

O nascimento do cristianismo

Discussão crítica das propostas de Burton Mack e Gerd Theissen

Ekkehard W. Stegemann e Wolfgang Stegemann

Resumo

Os autores apresentam uma discussão crítica das propostas de Burton L. Mack e Gerd Theissen sobre quando e em que condições surgiu o cristianismo. Sustentam que a identidade própria dos crentes em Cristo

em relação à fé judaica foi resultado de uma nova práxis social, que teve início em Antioquia, onde aconteceu algo novo: a agregação de não-judeus à comunhão judaica dos adeptos do *kyrios* Jesus.

Resumen

Los autores presentan una discusión crítica de las propuestas de Burton L. Mack y Gerd Theissen sobre cuando y en que condiciones surgió el cristianismo. Sustentan que la identidad propia de los creyentes en Cristo en relación de la fe judaica

fue resultado de una nueva praxis social, que tuvo inicio en Antioquia, donde sucedió algo nuevo: La incorporación de los no judíos para la comunión judaica de los adeptos del *Kyrios* Jesús.

Abstract

The authors offer a critical discussion of the proposal of Burton L. Mack and Gerd Theissen concerning when and under what conditions Christianity arose. They argue that the unique identity of the believers in Christ in relation to the

Jewish faith was the result of a new social practice that had its beginning in Antioch where something new happened: The inclusion of the non-jews in the Jewish fellowship of the followers of the *kyrios* Jesus.

1 – A problemática

Quando surgiu o cristianismo? Onde surgiu ele, como e por quê? Aparentemente se trata de perguntas simples, às quais, todavia, não se podem dar respostas fáceis. A história da origem da religião cristã jaz de certo modo no escuro. Mais ainda: o cristianismo também carece de algo como uma narrativa da origem, ou – se quisermos – uma espécie de lenda de fundação. Pode-se – a exemplo de Burton L. Mack – entender o cânone bíblico cristão, constituído de Antigo e Novo Testamen-

tos, como o “mito cristão”. Este, no entanto, começa com a criação do mundo e para ele, na verdade, “o ponto cardeal da História” é “o aparecimento de Cristo como revelador dos planos de Deus para a humanidade”; e a parte neotestamentária do cânone igualmente já contém algo como uma “*história originária*” do fenômeno que hoje chamamos de cristianismo, a saber, os Evangelhos e os Atos dos Apóstolos. No entanto, isso é a retrospectiva teológico-canônica, ou seja, o “mito cristão”.

2 – A formação do mito cristão

O livro do especialista norte-americano em Novo Testamento Burton L. Mack é uma tentativa de dar, num esclarecimento religioso-científico sobre a Bíblia e seu papel como “mito de fundação” de civilizações ocidentais e especificamente da americana, uma profundidade de campo histórica a esse discurso. Ele deriva o surgimento do cristianismo propriamente dito do “choque das culturas” na Antiguidade, das culturas judaica e greco-romana, e apresenta o produto final dessa formação de identidade cristã, a Bíblia, como “livro-texto mítico”, que, como construto de um “cristianismo centrista”, reprimiu por fim os experimentos

multiculturais dos primórdios, do movimento de Jesus. Segundo Mack, essa Bíblia cristã do cristianismo imperial, imposta com a virada constantiniana, não está profundamente atuante apenas no processo civilizatório ocidental e especialmente no norte-americano. Ele considera, além disso, altamente problemáticos esses fundamentos míticos da cultura ocidental no mundo pós-moderno.

Com a forma literária final da Bíblia cristã está ligada, para Mack, a canonização de um mito que confere ao cristianismo tanto o mandato para a expansão universal, para a “conversão” missionária de todos os povos, quanto uma referência anam-

nética à “Terra Santa”, o lugar histórico-particular dos acontecimentos de sua origem. No cânone duplo do “Antigo” e “Novo” Testamentos ele desdobra, desse modo, uma história ainda inconclusa da humanidade entre criação (Gênesis) e redenção (Apocalipse de João), que, no entanto, somente cria o novo mundo mediante a destruição do velho. E dentro dessa história cósmica, o cristianismo tem a pretensão de ser o “ponto cardeal” e portador exclusivo da transformação para a redenção. A apropriação dos textos sagrados judaicos lhe conferiu a dignidade do antigo. Simultaneamente, porém, como a tradição épica de Israel, que visava o estado templário, parecia deslegitimizada por sua destruição no ano 70, os cristãos puderam apresentar-se como seus herdeiros em um sentido global. De acordo com isso, a Bíblia fortaleceu o cristianismo imperial pós-constantiniano tanto para peregrinar para a Igreja do Santo Sepulcro na Palestina conquistada, ou, mais tarde, para empreender as cruzadas contra o domínio islâmico na “terra do Redentor”, quanto para a cruzada missionária entre todos os povos do mundo. Toda a história antes de Cristo era *praeparatio evangelica*, toda a história depois dele tinha que ser subordinada à redenção do mundo mediada exclusivamente por ele, e, em caso de necessidade, com o emprego da violência. Para Mack, o cristianismo como religião imperial e a Bíblia cristã são equíboras.

