘líbio’ não possuía um nome coletivo que o identificasse na antiguidade.²⁷⁷ Se, por nome coletivo, o autor tem em mente um termo partilhado pelas várias tribos habitantes da área que conferisse uma identidade comum a elas, então possivelmente ele está correto. No entanto, se Goodman se refere apenas a um termo que designasse os habitantes daquele espaço geográfico aos olhos dos outros, ele comete um erro histórico com tal afirmação. Afinal, como vimos acima, no item 5.1 – sobre a sinagoga dos helenistas em Jerusalém de At. 6:9 – o próprio texto de *Atos*, no relato do Pentecostes faz menção aos judeus que habitam “*as regiões da Líbia próximas de Cirene*”. Neste caso, Lucas se refere ao espaço geográfico e não exatamente aos habitantes. Ainda assim, trata-se de um nome que identifica aquela região em específico. Além disso, a versão armênia do livro de *Atos* já identificava os judeus que habitavam a região da Cirenaica como ‘líbios’. É verdade que tal versão dos textos do Novo Testamento é muito posterior ao período helenístico, mas demonstra que no Medievo o termo ‘líbio’ era associado à população das áreas semidesértica e desértica da região cirenaica.

O poder romano sobre a região se fez sentir mais claramente a partir de 44 a.C. quando a Cirenaica passou ao controle de Antônio após a batalha de Filipos e posteriormente, em 41 a.C., nas suas doações de Alexandria a Cleópatra VII. Esta rainha, a última governante da linhagem dos Ptolomeus, sobre explorar as suas boas relações

²⁷⁶ Goodman (1997): 276.

²⁷⁷ Goodman (1997): 276.

com os políticos romanos de maneira a estender novamente o poder egípcio sobre a ilha de Chipre e a Cirenaica, que já haviam sido possessões ptolomaicas. Posteriormente, por ocasião do Actium, a região da Cirenaica finalmente passou ao controle de Otaviano. Não houve resistência ao domínio romano por parte da população nativa ou aquela das cidades gregas que, no entanto, teve de arcar com as novas exigências de extenso pagamento de impostos por parte de Roma.

A região já constituía uma província romana em 27 a.C., quando foi colocada sob comando direto de um pró-cônsul que, a princípio, não manteria tropas na área. Esta situação teve de ser revertida com o rápido remanejamento de soldados para a província entre 5 a.C. e 3 d.C. em razão do início de ataques-surpresa promovidos pela tribo líbia dos Marmarides. O imperador Tibério solucionou tal problema ao construir toda uma linha de pontos fortificados e bem guardados ao longo dos limites com o deserto líbio.

A situação dos judeus nessa região era caracterizada por conflitos intermitentes. Shimon Applebaum relata que entre 91 e 82 a.C., eclodiu um conflito judaico em Cirene. A natureza do conflito é desconhecida. Talvez fosse algo dentro da própria comunidade judaica, ou ainda um levante da parte dela contra a situação de crise mais ampla que configurava o governo de Cirene em decorrência da guerra civil na região e da crise agrária que ocorrera no final do século II a.C. mostrando seus efeitos nos anos seguintes. Applebaum (1979: 202) levanta corretamente a questão de que

mesmo que nós não estejamos em posição de decidir se houve um conflito entre gregos e judeus ou entre duas facções judaicas, qualquer uma das duas possibilidades se encaixaria no contexto de conflito social e crise econômica no qual o fermento social estava apto a buscar uma válvula de escape em ódios inter-comunitários como substitutos para o ódio de classes.

Entre as duas possibilidades, o autor escolhe a primeira – a hostilidade dos gentios em relação aos judeus – porque ele acredita que os eventos muito similares ocorridos em Alexandria no mesmo período indiquem uma situação mais ou menos generalizada de tensão social entre judeus e gregos no Egito e na Cirenaica.

Na relação com o movimento cristão, os judeus da província de Cirene parecem ter adotado posturas bem díspares. Enquanto At. 6:9 atesta o fato de que havia judeus cireneus na sinagoga dos Libertos, cujos membros discutiram com Estêvão e armaram a cilada das falsas testemunhas para incriminá-lo, At. 11:20 fornece a informação (que é importantíssima no relato de Lucas) de que, no contexto da dispersão dos helenistas rumo ao norte até a província da Síria, *“Havia entre eles, porém, alguns cipriotas e cireneus. Estes, chegando a Antioquia, falaram também aos gregos, anunciando-lhes a Boa Nova do Senhor Jesus”*. Se se pode dar crédito ao relato lucano quanto à identidade daqueles que deram o passo tão aguardado – na perspectiva de Lucas – de pregar, de livre e espontânea vontade, pela primeira vez para não judeus, então os cireneus cristãos parecem demonstrar uma atitude muito aberta em relação à convivência com os gentios.²⁷⁸ Até agora eu tenho adotado a posição de que os membros da sinagoga dos Libertos são judeus da diáspora que decidiram estabelecer residência em Jerusalém, dentre outros motivos, porque buscavam fugir do contexto de hostilidade perpetrado pelos não judeus de suas terras de origem. Será que a evidência de cristãos cireneus pregando a gentios coloca a minha hipótese em xeque? Creio que não. Afinal, eu não proponho que os respectivos judeus das quatro áreas mencionadas em At. 6:9 tivessem aversão pelo contato gentílico. Uma explicação bem plausível para esse primeiro contato aparentemente tão próximo entre os judeus cireneus e os gentios antioquenos (prováveis freqüentadores das sinagogas judaicas da cidade) é que o contexto pacífico da cidade em termos das relações judaico-gentílicas já tivesse surtindo efeito nos novos habitantes cristãos dela.

5.1.3. Os judeus da Cilícia e da Ásia

²⁷⁸ Helmut Koester (2000: 101) afirma, bastante confiante quanto à visibilidade histórica da passagem At. 11:20, que *“o Judaísmo da diáspora tinha ligações de caráter mundial, que também serviriam bem para a fundação das comunidades cristãs na Cirenaica, em Chipre (At. 11:20 menciona pregadores que tinham vindo de lá), e em Alexandria, embora nossa informação confiável seja advinda de um período posterior”*.

A província romana da Cilícia se localizava a nordeste do mar Mediterrâneo. Ela tinha por capital a cidade de Tarso. Estrabão caracteriza Tarso de forma elogiosa e um tanto quanto exagerada:

os habitantes de Tarso dedicam-se tão avidamente não só à filosofia, mas também a todo o conjunto da educação em geral, que já ultrapassaram Atenas, Alexandria, e qualquer outro lugar que possa ser citado onde haja escolas e palestras de filósofos... [Ela] tem todos os tipos de escolas das artes retóricas (apud MURPHY-O'CONNOR, 2000: 49).

Lucas, em *Atos*, atribui a origem do apóstolo Paulo à cidade de Tarso. Dados na epístola paulina aos gálatas parecem indicar que esta informação lucana esteja correta. No entanto, mesmo sendo oriundo desta metrópole cultural, Paulo não parece ter buscado uma integração maior com o ambiente filosófico mais amplo da cidade. A linguagem utilizada por ele não aponta para uma formação em artes retóricas de sua parte. Além disso, Hengel destaca a ignorância de Paulo acerca da literatura grega clássica e a ausência de referências à poesia grega em suas epístolas. O único verso que o missionário cita, em 1 Cor. 15:33, da obra *Thais* do poeta cômico Menandro (“*as más companhias corrompem os bons costumes*”), já havia se tornado um ditado popular destacado de seu contexto literário.²⁷⁹

De igual maneira, por muito tempo se acreditou que Paulo fosse um iniciado nas filosofias pagãs e nas religiões de mistério helenísticas. Afinal, a cidade de Tarso era conhecida pela forte presença da filosofia estoíca no século I. Entretanto, os poucos resíduos de um pensamento estoíco que é, aliás, o único pensamento filosófico característico daquele tempo que se mostra visível em suas epístolas, são o trecho de Romanos 2:12-16 e, em linhas mais gerais, o conteúdo da epístola aos Filipenses.

²⁷⁹ Hengel (1991): 3. W. Jaeger (1991: 25, nota 28) recorda que Clemente de Alexandria foi o primeiro autor a prestar atenção às citações literárias da poesia grega presentes no NT. Segundo ele, além da referida citação em 1Cor. 15:33, pode-se identificar outra na epístola a Tito 1:12, e aquela em At. 17:28, no discurso que Lucas põe na boca de Paulo no Areópago em Atenas.

Paulo era um judeu originário da Cilícia que, ao contrário de desenvolver uma identidade judaica em termos dos aspectos comuns entre o seu Judaísmo e a atmosfera do pensamento filosófico helenístico que o cercava, optou por construir a sua identidade judaica baseada na ênfase às características particulares dos judeus: ele abandonou a sua cidade natal e foi estudar em Jerusalém e se tornar fariseu. Como os estudos de etnicidade recentes têm percebido, um meio favorável contribui para a maior integração dos membros de um grupo étnico a esse meio e, em contrapartida, um meio desfavorável, hostil, provoca nos membros do grupo étnico em questão a reação da autopreservação por meio do reforço da identidade étnica. A trajetória inicial da figura de Paulo, dentro do Judaísmo, é aqui tomada de maneira a levantar a hipótese de que os judeus da província romana da Cilícia vivessem num contexto social desfavorável, caracterizado pela hostilidade por parte dos gentios que os cercavam.

A questão do separatismo judaico suscitada pela crença dos judeus na eleição, única e exclusivamente, de seu povo por Iahweh obrigara Roma a formular uma política específica para o caso deste grupo dentro de seu território. A decisão foi a adoção, na segunda metade do século I a.C., da tolerância reforçada por medidas de proteção aos judeus contra a hostilidade gentílica, conseqüente a tal separatismo.

A tolerância romana para com os judeus se traduziu na permissão da reprodução das práticas religiosas judaicas mais importantes e na declaração da santidade de suas escrituras.²⁸⁰ Mais importante ainda foi a isenção dos judeus em relação à obrigatoriedade do recrutamento militar e em relação ao culto aos deuses das cidades onde residiam. Todavia, a concessão de tais privilégios e de proteção especial aos judeus por parte de Roma, ao invés de reprimir o sentimento antijudaico geral, só fez aumentá-lo.

Não há trabalhos específicos sobre os judeus da província da Cilícia. Ainda assim, essa província estava localizada no quadro maior da Ásia Menor. A Ásia Menor, como um todo, era um território dominado pelos cultos aos deuses protetores das diferentes cidades. Os judeus, como observado acima, estavam isentos de tais cultos,

²⁸⁰ Smallwood (1999): 168-91.

algo que irritava bastante os gentios. Paul Trebilco (1991: 34), em seu estudo sobre as comunidades judaicas da Ásia Menor, aponta que os privilégios que os judeus pediram e receberam de Roma permitiram a eles “*manter a sua identidade judaica* [na expressão do autor em inglês, “*Jewishness*”] *em face da hostilidade local*”. Trebilco observa, num panorama geral da identidade judaica manifestada pelos judeus da Ásia Menor, uma série de características que reforçam essa identidade em termos das suas particularidades propriamente judaicas. Assim, ele lista: tais judeus estavam comprometidos “*com a sinagoga, com o imposto do Templo, com o Templo e o seu culto, com o culto ao sábado, com as leis de comida, enfim, com a vivência de acordo com as suas próprias tradições*” (1991: 34).

Diante do panorama analisado por Trebilco, a trajetória inicial de Paulo dentro do Judaísmo – com o seu abandono da terra natal e a escolha por seguir o estudo do farisaísmo em Jerusalém – parece corroborar o contexto de um compromisso muito forte dos judeus da Ásia Menor para com as crenças, instituições e práticas de seu povo e, sobretudo, para com a terra santa. Em vista de a trajetória inicial de Paulo no Judaísmo se encaixar perfeitamente nesse contexto, poderíamos ‘dar asas’ à hipótese e perguntar: será que, entre as razões que teriam levado Paulo a escolher a cidade de Jerusalém como novo lar, a tradição farisaica como modo de vida e um zelo enorme pela Lei que o fez mesmo perseguir cristãos que abdicavam dessa Lei em nome de seu novo culto, estaria a hostilidade sempre presente dos gentios na cidade de Tarso? Essa pergunta, embora pertinente diante das evidências analisadas, deve ficar sem resposta porque não existem maiores informações sobre a vida pré-cristã de Paulo.

No que concerne às comunidades judaicas da província da Ásia, dentre as quatro passagens de *Atos dos Apóstolos* que fazem referência aos judeus helenistas zelosos pela Lei em Jerusalém, em três delas aparecem ‘judeus da Ásia’: em 6:9; em 21:27-8, quando Paulo entra no templo para se purificar, “*os judeus da Ásia amotinaram toda a multidão e o agarraram, gritando: ‘Homens de Israel, socorro! Este é o indivíduo que ensina a todos e por toda parte contra o nosso povo, a Lei, e este lugar! Além disso, trouxe gregos para dentro do templo, assim profanando este santo lugar’*”; e, por último, em 24:17-9, quando

Paulo, em seu discurso diante do governador romano, desafia “alguns judeus da Ásia” a se apresentarem diante do governador e a acusarem-no, caso realmente tenham provas de apostasia contra ele.

