

A unidade da igreja

Coerência e diferença no protocristianismo*

Gerd Theissen

Resumo: Partindo da constatação da existência de configurações muito diferentes da fé e da vida no protocristianismo, o autor se coloca a pergunta: o que manteve a coesão desses muitos grupos e grupelhos? Na primeira parte, esboça algumas categorias que permitem compreender o protocristianismo como nova linguagem ou sistema de signos religiosos. Na segunda parte, mostra por que essa nova linguagem de signos possibilitou unidade, apesar de todos os dialetos nela existentes. Por fim, verifica a tese acerca das forças criadoras de unidade dessa linguagem de signos a partir dos conflitos do protocristianismo com o judaísmo no século 1 e com o gnosticismo no século 2.

Resumen: Partiendo de la constatación de la existencia de configuraciones muy diferentes de la fe y de la vida en el protocristianismo, el autor se pregunta: ¿qué fue lo que mantuvo la cohesión de esos muchos grupos y grupelitos? En la primera parte, presenta algunas categorías que permiten comprender el protocristianismo como un nuevo lenguaje o sistema de signos religiosos. En la segunda parte, muestra porque ese nuevo lenguaje de signos posibilitó unidad, a pesar de todos los dialectos en él existentes. Finalmente, comprueba la tesis acerca de las fuerzas creadoras de ese lenguaje de signos a partir de los conflictos del protocristianismo con el judaísmo en el siglo 1 y con el gnosticismo en el siglo 2.

Abstract: Having evidenced the existence of very different configurations of faith and life in early Christianity, the author asks the question: what maintained the cohesion of the many groups and grouplets? In the first part, he outlines some categories that permit the comprehension of early Christianity as a new language or system of religious signs. In the second part he shows why this new language of signs made unity possible, in spite of all the dialects that existed in it. In the end, he verifies the thesis about the creative forces of unity of this language of signs based on the conflicts of early Christianity with Judaism in the 1st century and with gnosticism in the 2nd century.

* Publicação original: Die Einheit der Kirche: Kohärenz und Differenz im Urchristentum, *Zeitschrift für Mission*, v. 20, p. 70-86, 1994. Tradução: Luís M. Sander. – Trata-se do texto de uma palestra (à qual foram acrescentadas notas de rodapé) proferida na reunião anual da Sociedade Alemã de Missiologia, em 15 de outubro de 1993, em Hermhut, por ocasião da comemoração de seus 75 anos de existência. Com a palestra, saúdo D. Ritschl pela passagem de seu 65º aniversário em 17 de janeiro de 1994. A concepção que se encontra por trás das reflexões que se seguem está determinada pelas idéias de Ritschl sobre axiomas implícitos e sua importância para a teologia e o ecumenismo.

Se pudéssemos visitar a protocomunidade cristã na Ásia Menor por volta do ano 100 d. C., topariamos com versões ou configurações muito diferentes da fé e da vida protocristãs.

Deparar-nos-íamos com cristãos que estão certos de que em breve ocorrerá uma colisão entre o Império Romano e a comunidade cristã. Em breve a Roma supostamente tão eterna vai entrar em colapso, depois de ter se desmascarado como poder satânico através de uma sangrenta perseguição dos cristãos. A leitura predileta destes cristãos é o Apocalipse de João. Suas autoridades são figuras proféticas. Eles não têm grande consideração por dirigentes de comunidade (chamados *episkopoi*) e presbíteros.

Um outro grupo de cristãos, por sua vez, tem o maior apreço por Paulo. Ao contrário de boatos que afirmam o contrário, ele não teria sido um causador de cisão da igreja. Pelo contrário: uma de suas últimas epístolas, escrita na prisão, teria sido escrita para dar à comunidade uma mensagem de paz. Essa seria uma paz produzida pelo próprio Cristo e que alcança aquilo que o Império Romano não conseguiu: a superação da inimizade entre judeus e pagãos (Ef 2.16)¹. Ambos convivem em paz na comunidade. Por isso a comunidade é o modelo de um grande processo de unificação cósmica. A leitura predileta destes cristãos é a Epístola aos Efésios, e naturalmente ela é considerada autêntica.

Um terceiro grupo de cristãos está entusiasmado com uma unidade mística com Cristo. Todo cristão e toda cristã têm uma relação tão direta com ele quanto os ramos e a videira (Jo 15.1ss.). Entre a videira e os ramos não há lugar para um bispo. Toda pessoa cristã já adentrou a esfera da vida eterna. A ressurreição tem início já agora na fé (Jo 5.24). Aí não há lugar para um período de espera não-cumprida entre o presente e o fim. Toda pessoa cristã tem, já agora, paz nele – uma paz bem diferente daquela que o mundo dá (Jo 14.27). Neste caso, a comunidade não é modelo de sociedade, e sim contra-sociedade, antimundo². E por isso os cristãos são odiados no mundo.

O quarto grupo considera tudo isso heresia, particularmente a tese de que a ressurreição já teria acontecido. Justamente esta opinião teria sido combatida por Paulo, o único apóstolo que se deve levar a sério, na Epístola a Timóteo (2 Tm 2.18). Graças a Deus esta epístola teria sido descoberta há

1 Cf. E. FAUST, *Pax Christi et Pax Caesaris: Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief*, Fribourg/Göttingen, 1993 (NTOA, 24).

2 Cf. G. THEISSEN, *Pax Romana et Pax Christi: Le christianisme primitif et l'idée de la paix*, RThP, v. 124, p. 61-84, 1992.

pouco, pois nela seriam corrigidas ainda outras doutrinas falsas. Principalmente a opinião de que quem estaria ressuscitado já agora viveria como os anjos – numa existência situada além dos papéis sexuais. Por isso, os redimidos não deveriam casar. Nessa existência angelical, as mulheres poderiam fazer aquilo que, de resto, só os homens fazem – p. ex., dirigir uma comunidade. Contra tal anarquismo Paulo teria, previdentemente, fortalecido a autoridade dos bispos e presbíteros (do sexo masculino). Sem eles, não haveria unidade da comunidade. E por isso deveriam receber apoio financeiro. Portanto, eles deveriam ser remunerados (1 Tm 5.17s.).

Quanto a essa questão, o quinto cristão tem não só uma outra opinião, mas também outra imagem de Paulo. Ele tem em casa um rolo ou um códice com os Atos dos Apóstolos. E aí está escrito que, por ocasião de sua despedida em Mileto, Paulo teria insistido que os presbíteros de sua comunidade não aceitassem dinheiro dela (At 20.32-35). Aliás, ele jamais teria estilizado seu papel como se fosse a autoridade única e exclusiva, como ocorre nas epístolas a Timóteo e Tito. Ele se encontra em pé de igualdade com os demais apóstolos. Ele e Pedro têm o mesmo discurso. E principalmente: bem no início a comunidade teria tido um só coração e uma só alma (At 4.32) Só mais tarde teriam surgido os muitos grupos e grupelhos.