A revolução de Constantino, porém, é igualmente o fim imperial das transformações da visão de uma sociedade ideal, do “reino de Deus”, que foi iniciada por Jesus e depois ensaiada experimentalmente em numerosos e diferentes movimentos de Jesus que não deixaram de ser pré-políticos. Segundo Mack, o próprio Jesus estava sob a influência do “choque” das culturas judaica e grega na Galiléia, na “região dos gentios”, e era um intelectual com um humor mordaz, filosoficamente semelhante aos cínicos. Seu projeto, o “reino de Deus”, exigia uma sociedade e um modo de vida alternativos. Ele não tinha nada de apocalíptico. Essa visão, ainda mantida em termos muito gerais, foi depois concretizada em diversos movimentos de Jesus, ora mais na direção de valores judaicos tradicionais (Evangelho segundo Mateus), também com elementos apocalípticos, ora mais em direção à gnose posterior (Evangelho segundo Tomé), portanto mediante a acentuação do “reino de Deus” como um mundo do além acessível ao autocohecimento, que é a origem do si-mesmo. Nesses desdobramentos existiam modificações na imagem de Jesus e relações ambivalentes e cheias de tensões com a história épica de Israel, com os sagrados textos judaicos; não obstante, as atenções estavam centradas no mestre e profeta Jesus. Somente pela difusão para a área da Ásia Menor até a Grécia e por fim a Roma acontece uma transformação que faz da gente de Jesus

gente cristã, a saber, adeptos de um culto de Cristo. Agora – e ainda antes de Paulo – surge um “mito cristico” que, concentrado na morte de Jesus, a interpreta, na transmissão da concepção grega da “morte nobre” e da teologia judaica dos mártires, como efetiva, expiatória e desse modo criadora de uma nova comunidade, e a celebra anamnesticamente no culto, em especial na “ceia do Senhor”. A isso está ligada a formação do mito no qual Cristo se humilha como soberano celestial, para ser empossado depois de sua morte como “Senhor de tudo”, em posição de soberano, e ser aclamado como Deus no culto. Por fim esse mito contém uma concepção universal, que ultrapassa as diferenças étnico-religiosas, que depois foi concretizada programaticamente, sobretudo por Paulo, na teoria (em termos teológicos) e na prática (em termos missionários), como inclusão dos não-judeus no “reino de Deus”.

Assim como o culto de Cristo ainda mantém seus seguidores claramente na oposição ao Império Romano terreno, conforme Mack, assim também está claramente preparada com isso a nova “religião imperial” – a religião cristã. No entanto, foi necessário (fundamental no Livro de Atos de Lucas) inventar a “tradição apostólica” (e a sucessão apostólica) no século 2, para, por um lado, dominar a barulhenta e polêmica luta intracristã e, por outro lado, traçar uma história retilínea de Jerusalém até Roma (ali, como é sabido,

termina o Livro de Atos), até o centro, portanto, que se tornou decisivo para a concepção do “cristianismo imperial” e de sua epopéia, a Bíblia, nos séculos 3 e 4 – como mencionado acima.

Aqui não nos é possível examinar criticamente as numerosas caracterizações espirituosas dos componentes individuais desse fantástico quebra-cabeça que Mack desmonta e remonta engenhosamente diante de nós. Está claro que, para ele, o cristianismo é, por assim dizer, um “*work in progress*”, que recebeu seu mais importante impulso de surgimento especialmente pela formação do mito cristico, do culto do *kyrios*. Esta é uma concepção que já foi defendida pela escola histórico-comparativa das religiões (*Kyrios Christos* de Bousset) e depois sobretudo por Bultmann. Ela enfatiza o amalgamento dos crentes em Cristo dentre judeus e não-judeus numa comunidade. O amalgamento numa comunidade é, como ainda veremos, um fator importante que também nós sublinhamos. Apenas nos parece que já a expressão “culto” é um anacronismo nesse contexto. A comunidade dos crentes em Cristo se distingue tanto do judaísmo quanto dos fenômenos pagãos justamente pela “ausência de culto”. Na casa não havia templos, e também o templo de Jerusalém era, enquanto existiu, apenas o lugar de culto para crentes em Cristo judaicos. Nas casas de reunião dos crentes em Cristo havia refeições conjuntas (também a ceia do Senhor

era um *deipnon*, e não uma refeição cultural), com “elementos culturais” como anúncio da Palavra e interpretação da Escritura – portanto, doutrina, mas não culto. A veneração do *kyrios Iesus Christos* era uma confissão pública (*homologeïn*) da fé em Jesus Cristo (Rm 10.9), e não uma adoração de Cristo ou algo seme-

lhante. O desenvolvimento cultural no cristianismo é um assunto posterior, que não é importante para o surgimento do cristianismo. No início a formação de uma identidade própria dos crentes em Cristo acontecia através de reuniões domésticas com refeições, doutrina e oração.

3 – Existem indícios da origem do cristianismo no próprio Novo Testamento?

Naturalmente ocorre-nos imediatamente a afamada confissão de Pedro na versão de Mateus 16.18ss.: “*Tu és Pedro, e sobre essa rocha edificarei minha ekklesia... Eu te darei as chaves do reino dos céus, e o que ligares na terra, também será ligado nos céus...*”, associada à chamada “ordem missionária” em Mt 28.19s.: “*Ponham-se a caminho e transformem todos os povos (panta ta ethne) em alunos/discípulos, batizando-os no nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, e ensinem-lhes a observarem tudo que lhes tenho ordenado...*”.