Além disso, no relato da segunda viagem missionária de Paulo às sinagogas da diáspora mediterrânea, Lucas usa um recurso interessante para explicar porque Paulo e Silas não evangelizam as cidades da Ásia: eles “*foram impedidos pelo Espírito Santo de anunciar a palavra*” na região. Esta menção freqüente às dificuldades de Paulo com os judeus da Ásia parece sugerir um comportamento de repúdio constante de tais judeus não só à pregação cristã de Jesus como o Messias, mas também às implicações desse fato. Por que?

A província da Ásia possuía no século I numerosos altares a deuses benfeitores. Para piorar a situação, a partir do momento em que o senado romano conferiu a Otaviano o título de Augusto, em 27 a.C., o desenvolvimento do culto imperial à figura de Augusto. A Ásia e a Bitínia são as primeiras províncias a pedirem permissão a ele para a realização do culto à sua pessoa.²⁸¹

Desta forma, no fim do principado de Augusto, uma série de delegações judaicas da Ásia vai apelar junto ao imperador contra as muitas infrações das autoridades citadinas aos seus direitos e também contra as várias manifestações de violência da população gentílica em relação às suas comunidades naquela província. Mais tarde, quando ocorrem os eventos relacionados a Paulo e aos judeus da Ásia em Jerusalém, a memória que tais judeus possuem de sua história naquela província é de conflito e hostilidade generalizados por parte da população gentílica.

Simon Price (1984) tem outra opinião sobre a questão de como os judeus foram afetados pela instituição do culto ao imperador. Ele acredita, diferentemente dos cristãos, que os judeus soubessem acomodar a prática do culto ao imperador à um simples homenagem, enquanto os cristãos se recusavam a fazê-la. A hostilidade gentílica contra os judeus nesse período não confirma a hipótese de Price. Ao contrário, parece negá-la veementemente.

²⁸¹ Ver: Price (1984): 58.

De acordo com J. W. Van Henten e Pieter Van Der Horst,²⁸² os epitáfios judaicos encontrados na Ásia Menor, em Alexandria e em Roma não apresentam inscrições métricas em grego ou apenas algumas poucas.²⁸³ Os autores se perguntam porque tais centros judaico-helenísticos não imitam a tendência grega dos rituais funerários. Por outro lado, Leontópolis (um centro religioso muito importante para o Judaísmo egípcio) e a Palestina, cuja população judaica constituía forte maioria, possuem muitos deles. A evidência epigráfica parece contradizer a lógica, aparentemente estabelecida pelos autores, de que as comunidades judaicas situadas nos locais onde a cultura helenística e a língua grega eram dominantes deveriam apresentar uma apropriação maior dos costumes do meio no qual elas estavam inseridas. No entanto, se pensarmos em termos da questão da etnicidade dos judeus que habitavam estas regiões, veremos que duas das três origens dos epitáfios judaicos analisados – a região da Ásia Menor como um todo e a cidade de Alexandria – são espaços onde os conflitos sociais entre judeus e não judeus são freqüentes por volta do século I d.C. Observadas as evidências epigráficas dos túmulos judaicos de tais locais sob esta perspectiva, a ausência de uma apropriação por parte dos judeus do costume helenístico-romano amplamente disseminado de se utilizar inscrições métricas redigidas em grego nos epitáfios ganha outra coloração, qual seja, aquela do repúdio de tais judeus aos costumes e práticas reproduzidas no meio hostil dominante e do seu fechamento no interior da comunidade judaica que integravam, de maneira a reforçar a sua identidade através da reprodução dos costumes e práticas judaicos.

5.3. Os judeus cristãos 'helenistas' de *Atos* 6:1-6

²⁸² (1994): 40.

²⁸³ Em toda a Ásia Menor, não foram encontrados epitáfios com inscrições métricas redigidas em grego nos túmulos judaicos antigos ali achados. Já em Alexandria e em Roma, apenas um único epitáfio de um túmulo judaico com esse tipo de inscrição em grego foi encontrado em cada uma das duas cidades.

A narrativa da instituição dos sete helenistas remete por demais a textos do Antigo Testamento e, por esta razão, deve ser analisada em último lugar, tendo todos os eventos e possibilidades posteriores já sido testados. Assim, ficará mais simples discernir entre possíveis fatos históricos e simbologias do AT usadas para fins de legitimação e/ou apologia do argumento apresentado por Lucas.

A partir de uma leitura inicial do relato de *Atos*, a passagem 6:1-6 parece retratar uma situação de controvérsia na igreja de Jerusalém que tem por personagens principais dois grupos diferentes entre si em termos da origem lingüística de seus membros: um primeiro grupo de cristãos denominados ‘hebreus’ composto de judeus originários da Palestina judaica, que falavam o aramaico e que, na narrativa de *Atos*, já era representado pelos doze apóstolos de Jesus e pelos discípulos do movimento angariados entre os habitantes da Judéia e da Galiléia; e um segundo grupo que é apresentado no contexto desta passagem, de judeus cristãos ditos ‘helenistas’ porque falavam o grego, em razão provavelmente de sua origem na diáspora de fala grega da região do Mediterrâneo. At. 6:1 afirma o seguinte: “*Naqueles dias, aumentando o número dos discípulos (πληθυνοντων των μαθητων), surgiram murmurações dos helenistas contra os hebreus (επαγε,νετο γογγυσμο.φ των ~Ελληνιστων προ.φ του.φ ~Εβραι,ουφ). Isto porque, diziam aqueles, suas viúvas estavam sendo esquecidas na distribuição diária (ο[τι παρεθεωρου/ντο επν τη/ διακονι,α| τη/ καθημερινη/ αι χη/ραι αυπτων/)*”.

A solução para o impasse colocado em 6:1 é encontrada pelos doze apóstolos – referidos como “os doze” – que convocam todos os discípulos e, em 6:2b-4, afirmam:

Não é conveniente que abandonemos a Palavra de Deus para servir às mesas (διακονει/ν τραπε,ζαιφ). Procurai, antes, entre vós, irmãos, sete homens de boa reputação, repletos do Espírito e de sabedoria, e nós os encarregaremos desta tarefa. E nós, permaneceremos assíduos à oração e ao serviço/ministério da Palavra (η μει/φ δε. τη/ προσευχη/ και τη/ διακονι,α| του/ λο,γου προσκαρτερη,σομεν).

A eleição dos sete homens é feita. O conjunto dos discípulos (ou seria apenas o conjunto dos cristãos helenistas?) escolhe em At. 6:5b: “Estêvão, homem cheio de fé e do Espírito Santo, Felipe, Prócoro, Nicanor, Timon, Pármenas e Nicolau, prosélito de Antioquia”. Todos os sete homens eleitos possuem nomes gregos e o último deles é apresentado como um convertido ao Judaísmo por meio da circuncisão originário de Antioquia, na Síria.

Os grupos hebreus e helenistas retratados por Lucas parecem, no entanto, pouco a pouco desaparecer do cenário de *Atos*. Jacques Dupont (1984: 162) explica esse desaparecimento progressivo através da idéia de que “a instituição dos Sete só desempenha um papel episódico na história da igreja de Jerusalém. Ela parece ter respondido à necessidade de se conferir uma organização própria a uma fração da comunidade cristã cujas relações com a maioria se faziam difíceis”.

Muitos autores, observando aquilo que eles entendiam ser o tom conciliatório próprio de Lucas, acreditaram que a situação de divergência, a princípio retratada nas passagens sobre a igreja hierosolimitana, teria sido aos poucos ‘higienizada’ por Lucas de maneira a esconder um problema mais sério que fora deixado sem registros na história inicial dos cristãos.²⁸⁴ Hengel (1983: 55) afirma que “a separação de dois grupos em Jerusalém havia se tornado necessária em razão da linguagem da sua liturgia”. A expressão ‘linguagem de liturgia’ utilizada por Hengel diz respeito ao termo *διακονία* ou ‘serviço’ que aparece, pela primeira vez em *Atos*, exatamente no versículo At. 6:1. Um termo muito próximo – *διακονοῦ* – é usado por Paulo, repetidas vezes, em suas epístolas e designa, no contexto delas, a função do pregador, do ministro da Palavra e do missionário.²⁸⁵ Lucas omite o termo *διακονοῦ* ao se referir aos helenistas, mas os associa à questão do ‘serviço’, à *διακονία* das mesas. Helmut Koester (2000: 98) acredita que o relato de Lucas esteja, assim, escondendo o fato de que “outros líderes da

²⁸⁴ Assim, Conzelmann (1987): 44; Hengel (1983): 55; Koester (2000): 98.

²⁸⁵ Filipenses 1:1 demonstra, muito claramente, a função dos diáconos nas comunidades cristãs paulinas. Paulo saúda os cristãos de Filipos: “Paulo e Timóteo, servos de Cristo Jesus, a todos os santos que estão em Filipos, com os seus *episcopos e diáconos* (συνεπισκοποι και διακονοι)”. Em 2Coríntios 3:6a, Paulo diz o seguinte: “Foi ele quem nos tornou aptos para sermos *ministros de uma Aliança nova* (διακονοι καινη/φ διαθηκη)”. Em 2Cor. 11:23, ele indaga: “São *ministros de Cristo?* (διακονοι Χριστου/ειπσιν;)”

comunidade haviam emergido, que falavam grego e reivindicavam o título de *διακονοφ*, porque, em sua opinião, a retratação lucana dos helenistas como pessoas escolhidas para o serviço diário das mesas é, obviamente, uma construção secundária do próprio Lucas.

Outro termo que aparece, pela primeira vez no relato de *Atos*, também em 6:1, é *μαθητηφ* (discípulo). Essa palavra, no entanto, já havia sido usada por Lucas no evangelho (cf. Lc. 6:1). Joseph Fitzmyer (1998: 346) afirma que “em um sentido religioso, o termo é praticamente uma palavra cristã” porque aparece, tanto no evangelho de Marcos como no de Lucas, após a conclusão da parábola sobre o vinho velho e novo e os odres velhos e novos: “coloque-se antes vinho novo em odres novos” afirma Jesus em Lc. 5:38 (e paralelo Mc. 2:22).²⁸⁶ Uma leitura possível a partir da seqüência de passagens empregada nos dois evangelhos seria a de que o novo termo ‘discípulo’ designa a fé nova do cristão, tal como o vinho novo é colocado em odres novos. Em At. 6:2, por sua vez, aparece a expressão *οι δωδεκα* (os doze)²⁸⁷ que, como tal, não é encontrada em nenhuma outra passagem do Novo Testamento.

Todos os marcadores de vocabulário, acima, associados ao fato de que Lucas introduz em At. 6:1-6 um assunto completamente novo em sua narrativa, até então não mencionado na história inicial da igreja de Jerusalém, são apresentados pela maioria dos eruditos como evidências de que o autor antigo esteja, nesta passagem, seguindo uma tradição (ou até mesmo uma fonte escrita) nova e que esta tradição se desenvolve até a fundação da comunidade de Antioquia.²⁸⁸ Pelo fato de o relato terminar em Antioquia, os eruditos acreditam que a tradição utilizada por Lucas para construir seu relato sobre os helenistas seja originária da igreja de Antioquia.²⁸⁹

²⁸⁶ O paralelo desta parábola em Mateus, Mt. 9:17, não está inserido na mesma seqüência de passagens, tal como nos evangelhos sinóticos de Mc. e Lc.

²⁸⁷ Na Bíblia de Jerusalém, a expressão aparece com letra maiúscula (os Doze) denotando a importância conferida por Lucas, nessa passagem, ao número dos apóstolos de Jesus.

²⁸⁸ Marcel Simon (1958) acredita que Lucas tenha usado uma fonte escrita para montar a sua história da expansão inicial do Cristianismo. O autor não demonstra preocupação com o aspecto narrativo da obra de Lucas.

²⁸⁹ Assim, Barrett (1994: 339) e Davies (*apud* Barrett, 1994: 339). Já Boismard e Lamouille postulam, diferentemente, como observado no capítulo 2, que o relato At. 6:1-8:3 é resultado da utilização de um documento petrino trabalhado em três níveis de redação que expandiram e tornaram mais complexo o material nele apresentado.

