



Diálogos

ISSN 2177-2940



Identidades cristãs e práxis judaizante na Ásia Menor romana do século II d.C.: Um exame das epístolas de Inácio de Antioquia

 <https://doi.org/10.4025/dialogos.v24i2.45651>

Monica Selvatici

 <https://orcid.org/0000-0002-8684-1753>

Universidade Estadual de Londrina, Brasil. E-mail: mselvatici@gmail.com

Identidades cristãs e práxis judaizante na Ásia Menor romana do século II d.C.: Um exame das epístolas de Inácio de Antioquia

Resumo: Este artigo se insere no quadro maior dos estudos sobre as identidades no cristianismo antigo. A questão central é compreender de que formas as práticas populares se relacionam com o desenvolvimento e a manifestação das identidades cristãs (ênfase no plural). Como práticas populares elegemos as práticas de judaização, entre os não judeus adeptos da fé em Cristo, existentes no contexto das comunidades cristãs. A judaização é assim compreendida porque foge à instrução/controla das autoridades e da elite intelectual cristã. O recorte espaço-temporal do presente estudo são as comunidades cristãs da província da Ásia Proconsular, no território imperial romano, no século II d.C. O conceito de etnicidade é empregado no exame das cartas do bispo Inácio de Antioquia a comunidades cristãs da Ásia Menor de forma a iluminar possíveis motivações para uma manutenção da judaização entre não judeus crentes em Jesus em detrimento da forte recomendação de seu abandono pelas autoridades cristãs.

Palavras-chave: Identidades cristãs – práxis judaizante – Ásia proconsular – Inácio de Antioquia.

Christian identities and Judaizing praxis in Roman Asia Minor in the 2nd century CE: A look upon the letters of Ignatius of Antioch

Abstract: This article presents a study in the field of Early Christian identities. It focuses on how popular practices relate to the development and manifestation of Christian identities (in the plural). Among the variegated forms of popular practice, we choose the Judaizing praxis amidst non-Jews who believed in Jesus as the Messiah. Judaizing praxis is understood as popular practice because it escapes the realm of normative discourse control (by Christian intellectual elite and authorities). For the study we focus on Christian communities located in the Roman province of Asia in the 2nd century CE. The concept of ethnicity is employed in the analysis of the letters of bishop Ignatius of Antioch to Christian communities in Asia Minor. They are analyzed so as to reach plausible conclusions on the reasons for non-Jews maintaining Judaizing praxis despite strong recommendation for ceasing them by Christian authorities.

Key words: Christian identities – Judaizing praxis – Roman province of Asia – Ignatius of Antioch.

Identidades cristianas y praxis judaizante en la Asia Menor romana del siglo II d.C.: Un examen de las epístolas de Ignacio de Antioquía

Resumen: Este artículo se inserta en el cuadro más grande de los estudios sobre las identidades en el cristianismo antiguo. La cuestión central es comprender de qué formas las prácticas populares se relacionan con el desarrollo y la manifestación de las identidades cristianas (énfasis en el plural). Como prácticas populares elegimos las prácticas de judaización, entre los no judíos adeptos de la fe en Cristo, existentes en el contexto de las comunidades cristianas. La judaización es así comprendida porque huye a la instrucción / control de las autoridades y de la elite intelectual cristiana. El recorte espacio-temporal del presente estudio son las comunidades cristianas de la provincia de Asia Proconsular, en el territorio imperial romano, en el siglo II d.C. El concepto de etnicidad se emplea en el examen de las cartas del obispo Ignacio de Antioquía a las comunidades cristianas de Asia Menor de forma a iluminar posibles motivaciones para un mantenimiento de la judaización entre no judíos creyentes en Jesús en detrimento de la fuerte recomendación de su abandono por las autoridades cristianas.

Palabras clave: Identidades cristianas - praxis judaizante - Asia proconsular - Ignacio de Antioquía.