Parece que aí estão sendo formuladas como condição da possibilidade de pertencer à *ekklesia* e sua doutrina a propaganda para a Igreja cristã entre povos não-judaicos (*ethne*) e uma doutrina compromissiva de Jesus nos moldes do conteúdo doutrinário dos ensinamentos de Jesus oferecido pelo Evangelho segundo

Mateus. No entanto, o Evangelho segundo Mateus parte do fato de que essa *ekklesia* não surge com as palavras de Jesus a Pedro como o firme fundamento (rocha) da igreja; antes, Cristo irá primeiro construir a *ekklesia* sobre essa rocha-fundamento humana e concederá a Pedro a autoridade mencionada. A execução propriamente dita também não é mais relatada.

Por isso certamente não se pode denominar Mt 16 como uma verdadeira lenda de fundação da Igreja cristã. Trata-se, antes, da legitimação de uma autoridade específica de Pedro retrojetada para a vida de Jesus. Trata-se naturalmente de uma *story*, não de *history*. Isso significa que a análise histórico-comparativa das origens do cristianismo dificilmente poderá começar por esse texto, e também não com a chamada ordem do batismo de Mt 28.

Algo semelhante decerto se aplica também ao comissionamento mis-

sionário dos discípulos do Jesus ressurreto no final do Evangelho segundo Lucas, respectivamente por ocasião dos eventos pentecostais (Lc 24.46ss.; At 2). No entanto, justamente a obra dupla de Lucas, em especial naturalmente o Livro de Atos, nos oferece uma história de formação de comunidades cristãs. Ela nos transmite a consciência de que essas comunidades tiveram seu início na terra judaica, mas que depois, *sub confusione hominum dei providentia* [“sob a confusão dos homens pela providência de Deus”], se estabeleceram também **fora** de Israel e, por fim, sobretudo aí.

Aqui entra em cogitação, a nosso ver, primeiramente e sobretudo a descrição do surgimento da primeira comunidade “cristã” em Antioquia da Síria. O texto se encontra em **Atos 11.19ss.**

Aqui em Antioquia, assim conta o texto, “homens de Chipre e Cirene” pregaram o evangelho do *kyrios* Jesus também aos “helenos/gregos”¹. E em virtude de ajuda divina (a mão do Senhor estava com eles), um grande número deles creu e se converteram ao *kyrios* (*epistrephein epi*; 11.20s.). Esse grupo de convertidos foi visitado por Barnabé, vindo de Jerusalém, que confirmou sua conversão e, ao que tudo indica, ainda aumentou o número deles. Por fim este ainda trouxe o apóstolo Paulo

de Tarso para Antioquia. Os dois ficaram naquela comunidade por um ano e ensinaram muita gente. Depois o relator escreve: **“Aqui em Antioquia pela primeira vez os discípulos/mathetai foram chamados de cristãos – *christianoi*.”** (11.26).

O texto reflete claramente a consciência de que em Antioquia começou algo novo. Depois que, anteriormente – também fora de Israel –, a Palavra foi pregada exclusivamente aos judeus, em Antioquia algumas pessoas de Chipre e Cirene (é interessante que permanecem no anonimato) se dirigem também a não-judeus. Portanto, essas pessoas não são judeus, e, sim, de acordo com sua procedência étnica, helenos. No entanto, em virtude de sua conversão ao *kyrios christos* Jesus, eles são chamados – por quem quer que seja – de cristãos, ou adeptos de Cristo, em latim *christiani*. Evidentemente, porém, não apenas eles, e, sim, **a comunidade como um todo**, à qual também pertencem judeus, leva a nova designação: *christianoi*.

Os helenos convertidos têm em comum com os judeus que os converteram ao *kyrios* Jesus o fato de pertencerem a esse Senhor e uma fé ligada a isso, que eles conheceram pelo evangelho a respeito desse *kyrios* Jesus. **O termo *christianoi*, pode-se dizer com toda a razão, designa um grupo de pessoas que,**

¹ Leia-se *hellenas* em lugar de *hellenistas*.

do ponto de vista étnico, são judeus ou helenos, mas que, independentemente de sua procedência étnica, estão ligadas entre si como adeptas do *kyrios* Jesus.