Uma análise narrativa mais próxima do relato de 6:1-6 faz emergir, entretanto, várias questões que depõem contra uma possível narração inspirada em fatos históricos: o número de integrantes de cada um dos grupos mencionados por Lucas na passagem remete à própria história dos hebreus narrada na bíblia hebraica. Afinal, sete é o número de nações pagãs que habitavam em Canaã antes da chegada dos hebreus e doze corresponde ao número das tribos de Israel. Assim, a caracterização dos Sete ‘helenistas’ remete para a questão das nações pagãs que estavam presentes na terra prometida por Iahweh aos hebreus, da mesma forma que o número dos apóstolos de Jesus – doze – que, na expressão ‘os Doze’, é usado em todo o Novo Testamento apenas em At. 6:2, remonta, em termos simbólicos, às doze tribos de Israel. Mais paralelos podem ser estabelecidos entre o relato lucano e a história dos hebreus, tal como contada na bíblia hebraica: os sete ‘helenistas’ se encontram em Jerusalém (na igreja hierosolimitana) assim como as sete nações estavam na terra prometida aos hebreus; os doze apóstolos aparecem no relato de 6:1-6 como líderes do grupo dos ‘hebreus’, informação que, por si só, demonstra a sua ligação com as doze tribos de Israel, cujos membros eram todos hebreus. Por que o relato de At. 6:1-6 apresenta números tão simbólicos para os integrantes dos dois grupos em questão? Além disso, por que esse mesmo relato destaca a oposição entre os dois números?

O simbolismo não parece estar presente apenas no número de líderes dos grupos mencionados. A própria questão do serviço (*διακονία*) às mesas se mostra uma metáfora ou, melhor, uma alusão indireta à função dos diáconos a que Paulo, mais tarde, faz menção em suas epístolas. A princípio, esta interpretação não parece se diferenciar daquela de Hengel e Koester, por exemplo, que também acreditam que o retrato dos helenistas como responsáveis pelo serviço às mesas seja uma forma eufemística de Lucas de aludir à disputa dos helenistas pela função de diáconos ou ministros da Palavra na comunidade de Jerusalém. Minha interpretação, no entanto, é muito diferente daquela partilhada pelos autores alemães, como ficará claro abaixo.

Acredito que a inspiração clara do relato de At. 6:1-6 em certos motivos desenvolvidos na bíblia hebraica pesa em favor de uma presença muito forte da mão de

Lucas na criação da passagem em detrimento de supostos fatos ocorridos a suscitarem a escrita lucana, sejam esses fatos a instituição dos sete helenistas para a função da distribuição do pão às mesas de tal modo que as viúvas do grupo fossem contempladas,²⁹⁰ ou uma suposta tensão maior – opinião da maioria dos autores – na comunidade hierosolimitana causada pelo aparecimento de novos líderes (helenistas) a fazerem frente aos Doze. Uma questão, no entanto, que se coloca e que dificulta a minha hipótese de que o relato de At. 6:1-6 se trata de uma criação literária ostensiva de Lucas é o peso que a lista de nomes dos sete helenistas tem na historiografia como forte evidência de uma fonte utilizada por Lucas para escrever o seu relato.²⁹¹ Concordo com o fato de que a lista de nomes de At. 6:5b, assim como, por exemplo, a lista de nomes dos dirigentes da comunidade de Antioquia em 13:1 (com certeza oriunda de uma tradição anterior), pesam como evidências de tradições anteriores a Lucas. É bem possível que Lucas tivesse em mãos a informação de alguns nomes gregos de cristãos eleitos para uma certa atividade dentro da igreja. Ainda assim, quando considero a hipótese de C. Matthews de que o nome Filipe, que aparece tanto na tradição dos Doze quanto na tradição dos Sete, diz respeito a um mesmo personagem da igreja antiga, percebo como Lucas pode ter alterado a lista de nomes que de ele dispunha de maneira a encaixá-la no quadro de suas intenções narrativas.

Como observado ao longo de toda a tese, os resultados da análise invertida da cronologia apresentada por Lucas, associada a dados das epístolas de Paulo, demonstram que a situação do movimento cristão em seus primeiros vinte anos é, ao mesmo tempo, mais homogênea em termos da crença em Jesus como a realização das profecias de Israel e também mais complexa do que Lucas consegue (ou melhor, pretende) narrar.²⁹² Trata-se de uma situação histórica onde, poderíamos dizer, os cristãos não se definem por uma classificação binária ou partidária. Como bem analisou

²⁹⁰ Interpretação bastante conservadora adotada por Hill (1992) em relação à função desempenhada pelos helenistas.

²⁹¹ Hengel (1979: 71), por exemplo, sugere que os nomes gregos da lista indicam que os sete helenistas “vieram de terras estrangeiras”.

²⁹² A situação dos cristãos é complexa porque está inserida no contexto histórico mais amplo e turbulento da vivência dos judeus dentro do Império Romano.

Craig C. Hill (1992: 191), “a igreja de Jerusalém não era dividida em grupos ideológicos correspondentes às designações ‘helenistas’ e ‘hebreus’”. Esta conclusão é derivada da interpretação – que se tornou recorrente na historiografia posterior – de F. C. Baur no século XIX sobre os motivos que, ele acreditava, estariam na base do incidente em Antioquia referido por Paulo em Gálatas 2. Uma questão permanece, no entanto: por que, afinal, a interpretação de Baur foi, por tantas vezes, rearticulada – de diversas maneiras e através de diferentes conceituais empregados – pelos autores posteriores? Uma boa resposta, tendo em vista as evidências analisadas, parece ser: porque Lucas assim o planejou. C. K. Barrett (1994: 550) levanta, neste sentido, a questão de que At. 6:1 “seja uma escrita de Lucas, e isto levaria à conclusão de que **os helenistas como um partido são uma invenção de sua parte**”.²⁹³ Os helenistas, como um partido dentro da igreja de Jerusalém, devem ser realmente entendidos como uma invenção de Lucas.

Martin Bodinger,²⁹⁴ ao desenvolver o esforço analítico iniciado por C. C. Hill, interpreta, muito corretamente, os hebreus e os helenistas de *Atos* como uma construção que projeta questões do tempo de Lucas para o passado da igreja.²⁹⁵ Afinal, Lucas estava inserido num contexto histórico onde as comunidades cristãs gentílicas fundadas por Paulo viviam a orfandade causada pela morte do mestre e questionavam a legitimidade da sua existência na medida em que não possuíam maiores laços com o Judaísmo, a não ser aquele de acreditar no Messias esperado pelos judeus. Como se isso não bastasse, tais comunidades eram importunadas por discípulos de outras igrejas que insistiam na

²⁹³ Grifo meu.

²⁹⁴ “Les ‘Hébreux’ et les ‘Hellénistes’ dans le livre des *Actes des Apôtres*”. **Heno**ch 19 (1997) : 39-58. Referido por Christopher Matthews (2002: 66, nota 98).

²⁹⁵ Paulo Nogueira (1995: 115) também partilha da idéia de que Lucas projeta questões de seu tempo para a igreja de Jerusalém dos anos 30. Ele afirma corretamente: “*Lucas transfere a função dos diáconos das comunidades do final do primeiro século sobre os helenistas*”. O autor utiliza a construção ‘sobre os helenistas’, no entanto, porque sua análise é ainda herdeira da interpretação, iniciada por Baur na historiografia, de que existissem, de fato, dois grupos rivais na comunidade hierosolimitana.

questão da circuncisão dos cristãos gentios do sexo masculino. Por esse motivo, aprecio a conclusão, a que chega Bodinger, de que a presença do grupo de cristãos helenistas no relato de *Atos* está ligada à busca de Lucas por legitimar a missão aos gentios. Eu apenas acrescentaria à conclusão do autor o fato de que Lucas procurou tornar legítima essa missão cristã aos gentios através da presença do Espírito Santo em sua narrativa confirmando que tais gentios partilhavam a identidade cristã e, desta forma, “a salvação de Deus”, tal como declara o Paulo lucano em At. 28:28.

Não se trata, no entanto, de negar que existissem judeus cristãos de fala grega na igreja hierosolimitana. Havia, sim, judeus cristãos helenistas na comunidade de Jerusalém, assim como havia muitos judeus helenistas não cristãos na cidade de Jerusalém da primeira metade do século I. Esses cristãos apenas não constituíam um grupo ou partido dotado de uma ideologia ou, melhor, uma teologia própria em contraposição a outro grupo, assim também definido, o dos hebreus.

A análise das evidências arqueológicas da cidade de Jerusalém durante o reinado de Herodes o Grande comprovam as informações encontradas nos textos de Josefo de que o soberano judaico realizou um grande programa de construções em toda a cidade que teve, especialmente, na reconstrução do Templo de Jerusalém, o seu foco principal. O resultado do desenvolvimento de uma política de promoção de espetáculos em Jerusalém e em Cesaréia Marítima associado à presença magnânima do Templo remodelado fomentou a prática da peregrinação de judeus da diáspora a Jerusalém e a visitação de gentios de diversas partes do império à Palestina judaica, assim como o aquecimento do comércio local. Este contexto se tornou favorável para o estabelecimento definitivo em Jerusalém de muitos judeus da diáspora helenística.

A análise da questão da etnicidade nas comunidades judaicas que recebem menção em At. 6:9 demonstrou que o contexto mais amplo desses locais não era

favorável à integração dos judeus em razão da freqüente hostilidade perpetrada pelos gentios à sua volta. Acredito que tais contextos tenham provocado nos judeus que neles estavam inseridos a reação de um exacerbamento do nacionalismo judaico baseado no apego às práticas e instituições judaicas. Esse panorama socio-histórico favoreceu, assim, o retorno de muitos desses judeus para a Palestina judaica e, principalmente, para Jerusalém.

A adoção de uma análise invertida em termos cronológicos das informações veiculadas ao longo na narrativa de *Atos* não habilita a conclusão de que houvesse dois grupos ideologicamente diferentes na igreja de Jerusalém sob os nomes de ‘hebreus’ e ‘helenistas’. Ao contrário, os resultados da análise empreendida não demonstram uma divisão uniforme em termos teológicos e soteriológicos entre judeus de fala aramaica e judeus de fala grega na comunidade cristã hierosolimitana. Havia uma unidade em torno dos ensinamentos de Jesus e as diferenças de interpretação dos sinais presentes nos livros da bíblia hebraica, colocadas pela crença em uma escatologia futura que seria realizada no momento da segunda vinda do Cristo sobre a terra, só aparecem mais tarde por volta do ano 50, quando a tensão entre os judeus e o domínio romano se torna crescente.

VI. Em termos de conclusão...

Na presente tese, procurei analisar as evidências textuais e arqueológicas que permitem construir um contexto histórico plausível para a primeira expansão do movimento cristão, ocorrida na década de 30 do século I d.C. O trabalho partiu de uma historização do modelo interpretativo dominante sobre o Cristianismo antigo e de uma discussão dos propósitos teológicos e da questão da visibilidade histórica da narrativa de *Atos dos Apóstolos*. A análise da documentação textual foi realizada a partir dos pressupostos da Nova História Cultural e o conceito de etnicidade foi utilizado no sentido de compreender o aspecto especialmente mutável das identidades cristãs nos primeiros anos de vida do movimento cristão. A abordagem cronologicamente invertida da seqüência de passagens do livro de *Atos* relacionadas ao grupo de judeus cristãos

helenistas que Lucas apresenta como responsáveis pela expansão inicial do movimento cristão permitiu evitar idéias pré-concebidas sobre a natureza do grupo em questão e sobre o seu aparecimento abrupto na igreja de Jerusalém.

Como foi observado, a narrativa de *Atos dos Apóstolos* – segunda parte de uma obra de dois volumes que tinha por início o relato do terceiro evangelho – busca tornar legítima a presença majoritária de não judeus no movimento cristão. Lucas escreve num momento crucial – em torno da década de 80 ou 90 – onde as comunidades paulinas de maioria gentílica passam por dificuldade. A dificuldade é resultado da carência de um líder que confira legitimidade à existência delas. Afinal, os discípulos do sexo masculino de tais igrejas sofrem a pressão de outros cristãos para que sejam circuncidados e possam se tornar, na opinião desses ‘judaizantes’, verdadeiramente parte do povo de Israel, o povo de Deus. Lucas não pode permitir e não deseja que isso aconteça. Neste sentido, ele procura explicar à comunidade dos seus leitores, representada pela figura Teófilo que aparece no prólogo ao evangelho (Lc. 1:3), a “verdadeira” história do movimento cristão desde o seu início com Jesus até as vésperas da morte de Paulo em Roma.

Para chegar a seu objetivo, Lucas desenvolve uma narrativa que apresenta a expansão da fé cristã por meio da pregação de alguns dos apóstolos, por ele, chamados de ‘hebreus’ e, principalmente, pelo grupo ou partido didaticamente criado por ele e denominado ‘helenista’. Este grupo é composto de judeus de fala grega, que são apresentados, a princípio, como responsáveis por prover as mesas das viúvas de seu grupo no momento das refeições em comum da igreja hierosolimitana, mas que assumem seu verdadeiro papel na narrativa de Lucas ao levarem a Boa Nova do Cristo ressuscitado, a realização das profecias judaicas, para áreas exteriores ao território propriamente judaico da Palestina após a perseguição desencadeada pelo martírio de um membro importante de seu grupo, Estêvão. Estêvão, pelo que se pode entrever de uma tradição anterior mantida pelo autor de *Atos* em seu relato e cuidadosamente reescrita e inserida em sua narrativa, fizera críticas severas à instituição do Templo de Jerusalém. No entanto, o helenista é apresentado por Lucas como inocente do crime de blasfêmia ao ser acusado por testemunhas ditas falsas e por apresentar o ‘rosto de um

anjo' em seu discurso diante do Sinédrio judaico. A inocência do cristão helenista defendida por Lucas está ligada ao seu objetivo de apresentá-lo como o responsável pelo primeiro passo dado à expansão da Boa Nova cristã pelo grupo dos helenistas.