Conclusão: já no protocristianismo, o modo de agir dos cristãos era muito protestante. Onde dois ou três estavam reunidos, eles constituíam uma minoria desviante. Justamente face a esses muitos grupos e grupelhos se esboçou o ideal de uma unidade originária da igreja. Deparamo-nos com esse ideal justamente em escritos surgidos na virada do século: na oração sacerdotal, o evangelista João coloca nos lábios de Jesus a oração pela unidade da igreja (Jo 17.20ss.). Lucas esboça a imagem ideal da protocomunidade, na qual todos têm um só coração e uma só alma. E aí um discípulo de Paulo estiliza a imagem de Paulo como teólogo da paz, portador de uma mensagem de Cristo por meio do qual todos são reconciliados (Ef 2.11ss.). A pesquisa histórico-crítica percebeu que essa imagem da unidade constitui um ideal e um programa. No século passado, ela descobriu a divisão do protocristianismo em diversos partidos nos quais a ortodoxia teria se desenvolvido de maneira dialética (na forma de tese e antítese – F. Chr. Baur). Neste século, ela defendeu a tese de que, em muitos lugares, a heresia constituía o elemento normal e originário. A ortodoxia só aparecia ainda como a heresia que acabou se impondo (W. Bauer)³. A imagem do proto-

3 W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1934, 2. ed. 1964.

cristianismo tornou-se cada vez mais diferenciada⁴. O problema, hoje, não é sua variedade. O problema é sua unidade. O que manteve a coesão desses muitos grupos e grupelhos? É esta questão que vamos examinar no que se segue⁵.

Inicialmente, vou esboçar algumas categorias com as quais se pode analisar o protocristianismo em sua totalidade – a saber, como uma nova linguagem de signos religiosos (ou como um sistema de signos). Numa segunda parte, pretendo mostrar por que essa nova linguagem de signos – apesar de todos os dialetos nela existentes – possibilitou unidade. Numa terceira parte, verificaremos a tese acerca das forças criadoras de unidade dessa linguagem de signos a partir dos dois grandes conflitos presentes no protocristianismo: o conflito surgido quando ele caiu fora do judaísmo no século 1 e o conflito com o gnosticismo no século 2.

1 - O protocristianismo como sistema de signos religiosos

As religiões são sistemas de signos (ou linguagens de signos) com os quais seres humanos entabulam um diálogo com a realidade de validade última⁶. Em regra, a linguagem de signos religiosos abrange três formas: textos com mitos fundamentais como narrativas básicas de uma religião, ritos para festas comunitárias, mandamentos para a coordenação de ações. A importância dessa distinção de três formas de signos para nosso tema se depreende da história do cristianismo: na Antiguidade, cismas foram causados principalmente por litígios dogmáticos sobre a interpretação da narrativa básica sobre Jesus. A cristologia tornou-se o objeto de disputa. Na Reforma, o cristianismo se cindiu por causa de atitudes diferentes para com o sistema de signos rituais: nas igrejas reformatórias, a palavra foi coerentemente anteposta ao rito. Diferentes interpretações da santa ceia acarretaram, por sua vez, cisões adicionais entre as igrejas reformatórias. Heresias

4 Cf. como esboço sintético que organiza a variedade do protocristianismo em linhas de desenvolvimento: H. KÖSTER, *Einleitung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Berlin/New York, 1980.

5 Recebi estímulos de Ch. LINK, U. LUZ, L. VISCHER, *Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft...: Einheit der Kirche als Prozess im Neuen Testament und heute*, Zürich, 1988. Foi no grupo de autores deste livro que apresentei pela primeira vez algumas idéias sobre coerência e diferença no protocristianismo.

6 Quanto à definição da religião como linguagem de signos, cf. C. A. KELLER, *Die Komplementarität von Leben und Tod im hinduistischen und mesopotamischen Mythos*, in: G. STEPHENSON (Ed.), *Leben und Tod in den Religionen: Symbol und Wirklichkeit*, Darmstadt, 1985, p. 17-35, especialmente p. 19. Quanto à compreensão de religião que se segue, cf. principalmente F. STOLZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen, 1988 (KVR, 1.527).

éticas são características da Idade Moderna. Uma dinâmica causadora de cisão da igreja mostrou-se na atitude para com o nacional-socialismo (na luta confessional), o racismo e o sexismo. Hoje em dia, a ordenação de mulheres e a aprovação do controle de natalidade separam o catolicismo oficial do protestantismo mais do que interpretações diferentes da doutrina da justificação. Mas voltemos ao protocristianismo!

Abordemos inicialmente a primeira forma de expressão, as narrativas fundamentais: o protocristianismo adotou do judaísmo o grande tesouro narrativo do Antigo Testamento – juntamente com seu lirismo religioso e suas coletâneas de ditos proféticos e sapienciais. Mas ele complementou esses textos com uma nova narrativa básica sobre Jesus, contida nos escritos neotestamentários. Ao Antigo Testamento juntou-se o Novo.

Além disso, o protocristianismo desenvolveu uma linguagem de signos rituais própria. Ele herdou o batismo do movimento de João Batista, a santa ceia remonta a Jesus, ainda que no relato da instituição a recordação histórica e o rito praticado no período pós-pascal estejam amalgamados. Rudimentos de ritos adicionais são o ósculo sagrado, o lava-pés e a glosso-lalia. Mas nenhum desses ritos acabou se impondo.

O protocristianismo desenvolveu, por fim, um sistema próprio de normas a partir de tradições judaicas. Elementos centrais são o arrependimento, o amor e a renúncia a *status*. A idéia de arrependimento foi radicalizada, transformando-se num afastamento conseqüente da forma de vida pregressa. A nova forma de vida era determinada por dois valores: pelo comportamento pró-social que ultrapassa os limites entre grupo interno e externo (na forma de amor ao estranho, ao inimigo e ao pecador) e pelo comportamento pró-social que relativiza os limites entre “em cima e embaixo”: pela renúncia voluntária ao *status* ou “humildade”.

O protocristianismo era, portanto, uma comunidade narrativa, sacramental e axiológica: com uma narrativa básica própria, ritos próprios e uma forma de vida que introduziu na Antiguidade pagã novos valores provenientes do judaísmo. Neste caso, a nova narrativa retoma narrativas antigas: a história de Jesus é o cumprimento de promessas antiqüíssimas! Os sacramentos remontam a uma linguagem de signos rituais amplamente disseminada e relacionada a abluções e refeições comunitárias, os “novos” valores são formulados desenvolvendo adicionalmente valores vigentes. Sem essa conexão com tradições e obviedades a linguagem protocristã de signos teria sido incompreensível.