Recebido em: 03/12/2018

Aprovado em: 29/01/2019

Introdução

Este artigo se insere no conjunto de trabalhos recentes que priorizam o estudo das identidades cristãs em sua historicidade e a partir de contextos sócio-culturais e políticos particulares, isto é, a partir de estudos de caso específicos. O aspecto de originalidade trazido por sua proposta, no entanto, reside em relacionar a construção das identidades no âmbito do cristianismo à questão das práticas populares presentes em um contexto específico – a província romana da Ásia proconsular no século II d.C. – onde se observa a prática relativamente frequente da judaização entre os não judeus adeptos da fé em Cristo.

O foco do estudo é a questão do desenvolvimento de uma identidade cristã ou – de acordo com as concepções teóricas mais recentes acerca da manifestação da identidade – de múltiplas identidades cristãs que, por sua vez, mantêm graus variados de ligação com sua herança judaica (em termos gerais, com o judaísmo). Trata-se de uma questão intrigante em razão de dois aspectos: (1) o importante fato de serem as comunidades cristãs da Ásia Menor constituídas, majoritariamente, por não judeus¹ e (2) o inflamado discurso contrário à observância de regras judaicas, proferido no século anterior, por figuras proeminentes como o apóstolo Paulo.²

Explicitada a questão central do artigo, é necessário destacar que as práticas sociais e culturais presentes no contexto asiático do século II, dentre elas as práticas de judaização acima mencionadas, são compreendidas como *práticas populares*, e analisadas como tais. O enfoque será dado às práticas exteriores ao universo das autoridades ou da elite intelectual cristã,³ isto é, à piedade popular cristã em suas variadas manifestações.

Baseamo-nos aqui na categorização do autor Wolfram Kinzig (1991) da separação progressiva entre judeus e cristãos. Segundo ele, tal separação progrediu por etapas. Ele sugere quatro níveis possíveis de separação: o doutrinal, o teológico, o institucional e o da piedade popular. Para o autor, os dois primeiros níveis correspondem ao trabalho intelectual; já os dois últimos dizem respeito à *praxis* religiosa (1991: 28-29).

Kinzig, que tem por foco a Igreja cristã no século IV, atenta de maneira aprofundada para o nível das práticas em si, seja de fiéis ou dos membros do clero – clero este já bastante organizado no século IV. Assim, no nível institucional, ele observa como a Igreja, por meio de uma prática

¹ Para um exame mais aprofundado desta questão, ver SELVATICI (2015).

² Neste sentido, cabe averiguar quais práticas sociais e culturais presentes no amplo contexto da Ásia Menor e, mais especificamente, na província romana da Ásia, suscitam práticas de judaização entre os cristãos das comunidades cristãs ali existentes.

³ Autoridades como Paulo de Tarso ou Inácio, bispo de Antioquia; e membros de uma elite intelectual cristã, como o autor do terceiro evangelho e Atos, além de Justino o mártir, por exemplo.

institucional, procurou expurgar o espaço da assembleia e o quadro do clero de pessoas de fé vacilante e práticas desviantes da norma. Conforme atentei em texto anterior, a partir da análise de Kinzig,

como se tratava de uma política oficial por parte da instituição eclesiástica, houve um relativo sucesso no empreendimento. No entanto, *no último nível de separação, aquele da piedade popular, os indícios apontam para uma continuidade das relações de sociabilidade entre cristãos e judeus* associada à frequência, por parte dos cristãos, à sinagoga assim como ao culto na igreja. Neste nível, a separação só teria se concretizado muito tardiamente. (SELVATICI, 2014: 3. Destaque em itálico adicionado)

Kinzig afirma que há uma continuidade nas relações de sociabilidade entre cristãos e judeus no século IV e além. Mas o que se pode dizer de tal sociabilidade no século II no contexto específico da província da Ásia? Havia, de fato, uma continuidade nestas relações de sociabilidade? De que forma elas se davam? Quais são as implicações de uma piedade popular caracterizada pela constante interação entre os grupos para a manifestação da identidade cristã nesta região no século segundo?

