

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO PROFISSIONAL EM TEOLOGIA

JASON DE ANDRADE FERNANDES

**O SIGNIFICADO DAS TENSÕES NO LIVRO DE ATOS DOS APÓSTOLOS PARA
A FORMAÇÃO IDENTITÁRIA DA IGREJA CRISTÃ À LUZ DO HUMANISMO
HEBREU**

São Leopoldo

2021

JASON DE ANDRADE FERNANDES

**O SIGNIFICADO DAS TENSÕES NO LIVRO DE ATOS DOS APÓSTOLOS PARA
A FORMAÇÃO IDENTITÁRIA DA IGREJA CRISTÃ À LUZ DO HUMANISMO
HEBREU**

Trabalho Final de
Mestrado Profissional
Para a obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação
Mestrado Profissional em Teologia
Área de Concentração: Religião e
Educação
Linha de Atuação: Leitura e Ensino da
Bíblia

Pessoa Orientadora: Verner Hoefelmann

São Leopoldo
2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F363s Fernandes, Jason de Andrade

O significado das tensões no livro de Atos dos Apóstolos para a formação identitária da Igreja Cristã à luz do humanismo hebreu / Jason de Andrade Fernandes ; orientador Verner Hoefelmann. – São Leopoldo : EST/PPG, 2021.

64 p. ; 31 cm

Dissertação (Mestrado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2021.

1. Filosofia antiga. 2. Humanismo religioso. 3. Bíblia – Athos – Crítica, interpretação, etc. 4. Antropologia teológica. I. Hoefelmann, Verner, orientador. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

JASON DE ANDRADE FERNANDES

**O SIGNIFICADO DAS TENSÕES NO LIVRO DE ATOS DOS APÓSTOLOS PARA
A FORMAÇÃO IDENTITÁRIA DA IGREJA CRISTÃ À LUZ DO HUMANISMO
HEBREU**

Trabalho Final de
Mestrado Profissional
Para a obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação
Mestrado Profissional em Teologia
Área de Concentração: Religião e
Educação
Linha de Atuação: Leitura e Ensino da
Bíblia

Data de Aprovação: 23 de abril de 2021.

Prof. Me. Verner Hoefelmann (Presidente)
Participação por webconferência

Prof. Dr. Flávio Schmitt (EST)
Participação por webconferência

Prof. Dr. Tiago Samuel Lopes de Carvalho
Participação por webconferência

O mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude.

Martin Buber

RESUMO

O livro dos Atos dos Apóstolos revela uma série de tensões entre grupos e indivíduos. Observadas a partir das estruturas de pensamento contemporâneas do ocidente, largamente influenciada pela filosofia dualista grega, estas tensões podem ser errôneas e superficialmente assumidas como meros antagonismos opressores de um grupo étnico sobre outro, de uma cultura religiosa em detrimento de outra. O humanismo hebreu, na condição de uma cosmovisão totalizante, confere um outro sentido a estas tensões. Esse sentido, extraído do vínculo entre o humanismo hebreu e o humanismo da cristandade do primeiro século, é a chave que revela o processo de formação e a natureza identitária-ontológica da Igreja Cristã. Essa pesquisa tem como objetivo buscar o significado das tensões entre judeus e cristãos registradas no livro dos Atos, quando o cristianismo ainda se circunscrevia exclusivamente aos círculos judaicos. Faremos isso com ênfase na unidade metafísica forjada por Javé, na antiguidade, para o povo hebreu, na unidade antropológica assumida na pessoa de Jesus, e na unidade ética conferida à comunidade cristã primitiva, através da ação sobrenatural do Espírito Santo.

Palavras-chave: Atos dos Apóstolos. Igreja. Dualismo. Humanismo Hebreu.

ABSTRACT

The book of Acts reveals a series of tensions between groups and individuals. Considered from the contemporary Western structures of thought – largely influenced by the Greek dualistic philosophy – such tensions can be considered – in an erroneous and superficial way – to be just oppressive antagonisms of one ethnic group over another, of one religious culture at the expense of another. Hebrew humanism, as a totalizing worldview, gives a different meaning to these tensions. This meaning, extracted from the link between Hebrew humanism and the humanism of Christianity in the first century, is the key to understand the process that shaped the Christian Church and its identity-ontological nature. This research aims to seek out the meaning of the tensions between Jews and Christians recorded in the book of Acts, when Christianity was still limited to Jewish circles only. We will do this with an emphasis on the metaphysical unity forged by Yahweh onto the Hebrew people in the ancient times; on the anthropological unity embodied by the person of Jesus; and on the ethical unity bestowed on the early Christian community, through the supernatural action of the Holy Spirit.

Keywords: Acts. Church. Dualism. Hebrew Humanism.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 A FILOSOFIA DUALISTA GREGA	17
2.1 O DUALISMO DE PLATÃO	17
2.2 COROLÁRIOS DA FILOSOFIA DUALISTA NA ANTROPOLOGIA CRISTÃ E NA ECLESIOLOGIA	20
3 O HUMANISMO HEBREU	27
3.1 UNIDADE ANTROPOLÓGICA	28
3.1.1 Basar	28
3.1.2 Néfesh	30
3.1.3 Leb	30
3.1.4 Rûach	31
3.2 UNIDADE ÉTICA.....	34
3.3 UNIDADE METAFÍSICA	35
4 AS TENSÕES NO LIVRO DOS ATOS DOS APÓSTOLOS	41
4.1 A ASCENSÃO DE JESUS (ATOS 1, 6-11)	41
4.2 A DESCIDA DO ESPÍRITO SANTO (ATOS 2, 1-13).....	43
4.3 O DISCURSO DE PEDRO E A UNIDADE DA IGREJA PRIMITIVA (ATOS 2, 14-47)	45
4.4 DO TEMPLO AO SINÉDRIO (ATOS 3,4-22)	46
4.5 ANANIAS E SAFIRA (ATOS 5, 1-11)	49
4.6 HEBRAIOI E HELLENISTAI (ATOS 6, 1-6).....	50
4.7 O MARTÍRIO DE ESTÊVÃO (ATOS 6,8-8,1)	53
4.8 O CONFLITO INTERIOR DE SAULO X PAULO.....	54
4.9 O MÁGICO SIMÃO (ATOS 8, 9-25).....	55
4.10 CONTRASTES ENTRE FILIPE E PEDRO	56
4.11 PEDRO E OS JUDAIZANTES	57
5 CONCLUSÃO	61
REFERÊNCIAS	63

1 INTRODUÇÃO

Há cerca de dois mil anos, as obras e os ensinamentos de Jesus Cristo impulsionaram o surgimento de um fenômeno que se perpetuou na história, para alcançar a contemporaneidade com igual ou maior intensidade que à época dos seus primórdios: a igreja cristã.

Como uma gigantesca onda, que tem como força motriz a mensagem do evangelho de Cristo, a igreja se expandiu através dos séculos com força suficiente para superar os obstáculos que surgiram, encarando como um imperativo a profecia de seu fundador: “As portas do inferno não prevalecerão contra ela”.¹

Um olhar para o atual cenário religioso nos permite constatar tal realidade, que se encerra nas diversas confissões de fé cristãs, representadas por inúmeras congregações espalhadas pelo mundo, unidas, às vezes quase que exclusivamente, pela autodenominação comum, igreja.

Essa proliferação prodigiosa de um fenômeno tão profundo, marcado pela complexidade, mas que tem sua totalidade designada pela simplicidade de uma terminologia comum, faz da igreja objeto de estudos nas mais variadas áreas do conhecimento. Teólogos, filósofos, cientistas sociais procuram compreender seu processo de desenvolvimento e constituição através do rigor da metodologia científica.

Na tentativa de apreender o significado desse agregado de pessoas e valores que giram em torno dos ensinamentos de Jesus, nos deparamos com uma realidade envolta em ambiente de mistério. Em grande medida, isso acontece por conta de dicotomias percebidas nas concepções de igreja. Tensões, que vistas com o olhar filosófico do pensamento ocidental, podem ser erroneamente assumidas como oposições irreduzíveis, fundamentadas na determinante filosofia dualista de Platão. Referimo-nos ao fato de a igreja ser uma instituição simultaneamente terrena e celestial, de natureza humana e divina, material e espiritual, visível e invisível, histórica e escatológica, constituída por pecadores e santos.

¹ A BÍBLIA Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. ed. rev. e atual. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

O livro dos Atos dos Apóstolos nos mostra que foi mesmo em meio a uma série de tensões que surgiu, cresceu e se consolidou a primitiva comunidade que viria a se tornar a universal igreja cristã. Mosconi diz que “o livro dos Atos registra muitos conflitos”.² E acrescenta: “É importante anotar onde, como, quando, entre quem acontecem e como são enfrentados. Para tirar luzes e aprender”.³

Mesters relaciona cento e cinquenta e cinco trechos no livro dos Atos que fazem alusão a algum tipo de conflito vivenciado pela comunidade cristã:

Conflito de lideranças, conflito com interesses econômicos, conflito social dentro das comunidades, conflito entre leigo e clero, entre povo e jeraquia, entre tradição e fé, entre centro e periferia, entre conservadores e progressistas, etc.⁴

Tal recorrência nos chama atenção para a possibilidade de um significado relevante destes conflitos para o contexto geral do livro de Atos dos Apóstolos. A busca por este significado está no cerne desta pesquisa.

Mas, estas tensões registradas por Lucas também estão sujeitas ao olhar dualista platônico que, em grande medida, norteia o pensamento ocidental contemporâneo. Tais tensões, ora implícitas, ora explícitas, são relações obscurecidas pela sua complexidade, que permanecem um mistério sob a égide da filosofia helenista e se perpetuam como dualismos antagônicos, cuja irredutibilidade supera a possibilidade de resolução, de uma conciliação entre as oposições.

Há que se buscar um elemento que clareie as fronteiras destas dicotomias, não no sentido de reforçar a separação, mas ao contrário, de conferir unidade em meio à pluralidade de ideias e interesses; um mecanismo capaz de imprimir um significado próprio às tensões experimentadas pela comunidade cristã do primeiro século da nossa era. A isto essa pesquisa se propõe.

Para alcançar esse objetivo, iniciamos o trabalho apresentando, no primeiro capítulo, definições de dualismo no campo da filosofia e da religião para depois adentrar mais especificamente em algumas considerações do dualismo platônico.

² MOSCONI, Luís. **Atos dos Apóstolos**: como ser Igreja no início do terceiro milênio? São Paulo: Paulinas, 2001, p. 55.

³ MOSCONI, 2001, p. 55.

⁴ MESTERS, Carlos. Os conflitos no livro dos Atos dos Apóstolos (Uma sugestão para o estudo). In: ANTONIAZZI, Alberto; MESTERS, Carlos (org.). **Estudos Bíblicos 3**. Atos dos Apóstolos: Ontem e Hoje. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 33-34.

Depois, realizamos uma breve demonstração da influência da filosofia helenista na eclesiologia e na antropologia cristã.

No segundo capítulo lançamos mão dos postulados de Enrique Dussel sobre o humanismo hebreu, com ênfase na antropologia, ética e metafísica, os quais servirão de fundamentação teórica para distanciarmos as tensões do livro dos Atos da influência platônica e conferir a elas o sentido que buscamos. Na primeira seção do segundo capítulo abordamos a concepção unitária do ser humano, que se expressa através dos aspectos *basar*, *rûach*, *néfesh* e *leb*. Na segunda seção abordamos a unidade ética como desdobramento da unidade antropológica. Na terceira seção dissertamos sobre a unidade da metafísica, fundamentada na intersubjetividade da aliança estabelecida por Javé com o povo hebreu.

O terceiro capítulo se concentra nas tensões observadas no livro dos Atos dos Apóstolos, vivenciadas pela comunidade cristã, quando essa se restringia ainda aos círculos judaicos. Nesta parte, tomamos como ponto de partida as tensões de cada episódio conflituoso registrado por Lucas, com ênfase no mecanismo de resolução das tensões, a fim de demonstrar o vínculo das estruturas de pensamento da comunidade cristã primitiva com o humanismo hebreu. Essa abordagem irá conferir o significado que buscamos às tensões entre judeus e cristãos do primeiro século.

2 A FILOSOFIA DUALISTA GREGA

2.1 O DUALISMO DE PLATÃO

O pensamento filosófico nasce da busca pelo princípio da unidade que explica os aspectos múltiplos da realidade:

Nasce, pois, a filosofia quando procura um fundamento unitário, uma justificação, uma ordem e um fim para a realidade, assimilando a multiplicidade dela às suas próprias leis e buscando no seu íntimo uma continuidade significativa, a *essência*, a *substância*.⁵

O dualismo se caracteriza pela ordenação dos diversos aspectos da realidade em duas categorias. Essa tendência perdurou na história do pensamento filosófico e se consolidou como um “patrimônio clássico’ do pensamento ocidental”.⁶

O Dicionário de Cristianismo e Ciência destaca que “o dualismo é uma hipótese de que o universo como um todo, ou algum aspecto central dele, é composto por dois tipos fundamentais e irreduzíveis de entidades ou princípios”.⁷

O Dicionário de Filosofia J. Ferrater Moura considera doutrina dualista por excelência, “toda doutrina metafísica que supõe a existência de dois princípios ou realidades irreduzíveis entre si e não-subordináveis, que servem para a explicação do universo”⁸

No decorrer da história da filosofia vários tipos de dualismos foram desenvolvidos. Mas, é a partir de Platão, “o vértice mais alto”⁹ do pensamento antigo, que se desenvolve o dualismo que fundamenta em grande parte o pensamento ocidental. Sobre a centralidade de Platão para a metafísica, Reale afirma que a passagem central do Fédon

⁵ ROSSI, Roberto. **Introdução à filosofia: história e sistemas**. São Paulo: Loyola, 1996. p. 18

⁶ ROSSI, 1996, p. 154.

⁷ COPAN, Paul. *et al.* **Dicionário de Cristianismo e Ciência**: obra de referência definitiva para a interseção entre fé cristã e ciência contemporânea. Rio de Janeiro: Thomas Nelson do Brasil, 2018. Disponível em https://www.google.com.br/books/edition/Dicion%C3%A1rio_de_Cristianismo_e_Ci%C3%A1ncia/5_tyDwAAQBAJ?hl=pt-BR&gbpv=1. Acesso em 30 jul. 2021

⁸ MORA, J. Ferrater. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Loyola, 2000.

⁹ REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. São Paulo: Loyola, 1994. v. 2. p. 49.

