

A IGREJA DAS ORIGENS E OS PAGÃOS

Estudo exegético-teológico de Atos dos apóstolos 10,1–11,18.

* Professor de Sagrada Escritura no ITESP.

Antônio César Seganfredo*

Resumo:

Seganfredo especialmente a partir de At 10, 1–11, 18, busca traçar o caminho da Igreja das Origens desde suas origens no judaísmo até a consolidação entre os gentios. Um primeiro passo foi compreender a própria elaboração do texto no contexto da teologia lucana e com isto as figuras padronizadas — ainda que com elementos da Tradição — como a de Pedro (o apóstolo testemunha pascal) e de Cornélio (o pagão modelo) e o Eunuco etíope (abertura à universalidade da missão). Ao mesmo tempo, e como fio condutor da reflexão, Seganfredo apresenta os problemas das relações entre judeus e pagãos e a fisionomia de Deus. Após a distinção entre prosélitos e tementes a Deus, são apresentadas as condições para o Batismo que em parte leva em consideração os passos ritualísticos dos prosélitos e em parte as supera. Para o autor não se trata tanto de uma história da Igreja das Origens, mas muito mais uma história de seus momentos teológicos.

Palavras-chave:

Igreja Primitiva; Lucas: Teologia; Igreja das Origens; Teologia da Missão

Abstract:

Seganfredo having in mind Ac 10, 1 — 11, 18 try to understand the way the Church undertakes from its origins in Judaism until its consolidation in gentile realms. The very first step was deal

with the theological underground of the Lucan writings and its standard characters even when he brings about some traditional elements: Peter as Pascal apostolic witness, Cornelius as standard gentile and the Ethiopian eunuch and the openness to the mission ad gentes. Alongside with this, and as a guide on the research, Seganfredo presents some conflicts in the relationship between Jews and Pagans and a new image of God. After a distinction between proselyte and God-fearing, the conditions to the Baptism are set up having as background the proselyte's ritual steps and some new Christian dimensions. These Lucan writings are not to Saganfredo conclusions, mainly a kind of history of the Church origins as such but more an history of theological dramatic moments of Church at its roots.

Key words:

Church Origins; Lucan Theology; Church History: Apostolic Time; Mission Theology.

O presente ensaio está dividido em três partes, a primeira dá conta do significado teológico do texto selecionado, a segunda lida com a problemática subjacente ao tema e como superá-la e por fim, como esta perícope lida com o destino universal da Salvação.

O SIGNIFICADO TEOLÓGICO NA PERÍCOPE NOS AT

1. POR QUE PEDRO?

A estrutura narrativa de Atos procede de modo a atribuir a 10,1 — 11,18 o início da missão aos pagãos e, a atuação desse passo fundamental — e controverso — para a Igreja das origens acontece a partir do apóstolo Pedro, em obediência à iniciativa divina. Esta perspectiva resulta bastante convincente mesmo antes de uma análise aprofundada: para realizar a delicada abertura rumo à evangelização dos pagãos, um passo de modo algum espontâneo, Deus serviu-se do primeiro entre os apóstolos. Logo, porém, surge uma pergunta: a articulação da narrativa dentro de Atos corresponde a um dado tradicional ou responde em prevalência à perspectiva teológica lucana? Gostaria de amadurecer uma resposta ao longo deste estudo.

Analisarei inicialmente o por quê da escolha divina do apóstolo Pedro como sujeito desta narrativa; mas, exatamente para chegar à raiz desta escolha, proponho antes um breve estudo sobre o significado dos apóstolos na obra lucana.

1.1 Os Apóstolos em Lucas — Atos

Na obra lucana os apóstolos são identificados com os doze. Lc 6,13 apresenta claramente este dado, completando-o com o elenco do nome dos doze apóstolos. O mesmo elenco é repetido, mesmo se em ordem diversa, em At 1,13 (cf. 1,2), onde, porém, os doze, depois da traição de Judas Iscariotes (Lc 22,47ss; cf. At 1,16-20), tornaram-se onze. Lucas não deixará, de fato, de narrar a reconstituição do grupo dos doze apóstolos, acontecida com a escolha de Matias (At 1,15-26). Não obstante, cumprindo tal identificação Lucas não procede arbitrariamente, mas encontra o dado já na tradição anterior a ele. É suficiente ler Mc 6,7, onde Jesus envia os doze em missão, colocando esta passagem em relação a 6,30, isto é, com o retorno da missão, quando são ditos apóstolos.¹

¹ Cf. R. PESCH, *Atti degli apostoli*. Assisi, Cittadella, 1992, p. 109.

Em dois casos também Barnabé e Paulo são ditos apóstolos, isto é, em At 14,4.14. No primeiro caso talvez poder-se-ia entender o termo como se a população de Icônio se referisse não a Barnabé e a Paulo, mas aos doze apóstolos. Em tal caso *hoi dè sùn tois apostólois* aludiria à adesão de algumas pessoas à doutrina anunciada por Barnabé e Paulo, ou seja aquela dos apóstolos.² Tal leitura é um pouco forçada. A ela opõem-se claramente Dupont, para o qual Lucas utiliza o termo apóstolo em sentido mais amplo, praticamente equivalente a *missionário*, visto o contexto estar livre de ambigüidade.³ Em relação ao v. 14 a crítica textual não é segura: alguns manuscritos *ocidentais* (D, gig, h, syt) não apresentam o termo. Em todo o caso, estes poucos possíveis casos de atribuição do título de apóstolo fora do grupo dos doze, além de serem problemáticos, não comprometem a clara identificação de *hoi dōdeka* com *hoi apóstoloi* realizada por Lucas.

² Cf. G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli apostoli*. Brescia, Paideia, 1985, pp. 314-15, que apresenta esta possibilidade sem a ela aderir.

³ Cf. J. DUPONT, *Nuovi studi sugli Atti degli apostoli*. Cinisello Balsamo, Paoline, 1985, pp. 106-107.

Se como disse, todavia, Lucas não *inventou* esta identificação, mas somente *elaborou-a e a impôs à consciência geral da Igreja*,⁴ ele utiliza com originalidade a categoria *testemunha, testemunhar; testemunho*. Na eleição do apóstolo Matias encontramos claramente, expressas no discurso de Pedro, as características que deve ter o *mártus*:

⁴ Cf. R. PESCH, *Atti degli apostoli*, op. cit., p. 109.

*É, necessário, pois, que, dentre estes homens que nos acompanharam todo o tempo em que o Senhor Jesus viveu em nosso meio, a começar do batismo de João até o dia em que dentre nós foi arrebatado, um destes se torne conosco testemunha da sua ressurreição.*⁵

⁵ Cf. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo, Paulus, 2002. Todas as demais citações bíblicas serão desta edição da Sagrada Escritura.

O testemunho deve ser, pois, do Cristo ressuscitado, mas qualificada necessariamente pela experiência do Jesus pré-pascal, e note-se o emprego, no início do v. 21, do verbo *dei* (é necessário).

Não obstante, a missão confiada pelo Cristo ressuscitado aos doze apóstolos de ser suas testemunhas *héos eschátou tēs gēs* (1,8), segundo a narração de Atos não será cumprida por eles,

mas especialmente por Paulo.⁶ Nesse sentido, visto que Paulo não é uma testemunha do Cristo pré-pascal, é preciso indagar se e como Lucas o considerara uma autêntica testemunha. Schneider exprime-se no seguinte modo.

*Segundo Lucas tarefa específica de Paulo é dar prosseguimento à causa dos doze no mundo pagão. Nessa função também Paulo é, pois, dito testemunha. Em Atos 22,14ss Ananias diz a Paulo: O Deus de nossos pais destinou-te a reconhecer a Sua vontade e ver o Justo e a escutar uma palavra da sua boca. Tu, de fato, lhe serás testemunha diante de todos os homens daquilo que escutaste e viste. Paulo, pois, é testemunha ocular e auricular. Ele viu e ouviu Cristo. Não obstante, é definido testemunha não no mesmo sentido dos doze apóstolos, que tinham visto e ouvido o Senhor já antes da páscoa. Paulo é encarregado especificamente de testemunhar diante de todos os homens.*⁷

No léxico empregado por Lucas para testemunho tem particular importância o verbo *diamartúromai*. É o verbo usado para indicar a concepção lucana do testemunho prestado ao Cristo.⁸ Das nove presenças nos Atos é utilizado três vezes com referência ao testemunho dos apóstolos (2,40; 8,25; 10,42) e cinco vezes para Paulo (18,5; 20,21.24; 23,11; 28,23). As conseqüências deste uso são, segundo Schneider:

*Fazendo sujeitos de diamartúromai seja os doze que Paulo, Lucas relaciona substancialmente o testemunho de Paulo com o dos apóstolos. De outra parte, referindo o verbo cinco vezes a Paulo e somente três vezes aos membros do círculo dos doze, caracteriza a função especial — mesmo se derivada — que tem Paulo como testemunha. Em diamartúromai Lucas encontrou um verbo particularmente apto para indicar a difusão de uma mensagem em um outro âmbito, novo e mais amplo.*⁹

Em At 10,1 — 11,18 o verbo *diamartúromai* é empregado uma vez. Assim se exprime Pedro em 10,42:

E [Deus] ordenou que proclamássemos ao povo e déssemos testemunho de que ele é o juiz dos vivos e dos mortos, como tal constituído por Deus.

Aqui Pedro está se referindo à missão de testemunho confiada aos apóstolos, ditos *testemunhas anteriormente designadas por Deus* em 10,41. É muito importante notar que a missão dos doze apóstolos não se limita a testemunhar diante do povo de Israel, mas são chamados a fazê-lo também diante dos pagãos.¹⁰ Pedro, de fato, na presente perícopes prega e testemunha o Senhor Jesus Cristo diante dos pagãos; outrossim, exatamente nessa ocasião abre as portas para este novo ambiente onde testemunhar. Paulo terá a tarefa de ser o grande continuador dessa missão.

⁶ De fato, a última vez na qual os apóstolos são nomeados é em At 16,4, e referindo-se ao cap. 15.

⁷ Cf. G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli apostoli*, op. cit., pp. 312-313.

⁸ Idem, pp. 307-308.

⁹ Pesch concorda com Schneider no considerar o testemunho de Paulo derivado do testemunho dos doze apóstolos: *No interesse pela segurança da tradição, Paulo precisou ser posto em posição subordinada em relação aos doze apóstolos, mas, ao mesmo tempo, posto ao lado deles como 'testemunha'*. Cf. R. PESCH, *Atti degli apostoli*, op. cit. p. 113. Todavia, essa *subordinação* deve ser bem entendida, porque em última análise fala não de uma diminuição do testemunho de Paulo, mas ao invés da continuidade do testemunho em relação a Jesus Cristo: *Atribuindo a Paulo seja o caráter de testemunha seja, provavelmente, de apóstolo, [Lucas] mostra com clareza a continuidade entre os doze e o grande missionário dos pagãos. Deste modo é indicada também a existência de uma continuidade entre Jesus e o presente da Igreja*. Cf. G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli apostoli*, op. cit., p. 319. Dupont posiciona-se de modo diferente, sublinhando ao invés o fato de que Paulo recebeu diretamente do Ressuscitado a missão de ser sua testemunha. Para ele *em nenhum modo o seu testemunho deriva do testemunho dos doze*. Cf. J. DUPONT, *Nuovi studi sugli Atti degli apostoli*, op. cit., p. 116.