O aspecto decisivo é que essa linguagem de signos não era expressão de uma comunidade já existente, como a maioria dos cultos daquela

época. Pelo contrário: a comunidade cristã só se constituiu mediante a participação nessa linguagem de signos – i. e., mediante a confissão do conteúdo essencial da narrativa básica cristã, mediante a participação nos sacramentos e mediante o comprometimento com os mandamentos. Deparamo-nos, em textos protocristãos, com uma orgulhosa consciência de poder suspender distâncias e diferenças sociais por meio da própria convicção religiosa: diferenças entre judeus e gregos, escravos e livres, homens e mulheres (cf. Gl 3.28).

Como poderia esse sistema de signos religiosos, esse tecido formado por narrativas e imagens, ritos e mandamentos, adquirir ou reivindicar para si tal força integrativa?

2 - Fatores promotores de unidade no protocristianismo

1. Uma primeira resposta é: apesar de todas as diferenças, todos os cristãos compartilhavam determinados *conteúdos* comuns. Em sua fé, todos estavam relacionados com Jesus, todos eram batizados, todos participavam da santa ceia, todos se sentiam comprometidos com determinados mandamentos. Mas esta resposta não é inteiramente satisfatória. A relação com Jesus unia a todos, mas a interpretação de seu significado separava: alguns viam nele um ser humano que fora elevado a Deus; outros, um ser preexistente que retornara à sua pátria celestial depois de sua caminhada na terra. Para alguns, sua morte expiatória se encontrava no centro do acontecimento redentor (é o que ocorria no âmbito paulino); para outros, essa morte era “apenas” a morte de um mártir (como em Q) ou a passagem para a glória celestial (no Evangelho de João). Para as epístolas pastorais, Jesus é a epifania da vontade salvífica universal de Deus, que deseja salvar todas as pessoas. No Evangelho de João, ele aparece como o enviado que congrega os eleitos e crentes que estão em terra estranha.

Os sacramentos eram, sem dúvida, em sua realização, um segundo laço criador de unidade. Sua interpretação, porém, era controversa. Encontramos lado a lado uma refeição comunitária sem referência à morte (na Didaquê 9-10) e uma refeição sacramentalista que é tomada como *phar-nakon athanasias* (i. e., como medicamento que confere a imortalidade – em Jo 6.52-58). Sobre a presença de Cristo na ceia – como doador da ceia, como corpo do ressurreto, como objeto de anamnese – havia noções distintas, que se entremisturavam.

O mesmo se aplica aos mandamentos, o terceiro laço criador de unidade. Que universo distinto se descortina quando se compara o radicalismo da tradição sinótica com as exigências moderadas e até conservadoras das

deuteropaulinas! Encontramos, lado a lado, um etos a-familiar que, por causa do reino de Deus, assume uma ruptura brusca com o pai e a família – e um etos familiar patriarcal nas tabelas domésticas, nas quais o *pater familias* se encontra no centro.

Pode-se, portanto, dizer que determinadas convicções materiais, ritos e normas ligavam os cristãos, mas sua interpretação os separava. E isto desde o início.

2. Entretanto, as interpretações distintas dos conteúdos comuns não colocaram em xeque a unidade da igreja no protocristianismo. A igreja em processo de surgimento pôde, antes, assumir em seu cânone interpretações bem diferentes do evento de Cristo. Isso foi possível porque as diversas interpretações estavam determinadas por um número limitado de motivos básicos, i. e., por uma rede de padrões interpretativos gerais que podiam funcionar de maneira diferente no caso de conteúdos muito diferentes e no caso dos mesmos conteúdos. Um exemplo poderá ilustrar isso melhor do que definições abstratas.

Um motivo básico da fé protocristã é o axioma da troca de posições: quem quiser ser o primeiro tem de estar disposto a assumir a posição do último. Os últimos, por sua vez, podem tornar-se os primeiros. O axioma da troca de posições aparece em temas bem diversos: na interpretação da história na qual os altos e baixos do destino são vivenciados como humilhação e exaltação por parte de Deus (p. ex., no *Magnificat* de Maria, Lc 1.46ss.). Ele ocorre na parênese como conclamação à humildade e à renúncia voluntária ao *status* (p. ex., Mc 10.42ss.). Aparece na escatologia como expectativa de que no juízo, surpreendentemente, os primeiros serão os últimos e os últimos serão os primeiros (Mc 10.31). Ocorre, por fim, na cristologia, o centro do universo narrativo e imagético do protocristianismo. Um cristão “sinótico” conhecia esse motivo como parte da pregação de Jesus. Ao mesmo tempo, nos evangelhos ele lia toda a vida de Jesus como realização dessa troca de posições: os evangelhos descrevem aquele que possuía a autoridade de Deus em seu caminho para a cruz. Supondo que tal cristão “sinótico” fosse parar numa comunidade paulina na qual se cantava o hino de Filipenses, a cristologia do hino não lhe seria inteiramente estranha. É verdade que os sinóticos não conhecem a idéia da preexistência. Eles não falam da exaltação de Cristo à condição de soberano sobre todos os poderes. Mas também no hino de Filipenses todo o evento de Cristo é interpretado à luz da troca de posições. Aquele que era igual a Deus a si mesmo se humilhou até a cruz, mas foi exaltado por Deus a partir de tal humilhação. A troca de posições torna-se, aqui, a estrutura básica de um acontecimento “mítico”, dentro do qual a existência terrena de Jesus é apenas um estágio.

Nos sinóticos, por outro lado, ela estrutura esse acontecimento terreno: o caminho da Galiléia para Jerusalém. Um cristão joanino conhecia igualmente o axioma da troca de posições. No lava-pés (Jo 13.1ss.), Jesus, como senhor, assume o papel de escravo, como mestre, o de discípulo e, como homem, o da mulher. Ele troca a posição. Em suma: embora as cristologias sejam claramente distintas nos evangelhos sinóticos, em Paulo e em João, nas diversas cristologias nos deparamos com os mesmos padrões interpretativos, ainda que em locais diferentes.

Suponho que só houvesse um número limitado de tais motivos básicos da fé protocristã. Eles constituem uma axiomática dessa fé que pode ser comparada a uma “gramática”. Neste caso, o termo “gramática” está sendo empregado metaforicamente. Ele não se refere a regras sobre a ligação de palavras e sua variação através de morfemas, e sim “normas” de conteúdo ou “axiomas implícitos” (D. Ritschl⁷) sobre a estruturação do universo de convicções protocristãs. Uma “gramática” comum de maneira alguma representa uma garantia de que se venha a chegar a um consenso. Ela garante, porém, que eu vivencie as palavras ditas por outras pessoas como palavras que estão dentro da mesma “língua”, também quando elas contradizem minhas próprias convicções. Se temos uma “gramática” comum, podemos brigar. Sem ela, nem mesmo isso é possível!