Constitui a primeira exploração e demonstração racionais da existência de uma realidade supra-sensível e transcendente. Segundo nosso parecer, seria lícito afirmar que esta passagem constitui [...] a 'magna charta' da metafísica ocidental.¹⁰

A existência de duas realidades, a sensível e a suprassensível, é precisamente o dualismo desenvolvido pela teoria das Ideias de Platão. Esta designação bem poderia ser traduzida por teoria das formas, pois “Platão fala de *Idea* e de *Eidos* sobretudo para indicar essa *forma interior* essa *estrutura metafísica* ou *essência* das coisas de natureza puramente *inteligível* [...]”.¹¹

O traço de irredutibilidade do dualismo platônico requer um “nexo sintético”¹² entre os princípios que o constitui. A questão é colocada assim por Reale:

Pois bem, o problema que agora deveremos procurar compreender é justamente este: como, afinal, um termo que significa originariamente o objeto de um ver pôde chegar a exprimir a mais alta forma metafísica do ser.¹³

O problema chama a atenção para uma necessidade imperativa de se resolver a tensão estabelecida pelo dualismo, uma vez que a realidade sensível é por nós percebida de forma única na sua aparência, tendendo a se revelar como única realidade possível no nível do senso comum, enquanto a percepção da esfera suprassensível não é imediata nem passível de verificação intersubjetiva, mas requer a adoção de métodos afeitos ao raciocínio filosófico, sobre os quais houve divergências na história da filosofia.

Sobre a irredutibilidade do dualismo e sua necessidade de resolução, Rossi atesta:

Assim a filosofia logo evidencia o problema: uma realidade que se faz, que se manifesta em infinitos aspectos, mas que pode ser compreendida apenas 'traindo-a', ou seja, reduzindo-a a uma unidade ideal, constante, imutável. Daí por que, entre realidade e pensamento, surge, inevitavelmente, uma fratura, uma rejeição que a filosofia ocidental tentará e tenta ainda eliminar, suprir, de modo aceitável, justificar.¹⁴

¹⁰ REALE, 1994, p. 49.

¹¹ REALE, 1994, p. 61.

¹² REALE, 1994, p. 62.

¹³ REALE, 1994, p. 62.

¹⁴ ROSSI, 1996, p. 18.

Reale acrescenta que o “nexo sintético”¹⁵ entre o mundo físico captado pelos sentidos e o mundo invisível das ideias, ou seja, a explicação lógica sobre como interagem as esferas sensível e suprassensível do dualismo platônico, é um componente “peculiarmente helênico”.¹⁶ Essa peculiaridade helênica se contrapõe à cosmovisão hebraica conforme destaca Reale:

Vários estudiosos observaram que a civilização espiritual grega era uma civilização da visão e, portanto, da ‘forma’ que é objeto de visão; e como, sob diversos aspectos, tal civilização seja antitética, por exemplo, à civilização hebraica, cujo traço predominante foi o “auscultar” e o “ouvir” (auscultar a “voz” e a “palavra” de Deus e dos profetas).¹⁷

Ao romper com o método dos filósofos naturalistas que era fundado nas sensações do mundo físico, Platão prioriza o raciocínio como meio de “captar a verdade das coisas”¹⁸ É significativo que o método adotado por Platão, tenha essa intenção de busca pela verdade, e que essa verdade se encontre exclusivamente no mundo inteligível, em detrimento do mundo sensível. Esse postulado, do mundo inteligível como causa verdadeira das coisas, é uma das concepções platônicas que posteriormente se coadunará às formulações apologéticas dos pais da Igreja nos primeiros séculos da era cristã.

Mas a teoria das Ideias é apenas o primeiro passo da chamada “segunda navegação”¹⁹ de Platão. A continuidade da sua filosofia promove uma série de concepções que se infiltraram na filosofia cristã, não apenas na patrística, mas permeiam o pensamento cristão até os nossos dias. Para fins desta pesquisa seguiremos prioritariamente com as implicações do dualismo platônico fundamental entre o mundo sensível e o mundo inteligível, bem como suas consequências para a antropologia cristã e a eclesiologia, sem prescindir também de alguns importantes desdobramentos, como o “neoplatonismo”²⁰ e o “cartesianismo”²¹.

¹⁵ REALE, 1994, p. 62.

¹⁶ REALE, 1994, p. 62.

¹⁷ REALE, 1994, p. 62.

¹⁸ REALE, 1994, p. 54.

¹⁹ A segunda navegação equivale ao rompimento que Platão fez com o método dos filósofos naturalistas, a fim de apreender a realidade metafísica a partir do raciocínio, em detrimento do mundo físico, percebido pelos sentidos.

²⁰ Escola filosófica de tendência mística e inspiração platônica, que tem como principal expoente Plotino.

²¹ Doutrina de tendência dualista, desenvolvida pelo filósofo francês René Descartes (1596-1650).

2.2 COROLÁRIOS DA FILOSOFIA DUALISTA NA ANTROPOLOGIA CRISTÃ E NA ECLESIOLOGIA

As filosofias platônica, neoplatônica, cartesiana ou quaisquer outras que prezem pelo traço de irredutibilidade do dualismo, cumpriram, em grande medida, um papel lesivo à humanidade, ao servirem de fundamentação ideológica para uma série de antagonismos que, no decorrer da história, se expressaram como tensões latentes, conflitos explícitos, ou ainda opressões manifestas, entre indivíduos ou grupos sociais, étnicos, políticos, econômicos ou culturais. Da metafísica à ética, e desta à antropologia, dicotomias foram desenvolvidas a partir da filosofia platônica, ou a ela vinculadas posteriormente, que erigiram muros de segregação psicossociais, como o dualismo religioso, que distingui o profano do sagrado; ou o dualismo antropológico, que aborda a relação entre o corpo e a alma.

Rosa assinala que

Uma teologia desenvolvida a partir da antropologia dualística platônica foi essencial para a justificativa teórica da dominação e genocídio dos povos ameríndios e afros no processo de colonização da América Latina.²²

E acrescenta:

(...) foi o dualismo da teologia que permitiu que os teólogos pudessem com tanta facilidade justificar a tortura praticada pela Inquisição, ou a escravatura praticada universalmente, ou a redução dos índios a uma condição de servos como fizeram ainda no século XVI tantos teólogos. Somente foi possível porque para eles, o corpo não era realmente o homem. Torturar o corpo, tirar a liberdade do corpo podia justificar-se porque o corpo ficava de certo modo exterior à pessoa humana, como seu instrumento.²³

A lógica platônica, que desenvolve a relação entre os princípios dos dualismos teóricos e busca resolver, pelas vias do raciocínio filosófico helenista, as suas irredutibilidades, não se mostrou capaz de prover os correspondentes mecanismos de resolução para as tensões, conflitos e opressões que ocorrem na prática. As tensões forjadas e solucionadas no campo filosófico, fundamentam embates que permanecem irredutíveis no âmbito empírico.

²² ROSA, Wanderley Pereira da. **O dualismo na teologia cristã: a deformação da antropologia bíblica e suas consequências**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010. p. 55.

²³ COMBLIN, 1985 *apud* ROSA, 2010, p. 56.

Esta lógica da filosofia platônica atingiu profundamente o pensamento cristão, fazendo com que este entrasse “na via do dualismo” (tradução nossa),²⁴ ainda que um “dualismo mitigado” (tradução nossa).²⁵ Algumas formulações apologéticas, eclesiológicas e antropológicas elaboradas no decorrer da história da cristandade, assemelham-se às doutrinas dualistas, ao expressarem suas irreduzibilidades, ainda que acompanhadas das suas respectivas tentativas de resolução.

Mondin denuncia, por exemplo, o pensamento cartesiano como um dos responsáveis pela visão dualista na eclesiologia:

Durante os últimos séculos as forças leigas, com base na teoria da separação total entre Estado e igreja, tinham pretendido limitar a ação desta última à esfera das almas, ao mundo interior, espiritual, privado e muitas vezes o tinham conseguido, graças também à convivência dos teólogos, que tendo abraçado uma concepção cartesiana do homem e do mundo, reduziram a igreja a uma sociedade dos espíritos, que se ocupava exclusivamente da salvação das almas.²⁶

Mondin também demonstra a relação entre antropologia e eclesiologia, sob a égide do dualismo, quando atesta que, para demonstrar o papel primordial que o Espírito Santo exerce sobre a comunidade cristã,

Os padres e doutores da igreja geralmente usaram a fórmula ‘alma da igreja’. Agostinho a utiliza com muita frequência e a justifica mostrando que o Espírito Santo exerce na igreja as mesmas funções que a alma exerce no corpo humano.²⁷

E segue citando Agostinho: “O Espírito Santo é para o corpo de Cristo – a igreja – o que a alma é para o corpo do homem”.²⁸ Aqui se vê uma transposição do dualismo antropológico de Platão para a realidade da igreja.

Tomás de Aquino “também mostra que o papel que Espírito Santo desenvolve na igreja apresenta muitas analogias com o da alma no corpo humano e, por este motivo, a fórmula ‘o Espírito Santo, alma da igreja’ é correta”.²⁹

²⁴ *En la vía del dualismo*. DUSSEL, Enrique D. **El dualismo en la antropología de la cristiandad**: desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974. p. 13.

²⁵ *Dualismo mitigado*. DUSSEL, 1974, p. 17.

²⁶ MONDIN, Battista. **As novas eclesiologias**: uma imagem atual da igreja. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 315.

²⁷ MONDIN, 1984, p. 340.

²⁸ AGOSTINHO, 247 *apud* MONDIN, 1984, p. 340.

²⁹ MONDIN, 1984, p. 340.

Mondin pondera:

Mas de que maneira deve-se entender esta bela expressão ‘alma da igreja’? Certamente não deve ser entendida em sentido próprio e literal, pois não se podem atribuir ao Espírito Santo algumas funções essenciais que a alma desenvolve com relação ao corpo. A alma, por exemplo, é forma substancial do corpo: está unida a ele substancialmente e forma com ele uma só pessoa. Isto não acontece na união do Espírito Santo com a igreja; entre eles não se realiza uma união substancial (ainda que vital) e, portanto, não se constitui uma nova hipóstase (pessoa).³⁰

Nota-se a complexidade da questão pela incapacidade de se definir os limites da relação entre os princípios de tais dualismos. Ora se levanta a hipótese de descontinuidade, ora de continuidade. Não é distante a inferência que se pode fazer deste dualismo entre os aspectos humano e divino da igreja para o dualismo entre pecado e santidade, ou ainda melhor, entre o indivíduo pecador e/ou santo, partícipe da igreja. Nesse sentido, questiona-se pelos limites que definem pecado e santidade e sobre os balizadores que definem a exclusão ou a permanência de uma pessoa na comunidade cristã. Essas são apenas algumas das inúmeras questões que se impõem quando a realidade da igreja se expressa através da lógica dualista. Em cada uma das indagações que se desdobram, as irredutibilidades permanecem, enfatizando a necessidade de um mecanismo de resolução, e assumindo um tom de mistério, especialmente quando se trata da realidade da igreja.

Em sua obra “As Novas Eclesiologias”, Mondin realiza didaticamente uma síntese das ideias de alguns dos principais estudiosos da igreja e consegue a façanha de condensar boa parte da compreensão destes estudiosos em uma simples, mas poderosa assertiva: “A igreja é uma trama muito densa de mistérios”.³¹ Ele destaca a natureza compósita de uma igreja simultaneamente humana e divina, visível e invisível.

Nessa mesma linha, afirma Anton que “a igreja é essencialmente um mistério” (tradução nossa).³² Erdman reforça essa ideia ao afirmar que “o mistério’ desse ‘corpo’ só depois da ressurreição [de Cristo] é que foi plenamente revelado”.³³ Outra percepção desta trama de mistérios pode ser apreendida a partir do dualismo de

³⁰ MONDIN, 1984, p. 341-342.

³¹ MONDIN, 1984, p. 12.

³² *La iglesia es esencialmente un misterio*. ANTON, Angel. **El misterio de la iglesia**: evolucion historica de las ideas ecclesiologicas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Estudio Teologico de San Ildefonso, 1986-1987. v. 2. p. 3.

³³ ERDMAN, Charles R. **Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1960. p. 11.

Jacques Maritain, para o qual a igreja subsiste em uma esfera natural e em uma esfera sobrenatural, que transcende a existência das pessoas que dela participam.³⁴

Mondin cita Mohler para destacar a dimensão teândrica da igreja: “A igreja [...] é ao mesmo tempo divina e humana”.³⁵ Neste mesmo sentido, cita Franzelin:

A igreja, [...] consta em seus membros, [...] de um elemento duplo, o elemento por si mesmo humano, visível e externo, e o divino, invisível e interno, do qual o elemento humano é enformado e elevado, e é constituída pela conjunção de ambos os elementos, humano e divino, e toda a igreja resulta daí humano-divina.³⁶

Dussel demonstra que em vários momentos da história da cristandade apologias ao evangelho foram engendradas com aparatos da lógica dualista. Suas considerações se voltam, preponderantemente, para o campo da antropologia. Ele demonstra que, a partir do segundo século da era cristã, desenvolveu-se uma série de concepções sobre a constituição antropológica do ser humano, as quais foram gradativamente se afastando da original concepção unitária hebraica para se aproximar de ideias como, por exemplo, a imortalidade da alma, de cunho dualista platônico.³⁷

Foi Taciano³⁸ quem realizou uma tentativa inicial de conjugar as ideias do judeu-cristianismo com a filosofia grega.³⁹ Logo, com o surgimento do neoplatonismo de Plotino, essa tendência se intensificou, ocasionando algumas confusões de cunho doutrinário. Clemente e Orígenes, importantes nomes da patrística, ambos da cidade de Alexandria, reproduzem essa tendência nas suas reflexões antropológicas.

Clemente se concentra na relação entre imagem e semelhança, de inspiração tanto bíblica quanto platônica e que será assumida como a estrutura antropológica da cristandade oriental.⁴⁰

Mas é com Orígenes que se apresenta

A primeira crise importante da compreensão cristã do homem, e a aceitação [...] de um certo dualismo. O que havia sido um pensamento pré-filosófico,

³⁴ MARITAIN, Jacques. **A Igreja de Cristo**: a pessoa da Igreja e seu pessoal. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1972. p. 36.

³⁵ MÖHLER, 1956 *apud* MONDIN, 1984, p. 310.

³⁶ FRANZELIN, 1877 *apud* MONDIN, 1984, p. 310.

³⁷ DUSSEL, 1974, p. 9-288.

³⁸ Pai da Igreja, autor de “Discurso contra os gregos”, escrito entre 170-172 d. C.

³⁹ DUSSEL, 1974, p. 74.