Esse texto bastante singelo pode ser denominado, em certo sentido, como narrativa de fundação do cristianismo ou de comunidades cristãs. No entanto, naturalmente ele só cumpre essa função porque a denominação *christiano*i ou *christiani*, realmente como “nome próprio” (Harnack) dos crentes em Cristo, mais tarde passou da condição de uma **denominação alheia** (cf. Tácito, Plínio e também em At 11 e 1 Pe 4.16 denominações de fora) para a de **autodenominação** dos crentes em Cristo. O próprio texto não diz isso explicitamente, pelo contrário, permanece bastante reservado. Não obstante, emite sinais claros de que aqui – mesmo que de maneira um tanto oculta – começa algo novo, a

saber: a agregação de não-judeus à comunhão judaica dos adeptos do *kyrios* Jesus. Pouco antes, o Livro de Atos havia relatado, com grande empenho apologético, a conversão e o batismo da primeira pessoa não-judaica, o centurião Cornélio (10/11). E antes (At 8.26ss.) o assunto girava em torno do batismo do eunuco etíope, que evidentemente também não era judeu no sentido rigoroso de prosélito, e, sim, temente a Deus, e que, como castrado, também não podia se tornar um deles. No entanto, não nos ocorre relacionar essa narrativa de conversão de algum modo com a origem do cristianismo. Essa associação é sugerida pela mencionada história de Antioquia. Os episódios que envolvem a Cornélio e ao etíope, todavia, lhe prepararam o caminho, e isso também no sentido de que aqui o próprio céu intervém.

4 – Algumas conclusões do episódio de Antioquia

Dessa história bíblica gostaríamos de tirar alguns indícios para a pergunta pelo surgimento do cristianismo:

- A narrativa pressupõe que os seguidores e as seguidoras do *kyrios* Jesus são percebidos e denominados **a partir de fora como uma nova grandeza**, portanto como algo distintamente diverso em relação a ju-

deus e não-judeus. Até agora os judeus eram os destinatários da propaganda para esse *kyrios*, também fora de Israel. Até aquele momento, portanto, a comunidade desses chamados “alunos”/*mathetai* do *kyrios* Jesus era um grupo intrajudaico.

- A **procedência étnica** dos helenos/gregos que agora vão se agregando é percebida como problema.

Isso também é confirmado pela conversão e pelo batismo do primeiro seguidor de Cristo não-judeu, Cornélio, narrados anteriormente com grande empenho apologético (At 10/11) e que, em última análise, são atribuídos ao próprio Deus.

• Essa problemática, porém, também é refletida por outros textos de Atos dos Apóstolos (quanto ao aspecto étnico, cf. também 11.18; 14.27; 15.1ss., 14,17 et passim). Uma vez mais: pertencer a um povo não-judeu (em grego: aos *ethne*, em hebraico *goyim*; em inglês: *gentiles*; inadequada é a palavra *Heiden* em alemão = pagãos) é percebido como problema para seguidores do *kyrios*.

• Ora, **por que isso é um problema?** Dificilmente está em jogo aqui um fenômeno que hoje chamamos de etnocentrismo. Trata-se, antes, da convicção de muitos seguidores judaicos do *kyrios* Jesus de que a salvação (redenção) escatológica associada a ele, o Senhor (celestial), pressupõe que se seja judeu. E isso significa para pessoas dentre os povos, na medida em que tomam parte dela: adesão à aliança de Deus com Israel e, ligadas a isso, circuncisão e obediência à Tora (termo-chave: **nomismo da aliança**). Essa é, em todo caso, também a visão de At 15.1: “Então descerem alguns homens da Judéia e ensinaram aos irmãos: ‘Se não se deixarem circuncidar segun-

do o costume de Moisés, não poderão ser salvos’”. (Essa problemática também constitui o pano de fundo de Gl 2.) Outros seguidores judaicos de Cristo – como, p. ex., Paulo e Tiago, o irmão do Senhor em Atos dos Apóstolos – vêem as coisas de outro modo. Eles deduzem, por seu turno, da tradição judaica, isto é, da Bíblia hebraica, que os seguidores do *kyrios* Jesus procedentes dos povos não-judaicos podem ser salvos escatologicamente, **sem a necessidade de se tornarem judeus** (o termo-chave para Paulo segundo K. Stendahl: **inclusão** dos não-judeus na salvação de Israel).

• Agora podemos compreender o que o termo *christiano* implica: em Atos dos Apóstolos o nome “cristãos” denomina uma **comunidade do Salvador messiânico, ao qual, como *kyrios* de todos os seres humanos, pertencem não somente judeus, e, sim, também não-judeus**². O termo expressa, portanto, a **pertença** ao Salvador escatológico, ao *kyrios* *Christos* *Iesus*, mas também a **pertença** a um grupo terreno de seus confessantes crentes, a uma **grandeza sociológica** que faz jus ao fato de que judeus e helenos/não-judeus são igualmente membros dessa comunidade, salva escatologicamente.

• Por fim, o conceito “cristãos” também implica determinadas for-

² Também Gl 2 abona essa composição específica.

mas da realização desses fatores comuns que **também diferem institucionalmente do judaísmo** e que inclusive ali são objeto de crítica. Não se trata de uma nova sinagoga que surgiu em Antioquia, e a comunidade dos *christianoï*, ao que tudo indica, não fazia parte, como tal, de uma sinagoga nem era uma suborganização de uma sinagoga antioquena. Tratava-se, antes, de uma **comunidade autônoma**, que é chamada de *ekklesia* e cujos membros se chamam “cristãos”, não importando se seus membros judaicos pertenciam simultaneamente à sinagoga e participavam de suas realizações institucionais.