No que se segue, apresento uma lista aberta de tais motivos básicos⁸. Eles nunca serão formulados definitivamente. Também não constituem um sistema rigoroso, e sim, antes, uma estrutura de regras com entrecruzamentos e contatos, comparável a um móbile, que sempre está em movimento, mas contém uma estrutura oculta.

1. O *motivo da criação*: Tudo foi criado como que a partir do nada. Tudo também poderia não ser – e ser diferente. O poder divino que cria *ex nihilo* está atuante em cada instante e transparece em meio à história na ressurreição de Jesus a partir do nada da morte.

2. O *motivo da Sabedoria*: O mundo foi criado pela Sabedoria de Deus, que se mostra em suas estruturas improváveis e em sua beleza, mas que muitas vezes também se vela sob seu contrário – chegando até a “tolice” da cruz, na qual a Sabedoria de Deus está radicalmente oculta.

7 Cf. D. RITSCHL, *Die Erfahrung der Wahrheit: Die Steuerung von Denken und Handeln durch implizite Axiome*, in: *Konzepte*, München, 1986, p. 147-166. W. HUBER, E. PETZOLD, Th. SUNDERMEIER (Eds.), *Implizite Axiome: Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns*, München, 1990.

8 Essa lista é, em grande parte, idêntica à que propus em *Die Bibel an der Schwelle des dritten Jahrtausends*, ThPr, v. 27, p. 4-24 (p. 11s.), 1992.

3. O *motivo dos milagres*: O decorrer de todos os acontecimentos no mundo está aberto para viradas surpreendentes; nada está completamente determinado. Deus e o ser humano, a fé e a oração produzem mudanças maravilhosas. Jesus é portador desse poder milagroso.

4. O *motivo da esperança*: A história é permeada por uma promessa crescente – que chega até a expectativa de um novo mundo que já teve início em meio ao mundo antigo. Desde então, o ser humano é cidadão de dois mundos; com sua *sarx* ele está preso ao mundo antigo, mas com o *pneuma* está comprometido com o novo mundo que teve início com Jesus.

5. O *motivo do arrependimento*: O indivíduo tem a possibilidade de uma transformação radical. Assim como o mundo precisa transformar-se para corresponder à vontade de Deus, da mesma maneira o ser humano – ele pode iniciar uma nova vida se se deixar crucificar com Cristo e entrar, com ele, numa vida presentada de forma nova.

6. O *motivo do êxodo*: Não só indivíduos são transformados pelo chamado de Deus, mas também grupos inteiros – começando com a saída do clã de Abraão da Mesopotâmia, o êxodo de Israel do Egito, o retorno dos exilados da Babilônia e chegando até a partida da comunidade neotestamentária para um mundo novo no seguimento de Jesus.

7. O *motivo da fé*: Deus se revela por meio de pessoas nas quais confiamos, i. e., primordialmente não por meio de estruturas objetivas, instituições ou idéias, e sim de um “tu” com quem estabelecemos uma livre relação de confiança sem qualquer coerção. No centro de todos os seres humanos pelos quais Deus nos fala está Jesus de Nazaré.

8. O *motivo da encarnação*: Deus está realmente presente no ser humano e no mundo – em Cristo, na palavra, no sacramento e em cada crente por meio de seu Espírito. Ele santifica tudo por sua presença. A encarnação em Cristo torna certa de uma vez por todas essa proximidade de Deus no ser humano.

9. O *motivo da vicariedade*: A vida é vida vicária por outros – ou vida que sofre inconscientemente a cujas custas outra vida se desenvolve – ou vida consciente por outros, que se “sacrifica” por causa de outros. Os sacrifícios cruentos de animais atestam a coerção de intensificar a vida às custas de outra vida. Cristo mostra a alternativa: vida como entrega em favor de outros.

10. O *motivo da troca de posições*: O primeiro será o último, e o último será o primeiro. É assim que os cristãos devem portar-se na comunidade: assim Deus também age na história, principalmente em Cristo: o juiz é

julgado, o sacerdote torna-se vítima, o senhor do mundo vira escravo. Mas o Crucificado torna-se o fundamento de vida nova.

11. *O motivo do ágape*: Todo ser humano torna-se um próximo pelo amor – seja buscando o perdido que se afastou da comunhão; seja acolhendo o estranho que nos é distante, seja amando o inimigo que nos odeia. Também aqui Cristo é o protótipo de tal amor: sua entrega da própria vida é amor por aqueles que eram “inimigos” de Deus.

12. *O motivo da auto-estigmatização*: No sofrimento voluntariamente assumido ou aceito está contida uma mensagem: um testemunho em prol da verdade, seja através de ascese, seja pela assunção de papéis desprezados na marginalidade ou até através do martírio. Das pessoas supostamente inferiores emana uma força transformadora. Cristo é o grande modelo de tal força transformadora através da auto-estigmatização voluntária.

13. *O motivo do juízo*: Toda vida está sujeita a processos seletivos. Só o ser humano está consciente disso: ele sabe que está ameaçado – não só como ser vivo físico, mas também como agente moral. Ele é medido com base no que fez – segundo critérios éticos, segundo os quais Deus emite um juízo definitivo sobre ele. Jesus é o critério e o juiz.

14. *O motivo da distância*: Nenhuma vida corresponde à realidade última que a produziu e conserva. No ser humano, essa distância em relação a Deus torna-se consciente e é radicalizada pela experiência de culpa e sofrimento: ambos o separam de Deus. Em Cristo, o próprio Deus participa dessa distância, a põe a descoberto e a supera.

15. *O motivo da justificação*: A legitimação da existência humana é tão pouco passível de fundamentação quanto a existência da vida de modo geral. Ela é, em última análise, uma criação a partir do nada, que o ser humano recebe de maneira tão receptiva quanto se porta de maneira receptiva para com sua existência física. Ele não criou a si mesmo. O fundamento da justificação é o novo agir criador de Deus em Cristo.

3. Entretanto, a linguagem de signos do protocristianismo não só tem uma “gramática” comum (em forma de axiomas fundamentais e motivos básicos), mas também compreende determinadas “formas de expressão”⁹. Ela compartilhava a estas com as outras religiões: mitos, ritos e mandamentos encontram-se em toda parte. Mas também se constata diferenças.