A teologia de Lucas se expressa na narrativa que ele constrói. Após a ascensão de Jesus, o Espírito Santo desce sobre os apóstolos e os conduz ao longo de toda a narrativa. A presença dos gentios no seio da igreja cristã é legitimada pela ação do Espírito Santo que age em favor da conversão deles. Lucas, no entanto, vê a necessidade de construir um relato onde a integração dos não judeus à comunidade cristã é feita paulatinamente, a partir da ação de judeus cristãos helenistas (mais próximos dos gentios do Mediterrâneo pela utilização da língua grega do que os 'hebreus') que pregam, em primeiro lugar, a samaritanos (que, partilhando o território palestino, as escrituras judaicas e a espera pelo Messias, são, em contrapartida, considerados pagãos pelos judeus), depois a prosélitos (o etíope eunuco que lê as escrituras judaicas e faz o culto no Templo de Jerusalém), mais tarde a tementes a Deus (o centurião Cornélio) e, por fim, aos gentios do Mediterrâneo romano que não seguem as leis judaicas (evangelizados por Paulo). As conversões produzidas pelo helenista Filipe que não pertence, segundo Lucas, ao grupo dos Doze e não permanece em Jerusalém, recebem, primeiramente, a confirmação de membros dos Doze e, por fim, a queda do Espírito Santo sobre os conversos. Desta forma, se um personagem sai da cena central de *Atos*, é porque ele realizou por completo o desígnio do Espírito.²⁹⁶ Após a queda do Espírito Santo sobre o centurião Cornélio e sua casa, obra de Pedro em At. 10 que marca a virada para os gentios, as conversões de gentios pelos helenistas justificam-se por si mesmas, sempre com a presença do Espírito Santo.

A estrutura interpretativa do que teria sido a formação do Cristianismo, adotada por J. G. Droysen e F. C. Baur no século XIX e amplamente seguida pela historiografia posterior, se mostrou mais do que nunca uma reprodução e uma adaptação da própria teologia de Lucas expressa na estrutura narrativa de *Atos* ou, em

²⁹⁶ Paul Richard (1998: 37) percebe nos personagens que se revezam na cena principal da narrativa a dinâmica de uma obediência total ao desígnio do Espírito Santo.

outras palavras, um novo ‘recitar’ daquilo que ele próprio apresenta no relato.²⁹⁷ Ao se colocar de lado esse arcabouço analítico, no entanto, percebe-se que o relato de Lucas de um processo gradual, guiado pelo Espírito Santo, da expansão da fé cristã de judeus palestinos de fala aramaica monoteístas até gentios de fala grega do Mediterrâneo romano politeístas e, por isso, idólatras foi fortemente inspirado na imagem do Templo de Jerusalém, isto é, nos graus decrescentes de santidade dos recintos do Templo. Tal como o centro do Templo, o Santo dos Santos, era o local mais sagrado, assim também o era a comunidade de Jerusalém composta de judeus palestinos que viveram ao lado de Jesus. Em movimento em direção ao exterior, toda a gradação dos judeus helenistas até os gentios politeístas é contemplada utilizando-se a imagem do Templo.

Estudiosos do século XX como Marcel Simon, Martin Hengel e Helmut Koester, no entanto, se deixam levar pelo desígnio do Espírito. Inspirando-se na idéia de Droysen de uma “avenida para o Cristianismo” (Judaísmo – Helenismo), eles não conseguem abandonar tal estrutura e, por isso, não são capazes de analisar a história dos primeiros anos de vida do movimento cristão em suas discordâncias maiores e menores, em seus muitos confrontos, interpretações diferentes e soluções em termos de concessões encontradas no último momento nos eventos. Assim como a ortodoxia foi construída em oposição àquilo que os bispos consideraram como herético (isto é, os docetistas, os marcionitas, os gnósticos, etc.), a teologia de Paulo e a interpretação singular apresentada por Estêvão acerca do Templo de Jerusalém devem ser compreendidos em seu próprio contexto socio-histórico. Eles não obedecem a uma força transcendente que os leva a serem aquilo que o relato de *Atos dos Apóstolos* deseja que eles constituam: passos guiados pelo Espírito Santo de forma gradual em direção à integração dos gentios ao povo santo de Israel.

²⁹⁷ Christopher Mount (2002: 163) afirma que “numa construção tradicional das origens cristãs – que é basicamente uma recitação da história pressuposta pelo formato do cânon do Novo Testamento lido em termos da narrativa de *Atos dos Apóstolos* – Jesus anunciou o evangelho, e este evangelho foi difundido no mundo romano por Paulo e os outros apóstolos. Na revisão de tal caracterização realizada desde o Iluminismo, a concordância harmoniosa entre cânon e história foi desmontada, mas a estrutura permaneceu no seu lugar”.

Percebida a dinâmica imposta por *Atos* ao relato da expansão cristã, eu pude me dirigir, então, para a análise cronologicamente invertida das passagens do relato lucano sobre os helenistas. Como se percebeu, o desenvolvimento de uma linha mais rigorosa, dentro do movimento cristão, em relação ao seguimento da lei judaica e à separação em relação aos gentios teve seu início historicamente datado do incidente em Antioquia narrado por Gl. 2:11-14, com a chegada de emissários de Tiago, vindos de Jerusalém, trazendo as novas determinações de conduta dentro das *ekklesiai* cristãs. A decisão de se impor essa nova conduta aos cristãos judeus, foi fomentada pelo contexto geral de acirramento de tensões entre judeus, não judeus e poder romano dentro do império. Todo esse processo, interpretado a partir da cosmovisão hebraico-judaica segundo a qual a história dos judeus acontecia sob a proteção de Iahweh – em função do pacto que ele estabelecera com o povo judaico – foi compreendido como um castigo divino que só poderia ser evitado com um novo retorno ao zelo pela observância da lei de Moisés.

Mostrando-se o rigor de Tiago em relação à lei historicamente datado de fins da década de 40 ou início da década de 50, com o episódio do incidente em Antioquia, o que se fez claro, a partir da análise, foi o papel de Pedro e também o de Tiago como dois líderes da igreja que haviam apoiado, juntamente com Paulo, Barnabé e outros, a presença de gentios como gentios dentro da igreja cristã e a comensalidade entre esses dois grupos de discípulos em Cristo até o momento do incidente, quando Tiago decidiu por um retorno ao rigor da Lei. Neste sentido, a interpretação muito essencializante e, por muito tempo, defendida da existência de uma vertente paulina, universalizante, e outra petrina, mais conservadora, dentro do movimento de Jesus se mostrou bastante contestável diante das evidências analisadas e da reconstrução histórica sugerida.

Os eventos anteriores ao estabelecimento da comunidade cristã de Antioquia ganharam outras cores quando lidos à luz dos resultados da análise acerca da igreja antioquena: a pregação de Filipe na Samaria e a evangelização de Pedro, também na Samaria, parecem ter sido concomitantes. Ao que parece, ambos saíram de Jerusalém em razão da perseguição e rumaram, em termos geográficos, para o norte, em direção à

Samaria, evangelizando as cidades da Judéia num percurso muito semelhante. As evidências não apóiam a informação de Lucas de que os doze apóstolos foram poupados da perseguição após o martírio de Estêvão e permaneceram em Jerusalém. A suposição de que as figuras por trás do evangelista Filipe e do apóstolo de mesmo nome sejam a mesma pessoa reforça a idéia de que não houve separação entre hebreus e helenistas na dita perseguição.

Em função da reconstrução histórica diferente sugerida, tornou-se difícil acreditar que existissem dois partidos ideológicos sob a designação de hebreus e helenistas na comunidade hierosolimitana, como parecia querer mostrar Lucas. Esse artifício parece ter sido, na realidade, uma projeção para o passado do movimento cristão de uma explicação que Lucas entendia estar por trás dos acontecimentos que tomaram lugar em seu próprio momento histórico, qual seja, o final do século I. De fato, desde meados do primeiro século, vários judeus cristãos originários da Judéia tinham advogado em prol de um zelo maior pelo seguimento da Lei de Moisés, seja exigindo a circuncisão dos irmãos de fé gentios, seja ordenando a separação entre judeus e gentios cristãos nas refeições – as celebrações eucarísticas – até então realizadas de forma comunal. Essa questão do reforço da identidade judaica através do zelo na reprodução das leis da Torá preocupou os cristãos deste período até o final do século em razão da interpretação, pelos judeus cristãos acima mencionados, de que as escrituras judaicas afirmariam ser a conversão real dos gentios (as nações) um pré-requisito para a vinda do Messias e a instauração do Reino de Deus. Além disso, o zelo pelo seguimento das prescrições da Torá estava diretamente relacionado à questão do pacto que Iahweh travara com o povo judaico. Um abandono de tal rigor poderia implicar o abandono do povo judaico por Iahweh, ficando os judeus desprovidos daquele que os protegeria contra as vicissitudes da história.

A partir dos textos e autores antigos analisados na questão da crítica de Estêvão ao Templo, existem muitas formulações similares contra templos e ídolos pagãos elaboradas tanto por judeus helenísticos quanto também por gentios familiarizados com as filosofias cínica e estóica. No que diz respeito ao culto do Templo

de Jerusalém, existe ao menos um texto judaico-helenístico que apresenta rejeição a ele em termos muito próximos daqueles utilizados nos textos que atacam a idolatria gentílica: o quarto livro dos oráculos sibilinos. Entretanto, o sibilo IV foi redigido após a destruição do Templo, fato que diminui a sua importância como uma evidência da opinião negativa em relação ao Templo na época de Estêvão, na primeira metade do século I, quando o santuário ainda se encontrava de pé. No entanto, o grupo em que o sibilo IV foi produzido pode ter já pregado o batismo de arrependimento e a sua posição crítica em relação ao culto do Templo num período anterior a 70, possivelmente no vale do rio Jordão ou talvez na Síria. Evidências que permitam a reconstrução de possíveis laços históricos entre tal grupo batista judaico, o grupo dos cristãos ebionitas e a figura de Estêvão seriam muito difíceis de se encontrar, mas esta possibilidade não deve ser excluída.

É digno de nota o fato de que todos os textos analisados – dentre eles também os de Fílon – proclamam a idéia de que Deus não tem um único domicílio, mas, ao contrário, possui todo o universo como sua morada. Esta forma de interpretação é uma evidência bastante forte das similaridades entre certos valores e idéias da filosofia helenística, que caminhava em direção ao monoteísmo – e, neste sentido, mantinha características semelhantes às da crença judaica monoteísta – e aqueles dos judeus helenísticos que souberam se acomodar ao meio helênico. Afinal de contas, a formulação acerca do deus que não possui um único habitat, mas todo o universo como seu templo, por cínicos e estóicos em nada difere da propaganda antiidólatra no Judaísmo helenístico.

A compreensão de Fílon do Templo de Jerusalém como um santuário celestial ou como todo o universo pode ser interpretada como um ‘meio caminho’ entre a apologia generalizada do Templo pelos judeus helenísticos e a crítica radical de Estêvão a ele. Ainda assim, a surpreendente sentença nos lábios de Estêvão causa estranheza. Estêvão aponta para o caráter idólatra do culto do santuário em momento anterior à queda dele, o que denota a peculiaridade de seu pensamento. Como explicar essa antecipação de Estêvão?

A principal fonte para a crítica de Estêvão ao Templo como idolatria parece ter sido o próprio Jesus. Jesus expulsara cambistas e vendedores de pombas do pátio do Templo, inconformado, ao que parece, com o remodelar do santuário por Herodes. Este último o transformara num grande complexo, muito similar àquele dedicado ao culto de César em Alexandria, sobre cuja esplanada a prática de atividades profanas era agora permitida (algo que não deveria acontecer, de acordo com as descrições do Templo de Salomão nos livros do AT, no espaço sagrado do pátio do Templo). A interpretação a que chega Estêvão, em minha opinião, é a de que o Templo todo remodelado por Herodes se transformava, assim, em um ídolo e o seu culto em idolatria. Em termos da idolatria gentílica, ele deve ter encontrado muitas obras judaico-helenísticas, além de textos cínicos e estóicos nos quais se inspirar.