Em termos dos aspectos teóricos, o conceito de etnicidade, tal como definido pela arqueóloga britânica Siân Jones (1997), é empregado no estudo uma vez que atenta para a forma pela qual os processos sociais e culturais interagem entre si em termos da questão da identidade de grupo. Este novo entendimento da etnicidade se centra sobre a construção das identidades e não as toma como dados da natureza, como elementos essenciais, mas na realidade como elementos relacionais.

Neste artigo uma literatura “oficial” cristã, patrística (segundo a tradição posterior a nomearia) é lida “a contrapelo” (para usarmos uma expressão bastante cara aos historiadores da História vista de baixo), no sentido de dar visibilidade às práticas populares de judaização entre os cristãos. Trata-se das epístolas de Inácio de Antioquia.

As epístolas de Inácio de Antioquia lidas “a contrapelo”

A escala de níveis da progressiva separação entre cristãos e judeus, proposta por Wolfram Kinzig, permite observar que, diferentemente do nível da piedade popular (no qual uma contínua interação entre os grupos se manteve forte), nos dois primeiros níveis de separação entre cristãos e judeus – o doutrinal e o teológico –, os chamados Padres da Igreja procuraram, em sua produção textual, confirmar a natureza divina de Jesus e seu aspecto messiânico por meio de uma exegese

sistemática que abriu caminho para toda a literatura *Adversus Iudaeos* que foi produzida posteriormente. Inácio de Antioquia é um dos primeiros casos conhecidos neste sentido.

Oriundo de Antioquia, na Síria, Inácio teria sido ἐπίσκοπος da comunidade cristã da cidade segundo a afirmação na epístola aos Romanos 2,2. Foi considerado o segundo bispo da comunidade cristã de Antioquia, após Evódio, por Orígenes (Hom. 6 em Lucas) e terceiro bispo de tal igreja por Eusébio de Cesareia na *Historia Ecclesiastica* III,22,36 (EHRMAN, 2005: 204). Roque Frangiotti (1995: 73), na introdução às epístolas de Inácio da coleção patrística da editora Paulus, recupera ainda o relato de Jerônimo em *De Viris Illustribus* XVI: “Inácio, terceiro bispo, depois do apóstolo Pedro, da Igreja de Antioquia, foi enviado a Roma, condenado às feras durante a perseguição movida por Trajano”.

Bart Ehrman (2005: 204), tradutor da edição mais recente dos volumes *Apostolic Fathers* da Loeb Classical Library, recapitula os dados mais confiáveis sobre a trajetória dos escritos de Inácio. Suas epístolas foram redigidas após a perseguição aos cristãos promovida em Antioquia em meio à qual teria ocorrido a prisão do bispo (tal como aponta o texto de Romanos 5,1), na primeira década do século II.

Dentre as missivas atribuídas ao bispo de Antioquia, sete delas são consideradas genuínas e teriam sido por ele redigidas para outras comunidades cristãs durante sua viagem preso até Roma, onde, condenado, teria sido morto em torno de 110 d.C.⁴ São elas: Efésios, Magnésios, Trálios, Romanos, Filadelfos, Esmirneanos e a carta a Policarpo (bispo de Esmirna). Como se pode observar, seis das sete cartas, com exceção de Romanos, são endereçadas a comunidades cristãs da região da Ásia Menor, ou, mais precisamente, a igrejas localizadas na província romana da Ásia proconsular, na parte ocidental da Ásia Menor. Este dado numérico atesta o sucesso da difusão da mensagem cristã na província asiática, assim como o fato de que tais comunidades eram fonte de conflitos e divisões que suscitavam a preocupação e exortação de líderes cristãos.