⁴⁰ DUSSEL, 1974, p. 76.

começa agora a se constituir como filosofia, e os perigos inerentes à expressão ontológica se duplicam quando se tem em conta que tal expressão se fazia dentro dos moldes instrumentais da filosofia neoplatônica e em um ambiente fortemente influenciado pelo gnosticismo (tradução nossa).⁴¹

Para esse longo processo histórico de clara influência dualista na antropologia cristã, cuja repercussão se percebe até os dias de hoje, Dussel formulou a seguinte tese:

A compreensão cristã do homem se constituiu dentro do horizonte do pensamento hebreu e evoluiu homogeneamente no cristianismo primitivo, no entanto, originando-se a cristandade (que é uma cultura que não deve se confundir com o cristianismo), por helenização da experiência primitiva, mudou-se de língua e de instrumentos lógicos de interpretação e expressão, resultando assim em um dualismo mitigado (tradução nossa).⁴²

Dussel postula, portanto, que o humanismo da cristandade foi forjado a partir de três diferentes níveis de transformações culturais: das estruturas fundamentais do pensamento hebreu, dos instrumentos lógicos de expressão helênicos, e de conteúdos objetivados através da língua grega.⁴³

Nesse sentido, a comunidade cristã primitiva desenvolveu um humanismo vinculado ao nível das estruturas de pensamento fundamentais hebraicas, permitindo a continuidade de uma concepção unitária antropológica, ética e metafísica que permanecem implícitas no pensamento cristão contemporâneo. Mas, à medida que houve a necessidade de se preservar estes fundamentos em meio à cultura helênica, os apologetas tiveram que combater as heresias que surgiam utilizando-se da língua e dos instrumentos lógicos de expressão gregas, eivados do dualismo platônico, o que resultou no dualismo mitigado da cristandade.⁴⁴

As consequências desse cruzamento de concepções são profundas, como um caminho sem volta, ou pelo menos de difícil solução. A unidade indivisível do ser

⁴¹ *La primer crisis importante de la comprensión cristiana del hombre, y la aceptación [...] de un cierto dualismo. Lo que había sido un pensamiento pre-filosófico, comienza ahora a constituirse como filosofía, y los peligros inherentes a la expresión ontológica se duplican cuando se tiene en cuenta que dicha expresión se hacía dentro de los moldes instrumentales de la filosofía neoplatónica y en em ambiente fuertemente influenciado por el gnosticismo.* DUSSEL, 1974, p. 80.

⁴² *La comprensión cristiana del hombre se constituyó dentro del horizonte del pensamiento hebreo y evoluciono homogéneamente en el cristianismo primitivo, sin embargo, originándose la cristiandad, (que es una cultura que no debe confundirse con el cristianismo), por helenización de la primitiva experiencia, se cambió de lengua y de instrumentos lógicos de interpretación y expresión, cayéndose así en un dualismo mitigado.* DUSSEL, 1974, p. 17.

⁴³ DUSSEL, 1974, p. 33-36.

⁴⁴ DUSSEL, 1974, p. 17.

humano, postulada pelo judeu-cristianismo, se dilui em meio à língua e à lógica da cultura helenista, e sua recuperação se torna cada vez mais árdua.⁴⁵

Daí conclui-se que, assim como as concepções dualistas, a ideia de mistério da igreja, bem como a constituição antropológica do ser humano, denotam uma realidade não compreendida na sua plenitude; que apresenta uma irreducibilidade, ao mesmo tempo em que requer uma resolução no sentido de conciliar essa irreducibilidade. Este embate teórico, que Dussel constatou travar-se no âmbito da antropologia cristã, e que vemos também na eclesiologia, é decorrente do processo de formação do pensamento acima demonstrado, ocorrido no seio da cristandade.

Em sua obra *“El Humanismo Semita”*⁴⁶, Dussel aborda as estruturas fundamentais de pensamento do povo de Israel. Ele apresenta a cosmovisão hebraica não apenas como uma alternativa viável à concepção grega de mundo, mas como uma noção totalizante, no sentido de abarcar toda a realidade, supostamente contemplada na filosofia platônica. Esta cosmovisão do povo de Israel é fundamentada na ação de Javé, que se revela ao povo como o único Deus, e tem como premissa a ideia de unidade antropológica, ética e metafísica. Este pressuposto da unidade, contemplada no humanismo hebreu, é que dissipa as irreducibilidades dos dualismos, tanto no âmbito teórico da filosofia platônica, quanto no âmbito prático das tensões vivenciadas pela comunidade judaico-cristã do primeiro século. Elementos dessa cosmovisão serão apresentados no capítulo a seguir.

⁴⁵ DUSSEL, 1974, p. 163.

⁴⁶ DUSSEL, Enrique D. **El humanismo semita**: estructuras intencionales radicales del Pueblo de Israel y otros semitas. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1973.

3 O HUMANISMO HEBREU

Humanismo é um termo que permite uma grande variedade de significados, inclusive com perspectivas opostas entre si. Nogare confere alguns sentidos fundamentais para o termo e indica um denominador comum entre eles: “é humanista, filosoficamente, toda doutrina que atribui ao homem algo de característico, de específico em relação aos outros seres do universo”⁴⁷.

Um dos sentidos que Nogare destaca é:

o humanismo de caráter especulativo-filosófico. Em sentido lato este humanismo filosófico pode significar qualquer conjunto de princípios doutrinários referentes à origem, natureza, destino do homem. [...] Em sentido estrito, o humanismo filosófico é qualquer doutrina que em seu conjunto dignifica o homem⁴⁸.

Nesse sentido, Dussel aborda o humanismo semita como as estruturas de pensamento fundamentais forjadas por uma variedade de povos e culturas que se desenvolveram numa ampla confluência geográfica entre os continentes da Ásia, África e Europa: acádios, babilônicos, ugaríticos, cananeus, arameus, fenícios, moabitas, etíopes e hebreus são alguns dos povos semitas originários dessa região, que atualmente é conhecida como Oriente Médio.⁴⁹

O humanismo elaborado pelos semitas deixou um legado perpétuo à história. Ele precede a própria filosofia helênica na condição de determinar, em grande medida, as estruturas do pensamento ocidental contemporâneas.⁵⁰

Em virtude da variedade destes povos, e apesar de apresentar aspectos fundamentais comuns entre si, tal humanismo não se assentou de forma homogênea, mas apresentou diferenciações basilares que acabaram por reforçar distâncias culturais e delimitar fronteiras geográficas entre os semitas.⁵¹

Dussel confere ao povo de Israel, junto com o Islão, a prerrogativa de ser a expressão máxima do pensamento semita.⁵² Os hebreus desenvolveram uma

⁴⁷ SARTRE *apud* NOGARE, Pedro Dalle. **Humanismos e anti-humanismos**: introdução à antropologia filosófica. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 16.

⁴⁸ NOGARE. 1985, p. 15.

⁴⁹ DUSSEL, 1973, p. 6.

⁵⁰ DUSSEL, 1973, p. 19.

⁵¹ DUSSEL, 1973, p. 6.

⁵² DUSSEL, 1973, p. 19.

estrutura de consciência coletiva com elementos sobremodo singulares, capaz de promover a consolidação do cristianismo na história, como igreja universal, “fruto maduro da estrutura que denominamos elementos ou conteúdos da cosmovisão semita [...]” (tradução nossa).⁵³

Nesse sentido, o exame destes elementos é imprescindível para a compreensão da cosmovisão hebraica, bem como para fins desta pesquisa, que visa estabelecer uma relação entre essa cosmovisão e o seu legado à humanidade e, mais especificamente ao cristianismo. Estabelecer esta relação significa identificar quais elementos do humanismo hebreu podem ser percebidos na Igreja cristã e de que forma contribuíram para a formação da sua singular identidade, especialmente no primeiro século da nossa era, momento histórico da sua expansão, registrado no livro dos Atos dos Apóstolos. Além de conhecer os elementos do humanismo hebreu é importante entender de que modo eles foram assimilados pela comunidade cristã primitiva, quais os fatores que permitiram que ela se apropriasse destes elementos, e quais tipos de resistência enfrentaram nesse processo de apropriação.

3.1 UNIDADE ANTROPOLÓGICA

A unidade antropológica no pensamento hebraico se estabelece a partir da concepção de alguns aspectos da existência humana, que permitem a compreensão de uma “unidade indivisível do homem” (tradução nossa).⁵⁴ Estes aspectos são designados pelos termos hebraicos *basar*, *néfesh*, *rûach* e *leb*.

3.1.1 *Basar*

Basar significa carne e corresponde a várias funcionalidades do organismo:

A carne tem diversas faculdades, ou seja, o vivente carnal possui distintas partes funcionais: o coração (Ezequiel 36,26) é a sede da sabedoria, do próprio entendimento (Gênesis 6,5; 8,21); os rins, que além do significado do coração designam igualmente os pensamentos secretos, a sensibilidade; o fígado, faculdade dos sentimentos elementares (“Meu fígado [bílis] se derramou em terra”: Lamentações 2,11), etc. [...] O sangue, os ouvidos, os

⁵³ *Fruto maduro de la estructura que denominamos elementos o contenidos de la cosmovisión semita [...]. DUSSEL, 1973, p. 19.*

⁵⁴ *Unidad indivisible del hombre. DUSSEL, 1973, p. 28.*

ossos, cada órgão é uma faculdade da unidade vivente que é o homem.⁵⁵ (tradução nossa).

Outro significado de *basar* se refere à fragilidade do ser humano. Podemos ver esse sentido no questionamento de Jó a Deus: “Tens tu olhos de carne [*basar*]? Acaso, vês tu como vê o homem?”⁵⁶ Note-se que o uso de *basar* na argumentação de Jó estabelece um paralelo com o âmbito espiritual, implicando um desfavorecimento do ser humano carnal em relação a Deus. O olhar de Deus, que é Espírito, não tem as limitações dos olhos de *basar*.

É importante referenciar *basar* em relação à concepção antropológica que herdamos da cultura helênica. *Basar* não é o equivalente ao corpo no pensamento ocidental, pois a noção de corpo da cultura helênica não existia para os hebreus.⁵⁷ Essa noção se contrapõe à alma e redundava num dualismo próprio da filosofia platônica, que considera que o ser humano é composto por duas substâncias diferentes uma da outra, material e espiritual, que são partes que compõem a integralidade do ser humano, o que implica dizer que a alma, parte espiritual, pode subsistir sem um corpo.

A antropologia hebraica não admite essa separação postulada por Platão; *basar* corresponde sempre a um aspecto, mas não meramente a uma parte substancialmente específica do homem. O termo *basar*, tomado isoladamente, não contempla o sentido de corporalidade, mas sim de carnalidade.⁵⁸ O sentido de corporalidade só se expressará a partir da dialética entre *basar* e *rúach*. Esta dialética original é que permite o sentido de unidade antropológica, que se encerra por sua vez, no termo *néfesh*.⁵⁹

O termo equivalente a *basar* no grego é *sarx*. O apóstolo Paulo utiliza o termo com a conotação de pecado, o aspecto do ser humano que transgredir contra Deus.⁶⁰ No livro dos Atos, *sarx* aparece se referindo ao corpo de Cristo na ressurreição, mas

⁵⁵ *La carne tiene diversas facultades, es decir, el viviente-carnal posee distintas partes funcionales: el corazón (Ezequiel 36,26) es la sede de la sabiduría, del entendimiento mismo (Génesis 6:5; 8,21); los riñones, que además del significado del corazón designan igualmente los pensamientos secretos, la sensibilidad; el hígado, facultad de los sentimientos elementales (“Mi hígado [*bilis*] se derramó em tierra”: Lamentaciones 2,11), etc. [...] La sangre, los oídos, los huesos, cada órgano es una facultad de la unidad viviente que es el hombre. DUSSEL, 1973, p. 28.*

⁵⁶ Jo 10, 4. BÍBLIA, 1993.

⁵⁷ DUSSEL, 1973, p. 28.

⁵⁸ DUSSEL, 1973, p. 28.

⁵⁹ DUSSEL, 1973, p. 26.

⁶⁰ ROSA, 2010, P. 173.

não sugerindo pecado, ao contrário, para destacar a incorruptibilidade do seu corpo: “[...] nem o seu corpo [*sarx*] experimentou corrupção”⁶¹.

3.1.2 *Néfesh*

Néfesh é o termo que exprime a totalidade do ser humano, compreendida a partir da dialética entre *basar* (carne) e *rûach* (espírito). Denota que o ser humano é carne vivente, que possui consciência. *Néfesh* significa vida: “Então, formou o Senhor Deus ao homem do pó da terra e lhe soprou nas narinas o fôlego de vida, e o homem passou a ser alma vivente (*néfesh*)”.⁶² “Nesse sentido, o ser humano não tem *néfesh*, mas é *néfesh*”.⁶³

O termo grego para *néfesh* no Novo Testamento é *psyché*, conforme aparece no evangelho de Marcos: “Que aproveita ao homem ganhar o mundo inteiro e perder a sua alma [*psyché*]?”.⁶⁴ Em Atos, *psyché* aparece designando as pessoas convertidas após o discurso de Pedro no dia de Pentecostes: “Então, os que lhe aceitaram a palavra foram batizados, havendo um acréscimo naquele dia de quase três mil pessoas [*psyché*]”.⁶⁵ Assim como *néfesh*, o vocábulo também designa o ser humano na sua totalidade.

3.1.3 *Leb*

Leb significa “coração, sentimento, desejo, razão, decisão da vontade e o ‘coração’ de Deus”.⁶⁶

Rosa explica que:

A localização anatômica do coração serve aos autores bíblicos como metáfora daquilo que é inescrutável, inacessível e oculto na pessoa humana. Pelo menos, inacessível aos seres humanos, mas não a Deus.⁶⁷

⁶¹ At. 2, 31b. BÍBLIA, 1993.

⁶² Gn. 2, 7. BÍBLIA, 1993.

⁶³ ROSA, 2010, p. 157.

⁶⁴ Mc. 8, 36. BÍBLIA, 1993.

⁶⁵ At. 2, 41. BÍBLIA, 1993.

⁶⁶ WOLFF, 2008 *apud* ROSA, 2010, p. 163.

⁶⁷ ROSA, 2010, p. 163.

E dispõe de trechos do Antigo Testamento, que atestam a incapacidade humana em discernir as reais intenções do próprio coração, bem como a prerrogativa de Deus de sondá-lo:

Provérbios 24:12: ‘Se dizes: Mas nós não sabíamos nada disto!, aquele que sonda os *corações* o perscruta’. Também em Provérbios 15:11 encontramos: ‘Perante Javé estão descobertos mesmo o mundo inferior e a mansão dos mortos, quanto mais os corações dos filhos dos seres humanos’. Ou ainda: ‘Ele conhece os segredos do coração’ (Salmos 44:22).⁶⁸

O coração é o centro originário da inteligência, da razão humana. Há uma correspondência entre coração e entendimento. É o coração a origem do bem e do mal que o ser humano engendra e realiza.⁶⁹

No Novo Testamento, *leb* aparece traduzido como *kardia* para indicar, assim como no hebraico, a interioridade do ser humano, muito mais do que especificar apenas um órgão vital do organismo.

Em Atos, *kardia* ocorre em várias passagens como no episódio de Ananias e Safira, os quais tentaram ludibriar a comunidade cristã com sua oferta e foram repreendidos por Pedro: “Ananias, por que encheu Satanás teu coração [*kardia*], para que mentisses ao Espírito Santo, reservando parte do valor do campo?”⁷⁰

E, referindo-se à unidade da comunidade: “Diariamente perseveravam unânimes no templo, partiam pão de casa em casa e tomavam as suas refeições com alegria e singeleza de coração [*kardia*]”.⁷¹

3.1.4 *Rûach*

Rûach significa “vento, respiração, espírito-(s), temperamento, força de vontade”⁷². Pode aparecer nas Escrituras como sendo o próprio Deus: “Então disse o Senhor: O meu espírito (*rûach*) não agirá para sempre no homem, pois este é carnal (*basar*)”.⁷³ É o *rûach* que confere vida ao ser humano.