⁹ Uma análise do protocristianismo com base em diversas formas de expressão encontra-se em A. FELDTKELLER, *Identitätssuche des syrischen Urchristentums: Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum*, Fribourg/Göttingen, 1992, especialmente p. 80ss. (NTOA, 25).

Assim, em quase todas as religiões deparamo-nos, além de mitos, ritos e mandamentos, com uma plethora de “signos” em forma de objetos: locais sagrados, templos, imagens de deuses. Essas formas de expressão em objetos deixaram de existir no protocristianismo. A linguagem de formas religiosas que ficou, porém, é estruturalmente diferente e nova nele.

Todas as religiões se baseiam num mito, i. e., uma narrativa fundamental na qual estão registradas decisões básicas sobre a interpretação do mundo e a prática de vida. Esses mitos se desenrolam *in illo tempore* – numa época originária arcaica da qual o presente se percebe separado. A narrativa básica dos cristãos, por sua vez, se desenrolava em meio ao tempo, o que, para os seres humanos da época, significava: no presente deles. Eles eram contemporâneos de uma nova época originária. O decisivo se desenrolara não *in illo tempore*, mas agora, na Palestina, entre a Galiléia e Jerusalém, no tempo do governador Pôncio Pilatos. E desde então se estava no despontar de um novo mundo, que havia começado então e se consumaria em breve no futuro. Portanto, essa nova narrativa básica acerca de Jesus de Nazaré não substitui simplesmente os outros mitos. Embora seja narrada com motivos míticos, ela não é um mito. É história ou, mais precisamente: história contemporânea. O presente e a história recebem uma enorme valorização por meio dela.

Uma renovação comparável em termos de radicalidade encontra-se no interior do sistema de signos rituais. Durante séculos as pessoas haviam oferecido sacrifícios cruentos. Seres humanos da Antiguidade devem ter se horrorizado com a idéia de que se poderia parar com isso. Os cristãos o fizeram. E o mundo não entrou em colapso. Os deuses não se iraram. Só em épocas de crise se chegava a apontar os cristãos como causa da desgraça e aflição. Sua recusa de participar dos cultos locais fez com que rapidamente fossem vistos como pessoas “associais” que não cumpriam seus deveres para com a comunidade da cidade ou do povo. Em lugar dos antigos sacrifícios, os cristãos desenvolveram ritos estruturalmente novos: transformaram uma ablução no rito de iniciação central. Com isso, colocaram um rito preparatório, que visa produzir pureza cultural – ou seja, que visa capacitar para o rito propriamente dito –, no centro da iniciação. Além disso, os cristãos fizeram de uma refeição simples seu rito comunitário. Em regra, tais refeições eram ritos que se seguiam a abates sacros. Neste caso, porém, essa refeição comunitária se torna o rito propriamente dito, não como refeição festiva em que se come carne, mas como singela refeição de pão e vinho. Ela não se baseia num sacrifício precedente de animais, mas está associada à recordação do sacrifício singular de Jesus.

Também no etos houve inovações estruturais. Independentemente

das diversas normas materiais que foram formuladas no cristianismo, os cristãos vincularam a religião e a ética de uma maneira nova. Neste aspecto, foram herdeiros do judaísmo, em cujo centro se encontrava a torá. Esta certamente não consiste apenas de mandamentos, mas está centralmente caracterizada por eles. Agora, enquanto judeus praticavam sua vida segundo a torá como forma de vida tradicional, uma vida segundo os mandamentos cristãos constituía uma nova forma de vida particularmente para cristãos gentílicos – sem asseguramento na tradição e até afastando-se conscientemente da tradição pagã. Tratava-se da tentativa de estruturar a vida de modo novo e consistente a partir de algumas normas e valores – e isto com base numa confissão e numa decisão individual pela qual se tinha de responder com a vida. Quando muito, só se encontrava algo comparável na vida de alguns filósofos.

Sobre o conteúdo da fé, sobre o significado dos ritos, sobre as normas mais importantes se podia brigar – no protocristianismo, isso era feito num marco em que estava claro, de saída, que todos os cristãos viviam uma fé fundamentada no presente histórico, não necessitavam de sacrifícios cruentos, reestruturavam sua vida contra sua tradição. Eles tinham nascido para renascer. Com a transformação de sua vida, estavam participando na grande transformação do mundo que Deus havia trazido agora.

4. Um quarto fator criador de unidade era a consciência de que o novo sistema de signos religiosos tinha certa autonomia. No protocristianismo não se legitimava e celebrava a vida previamente dada de uma cidade ou de um povo através de uma linguagem de signos religiosos. Com ele foi criada, pelo contrário, uma nova comunidade que não havia anteriormente. A forma de vida por ele determinada só se realizou, como diz a 1ª Epístola de Pedro, renunciando ao “fútil procedimento que vossos pais vos legaram” (1 Pe 1.18), i. e., como rompimento com a tradição. Com isso, a nova religião reivindicou uma autonomia interna em relação à vida, por um lado independência para com todas as formas de vida tradicionais e, por outro, uma força determinante para uma nova vida.

A forma na qual essa reivindicação de autonomia se expressou foi a idéia de revelação. Ela diz que tudo no novo sistema de signos religiosos e na forma de vida por ele determinada seria, em última análise, determinado pelo próprio Deus. Na 1ª Epístola de Pedro, isso se torna claro da seguinte maneira na passagem recém citada: a renúncia às “fúteis tradições” é possibilitada por Cristo, que “fora predestinado antes da criação do mundo e se manifestou no fim dos tempos por amor de vós” (1 Pe 1.20). Isto é uma variante do chamado esquema de revelação, ou seja, da idéia de que até

agora a verdade decisiva estava oculta, mas foi revelada no fim dos tempos. Só agora é possível corresponder inteiramente à realidade de Deus segundo seu mandamento: “Sede santos, porque eu sou santo”, de Lv 11.44s., que é citado em 1 Pe 1.15.

Em minha opinião, essa reivindicação de autonomia encontra sua culminância no Evangelho de João, que está rigorosamente determinado pela idéia da revelação¹⁰. O prólogo deixa claro que só o próprio revelador do qual fala a narração que se segue viu a Deus e traz revelação autêntica dele. Por isso, no Evangelho de João ele próprio legitima a si mesmo. É verdade que também a Escritura e João Batista dão testemunho dele e por ele, mas o decisivo é que sua palavra e obra testemunham por ele; e, nelas, Deus dá testemunho por ele. Só se chega ao Pai mediante esse revelador que manifesta, ele próprio, a si mesmo.