A análise das evidências arqueológicas da cidade de Jerusalém durante o reinado de Herodes o Grande comprovam as informações encontradas nos textos de Josefo de que o soberano judaico realizou um grande programa de construções em toda a cidade que teve, especialmente, na reconstrução do Templo de Jerusalém, o seu foco principal. O resultado do desenvolvimento de uma política de promoção de espetáculos em Jerusalém e em Cesaréia Marítima associado à presença magnânima do Templo remodelado fomentou a prática da peregrinação de judeus da diáspora a Jerusalém e a visitação de gentios de diversas partes do império à Palestina judaica, assim como o aquecimento do comércio local. Este contexto se tornou favorável para o estabelecimento definitivo em Jerusalém de muitos judeus da diáspora helenística.

A análise da questão da etnicidade nas comunidades judaicas que recebem menção em At. 6:9 demonstrou que o contexto mais amplo desses locais não era favorável à integração dos judeus em razão da freqüente hostilidade perpetrada pelos gentios à sua volta. Acredito que tais contextos tenham provocado nos judeus que neles estavam inseridos a reação de um exacerbamento do nacionalismo judaico baseado no apego às práticas e instituições judaicas. Esse panorama socio-histórico favoreceu o retorno de muitos desses judeus para a Palestina judaica e, principalmente, para Jerusalém.

A adoção de uma análise invertida em termos cronológicos das informações veiculadas ao longo na narrativa de *Atos* não habilitou a conclusão de que houvesse dois grupos ideologicamente diferentes na igreja de Jerusalém sob os nomes de ‘hebreus’ e ‘helenistas’. Havia, ao contrário, uma unidade em torno dos ensinamentos de Jesus e as diferenças de interpretação dos sinais presentes nos livros da bíblia hebraica, colocadas pela crença em uma escatologia futura que seria realizada no momento da segunda vinda do Cristo sobre a terra, só apareceram mais tarde por volta do ano 50, quando a tensão entre o poder romano e os judeus se tornou perigosa.

Em cidades como Antioquia do Orontes até meados do século I d.C., os judeus trilharam o caminho da integração. Desde o reino de Herodes o Grande na Palestina, os judeus antioquenos vinham ascendendo em termos do status econômico e social, o que os tornava interessantes aos olhos dos não judeus. Além disso, o caráter cosmopolita de Antioquia tornou a cidade um ambiente favorável ao processo de integração entre judeus e não judeus a ponto de que muitos não judeus, por meio da presença nas sinagogas, fossem atraídos para a nova comunidade cristã ali presente.

O apóstolo Paulo recebeu a sua educação cristã naquele contexto bem particular. Quando, entretanto, o tempo de resistência ao mundo pagão chegou para a igreja de Jerusalém, com a tensão crescente entre judeus e poder romano no fim da década de 40 e início da década de 50, o caráter miscigenado, muito peculiar, da igreja antioquena se transformou em um problema e o famoso incidente entre Pedro e Paulo aconteceu. Se esse não tivesse sido o caso, Paulo provavelmente não teria abandonado Antioquia e não viria a demonstrar em seu trabalho missionário posterior aquela oposição crescente – tão característica de sua teologia – à observância da lei judaica e ao papel desempenhado por ela na salvação de Israel.

Para Paulo, após todos aqueles anos de intensa proclamação da Boa Nova cristã tanto nas comunidades judaicas – que apresentavam estratégias étnicas muito diversas diante do mundo gentílico – como em suas redondezas não judaicas (entre os tementes a Deus), estava claro que Deus havia provado para ele que o ‘povo de Israel’, na realidade, significava tanto judeus como gentios em Cristo.

Neste sentido, é bastante plausível argumentar que a comunidade cristã de Antioquia – que congregava judeus e gentios em um relacionamento harmonioso – tenha constituído o contexto ideal para o desenvolvimento progressivo da pregação da Boa Nova cristã no sentido da afirmação do Senhor Jesus Cristo como o Messias, o Salvador, de um Israel renovado, que incluía tantos judeus como gentios, a adentrarem, lado a lado, o Reino de Deus.

VII. Referências Bibliográficas

1. Dicionários.

- DANKER, F. W. & BAUER, W. (2000) **A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature**. 3rd edition. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- HOLMAN, C. Hugh. (1972) **A Handbook to Literature**. Indianapolis: The Odyssey Press.
- LIDDEL & SCOTT. (1997) **Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press.
- UNTERMAN, Alan. (1992) **Dicionário Judaico de Lendas e Tradições**. Rio de Janeiro: Zahar.

2. Textos antigos.

- The Animal Apocalypse of 1 Enoch, in: TILLER, Patrick. (1993) **A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch**. Atlanta: Scholars Press, 147-219.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. (1994) **Novo Testamento**. São Paulo: Paulus.
- Epistles of Pseudo-Heraclitus, in: ATTRIDGE, Harold W. (1976) **First-Century Cynicism in the Epistles of Heraclitus**. Missoula: Scholars Press (Harvard Theological Review).
- IRENÆUS. (1965) **Contre Les Hérésies**. Paris: Cerf (Sources Chrétiennes), 5 vols.
- JOSEPHUS, Flavius. (1926-1965) **Works** (With a translation by H. St. J. Tackeray, Ralph Marcus & L. H. Feldman). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (Loeb), 9 vols.
- _____. (1996) **Jewish Antiquities XX**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (Loeb).
- _____. (1989) **The Jewish War**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (Loeb), 6^a ed., vol. I.

- _____. (1990) **The Jewish War**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (Loeb), 6^a ed., vol. II.
- MEEKS, Wayne A. (gen. ed.) (1993) **The HarperCollins Study Bible: New Revised Standard Version, with the Apocraphal / Deuterocanonical books**. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- NESTLE-ALAND. (1993) **Novum Testamentum Graece**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Die Oracula Sibyllina III, IV und V. (1902) in: **Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte**. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 46-129.
- PHILO OF ALEXANDRIA. (1953) **Supplement II. Questions and answers on Exodus** (Translated from the ancient Armenian version of the original Greek, by Ralph Marcus). Cambridge, Mass.: Harvard University Press (Loeb).
- _____. (1929-62) in: **Loeb Classical Library, with an English translation by F. H. Colson and G. H. Whitaker**. London, Heinemann; New York, Putnam, vols. VI, VII.
- Sibylline Oracles Books III, IV and V, in: CHARLESWORTH, James H. (1983) **The Old Testament Pseudepigrapha, 1: Apocalyptic Literature & Testaments**. Garden City, NY: Doubleday, 362-531.
- The Testament of Solomon, in: CHARLESWORTH, James H. (1983) **The Old Testament Pseudepigrapha, 1: Apocalyptic Literature & Testaments**. Garden City, NY: Doubleday, 960-87.
- TCHERIKOVER, Viktor & FUKS, A. (eds.) (1960) **Corpus Papyrorum Judaicarum**. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

3. Documentação arqueológica e parietal.

- BROSHI, Magen & GIBSON, Shimon. (1994) "Excavations along the Western and Southern Walls of the Old City of Jerusalem", in: GEVA, Hillel. **Ancient Jerusalem Revealed**. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- FELDMAN, L. H. (1996) "Diaspora Synagogues: New Light from Inscriptions and Papyri", in: *Studies in Hellenistic Judaism*. Leiden: Brill, 577-602.
- FLESHER, Paul V. M. (1994) "Palestinian Synagogues before 70 CE. A review of the evidence," in: URMAN, D. & FLESHER, P. V. M. **Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery**. Leiden: Brill, vol. 1, 27-39.
- GEVA, Hillel. (1994) **Ancient Jerusalem Revealed**. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- HORBURY, William & NOY, D. (1992) **Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt**. Cambridge: Cambridge University Press.
- ISAAC, Benjamin. (1983) "A Donation for Herod's Temple in Jerusalem". **Israel Exploration Journal** 33, 86-92.
- JACOBSON, David M. (1980) "Ideas concerning the Plan of Herod's Temple". **Palestine Exploration Quarterly** 112, 33-40.
- KADMAN, Leo. (1962) "Temple Dues and Currency in Ancient Palestine in the Light of Recent Discoveries Coin-Hoards". **Israel Numismatic Bulletin** 1, 9-11.
- LASSUS, Jean. (1977) "La ville d'Antioche à l'époque romaine d'après l'archéologie", in: **Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt** 2.8, 54-101.
- MAZAR, Benjamin. (1978) "Herodian Jerusalem in the Light of the Excavations South and South-West of the Temple Mount". **Israel Exploration Journal** 28, 230-37.
- OESTREICHER, B. (1962) "A Contemporary Picture of Caesarea's Ancient Harbour". **Israel Numismatic Bulletin** 2, 44-47.
- OLESON, John P. & BRANTON, Graham. (1992) "The technology of king Herod's harbour", in: LINDLEY VAN, R. **Caesarea Papers**. *Journal of Roman Archaeology*, suppl. 5, 49-67.

- PORATH, Yosef. (1995) "Herod's 'amphitheatre' at Caesarea: a multipurpose entertainment building", in: **The Roman and Byzantine Near East: Some Recent Archaeological Research** (Journal of Roman Archaeology suppl. 14), 15-27.
- RENOV, I. (1970) "A View of Herod's Temple from Nicanor's Gate in a Mural Panel of the Dura-Europos Synagogue". **Israel Exploration Journal** 20, 67-74.
- ROLLER, Duane W. (1998) **The Building Program of Herod the Great**. Berkeley: University of California Press.
- VAN HENTEN, J. W. & VAN DER HORST, P. W. (1994) "Jewish Tomb Inscriptions in Verse", in: VAN DER HORST, P. W. **Hellenism – Judaism – Christianity. Essays on their interaction**. Kampen: Kok Pharos.
- WILKINSON, John. (1974) "Ancient Jerusalem. Its water supply and population". **Palestine Exploration Quarterly** 106, 33-51.

4. Trabalhos específicos.

4.1. Sobre metodologia de análise da documentação e aspectos teóricos.

- ALCOCK, Susan E. (1994) "Breaking up the Hellenistic World: Survey and Society", in: MORRIS, I. (ed.) **Classical Greece. Ancient Histories and Modern Archaeologies**. New York: Cambridge University Press, 171-190.
- BARCLAY, John M. G. (1996) **Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)**. Edinburgh: T&T Clark.
- _____. (2001) "Diaspora Judaism", in: COHN-SHERBOK, Dan & COURT, John M. (eds.) **Religious Diversity in Graeco-Roman World. A survey of recent scholarship**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 52-64.
- BOFF, Leonardo. (1975) "O Pensar Sacramental: Sua Estrutura e Articulação". **Revista Eclesiástica Brasileira** 35, fasc. 139, 515-541.
- BILDE, P., ENGBERG-PEDERSEN, T., HANNESTAD, L. & ZAHLE, J. (1992) **Ethnicity in Hellenistic Egypt**. Aarhus: Aarhus University Press.

- BOURDIEU, Pierre. (1989) **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Difel.
- EGGER, Wilhelm. (1994) **Metodologia do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola.
- FOUCAULT, Michel. (1971) **L'Ordre du Discours**. Paris: Editions Gallimard.
- FUNARI, Pedro P. A. (1997) "A política agrária dos Gracos e o discurso histórico". **Phoênix 1997**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 371-80.
- FUNARI, Pedro P. A. (org.) (1998) **Cultura Material e Arqueologia Histórica**. Campinas: IFCH/UNICAMP, Coleção Idéias.
- _____. (1999) "Historical archaeology from a world perspective", in: FUNARI, P.P.A., HALL, M. & JONES, S. **Historical Archaeology. Back from the Edge**. London and New York: Routledge, 37-66.
- FUNARI, Pedro P. A., HALL, M. & JONES, S. (1999) **Historical Archaeology. Back from the edge**. London: Routledge.
- GRUEN, Erich S. (2001) "Jewish Perspectives on Greek Culture and Ethnicity", in: COLLINS, J. J. & STERLING, G. E. (ed.). **Hellenism in the Land of Israel**. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 62-93.
- JONES, Siân. (1997a) **The Archaeology of Ethnicity: constructing identities in the past and present**. London & New York: Routledge.
- JONES, Siân. (1997b) "Nationalism, archaeology and the interpretation of ethnicity in ancient Palestine". **Boletim do Centro do Pensamento Antigo nº 3**, janeiro – junho 1997. Campinas: Editora da Unicamp, 49-80.
- KRENTZ, Edgar. (1975) **The Historical-Critical Method**. Philadelphia: Fortress Press.
- LACAPRA, Dominick. (1983) "Rethinking Intellectual History and Reading Texts", in LACAPRA, Dominick & KAPLAN, Steven L. **Modern European Intellectual History. Reappraisals and new perspectives**. Ithaca, New York: Cornell University Press, 47-85.
- LEVINE, Lee I. (1998) **Judaism and Hellenism in Antiquity: conflict or confluence**. Seattle & London: University of Washington Press.

POSTER, Mark. (1997) "Introduction", 3-13; "Textual Agents: History at the End of History", 38-71; "In Place of a Conclusion: History as Knowledge", 153-58, in: **Cultural History and Postmodernity. Disciplinary readings and challenges.** New York: Columbia University Press.