⁶⁸ ROSA, 2010, p. 163.

⁶⁹ DUSSEL, 1973, p. 43.

⁷⁰ At. 5, 3. BÍBLIA, 1993.

⁷¹ At. 2, 46. BÍBLIA, 1993.

⁷² ROSA, 2010, p. 161.

⁷³ Gn. 6, 3. BÍBLIA, 1993.

Rûach não tem a conotação de espírito no sentido meramente antagônico à matéria, mas é um aspecto do ser humano que, numa relação de intersubjetividade ou reciprocidade com *basar*, conjuga a sua totalidade. É “o ser humano como alvo da ação criadora de Deus”.⁷⁴

No Novo Testamento *rûach* aparece traduzido para o grego *pnêuma* e contrasta com *sarx* [*basar*] e *psyché* [*néfesh*]. “Estes entendidos como fraqueza e inclinação ao pecado, aquele para designar o ser humano inteiro aberto à ação do Espírito Santo [...]”.⁷⁵

Pnêuma surge em Atos com os sentidos acima expostos no evento da descida do Espírito Santo no dia de Pentecostes: “Todos ficaram cheios do Espírito Santo [*pnêuma*] e passaram a falar em outras línguas, segundo o Espírito [*pnêuma*] lhes concedia que falassem”.⁷⁶

Para fins desta pesquisa, que visa relacionar a estrutura antropológica até aqui apresentada com as tensões relatadas no livro dos Atos dos Apóstolos, mais importante do que detalhar separadamente cada um dos aspectos da antropologia hebraica é examinar como eles interagem para compor a unidade indivisível do ser humano, é enfatizar a percepção que se tem quanto ao grau de unidade estabelecida, ou sobre a possibilidade de existir descontinuidade entre os aspectos, comprometendo a unidade e permitindo uma alteridade antropológica.

Em outras palavras, investigar qual a condição antropológica dos demais povos, a partir do ponto de vista hebraico. Nesse sentido, o movimento profético hebraico apregoa de forma contundente: “[...] Os egípcios são homens e não deuses; os seus cavalos, carne e não espírito”.⁷⁷

A ideia de *rûach* revela uma dimensão antropológica de cunho sobrenatural, propriamente bíblica.⁷⁸ Essa ideia remete a totalidade do ser humano a uma dimensão que transcende a dialética *basar-néfesh*. Desse modo, a unidade que sustenta a estrutura antropológica hebraica não anula a dicotomia entre homem carnal e homem espiritual.

⁷⁴ ROSA, 2010, p. 163.

⁷⁵ ROSA, 2010, p. 175-176.

⁷⁶ At. 2, 4. BÍBLIA, 1993.

⁷⁷ Is 31, 3. BÍBLIA, 1993.

⁷⁸ DUSSEL, 1973, p. 28

Dussel esclarece:

(...) O homem tem uma estrutura indivisível, porém possível de situar-se em duas ordens diferentes. No visível, terrestre, existe a carne (*basar*) e o vital (psíquico-*néfesh*), o homem primeiro, com sua sabedoria terrestre, carnal ou psíquica. Enquanto que, na ordem da participação da vida divina, existe um espírito (*pneuma*), participado livremente por um Senhor absolutamente transcendente que constitui o homem carnal, na ordem da Aliança, do Reino de Deus: homem espiritual, o novo homem (Efésios 2.15), o segundo Adão, com sabedoria espiritual, com um corpo espiritual (tradução nossa).⁷⁹

Fica nítida essa oposição entre sabedoria da carne e sabedoria do Espírito nas cartas de Paulo aos Colossenses 2, 18 e em Romanos 8, 6.⁸⁰

Nesse ponto, outra questão se impõe: antecipando-nos na história até o tempo da Igreja primitiva e considerando que *rûach* é uma concepção exclusivamente judaica, questiona-se sobre a possibilidade de um gentio apropriar-se genuinamente da concepção antropológica judaica, e através de que meios isso se realizaria.

Nossa hipótese é que estas questões antropológicas, assim como as questões éticas e metafísicas que veremos adiante, permeiam as tensões observadas no livro dos Atos, e que os fatos ali registrados revelam os meios que se fizeram necessários para a solução destas tensões, num processo que culmina na formação da identidade da Igreja cristã.

Da antropologia hebraica podemos destacar três princípios que, guardadas as suas singularidades, serão também percebidos tanto na ética hebraica e na intersubjetividade da aliança entre Deus e Abraão, quanto na realidade da Igreja: 1) a unidade indivisível do ser humano, representada por *néfesh*; 2) as duas ordens onde se situam esta unidade, representadas por *basar* e *rûach*; 3) a prevalência de uma sabedoria transcendente, representada por *rûach*, em detrimento da fragilidade da sabedoria humana representada por *basar*.

⁷⁹ *El hombre tiene una estructura indivisible, pero posible de situarse en dos órdenes diversos. En lo visible, terrestre, existe la carne (basár) y lo vital (psíquico-néfesh), el hombre primero, con su sabiduría terrestre, carnal o psíquica. Mientras que en el orden de la participación a la vida divina, existe un espíritu (pneûma), participado libremente por un Señor absolutamente trascendente que constituye al hombre carnal, psíquico, en el orden de la Alianza, del Reino de Dios: hombre espiritual, el hombre nuevo (Efesios 2,15), segundo Adam, con sabiduría espiritual, con un cuerpo espiritual.* DUSSEL, 1973, p. 32.

⁸⁰ DUSSEL, 1973, p. 31.

3.2 UNIDADE ÉTICA

Assim como a antropologia hebraica apresenta uma unidade indivisível do ser humano, a ética hebraica apresenta uma unidade no plano moral. A unidade ética denota que tanto o mal quanto o bem se originam no coração (*leb*) do homem e se manifesta na liberdade de escolha das suas más ou boas atitudes. Assim, mal e bem nascem no coração do ser humano não como seres criados, mas como estado, condição do ser.⁸¹

Novamente é preciso destacar a importância de se compreender como se relacionam entre si os vários aspectos da pessoa humana: atitudes más provenientes do coração (*leb*), denotam uma inclinação para o aspecto da carnalidade (*basar*); atitudes boas do coração (*leb*), uma inclinação para o aspecto espiritual (*rûach*). Note-se que a prevalência da sabedoria espiritual conduz os desejos do coração para boas atitudes, enquanto as más atitudes revelam um coração (*leb*) guiado pela sabedoria da carne. Essa relação entre *leb*, *basar* e *rûach* nos remete às duas ordens observadas na antropologia hebraica: a ordem carnal (*basar*) e a ordem espiritual (*rûach*).

A dicotomia entre mal e bem apresenta desdobramentos: atitudes recorrentes de um coração guiado pela carnalidade denotam um coração contrário à vontade espiritual do *rûach*, constituindo-se em pecado contra Deus. Por outro lado, esse mesmo coração carnal sofre influência perdoadora do *rûach*, que o santifica, quando reconhece sua limitação intrínseca. O reconhecimento desta limitação é um passo em direção ao bem, que não pode ser genuinamente praticado sem a participação do *rûach* na totalidade da pessoa.

O simples reconhecimento desta limitação intrínseca é um ato de fé genuína da pessoa, em detrimento de atitudes com aparência benigna, porém inócuas e obscurecidas pelo orgulho que impede uma confissão da própria incapacidade e da necessidade da ação do *rûach*.

⁸¹ DUSSEL, 1973, p. 39.

Das Escrituras extraímos a máxima: “O salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna”⁸², que nos permite categorizar de um lado *basar*, mal, pecado e morte, e de outro, *rûach*, bem, santidade e vida.

Ou ainda, conforme destaca Dussel:

Na tradicional antropologia hebraica, genial hermenêutica de um fariseu perito, Paulo de Tarso conclui explicitamente os corolários contidos no relato javista (sobre a escolha do homem em praticar o mal e a sua expulsão do Jardim do Éden no livro de Gênesis): ‘Por um só homem entrou o pecado no mundo [...], e pelo pecado a morte’ (Romanos 5.12) (tradução nossa).⁸³

Assim, o monismo antropológico hebraico fundamenta o desenvolvimento de uma ética igualmente monista, que se encerra no coração do ser humano, desdobrando-se em uma série de dicotomias, que denotam a liberdade de escolha do homem entre mal e bem, pecado e santidade, obras e fé, sabedoria da carne e sabedoria do espírito, coisas terrenas e coisas celestiais, numa função de correspondência às categorias *basar* e *rûach*, respectivamente.⁸⁴

Assim como na antropologia, na ética hebraica também é possível perceber três princípios: 1) a unidade indivisível da condição humana, encerrada no coração (*leb*) do homem, fonte única tanto do mal quanto do bem; 2) as duas ordens norteadoras da condição do ser humano, representadas por *basar* e *rûach*, que se expressam na liberdade de escolha entre o mal e o bem; 3) a prevalência de uma sabedoria divina e espiritual que conduz o coração (*leb*) para o bem, designada por *rûach*, em detrimento da limitada inteligência humana e carnal, que o conduz para o mal, designada por *basar*.

3.3 UNIDADE METAFÍSICA

Além da unidade antropológica e da unidade ética, a unidade metafísica é o terceiro componente do humanismo hebreu que dará sentido às tensões do livro dos Atos. Essa unidade se expressa mediante a aliança estabelecida entre Javé e Abraão,

⁸² Rm 6, 23. BÍBLIA, 1993.

⁸³ *En la tradicional antropología hebraica, genial hermenéutica de un fariseo perito, Pablo de Tarso concluye explicitamente los corolarios contenidos en el relato yahvista: Por un solo hombre entró el pecado en el mundo [...], y por el pecado la muerte (Romanos 5, 12).* DUSSEL, 1973, p. 42.

⁸⁴ DUSSEL, 1973, p. 45.

a fim de constituir um povo a partir da descendência do patriarca, e é marcada pela característica da intersubjetividade. Trata-se de uma comunicação iniciada por Javé em direção a Abraão, para estabelecer com ele e seus descendentes uma relação interpessoal.

O caráter de unidade da Aliança é decorrente, portanto, da sua característica essencial: a intersubjetividade, que permite uma relação do tipo interpessoal. É a concretização de um acordo totalizante firmado entre sujeitos, fundamentada na própria relação interpessoal intrínseca ao acordo. Isso pressupõe a manifestação de vontades, desejos e decisões pessoais mútuas como prerrogativas legais do acordo firmado, e que norteiam, portanto, a relação intersubjetiva.

Dussel desenvolveu a concepção de intersubjetividade da Aliança a partir da reflexão de Buber sobre a ontologia da relação, demonstrada na sua obra *Eu e Tu*. Na obra, Buber discorre sobre o fenômeno da relação, tomando-o como o fundamento da existência humana.

Os comentários introdutórios de Von Zuben à obra de Buber clareiam a concepção de intersubjetividade, como aspecto que promove a unidade relacional observada na Aliança. Primeiramente Von Zuben destaca a mudança de uma fase mística para uma fase existencial de Buber, onde a relação e o diálogo aparecem como o fundamento da unidade existencial humana:

De uma fase mística Buber passou por uma fase existencial [...]. A união com o *Absoluto* já não era mais procurada por ser ilusória, ela não opera a união no interior da existência individual; nela o próprio ser não é levado à sua verdadeira integração e a separação interior permanece. [...] *Eu e Tu* contém severas críticas à proposta mística da unidade. Esta categoria será substituída pela categoria da relação que é fundamental para a compreensão do sentido da existência humana. 'No princípio é a relação'. A relação, o diálogo, será o testemunho originário e o testemunho final da existência humana.⁸⁵

Já na fase existencial, Buber se reconhece numa posição favorável para enxergar uma união dos opostos, possível a partir da dialogicidade, conforme destaca Von Zuben:

Tal "aresta", onde Buber se coloca, é antes de mais nada o vislumbre da *união* paradoxal da plenitude, superando as soluções de compromisso daquilo que geralmente é entendido como dilemas ou alternativas: [...] bem-mal, unidade-

⁸⁵ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. 2. ed. Revista. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979. p. 18.

dualidade. A união dos contrários permanece um mistério na profunda intimidade do diálogo. Diálogo é plenitude.⁸⁶

E acrescenta:

Eu e Tu não é simplesmente uma descrição fenomenológica das atitudes do homem no mundo ou simplesmente uma fenomenologia da palavra, mas é também e sobretudo uma ontologia da relação. Podemos dizer que a principal intuição de Buber foi exatamente o sentido de conceito de relação para designar aquilo que, de essencial, acontece entre seres humanos e entre o Homem e Deus.

A reflexão inicial de *Eu e Tu* apresenta a palavra como sendo dialógica. A categoria primordial da dialogicidade da palavra é o 'entre'. Mais do que uma análise objetiva da estrutura lógica ou semântica da linguagem, o que faria da palavra um simples dado, Buber desenvolve uma verdadeira ontologia da palavra atribuindo a ela, como palavra falante, o sentido de portadora de ser. É através dela que homem se introduz na existência. Não é o homem que conduz a palavra, mas é ela que o mantém no ser. Para Buber a palavra proferida é uma atitude efetiva, eficaz e atualizadora do ser do homem. Ela é um ato do homem através do qual ele se faz homem e se situa no mundo com os outros. A intenção de Buber é desvendar o sentido existencial da palavra que, pela intencionalidade que a anima, é o princípio ontológico do homem como ser dialogal e dia-pessoal. As palavras-princípio ("Grundwort") são duas intencionalidades dinâmicas que instauram uma direção entre dois pólos, entre duas consciências vividas.⁸⁷

A intersubjetividade, portanto, se encerra nas palavras princípio Eu e Tu e se manifesta pelo diálogo, pela comunicação. "O fato primordial do pensamento do Buber é a relação, o diálogo na atitude existencial do face-a-face".⁸⁸

Nesse sentido, o diálogo como expressão da intersubjetividade é a via através da qual a união paradoxal dos opostos se torna possível, e, conforme Dussel, é também o que caracteriza essencialmente a Aliança:

Entre Deus e Abraão se abria um abismo, uma ruptura radical e descontínua. O ato religioso de Abraão inaugura uma nova dimensão religiosa: Deus se revela como Pessoal, como uma existência totalmente distinta que ordena, gratifica, pede sem nenhuma justificativa razoável [ou seja, geral ou previsível], e para o qual tudo é possível. Esta nova dimensão religiosa permite a existência da fé, no sentido judeu-cristão (tradução nossa).⁸⁹

⁸⁶ BUBER, 1979, p. 19-20.

⁸⁷ BUBER, 1979, p. 40-41.

⁸⁸ BUBER, 1979, p. 10.

⁸⁹ *Entre Dios y Abraham se abría un abismo, una ruptura radical y discontinua. El acto religioso de Abraham inaugura una nueva dimensión religiosa: Dios se revela como Personal, como una existencia totalmente distinta que ordena, gratifica, pide sin ninguna justificación razonable [es decir, general o previsible], y para el cual todo es posible. Esta nueva dimensión religiosa permite la existencia de la fe, en el sentido judeo-cristiano.* ELIADE, 1949 *apud* DUSSEL, 1973, p. 89.