¹⁰ Dupont nota justamente, todavia, que na perspectiva lucana o lugar do ministério apostólico limita-se a Jerusalém e arredores, mesmo se é reservado a Pedro o início do testemunho aos pagãos. Cf. J. DUPONT, *Nuovi studi sugli Atti degli apostolic*, op. cit., pp. 107-110.

Como vimos, portanto, em quanto testemunhas do Jesus pré-pascal e da ressurreição de Cristo, os doze apóstolos são as autênticas testemunhas do Senhor Jesus Cristo (cf. 10,36). Pedro, como veremos, representa em modo particular este grupo e esta missão. Passo, portanto, a analisar mais de perto a figura de Pedro.

1.2 O papel do Apóstolo Pedro e o seu significado na Perícope.

¹¹ Cf. C. LUKASZ, *Evangelizzazione e conflitto*. Indagine sulla coerenza letteraria e tematica della perícopa di Cornelio (Atti 10,1 — 11,18). Frankfurt am Main, Peter Lang, 1993, p. 15.

¹² Titulares de uma função necessária ao cumprimento da transformação que está no centro da narração.

Num estudo de análise estrutural, J. Courtès,¹¹ em 1970, tentando individuar os *atantes*¹² de At 10,1 — 11,18, chegou à seguinte conclusão: o sujeito é Pedro, o ajudante é o Espírito (10,19.44) com as outras manifestações divinas (10,3.22; 10,13) e, enfim, o opositor é a Lei (10,28; 10,14-15; 11,2-3). O ajudante (o Espírito) leva à vitória (10,44; 11,18), derrotando o opositor (a lei, que perde o seu caráter constritivo). O sujeito (Pedro) permanece passivo, mas é ele o lugar do confronto entre as duas forças, que gera a perplexidade narrada em 10,17, e que desaparecerá somente em 10,47.

Nesse sentido, como se pode notar, a figura de Cornélio não é ressaltada, mas antes aquela de Pedro. Nesse sentido, também Roloff sublinhou fortemente o caráter central da figura do apóstolo: *a figura central [da narração] não é Cornélio, mas Pedro, e a conversão que caracteriza a narração é aquela de Pedro*.¹³ E ele especifica o tipo de conversão ao qual se refere: *conversão de uma atitude ainda respeitosa dos preceitos rituais a uma atitude de liberdade, que consente a fraternidade em relação aos pagãos que aceitam o Evangelho*.¹⁴ Ao redor de Pedro a narração desenvolveria, no fundo, a história dos primeiros anos do cristianismo que, das violentas reações da primeira geração cristã em relação à abertura aos pagãos (10,14; 11,3), teria passado a uma atitude de aceitação (11,18).¹⁵

Para além dos elementos ressaltados, a perícopa, assim como chegou a nós, apresenta Pedro como uma personagem central, seja que ele originalmente fizesse parte dela, seja que Lucas o tenha colocado propositalmente, segundo a sua teologia, para significar com a autoridade do primeiro entre os apóstolos a aceitação dos primeiros pagãos na Igreja. Para entender melhor o seu papel, e então o seu significado na perícopa, é necessário indagar a concepção lucana de Pedro. Para fazê-lo deixar-me-ei guiar pelo pontual estudo de Schneider.¹⁶

As fontes nas quais Lucas encontra elementos para a sua descrição de Pedro são principalmente o evangelho de Marcos, e ainda dispõe de algumas fontes particulares, que aparecerão especialmente no episódio da pesca abundante (Lc 5,4-8), no dito de Jesus sobre a sua oração pela fé de Simão (Lc 22,31ss) e na *profetania* do Ressuscitado a ele (Lc 24,34). *Os traços peculiares*

¹³ Cf. M. LÀCONI (Ed.), *Vangeli Sinottici e Atti degli apostoli*. Leumann, Torino, Elle Di Ci, 1994, p. 520.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Idem*, pp. 519-520.

¹⁶ Cf. G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli apostoli*, op. cit., pp. 388-393.

da figura de Pedro, em Lc, derivam sobretudo dos [...] trechos do seu material especial.¹⁷

¹⁷ Idem, p. 389.

Estudando estas duas fontes, Schneider notou que no material proveniente de Marcos predomina o nome *Pétros*, e que ao invés no material especial predomina o nome original do apóstolo, ou seja, *Simão*. Nos At os dados mudam: o nome *Simão* é usado somente quatro vezes (aliás, na nossa perícopes em 10,5.18.32; 11,13, enquanto que em 15,14 Tiago usa *Symeôn*, e também nestas é integrado com o acréscimo do nome Pedro. Este último nome, ao invés, no todo aparece 56 vezes. Resulta que:

*Naturalmente esta mudança de nome não depende da diversidade das fontes usadas. Ela responde antes a um procedimento consciente. A função petrina de Simão, apostólica e missionária, foi exercitada no período da Igreja das origens (até o concílio apostólico).*¹⁸

¹⁸ Idem, p. 390.

Segundo o episódio narrado em Lc 5,1-11 Simão é o primeiro chamado por Jesus, que lhe promete: *Doravante serás pescador de homens!* (5,10). Com esta promessa Pedro torna-se o *futuro missionário principal*¹⁹ e, nessa veste, para que seja *testemunha fundamental da ressurreição*,²⁰ é também destinatário da primeira cristofania pascal (Lc 24,34). Segundo Schneider, há uma objetiva correspondência — e objetivas conseqüências para o ministério *petrino* — entre a primeira vocação e a primeira aparição. Ainda, sempre no âmbito do material lucano especial, em Lc 22,32 Jesus afirma ter rezado para que a fé de Simão não tropeçasse. Esta oração será a garantia e a força que reerguerá Pedro, mesmo se ele negou conhecer Jesus (mas não de acreditar nele), para a missão a ele confiada, isto é, *sterison* os irmãos, imperativo aoristo que Schneider traduz com *reforçar*.²¹ Também nestes versículos há uma estreita ligação com a promessa presente em Lc 5,10, aqui confirmado por Jesus, não obstante a fragilidade de Simão.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Idem, p. 391.

²¹ Idem, p. 392.

Tendo notado estes elementos, para Schneider a concepção lucana atribui a Pedro, mais do que um encargo diretivo e estável, e a ser transmitido, um papel único na história da salvação: ser o iniciador da missão cristã, e acrescentaria seja entre judeus que pagãos, e de reforçar os seus irmãos, em primeiro lugar como primeira testemunha da ressurreição e depois na reconstituição do grupo dos doze apóstolos, no momento da eleição de Matias (At 1,15-26). De fato, depois de At 15 o apóstolo desaparecerá e, quando matarão o apóstolo Tiago (12,2), o número dos doze apóstolos não será reconstituído.

[Para Lucas] *a função de Pedro consiste essencialmente na sua função de primeiro apóstolo. Pedro é o primeiro discípulo e portanto também ocupa o primeiro lugar entre os apóstolos eleitos (Lc 6,14). Nos At ele dá início ao testemunho ainda antes da descida do Espírito (At 1,15-26). Pedro é o*

*primeiro que anuncia a mensagem cristã a judeus, no dia de Pentecostes (2,14-41); ele é o mediador do dom do Espírito (junto com João) aos batizados da Samaria (8,14-17). Guiado por Deus de modo admirável, dá início à missão aos pagãos (10,1-11,18). Substancialmente Pedro é também o representante dos apóstolos.*²²

²² Idem, p. 391.

A tarefa do testemunho e do reforçar os irmãos, depois de Pedro, mesmo se o seu papel permanece único e exclusivo, será continuada por outros.

Os elementos tratados nesse ponto convergem, portanto, tornando bastante claro o porquê, na perspectiva da teologia lucana, era exatamente Pedro que devia, guiado pelo Espírito, começar a missão aos pagãos, testemunhando o Senhor Jesus Cristo (*Iēsoû Christoū, hoûtós estin pántōn kýrios*, At 10,36b). Nesse contexto, na perícope aqui estudada Pedro exercita o seu papel de iniciador da missão, desta vez aos pagãos.

Todavia, antes de concluir este ponto gostaria de retomar quanto apenas citado, isto é, que *substancialmente Pedro é também o representante dos apóstolos*. Dupont sublinha muito bem este aspecto:

²³ Cf. J. DUPONT, *Nuovi studi sugli Atti degli apostoli*, op. cit., p. 99. O autor apresenta vários exemplos nos At da estreita unidade entre Pedro e os outros apóstolos. Indico apenas alguns: fórmulas para introduzir os discursos: 2,14; 5,29; reações provocadas pelos discursos: 2,37; 4,1-2,13; 8,24; discursos de Pedro: 3,12; 4,8; testemunho específico da ressurreição: 2,32; 3,15; 5,32; cf. 10,39. Cf. Idem, pp. 99-100.

*Talvez precisaria alertar contra uma insistência unilateral que, isolando Pedro do grupo apostólico, falsearia gravemente a perspectiva de Lucas, deformando assim a idéia que ele tem do primado de Pedro. Com uma perseverança incansável, quase acanida, Lucas retorna incessantemente sobre a unidade que existe entre Pedro e os outros apóstolos.*²³

Nessa linha, parece ter sido metodologicamente correto expor primeiro o significado lucano dos apóstolos, para então passar a indagar o papel e o significado de Pedro, sempre para Lucas e, portanto, para a perícope.

DUAS PROBLEMÁTICAS NA PERÍCOPE E A SUA SUPERAÇÃO

Em At 10,1-11,18 estão presentes especialmente duas problemáticas. Em 11,3, através do protesto dos *hoi ek peritomēs*, isto é, *os da circuncisão* (11,2), é formulada sinteticamente a primeira. O contato com os pagãos e, sobretudo, a comensalidade, provoca nos judeus a impureza e, portanto, a inabilidade para o culto. A segunda problemática é coligada com a primeira e refere-se à aceitação dos pagãos na Igreja. Tal possibilidade permanecia ligada aos critérios para a aceitação dos pagãos no judaísmo.