Os temas tratados nas cartas eram variados, mas estavam todos ligados a um eixo comum para Inácio – a unidade da comunidade cristã. A organização do texto das epístolas é similar: o autor inicia com uma saudação; depois elogia os aspectos positivos da comunidade em questão; faz recomendações assertivas; adverte para o afastamento de ideias e práticas consideradas por ele como desviantes; em seguida exorta pela unidade em torno da figura do ἐπίσκοπος; e procede à saudação final.

⁴ Ainda que um número considerável de eruditos, como Bart Ehrman e Roque Frangiotti, defenda terem sido as sete epístolas realmente redigidas por Inácio de Antioquia, há questionamentos na historiografia quanto à autoria das correspondências, pelo fato de a atribuição da autoria ser tardia, já no relato de Eusébio de Cesareia. Ainda assim, uma atestação ainda no século II da existência das cartas (não diretamente ligada a Inácio) ocorre com a citação do trecho da epístola aos Romanos 4,1 na obra *Contra as heresias* V, 28, 4, de Irineu de Lyon (em torno de 180 d.C.).

Entre as seis epístolas redigidas pelo bispo Inácio a igrejas da Ásia Proconsular, em duas delas ele demonstra preocupação em relação a práticas judaizantes entre os discípulos: as epístolas aos Magnésios e aos Filadelfos. Afirma Inácio na epístola aos Magnésios capítulo 8: “Não se deixem enganar por ideias heterodoxas ou fábulas antigas que são inúteis. Porque se nós *vivemos de acordo com o judaísmo* (κατὰ Ἰουδαϊσμόν ζῶμεν) até agora, admitimos não termos recebido a graça”. No capítulo 9, ele completa: “E então aqueles que viviam de acordo com *as práticas antigas* (οἱ παλαιοὶς πράγμασιν) tiveram uma nova esperança, e não mais observam o Sábado, mas vivem de acordo com o dia do Senhor”.

Nos capítulos acima, Inácio define o judaísmo como um modo de vida com suas práticas e hábitos particulares, de forma similar à noção de Ἰουδαϊσμός que aparece no segundo livro de Macabeus (texto mais antigo conhecido a fazer uso de tal termo, datado do último quartel do século II a.C.). Por este motivo, ele se refere a práticas antigas e aponta a observância do Sábado como uma delas. Os cristãos não deveriam mais segui-las; deveriam, ao contrário, seguir o dia do Senhor, o domingo.

Inácio prossegue no capítulo 10:

Por esta razão, uma vez que somos discípulos dele, *aprendamos a viver de acordo com o cristianismo* (μάθωμεν κατὰ Χριστιανισμόν ζῆν) Pois quem for chamado por outro nome que não este não pertence a Deus. (2) Portanto jogai fora o *mau fermento* (τὴν κακὴν ζύμην), que se tornou velho e amargo, e *voltai-vos para o novo fermento, que é Jesus Cristo* (μεταβάλεσθε εἰς νέαν ζύμην, ὃ ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός). Salgai-vos nele, de modo que ninguém dentre vós se corrompa / apodreça; pois sereis julgados pelo vosso odor. (3) *É absurdo falar de Jesus Cristo e judaizar* (ἄτοπόν ἐστιν, Ἰησοῦν Χριστὸν λαλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν). *Pois o cristianismo não acreditou no judaísmo, mas o judaísmo no cristianismo* (ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμόν ἐπίστευσεν, ἀλλ’ Ἰουδαϊσμός εἰς Χριστιανισμόν) – no qual todas as línguas que acreditam em Deus foram reunidas.