Nesse sentido, a comunicação, a palavra dirigida por Deus a Abraão estabelece a unidade entre coisas de ordem carnal com as de ordem espiritual, o humano com o divino.

Dussel, ao utilizar as palavras-princípio de Buber, explica que Javé é o *Eu* constituinte da Aliança com Abraão, que por sua vez é o *Tu* da relação que se estabelece. Mas, a posição de interlocução de Abraão para com Javé, faz com que ele assuma uma dupla consciência: simultaneamente ele é o *Tu* na relação com Javé e o *Eu* em relação ao povo de Israel. O alcance da Aliança à totalidade do povo hebreu, portanto, se dá através da concepção de “personalidade incorporante” atribuída a Abraão. Sobre isso Dussel afirma:

(...) A intersubjetividade constituída inclui: a Consciência Transcendente e Constituinte (*Eu*) de Javé; a consciência constituída e essencialmente relativa de Abraão (*Tu*), ao *Eu*; a abertura da consciência de Abraão, pela promessa e a fidelidade, pela expectativa confiada e certa, ao *nós* escatológico. Ou seja, Abraão tem uma dupla expressão de sua relação inter-conscencial: o *Eu* primário de Javé e o *Nós* de um povo do qual ele é já sua totalidade fundamental. Ou se preferir, o *Eu* e um *Vós* onde o *tu* de Abraão é a origem, o fundamento e o constituinte (constituinte não com respeito ao *Eu*, que é primeiro, mas ao *vós*, que é escatológico). Esta é a *estrutura metafísica* essencial da consciência hebraica, no que diz respeito às relações intersubjetivas (tradução nossa).⁹⁰

E conclui:

O *Eu* constitui uma aliança [...] com o *vós*, a partir de um *tu*, concreto e histórico, chefe de uma família [...]. Abraão tem consciência, autoconsciência ou consciência de si mesmo, pelo reconhecimento de sua dignidade inalienável, já que é objeto de uma ‘aliança’ com Aquele que, sendo o absolutamente Outro, é, no entanto, uma subjetividade interpelante, vivente, livre e dialogante: Javé (tradução nossa).⁹¹

⁹⁰ [...] *La intersubjetividad constituida incluye: la Conciencia Trascendente y Constituyente (Yo) de Yahveh; la conciencia consituída e esencialmente relativa de Abraham (tú), al Yo; la apertura de la conciencia de Abraham, por la promesa y la fidelidad, por la expectativa confiada y cierta, al nosotros escatológico. Es decir, Abraham tiene un doble término de su relación inter-conscencial: el Yo primário de Yahveh y el Nosotros de un Pueblo del cual él es ya su totalidade fundamental. O si se quiere, más bien, el Yo y un Vosotros em donde el tú de Abraham es el origen, el fundamento y el constituyente (constituyente no con respecto ao Yo, que es primero, sino al vosotros, que es escatológico. Ésta es ya la metafísica esencial de la conciencia hebrea, el fundamento del “mundo” del hombre hebreo, em cuanto a las relaciones intersubjetivas se refiere.* DUSSEL, 1973, p. 49-50.

⁹¹ *El Yo constituye una “alianza” [...] con el vosotros, a partir de un tú, concreto e histórico, jefe de una familia [...]. Abraham tiene conciencia, autoconciencia o conciencia de sí mismo, por el reconocimiento de su dignidad inalienable, ya que es objeto de una “alianza” con Aquel que, siendo el “absolutamente-Outro”, es, sin embargo, una subjetividad interpelante, viviente, libre y dialogante: Yahveh.* DUSSEL, 1973, p. 50.

A unidade decorrente da intersubjetividade da Aliança demanda exclusividade em relação a Javé, como único Deus, o que implica uma espécie de distanciamento do povo hebreu em relação às coisas do mundo e dedicação ao cumprimento dos estatutos da Aliança, positivadas na lei mosaica. Sobre isso Dussel afirma que:

Este “estrangeirismo” ou “distanciamento” [...] não é uma alienação [...], muito pelo contrário, é a possibilidade própria da originalidade livre com respeito ao mundo, porque [...], Abraão não trabalha a “coisa” [...], mas apascenta “sobre ela” seus rebanhos. Abraão toma distância, e igualmente o povo hebreu depois, para não se alienar [...] na natureza divinizada (como os gregos) (tradução nossa).⁹²

A efetiva tomada de consciência do povo hebreu sobre o distanciamento requerido pela Aliança se dá a partir da experiência do exílio babilônico. Israel se desliga de um aparato secular político e econômico, e forma gradativamente uma comunidade (*qahal*) em torno de Javé.⁹³

Essa atitude de desprendimento revela uma evolução da consciência hebraica na sua relação com Javé, o que permite o desenvolvimento de uma comunidade histórica, mas com esperança escatológica, que vive nesse mundo, mas dele experimenta um distanciamento, pois tem vínculos de intersubjetividade com Javé. “Tendo que distinguir entre o político-cultural e a intersubjetividade da Aliança, o povo de Israel começa uma nova e original história (ainda maior, talvez, que a originalíssima de Abraão)” (tradução nossa).⁹⁴ A Antiga Aliança firmada através da “personalidade incorporante” de Abraão evolui até culminar numa Aliança Nova, firmada na “personalidade incorporante” de Jesus Cristo.

Mas tal evolução parece guardar reservas no seio do povo hebreu, pois o reconhecimento de Jesus Cristo como “personalidade incorporante” não se constituiu em unanimidade. A constatação de caminhos diferentes tomados pelo judaísmo e cristianismo promove o questionamento a respeito da natureza do processo de separação entre as duas grandes religiões. A questão é se se trata de uma ruptura ou

⁹² Esta “extranjería” o “distanciamento” [...] no es una enajenación [...], sino muy por el contrario la posibilidad misma de la originalidad libre con respecto al mundo, porque [...], Abraham no trabaja la “cosidad” [...], sino que apascenta “sobre ella” sus rebaños. Abraham toma distancia, y lo mismo el Pueblo hebreo después para no alienarse [...] en la naturaleza divinizada (como los griegos). DUSSEL, 1973, p. 51.

⁹³ DUSSEL, 1973, p. 57.

⁹⁴ Habiendo debido distinguir entre lo político-cultural y la intersubjetividad de la Alianza, el pueblo de Israel comienza una nueva y original historia (aún mayor, quizá, que la ya originalísima de Abraham). DUSSEL, 1973, p. 57.

uma continuidade evolutiva. Pela intersubjetividade da Aliança, Dussel indica que se trata de uma evolução:

Por tudo isto, o cristianismo continua sem interrupção a tradição semito-judaica, produzindo, no entanto, como um 'salto qualitativo', uma revolução de estruturas, que não faz pensar: nem em uma síntese, nem em um sincretismo, mas em uma evolução homogênea (tradução nossa).⁹⁵

É precisamente a intersubjetividade, traço comum entre a Antiga e a Nova Aliança, que dificulta a afirmação que o senso comum insiste em propagar: que se trata de uma ruptura entre as alianças. Ambas pressupõem um relacionamento pessoal com Javé. Mas, nesse ponto é preciso estabelecer uma relação entre a ética e a metafísica da Aliança, que se apresenta determinante para esta questão. Na ética, a liberdade de escolha do ser humano mantém aberta a possibilidade de uma permanência na ordem carnal, sem a influência determinante da ordem espiritual. Do mesmo modo, na metafísica, há a possibilidade da não adesão voluntária e consciente à relação interpessoal, o que mantém a pessoa fora da Aliança. Em outras palavras, a continuidade entre Antiga e Nova Aliança se estabelece somente a partir da consciência da intersubjetividade, da consciência de evolução e do elemento principal que permite essa evolução: a “personalidade incorporante” de Jesus Cristo.

A intersubjetividade, ao contribuir para a compreensão da continuidade entre essa Antiga Aliança e a Nova Aliança, apresenta desdobramentos que dessa tensão inicial emanam, como a centralidade de Moisés e Cristo, das obras e da fé, dos ritos da lei mosaica e da gratuidade da graça.

Assim como na antropologia e na ética hebraicas, vemos na metafísica: 1) uma unidade entre Javé e o povo de Israel, estabelecida a partir da intersubjetividade da Aliança feita através de Abraão; 2) uma dicotomia entre o humano e o divino, representada pelas partes da Aliança, o povo constituído de Israel e o Eu constituinte de Javé; bem como pelo distanciamento dos participantes da Aliança em relação ao mundo; 3) uma dialogicidade iniciada por Javé em direção ao povo, na oferta da Aliança, que se desdobra na prevalência da sua vontade sobre os anseios do povo hebreu, que mais tarde será positivada na lei mosaica.

⁹⁵ *En todo esto, el cristianismo continua sin interrupción la tradición semito-judía, produciendo, sin embargo, como un “salto cualitativo”, una revolución de estructuras, que no hace pensar: ni en una síntesis, ni en un sincretismo, sino en una evolución homogénea.* DUSSEL, 1973, p. 60.

4 AS TENSÕES NO LIVRO DOS ATOS DOS APÓSTOLOS

Há um momento na história em que o cristianismo experimenta o seu mais alto grau de distanciamento da influência dualista platônica: a época da comunidade cristã do primeiro século da nossa era, cujas experiências são registradas no livro dos Atos. Dussel destaca esse período de plena unidade da igreja:

O dualismo no pensamento da cristandade não se manifesta em um primeiro momento, quando a compreensão do homem era ainda unitária [...]. A consideração do homem segundo a filosofia grega ainda não se havia feito presente. Resplandece ainda no pensamento cristão primitivo a unidade existencial do homem em textos que explicam situações humanas no nível da vida cotidiana (tradução nossa).⁹⁶

Cada um dos eventos a seguir são recortes dessa realidade pré-helênica, em que a unidade prevalece sobre qualquer tentativa de visão dualista.

4.1 A ASCENSÃO DE JESUS (ATOS 1, 6-11)

Erdman diz que “a ascensão de Cristo, v. 9, fala de duas grandes realidades: a) sua passagem, do meio visível e temporal, para o invisível e eterno; b) quando assumiu ‘toda a autoridade no céu e na terra’”.⁹⁷

A afirmação destaca a existência dos planos terreno e celestial, visível e invisível, temporal e eterno, já contemplados na metafísica hebraica da Aliança entre Javé e Abraão. O homem Jesus, que havia convivido com os discípulos no plano terreno, agora ressurreto, assume posição celestial, em contraponto à sua realidade terreal. O olhar dos discípulos para o céu e o questionamento do anjo à reação deles evidencia a existência de um lugar distante e inatingível ao ser humano natural.

O estranhamento dos discípulos diante da cena é notório, especialmente por tratar-se de um homem constituído de carne, e não somente espírito, com o qual

⁹⁶ *El dualismo en el pensamiento de la cristiandad no se manifiesta en un primer momento, cuando la comprensión del hombre era todavía unitaria [...]. La consideración del hombre como la planteaba la filosofía griega no se había todavía hecho presente. Resplandece todavía en el pensamiento cristiano primitivo la unidad existencial del hombre en textos que explican situaciones humanas al nivel de la vida cotidiana.* DUSSEL, 1974, p. 13.

⁹⁷ ERDMAN, 1960, p. 19.

havam convivido, e que agora transcendia o âmbito natural da realidade. Uma suposta consciência da unidade antropológica e metafísica, preconizada pela cosmovisão hebraica, parecia não dar o suporte necessário à compreensão do fenômeno que presenciavam.

De qualquer modo, o entendimento destas coisas não fora pré-requisito para que aqueles homens recebessem o chamado de Jesus para fazerem parte do seu círculo de amizade mais íntimo. Tal limitação fora recorrente, desde o relato dos evangelhos, onde as ocorrências sobrenaturais foram acompanhadas de temores e indagações do tipo: “Quem é este, que até os ventos e o mar lhe obedecem?”⁹⁸

Não sendo isto critério, o fato de supostamente conhecerem as implicações da intersubjetividade da Aliança estabelecida por Deus para o povo hebreu também não lhes garantiria a participação no grupo que viria a constituir e desenvolver a comunidade cristã, a Igreja de Cristo. Parece que algo mais precisava acontecer, uma experiência específica, que os capacitasse a vivenciar a relação interpessoal prevista na metafísica da Aliança com Javé, e que os fizesse assimilar de fato a união entre o humano e o divino, o natural e o sobrenatural.

Mesters destaca outra tensão que ocorre neste mesmo episódio, entre o reino de Israel e o reino de Deus, a partir do questionamento feito pelos discípulos: “Senhor, é neste tempo que restauras o reino a Israel?”⁹⁹ Novamente vemos a incapacidade dos discípulos em discernirem, por si mesmos, assuntos já previstos na cosmovisão hebraica. Era necessária uma intervenção divina, conforme destaca Richard: “A todo este grupo, Jesus abre as suas inteligências para que compreendam as Escrituras e, a todos eles, promete que serão revestidos do poder do alto”¹⁰⁰

Mas se a convivência com Jesus parece não ter sido, até aquele momento, o suficiente para abrir o entendimento dos seus seguidores, a sua resposta fornece o elemento no qual repousará a tensão estabelecida, após a sua ascensão: Jesus “diz que não é ele o sujeito da nova estratégia, e sim o Espírito Santo”.¹⁰¹ Jesus condiciona a restauração de Israel ao advento do Reino de Deus, conferindo uma perspectiva

⁹⁸ Mt. 8, 27b. BÍBLIA, 1993.

⁹⁹ MESTERS, 1985, p. 24.

¹⁰⁰ RICHARD, Pablo. **O movimento de Jesus depois da ressurreição**: uma interpretação libertadora dos Atos dos Apóstolos. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 22.

¹⁰¹ RICHARD, 1999, p. 23.

muito mais ampla do que a pretensão de um reino local de cunho nacionalista. Sobre isso, nos lembra Erdman o que Atos relata:

Os ensinamentos de Cristo, nesse interregno da ressurreição à ascensão, relacionaram-se com as 'coisas concernentes ao Reino de Deus', o qual em toda a sua perfeição há de ser estabelecido na terra. Antes, porém, deverá ser anunciado o Evangelho ao mundo inteiro. Daí repetir, como coroamento ou remate de seu 'prefácio', aquela promessa do batismo do Espírito, por cujo poder esse anúncio do Evangelho, de que tratam os Atos, iria se processar.¹⁰²

A prevalência do plano espiritual sobre o carnal se manifestaria, a fim de retomar a unidade entre as duas dimensões, ainda não discernida pelos discípulos, bem como a concepção de universalidade do Reino de Deus, perdida no transcurso da história do povo de Israel.

Aquele grupo de seguidores, que depois de anos de convivência com o Cristo ainda não compreendia as coisas concernentes ao Reino de Deus, seria capacitado pela experiência do descenso do Espírito para dar início à comunidade cristã primitiva, a Igreja. Mas, ali na ascensão, dias antes da descida do Espírito, eles já se constituíam na interseção histórica, personificada, ainda que imperfeita, entre o judaísmo e o cristianismo, a exemplo do que foi seu mestre Jesus, de modo perfeito, enquanto esteve no mundo.