Portanto, constatamos preliminarmente: a pergunta pelo nascimento do cristianismo ou pelos primórdios da religião cristã está, a nosso ver, inseparavelmente ligada ao nome *christianoï*, que, por sua vez, não designa apenas – como veremos em seguida – uma concepção “religiosa”, e, sim, também determinada **comunitarização**, portanto uma dimensão social e, em consequência, sociologicamente

descritível da religião. Só a era moderna conhece a possibilidade da chamada religião **privada**, a convicção de fé individual independente de qualquer forma de prática social e associação a um grupo. Já para a antiguidade é difícil delimitar algo assim como um fenômeno “religião” distinto, separado. Na antiguidade, a religião é – isso nos mostrou, p. ex., Bruce J. Malina – um **fenômeno embutido na cultura**³. Ela está embutida (*embedded*) na área da **política pública** (culto templário), na área **étnica**, na esfera “privada” das **famílias**, mas também na área de determinadas **associações sociais**, igualmente e em especial, é claro, em associações culturais (cultos de mistérios e semelhantes, mas também associações funerárias e as chamadas associações étnicas de *conterrâneos/politeumata*, portanto nas organizações de emigrantes; emigrantes judeus, por exemplo, tinham essa possibilidade). [Em nossa “História social do cristianismo primitivo” enfatizamos bastante essa dimensão sociológica (v. p. 220ss., 228ss.)].

³ Bruce J. MALINA, Religion in the World of Paul, *Biblical Theology Bulletin*, v. 16, p. 92-101, 1986.

5 – A formação do cristianismo (primitivo) como religião

Naturalmente o termo *cristiano* já implica, como tal, uma dimensão religiosa; e naturalmente implica uma **diferença marcante em relação a concepções religiosas pagãs**. Mas também em distinção ao judaísmo? Essa pergunta deverá levar-nos ao novo livro de **Gerd Theissen** intitulado *Die Religion der ersten Christen : Eine Theorie des Urchristentums* (“A religião dos primeiros cristãos : uma teoria do cristianismo primitivo”) (Gütersloh, 2000).

Theissen com efeito se ocupa quase que **exclusivamente** com a questão do surgimento do cristianismo como **religião**. Ele **não** pergunta, assim se poderia dizer para melhor esclarecimento, pelo surgimento do cristianismo como comunidade **social**. E escreve um livro sobre a “**religião** dos primeiros cristãos” e pretende esboçar uma “teoria do cristianismo primitivo”, isso é, oferecer, por um lado, uma **fenomenologia** da religião cristã e, por outro, também uma **teoria histórica de sua gênese**. Em última análise, Theissen não quer separar a religião da vida, o cristianismo de sua realidade institucional e social. Isso o mostra, por exemplo, sua discussão da importância de ritos (p. 171ss.). No entanto, aspectos **histórico-sociais** desempenham papel apenas **marginal** em seu livro. Ele entende a religião como “sistema cultu-

ral de sinais”, com ênfase em “**sistema de sinais**” (!), e compara, com base na teoria da religião que lhe serve de fundamento, o cristianismo primitivo com o judaísmo, sua religião-mãe. Na verdade, ele quer ligar o surgimento do cristianismo primitivo à “dinâmica da vida”. No entanto – falando francamente –, após a leitura de seu livro tem-se a impressão de que essa intenção não se cumpre em grande parte. Mais ainda: em alguns trechos tive até a impressão de que o nascimento do cristianismo primitivo a partir do judaísmo, com o que Theissen designa o surgimento de uma nova religião, ou – como o diz o próprio Theissen – o surgimento de um novo “sistema de sinais” religioso com uma “gramática” própria, tivesse sido, afinal, uma espécie de **produto cerebral**, em todo caso sobretudo um assunto do espírito humano! Isso embora o próprio Theissen sinta – especialmente em relação ao chamado conflito antioqueno e à convenção dos apóstolos – que aí estava atuando uma dinâmica da prática de vida cujas conseqüências os atores dificilmente puderam avaliar de início (Theissen 2000, p. 229). E embora enxergue que conflitos rituais se tornaram o fator desencadeador do surgimento de um cristianismo primitivo autônomo (id., p. 228). No entanto, a relação com a vida permanece estra-

nhamente pálida em sua análise, não por último também porque Theissen não toma em consideração as particularidades da religião da antiguidade, também porque – segundo nossa convicção – ele subestima a importância social proeminente de ritos e rituais⁴. Neste sentido certamente se vinga o fato de que Theissen não tomou conhecimento de toda a literatura referente à antropologia cultural do Novo Testamento⁵.

5.1 – O modelo de ciência da religião de Theissen

Não obstante, o **modelo teórico** oferecido por Theissen, que o orienta na análise fenomenológico-religiosa do cristianismo primitivo, é útil e tem qualidade heurística. Acima eu já disse que Theissen define a religião como “sistema cultural de sinais”, retomando a afamada definição de religião de Glifford Geertz, que ele modifica para seus fins e reformula do seguinte modo: **“A religião é um sistema cultural de sinais que promete ganho de vida por meio da correspondência a uma realidade última”** (p. 19).