Em ritmo crescente, onde os elementos singulares da perícope contribuem no fazer notar a superação das atitudes e das prescrições que agudizam as duas problemáticas, é o próprio Deus que age, para levar à desconcertante equiparação, primeiro

entre judeus e pagãos e, depois, entre judeu-cristãos e cristãos provenientes do paganismo.²⁴ Portanto, se até agora eu estava concentrado em Pedro, nesta segunda parte gostaria de sublinhar como, na prática, foi a iniciativa divina a determinar a superação de ambas as problemáticas, para as quais Pedro serviu como *instrumento escolhido*. Para dizê-lo com Schneider:

o sentido global da narração sobre Cornélio é perceptível [...] em duas linhas de motivos, que recorrem já no cap. 10 e que deságuam no discurso conclusivo: em um primeiro tempo os cristãos opuseram-se à acolhida dos pagãos.²⁵ [...] O próprio Deus, porém,²⁶ com a sua intervenção, introduziu os pagãos na Igreja.²⁷

Passo, portanto, ao estudo das duas problemáticas.

1. O RELACIONAMENTO ENTRE JUDEUS E PAGÃOS.

Na perícope, a problemática do relacionamento entre judeus e pagãos subordina a outra problemática presente, isto é, a decisão divina de promover a evangelização dos pagãos. Tal subordinação podemos constatá-la explicitamente em 11,3, quando *hoi ek peritomēs* não reprovam a Pedro por ter ordenado de batizar os incircuncisos, mas estranhamente detêm-se apenas no contato que teve os pagãos, entrando na casa deles e comendo junto.

A resposta a esta pergunta, todavia, não se encontra somente no discurso petrino do cap. 11, mas é dada — ao leitor de At — ao longo de todo o desenrolar do cap. 10, junto à apresentação da linha de ação que chega ao batismo dos primeiros pagãos. Em relação à precedência narrativa dada à problemática do relacionamento entre judeus e pagãos Lukasz se exprime no seguinte modo: *a história da evangelização está subordinada — ao nível de formulação — à polêmica com os adversários, ou seja, a intenção de eliminar obstáculos condiciona a descrição do desenvolvimento da evangelização, confere-lhe veste expressiva.*²⁸

Passo, portanto, a estudar esta primeira problemática, isto é, a indagar em que coisa consiste a impureza gerada pelo contato com os pagãos, assim como é apresentada na perícope, e o modo através do qual Deus leva à sua superação.

1.1 A Relação entre pureza e impureza

A problemática da impureza atravessa At 10,1 — 11,18. Se a atitude crítica toma a palavra somente em 11,3, a sua superação se dá especialmente em dois vv. culminantes do cap. 10: o v. 15 e o v. 28. Em 10,15 (cf. 11,9), durante a visão tida por Pedro, uma voz celeste declara: *Ao que Deus purificou, não chames de tu de*

²⁴ Cf. C. LUKASZ, *Evangelizzazione e conflitto*, op. cit., p. 223.

²⁵ Cf. 10,14.28.47; 11,2ss.8.17.

Os cristãos aqui devem ser entendidos como judeu-cristãos.

²⁶ Cf. 10,3.11-16.22.30; 11,5-10.13.

²⁷ Cf. G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli apostoli*, op. cit., p. 84.

²⁸ Cf. C. LUKASZ, *Evangelizzazione e conflitto*, op. cit., p. 221.

²⁹ Cf. A. SCHENKER, *Purità/im-purità*. In LACOSTE, J.-Y. (Ed.), *Dizionario critico di teologia*. Roma, Borla — Città Nuova, 2005, pp. 1095-1096.

³⁰ Estudando os temas da separação Israel—pagãos e da impureza, Lukasz conclui com algumas considerações. No tocante à separação não há na Torá uma lei específica que vete o contato com os pagãos. Todavia, pelo motivo da eleição de Israel (Dt 14,1-2), a separação tinha como objetivo evitar a contaminação com a idolatria (Dt 18,9-14) e a imoralidade dos pagãos (Lv 18,24; Dt 20,16). Em relação ao segundo tema, na Torá também não há nenhuma lei que fale da possibilidade para um pagão de contrair impureza ritual, visto não serem chamados a respeitar as leis da pureza. Assim, a impureza dos pagãos é conhecida somente a partir das fontes extra-bíblicas e rabínicas, sem um claro conhecimento da sua natureza e extensão, mesmo se nas fontes rabínicas observa-se a mesma tendência crescente apenas vista. (Tb 1,10). Por último, na linha de Lv 5,3-5, que liga a não observância das leis com a responsabilidade moral, e logo com o pecado, pela não observância das prescrições legais — mesmo se não estavam vinculados — os pagãos terminavam, para além da impureza ritual, por ser considerados moralmente maus. Cf. C. LUKASZ, *Evangelizzazione e conflitto*, op. cit., pp. 117-24.

³¹ Visto que uma das fontes de Lucas é o evangelho de Marcos, surpreende que ele não considere o dito de Jesus presente em Mc 7,18-19, que declara a pureza de todos os alimentos. Em mérito Barrett observa: *se o texto de Marcos não está totalmente fora do caminho, presume-se que Pedro tenha escutado Jesus [...] declarar todos os alimentos puros*. Cf. C. BARRETT, *Atti degli apostoli*. Brescia: Paideia, 2003, vol. 1, p. 535.

³² Cf. C. LUKASZ, *Evangelizzazione e conflitto*, op. cit., p. 122.

³³ Idem, pp. 83-84.

profano; em 10,28, passando do significado literal da visão àquele alegórico, Pedro primeiro constata a realidade de separação existente entre judeus e pagãos, para afirmar em seguida, improvavelmente: *Mas Deus acaba de mostrar-me que a nenhum homem se deve chamar de profano ou impuro*.

Antes, porém, de deter-me nesses versículos, gostaria de indagar sobre a interpretação bíblica subjacente à concepção judaica de puro-impuro. Adrian Schenker assim a sintetiza:

*O cosmo está disposto em três áreas concêntricas: o impuro, o puro, o santo. No externo o impuro, separado do puro; no centro o santo, separado do impuro através do cordão sanitário do puro, que ocupa a área intermediária. Segundo um dispositivo análogo, os estrangeiros são externos ao povo (cf. Lv 20,24ss; Dt 14,21), os israelitas leigos ocupam uma posição intermediária entre os estrangeiros e os sacerdotes, enquanto o sacerdócio consagrado está no centro. O contato entre impuro e puro contamina este último (imunidade) (Ag 2,13ss). O contato entre impuro e santo destrói o santo (Lv 21,4.11ss), donde a necessidade de uma nova santificação (Lv 16,19), sob pena de profanação que provocaria a morte (Lv 15,31; 22,3; Nm 19,13.20). O contato entre puro e santo não modifica nem um nem outro (Ag 2,12). [...] O impuro não é nunca compatível com o santo, o puro o é normalmente, salvo onde o sacro-santo o eleva ao nível de santo. O impuro mediante contato é inevitável na vida humana, mas isto deve ser tornado impossível para o santo (Dt 24,8ss; cf. Ez 22,26).*²⁹

Retomando os dois vv. já assinalados faço agora algumas observações. Devemos perguntar-nos qual o tipo de impureza a perícope atribui aos pagãos.³⁰ Estamos no âmbito ritual, isto é, ligado ao culto, ou no âmbito moral? E, qual seria a fonte dessa impureza: co-natural, provocada pelo agir ou pela alimentação? Esta última é a motivação apresentada pela perícope. No v. 28 o verbo *édeixen (deiknymi)* liga-se diretamente à visão tida por Pedro (10,11-16, cf. 11,5-10) e, os adjetivos *koinós* e *akáthartos*, são os mesmos de 10,14 (cf. 11,8, bem como os verbos análogos de 10,15; 11,9). *Lucas coloca em relação, portanto, a anulação³¹ da impureza dos pagãos com a declaração da pureza dos alimentos.*³²

No tocante aos dois adjetivos³³ em questão, *akáthartos* possui uma conotação com origem no AT, ligada sobretudo à legislação sacerdotal para indicar a impureza ritual. Na LXX é empregado cerca de 150 vezes e, no NT, de 32 recorrências em 23 refere-se aos espíritos impuros. Na perícope, todavia, indica a impureza ritual ligada ao comer certos tipos de carne, a ser ligada com as prescrições presentes em Lv 11 e Dt 14,3-21. Para *koinós*, ao invés, o uso no grego profano possui o significado de algo *comum*, isto é, per-

tencentando a mais pessoas ou em contraste com algo de refinado, conotando desprezo. Em âmbito judaico adquire por vezes a nuance de impureza ritual, sem perder, porém, a nuance de *communis* e de pouca importância. Conclui Lukasz:

*Quando são usados para designar a impureza ritual, akáthartos é mais técnico e koinós mais genérico, com a nuance de 'estrangeiro', e contém um sentido de desprezo pela coisa impura. Colocando antes koinós e em segundo lugar akáthartos, Lucas coloca em relevo as conotações não rituais do impuro. Pedro nega-se a comer aquilo que é vetado pela lei e que, ao mesmo tempo, provoca-lhe aversão, porque sentido como comum e vulgar.*³⁴

³⁴ Idem, p. 85.

Retornando ao v. 28, deve-se notar que Pedro chega a uma conclusão, ponto de chegada de um processo interno provocado pelos acontecimentos externos, e que não é resultado, como em 10,15, de uma declaração divina. Ele, em outras palavras, recapitulando e confrontando os últimos acontecimentos, conclui que para Deus os pagãos nunca foram impuros. Ao longo dos séculos as crenças e os usos judaicos levaram à consolidação de preconceitos em relação aos pagãos. Nesse momento Pedro consegue entender tal verdade! Quanto aqui é anulado não é portanto uma prescrição da Torá, mas ao invés é indicada a necessidade de superar uma tradição oral consolidada ao longo do tempo. Nesse sentido, é significativo que na primeira parte do v. Pedro use o adjetivo *athémitos* (ilícito) e não *ánomos* (ilegal), distinguindo assim um uso de uma lei.³⁵ Lukasz observa, de fato, pontualmente:

³⁵ Idem, p. 117.

*O Sitz im Leben desse conceito de impureza é a vida prática dos contatos, não o culto (Jo 18,28) ou a disputa legal (Mc 7). Compreende-se então melhor porque Pedro, refletindo sobre a purificação dos alimentos e tendo escutado, nesse contexto, falar dos pagãos (10,17-23a), conclui afirmando que os pagãos não são impuros.*³⁶

³⁶ Idem, p. 123.

A iniciativa divina conduziu Pedro a uma conversão no seu modo de conceber os pagãos. É preciso recordar que ele estava acompanhado por seis irmãos de Jope, ditos em 10,45 *hoi ek peritomes pistoi*, isto é, *os fiéis que eram da circuncisão* (cf. 10,23.48; 11,12). Este convite a conformar a subjetividade de algumas crenças judaicas à objetividade divina virá deles, no discurso de Pedro (cf. 11,5-17), testemunhada em Jerusalém como um percurso a ser realizado no interior do judeu-cristianismo.

1.2 Deus não é *prosōpolēptēs*

Pedro, depois de ter externado a sua conclusão (10,28b), tendo tido uma ulterior confirmação no escutar a narração da visão sobrenatural tida por Cornélio (10,30-33, cf. 10,3-6), inicia

³⁷ Cf. E. LOHSE, *Prosōpolēptēs*. In KITTEL. G. — G. FRIEDRICH (Ed.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*. Brescia, Paideia, 1977, vol. 11, pp. 435-38.