POUTIGNAT, Philippe & STREIF-FENART, Jocelyne. (1998) **Teorias da Etnicidade. Seguimento de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth.** São Paulo: Fundação Editora da UNESP.

SILVA, Glaydson José da. (2005) "A antigüidade romana e a desconstrução das identidades nacionais", in: FUNARI, Pedro P. A., ORSER JR., Charles & SCHIAVETTO, Solange N. O. (orgs.) **Identidades, discurso e poder: Estudos da arqueologia contemporânea.** São Paulo: Annablume, 91-101.

4.2. Sobre Judaísmo helenístico, Cristianismo, Império Romano e Novo Testamento.

APPLEBAUM, Shimon. (1979) **Jews and Greeks in Ancient Cyrene.** Leiden: Brill.

ATTRIDGE, Harold W. (1976) **First-Century Cynicism in the Epistles of Heraclitus.** Missoula: Scholars Press (Harvard Theological Review).

BARBAGLIO, Giuseppe. (1993) **São Paulo, o Homem do Evangelho.** Petrópolis: Vozes.

BARCLAY, John M. G. (1995) "Paul among Diaspora Jews: Anomaly or Apostate?" **Journal for the Study of the New Testament** 60, 89-120.

_____. (1998) "Paul and Philo on Circumcision: Romans 2:25-9 in Social and Cultural Context." **New Testament Studies** 44/4, 536-56.

BARRETT, C. K. (1991) "Attitudes to the Temple in the Acts of the Apostles," in: HORBURY, W. (ed.) **JSNT Supplement Series 48: Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple presented to Ernst Bammel.** Sheffield: Sheffield Academic Press, 345-367.

_____. (1994) **The International Critical Commentary: Acts of the Apostles.** Edinburgh: T & T Clark, vol. 1.

- BAUCKHAM, Richard. (ed.) (1995) **The Book of Acts in its First Century Setting, 4: Palestinian setting**. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans.
- _____. (2005) "James, Peter and the Gentiles", in: CHILTON, Bruce & EVANS, Craig. (eds.) **The Missions of James, Peter and Paul. Tensions in Early Christianity**. Leiden: Brill, 91-142.
- BAUMGARTEN, Albert I. (1999) "The Role of Jerusalem and the Temple in 'End of Days' Speculation in the Second Temple Period", in: LEVINE, L. I. (ed.) **Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam**. New York: Continuum, 77-89.
- BAUR, Ferdinand C. (1878) **The Church History of the First Three Centuries**. London & Edinburgh: Williams and Norgate, vol. 1.
- BINDER, Donald D. (2003) "The Origins of the Synagogue: An Evaluation," in: OLSSON, B. & ZETTERHOLM, M. (eds.) **The Ancient Synagogue from its Origins until 200 CE. Papers presented at an International Conference at Lund University**. Oct. 14-17, 2001. Stockholm: Almqvist / Wiksell International, 118-31.
- BONZ, Marianne P. (2000) **The Past as Legacy: Luke-Acts and Ancient Epic**. Minneapolis: Fortress.
- BORGEN, P. (1992) "Philo and the Jews in Alexandria", in: BILDE, P. *et alii*. **Ethnicity in Hellenistic Egypt**. Aarhus: Aarhus University Press, 122-138.
- BOVON, François. (2003) "The dossier on Stephen, the first martyr". **Harvard Theological Review** 96, July 2003, 237-79.
- BROWN, Raymond E. (1997) **An Introduction to the New Testament**. New York: Doubleday.
- CADBURY, Henry J. (1979) "The Hellenists", in: FOAKES JACKSON & LAKE, K. (eds.) **The Beginnings of Christianity, 1: The Acts of the Apostles**. Grand Rapids: Baker Book House (1^a ed. 1933), 59-74.
- CAMERON, Averil. (1994) **Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse**. Berkeley: University of California Press.

- CHESTER, A. (1991) "The Sibyl and the Temple," in: HORBURY, W. (ed.) **JSNT Supplement Series 48: Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple presented to Ernst Bammel.** Sheffield: Sheffield Academic Press, 37-69.
- CHEVITARESE, André L. (2000) "Interações Culturais entre Gregos e Judeus nos períodos Arcaico, Clássico e Helenístico", in: CHEVITARESE, André L., ARGÔLO, Paula F. & RIBEIRO, Raphaela S. (orgs.) **Sociedade e Religião na Antigüidade Oriental.** Rio de Janeiro: Fábrica de Livros / SENAI, 112-29.
- _____. (2003) "Amuletos, Salomão e cultura helenística", in: CHEVITARESE, A. L. & CORNELLI, G. **Judaísmo, Cristianismo, Helenismo. Ensaio sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo.** Ituí: Ottoni, 78-89.
- CHEVITARESE, André L. & CORNELLI, Gabriele. (2003) **Judaísmo, Cristianismo, Helenismo. Ensaio sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo.** Ituí: Ottoni.
- CHEVITARESE, André L., CORNELLI, Gabriele & SELVATICI, Monica. (orgs.) **Jesus de Nazaré: Uma Outra História.** São Paulo: Annablume (no prelo).
- CLARK KEE, H., MEYERS, E. M., ROGERSON, J. & SALDARINI, A. J. (1997) **The Cambridge Companion to the Bible.** Cambridge: Cambridge University Press.
- COLLINS, John J. (1974) "The Place of the Fourth Sibyl in the Development of the Jewish Sibyllina," **Journal of Jewish Studies** 25, 365-80.
- _____. (1974) **The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism.** Missoula: Society of Biblical Literature for the Pseudepigrapha Group.
- _____. (1983) "Sibylline Oracles", in: CHARLESWORTH, J. T. **The Old Testament Pseudepigrapha, 1: Apocalyptic Literature & Testaments.** Garden City, NY: Doubleday, 354-80.
- _____. (1997) "A Symbol of Otherness: Circumcision and Salvation in the First Century", in: **Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism.** Leiden and New York: Brill, 211-35.
- _____. (2000) **Between Athens and Jerusalem.** Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Pub. (2ª edição).

- _____. (2003) "Anti-Semitism in Antiquity? The Case of Alexandria". Palestra ministrada na Ohio State University em 31 de outubro de 2003.
- COLLINS, John J. & STERLING, Gregory E. (eds.). (2001) **Hellenism in the Land of Israel**. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- CONZELMANN, Hans. (1987) **A Commentary on the Acts of the Apostles**. Philadelphia: Fortress Press (1ª edição alemã 1963).
- CORNELLI, Gabriele. (2003) "O anel de Salomão: Magia e apocalíptica no Testamento de Salomão", in: CHEVITARESE, A. L. & CORNELLI, G. **Judaísmo, Cristianismo, Helenismo. Ensaio sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo**. Itu: Ottoni, 90-100.
- CUMMINS, Stephen A. (2001) **Paul and the Crucified Christ in Antioch: Maccabean Martyrdom and Galatians 1 and 2**. (Society for New Testament Studies/ Monograph Series). Cambridge: Cambridge University Press.
- DAVIES, G. I. (1991) "The Presence of God in the Second Temple and Rabbinic Doctrine," in: HORBURY, W. (ed.) **JSNT Supplement Series 48: Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple presented to Ernst Bammel**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 32-6.
- DAVIES, William D. (1999) "Paul: From the Jewish Point of View", in: HORBURY, W., DAVIES, W. D. & STURDY, J. **The Cambridge History of Judaism, 3: The Early Roman Period**. Cambridge: Cambridge University Press, 679-730.
- DOWNEY, Glanville. (1967) "Antioche", in: **New Catholic Encyclopedia**. New York: McGraw-Hill Book Co, vol. 1, 623-26.
- DROYSEN, Johann G. (1893) **Outline of the Principles of History**. Boston: Ginn & Co.
- DULING, D. C. (1983) "The Testament of Solomon," in: CHARLESWORTH, J. T. **The Old Testament Pseudepigrapha, 1: Apocalyptic Literature & Testaments**. Garden City, NY: Doubleday, 935-87.
- DUNN, James D. G. (1983) "The incident at Antioch (Gal. 2:11-18)". **Journal for the Study of the New Testament** 18, 3-57.

- DUPONT, Jacques. (1984) **Lectio Divina 118: Nouvelles Études sur les Actes des Apôtres**. Paris: Cerf.
- EDWARDS, Douglas R. (1991) "Surviving the Web of Roman Power: Religion and Politics in the Acts of the Apostles, Josephus, and Chariton's *Chaereas and Callirhoe*", in: ALEXANDER, Loveday. (ed.) **Images of Empire**. Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament Press / Suppl. 122., 179-201.
- FELDMAN, Jackie. (1993) "La circulation de la Tora: les pèlerinages au second Temple", in: TRIGANO, Shmuel. (ed.) **La Société Juive à Travers l'Histoire, 4: Le peuple-monde**. Paris: Galimard.
- FITZMYER, Joseph. **The Anchor Bible: The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary**. New York: Doubleday, 1998.
- FREDRIKSEN, Paula. (1991) "Judaism, the Circumcision of the Gentiles, and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2". **Journal of Theological Studies** 42/2, 532-64.
- FUNARI, Pedro P. A. (2003) Resenha da obra 'Les Synagogues' de Maurice-Ruben Hayoun & Dominique Jarrasse. **Revista de Estudos Judaicos** 4/4, 200-202.
- GÄRTNER, Bertil. (1965) **The Temple and the Community in Qumran and the New Testament. A Comparative study in the Temple symbolism of the Qumran texts and the New Testament**. Cambridge: Cambridge University Press.
- GILBERT, Gary. (2002) "The List of Nations in Acts 2: Roman propaganda and the Lukan response." **Journal of Biblical Literature** 121/3, 497-529.
- GOLDSTEIN, J. A. (1976) **The Anchor Bible: 1 Maccabees**. Garden City, NY: Doubleday, 40-2.
- GOODMAN, Martin. (1991) "Opponents of Rome: Jews and Others", in: ALEXANDER, Loveday. (ed.) **Images of Empire**. Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament Press / Suppl. 122, 222-38.
- _____. (1999) "The Pilgrimage Economy of Jerusalem in the Second Temple Period", in: LEVINE, L. I. (ed.) **Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam**. New York: Continuum, 69-76.

- _____. (2001) "Epilogue", in: **Hellenism in the Land of Israel**. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 302-05.
- GOUDRIAAN, K. (1992) "Ethnic Strategies in Graeco-Roman Egypt", in: BILDE, P. *et alii*. **Ethnicity in Hellenistic Egypt**. Aarhus: Aarhus University Press, 74-99.
- GRABBE, L. L. (1994) "Synagogues in Pre-70 Palestine: A Re-assessment," in: URMAN, D. & FLESHER, P. V. M. **Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery**. Leiden: Brill, vol. 1, 17-26.
- GRIFFITHS, J. Gwyn. (1994) "Egypt and the Rise of the Synagogue", in: URMAN, D. & FLESHER, P. V. M. **Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery**. Leiden: Brill, vol. 1, 3-16.
- GRILLO, José Geraldo C. (2001) "As relações entre cristãos e judeus no final do século I d.C.: continuidade ou descontinuidade? O testemunho de Atos dos Apóstolos 2,14-40". **Boletim do Centro do Pensamento Antigo n° 12**, julho-dezembro 2001. Campinas: Editora da Unicamp, 67-87.
- HAMM, Dennis. (2003) "The Tamid Service in Luke-Acts: The Cultic Background behind Luke's Theology of Worship (Luke 1:5-25; 18:9-14; 24:50-53; Acts 3:1; 10:3, 30)", in: **Catholic Biblical Quarterly** 65/2, 215-231.
- HENGEL, Martin. (1974) **Judaism and Hellenism: Studies in their encounter in Palestine during the early Hellenistic period**. Philadelphia: Fortress Press, 2 vols.
- _____. (1976) **The Son of God. The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion**. Philadelphia: Fortress.
- _____. (1979) **Acts and the History of Earliest Christianity**. London: SCM Press, 35-126.
- _____. (1983) "The Origins of the Christian Mission", in: **Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity**. London: SCM Press, 48-64.
- _____. (1989) **The Zealots. Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 d.C.** Edinburgh: T & T Clark, 1ª edição alemã 1961.