Essa elevada reivindicação de autonomia, que pretende determinar tudo na nova religião exclusivamente a partir de um centro próprio, leva, paradoxalmente, ao fortalecimento de tendências universalistas. É que, se a criação, a revelação e a redenção estão determinadas por essa figura única de Cristo, então tudo tem de poder ser iluminado à luz dela. No prólogo, Cristo é chamado de luz que ilumina todo ser humano – também os seres humanos que não são cristãos. E esse universalismo se faz notar justamente onde o próprio revelador revela a si mesmo. Ele não o faz, ou não o faz só, com os títulos cristológicos usuais, como “Messias” e “Filho de Deus”. Afinal, os discípulos percebem desde o início que ele é o “Messias” e “Filho de Deus” (Jo 1.41,49). Mas isso é apenas uma percepção provisória, que haverá de ser superada por coisas maiores (Jo 1.50s.). Onde o revelador comunica essa percepção maior, ele se revela em palavras figuradas. Só elas desvelam seu ser genuíno: ele é o pão verdadeiro, a luz, o pastor, a videira, caminho e vida. Isso são imagens que toda pessoa entende imediatamente, pois todas buscam pão, luz, caminho e vida. Trata-se de uma linguagem figurada universal.

Vamos resumir nossas reflexões sobre fatores constituidores de unidade no protocristianismo: todos os cristãos, em sua vida, faziam referência aos mesmos conteúdos: a Cristo, aos sacramentos e a valores e normas comuns. Todos compartilhavam a mesma axiomática: uma rede de padrões interpretativos que eram atuantes mesmo no caso de interpretações muito distintas de conteúdos comuns. Todos compartilhavam a mesma linguagem de formas religiosas, que se distinguia das formas de expressão de outros

¹⁰ As idéias seguintes baseiam-se num trabalho de pós-doutorado, ainda em andamento, de Astrid Schlüter sobre “Auto-referência e auto-organização no universo textual do Evangelho de João”.

cultos na Antiguidade. Acima de tudo, todos compartilhavam a consciência de que as convicções cristãs e a vida cristã possuem uma autonomia interna: nessa consciência, tudo deveria ser determinado pelo centro da fé cristã, pela revelação de Deus em Cristo. Poder-se-ia considerar ainda a possibilidade de abordar um quinto fator criador de unidade: a formação de uma estrutura comum de autoridade das comunidades protocristãs, uma organização supra-regional, que não encontramos em outros cultos da Antiguidade. Ainda que as “autoridades” tivessem uma forma distinta em cada caso – desde os carismáticos itinerantes dos primórdios até os “bispos” patriarcais nas epístolas pastorais –, existia a consciência de que, em todo caso, era preciso criar uma estrutura de organização e autoridade¹¹.

3. Os conflitos comprometedores da unidade no protocristianismo

Vamos examinar agora, a partir de dois conflitos, como se comprova a força promotora de unidade do protocristianismo. Trata-se dos conflitos ocorridos por ocasião da separação do judaísmo no século 1 e do conflito com o gnosticismo no século 2. No que se segue, pretendo mostrar que, nesses conflitos, condicionamentos políticos tiveram uma importância maior do que usualmente se supõe. Na maioria dos casos, conflitos religiosos estão condicionados por uma rede de fatores internos e externos. E sempre está em jogo a autonomia interna de uma fé.

3.1. Os conflitos quando da separação do judaísmo

O protocristianismo surgiu a partir de um movimento intrajudaico de renovação. Na primeira geração após a morte de Jesus, ele se transforma numa seita judaica que ainda tem esperança numa unidade futura com judeus (Paulo). Na segunda geração após o ano 70 d. C. já existe um cisma que é vivenciado como definitivo. Os conflitos decisivos estão associados com Paulo: concílio dos apóstolos, conflito antioqueno, a missão dirigida contra ele na Galácia e em Filipos, etc. Esse conflito foi ensejado pela pergunta se os cristãos gentílicos também precisam ser circuncidados.

¹¹ Um sexto fator promotor de unidade poderia ser a tolerância intracomunitária, contida em algumas teologias protocristãs, que facilitava a convivência de diversos grupos na comunidade. Quanto à Epístola aos Efésios, cf. E. FAUST, *Pax Christi et Pax Caesaris* (v. supra nota 2); quanto ao Evangelho de Mateus, cf. Kun-Chun WONG, *Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium: Zum Verhältnis von Juden- und Heidenchristentum im ersten Evangelium*, Fribourg/Göttingen, 1992 (ATOA, 22). Em minha opinião, pode-se constatar a existência dessa espécie de tendências promotoras da unidade em todos os quatro evangelhos.

O que necessita de explicação é a seguinte questão: Paulo atuou como missionário durante cerca de 25 anos. Mas só nos últimos dez anos ele se deparou com dificuldades tais, que o levaram a manter uma correspondência volumosa – com idéias altamente teológicas. Por que essas dificuldades não surgiram antes? Por que só agora?

Afinal, no que diz respeito aos pressupostos internos (intracristãos), eles haviam melhorado desde o concílio dos apóstolos, em meados dos anos 40 (cerca de 46/48 d. C.): a missão aos judeus e a missão aos gentios foram reconhecidas como duas expressões da igreja. Será que os acordos eram realmente tão equívocos que – como ocorre no caso de contratos ou tratados ruins – agora mesmo é que os conflitos se intensificaram? Ou fatores externos também tiveram certa influência nisso? Uma mudança na conjuntura macropolítica para as comunidades judaicas¹²?

Essa pergunta pode, em minha opinião, ser respondida com um cauteloso “sim”. Desde a crise em torno de Calígula, nos anos 39/40 d. C., havia se fixado nas classes superiores romanas a noção de que os judeus, por causa de sua religião, são um povo rebelde, inclinado a distúrbios: naquela ocasião, quase eclodiu uma guerra por causa da tentativa de Caio Calígula de fazer com que sua estátua fosse adorada no templo de Jerusalém. A morte de Calígula tinha posto fim a esse conflito. Seu sucessor Cláudio havia (principalmente em sua carta aos alexandrinos) comprometido judeus e pagãos com a observância do *status quo*. Nenhum dos lados deveria aspirar a mais direitos. Nesse contexto, ele também proferira obscuras ameaças contra os judeus, caso provocassem distúrbios. Naquela época, houve, em Roma, uma proibição temporária de reuniões culturais nas sinagogas.

Em minha opinião, a missão protocristã aos gentios perturbou esse penoso equilíbrio entre judeus e gentios nas cidades do mundo mediterrâneo. Isso aconteceu particularmente após o concílio dos apóstolos. Este tinha de constituir um poderoso impulso para a missão aos gentios, agora reconhecida por todos. Ele teve lugar em torno de 46/48 d.C. Se, logo depois, ocorreram distúrbios nas comunidades judaicas em Roma, isso poderia ser um efeito produzido pelo concílio dos apóstolos. Em todo caso, por ocasião desses distúrbios (ao menos) os porta-vozes, entre eles Priscila e Áquila, são expulsos de Roma no ano de 49 através de um edito de Cláudio.