³⁸ O verbo *lambánō*, nesse contexto, significa *elevantar, levantar*, mesmo se o seu significado ativo comum é *tomar, pegar, apoderar-se, receber*. Idem, p. 435.

³⁹ O verbo *thaumázō*, nesse contexto, significa *estimar*. Idem, p. 435. Normalmente significa, como verbo intransitivo, *admirar-se, exprimir admiração, manifestar estupor* e, como transitivo, *admirar algo*. Cf. C. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo, Paulus, 2003, p. 223.

⁴⁰ Cf. E. LOHSE, *Prosōpolēptēs*, op. cit., p. 436.

⁴¹ Cf. J. FITZMYER, *Gli Atti degli apostoli*. Brescia, Queriniana, 2003, p. 477.

⁴² Cf. C. LUKASZ, *Evangelizzazione e conflitto*, op. cit., p. 139.

⁴³ São as únicas presenças deste vocábulo no NT, ausente na LXX.

⁴⁴ Cf. J. DUPONT, *Nuovi studi sugli Atti degli apostoli*, op. cit., p. 301.

⁴⁵ Este raro adjetivo verbal tem na frase o significado de *ser aceito*, correspondendo ao uso da LXX, onde designa o sacrifício aceito por Deus (Lv 1,3; 19,5; Is 56,7) em contraposição ao não aceito (Ger 6,20). Cf. C. LUKASZ, *Evangelizzazione e conflitto*, op. cit., p. 139.

⁴⁶ Idem, p. 138.

o seu discurso afirmando estar dando-se conta que Deus não é *prosōpolēptēs*.³⁷ Este substantivo, composto pelo substantivo *prósōpon* e pelo verbo *lambánō*, é um hapax do NT e não aparece na LXX. Não vem, todavia, do grego profano, do momento que simplesmente traduz o hebraico *nāsā' pānīm* — com *lambánein*³⁸ *prósōpon* e *thaumázein*³⁹ *prósōpon* — e *hikîr pānīm* — com *ginōskei prósōpon*. *Certamente esta tradução devia ser quase incompreensível aos leitores gregos*.⁴⁰ No NT encontramos, ao invés, o substantivo *prosōpolēmpsía* (Rom 2,11; Ef 6,9; Col 3,25 e Tg 2,1), e o advérbio *aprosōpolēptōs* (1Pt 1,17).

Para entender esta expressão é necessário reportar-se ao uso oriental de saudar abaixando humildemente a cabeça, ou também prosternando-se, de modo que o elevar a cabeça da pessoa que está saudando, realizado pela pessoa saudada, torna-se um sinal de aceitação da saudação. Todavia, ao nosso texto está mais próximo o significado que evoca a equidade que não permite fazer preferência de pessoa, ou seja distribuir benefícios ou juízos segundo simpatias, isto é, com parcialidade. Como Deus não é parcial em relação as pessoas (cf. Dt 10,17; Jó 34,19; Eclo 35,12-13), também o juiz humano é convidado a agir assim (Lv 19,15; Dt 1,17; 16,19). *No sentido com o qual [prosōpolēptēs] é usado aqui por Pedro, significa que Deus não favorece os judeus em quanto tais, mas respeita também os pagãos que o invocam*.⁴¹ Um significado similar encontramos no uso de *prosōpolēmpsía* em Rm 2,11.⁴²

Todavia, se nesses dois textos é expressa em negativo uma característica divina fundamental, no texto de 15,8, ao invés, no discurso de Pedro durante a assembléia de Jerusalém, quanto aliás ele invoca os acontecimentos de Cesaréia, esta característica é expressa positivamente, esclarecendo o seu sentido. Nesse v. Pedro invoca *ho kardiognōstēs Theós* (cf. 1,24).⁴³ *Eis porque Deus julga imparcialmente: ele não para na aparência, mas vê no fundo do coração*.⁴⁴

Visto que Deus não faz preferência de pessoa, mas ao invés perscruta o coração, nos perguntamos então o que lhe seja agradável encontrar no coração. Temos logo a resposta, em 10,35: *em qualquer nação, quem o teme e pratica a justiça, lhe é agradável (dektós)*.⁴⁵ É possível, portanto, tirar duas conclusões: a primeira é que evidentemente Cornélio é agradável diante de Deus; a segunda, e mais importante, é que a imparcialidade de Deus é *condicionada*, isto é, para ser *aceito* por Ele é preciso satisfazer condições precisas.⁴⁶ Se Pedro — e com ele o judeu-cristianismo — deve mudar as categorias mentais em relação aos pagãos, isto não significa ausência de categorias, mas que deve adequar-se àquelas de Deus.

A partir da perspectiva apresentada até aqui somos capazes de apreciar melhor a cura com a qual Lucas apresentou a imagem de Cornélio. Nos primeiros vv. da perícopé ele fornece três

dados civis do centurião, seguidos por bem quatro características religioso-morais. Ao longo da obra lucana também em outros lugares são apresentadas as características de figuras significativas (cf. Lc 1,5-6; 23,50; At 5,34; 9,36; 16,14; 18,24), mas pela riqueza de elementos a apresentação de Cornélio supera a todas.⁴⁷

Tomando as características religioso-morais (cf. 10,2), Cornélio é dito piedoso, temente a Deus, alguém que dava muitas esmolas ao povo judeu e homem de oração. Ao longo da perícope, em 10,22 é dito também homem justo e temente a Deus e, ainda, em 10,4.31 as suas orações e esmolas são ditas agradáveis a Deus.

A primeira característica é expressa com o adjetivo *eusebēs*, raro no NT (somente em At 10,2.7 e 2Pt 2,9) mas difuso na literatura grega e helenístico-judaica da época. Mesmo se este termo não é ideal para exprimir a piedade judaica e cristã, Lucas, colocando-o em primeiro lugar, chama atenção para o reto comportamento de Cornélio em geral, em relação ao mundo divino e ao humano, em contraposição ao conceito da impiedade dos pagãos (*asébeia*, cf. Rm 1,18). *Lucas sublinha uma retidão religiosa e moral que exclua a asébeia entendida como impiedade.*⁴⁸ Tais características contradizem aquilo que normalmente é coligado com a imagem dos pagãos. A segunda característica, isto é, *fōboumenos tôn Theón*, fala da fé monoteísta de Cornélio, mesmo se ele é um incircunciso. Colocada após *eusebēs*, provavelmente deve ser entendida exatamente como uma conseqüência da inicial retidão vivida pelo centurião.⁴⁹ As últimas duas características, que são a *eleemosynē* e a *déesis*, ao invés, referem-se particularmente à piedade judaica (cf. Tb 12,8; Eclo 7,10).⁵⁰

Indo além, em 10,22, no lugar de *eusebēs*, encontramos *dikaïos*. Ao contrário do primeiro, este adjetivo este bem radicado seja na LXX que no NT, para descrever a pessoa que na comunidade realiza os seus deveres em relação a Deus e ao próximo, vivendo com coerência a sua vida de fé. É significativo que Lucas atribua a um incircunciso uma característica atribuída a personagens da antiga aliança como Zacarias e Isabel (Lc 1,6), Simeão (Lc 2,25) e José de Arimatéia (Lc 23,50).⁵¹ Como se pode perceber, a apresentação de Cornélio contradiz quantos atribuíam aos pagãos impiedade e idolatria, apresentando-os ao invés capazes de uma autêntica piedade. O interlocutor de Lucas, provavelmente, é o leitor judeu-cristão, ao qual o autor quer comunicar uma nova imagem dos pagãos. Nesse sentido, quando o evangelista chega ao cap. 11, não necessita apresentar novamente o perfil religioso-moral de Cornélio, e por isso tais características não são mais mencionadas.

A partir dessas características, porém, como concluí acima, Cornélio resulta claramente aceito e agradável a Deus. Ele é, digamos, um *pagão exemplar*. Não estamos, todavia, no ponto culminante da narrativa. Nesse ponto estamos com Lucas apenas no

⁴⁷ Idem, p. 49.

⁴⁸ Idem, p. 54 (para o parágrafo cf. pp. 52-54).

⁴⁹ Idem, p. 55.

⁵⁰ Idem, p. 60.

⁵¹ Idem, p. 99.

⁵² Idem, p. 223.

meio do caminho, tendo somente atingido a primeira grande etapa, isto é, a consciência da equiparação entre o judeu e o pagão,⁵² quando o seu coração é agradável a Deus. A segunda grande etapa é o verdadeiro motivo da presença de Pedro querida por Deus. A questão coloca-se no seguinte modo:

*Ser aceito por Deus não quer dizer ainda ser salvo. Na economia salvífica de At, a salvação encontra-se somente no nome de Jesus (4,12). Mesmo se Cornélio não é impuro (10,28), se teme Deus e é *díkaios* (10,2.22), ele não está ainda salvo, porque a piedade judaica não é suficiente. Para uma plena relação com Deus é necessária a fé em Jesus, porque e somente através da fé pode-se receber o perdão dos pecados (10,43) e a purificação interior (15,9). Por isso, Pedro deve agora anunciar Jesus (10,37-43; cf. 11.14). À afirmação da imparcialidade divina universal, em 10,34-45 segue a oferta universal da salvação em Jesus.⁵³*

⁵³ Idem, p. 140.

Esta segunda etapa leva à segunda equiparação, ou seja, entre o cristão proveniente do paganismo e o judeu-cristão.⁵⁴ Este aspecto, que corresponde à segunda problemática afrontada na perícope, será estudado melhor em seguida.

⁵⁴ Idem, p. 223.

2. CONDIÇÕES PARA O BATISMO.

Nas origens da Igreja, quando ainda não tinha acontecido a separação entre o judaísmo e o cristianismo, visto que esta não era a intenção da Igreja nascente, consciente do estar em continuidade com a religião do Deus de Israel manifestado em Jesus Cristo, os critérios de perterça ou de ingresso coincidiam, naturalmente, com aqueles do judaísmo. Nesse contexto, um pagão que quisesse tornar-se cristão (segundo At o nome *christianós* será atribuído aos seguidores de Jesus somente em Antioquia, cf. 11,26) devia, na prática, tornar-se um judeu, ou melhor, um judeu-cristão, passando através dos ritos de ingresso no judaísmo. É muito simples, portanto, entender a dificuldade para aceitar a mudança desses critérios, a tal ponto que ela somente teria sido admitida se vinda do próprio Deus. Em seguida desenvolverei melhor esta questão.