O termo “fermento” (que, no texto acima, aparece no acusativo – ζύμην), usado em sentido figurado, é muito disseminado nos evangelhos e nas cartas paulinas. Aparece num total de 17 vezes em textos do Novo Testamento. Inácio aqui parece seguir a tradição de Mateus 16:6-12, Marcos 8:15 e Lucas 12:1, que apresentam Jesus advertindo seus discípulos quanto ao fermento (os ensinamentos) dos fariseus, que defendiam o seguimento escrupuloso da lei de Moisés.⁵ Já o apóstolo Paulo usa o mesmo termo em Gálatas 5:9 no contexto de dissuadir seus discípulos gálatas

⁵ Para um estudo do papel dos fariseus na teologia de Lucas e um exame da passagem lucana sobre a questão do fermento, ver: SELVATICI, M. Constructing Christian Identity in Luke-Acts: the purpose of Pharisees in Lukan theology. *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, v. 10, p. 170-180, 2017.

de submeterem-se à circuncisão, incentivada por outros pregadores. Inácio também se aproxima de Paulo em Gálatas 2:14⁶ ao usar o termo judaizar (ιουδαΐζειν).

O bispo de Antioquia insiste na questão de que viver de acordo com o cristianismo e falar de Jesus Cristo nada tem a ver com judaizar, adotar práticas judaicas. Na leitura a contrapelo do texto de Inácio, tal insistência, por si só, se mostra uma evidência de que entre os fiéis de Magnésia havia práticas de judaização, como observar o Sábado, por exemplo.

Também é importante destacar, a partir do trecho da epístola acima, o fato de que o testemunho mais antigo do substantivo Χριστιανισμός remonta, precisamente, a Inácio de Antioquia.⁷ É muito provável que o termo já estivesse em uso oralmente no início do século II ou mesmo antes disso. Porém, Inácio o eterniza na escrita com o intuito de destacar o grupo dos cristãos e separá-lo de grupos judaicos ou desviantes, “pois quem for chamado por outro nome que não este não pertence a Deus”, afirma o bispo em Magnésios 10,1.

Inácio conclui o capítulo 10 da carta aos Magnésios somando à noção de cristianismo a questão da crença ao dizer que foi o judaísmo que *acreditou* (ἐπίστευσεν) no cristianismo. É preciso lembrar que a historiografia recente não compreende o cristianismo antigo como uma religião – um sistema definido de crenças, doutrinas e liturgia – no sentido moderno da palavra.⁸ Paula Fredriksen (2014: 25) afirma que a religião no mundo antigo era uma questão ligada à etnicidade e não ao universo das crenças *per se*, como assumimos no mundo moderno. Ainda assim, Inácio fornece um importante testemunho de que a crença / a fé eram parte fundamental do ser cristão.

Façamos um exame da epístola aos Filadelfos, a segunda carta a apresentar uma repreensão de Inácio à proximidade com o judaísmo / práticas judaicas. No capítulo 6,1a Inácio afirma o seguinte:

⁶ Nesta passagem, Paulo explicita que, no contexto de um desentendimento com Pedro sobre a conduta cristã a ser seguida na comunidade de Antioquia após a chegada, por volta do ano 50 d.C., de emissários da comunidade de Jerusalém que exigem a separação, no momento das refeições, entre judeus e gentios crentes em Jesus, ele se dirige a Pedro e diz o seguinte: “Se tu, sendo judeu, vives à maneira dos gentios e não dos judeus, por que forças os gentios a judaizarem (ιουδαΐζειν)?”

⁷ Já o termo “cristãos” tem sua primeira aparição em Atos dos Apóstolos 11:26. Não há consenso quanto à datação desta obra. Os eruditos até o fim do século XX apostavam nos anos finais do século I como período mais provável para a composição da obra. Mais recentemente, têm-se defendido a primeira metade do século II como época para a redação do livro. Por exemplo, Christopher Mount (2002: 168) confere a Atos a data aproximada de ‘algum momento antes de 130’. De qualquer forma, tendo Atos sido redigido no fim do século I ou no início do século II, o que fica evidente é que em tempo próximo ao da redação das cartas de Inácio, outro autor buscava destacar o novo nome dos fiéis em Jesus e conferir-lhes uma identidade própria.