Provavelmente, a notícia a respeito do edito de Cláudio espalhou-se

12 No que se segue, baseio-me numa tese de doutorado, ainda em andamento, de David Alvarez-Ceireira sobre “A política religiosa de Cláudio e a missão paulina”.

com rapidez entre as comunidades judaicas. Se, conforme At 17.7, Paulo é acusado em Tessalônica de transgredir editos do imperador, isso mostra que se percebia haver uma contradição entre a atuação dele e a política religiosa de Cláudio (talvez o edito de Cláudio do ano de 49 d. C. já fosse conhecido em Tessalônica).

Paulo poderia estar aludindo a esse edito de Cláudio ao dizer, em 1 Ts 2.16, que agora a ira de Deus sobreveio definitivamente contra os judeus. Face às obscuras ameaças que andavam no ar desde a crise em torno de Calígula, essa é uma afirmação que seria compreensível mesmo no caso de medidas limitadas terem sido tomadas pelo imperador contra os judeus.

Em todo caso, a partir de agora tem início uma missão contra Paulo. Seu objetivo é reintegrar no judaísmo as comunidades cristãs novas que haviam surgido. É por isso que todos os cristãos devem submeter-se à circuncisão. Isso, sem dúvida, atenuaria os conflitos entre judeus e cristãos. As autoridades não intervinham em litígios intra-religiosos. O caso era outro quando judeus faziam propaganda entre não-judeus, quando cristãos cindiam as comunidades judaicas e causavam perturbação pública (como fazia Paulo). Paulo acusou seus adversários na Galácia de exigirem a circuncisão para evitar conflitos: eles não querem ser perseguidos (Gl 6.12)! Querem evitar distúrbios! Deveríamos dar-lhe crédito.

Apesar dessa conjuntura política desfavorável, Paulo aferrou-se à política que ele sabia ser congruente com o concílio dos apóstolos. O que estava em jogo? A pergunta: “Devem cristãos gentílicos ser circuncidados?” é, no fundo, apenas parte de um debate muito mais fundamental. O que está em pauta é se a religião protocristã deve continuar sendo uma parte do judaísmo – ou tornar-se uma religião própria¹³. Teria sido possível viver um cristianismo que tem parte em todo o sistema judaico de signos (no templo, sacrifícios, leis referentes ao sábado, etc.) e o complementa com alguns elementos especiais, como, p. ex., o batismo, a santa ceia e a convicção de que o messias já veio. O sistema de signos cristãos seria, então, uma “supra-estrutura” dentro do sistema judaico, talvez sua consumação e complementação – mas sem autonomia própria.

Se cristãos gentílicos incircuncisos tornam-se membros equivalentes das comunidades protocristãs, mas sem se tornarem judeus, e, ao mesmo tempo, mantêm sua unidade com os cristãos judaicos, isso significa que

13 As idéias que se seguem estão baseadas em A. FELDTKELLER, *Identitätssuche des syrischen Urchristentums* (v. supra nota 10), p. 89ss.; cf. no índice remissivo o verbete Apostelkonzil.

esses cristãos gentílicos não podem nem participar dos ritos judaicos mais importantes nem conservar ritos pagãos. Este último aspecto seria inteiramente inaceitável para seus irmãos cristãos judaicos. O primeiro aspecto seria impossível por causa da falta da circuncisão. Mesmo que os participantes do concílio dos apóstolos não tenham percebido isso ainda, com ele o protocristianismo se expôs ao compromisso de criar, com recursos próprios, um sistema de signos religiosos para cristãos gentílicos – sem participar de elementos centrais da religião judaica como circuncisão, mandamentos sobre a pureza, templo, culto sacrificial. Mas também sem assumir elementos pagãos. O novo sistema de signos tinha de organizar a si mesmo com base em suas próprias premissas e, ao fazer isso, cobrir de maneira autônoma todos os aspectos da vida. Ele tinha de tornar-se um sistema de signos autônomo. A importância missionária de Paulo consiste em ter insistido nessa autonomia apesar da conjuntura política desfavorável. Nessa autonomia estava fundamentada a vitalidade do novo movimento religioso.

3.2. O conflito com o gnosticismo no século 2

Sob Cláudio, os cristãos foram tratados politicamente mais uma vez como parte do judaísmo – e com razão, pois naquela época o cristianismo era uma seita judaica. No início do século 2, entretanto, os cristãos podem ser claramente percebidos a partir de fora como uma grandeza autônoma. Eles se retiraram do judaísmo e não se beneficiam mais da tolerância político-religiosa para com os judeus, cujas comunidades sinagogais eram reconhecidas como *collegia licita* [associações lícitas]. Pode-se depreender a conjuntura política para os cristãos no século 2 da correspondência trocada entre o procurador da Bitínia, Plínio, o Jovem e Trajano (cerca de 110/111 d. C.) (Plin. ep. X, 96,97).

Segundo ela, o ser-cristão como tal era passível de punição. O *nomen ipsum* [próprio nome] era suficiente para a condenação. O único delito dos cristãos era o fato de serem diferentes dos outros. Seu crime consistia em serem pessoas situadas do lado de fora e em assumirem isso. Afastando-se do cristianismo – o que era documentado diante do tribunal através de um gesto sacrificial – a pessoa ficava anistiada. De resto, os cristãos podiam viver sem serem molestados: o Estado não os procurava ativamente. Também não examinava denúncias anônimas. Os cristãos só podiam ficar em dificuldades se alguém se irritava com eles e os denunciava. Por isso, uma vida discreta era do interesse objetivo dos cristãos. Quem vivia a religião como assunto privado não podia ser perseguido.

Em minha opinião, não é por acaso que agora o gnosticismo tornou-

se um problema sério nas comunidades¹⁴, pois ele oferecia uma variante do cristianismo que parecia talhada para essa situação política. O gnosticismo considerava a religião como assunto privado. Ele retirou a fé da esfera pública. Nem mesmo diante de seus irmãos cristãos mais singelos os gnósticos expunham abertamente sua fé – eles decerto compartilhavam as fórmulas cristãs, mas as reinterpretavam tacitamente.