A cena descrita no relato da ascensão é o marco apoteótico que encerra a narrativa do evangelho de Lucas, enfatizando o distanciamento entre o Cristo nos céus e a Igreja na terra, ao mesmo tempo em que abre a narrativa da trajetória da Igreja dos homens no livro dos Atos, marcada definitivamente pela união com o Espírito Santo.

4.2 A DESCIDA DO ESPÍRITO SANTO (ATOS 2, 1-13)

A dicotomia entre terra e céu observada na ascensão de Jesus, reaparece no dia do cumprimento da promessa da descida do Espírito Santo. Como um contraponto necessário à ascensão, Lucas relata uma manifestação igualmente sobrenatural, mas em sentido contrário, uma descensão de "línguas, como de fogo"¹⁰³, do céu à terra,

¹⁰² ERDMAN, 1960, p. 17.

¹⁰³ At. 2, 3. BÍBLIA, 1993.

acompanhadas de um som repentino. Nesse episódio, a intervenção divina é prevalecte sobre as limitações da esfera humana, uma vez que “rompe as barreiras da linguagem e cria comunicação”¹⁰⁴ dentre os presentes.

Mas, “o povo se divide na interpretação dos fenômenos de Pentecostes”.¹⁰⁵ Se por um lado havia o grupo de pessoas unidas pelo poder manifesto do Espírito Santo (*pnêuma*) e que compreendiam uns aos outros o que se dizia, ainda que em diferentes línguas, por outro lado havia o grupo daqueles que ouviam, mas não entendiam o que estava sendo dito. Percebe-se no relato do livro dos Atos, e nas palavras seguintes de Mesters, a dicotomia observada na antropologia e ética hebraicas, entre a sabedoria humana, meramente carnal e a sabedoria divina, espiritual:

A novidade do evangelho gera conflitos de interpretação. Onde o Evangelho é acolhido e onde a ‘conversão’ consegue transformar a situação, aparecem sinais de algo novo, tão novo, que a razão humana não consegue explicá-lo a partir dos seus próprios pressupostos. A inteligência humana, sem a fé, erra na interpretação das manifestações do Evangelho na história. O Evangelho desafia não só a verdade, desafia também a razão. Ele não se reduz à escala dos pensamentos humanos. Trata-se do conflito provocado pelo novo que já não cabe no esquema antigo. Por isso, os homens não conseguem entender o Evangelho: [...] Interpretam a novidade do Espírito como embriaguez.¹⁰⁶

Para Mesters, a fonte das tensões em Atos é o Evangelho, pois ele “anuncia a vontade de Deus e, por conseguinte, desaprova e denuncia as decisões e as opiniões humanas em contrário”.¹⁰⁷ Essa afirmação de Mesters fica mais evidente nos episódios que se seguem à descida do Espírito Santo, nos quais os conflitos aparecem de modo mais explícito: os discursos de Pedro, os testemunhos dos demais apóstolos e os milagres através deles realizados.

¹⁰⁴ MESTERS, 1985, p. 25.

¹⁰⁵ MESTERS, 1985, p. 32.

¹⁰⁶ MESTERS, 1985, p. 26.

¹⁰⁷ MESTERS, 1985, p. 24.

4.3 O DISCURSO DE PEDRO E A UNIDADE DA IGREJA PRIMITIVA (ATOS 2, 14-47)

Após a nítida influência do Espírito (*rûach/pnêuma*) sobre aquelas pessoas reunidas no dia de Pentecostes, Lucas passa a relatar o resultado disso na vida dos apóstolos e da comunidade cristã em geral. Essa é a tônica das linhas seguintes em Atos, onde salta aos olhos a ousadia dos apóstolos, no sentido de buscar a universalidade do Evangelho, em detrimento da particularidade religiosa israelita, bem como destaca-se a comunhão plena da comunidade que vivenciava a unidade estabelecida pela intersubjetividade da Aliança entre Deus e Abraão.

Em meio às recorrentes tensões e conflitos, Lucas faz questão de registrar o traço de unidade que marcava o cotidiano da comunidade cristã. Essa condição de comunhão perfeita é decorrente da relação pessoal com Deus e equivale, portanto, à intersubjetividade da Aliança estabelecida por Deus com Abraão para o povo de Israel. A comunidade cristã primitiva havia assimilado essa condição de comunhão perfeita com Deus e de uns para com os outros, de modo que vivenciavam efetivamente a vontade divina para o povo que Ele havia constituído.

Mas, ao mesmo tempo em que se consolidava a unidade, lançava-se a semente de uma tensão latente que viria a se tornar um conflito ferrenho entre judeus israelitas e judeus cristãos. O primeiro sermão de Pedro, dirigido aos seus compatriotas israelitas que não compreenderam a manifestação espiritual no dia de Pentecostes, a certa altura assume grave tom de acusação:

Varões israelitas, atendei a estas palavras: Jesus, o nazareno, varão aprovado por Deus diante de vós com milagres, prodígios e sinais, [...] vós o matastes, crucificando-o por mãos de iníquos; ao qual, porém, Deus ressuscitou, rompendo os grilhões da morte; [...].¹⁰⁸

A acusação de Pedro coloca de um lado os israelitas, sua incredulidade quanto à messianidade e ressurreição de Cristo, e do outro lado os apóstolos, que tanto testemunharam a ressurreição, quanto estavam convictos de que Jesus é o Messias. Em seu discurso, Pedro também deixa clara a prevalência prevista na antropologia e ética hebraicas ao afirmar que aquele episódio é o cumprimento da

¹⁰⁸ At. 2, 22-24. BÍBLIA, 1993.

predição do profeta Joel: “E acontecerá nos últimos dias, diz o Senhor, que derramarei do meu Espírito (*rûach/pnêuma*) sobre toda a carne (*basar/sarx*)”.¹⁰⁹

Com estas palavras, Pedro afirmava que o Espírito Santo estava retomando as estruturas de pensamento fundamentais dadas por Javé ao povo hebreu, conferindo novamente a unidade perdida nas particularidades da religião judaica, agora não mais meramente por via de estatutos positivados na lei mosaica, mas na pessoa de Cristo, através de um relacionamento pessoal com ele, de uma intersubjetividade já experimentada pelos seus discípulos.

Isso implica dizer que o povo de Israel já não compreendia as suas próprias estruturas de pensamento, que não estavam conectados aos estatutos que os tinha constituído como povo; que estavam entregues à maldade do seu próprio coração (*leb*); que não estavam sendo guiado pelo Espírito (*rûach*), mas pela carne (*basar*). Certamente os judeus reagiriam a qualquer discurso que tivesse aparência de ameaça às suas estruturas ontológicas, que os acusasse de transgressão contra seus próprios fundamentos, que os negasse a condição de povo constituído por Javé. A pregação de Pedro trazia em seu bojo exatamente essa denúncia.

4.4 DO TEMPLO AO SINÉDRIO (ATOS 3,4-22)

Lucas continua enfatizando os resultados do revestimento de poder do Espírito Santo, recebido pelos apóstolos, agora no relato da cura de um aleijado à entrada do templo, através de Pedro e João. Stagg destaca que “tratava-se mais do que um milagre (maravilha); era um sinal [...] do mundo físico que dava uma ideia daquilo que poderia ser feito no mundo espiritual”.¹¹⁰ O diálogo entre os planos físico e espiritual e a prevalência da vontade divina sobre o aspecto humano aparece de modo recorrente no livro dos Atos, condições já contempladas no humanismo hebreu. Assim como na antropologia, na ética e na metafísica da Aliança, o Espírito Divino compromete-se numa relação intersubjetiva com o aspecto carnal da humanidade,

¹⁰⁹ At. 2,17. BÍBLIA, 1993

¹¹⁰ STAGG, Frank. **O livro dos Atos dos Apóstolos**: os primeiros esforços em prol dum evangelho desimpedido. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1958. p. 106.

prevalecendo sobre ela, fazendo a saúde prevalecer sobre a enfermidade, a vida sobre a morte.

Mas, para tornar claro que não se trata apenas de um envolvimento parcial, alcançando apenas o aspecto carnal do ser humano, mas sim sua totalidade (*basar e rûach*), conferindo vida (*néfesh*) de fato, Stagg acrescenta: “Assim como o homem podia tornar-se são fisicamente [...] podia igualmente fazê-lo espiritualmente”.¹¹¹

O espanto das pessoas diante do fenômeno evidencia a natural incapacidade do ser humano carnal em discernir realizações do Espírito, como ocorreu no dia de Pentecostes. Diante do espanto das pessoas presentes, Pedro inicia o seu segundo sermão registrado por Lucas, proferido com a mesma ousadia do discurso anterior. Mas desta vez há consequências, e uma oposição explícita surge da parte da liderança religiosa judaica.

Se para Mesters, a fonte dos conflitos em Atos é o anúncio do Evangelho, para Frangiotti, o motivo essencial da oposição judaica aos cristãos é Cristo. “Aquilo que separa os cristãos dos judeus é a interpretação dos eventos e da profecia em relação a Jesus”.¹¹² Dentre as desavenças entre israelitas e cristãos dos primeiros séculos “o nervo da controvérsia judeu-cristã restava sendo a recusa de Jesus”.¹¹³ Não há discordância entre Mesters e Frangiotti, se considerarmos que o Evangelho é a obra e a mensagem de Cristo para a humanidade, e, na sua totalidade, para a pessoa dele converge.

O cerne da controvérsia cristológica, evidenciado em vários episódios do livro dos Atos, reside na messianidade de Jesus, que se desdobra numa série de concepções divergentes, forjadas no seio da comunidade palestinese sobre a pessoa de Cristo, como sua natureza humana e divina, sua morte e ressurreição.

A oposição judaica já se manifestara desde a época em que Jesus andara nas regiões da Palestina, ensinado e realizando milagres dentre o povo, através da investida de líderes religiosos que faziam questionamentos com a intenção de enfraquecer a influência que Jesus exercia sobre as multidões. A partir da realidade da sua morte e a aparente desarticulação do grupo dos discípulos, era natural que os

¹¹¹ STAGG, 1958, p. 106.

¹¹² FRANGIOTTI, Roque. **Cristãos, judeus e pagãos: acusações, críticas e conflitos no cristianismo antigo**. Aparecida: Ideias & Letras, 2006. p. 81.

¹¹³ PORTO, Humberto. **Judeus e Cristãos**. São Paulo: Edições Loyola, 1976. p. 69.

ânimos se arrefecessem e as vigorosas investidas gradativamente se dissipassem. Mas, o alento advindo da ressurreição e o cumprimento da promessa da descida do Espírito Santo impulsionaram a fé dos discípulos de modo que todas as prerrogativas messiânicas anteriormente manifestadas na vida de Jesus ganharam novo ímpeto.

Assim, a sua natureza humana e divina, a sua morte vicária e sua ressurreição passaram a compor a pregação daqueles que foram testemunhas destas realidades, os apóstolos. O desejo de anunciar estas verdades em torno da messianidade de Jesus foi o estopim que deflagrou as tensões entre parte do povo israelita e os apóstolos. Revestidos do poder outorgado pelo Espírito Santo, os apóstolos assumem a posição de representantes das ideias de seu mestre e intensificam a tensão. Neste novo discurso, proferido imediatamente após a cura do aleijado, ainda no templo, Pedro reafirma a denúncia feita aos israelitas, no dia da festa de Pentecostes: “Matastes o Autor da vida”.¹¹⁴ Depois, capturados, no Sinédrio Pedro reitera a acusação, desta vez diretamente aos líderes religiosos.

Trenchard destaca a característica da messianidade, presente não somente neste discurso de Pedro, mas na pregação dos apóstolos em geral:

Diante dos judeus, os apóstolos costumavam sublinhar os seguintes elementos: [...] b) Jesus Cristo era o Messias esperado, conforme evidenciado por sua vida e obras de poder. [...] O estudante pode buscar estas características não só no discurso que temos diante de nós (no dia de Pentecostes), mas também na mensagem que se seguiu à cura do aleijado [...], nos breves depoimentos diante do Sinédrio [...], na mensagem de Pedro aos gentios reunidos com Cornélio [...], e no discurso de Paulo perante os judeus de Antioquia na Psídia [...]. (tradução nossa).¹¹⁵

À medida que as oposições se intensificam, atesta-se o desenvolvimento de uma comunidade cristã que se fortalece em torno de uma relação pessoal com Deus, com um coração (*leb*) inclinado para o bem e não para o mal, vivenciando uma unidade em consonância com o humanismo hebreu, preconizando a universalidade do Reino de Deus em detrimento do particularismo do reino de Israel, a fé em

¹¹⁴ At. 3,15. BÍBLIA, 1993.

¹¹⁵ *Frente a los judíos, los Apóstoles solían subrayar los elementos siguientes: [...] b) Jesucristo era el Mesías esperado, como se evidenciaba por su vida y sus obras de poder. [...] El estudiante puede buscar estas características no sólo en el discurso que tenemos delante, sino también en el mensaje que siguió a la curación del hombre impedido [...], en los cortos testimonios delante del Sanedrín [...], en el mensaje de Pedro a los gentiles reunidos con Cornelio [...], y en el discurso de Pablo frente a los judíos de Antioquia em Pisidia [...].* TRENCHARD, Ernesto. **Los Hechos de los Apóstoles**. Gran Rapids, Michigan: Editorial Portavoz, 1993. p. 100-101

detrimento dos rituais judaicos, a graça ao invés da lei, centralizada em Jesus ao invés de Abraão, ou seja, uma comunidade fundamentada nas estruturas do humanismo hebreu, mas, evoluídas de uma Antiga para uma Nova Aliança.

Do outro lado estavam os opositores, insistindo em demarcar os limites da sua religiosidade, enraizados na superficialidade dos seus ritos, sem o discernimento necessário para assimilar o salto qualitativo que o Espírito de Cristo conferia aos seus próprios fundamentos, ainda acreditando que a solução se dava através da bipolaridade social entre o Reino de Israel e o Império pagão de Roma, da pretensa autonomia que almejavam. A ferocidade com que reagiam às supostas ameaças advindas do grupo cristão evidenciava o quanto estavam enraizadas nas suas convicções.

4.5 ANANIAS E SAFIRA (ATOS 5, 1-11)

Em meio à unidade da comunidade que crescia, Lucas insere o relato do casal, Ananias e Safira, e destaca precisamente aquilo que os torna definitivamente alijados da comunidade cristã, um coração (*leb*) conduzido pelo mal: “Então disse Pedro: Ananias, por que encheu Satanás teu coração [*leb*], para que mentisses ao Espírito [*pnêuma*] Santo [...]?”¹¹⁶.

É nítida a relação com a ética hebraica, que contempla o coração como a fonte tanto do mal quanto do bem. Trata-se, portanto, de uma escolha consciente, cuja responsabilidade das suas atitudes recai sempre sobre a pessoa. Ananias e sua esposa, Safira, sofreram de forma dura as consequências das suas ações, como se vê na continuidade do relato em Atos.