⁸ Um consenso recente é o de que a noção de religião, tal como a conhecemos, é introduzida pelo cristianismo como culto oficial do Império Romano em fins do século IV. A partir daí, todos os grupos passam a ser lidos em termos religiosos: os cristãos são, acima de tudo, cristãos; os judeus são judeus em termos religiosos (e não em termos étnicos); e os habitantes do império que cultuavam diversos deuses passam a ser vistos como pagãos, ganhando sua forma de se relacionar com os deuses primazia sobre outros aspectos de sua vida. Ver: SILVA (2011: 265-300), em especial as primeiras páginas.

Se alguém interpreta o judaísmo para vós, não o escuteis (Ἐὰν δέ τις Ἰουδαϊσμόν ἐρμηνεύῃ ὑμῖν, μὴ ἀκούετε αὐτοῦ). Porque é melhor ouvir cristianismo de um homem circuncidado (ἄμεινον γάρ ἐστιν παρὰ ἀνδρὸς περιτομὴν ἔχοντος Χριστιανισμόν ἀκούειν) do que judaísmo de um não circuncidado (ἢ παρὰ ἀκροβύστον Ἰουδαϊσμόν).

Esta passagem suscita uma série de questões. A primeira delas é que, ao se dirigir ao público de fiéis da comunidade cristã de Filadelfia, Inácio deixa entrever em sua admoestação o grupo heterogêneo que formava tal comunidade. Havia homens circuncidados e homens não circuncidados, isto é, judeus e não judeus (além de mulheres e crianças, é claro) crentes em Jesus.

Uma segunda questão é sobre a proporção que cada grupo alcançava na comunidade. A fala de Inácio não permite extrair nenhuma conclusão definitiva, mas a balança parece pesar para um número maior de não judeus crentes em Jesus pela forma como Inácio constrói o trecho “é melhor ouvir cristianismo de um circuncidado do que judaísmo de um não circuncidado”. ‘Ouvir judaísmo de um não circuncidado’ é terrível aos olhos de Inácio, mas ‘ouvir cristianismo de um circuncidado’ também não é ideal para ele, segundo nosso entendimento. Ambas as situações parecem exceções à regra de que a maioria dos fiéis da comunidade era composta de não circuncidados que falavam de cristianismo.

Outra questão mais importante revelada pelo trecho é a presença, no seio da comunidade, de pessoas que interpretam algo que Inácio chama de judaísmo. Ele afirma que quem o faz não é circuncidado, é um não judeu, ou seja, um gentio. Um gentio crente em Jesus que fala de judaísmo só pode ser um cristão que adota práticas judaicas, isto é, um cristão judaizante. Inácio, em sua exortação sobre o que os cristãos de Filadelfia não deviam fazer, revela que havia cristãos judaizantes naquela comunidade.

Judith Lieu, na obra *Image and Reality* (1996), analisa a imagem dos judeus e do judaísmo projetada pelo discurso de autores cristãos ligados à Ásia Menor no século II d.C. No caso de Inácio de Antioquia, ela destaca (1996: 23-55) o fato de que o bispo sempre se refere ao judaísmo e não a judeus propriamente ditos. Segundo a autora, a insistência de Inácio em fazer referência aos ‘sistemas’ judaísmo e cristianismo como mutuamente excludentes pode indicar justamente o contrário: que, na realidade das comunidades cristãs, a interação entre judeus e cristãos fosse bastante comum.

O que nós temos de evidências até o momento? Havia uma minoria de cristãos de origem judaica nas comunidades da Ásia e uma maioria de cristãos de origem gentílica, dentre os quais, alguns (ou vários) adotavam práticas judaizantes, que foram alvo da reprimenda de Inácio de Antioquia. Dentre as práticas judaizantes, o único exemplo deixado pelo bispo foi a observância do Sábado.