Naturalmente, o gnosticismo não constituía uma unidade. Para nosso contexto, porém, é significativo que alguns defendiam a tese de que não era necessário prestar a confissão diante dos arcontes terrenos (portanto, diante das autoridades), e sim apenas diante dos arcontes celestiais – no caminho de volta para a pátria junto a Deus. Esta era a tese dos valentinianos (segundo Tert. Scorpiace X, 1). Com frequência se depara com uma reinterpretação da crucificação de Jesus: não é Jesus que teria sido crucificado, mas Simão, o cireneu, que carregou a cruz de Jesus. Este teria estado ao lado da cruz, sem ser molestado, e teria desprezado os seres humanos tolos que tinham pego a pessoa errada. Aqui encontramos quase uma cópia do gnóstico: ele fica parado, sem ser molestado, ao lado do martírio sofrido por outros¹⁵. Mas, como foi dito, o gnosticismo não constitui uma unidade. Também havia uma teologia da cruz e uma disposição para o martírio da parte dos gnósticos¹⁶. Em princípio, porém, o gnosticismo se baseava no axioma de que a fé e a religião são assunto privado. O elemento genuíno permanece subtraído à esfera pública.

Naturalmente, os intelectuais que defendiam tal “gnose” também conseguiam, com suas doutrinas, encontrar adeptos entre cristãos mais simples. De modo geral, porém, o grupo de expoentes do gnosticismo se situava, antes, em estratos mais elevados. É que o gnosticismo era uma tentativa de integrar o universo de convicções cristãs como subsistema num sistema maior. Afinal, o que os cristãos normais (os “písticos”) pensavam e criam não era errado aos olhos dos gnósticos. Mas era apenas o estágio preliminar para um conhecimento mais abrangente. Por exemplo: eles dirigiam suas orações ao Deus criador, porém não sabiam que esse Deus criador era apenas um demiurgo subordinado. A realidade divina genuína só começava

14 As idéias que se seguem estão baseadas em H. G. KIPPENBERG, *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*: Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1988, Frankfurt, 1991 (stw, 917).

15 Cf. E. PAGELS, *Versuchung durch Erkenntnis*: Die gnostischen Evangelien, Frankfurt, 1981, p. 120ss.

16 Cf. K. KOSCHORKE, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden, 1978, p. 134-137.

atrás desse Deus criador, o qual, ele próprio, a desconhecia. Neste caso, o sistema de fé cristão era reinterpretado num marco mais abrangente. No centro desse sistema abrangente encontram-se uma radical valorização do si-mesmo [*Selbst, self*] humano (como parte da realidade divina) e uma radical desvalorização do mundo (e da vida), no qual esse si-mesmo se extraviou e perdeu. Mediante uma percepção intuitiva (mediante a gnose), o si-mesmo torna-se consciente de sua proveniência e natureza divina – e, a partir de então, sente-se interiormente livre e superior a esse mundo. O centro do gnosticismo é constituído pelo conhecimento do “si-mesmo”, que está unido a um “deus” acósmico. Jesus era apenas um dos mediadores (intercambiáveis) desse conhecimento.

O conflito com o gnosticismo foi, mais uma vez, uma luta em torno da autonomia do universo de convicções cristãs. No conflito com o judaísmo, a questão era se o cristianismo se tornaria uma supra-estrutura do sistema de signos judaicos – de certa maneira, uma espécie de “gnose” para fiéis avançados no judaísmo. Agora, a questão era se o próprio cristianismo se tornaria apenas um estágio preliminar ou um subsistema de um novo e fascinante sistema, a partir do qual se determinavam sua ampliação e interpretação: um elemento em princípio intercambiável do gnosticismo.

Embora a conjuntura política favorecesse o gnosticismo (e talvez tenha sido ela que acarretou o florescimento deste no marco do cristianismo), o protocristianismo e a igreja antiga se decidiram contra o gnosticismo, fazendo valer contra ele a autonomia do sistema de signos protocristãos. Eles insistiram que na fé cristã tudo é determinado a partir da revelação histórica em Jesus.

Conclusão: no século 1, o cristianismo tinha um motivo, fundamentado na situação político-religiosa geral, de continuar sendo parte do judaísmo para evitar conflitos com seu entorno. No século 2, tinha um motivo de ordem político-religiosa para entender-se como parte de um gnosticismo mais amplo, para possibilitar que sua identidade própria fosse mantida oculta da esfera pública. Com isso ele podia evitar conflitos com o entorno. Em ambos os casos se impôs, em graves conflitos intra-eclesiásticos, a concepção de que o cristianismo é um sistema de signos determinado por um centro próprio. Ele é autônomo – tanto em relação à religião da qual procedeu quanto frente ao novo metassistema religioso do gnosticismo.

Essa afirmação deve ser protegida contra um equívoco. Autonomia não significa um distanciamento dualista em relação ao mundo exterior. Paulo sustenta a reivindicação de autonomia da fé protocristã em relação à sua religião-mãe no século 1. Mas justamente ele insiste numa vinculação de

princípio entre judeus e cristãos: tem a esperança de que eles sejam milagrosamente unificados quando da parúsia (Rm 11.25ss.). Os apologetas e heresiólogos do século 2 sustentam a reivindicação de autonomia da fé protocristã em relação ao gnosticismo como metassistema que, em princípio, pode absorver todas as religiões. Mas justamente os apologetas vêem, ao lado do distanciamento do cristianismo frente ao entorno pagão, uma ligação mais profunda: o *logos spermatikos* está atuante no mundo inteiro, tanto em Abraão quanto em Sócrates. Encontramos, portanto, justamente no pensamento de teólogos que granjearam méritos na fundamentação da religião protocristã como linguagem de signos autônoma, um reconhecimento de princípio da existência de verdade na religião judaica e na cultura pagã.

Se se quisesse explorar essas reflexões sobre a unidade da igreja no protocristianismo para problemas atuais, poder-se-ia partir das quatro teses seguintes:

1) No protocristianismo, a luta pela unidade da igreja é uma luta pela autonomia interna da fé protocristã. Onde o cristianismo se torna alvo de um outro sistema de convicções e, por conseguinte, heterônimo, ele perde sua identidade e coerência.

2) Os mesmos conteúdos que unem todos os cristãos no protocristianismo – a cristologia, os sacramentos comuns, os valores comuns – levam ao surgimento de diferenças, pois a interpretação deles divide. Para, ainda assim, perceber a unidade dos diversos grupos nessas interpretações divergentes, é preciso recorrer a estruturas formais dessas interpretações: a uma axiomática de motivos protocristãos básicos.

3) A luta pela unidade da igreja foi dificultada, desde o início, pela conjuntura política global. Repetidamente pareceu oportuno relativizar a autonomia interna da fé (proto)cristã para evitar conflitos com o entorno. Mas justamente em tais conflitos tornava-se visível o que significa a autonomia da fé cristã: formação de comunidade com base em uma fé comum, determinada por Jesus – mas não convicções religiosas como expressão de uma comunidade.

4) Onde a fé tinha certeza quanto à sua autonomia interna, ela podia reconhecer a possível verdade existente em outras religiões e convicções sem se sentir ameaçada com isso.