Theissen sabe, naturalmente, que com isso ele está selecionando uma definição dentre numerosas definições possíveis e controvertidas. E, diferenciando-se de Geertz, que inicialmente está interessado no fato de que a religião é um sistema **cultural**⁶, Theissen acentua o conceito “sistema de sinais”, isso é, o caráter cultural desse sistema é antes secundário para Theissen. Em outras palavras, ele o vê sobretudo no fato de que a “linguagem” religiosa “de sinais” não é nem “um fenômeno natural nem sobrenatural”, e, sim, “produzido por seres humanos independentemente do fato de as religiões se entenderem como resultado da ação divina” (p. 27). O conceito de cultura, portanto, expressa aqui sobretudo que **a religião é um construto humano**. Em princípio, Theissen não pergunta em seu livro **como e quê, pelas particularidades da cultura mediterrânea da antiguidade, respectivamente das antigas religiões como parte da mesma, pelos sistemas de valores específicos, pelas convenções e códigos daquelas sociedades** nas quais se desenvolveu a religião cristã primitiva⁷.

⁴ Apesar de sua extensa exposição às p. 171ss.

⁵ Sobre essa pesquisa, confira o panorama oferecido por Wolfgang STEGEMANN, *Kulturanthologie des Neuen Testaments, Verkündigung und Forschung*, v. 44, p. 28ss., 1999.

⁶ Clifford GEERTZ, *Religion als kulturelles System*, in: id., *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a.M., 1983, p. 44ss.

⁷ Isso também se revela no fato de que em seu livro os resultados da antropologia cultural do NT permanecem fora do enfoque *in toto*. Para ele é mais importante o fato de que a

Depois Theissen distingue dentro desse “sistema de sinais” **axiomas fundamentais, motivos básicos e formas de expressão**. Entre as formas de expressão contam, segundo ele, **o mito, o etos e o rito** de uma religião.

Restrinjo-me a essas observações sobre a metodologia das ciências da religião do livro (Theissen faz questão de deixar claro que não quer fazer teologia. Isso, porém, é um caso à parte, com o qual não nos ocuparemos aqui). Passemos a suas conclusões:

5.2 – A teoria da origem da religião cristã (primitiva) segundo Theissen

Limitamo-nos a uma exposição sucinta em forma de teses.

• Em primeiro lugar e antes de mais nada, é preciso constatar a tese da proposta de Theissen: o cristianismo primitivo, e com isso o cristianismo em geral, é uma **religião filial do judaísmo**. A “religião cristã

primitiva” é um “sistema de sinais (...) que os primeiros cristãos construíram no solo da religião judaica” (p. 385). Portanto, para o cristianismo o judaísmo é a “religião-mãe”, o “material” a partir do qual os construtores do cristianismo construíram – nas palavras de Theissen – sua “catedral constituída de sinais”. E mais: o material de construção da catedral cristã constituída de sinais procede, ao que parece, em 100 por cento do sistema religioso de sinais do judaísmo. Para Theissen, o helenismo, a cultura greco-romana, não tem qualquer participação na formação do cristianismo (primitivo).

• Ora, não faz sentido dizer: o cristianismo primitivo é judaísmo. Pelo contrário, a religião dos primeiros cristãos é um **fenômeno religioso novo, distinto do próprio judaísmo**. O próprio Theissen diz: “A história do cristianismo primitivo é a história da formação de *uma nova religião*, que se separa de sua religião-mãe e se torna autônoma. Uma teoria da religião cristã primitiva se ocupará com a explicação dessa mudança” (p. 27)⁸.

religião é um “fenômeno semiótico”, termo com o qual designa um sistema de interpretação com cuja ajuda o ser humano faz “do mundo um lugar habitável”; nesse contexto um sistema “religioso” de sinais tem suas particularidades no fato de que pode ser caracterizado “como combinação de três formas de expressão”, a saber, do mito, do rito e do etos (p. 21). Essas três formas de expressão da religião se tornam posteriormente os princípios de estruturação de sua análise de conteúdo. Além disso, Theissen destaca o caráter “sistêmico” da linguagem religiosa de sinais, com o que – para dizê-lo em palavras simples – entende a esta como que como uma linguagem que contém uma espécie de “gramática” e “léxico” (p. 25). Trata-se, portanto, assim podemos concluir, de uma teoria da religião em grande parte própria e independente a que Theissen esboça aqui e a qual toma por base de sua análise.

⁸ O grifo é nosso.

Em conseqüência disso surge a pergunta: em que sentido essa nova religião chamada cristianismo (primitivo) se distingue da religião originária? Qual é seu elemento próprio em relação à religião-mãe judaica?

• Antes de entrarmos em detalhes, antecipamos a hipótese central: para Theissen, o cristianismo primitivo é, “em grande parte, **judaísmo universalizado**” (p. 27). O que ele quer expressar com isso pode ser dito em poucas palavras. Trata-se de uma espécie de abertura do judaísmo para todos os seres humanos, um despreendimento do aspecto étnico-exclusivo do “nomismo da aliança” judaico, segundo o qual Deus escolheu para si apenas um povo, o povo de Israel, como parceiro da aliança (cf., por exemplo, p. 288). Theissen já encontra essa perspectiva cristã universal em Jesus, a saber, na “superação dos limites entre o próprio povo e os estrangeiros” (p. 55).