De modo a seguir adiante, devemos nos perguntar quem eram tais cristãos de origem gentílica. Quanto aos cristãos de origem judaica, parece-nos óbvio que a pregação sobre a chegada do Messias e a proximidade do Reino de Deus tenha feito sentido para eles, que já mantinham tais crenças anteriormente. Mas e quanto aos gentios cristãos? Como eles teriam sido convencidos pelo discurso dos pregadores da Boa Nova cristã se apenas mantivessem práticas de culto aos deuses completamente diferentes e não conhecessem a expectativa messiânica judaica? Tal evangelização teria sido possível? Acreditamos que não e entendemos, na linha de diversos autores,⁹ que os gentios evangelizados devem ter sido Θεοσεβείς, os chamados tementes a Deus.

Sobre os Tementes a Deus – οἱ Θεοσεβείς

A questão dos tementes a Deus foi intensamente debatida ao longo da década de 1990 na historiografia sobre o cristianismo antigo pelo fato de ligar-se a uma questão muito específica: a do proselitismo judaico e os possíveis reflexos dele sobre a atividade missionária cristã posterior.

O entendimento atual é o de que os tementes a Deus eram gentios atraídos pela religião judaica, mas que não haviam se submetido ao ritual da circuncisão (no caso dos homens), não constituindo por isso, prosélitos. Compreendiam um amplo grupo onde era possível encontrar variados graus de ligação com o judaísmo. Não correspondiam a uma classe com pré-requisitos específicos ou com um status claramente definido na sinagoga. Também não eram todos necessariamente monoteístas que haviam deixado para trás o politeísmo (COLLINS, 1997: 233). O temente a Deus, Cornélio, em Atos 10, por exemplo, era um centurião e por isso devia prestar o culto cívico e o culto imperial.

A partir da década de 1970, cresceu uma forte tendência na historiografia que buscava enfatizar o contexto judaico de formação do cristianismo. Derivada desta nova perspectiva elaborou-se a hipótese de que a missão de pregação cristã fora herdada do judaísmo contemporâneo, isto é, aquele do século I d.C. Esta missão corresponderia à busca por converter não judeus à fé judaica, tornando-os ‘prosélitos’, que abandonariam a vida de devassidão e o culto aos ídolos em favor do Deus único e verdadeiro. A conversão ao judaísmo implicava o rito de passagem representado pela circuncisão para o caso dos homens e talvez pelo batismo ritual para as mulheres convertidas.¹⁰ A circuncisão era, segundo o judaísmo, o sinal do pacto de Deus com Abraão:

⁹ Dentre eles, Segal (1990), Hengel e Schwemer (1997), Selvatici (2002) e Fredriksen (2014).

¹⁰ No Talmude, há três requisitos para um prosélito: a circuncisão, o batismo ritual e o sacrifício. Entretanto, os dois últimos não aparecem na Mishná, que é uma compilação anterior. E, de acordo com J. J. Collins (1997: 219), não são atestados antes do fim do século I. Já a circuncisão é comprovada desde a era dos Macabeus, ou seja, desde o século II a.C. Para as mulheres convertidas ao judaísmo, bastava o batismo ritual, segundo Shmuel Safrai (1976: 751).

E eis a minha aliança, que será observada entre mim e vós, isto é, tua raça depois de ti: todos os vossos machos sejam circuncidados. Fareis circuncidar a carne de vosso prepúcio, e este será o sinal da aliança entre mim e vós. (Gn. 17:10-11)

Uma vez cumprido o rito, o converso era integrado à nova comunidade e entendido como um judeu. Conforme analisa M. Goodman, a utilização semi-técnica do termo προσήλυτος na tradução da Bíblia hebraica para o grego, a Septuaginta, que foi feita no século III a.C., sugere “que o direito de tais conversos em serem considerados parte da casa de Israel era amplamente reconhecido pelos judeus” (1992: 54).