2.1 Prosélitos e tementes a Deus

No judaísmo era prevista a possibilidade de que um pagão entrasse a fazer parte desta religião e, este ingresso, como veremos em seguida, estava condicionado a um período de instrução e era celebrado com particulares ritos. Uma vez pertencentes ao judaísmo, essas pessoas eram conhecidas com o nome de *prosélutoi*. D'outro lado, havia pessoas particularmente atraídas por alguns

aspectos do judaísmo, sem ter chegado, porém, ao ponto de pedir o ingresso; elas permaneciam, todavia, ligadas a ele. Esta categoria de pessoas normalmente era conhecida como *tementes a Deus*.

A origem do termo *prosēlutoi* é a palavra hebraica *gēr*, que na origem referia-se ao estrangeiro residente em Israel. A LXX, ao traduzi-la, das cerca de 90 vezes nas quais é empregada, em mais de 70 casos escolheu o substantivo *prosēlutoi*. A palavra, por indicar os forasteiros residentes, não raro equiparados pela fragilidade social às viúvas e aos órfãos, sofreu uma evolução semântica até *indicar quase exclusivamente quem se acerca ao povo e à religião de Israel, até tornar-se membro para todos os efeitos*.⁵⁵

Para tornar-se um prosélito, todavia, como acenado acima, haviam ritos a serem cumpridos: depois de um período de instrução acontecia a incisão, naturalmente nos homens, do sinal que distingue os judeus (a circuncisão — corte do prepúcio), e então o banho de purificação, dito *batismo dos prosélitos*. *Desde aquele momento, o prosélito era considerado um israelita para todos os efeitos*,⁵⁶ mesmo se a literatura rabínica em geral mantém uma diferença de nomenclatura entre o hebreu de nascença e o prosélito.⁵⁷ Referindo-se a estes ritos, lê-se no tratado *Jebamot* do Talmude da Babilônia:

Uma vez recuperado (da circuncisão), faça-se com que receba logo o banho ritual. E dois discípulos dos sábios estejam ao seu lado e lhe ensinem alguns dos mandamentos menos gravosos e alguns dos mandamentos mais gravosos. Depois de ter cumprido o banho ritual e ter saído, ele, vê, é um israelita em todos os aspectos.⁵⁸

Passando aos *tementes a Deus*, a pesquisa sobre a existência e os contornos a serem dados a este grupo viveu diferentes fases ao longo do séc. XX. No início havia um substancial acordo entre os estudiosos no considerar este grupo como de *pagãos simpaticizantes da religião judaica*.⁵⁹ Esta tese, da qual a exposição clássica é de Schürer, em 1933 foi colocada em discussão por Lake, para o qual não se pode considerar como termo técnico os *foboúmenoí* ou *sebómenoí tôn Theón* de Lucas. Segundo ele, este segundo termo não deve ser referido a um grupo definido, mas à genérica piedade seja de um judeu que de um pagão. A discussão em relação à existência dos *tementes a Deus* continuou especialmente com Feldman, em 1950 (apesar de que, após as descobertas em Afrodísia, na Ásia Menor [atual Turquia], trocou o seu parecer), até a posição radical de Kraabel, em 1981, que escreveu um artigo provocatório intitulado *O desaparecimento dos tementes a Deus*.⁶⁰ Ao invés, como mencionado, o debate acerca deste grupo específico recebeu recentemente uma forte confirmação com as descobertas de uma inscrição em Afrodísia, provavelmente do III séc. d. C., que distingue listas de judeus, prosélitos

⁵⁵ Cf. J. SIEVERS, *Lo status socio-religioso dei proseliti e dei timorati di Dio*. Em RICERCHE STORICO BIBLICHE, 1/2 (1996), pp. 183-196. Para as demais informações presentes no parágrafo cf. C. LUKASZ, *Evangelizzazione e conflitto*, op. cit., pp. 184-85.

⁵⁶ Cf. H. KIPPENBERG — G. WEWERS, *Testi giudaici per lo studio del Nuovo Testamento*. Brescia, Paideia, 1987, p. 205.

⁵⁷ Cf. J. SIEVERS, *Lo status socio-religioso dei proseliti e dei timorati di Dio*, op. cit., p. 191.

⁵⁸ Cf. H. KIPPENBERG — G. WEWERS, *Testi giudaici per lo studio del Nuovo Testamento*, op. cit., 1987, p. 208 (folha 47ab do Talmude).

⁵⁹ Cf. G. JOSSA, *I gruppi giudaici ai tempi di Gesù*. Brescia, Paideia, 2001, p. 106.

⁶⁰ Para esta rápida panorâmica do debate sobre os *tementes a Deus*, cf. Idem, p. 122.

e *tementes* (*theosebeis*). Esta descoberta lançou luz sobre outras inscrições similares, tornando plausível a hipótese da existência de tal grupo também para o I Século d. C..⁶¹

Retornando a At e à perícopé, em 10,2.22 Cornélio é dito *foboúmenos tôn Theón*, e seguem outras presenças desta expressão, bem como de *sebómenoi tôn Theón*.⁶² A primeira pergunta que se deve colocar é se e em que modo Lucas, o único autor do NT a usar tais expressões, considera este grupo de pessoas; a segunda é sobre a sua historicidade.

A expressão *foboúmenos tôn Theón*⁶³ aparece cinco vezes nos At (10,2.22.35; 13,16,26). A partir de 13,50 desaparece e é substituída com *sebómenoi tôn Theón*, também presente cinco vezes (13,50; 16,14; 17,4.17; 18,7). A primeira expressão, que sublinha o *temor de Deus*, é judaica, e sozinha indicaria somente a atitude de piedade, confirmada pelo uso não técnico em 10,35 e em Lc 1,50, onde refere-se aos pios de Israel. A segunda expressão, diversamente, que sublinha a *veneração de Deus*, não é um *septuagintismo*, mas corresponde ao estilo de Lucas,⁶⁴ para quem tal expressão *indica claramente a pertença a um grupo particular; seja sebómenoi tôn Theón um termo técnico ou não*.⁶⁵ Após estas considerações Jossa, que está substancialmente convencido da historicidade do uso lingüístico lucano referido, tira as suas conclusões:

*Porque a partir de 13,50 Lucas trocou o termo? É muito provável que ele tenha encontrado a primeira expressão nas suas fontes de proveniência judaica (petrina? antioquena?), onde esta às vezes (por exemplo no caso de Cornélio) podia também ter o significado genérico de piedoso, e tenha ao invés usado de sua própria iniciativa a segunda nas outras partes da obra, para conformar-se ao uso grego, que a tal expressão atribuía, diversamente (mas não sempre), um significado técnico.*⁶⁶

E acrescenta, falando da historicidade do episódio de Cesaréia e de Antioquia da Pisídia (cap. 13): *Lucas encontrou os dois episódios nas suas fontes, não os criou ele mesmo. E o papel dos foboúmenoi ou sebómenoi tôn Theón estava já atestado naquelas fontes.*⁶⁷

Segundo quanto apenas visto, portanto, não se pode afirmar com certeza a pertença de Cornélio ao grupo dos *tementes a Deus*, entendido como grupo específico e reconhecido de simpatizantes do judaísmo, admitida a sua existência para o I Séc. d. C.. Não obstante, permanece indiscutível o dado, segundo os critérios judaicos, da necessidade de passar pelos ritos de ingresso no judaísmo, no caso em que Cornélio decidisse, depois do anúncio kerigmático de Pedro, aderir ao grupo dos seguidores de Jesus Cristo. De fato, na crítica endereçada a Pedro, em 11,2,

⁶¹ Cf. C. LUKASZ, *Evangelizzazione e conflitto*, op. cit., pp. 56-7.

⁶² Cf. At 10,2.22.35; 13,16.26.50; 16,14; 17,4.17; 18,7. Em At 13,43 há uma expressão difícil de interpretar, isto é, *tôn seboménôn proselútov*.

⁶³ Cf. G. JOSSA, *I gruppi giudaici ai tempi di Gesù*, op. cit., p. 127.

⁶⁴ Cf. acima as observações em relação ao adjetivo *eusebēs*, no ponto 2.1.2.

⁶⁵ Cf. G. JOSSA, *I gruppi giudaici ai tempi di Gesù*, op. cit., p. 127.

⁶⁶ Idem, pp. 127-128.

⁶⁷ Idem, p. 128.

está presente o ter entrado *pròs ándras akrobystían échontas*, que literalmente traduz-se *em direção a homens haventes o pre-púcio*, ou seja, incircuncisos. Nesse contexto, todavia, insere-se a nova perspectiva divina.

2.2 A intervenção divina decisiva.

No discurso de Pedro presente em At 11, o apóstolo apresenta em favor de sua atitude, isto é o batismo de Cornélio e demais presentes não judeus, o cumprimento da promessa de Jesus presente em 1,5: *vós (hymeís) sereis batizados com o Espírito santo dentro de poucos dias*. Não obstante a promessa se refira aos dias que se seguiram — aludindo ao episódio de Pentecostes (cf. 2,1-4) — a partir do momento em que Pedro, em 11,16, alude a esta promessa, naquele *hymeís* podemos dizer que já estavam incluídos também os pagãos. E é em base a esta conclusão que ele se permitiu dar um passo diversamente absolutamente vetado, isto é, ordenou o batismo em nome de Jesus Cristo (10,48). Pedro conclui pela *equidade do dom* — do Espírito Santo — recebido. De fato, ele insiste no *como a nós* (10,47; 11,15.17; 15,8; cf.15,11), que tem a sua formulação mais completa em 11,15, quando o apóstolo coloca lado a lado *ep'autoús e ef'hêmâs em arché[i]*.

Os *ek peritomês pistoi* (10,45) maravilharam-se vendo a efusão do Espírito Santo sobre os pagãos; os *ek peritomês* (11,2) protestaram com Pedro por ter entrado na casa e comido com eles. Onde está o problema? Além de quanto já refletido sobre os ritos para o ingresso de um pagão no judaísmo, que lhe permitiam de ser purificado e tornar-se aceitável a Deus e membro do judaísmo, talvez seja possível entender melhor o protesto dos citados circuncisos se olharmos aquilo o que dizem em 11,18, quando, tendo aceitado a explicação de Pedro, acalmaram-se e disseram *Logo, também aos gentios Deus concedeu o arrependimento que conduz à vida!*

Segundo quanto é possível deduzir, para eles o problema consistia em aceitar o contato e a comensalidade com os pagãos, em quanto considerados impuros e pecadores. Estando a situação deste modo, como poderia o Espírito Santo descer sobre pessoas do gênero, sem a conversão e sem antes passar através dos ritos previstos? Se, todavia, foi efundido, devem concluir que algo mudou e que estas pessoas não devem mais ser consideradas impuras nem em estado de pecado. Processo análogo precisou sofrer também o próprio Pedro, e os seus acompanhantes judeu-cristãos, que ficaram cheios de estupor (10,45). De fato:

*Se para os pagãos o Espírito é um enriquecimento para a sua fé, para Pedro, dado que o Espírito não se efunde sobre quem não crê e é pecador, constitui o divino testemunho da conversão acontecida, compreendendo: (1) o arrependimento, (2) a fé, (3) a purificação dos pecados.*⁶⁸

⁶⁸ Cf. C. LUKASZ, *Evangelizzazione e conflitto*, op. cit., pp. 159-160.