O conflito interior vivenciado por Ananias e sua esposa, atesta que os dilemas da comunidade não se limitavam apenas à exterioridade dos conflitos de ordem política, econômica ou culturais da época. Mais do que opositores políticos ou grupos de interesse religiosos como os fariseus ou saduceus, havia a oposição subjetiva, vinda de si mesmo, do próprio coração. Trata-se de uma disponibilidade pessoal e

¹¹⁶ At. 5, 3. BÍBLIA, 1993.

íntima do coração, do entendimento humano, para adquirir a sabedoria espiritual necessária, que permite a transformação interior em adesão ao evangelho de Cristo.

Pelas palavras de Pedro, o relato destaca simultaneamente outra tensão decorrente da atitude de Ananias e Safira: “Não mentiste aos homens, mas a Deus”.¹¹⁷ Aqui aparecem as duas ordens previstas na metafísica hebraica, pela aliança estabelecida entre Deus e os homens. A relação pessoal que Ananias e Safira tentavam estabelecer com a comunidade estava fundamentada no engano, condição contrária à retidão de coração requerida pela intersubjetividade da aliança entre Javé e Abraão.

Com esse episódio, Lucas demonstra que existem condições para se manter como membro da igreja que se formava, e que estas condições estão de algum modo relacionadas às estruturas de pensamento hebraicas, mas sobretudo, à vontade prevalecente divina, que àquela tem consonância.

4.6 HEBRAIOI E HELLENISTAI (ATOS 6, 1-6)

A tensão relatada por Lucas no capítulo seis do livro de Atos ocorreu antes da expansão do cristianismo para o mundo gentílico, quando a comunidade cristã ainda era exclusivamente constituída por judeus. Mas introduz uma diferenciação entre dois grupos de judeus. O grupo dos *hellenistai* – judeus da dispersão, de fala e cultura grega – denunciara um descaso da parte dos *hebraioi* – judeus de fala aramaica, residentes em Jerusalém – para com as viúvas helenistas no tocante à distribuição de recursos da comunidade que deveria ser para todos.¹¹⁸ Trata-se, portanto, de uma tensão que se deu no âmbito interno da comunidade cristã e ao mesmo tempo, exclusivamente entre judeus. “Compreende-se naturalmente que essas duas atitudes em atrito provinham dum mesmo fundo”¹¹⁹

Para Stagg, a controvérsia é reflexo da “atmosfera nacionalista e tradicionalista”¹²⁰ na qual os discípulos mais próximos de Jesus, hebreus de Jerusalém, haviam sido educados. Essa formação hebraica particularista fazia frente

¹¹⁷ At. 5, 4b. BÍBLIA, 1993.

¹¹⁸ STOTT, John. **A mensagem de Atos: até os confins da terra.** São Paulo: ABU, 1994. p. 133.

¹¹⁹ STOTT, 1994, p. 130.

¹²⁰ STAGG, 1958, p. 130.

à compreensão do universalismo que os *hellenistai* adquiriram na sua vivência fora da Palestina.

Esse confronto entre particularismo e universalismo foi abordado por Dussel como o corolário de um processo histórico iniciado desde os tempos da monarquia, passando pela experiência do exílio, até o advento do cristianismo:

O universalismo, posição teórica, é o melhor do humanismo judaico nas proximidades da era cristã. No entanto, jamais deixará, ao mesmo tempo e de fato, de fechar-se sobre si mesmo, por um movimento centrífugo, em um nacionalismo, particularismo, messianismo temporal (tradução nossa).¹²¹

O universalismo judaico era fundamentado

[...] Na Consciência vivente e transcendente de um *Eu* originário, como causa criadora de tudo e Senhor da história. [...] *Javé* é o bem comum, absolutamente “bem” e universalmente “comum”, tanto por ser criador, como por sua presença [...] no seu povo no presente, como pela promessa futura de benção eterna (tradução nossa).¹²²

Ainda no que se refere ao universalismo, Dussel demonstra o avanço que o cristianismo conferiu ao judaísmo:

O humanismo cristão nascente já contém, na pregação e na orientação centrípeta *da ação de seu fundador*, os elementos essenciais do seu universalismo. [...] É a comunidade por ele fundada que toma consciência progressiva e descobre os meios já implicitamente estruturados para exercer efetivamente *o universalismo* através da missão. [...] Em tudo isso, o cristianismo continua sem interrupção a tradição semito-judaica, produzindo, no entanto, um ‘salto qualitativo’, uma revolução de estruturas, que não faz pensar: nem em uma síntese, nem em um sincretismo, mas em uma evolução homogênea.¹²³ (Dussel, 59-60).

¹²¹ *El universalismo, posición teórica, es lo mejor del humanismo judío en las proximidades de la era cristiana. Sin embargo, jamás dejará, al mismo tiempo y de hecho, de cerrarse sobre sí mismo, por un movimiento centrífugo, en un nacionalismo, particularismo, mesianismo temporal.* DUSSEL, 1973, p. 58.

¹²² [...] *en la Conciencia viviente y trascendente de un Yo originario, em tanto que causa creadora de todo y Señor de la historia. [...] Yahveh es el bien común, absolutamente “bien” y universalmente “común”, tanto por ser creador, como por su presencia [...] en su pueblo en el presente, como por la promesa futura de su bendición eterna.* DUSSEL, 1973, p. 58-59.

¹²³ *El humanismo cristiano naciente contiene ya, en la predicación y la dirección centrípeta de la acción de su fundador, los elementos esenciales de su universalismo. [...] es la comunidad por él fundada la que toma conciencia progresiva y descubre los medios ya implícitamente estructurados para ejercer efectivamente el universalismo por la misión. [...] En todo esto, el cristianismo continua sin interrupción la tradición semito-judía, produciendo, sin embargo, como un “salto cualitativo”, una revolución de estructuras, que no hace pensar: ni en una síntesis, ni en un sincretismo, sino en una evolución homogénea.* DUSSEL, 1973, p. 59-60.

A concepção humanista que já havia sido forjada pelo próprio Javé para o povo hebreu, se manifestara posteriormente nos ensinamentos e atitudes daquele que é a expressão exata de Deus, Jesus Cristo. É a comunidade missionária do primeiro século, que se desenvolve em torno da centralidade de Cristo, que discerne essa transposição e toma as rédeas da história¹²⁴ para se consolidar como a genuína Igreja cristã.

Note-se que a controvérsia entre os *hebraioi* e *hellenistai*, vista sob o ângulo do humanismo hebreu, desvela uma série de outras tensões implícitas, como o particularismo da religiosidade judaica e o universalismo cristão; o anseio pela restauração do reino de Israel ou a instauração do Reino de Deus; a natureza da relação entre judaísmo e cristianismo; entre a Antiga e a Nova Aliança; a centralidade de Moisés e de Jesus; o papel da lei e da graça; a importância das obras e da fé como meio de justificação; a necessidade da circuncisão da carne e do coração. Estas tensões, ainda implícitas enquanto o cristianismo se restringia aos círculos judaicos, se manifestariam mais explicitamente, nos próximos eventos do livro dos Atos, à medida que a Igreja se desenvolve, sob a orientação do Espírito Santo, como no discurso de Estêvão, que antecede seu martírio, marco da expansão do Evangelho para além das fronteiras jerosilimitanas.

O universalismo se constitui, assim, numa nota essencial de um povo constituído por Javé; vontade divina que prevalece sobre a tendência particularista do legalismo judaico. A solução universalista, acatada pela comunidade cristã na divergência entre *hebraioi* e *hellenistai* no livro dos Atos, foi um direcionamento divino que manteve a unidade da comunidade, ao mesmo tempo em que corresponde à prevalência da sabedoria espiritual sobre a inteligência carnal; solução fundamental para forjar a identidade universalista e a unidade da Igreja cristã. Do mesmo modo, as demais tensões acima citadas, que progressivamente se manifestariam, encontram a sua resolução em direção à unidade, quando vistas à luz do humanismo hebreu e da ação direcionadora do Espírito Santo.

¹²⁴ Dussel, considera o livro dos Atos dos Apóstolos como uma autêntica teologia da história universal. DUSSEL, 1974, p. 10.

4.7 O MARTÍRIO DE ESTÊVÃO (ATOS 6,8–8,1)

O registro da controvérsia entre os hebraioi e os hellenistai parece intencional para introduzir a importância da visão universalista do segundo grupo, pois são indivíduos deste grupo que irão assumir o protagonismo em alguns dos episódios que se seguem no livro dos Atos.

Estêvão realizava “prodígios e grandes sinais entre o povo”¹²⁵ quando sofreu resistência da parte de alguns membros da sinagoga. De acordo com o relato, logo de início fica clara a prevalência do aspecto espiritual sobre a religiosidade dos opositores de Estêvão, pois eles “não podiam resistir à sabedoria e ao Espírito com que falava”¹²⁶.

Imbuído do universalismo, cheio do poder do Espírito Santo, consciente das estruturas fundamentais do humanismo hebreu e com o coração inclinado para as coisas espirituais, Estêvão inicia o seu célebre testemunho vinculando a sua fé à história de Israel. Ao fazer isso, estabelece a premissa de uma unidade que deveria se manifestar entre eles, pois tanto a fé dos seus compatriotas israelitas, quanto a sua fé possuíam raízes nas promessas de Deus a Abraão, nos estatutos da lei mosaica, na restauração do Reino pela dinastia de Davi.

Mas, à certa altura do discurso, demonstra que tal unidade não se estabelece pelo fato dos israelitas não terem compreendido a sua própria fé, ao rejeitar a Jesus como o Cristo. Stagg diz que Estêvão

Atacou abertamente o orgulho nacional [...], ele pôs em dúvida a interpretação judaica do “lugar santo” e a importância que davam ao templo. Demonstrou que eles tinham violado a verdadeira força da própria lei que alegavam defender. O único que houvera guardado a lei foi Jesus.¹²⁷

Estêvão estava apregoando a “natureza espiritual e universal”¹²⁸ do cristianismo em detrimento do particularismo judaico.

¹²⁵ At. 6, 8. BÍBLIA, 1993.

¹²⁶ At. 6, 11. BÍBLIA, 1993

¹²⁷ STAGG, 1958, p. 140-141.

¹²⁸ STAGG, 1958, p. 141.

4.8 O CONFLITO INTERIOR DE SAULO X PAULO

Lucas introduz no episódio do apedrejamento de Estêvão, a pessoa de Saulo, fariseu, perseguidor dos cristãos, como prenúncio da unidade que o Evangelho é capaz de estabelecer. O contraste entre o Saulo, fariseu e o Paulo, cristão é um exemplo de conflito interior que uma pessoa experimenta ao se defrontar com o Evangelho, e corresponde às tensões exteriores que os grupos opositores protagonizam no livro dos Atos. A mudança da sua condição primeira até a sua conversão a Cristo enfatiza o poder divino em estabelecer a unidade interior e não apenas entre grupos sociais com diferentes ideais.

A variedade de conflitos no livro de Atos, caracterizados pela atuação de diferentes grupos opositores como saduceus e fariseus, pelas diferentes motivações explícitas destes grupos, pela simpatia de grande parte do povo judeu para com os cristãos e por tensões dentro da própria comunidade cristã, desloca o foco da aparente homogeneidade opositora de cunho eminentemente cultural, étnico e político para indiciar o verdadeiro cerne dos conflitos: a conversão da pessoa à mensagem do Evangelho de Cristo, através de uma ação espiritual divina, que envolve um coração transformado, inclinado para o bem, e que equivale ao reconhecimento da incapacidade da sua própria religiosidade em manter uma relação interpessoal com Deus, premissas já delineadas pelo humanismo hebreu. Sobre isso, diz Mesters: “Aqui está a fonte dos conflitos: o Evangelho revela e anuncia a vontade de Deus e, por conseguinte, desaprova e denuncia as decisões e as opiniões humanas em contrário”.¹²⁹

Não obstante a diferença entre transformação interior espiritual e posicionamentos exteriores, Stagg estabelece uma relação significativa entre a religiosidade dos hebreus e seus ideais nacionalistas. Ele demonstra que a subjetividade da resistência à mensagem do Evangelho e à ação do Espírito Santo, se expressa objetivamente em posicionamentos étnico-culturais e políticos que acabaram desencadeando perseguição à comunidade cristã: “O orgulho nacionalista e os preconceitos de raça, mascarados de ortodoxia e piedade, inauguraram uma inquisição e perseguição de natureza animalesca”.¹³⁰

¹²⁹ MESTERS, 1985, p. 24.

¹³⁰ STAGG, 1958, p. 146.

4.9 O MÁGICO SIMÃO (ATOS 8, 9-25)

Após o martírio de Estêvão, intensificou-se a perseguição à comunidade cristã, o que promoveu a dispersão de alguns membros helenistas da comunidade e a propagação do Evangelho na região da Samaria. Lucas passa a registrar episódios que demonstram a ação do Espírito Santo, através de Filipe, o que irá contrastar com a visão ainda de tendências particularistas do apóstolo Pedro, representando novamente a dicotomia entre o particularismo hebreu e o universalismo do cristianismo helenista.

Um destes episódios é o contato de um mágico, Simão, com a novidade do Evangelho. Diz o relato que com a pregação de Filipe as pessoas passaram a crer nele, e Simão, sendo batizado, passou a segui-lo, admirando-se dos sinais e milagres que se realizavam por intermédio do apóstolo.¹³¹ Porém, diz Stagg, que Simão de fato “não se converteu. A razão básica, antes e depois que ‘creu’, foi o egoísmo”.¹³²

Depois, diante de Pedro, Simão deixou revelar a falta de entendimento sobre a genuína conversão, oferecendo dinheiro para que obtivesse o mesmo poder de imposição de mãos que os apóstolos tinham. A resposta de Pedro nos remete ao pressuposto da ética hebraica, um coração (*leb*) reto, conduzido pelo Espírito (*rûach*): “Não tens parte nem sorte neste ministério, porque o teu coração (*leb/kardia*) não é reto diante de Deus. Arrepende-te, pois, da tua maldade, e roga ao Senhor; talvez te seja perdoado o intento do coração”.¹³³ Novamente o chamado ao arrependimento aparece como o mecanismo capaz de conferir unidade na separação estabelecida entre o ser humano e Deus, a falsidade de Simão e a retidão de Pedro.

O relato dos esforços de evangelização em Samaria enfatiza também a continuidade da tensão entre hebreus e helenistas, introduzida por Lucas no episódio do serviço às viúvas. Ela ainda aparecerá no decorrer do livro dos Atos, pois sua resolução se dá gradativamente. Sobre isso diz Stagg:

Os apóstolos ainda permaneciam em Jerusalém quando Filipe levou o Evangelho aos samaritanos. Ainda que simpatizando aparentemente com o desenvolvimento, os apóstolos não o iniciaram. [...] É prova de progresso na

¹³¹ At. 8, 9-13. BÍBLIA, 1993.

¹³² STAGG, 1958, p. 150.

¹³³ At. 8, 21-22. BÍBLIA, 1993.

atitude de Pedro e João o fato de pregarem o Evangelho em muitas aldeias dos samaritanos.¹³⁴

4.10 CONTRASTES ENTRE FILIPE E PEDRO

Apesar desta pesquisa se delimitar às tensões ocorridas apenas no ambiente judaico-cristão, vamos adentrar em alguns episódios específicos que envolvem o início da propagação do evangelho em direção aos gentios. Isso se justifica pelo fato de que, nestes episódios, os protagonistas na proclamação do evangelho são judeus, e entre as suas posturas no contato com o mundo gentílico também se percebem tensões. Trata-se de Filipe e Pedro.