• O enfoque universalista do cristianismo parece, portanto, ter retroagido de modo especial sobre o chamado “**nomismo da aliança**”. Theissen denomina essa estrutura básica do judaísmo, descrita mais detalhadamente por E. P. Sanders, como um axioma fundamental do judaísmo, dos quais existem dois, a saber, ao lado desse e inicialmente o axioma fundamental do “monoteísmo”.

• Segundo a análise de Theissen, ambos os axiomas fundamentais do judaísmo **são modificados** no cristianismo primitivo de modo tal que o monoteísmo, na verdade, fica pre-

servado em princípio, sendo, porém, modificado por uma “**fé no Redentor**” na qual o Redentor passa a ficar ao lado do Deus único. Isso era bastante problemático para a religião-mãe. Todavia, mais importante é para Theissen o fato de que o segundo axioma fundamental do sistema religioso de sinais do judaísmo é modificado – o nomismo da aliança, portanto a ligação exclusiva do único Deus a Israel. **O cristianismo primitivo abre o “judaísmo para todas as pessoas”**. Eu já disse acima: “O cristianismo primitivo é em grande parte judaísmo universalizado” (p. 38).

Para Theissen, portanto, o cristianismo é uma religião filial do judaísmo. Como característica diferenciadora Theissen aponta sobretudo o aspecto da **universalização**: o cristianismo é judaísmo universalizado, desacoplamento do sistema de sinais religiosos judaico de sua vinculação exclusiva com o povo de Israel. Numa formulação exagerada poder-se-ia afirmar que para Theissen a religião cristã se distingue da judaica sobretudo pelo fato de que **substituiu o segundo axioma fundamental, o nomismo da aliança, por uma “fé no Redentor”, transformando-o desse modo**.

Perguntemos agora como se pode demonstrar **historicamente** o nascimento do cristianismo a partir do espírito do judaísmo. Quando começa – na opinião de Theissen – essa transformação do judaísmo que levou a uma **nova religião** que cha-

mamos de cristianismo? Que papel desempenhou Jesus ou o movimento de Jesus nesse processo? Como imagina Theissen o processo de transformação em seu conjunto? Exponho a seguir um resumo do quadro geral do surgimento do cristianismo (primitivo) segundo Theissen.

5.3 – A teoria de Theissen acerca do surgimento do cristianismo primitivo como religião

Diagrama: Surgimento da religião cristã primitiva segundo Theissen

I. Origem

O judaísmo como religião-mãe

II. O cristianismo primitivo como religião filial

3 fases de desenvolvimento

* **1ª fase:** precursor do cristianismo primitivo movimento de Jesus, no entanto, movimento judaico, todavia uma forma especial: judaísmo “aberto”

* **2ª fase:** o cristianismo primitivo como nova religião filial a caminho da autonomia

1ª geração / cisma dentro do judaísmo

dados/acontecimentos históricos: concílio dos apóstolos / conflito antioqueno / Paulo; Antioquia e Síria,

renúncia à circuncisão dos não-judeus convertidos pressão interior para o desenvolvimento de uma nova linguagem religiosa de sinais

2ª geração / separação definitiva do judaísmo

Os evangelhos sinóticos representam delimitação em relação ao judaísmo

O Evangelho segundo Marcos representa delimitação **ritual**

O Evangelho segundo Mateus representa delimitação **ética**

O Evangelho segundo Lucas representa delimitação **histórico-narrativa**

* **3ª fase:** auge preliminar da história das origens da religião cristã primitiva como sistema de sinais autônomo O Evangelho segundo João representa a **tomada de consciência** da autonomia interna do mundo de sinais protocristão conquista de uma autonomia do cristianismo primitivo na forma de delimitação rigorosa em relação à religião-mãe

III. Resultado do processo de delimitação

O sistema de sinais religioso cristão primitivo era internacional, exclusivo e novo (p. 283)

3 crises

- 1 – crise judaíta no séc. I
- 2 – crise gnóstica no séc. II
- 3 – crises proféticas nos sécs. I e II

Breve síntese da teoria da gênese histórica da religião cristã primitiva:

Do ponto de vista da fenomenologia da religião, o cristianismo é judaísmo “universalizado” – é o que já aprendemos de Theissen. Ora, se esse dado é expresso em termos histórico-genéticos, então a formulação correspondente de Theissen é a seguinte:

“A gênese do cristianismo primitivo é a história de uma tentativa fracassada de universalização do judaísmo. O poder criativo do cristianismo primitivo revelou-se no fato de que transformou esse fracasso em motivos para a fundação de uma religião independente” (p. 227).

Aqui se evidencia mais uma vez com clareza que, para Theissen, o elemento próprio da linguagem religiosa de sinais do cristianismo primitivo reside na abertura para todas as pessoas, para todos os povos. Para ele, a tendência nesse sentido já começa com Jesus e o movimento de Jesus, que para ele representam um “judaísmo aberto”, mas ainda não formulam uma nova religião.

O passo de desenvolvimento em direção ao cristianismo primitivo como religião autônoma Theissen vincula historicamente ao concílio dos apóstolos, ao conflito antioqueno e sobretudo à figura de Paulo (p.