- _____. (1991) **The Pre-Christian Paul**. London: SCM Press.
- _____. (2001) "Judaism and Hellenism Revisited", in: COLLINS, J. J. & STERLING, G. E. **Hellenism in the Land of Israel**. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 6-37.
- HILL, Craig C. (1992) **Hellenists and Hebrews: Reappraising Division within the Early Church**. Minneapolis: Fortress.
- _____. (1996) "Acts 6:1 – 8:4: division or diversity?", in: WITHERINGTON, B. **History, Literature and Society in the Book of Acts**. Minneapolis: Fortress, 129-53.
- HOLMBERG, Bengt. (2003) "The Life in the Diaspora Synagogues: An Evaluation", in: OLSSON, B. & ZETTERHOLM, M. (eds.) **The Ancient Synagogue from its Origins until 200 CE. Papers presented at an International Conference at Lund University**. October 14-17, 2001. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 219-33.
- HORBURY, William. (1984) "The Temple Tax", in: BAMMEL, Ernst & MOULE, C.F.D. (eds.) **Jesus and the Politics of his Day**. Cambridge: Cambridge University Press, 265-86.
- HORSLEY, Richard & HANSON, John. (1985) **Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus**. San Francisco: Harper & Row.
- HURTADO, Larry W. (1999) "Pre-70 CE Jewish Opposition to Christ Devotion". **Journal of Theological Studies** 50/1, 35-58.
- JACOBSON, David M. (1988) "King Herod's 'Heroic' Public Image". **Revue Biblique** 95/3, 386-403.
- JAEGER, Werner. (1991) **Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega**. Lisboa: Edições 70.
- JEWETT, Robert. (1970/1) "Agitators and the Galatian Congregation". **New Testament Studies** 17, 198-212.
- JOHNSON, Luke T. (1992) **The Acts of the Apostles**. Collegeville, Minn.: Liturgical Press.

- KASHER, Aryeh. (1985) **The Jews in Hellenistic and Roman Egypt**. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- KOESTER, Helmut. (1998) "The Memory of Jesus' Death and the Worship of the Risen Lord". **Harvard Theological Review** 91/4, 335-50
- _____. (2000) **History and Literature of Early Christianity**. New York & Berlin: Walter de Gruyter, 2^a edição (1^a ed. 1995).
- KRAELING, C. H. (1932) "The Jewish community at Antioch". **Journal of Biblical Literature** 51/II, 130-60.
- KREITZER, Larry J. (1996) **Striking New Images. Roman Imperial Coinage and the New Testament World**. Sheffield: Sheffield Academic Press, Journal for the Study of the New Testament / Suppl. 134.
- LÉGASSE, Simon. (1992) **Lectio Divina 147: Stephanos. Histoire et Discours d'Étienne dans les Actes des Apôtres**. Paris: Cerf.
- LEVINE, Lee I. (1996) "The Nature and Origin of the Palestinian Synagogue Reconsidered". **Journal of Biblical Literature** 115, 425-48.
- _____. (1999) "Second Temple Jerusalem: A Jewish City in the Greco-Roman Orbit", in: LEVINE, L. I. (ed.) **Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam**. New York: Continuum, 53-68.
- _____. (2003) "First-Century Synagogue: an introduction," in: OLSSON, B. & ZETTERHOLM, M. (eds.) **The Ancient Synagogue from its Origins until 200 CE. Papers presented at an International Conference at Lund University**. October 14 – 17, 2001. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 3-26.
- LIEU, Judith. (1997) **The Gospel of Luke**. London: Epworth Press.
- _____. (2003) "The Synagogue and the Separation of the Christians", in: OLSSON, B. & ZETTERHOLM, M. (eds.) **The Ancient Synagogue from its Origins until 200 CE. Papers presented at an International Conference at Lund University**. October 14-17, 2001. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 189-218.
- LONGENECKER, Bruce W. (2004) "Lukan Aversion to humps and Hollows: The case of Acts 11:27-12:25" **New Testament Studies** 50, 185-204.

- MADDOX, Robert. (1982) **The Purpose of Luke-Acts**. Edinburgh: T. & T. Clark.
- MARTIN, T. W. (1992) "Hellenists". **Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, vol. 3, 136.
- MATTHEWS, Christopher R. (2002) **Philip: Apostle and Evangelist. Configurations of a tradition**. Leiden: Brill.
- MEEKS, Wayne A. & WILKEN, Robert L. (1978) **Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era**. Missoula: Scholars Press, Society of Biblical Literature Sources for Biblical Studies.
- MEIER, John P. (1983) "The Antiochene Church of the First Christian Generation (A.D. 40-70 – Galatians 2; Acts 11-15)", in: BROWN, R. E. & MEIER, J. P. **Antioch and Rome**. New York & Ramsey: Paulist Press, 28-44.
- MOODY, Dale. (1989) "A New Chronology for the Life and Letters of Paul", in: VARDAMAN, J. & YAMAUCHI, E. M. (eds.) **Chronos, Kairos, Christos. Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan**. Eisenbrauns: Winona Lake, 223-40.
- MOUNT, Christopher. (2000) **Pauline Christianity: Luke-Acts and the Legacy of Paul**. Leiden: Brill.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome. (1996) **Paul: A Critical Life**. Oxford: Clarendon Press.
- _____. (2000) **Paulo. Biografia Crítica**. São Paulo: Loyola.
- NICKELSBURG, G. W. E. (2001) **1 Enoch 1: a commentary on the book of 1 Enoch, chapters 1-36; 81-108**. Minneapolis: Fortress.
- NIKIPROWETZKY, Valentin. (1967) "Temple et Communauté: à propos d'un ouvrage récent". **Revue des Études Juives** 126, 7-25.
- NOGUEIRA, Paulo A. S. (1995) "A comunidade esquecida. Um estudo sobre o grupo dos helenistas em Atos 6,1-8,3". **RIBLA 22: Cristianismos Originários (30-70 dC)**. Petrópolis: Vozes, 109-26.
- NOGUEIRA, P. A. S. (ed.). (2001) **Estudos de Religião 19: Apocalíptica e as Origens Cristãs**. São Bernardo do Campo: Editora da UMESP.

- PENNER, Todd. (2004) **In Praise of Christian Origins. Stephen and the Hellenists in Lukan Apologetic Historiography.** New York & London: T&T Clark.
- PERVO, Richard I. (1987) **Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles.** Philadelphia: Fortress.
- POWELL, Mark A. (1998) **Jesus as a Figure in History. How Modern Historians View the Man from Galilee.** Louisville: Westminster John Knox Press.
- PRICE, Simon R. F. (1984) **Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor.** Cambridge: Cambridge University Press.
- PUCCI BEN ZEEV, Miriam. (1998) **Jewish Rights in the Roman World. The Greek and Roman Documents Quoted by Josephus.** Tübingen: Mohr-Siebeck.
- RAJAK, Tessa. (1985) "Jews and Christians as Groups in a Pagan World", in: NEUSNER, Jacob & FRERICHS, E. S. 'To See Ourselves as Others see Us': Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity. Chico: Scholars Press, 247-62.
- RICHARD, Paul. (1998) "A Origem do Cristianismo em Antioquia". **RIBLA (29): Cristianismos Originários Extrapalestinos (35-138 dC).** Petrópolis: Vozes, 32-44.
- ROBBINS, Vernon K. (1991) "Luke-Acts: A Mixed Population Seeks a Home in the Roman Empire", in: ALEXANDER, Loveday. (ed.) **Images of Empire.** Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament Press / Suppl. 122, 202-21.
- RUTGERS, Leonard V. (1994) "Roman Policy towards the Jews: Expulsion from the City of Rome during the First Century CE". **Classical Antiquity 13**, 56-74.
- RUNIA, D. T. (2000) **Philo of Alexandria: an annotated bibliography, 1987-1996: with addenda for 1937-1986; with the assistance of H.M. Keizer and in collaboration with the International Philo Bibliography Project.** Leiden: Brill.
- SAFRAI, S. (1976b) "The Synagogue", in: SAFRAI, S. & STERN, M. **The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions.** Assen: Van Gorcum, vol. 2, 908-44.
- SALDARINI, A. J. (2001) **Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach.** Cambridge, UK: William Eerdmans.

- SANDERS, E. P. (1999) "Jerusalem and its Temple in Early Christian Thought and Practice", in: LEVINE, L. I. (ed.) **Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam**. New York: Continuum, 90-103.
- SANDERS, Jack T. (1985) "Pharisees in Luke-Acts", in: GROTH, D. & JEWETT, R. (eds.) **The Living Text: Essays in honor of Ernest W. Saunders**. New York: University of America, 141-188.
- _____. (1997) "Paul between Jews and Gentiles in Corinth". **Journal for the Study of the New Testament** 65, 67-83.
- SCHIAVO, Luigi. (1999) **2000 Demônios na Decápole. Exegese, história, conflitos e interpretações de Mc. 5:1-20**. São Bernardo do Campo: UMESP (dissertação de mestrado).
- _____. (2001) "Bárbaros ou cachorros? A difícil relação entre hebreus e sírios helenizados na Decápole do século I d.C.". **Boletim do Centro do Pensamento Antigo nº 12**, julho-dezembro 2001. Campinas: Editora da Unicamp, 41-65.
- SCHÜRER, E./ VERMÈS, G., MILLAR, F. & BLACK, M. (revs./eds.). (1973) *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. Edinburgh: T & T Clark Ltd, vol. 1.
- _____. (revs./eds.). (1986) *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. Edinburgh: T & T Clark Ltd, vol. 3, parte 1.
- SELVATICI, Monica. (2001) "Conflitos sociais entre judeus e gentios no Mediterrâneo romano e o Cristianismo de Paulo de Tarso". **Boletim do Centro do Pensamento Antigo nº 12**, julho-dezembro 2001. Campinas: Editora da Unicamp, 89-108.
- _____. (2002) "Tradição Judaica, Cultura Helênica e Dinâmica Histórica: o Cristianismo de Paulo de Tarso em perspectiva". Rio de Janeiro: UFRJ (dissertação de mestrado).
- SIMON, Marcel. (1958) **St. Stephen and the Hellenists in the primitive Church**. London: Longmans.
- SLEE, M. (2003) **The Church in Antioch in the First Century CE. Communion and Conflict**. London: Sheffield.

- SMALLWOOD, E. Mary. (1999) "The Diaspora in the Roman Period before CE 70", in: HORBURY, W., DAVIES, W. D. & STURDY, J. **The Cambridge History of Judaism, 3: The Early Roman Period**. Cambridge: Cambridge UP, 168-91.
- SMILES, Vincent. (2002) "The concept of 'Zeal' in Second Temple Judaism and Paul's Critique of It in Romans 10:2" **Catholic Biblical Quarterly** 64/2, 282-99.
- SQUIRES, John T. (1993) **The Plan of God in Luke-Acts**. Cambridge: Cambridge University Press.
- STEMBERGER, G. (1995) **Jewish Contemporaries of Jesus. Pharisees, Sadducees, Essenes**. Minneapolis: Fortress Press.
- STERLING, Gregory E. (1992) **Historiography and Self-Definition. Josephus, Luke-Acts, and Apologetic Historiography**. Leiden: Brill.
- STRANGE, W. A. (1992) **The Problem of the Text of Acts**. Cambridge: Cambridge University Press.
- SWEET, J. P. M. (1991) "A House Not Made With Hands", in: HORBURY, W. **JSNT Supplement Series 48: Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple presented to Ernst Bammel**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 368-390.
- TAYLOR, Justin. (1990) "The Making of Acts: A New Account". **Revue Biblique** 97/4, 504-24.
- TCHERIKOVER, Victor. (1999) **Hellenistic Civilization and the Jews**. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers (1ª edição língua inglesa 1959).
- THOMAS, Joseph. (1935) **Le Mouvement Baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C. – 300 ap. J.-C.)**. Gembloux: J. Duculot.
- TILLER, Patrick. (1993) **A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch**. Atlanta: Scholars Press.
- TREBILCO, Paul. (1991) **Jewish Communities in Asia Minor**. Cambridge: Cambridge University Press (Society for New Testament Studies/ Monograph Series 69).
- TROCMÉ, Étienne. (1985) "The Jews as Seen by Paul and Luke", in: NEUSNER, Jacob & FRERICHS, E. S. **'To See Ourselves as Others see Us': Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity**. Chico: Scholars Press, 145-161.

- URMAN, D. & FLESHER, P. V. M. (1994) "Ancient Synagogues: A reader's guide", in: **Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery**. Leiden: Brill, vol. 1, xvii-xxxvii.
- VAN DER HORST, Pieter. (1998a) "Samaritans and Hellenism". **Hellenism – Judaism – Christianity. Essays on their Interaction**. Leuven: Peeters Press, 49-58.
- _____. (1998b) "The altar of the 'Unknown God' in Athens (Acts 17:23) and the Cults of 'Unknown Gods' in the Graeco-Roman World". **Hellenism – Judaism – Christianity. Essays on their Interaction**. Leuven: Peeters Press, 187-219.
- VERMÈS, Geza. (1990) **Jesus, o Judeu: uma leitura dos evangelhos feita por um historiador**. São Paulo: Loyola.
- VERMÈS, Geza & GOODMAN, Martin. (1984) "La littérature juive intertestamentaire à la lumière d'un siècle de recherches et de découvertes", in: KUNTZMANN, R. & SCHLOSSER, J. (dirs.). **Lectio Divina 119: Études sur le Judaïsme Hellenistique**. Paris: Cerf, 19-39.
- WILLIAMS, Margaret. (ed.) (1998) **The Jews among the Greeks and Romans**. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.
- YARBRO COLLINS, Adela. (2001) "Jesus' Action in Herod's Temple," in: YARBRO COLLINS, A. & MITCHELL, M. M. (eds.) **Antiquity and Humanity. Essays on Ancient Religion and Philosophy Presented to Hans Dieter Betz on his 70th Birthday**. Mohr Siebeck, 45-61.
- _____. (1992) **The Beginning of the Gospel. Probings of Mark in context**. Minneapolis, Minn.: Fortress Press.
- _____. "The Dream of a New Jerusalem at Qumran" (texto de circulação restrita).
- ZETTERHOLM, Magnus. (2003) **The Formation of Christianity in Antioch. A social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity**. London & New York: Routledge.
- ZIESLER, J. A. (1978-9) "Luke and the Pharisees". **New Testament Studies** 25, 146-57.