Após registrar os eventos ocorridos nos círculos exclusivamente judaicos, tendo como palco a cidade de Jerusalém, e a evangelização em Samaria, Lucas passa a registrar a propagação do evangelho a um grupo de gentios simpatizantes do judaísmo, mas que ainda não tinham se tornado prosélitos.¹³⁵

Este grupo dos gentios tementes a Deus era um campo fértil para a disseminação do Evangelho. O Cristianismo ia precisamente ao encontro da sua condição de simpatizantes do Judaísmo, não prosélitos, pois lhes “oferecia o mesmo monoteísmo, os mesmos padrões morais, e mais ainda: não exigia que eles se identificassem com um grupo nacionalista e particularista”.¹³⁶ O eunuco etíope, evangelizado por Filipe e o centurião Cornélio, faziam parte desse grupo.

As posturas de Pedro e Filipe nestes encontros despertam novamente a atenção para a dicotomia entre o particularismo hebreu e o universalismo cristão.

O entusiasmo de Filipe ao pregar ao etíope contrasta fundo com a relutância de Pedro em pregar a Cornélio. [...] Filipe nada tinha a dizer sobre a raça, a nacionalidade, a mutilação física, ou sobre qualquer outra coisa de natureza exterior, artificial, ou superficial. O que Filipe esperava era a prova de que o etíope confiava em Jesus. [...] Era uma questão de experiência espiritual, e não de raça ou de ritos.¹³⁷

¹³⁴ STAGG, 1958, p. 151-152.

¹³⁵ STAGG, 1958, p. 153-154.

¹³⁶ STAGG, 1958, p. 154.

¹³⁷ STAGG, 1958, p. 154-155.

Pedro, por sua vez, ao ser chamado para encontrar-se com o centurião na cidade de Cesareia, “parecia movimentar-se como empurrado por um dever. [...] ocupava-se em arranjar testemunhas de defesa a fim de proteger sua reputação, levando-as consigo a Jope e mais tarde a Jerusalém”.¹³⁸

A atitude de Pedro se explica pelo fato de que o ajuntamento de judeus com gentios era condenável de acordo com os costumes judaicos. Sobre isso Stagg acrescenta:

A tradução não deixa claro outro contraste entre Filipe e Pedro. O Espírito disse a Filipe: “Vai e **ajunta-te** a esse carro” (At. 8,29). Pedro protestou dizendo que era profanar-se um judeu “**em ajuntar-se**” a uma pessoa doutro país. Usa-se nos dois casos a mesma palavra. Filipe alegrou-se por **juntar-se** ao carro do etíope, ao passo que Pedro anotou a irregularidade de **juntar-se** àqueles “estrangeiros”. Note-se ainda que Pedro faz questão de se dizer “judeu” (At. 10,28).¹³⁹

Vale destacar que, não obstante a diferença no comportamento de Pedro e Filipe, a unidade cristã entre eles estava estabelecida, atestando que tal unidade se estabelece não por critérios étnicos, culturais ou políticos, mas por uma ação prevaemente do Espírito Santo no coração do ser humano, estabelecendo com ele uma relação interpessoal. A relutância de Pedro em discernir o direcionamento do Espírito nos leva a concluir que a compreensão plena da vontade divina e das coisas espirituais sobre a vontade humana é um processo que ocorre não necessariamente de forma instantânea, mas gradativamente a partir da relação de intersubjetividade estabelecida.

4.11 PEDRO E OS JUDAIZANTES

A visita de Pedro à casa do centurião Cornélio foi um acontecimento orquestrado pelo Espírito Santo, que tratou de comunicar os dois da necessidade do encontro. O início do relato da visão de Pedro, do “céu aberto, e um objeto descendo, como se fora um grande lençol que, suspenso pelas quatro pontas, vinha baixando à terra”¹⁴⁰, que antecedeu a sua visita a Cornélio, nos remete à dicotomia presente no

¹³⁸ STAGG, 1958, p. 170.

¹³⁹ STAGG, 1958, p. 170-171.

¹⁴⁰ At. 10, 11. BÍBLIA, 1993.

relato da ascensão de Jesus da terra ao céu, e ao dia de Pentecostes, quando do céu à terra desceram “línguas, como de fogo”.¹⁴¹

O que ocorreu na casa do centurião é significativo ao destacar a “descida” do Espírito Santo sobre os gentios presentes, fato que ocorrera no dia de Pentecostes somente entre os judeus. A manifestação divina sobrenatural agora selava a unidade entre judeus e gentios tementes a Deus. A relutância de Pedro paulatinamente cedia lugar ao reconhecimento do universalismo preconizado pelo humanismo hebreu forjado por Javé. Mas a tensão demorara para se dissipar completamente, pois os “crentes que eram da circuncisão, todos quantos tinham vindo com Pedro, maravilharam-se de que também sobre os gentios se derramasse o dom do Espírito Santo”.¹⁴²

Depois, em Jerusalém, Pedro teve que dar explicações sobre o ajuntamento em casa de gentios, a um grupo mais radical “que deu origem aos judaizantes que tanta oposição fizeram ao apóstolo Paulo”.¹⁴³ Os guardiões da Lei começaram a enxergar problemas na diversidade que marcaria para sempre a trajetória da igreja:

“[...] Alguns eram circuncidados e outros não; alguns observavam as severas prescrições da Lei a respeito dos alimentos e dos banhos rituais e outros nem se preocupavam com isto. Para alguns zelantes este estado de coisas pareceu uma desorganização na Igreja [...]”.¹⁴⁴

Sobre as motivações desta resistência judaizante, Bagatti esclarece:

“[...] A diferença entre os apóstolos e os sacerdotes não consistia tanto no grau de cultura e na posição social, mas sobretudo na formação interior. Se os apóstolos e seus companheiros tinham sido instruídos por N. Senhor durante um período bastante prolongado, [...] os sacerdotes e os ex-fariseus [agora convertidos ao cristianismo] provinham de um ambiente que permaneceu hostil a Cristo.”¹⁴⁵

Considerando que a história dos hebreus, registrada no Antigo Testamento, constata que homens e mulheres são incapazes de cumprir integralmente a Lei, conclui-se que o cerne da controvérsia não era apenas a diversidade que começava a caracterizar a comunidade judaico-cristã, mas convergia para a centralidade de

¹⁴¹ At. 2, 3. BÍBLIA, 1993.

¹⁴² At. 10, 45. BÍBLIA, 1993.

¹⁴³ STAGG, 1958, p. 174.

¹⁴⁴ BAGATTI, Bellarmino. **A igreja da circuncisão: História e arqueologia dos judeus-cristãos.** Petrópolis: Vozes, 1975. p. 76.

¹⁴⁵ BAGATTI, 1975, p. 76.

Cristo, como o Messias que a cumprira integralmente. Um olhar para essa prerrogativa de Jesus e para a limitação intrínseca do ser humano faria com que os judaizantes reconhecessem a legítima inserção dos gentios na comunidade cristã sem maiores problemas.

Enquanto o Espírito Santo direcionava a comunidade cristã para uma unidade sem barreiras de quaisquer naturezas e para um universalismo sem fronteiras, alguns insistiam em enfatizar uma separação que revelava a falta de entendimento quanto ao caráter interpessoal da Aliança estabelecida por Javé com Abraão, fazendo perpetuar a descontinuidade entre as estruturas fundamentais do humanismo hebreu e as suas próprias consciências, entre a fé de Abraão e as suas próprias convicções religiosas, entre o reino de Israel e o Reino de Deus, entre a Antiga Aliança e a Nova Aliança, cujas estruturas fundamentais se manifestavam diante deles, através das vivências da comunidade cristã do primeiro século. Mas eles não tinham a capacidade para discerni-las.

5 CONCLUSÃO

Tensões fizeram parte da trajetória da igreja cristã no início do seu desenvolvimento histórico, e cumpriram um papel significativo na expansão do evangelho para além das fronteiras palestinas. Estas tensões podem ser assumidas como dualismos irreduzíveis, quando vistas sob o olhar da filosofia platônica. Nesse sentido, elas se constituíam em opressões injustificadas de um grupo sobre outro, dos cristãos sobre os judeus, ou vice-versa, fundamentadas em meros interesses políticos, econômicos ou até mesmo religiosos.

A eclesiologia e a antropologia cristã sofreram essa influência, em grande medida por conta do idioma grego predominante e do instrumental lógico helênico de interpretação, utilizado pelos pais da igreja nas suas formulações apologéticas. Os debates sobre o mistério da igreja e o dualismo antropológico, na condição de corolários da filosofia grega, correspondem aos esforços da razão humana, sob a influência da filosofia grega, em equacionar as irreduzibilidades entre corpo e alma, humano e divino, pecado e santidade e diversas outras dicotomias.

Mas, os eventos relatados em Atos nos mostram que é necessário mais do que a razão humana para que as tensões ali formadas, referentes à igreja e aos seus indivíduos participantes, se resolvam. O humanismo hebreu, na qualidade de uma cosmovisão totalizante, se apresenta como fundamento que mitiga os dualismos, imprimindo continuidade às dicotomias e conferindo unidade às tensões. Essa constatação se dá pelos mecanismos de resolução observados em Atos: para os que vivenciaram a história do primeiro século, a atuação sobrenatural divina. Para nós, vinte séculos depois, a fé.

As tensões vivenciadas pela comunidade judaico-cristã do primeiro século são, portanto, reflexos das tensões presentes na cosmovisão hebraica. A solução de ambas se dá pela prevalência da ordem divina sobre a humana. O resultado disso tanto para a antiguidade hebraica quanto para a comunidade cristã é a constituição de uma coletividade marcada pela unidade antropológica que se expressa na esperança de uma ressurreição escatológica da totalidade do ser, à semelhança da ressurreição de Cristo; pela unidade ética que se manifesta na transformação interior de um coração voltado para a vontade divina, a partir da intervenção de poder do

Espírito Santo; e pela unidade metafísica que se expressa em uma relação interpessoal da comunidade com Deus, estabelecida por Deus com Abraão. São estes os elementos que forjam a identidade da igreja cristã.

Sendo Jesus o Filho do Homem e ao mesmo tempo a expressão exata de Deus, o Pai, ele conjuga em si a personificação fidedigna da antropologia, ética e metafísica judaicas. Nesse sentido, rejeitar estas suas prerrogativas, rejeitá-lo como o Ungido, o Messias, redundaria em rejeitar o humanismo hebreu nas suas mais profundas raízes. Em outras palavras, os judeus que não acataram a pregação de arrependimento dos apóstolos, argumentando defenderem a sua religião judaica, entraram em contradição, pois rejeitavam o seu próprio judaísmo, que havia se manifestado, de modo íntegro, na pessoa de Jesus. Jesus é o cristianismo, e é também o judaísmo. Só por meio dele podemos afirmar que uma continuidade e não uma ruptura se estabelece entre estas expressões religiosas. Assim, o judaísmo sem Cristo é uma incongruência, uma incompletude do Antigo Testamento.

Do ponto de vista prático, a compreensão de uma Igreja com fundamentos do humanismo hebreu e o conseqüente distanciamento da concepção dualista platônica, minimizam a possibilidade de opressões injustificáveis no âmbito da comunidade cristã contemporânea, e podem conferir o equilíbrio necessário entre a compassividade indispensável para estabelecer a comunhão em meio à diversidade e a firmeza necessária no trato com os recalcitrantes.

No âmbito da comunidade, ser participante da igreja requer não necessariamente uma compreensão teórica das estruturas de pensamento judaico-cristãs, mas uma vivência à semelhança da comunidade cristã do primeiro século, o que inclui uma relação interpessoal com Deus, um coração transformado pela ação sobrenatural do Espírito Santo e um olhar contínuo para a centralidade de Cristo nas Escrituras, como o judeu-cristão por excelência, que assumiu em si mesmo a totalidade plena do ser humano e divino.

REFERÊNCIAS

- ANTON, Angel. **El misterio de la Iglesia**: evolucion histórica de las ideas eclesiologicas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Estudio Teologico de San Ildefonso, 1986-1987. v. 2.
- ANTONIAZZI, Alberto; MESTERS, Carlos. **Estudos Bíblicos 3**. Atos dos Apóstolos: Ontem e hoje. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BAGATTI, Bellarmino. **A Igreja da circuncisão**: História e arqueologia dos judeus-cristãos. Petrópolis: Vozes, 1975.
- BÍBLIA. Português. Almeida. **A Bíblia Sagrada**. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BUBER, Martin. **Eu e tu**. 2. ed. revista. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.
- COMBLIN, José. **Antropologia Cristã**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.
- COPAN, Paul. **Dicionário de cristianismo e ciência**: obra de referência definitiva para a interseção entre fé cristã e ciência contemporânea. Rio de Janeiro: Thomas Nelson do Brasil, 2018.
- DUSSEL, Enrique D. **El dualismo en la antropologia de la cristiandad**: desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974.
- DUSSEL, Enrique D. **El humanismo semita**: estructuras intencionales radicales del Pueblo de Israel y otros semitas. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1973.
- ERDMAN, Charles R. **Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1960.
- FRANGIOTTI, Roque. **Cristãos, judeus e pagãos**: acusações, críticas e conflitos no cristianismo antigo. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.
- MARITAIN, Jacques. **A Igreja de Cristo**: a pessoa da Igreja e seu pessoal. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1972.
- MONDIN, Battista. **As novas eclesiologias**: uma imagem atual da igreja. São Paulo: Paulinas, 1984.
- MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Loyola, 2000.
- MOSCONI, Luís. **Atos dos Apóstolos**: como ser Igreja no início do terceiro milênio? São Paulo: Paulinas, 2001.

NOGARE, Pedro Dalle. **Humanismos e anti-humanismos**: introdução à antropologia filosófica. Petrópolis: Vozes, 1985.

PORTO, Humberto. **Judeus e Cristãos**. São Paulo: Edições Loyola, 1976.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. São Paulo: Loyola, 1994. v. 2.

RICHARD, Pablo. **O movimento de Jesus depois da ressurreição**: uma interpretação libertadora dos Atos dos Apóstolos. São Paulo: Paulinas, 1999.

ROSA, Wanderley Pereira da. **O dualismo na teologia cristã**: a deformação da antropologia bíblica e suas consequências. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

ROSSI, Roberto. **Introdução à filosofia**: história e sistemas. São Paulo: Loyola, 1996.

STAGG, Frank. **O Livro dos Atos dos Apóstolos**: Os primeiros esforços em prol dum evangelho desimpedido. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1958.

STOTT, John R. W. **A mensagem de Atos**: até os confins da terra. São Paulo: ABU, 1994. (A Bíblia fala hoje).

TRENCHARD, Ernesto. **Los Hechos de los Apóstoles**. Gran Rapids, Michigan: Editorial Portavoz, 1993.