Nessalinha, a afirmação de Pedro em 15,8-9 é muito iluminante, onde ele afirma que Deus, que conhece os corações, purificou Ele mesmo o coração dos pagãos com a fé (aqui Pedro refere-se ao episódio de Cesaréia). A *testemunha* disso é, portanto, o próprio Deus, e a prova é o acontecido dom do Espírito Santo. Quanto está explicitado nesses vv. equivale ao percurso cumprido no cap. 11 pelos *ek peritomēs*. Os seus preconceitos em relação aos pagãos e a sua compreensão dos critérios para a superação da impureza são *demolidos* pelo acontecido dom do Espírito Santo, de modo que o próprio Deus tornou-se garante — *testemunha* — em favor de Cornélio e demais, isto é, da sua retidão, da conversão pela fé em Jesus Cristo, a qual purifica os corações.

No cap. 10 Pedro, e com ele os *ek peritomēs pistoi*, percorreu um caminho mais extenso. De fato, como vimos, já antes da efusão do Espírito Santo o apóstolo chegara à conclusão da igualdade diante de Deus entre o judeu e o pagão. Depois disso, a grande revelação será a novidade que comporta a adesão ao Senhor Jesus Cristo: já não há mais necessidade de passar através de ritos como a circuncisão e o batismo dos prosélitos, mas é requerida unicamente a fé que purifica o coração (cf. 15.9). A efusão do Espírito Santo, nesse contexto, foi o testemunho oferecido pelo próprio Deus em relação a Cornélio e demais presentes não judeus (e aqui 15,8-9 funciona como chave hermenêutica) e, portanto, o apóstolo sentiu-se em condição de ordenar que fossem batizados. Assim exprime-se Lukasz:

*Deus disse através do Espírito aquilo que eles jamais teriam admitido. A administração do batismo (10,48a) significa a vitória do projeto divino contra as suas resistências; é a sua conversão. [...] Lucas quer tirar da conversão de Pedro e de seus companheiros a mensagem para toda a Igreja judeu-cristã.*⁶⁹

O mesmo autor, perguntando-se qual seja a contribuição de 11,1-18 para a perícopes, conclui que está na promoção da comensalidade. Se o cap. 10 levava à equiparação entre o judeu e o pagão, confirmando com o batismo o processo de evangelização, no cap. 11 continua a questão do *status dos pagãos e dos contatos sociais*.⁷⁰ O desafio de Pedro, nesse ponto, está no demonstrar que a *conversão dos pagãos tem o mesmo valor daquela dos judeu-cristãos e esta equiparação religiosa e moral deveria levar à comensalidade*.⁷¹ E conclui:

*É muito significativo que com a promoção da comunhão de mesa Lucas termina a perícopes. Na mesa comum, sinal de íntima união entre os participantes, e sinal do universalismo da salvação, completa-se o caminho dos pagãos, considerados impuros e iníquos, mas agora restabelecidos em sua dignidade e partícipes do banquete comum, símbolo e antecipação do futuro banquete no Reino dos céus (Lc 14,15-24).*⁷²

⁶⁹ Idem, p. 172.

⁷⁰ Idem, p. 174.

⁷¹ Idem, p. 220.

⁷² Ibidem.

Tendo sido estudadas as duas problemáticas que atravessam a perícope, bem como o modo como são superadas pela iniciativa divina, passo agora a uma visão mais ampla sobre o significado da perícope nos Atos dos apóstolos.

ATOS 10,1-11,18 E O UNIVERSALISMO DA SALVAÇÃO

1. A QUESTÃO DO EUNUCO ETÍOPE (AT 8, 26-40)

Nesse estudo, de acordo com quanto já explicitado e também segundo quanto segue, defendo a tese que, dentro da teologia de Lucas, o batismo de Cornélio e dos demais presentes em sua casa representa a acolhida dos primeiros pagãos na Igreja. Poder-se-ia, todavia, objetar que o primeiro pagão a ser batizado — logo, acolhido na Igreja — seria o *anēr Aithíops eunoûchos dynástēs Kandákēs Basilíssēs Aithiópôn* (8,27), segundo a narração de 8,26-40. Por isso, creio importante realizar uma breve consideração antes da conclusão.

A partir de quanto vimos até aqui, considerando a linha teológica lucana, construída com muita cura para ressaltar quanto quer transmitir da história da Igreja das origens, é difícil entender como Lucas teria apresentado a narração do homem etíope como sendo o primeiro pagão batizado, além de tudo por uma personagem secundária, isto é, Filipe.

Da narração de 8,26-40, todavia, não é possível deduzir uma conclusão segura. Os dados que temos nos dizem que o homem batizado por Filipe é um etíope, eunuco, importante funcionário na corte da rainha da Etiópia. É sem dúvidas uma pessoa próxima à religião judaica, porque está exatamente voltando de uma viagem a Jerusalém, onde adorou a Deus; além disso, quando Filipe o alcança, o encontra enquanto lia uma passagem do profeta Isaías. Qual seria a sua condição religioso-racial? Seria um judeu da diáspora etíope? Seria um pagão? Se a resposta à segunda pergunta é afirmativa, seria um prosélito ou um temente a Deus?

Considerando as indicações presentes em Dt 23,2 (cf. Lv 21,17-21), os eunucos estão excluídos da *ekklēsian kyriou*, isto é, do culto. Parece difícil, pois, considerar esta personagem como um prosélito ou temente a Deus, porque não seria aceito no judaísmo. D'outro lado, em Is 56,3-5 há a promessa de Deus aos eunucos fiéis, onde se lê: *Eu lhes darei, na minha casa e dentro dos meus muros, monumento e nome mais preciosos do que teriam com filhos e filhas; dar-lhes-ei um nome eterno, que não será extirpado*. De fato, na Bíblia de Jerusalém, em nota, encontramos que *as restrições previstas em Dt 23,2-9 são abolidas, especialmente aquela que*

atingia os eunucos. Se considerarmos essa *visão larga*, em uma perspectiva universalística cara a Lucas, então poderemos considerar a nossa personagem como um judeu da diáspora ou como um pagão aceito no judaísmo (prosélito ou temente de Deus).

Como se pode notar, não é possível ir além das conjecturas. Parece, todavia, que levando em consideração a construção narrativo-teológica de Lucas, não se deve considerar o homem etíope um pagão temente de Deus. Em um tratado sobre a salvação dos gentios assim se posiciona Dupont:

A. Ehrhardt afirma que o eunuco batizado por Filipe (At 8,26-40) era circunciso. Não o contradigo, não dispondo de nenhuma informação ao respeito. Parece certo, seja como for, que Lucas não o apresenta como incircunciso e que, na economia da obra, quer reservar a Cornélio o privilégio de ser o primeiro incircunciso acolhido na Igreja. O interesse pelo batismo do eunuco, provavelmente, deve ser colocado em relação ao oráculo Is 56,3-7.⁷³

O substantivo *eunoûchos* é repetido na perícopie em questão por bem cinco vezes (vv. 26.34.36.38.39). R. Pesch⁷⁴ considera estranha a repetição assim marcada desta condição penosa, e sugere uma outra solução, isto é, aquela de ler *dunástês* como atributo de *eunoûchos*, e portanto no sentido de *poderoso alto funcionário* e não como *eunuco alto funcionário*.⁷⁵ Tal descrição está mais próxima do sucesso da missão de Filipe, assim como é narrada por Lucas. Se Pesch tem razão não haveria nenhuma dificuldade para considerar o homem etíope como um prosélito, e logo ele seria um destinatário *normal* dentro da missão de evangelização conduzida por Filipe.

Gostaria, para concluir este ponto, de levar em conta as conclusões de um comentário recente, ou seja, aquele de Fitzmyer.⁷⁶ Ele antes informa que, como já defendia Eusébio, também para autores como Conzelmann, Schneider, Tannehill, Barrett e Polhill o homem etíope é o *primeiro pagão* acolhido no cristianismo. Todavia, afirma diversamente:

[Considerar o homem etíope como o primeiro pagão batizado] *significaria atribuir um passo importante da história lucana a uma figura de segundo plano (Filipe) nos At, e cria um problema em relação a quanto dirá Pedro em 15,7 [...] A difusão da palavra aos pagãos, todavia, inicia somente no cap. 10, com Pedro que avia a sua evangelização e com a conversão de Saulo, meu instrumento escolhido para levar o meu nome aos gentios. Assim, ao longo da linha narrativa lucana, o eunuco etíope deve ser considerado como um judeu, ou talvez um prosélito judeu, que vem de uma região distante, e isto não obstante as dificuldades que pode criar tal interpretação.*⁷⁷

⁷³ Cf. J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli apostoli*. Roma, Paoline, 1971, p. 698 (nota 60).

⁷⁴ Cf. R. PESCH, *Atti degli apostoli*, op. cit., p. 385.

⁷⁵ Schneider, o qual considera o homem etíope como um temente de Deus, explicando este substantivo acena à LXX, e somente a esta tradução, que em Jer 41,19 (34,19 do texto hebraico) traduz o hebraico *sârîs* com *dunástês*, e não como as outras traduções, por exemplo aquela de Áquila, que traduzem com *eunoûchos*. *Esta mudança faz supor que a LXX se atenha aqui à lei de Dt 23,2 que exclui do culto os evirados. Como em geral eunoûchos e sârîs, o eunoûchos da LXX designa normalmente altos funcionários políticos e militares, sem indicar sempre e necessariamente uma mutilação* (Cf. Eclo 20,4, mas não assim em 30,20). Cf. J. SCHNEIDER, *Eunoûchos, euvouchîzô*. Em G. KITTEL — G. FRIEDRICH (Ed.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, op. cit., vol. 3, p. 1184.

⁷⁶ Cf. J. FITZMYER, *Gli Atti degli apostoli*, op. cit., pp. 417-418.

⁷⁷ Idem, p. 417.

Com esta posição de Fitzmyer, passo ao ponto sucessivo. Permanece, todavia, aberta a questão — considerando o início da evangelização dos pagãos como aquele narrado no cap. 10 — do significado que Lucas quis dar ao episódio do homem etíope.