VIII. Anexo:

Análise do texto *Apocalipse Animal* de 1 Enoque

Um aspecto muito importante do discurso de Estêvão em *Atos* 7 está no fato de que, enquanto o Templo é criticado, a santidade do Tabernáculo construído no deserto sob as instruções de Deus é enfatizado:

A Tenda do Testemunho esteve com nossos pais no deserto, segundo ordenara aquele que falava a Moisés, determinando que a fizesse conforme o modelo que havia visto (At. 7:44. Grifo meu).

Um paralelo interessante para a fala de Estêvão em termos da importância atribuída ao Tabernáculo no deserto ou, pelo menos, ao próprio acampamento no deserto, e a rejeição ao Templo de Jerusalém (embora com algumas discordâncias importantes) é o texto mais antigo intitulado o *Apocalipse Animal* de 1 Enoque. O *Apocalipse Animal* é o segundo de duas *visões-sonhos*²⁹⁸ que formam o quarto livro de 1 Enoque. O texto tem por objetivo descrever um sonho do patriarca Enoque; no entanto, ele é, na realidade, uma alegoria da história de Israel. O texto reconta cronologicamente a história de Israel através de ovelhas e animais selvagens que representam, respectivamente, Israel e as nações gentílicas e o dono do rebanho como o próprio Yahweh. Foi datado de aproximadamente 160 a.C. e é, provavelmente, originário da Palestina, escrito por um grupo judaico que propunha a reforma religiosa forçado a fugir para o deserto da Judéia em razão das perseguições promovidas por Antíoco IV Epifanes.²⁹⁹

²⁹⁸ C. Hugh Holman (1972: 176) define o gênero visão-sonho (também conhecido como alegoria-sonho) como uma forma de narrativa na qual o narrador adormece e conta a história como se esta fosse um sonho seu.

²⁹⁹ A data de 160 a.C. foi proposta por George H. Schodde em 1882 com o argumento de que a identidade do 'grande chifre' de 1 Enoque 90:9 fosse Judas Macabeu e não João Hircano como havia sido afirmado anteriormente. Ver: Tiller (1993): 8.

É interessante observar, no texto, o desenvolvimento da idéia do Templo a partir do acampamento no deserto e a instituição do Tabernáculo até o Templo de Salomão e depois o Templo de Zorobabel e Josué. Em 1 Enoque 89:36, ao referir-se ao Êxodo e à entrega das leis a Moisés, no monte Sinai, Enoque afirma:

*E eu vi, nesta visão, até que aquela ovelha (foi mudada e) e tornou-se um homem e construiu uma casa para o dono do rebanho, e ele fez com que todas as ovelhas ficassem **naquela casa** (grifo meu).*

Embora os estudiosos, inspirados no texto bíblico, tenham identificado a casa com o Tabernáculo e, quando se lê o texto, o Tabernáculo seja realmente a primeira coisa que vem à mente para o referente 'a casa', Patrick Tiller a identifica, de modo diverso, com o acampamento no deserto porque são as ovelhas que habitam na casa e não o dono delas. De acordo com o autor (1993: 42), "*há indicações significativas no Apoc.An. de que a casa, onde quer que ela apareça, representa não uma construção para cultos, mas um lugar para Israel viver*".

Em relação ao Templo de Salomão, o *Apoc.An.* o caracteriza de maneira muito positiva:

E a casa tornou-se grande e espaçosa (...), e uma torre alta e grande foi construída naquela casa para o dono das ovelhas. E aquela casa era mais baixa, mas a torre foi erguida e tornou-se alta, e o dono das ovelhas ficou sobre aquela torre, e uma mesa cheia foi posta diante dele. (1 Enoque 89:50)

Enquanto a casa representa Jerusalém, a "*torre grande e alta foi construída naquela casa para o dono das ovelhas (...) uma mesa cheia foi posta diante dele*" claramente se refere à instituição do Templo e ao culto sacrificial por Salomão. O Templo é explicitamente exaltado quando, por duas vezes, é descrito como uma torre alta e, no contexto do texto, por

comparação, quando ele é representado pela mesma alegoria usada para descrever, dois capítulos antes, em 87:3, o templo celestial/o paraíso.³⁰⁰

O terceiro estágio da ‘casa’ no texto se refere à reconstrução de Jerusalém e do Templo de Salomão por Zorobabel e Josué após o retorno do exílio:

E depois disso eu vi quando os pastores ficaram cuidando por doze horas. E vejam, duas daquelas ovelhas retornaram e vieram e entraram e começaram a construir tudo o que tinha caído daquela casa. E os porcos selvagens impediam que elas fizessem isso. E elas começavam a construir de novo, como antes e elas ergueram aquela torre, e ela foi chamada a torre alta. E elas começaram novamente a arrumar a mesa diante da torre, mas todo o pão que estava sobre ela estava poluído, e não era puro. (1 Enoque 89:72-3)

Como pode ser observado, esta segunda torre é apresentada de maneira a contrastar a perfeição da primeira torre. Por causa da menção ao pão poluído, alguns especialistas argumentam que o autor do *Apoc.An.* esteja criticando o clero sacerdotal e as oferendas impróprias e não exatamente a torre. Ver, por exemplo, J. A. Goldstein (1976: 42), que argumenta que o autor do livro antigo “*acredita que o segundo Templo era tanto um Templo de Deus quanto o primeiro, embora os religiosos do segundo Templo não observassem apropriadamente as leis de pureza, assim todas as oferendas ali eram ritualmente impuras*”. Entretanto, uma importante informação ausente seguida de um comentário interessante transforma, em minha opinião, a interpretação da passagem: tal torre não foi ‘construída para o dono do rebanho’ e não se tratava de uma ‘torre alta’; ela era simplesmente ‘chamada a torre alta’. Esta informação faz com que a questão da impureza/erro do segundo Templo remonte ao seu início, como P. Tiller (1993: 50) corretamente observa. Provavelmente o que está em jogo nesse contraste é que a primeira torre fora aprovada pelo dono das ovelhas, enquanto a segunda não o foi, porque ela não era algo que ele

³⁰⁰ A identidade do referente para a primeira torre alta, mencionada em 87:3, ainda se encontra em debate. Ver: Tiller (1993): 248-50.

desejasse. Por esta razão, ele não permaneceu sobre ela e pelo mesmo motivo, a nova mesa oferecida era 'poluída e impura'.

No tempo escatológico, por outro lado, a Jerusalém é apresentada como uma nova casa, 'maior e mais alta que a anterior':

E eu vi até que o dono do rebanho trouxe uma casa, nova e maior e mais alta que a anterior, e ele ergueu no lugar daquela, uma que estivera enrolada. E todos os seus pilares eram novos, e suas vigas eram novas, e seus enfeites eram novos e maiores do que (aqueles) da anterior que ele tinha removido. E todas as ovelhas estavam no meio dela. (1 Enoque 90:29)

Vale a pena observar que 'todas as ovelhas estavam no meio da nova casa' de maneira igual àquela em que a ovelha tornada um homem, em 89:36, havia 'feito todo o rebanho permanecer' na primeira casa (como observado, o acampamento no deserto). Sobre a nova casa, verifica-se que:

Tudo o que tinha sido destruído e espalhado, e todos os animais selvagens e todos os pássaros do céu se reuniram naquela casa. E o dono do rebanho alegrou-se com grande júbilo porque eles tinham se tornado bons e tinham voltado para sua casa (1 Enoque 90:33).

No entanto, os gentios adentram a Jerusalem escatológica de maneira muito específica: em sujeição aos judeus, pois "todos os animais que estavam sobre a terra e todos os pássaros do céu caíam e inclinavam-se (prostravam-se) diante daquelas ovelhas" (90:30).

A característica mais importante da Jerusalém escatológica no *Apoc.An.*, ao ser comparada com *Atos 7*, é que nenhuma torre é ali mencionada. De acordo com P. Tiller (1993: 49), para o autor do livro, é possível que o Templo marcasse um estágio inferior no relacionamento entre Deus e Israel. Ele é certamente sagrado e apropriado, mas não corresponde à condição ideal. A conclusão de Tiller pode parecer, de certa maneira, influenciada pelo pensamento cristão posterior de que Deus substituiu o Templo terrestre por uma comunidade cristã que, reunida, constituía um templo. No entanto, a

lógica interna do *Apoc.An.* viabiliza a idéia de Tiller. A situação ideal é a de que Deus vive com seu povo na Jerusalém escatológica, tendo-se por base a informação no verso 90:33 de que o dono da casa alegra-se com ‘grande júbilo porque as ovelhas e os animais selvagens tornaram-se bons e voltaram para a sua casa’. Além de sugerir que Deus habita com seu povo, a passagem enfatiza, em minha opinião, assim como em 89:73, a idéia de que as coisas devem acontecer de acordo com as intenções do dono da casa, isto é, de acordo com as intenções de Iahweh.

Com o objetivo de tornar mais clara a comparação entre os textos de *Atos 7* e o *Apocalipse Animal*, as diferenças e os paralelos em ambos os textos serão listados em tópicos. As diferenças de interpretação dos estágios ‘Tabernáculo – primeiro Templo – segundo Templo’ na história de Israel foram:

- a) Enquanto o *Apoc.An.* enfatiza a santidade do acampamento no deserto como uma situação ideal na história judaica, onde os judeus viviam na presença de Deus, a fala de Estêvão confere destaque à santidade do Tabernáculo em si durante o tempo no deserto;
- b) O Templo de Salomão é exaltado pelo autor do *Apoc.An.* como, de fato, a morada de Deus após a construção de Jerusalém. Ao contrário, At. 7:48 afirma que ‘o Altíssimo não habita em obras de mãos humanas’ referindo-se, primeiramente, ao Templo de Salomão (embora a crítica seja dirigida, de forma genérica, à própria idéia de um templo como a casa de Deus);
- c) A reconstrução do Templo por Zorobabel e Josué após o retorno do exílio é apresentada como errônea e este novo Templo não é o lugar escolhido por Deus para viver. *Atos 7* não menciona precisamente tal reconstrução do Templo.

Por outro lado, alguns paralelos importantes e produtivos foram encontrados ao se comparar os dois textos:

- a) O Tabernáculo, exaltado por Estêvão, fora construído por Moisés, sob as instruções de Deus, exatamente conforme o modelo mostrado a ele. No *Apoc.An.*, como a segunda torre não era verdadeiramente a torre alta, mas somente

‘chamada a torre alta’, o texto leva a crer que o dono do rebanho não a aprovava. Mais tarde, o dono do rebanho alegrou-se com grande júbilo porque todos os animais tornaram-se bons e voltaram para a sua casa. Ambas as passagens em At. 7:44 e o *Apoc.An.* exaltam a obediência dos homens à vontade de Deus;

- b) A ausência de um Templo na Jerusalém escatológica (onde Deus vive em meio a seu povo) tal como apresentada no *Apoc.An.* está muito próxima da idéia expressa em At. 7:48 de que Deus não vive trancafiado em templos;
- c) A ausência de um Templo na Jerusalém escatológica (onde Deus vive em meio a seu povo) tal como apresentada no *Apoc.An.* pode ser comparada à idéia cristã de que o Templo foi substituído pelo próprio Cristo e pela comunidade cristã como a nova morada de Deus. O exemplo cabal do Templo sendo substituído por Cristo e o próprio Deus é a passagem do *Apocalipse* 21:22, onde o autor afirma: “*Não vi nenhum templo nela [a nova Jerusalém], pois o seu templo é o Senhor, o Deus Todo Poderoso, e o Cordeiro.*”

A associação da idéia veiculada no *Apoc.An.* com aquela do *Apocalipse* (texto cristão que se inspira em uma certa tradição judaica) na passagem 21:22, sugere, conforme a análise de Yarbro Collins,³⁰¹ que a visão da ausência de um Templo na nova Jerusalém não era incomum no Judaísmo, embora provavelmente fosse uma visão minoritária.

³⁰¹ “The Dream of a New Jerusalem at Qumran” (texto de circulação restrita).