228ss.). O processo foi desencadeado por um “problema ritual”, a saber, a questão da circuncisão dos “gentios” convertidos “à nova crença” (p. 229). Em Antioquia e na Síria, onde pela primeira vez foram ganhos gentios, se teria renunciado a esse rito por convicção, visto que a *peritome* era considerada sinal de separação entre judeus e gentios; e justamente essa separação estaria superada no tempo escatológico messiânico, tornando-se, por isso, essa “demarcação ritual” desnecessária (p. 229).

No concílio dos apóstolos, então, foi imposto o “reconhecimento dos cristãos gentílicos incircuncisos” contra a resistência de alguns “cristãos judaicos” (p. 229). Ora, com isso os primeiros cristãos se colocaram sob uma enorme pressão no sentido de desenvolver uma linguagem religiosa de sinais própria, que pudesse ser compartilhada por todos os membros, judeus e não-judeus. O batismo tornou-se definitivamente o rito de admissão, que substituiu a circuncisão, a santa ceia tornou-se rito de integração, que substituiu as ceias sacrificiais.

Theissen, todavia, entende inicialmente esse passo em direção de uma linguagem religiosa de sinais protocristã própria, autônoma apenas como um “cisma”, portanto uma “separação na comunidade (...) sem condenação recíproca ou rejeição definitiva” (p. 230).

“Os cristãos se reuniam em reuniões próprias. Tinham sua própria

organização, na medida em que esta já estava desenvolvida. Mas continuava viva a esperança de uma reu-

nificação. Só a segunda geração provocou uma separação definitiva” (p. 233).

6 – Crítica e posicionamento próprio

Problemas da exposição de Theissen a respeito do cristianismo primitivo como religião:

1. Tem-se a impressão de que a inclusão de não-judeus foi uma **concepção religiosa programática (teórica)**, que começa com Jesus. Essa concepção teria rompido finalmente o etnocentrismo judaico, de modo que, no final, o cristianismo teria surgido com base no conflito entre “universalismo” e “particularismo”. Esta é, todavia, uma racionalização tradicional do “mito cristão”, existente desde o iluminismo, que tem o propósito de, por um lado, legitimar a expansão cristã e, por outro, deslegitimar a existência do judaísmo.

2. Provavelmente, porém, se deu justamente o **contrário**. O fato de que pessoas dentre os povos (especialmente “tementes a Deus”) participam socialmente do carisma do movimento de Jesus judaico confronta a este com a pergunta – digamos: **teológica** – pela relação entre a salvação messiânica crida e esperada por ele e nele e a **salvação dos povos**. A perspectiva apocalíptica da fé na irrupção da salvação escatológica de Israel, fortalecida por expe-

riências de gênero carismático (começando com Jesus), tem, na verdade, um aspecto universal (imane); pois com a realização vindoura do senhorio de Deus sobre Israel associa-se naturalmente a idéia do senhorio universal de Deus. No entanto, é claro que isso pode também significar explicitamente a destruição definitiva das nações como inimigas de Israel. Como, porém, ficam as coisas se de repente pessoas crentes em Cristo dentre as nações são abrangidas pela redenção messiânica, como se evidencia em suas “demonstrações” carismáticas “do Espírito e de poder”?

3. A partir dessa situação da fé em Cristo atropelada pelos **fatos sociais (!)** resulta o conflito “religioso” no cristianismo primitivo: ou se exige selar a participação na salvação messiânica escatológica de Israel (*qua* carisma) pela participação também na identidade étnico-religiosa do povo de Israel (conseqüência: conversão ao judaísmo, circuncisão/obediência à Tora), ou então se sela a identidade carismática como uma grandeza que também transcende a identidade judaica temporal, ou seja (para usar palavras de Paulo): com

vistas à participação no poder de Deus para a salvação não existe diferença entre judeus e helenos.

4. Portanto, o aspecto universal, isto é, o que inclui programaticamente os crentes dentre as nações na “religião cristã primitiva” é, por um lado, uma **consequência secundária** do carisma do movimento de Jesus, uma legitimação posterior; por outro lado, porém, igualmente a **razão do surgimento efetivo da religião cristã primitiva**. Pois a legitimidade dessa programaticidade depende do reconhecimento ou da experiência daquilo que, para os crentes em Cristo, constituía o centro de sua experiência social e religiosa, a saber, a irrupção da consumação escatológica ou do término da criação com vista à redenção.

5. Distanciando-nos, portanto, de Theissen, somos da opinião de que

o cristianismo é, na verdade, um filho do espírito do judaísmo, mais precisamente do espírito de um judaísmo apocalíptico, messiânico e carismático, mas que seu elemento **universal-transétnico** representa a **conceitualização da efetiva realidade social** que o carisma do movimento de Jesus alcançou na diáspora.

6. Só a **cotidianização** do carisma, porém, para falar com Weber, ou o fracasso da concepção apocalíptica básica em relação à realidade – isto é, o fato de que a redenção escatológica não se concretizou – transformaram os conteúdos do movimento de Jesus em concepções míticas, isto é, em concepções como que racional-religiosas, conforme foram descritas por Mack.

Ekkehard W. Stegemann
Theologisches Seminar
Nadelberg 10
CH 4051 Basel
Suíça

Wolfgang Stegemann
Augustana-Hochschule
Waldstr. 11
91564 Neuendettelsau
Alemanha

(Tradução: Ilson Kayser)