2. AT 10,1-11,18 COMO ABERTURA AO UNIVERSALISMO

Início este ponto falando da questão cronológica.⁷⁸ Tendo presente quanto dito em relação à perícopes do batismo do homem etíope, surpreende ao invés a passagem de 10,1 — 11,18 à perícopes sucessiva, isto é, 11,19-26. Esta é coligada estreitamente com os acontecimentos narrados em 8,1.4, isto é, com a perseguição que explodiu contra a Igreja de Jerusalém depois da lapidação de Estevão, e a conseqüente dispersão acontecida, a qual resultou providencial para a expansão da Igreja. Na narração, aquilo que surpreende é o fato de que em Antioquia alguns cidadãos do Chipre e de Cirene, com toda a probabilidade judeu-cristãos de cultura helenística, dirigem-se espontaneamente, anunciando o evangelho, *pròs tous Hellênistás*, mas não há sequer um mínimo aceno nem de alguma intervenção divina nem de algum conhecimento de quanto acontecido com Pedro em Cesaréia. Pareceria, portanto, um *novo exórdio* da missão aos pagãos. Como se pode perceber claramente, há algum problema de ordem histórico-cronológica, ou então a disposição lucana dos acontecimentos responde a outros critérios escolhidos pelo autor. De fato, Dupont reflete:

[...] a interpretação em virtude da qual Lucas põe tão em relevo o episódio de Cornélio, não parece isentada de um certo arranjar dos fatos. Podemos perguntar-nos do ponto de vista da cronologia, como daquele das repercussões práticas, se era o caso de dar a precedência ao episódio de Cesaréia sobre a história da fundação da Igreja de Antioquia. Em 11,9ss Lucas não esconde nem a ligação estreita que une a origem da Igreja de Antioquia à perseguição acontecida após a lapidação de Estevão (cf. 8,1.4), nem a novidade da iniciativa dos missionários helenistas, que dirigiram-se pela primeira vez aos 'gregos' (11,20). Se ele confere a prioridade ao evento de Cesaréia em relação àquele de Antioquia, o faz provavelmente por uma razão de ordem teológica mais que histórica.⁷⁹

O tema do universalismo da salvação, ou seja, a oferta da salvação não somente aos judeus, mas a todos os pagãos, é um tema muito caro a Lucas. Trata-se da expansão da Igreja das origens, da sua atividade missionária, com todas as problemáticas que precisou enfrentar ao longo do percurso para firmar o novo e definitivo princípio da salvação: a fé no Senhor Jesus Cristo.

⁷⁸ Alguém poderia objetar à pretensão de considerar 10,1 — 11,18 o exórdio da evangelização dos pagãos — abertura ao universalismo da salvação — a fé monoteísta de Cornélio, sua retidão e proximidade aos princípios do judaísmo. Cornélio não seria, nessa ótica, um *pagão tipo*. Segundo Dupont: *Não obstante a sua adesão íntima à fé judaica e uma conduta conforme ao mais puro ideal religioso do judaísmo, do ponto de vista da ortodoxia judaica Cornélio permanece um estranho em relação ao povo eleito e, portanto, um homem impuro, [mesmo se] seria evidentemente um erro considerar este gentio um pagão no sentido religioso que o termo assume no nosso dicionário*. Cf. J. DUPONT, *Nuovi studi sugli Atti degli apostoli*, op. cit., p. 92 (nota 108). E nota justamente Lukasz: *A designação dos neoconvertidos pagãos de Cesaréia como tà éthnè reflete a intenção de Lucas de fazer deste grupo os representantes do mundo pagão e de dar ao evento local de Cesaréia a dimensão de primeira evangelização dos gentios (cf. tà éthnè em 10,45 e 11,18)*. O significado universal da conversão não é diminuído pela precedente fé monoteísta de alguns dentre eles. Cf. C. LUKASZ, *Evangelizzazione e conflitto*, op. cit., p. 177. Mais do que constituir um problema para considerar a perícopes como o exórdio da missão aos pagãos, as características religioso-morais de Cornélio são atentamente apresentadas por Lucas de modo a fazer notar aos seus leitores judeu-cristãos quão infundado seja considerar os pagãos impuros *a priori*, e assim preparar o kerigma petriano e a efusão do Espírito santo.

⁷⁹ Cf. J. DUPONT, *Nuovi studi sugli Atti degli apostoli*, op. cit., pp. 97-98.

⁸⁰ Cf. J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli apostoli*, op. cit. pp. 669-715. O título do capítulo é exatamente *A salvação dos gentios e o significado teológico do livro dos Atos*.

⁸¹ Idem, p. 675.

⁸² Idem, pp. 676-677.

⁸³ J. Dupont apresenta especialmente os textos de Is 40,5 = Lc 3,6, cf. At 28,28; Is 42,7.16 = At 26,18; Is 49,6 = At 13,47, cf. 1,8; Is 57,19 = cf. At 2,39; 22,21. Cf. Idem, p. 714.

⁸⁴ Idem, p. 677.

J. Dupont desenvolve muito bem este tema em um estudo dos anos 60,⁸⁰ que creio ainda plenamente atual. Gostaria, pois, de trazer alguns elementos significativos desse estudo. É dentro do quadro amplo desse tema que encontra um sentido preciso a perícopes aqui estudada.

Qual é o objetivo da obra lucana em dois volumes? Para J. Dupont *Lucas traça as linha gerais da sua narração segundo um esquema geográfico*.⁸¹ O terceiro evangelho converge em Jerusalém e desta cidade parte At, para alcançar *até as extremidades da Terra* (1,8), isto é, Roma (segundo a concepção lucana que veremos em seguida). Este esquema, todavia, não é puramente geográfico:

*Jerusalém, cidade à qual Lucas conecta uma importância excepcional, é a Cidade Santa na qual as profecias devem encontrar o seu cumprimento e reveste, portanto, um significado teológico. Em modo similar, nos At a expansão do cristianismo, que se vai estendendo geograficamente de Jerusalém a Roma, não é puramente geográfica: contemporaneamente à sua expansão este passa do mundo judaica àquele dos gentios. E é isto que interessa precisamente a Lucas.*⁸²

Aquilo que o autor sublinha, analisando o objetivo da obra lucana, é a realização das profecias messiânicas universalistas, particularmente do dêutero-Isaiás, segundo as quais o Messias teria trazido a salvação às nações pagãs.⁸³ Por esta razão, Lucas não se dá por satisfeito de narrar os acontecimentos da vida, paixão, morte, ressurreição e ascensão do Messias Jesus. A obra anunciada pelas Escrituras em relação ao Cristo, segundo a sua perspectiva, não estaria ainda completa. O completar-se consiste no anúncio da salvação às nações pagãs. Portanto, *a obra narrada no livro dos At aparece toda impregnada de teologia*.⁸⁴

Entre as várias perícopes analisadas por J. Dupont, um aspecto sublinhado por ele parece-me particularmente significativo. Estudando a conclusão do terceiro evangelho e a introdução aos At, ele nota quanto segue: nas palavras dirigidas por Jesus ressuscitado aos onze, ele mesmo apresenta quanto as escrituras dizem sobre a sua missão: *Assim está escrito que o Cristo devia sofrer e ressuscitar dos mortos ao terceiro dia e que, em seu Nome, fosse proclamado o arrependimento para a remissão dos pecados a todas as nações, a começar por Jerusalém* (Lc 24,46-47; cf. Is 53,4.11 e Os 6,2). Na introdução aos At, ao invés, particularmente em 1,8, ele apresenta o programa da missão a ser cumprida: *recebereis uma força, a do Espírito santo que descera sobre vós, e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judéia e a Samaria, e até os confins da Terra*. Nesta altura J. Dupont pergunta-se qual seja o significado das duas expressões: *eis pánta tà éthnē* (Lc 24,47) e *héōs eschátou tēs gēs* (At 1,8), e qual a relação entre Roma e *héōs eschátou tēs gēs*. A resposta ele a encontra no discurso de Paulo e

Barnabé na sinagoga de Antioquia de Pisídia, onde estes proclamam: *Era preciso que a vós primeiro fosse dirigida a palavra de Deus. Uma vez, porém, que a rejeitais e julgais a vós mesmos indignos da vida eterna, nós nos voltamos para os gentios. Pois assim nos ordenou o Senhor: Eu te estabeleci como luz das nações, para que sejas portador de salvação até os confins da terra* (13,46-47, cf. Is 49,6). Este discurso explica, segundo a interpretação de Dupont, a relação entre as duas expressões vistas acima: *héos eschátou tēs gēs não deve ser entendido em sentido puramente geográfico. Em oposição a Jerusalém [...] centro do culto ao verdadeiro Deus, a extremidade da terra significa as nações pagãs.*⁸⁵ Portanto, o programa missionário traçado pelo Ressuscitado, segundo quando já preanunciado pela Escritura, não deve ser entendido somente no sentido de evangelizar em toda parte, mas implica a evangelização dos pagãos. Nesse sentido Roma, mais do que a extremidade da Terra do ponto de vista geográfico, como *capital do mundo pagão*, o é do ponto de vista religioso.

Este longo parêntese é útil para perceber a importância que assume, no interior da obra lucana, o tema da evangelização dos pagãos. Nesse contexto adquire uma particular importância estudar como Lucas apresenta o exórdio dessa missão. Qual é a porta de entrada para a evangelização dos pagãos? Segundo quanto apresentei até agora, esta função pertence à narração de 10,1–11,18.

Não todos os autores, todavia, estão convencidos disso. Se não se considera principalmente a perspectiva teológica que Lucas quis imprimir em sua obra, naturalmente *se tropeça em alguns nós*, por exemplo, na questão já vista da passagem da perícope aqui estudada à seguinte. É preciso ter presente, porém, que At é fruto da fadiga redacional para unir o material tradicional de um período de mais ou menos trinta anos de história da Igreja das origens, fadiga acrescida pelo desejo de oferecer, justamente, uma obra teologicamente unitária.

Na introdução ao estudo da perícope C. Barrett⁸⁶ apresenta algumas dessas dificuldades. Daquela referente ao homem etíope⁸⁷ já falei, como também do problema cronológico referente à fundação da Igreja de Antioquia. Para além disso, gostaria de assinalar a dificuldade para conciliar o cap. 10, onde são declarados puros seja todo alimento (10,9-19, cf. 11,5-10) que todo homem (10,28), com o cap. 15, onde antes pela boca de Tiago (15,20) e depois no *decreto apostólico* (15,29), são apresentadas condições onde reconhecem-se elementos considerados impuros.⁸⁸

No apresentar as diferentes dificuldades interpretativas ligadas à perícope aqui estudada, Barrett não adere à hipótese que seja o *exórdio* por excelência da missão aos pagãos: *prescindindo desse, em Lucas estão presentes outras narrações de 'exórdios' da*

⁸⁵ Idem, p. 687.

⁸⁶ Cf. C. BARRETT, *Atti degli apostoli*, op. cit., vol. 1, pp. 530-540.

⁸⁷ Idem, p. 532. Para Barrett *Cornélio é tudo menos um prosélito.*

⁸⁸ Não pretendo aprofundar aqui esta problemática. Limitar-me-ei a apresentar uma possível solução, ou seja, aquela proposta por Martini, que interpreta os vv. 20-21 do cap. 15 no seguinte modo: *Com estas prescrições os pagãos que abraçaram a fé evitavam alguns comportamentos que teriam ferido profundamente a sensibilidade dos hebreus convertidos, demonstravam sua boa vontade e favoreciam a mútua união na comunidade, especialmente durante as assembléias litúrgicas. Visto que as disposições da lei mosaica [...] eram conhecidas em todas as cidades, mesmo fora da Palestina, ninguém admirar-se-á se é pedido também aos pagãos de observá-las, em vista da boa convivência com os judeus.* Cf. C. MARTINI, *Atti degli apostoli*. Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001, pp. 223-224.

⁸⁹ Cf. C. BARRETT, *Atti degli apostoli*, op. cit., vol. 1, pp. 537.

⁹⁰ Idem, p. 532.

⁹¹ Cf. C. BARRETT, *Atti degli apostoli*. Brescia, Paideia, 2003, vol. 2, p. 839.

⁹² Cf. J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli apostoli*, op. cit., p. 699 (nota 61).

⁹³ Baste pegar o exemplo do quiasma de Gálatas 2,7-8 (cf. o v. 9): A) A MIM foi confiado o evangelho da incircuncisão; B) como a Pedro (aquele) da circuncisão; B') de fato, aquele que operara em Pedro para o apostolado da circuncisão, A') operou também EM MIM para as nações. Para um ulterior aprofundament. Cf. S. PANIMOLLE, *Pietro, missionario delle nazioni, negli Atti degli apostoli e nei padri della Chiesa*. Em PAROLA, SPIRITO E VITA, 16 (1987), pp. 209-228.

*missão aos gentios.*⁸⁹ Mesmo assim, vistas as diferentes retomadas da narração nos caps. 10, 11 e 15, bem como as intervenções divinas apresentadas, conclui: *A relevância desta narração para Lucas e para o seu livro é, portanto, irrefutável. Ela assinala o estágio crítico final na extensão do evangelho e na expansão da Igreja.*⁹⁰ No volume II do seu comentário a At, realizando um balanço da missão aos pagãos, confirma, todavia, sua tese:

*A questão cronológica de quem foi o primeiro a levar o evangelho para além do judaísmo, no mundo dos gentios, não pode receber uma resposta, porque verossimilmente nem Lucas o sabia. Na apresentação do concílio (15,7) ele atribui tal prioridade a Pedro, mesmo tendo narrado a atividade de Filipe antes daquela de Pedro, provavelmente porque tinha dito (8,1) que, quanto todos os outros cristãos foram dispersos fora de Jerusalém, os apóstolos tinham permanecido na cidade. A missão é o sujeito da sua obra; aquela aos gentios a maior das missões e, se não o seu iniciador, seu grande responsável é Paulo.*⁹¹

Outros autores, ao invés, e tentei exatamente corroborar esta linha, sublinham preferencialmente a estrutura teológica com a qual Lucas assinalou a sua obra. Nesse sentido, na economia da obra lucana a narração de Cesaréia representa o exórdio da missão da Igreja em relação aos pagãos, mesmo se a ratificação dessa nova atitude — causadora de estupor entre judeus — acontecerá somente na assembléia de Jerusalém (cap. 15). Lucas quis sublinhar que, segundo a diretiva divina, foi exatamente Pedro, o primeiro entre os apóstolos, a acolher os primeiros pagãos na Igreja, carimbando com a sua autoridade (mesmo se a iniciativa é divina e não poderia, visto o alcance da decisão, ser diversamente) tal passo inédito e fundamental. Nesse ponto o caminho para a evangelização dos pagãos está aberto, e será sobretudo Paulo, sempre na economia da obra lucana, a assumir como principal testemunha e conduzir a missão aos pagãos *héos eschátou tēs gēs* (cf. 1,8). *A história de Cornélio garante a At a sua unidade, funcionando como ponto de unidade entre a primeira parte do livro, na qual Pedro ocupa uma posição preeminente, e a segunda, na qual não se fala que de Paulo.*⁹²

Ao longo desta linha de desenvolvimento, a relação nos At entre a missão de Pedro e a de Paulo é de complementaridade na continuidade. Pedro é o iniciador da missão aos pagãos e Paulo torna-se o grande missionário dos pagãos. Esta perspectiva é marcadamente lucana, visto que o epistolário paulino sublinha preferencialmente o papel de Paulo.⁹³

Na assembléia de Jerusalém Pedro reenvia ao episódio de Cesaréia para justificar a decisão a ser tomada: *Irmãos, vós sabeis que desde os primeiros dias, aprouve a Deus, entre vós, que por*

minha boca ouvisses os gentios a palavra da boa nova e abraçassem a fé (15,7). Poder-se-ia objetar que não houvera a necessidade de tal discussão, visto o acontecido em Cesaréia (cap. 10), depois justificado em Jerusalém (cap. 11), onde entrou em jogo seja as intervenções divinas que a autoridade de Pedro (mesmo se ele não a invocou em nenhum momento). Ao invés, Lucas quer narrar ambos os acontecimentos. Terá tido certamente a presença do dado tradicional, mas tê-lo-á certamente organizado apresentando o desígnio salvífico para os pagãos.

Apresentando o exórdio da evangelização dos pagãos em 10,1-11,18, com a posterior ratificação por parte da Igreja em assembleia (cap. 15), Lucas nos leva a entender que não se tratou de um processo fácil. Pelo contrário, requereu diferentes etapas até a aceitação por parte das diferentes orientações no interior das diferentes comunidades.

*A formulação explícita da estratégia que guia esta nova opção, em seu complexo, não será expressa até o concílio. [...] Ao invés de tal formulação explícita [15,7], Lucas apresenta esta escolha agora [cap. 10] em termos dramáticos, na dupla visão de Cornélio e de Pedro.*⁹⁴

Para terminar este estudo, na mesma linha de quanto exposto ao longo deste estudo, gostaria de apresentar a opinião de dois estudiosos, um menos recente e outro, ao invés, recente. Segundo Dupont *Lucas atribui uma notável importância a este episódio na economia da obra: não somente lhe confere um desenvolvimento quase anormal, ao menos aparentemente,*⁹⁵ *mas engenha de propósito para fazer de Cornélio o primeiro gentio acolhido na comunidade cristã.*⁹⁶ A esta afirmação acrescenta, ao final:

*O relevo dado ao episódio de Cesaréia explica-se, portanto, pelo significado que ele assume: sanciona solenemente o princípio do ingresso dos gentios na Igreja, constitui o passo através do qual o cristianismo supera os limites do judaísmo. Depois deste passo decisivo, poderá tomar fôlego e expandir-se até as extremidades da Terra; e isto acontecerá mediante o ministério de Paulo. Quanto a Pedro, a sua missão está ultimada e abandona⁹⁷ definitivamente a cena.*⁹⁸

Fitzmyer, por sua vez, apresentando complexivamente o significado da perícopé, escreve:

*O episódio de Cornélio não é somente uma ulterior narração de conversão, como aquela do eunuco etíope (8,26-40), porque Cornélio e a sua família simbolizam os pagãos, os quais são agora alcançados pelo testemunho sobre o evento Cristo, não somente sob a égide do chefe dos Doze, mas sob a diretiva do próprio Céu.*⁹⁹

A linha hermenêutica que segui para explicitar o significado teológico da perícopé que Lucas, tendo recolhido elementos tra-

⁹⁴ Cf. J. FITZMYER, *Gli Atti degli apostoli*, op. cit., p. 460.

⁹⁵ Dupont refere-se ao fato de que 10,1 — 11,18 seja a mais longa unidade narrativa dos At, reevocada depois no cap. 15. Cf. J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli apostoli*, op. cit., p. 698 (nota 59).

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Nesta análise Dupont considera também a apresentação de Pedro durante a *assembleia de Jerusalém* (15,7-11), onde o apóstolo reenvia aos acontecimentos de Cesaréia para justificar a aceitação da missão aos pagãos.

⁹⁸ Cf. J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli apostoli*, op. cit., p. 703.

⁹⁹ Cf. J. FITZMYER, *Gli Atti degli apostoli*, op. cit., pp. 459-460.

dicionais, constrói literariamente, está muito bem reassumida nesses dois autores apenas citados. Avio-me, portanto, à conclusão deste estudo.

CONCLUSÃO

A Igreja das origens, guiada pelas testemunhas do Jesus pré-pascal e do Cristo ressuscitado, tendo como guia principal o Espírito, precisou percorrer o caminho de *busca da própria identidade*. Inicialmente este grupo — de *judeu-cristãos* — não se considerava fora do judaísmo por ter aderido à mensagem de Jesus de Nazaré; pelo contrário, aderiram a Ele exatamente a partir da certeza de encontrar Nele o cumprimento das promessas e das Escrituras de Israel.

Este percurso, todavia, comportava necessariamente um crescimento gradual na compreensão do profundo significado de Jesus e da sua mensagem. É nesse contexto que se coloca o tema que estudei, um entre os mais cruciais para a Igreja das origens: a abertura à evangelização dos pagãos.

A religião de Israel não estava necessariamente fechada aos pagãos, que podiam aderir a ela mediante determinados percursos e ritos. Esta praxe passou também ao judeu-cristianismo, mas logo precisou ser submetida a um não fácil discernimento, à luz da compreensão da novidade trazida por Jesus de Nazaré, Cristo e Senhor.

Lucas, que escreve por volta dos anos 80 d. C., encontra-se diante de mais de trinta anos de história da Igreja das origens e, se o consideramos como um herdeiro de Paulo, também conhece a vicissitude paulina para a evangelização dos pagãos. Ele sabe quão difícil foi para a Igreja de tipo judeu-cristão abrir-se aos pagãos, aos quais num certo momento não foi mais exigida como *conditio sine qua non* a observância das prescrições judaicas mas, ao invés, unicamente a fé no Senhor Jesus Cristo. Por isso, quando escreve o terceiro evangelho, e depois a primeira *história da Igreja*, isto é, os Atos dos apóstolos, apresenta o percurso da abertura à evangelização dos pagãos como um dos eixos principais da sua obra.

Nessa linha, a pergunta central que orientou este estudo foi: como e em qual modo Lucas apresentou o exórdio dessa missão? A hipótese que defendi foi que a perícopes de At 10,1 — 11,18 — a mais longa do livro — consiste neste exórdio.

Há uma considerável analogia entre o processo vivido pelos pagãos na Igreja das origens e quanto os imigrantes devem afrontar hoje, até mesmo na Igreja, para serem aceitos. Também a sua cultura e o seu modo de exprimir a fé muitas vezes são

considerados *impuros*, talvez *pouco ortodoxos*, e querer-se-ia, para aceitá-los, que antes aprendessem a viver e a rezar como os autóctones. Por isso, em certa medida, também hoje o Espírito precisa vir e *testemunhar* em favor deles, de modo a radicar-se na Igreja ainda uma vez a certeza paulina:

Portanto, já não sois estrangeiros e adventícios, mas concidadãos dos santos e membros da família de Deus. Estais edificados sobre o fundamento dos apóstolos e dos profetas, do qual é Cristo Jesus a pedra angular (Ef 2,19-20).