Esta atitude positiva encontra respaldo na postura acolhedora em relação aos prosélitos da parte de Flávio Josefo e Fílon de Alexandria. Este último afirma que os prosélitos devem receber todo favor e consideração como recebem os nascidos judeus porque “eles deixaram seu país, sua família e seus amigos em favor da virtude e da religião. Que não lhes seja negada outra cidadania ou outros laços de família e amizade” (*apud* COLLINS, 1997: 223). Realmente, a recusa em adorar os deuses da parte de um pagão era, no mínimo, um escândalo. De acordo com Ramsay MacMullen, “negar a realidade dos deuses era absolutamente inaceitável. A pessoa seria relegada ao ostracismo, e mesmo apedrejada nas ruas” (*apud* COLLINS, 1997: 223, nota 43).

A existência de prosélitos no período helenístico e no início do período romano é atestada, além das menções genéricas presentes na Septuaginta, pela narrativa de Flávio Josefo sobre a guerra dos judeus, onde no livro II (XX,559-61), ele relata a conversão das mulheres em Damasco,¹¹ e no relato de *Antiguidades Judaicas* XX,17-95 no qual ele narra o episódio da conversão da casa real de Adiabene. No contexto do Novo Testamento, *Atos dos Apóstolos* 6:5 se refere ao último dos sete helenistas como ‘Nicolau, prosélito de Antioquia’.

Estes dados revelam que a aceitação dos conversos era ampla, mas não chegam ainda a confirmar a presença de uma missão ativa que buscasse o convencimento e a conversão de gentios por parte dos judeus.¹² Louis H. Feldman,¹³ não define proselitismo como atividade missionária organizada, mas como “prontidão em se aceitar prosélitos” (1993: 4) que, buscariam por si próprios

¹¹ Referindo-se à conversão de mulheres, a circuncisão não entra em questão no episódio narrado por Josefo.

¹² É necessário guardar em mente a diferença crucial entre as conversões forçadas por meio do uso da força militar realizadas pelos hasmoneus e o ato de atrair e convencer estrangeiros através da argumentação doutrinal. Ao nos referirmos à questão do proselitismo, estamos considerando apenas a segunda definição.

¹³ O autor expressa o seu orgulho judaico ao constatar que nos séculos II, III e IV houve proselitismo judaico. Ele não disfarça este sentimento ao afirmar que “o fato de que 43% das leis referentes aos judeus no Código Teodosiano lidarem com o proselitismo de uma forma ou de outra é uma clara indicação da presença contínua do problema, mesmo ainda no quinto século (...) Em resumo, o judaísmo não somente mostrou o seu vigor através dos debates que constituíram sua grande obra desde a Bíblia, nomeadamente o Talmude, mas também enfrentou os desafios do paganismo e do cristianismo ganhando mais do que sua parcela de convertidos e simpatizantes” (FELDMAN, 1993: 58. Grifo adicionado).

o ingresso na religião judaica. Alan F. Segal faz justamente esta pergunta, “se os judeus procuravam ativamente os prosélitos ou se estes adentravam a religião por interesse filosófico ou pela atração pelo culto e o modo de vida judaicos” (1990: 86). Tal questionamento é primordial para fixar o conceito de proselitismo e permitir, assim, a análise deste assunto. Entretanto, o autor não responde a pergunta e chega à conclusão, em sua análise confusa dos textos apologéticos em relação à religião judaica produzidos na diáspora, de que os judeus antes e depois da ascensão do cristianismo, “foram proselitistas, e seu proselitismo fez tanto amigos quanto inimigos” (1990: 86). Para ele, os judeus converteram “em números suficientes para causar ansiedade no mundo pagão”. Esta conclusão não deixa de revelar a influência das afirmações taxativas e apologéticas de Josefo a respeito dos judeus em Antioquia que, segundo ele, “estavam constantemente atraindo para suas cerimônias religiosas multidões de gregos” (*Guerra Judaica* VII,45). Este é obviamente um exagero do historiador judeu do século I, exagero, aliás, bem característico dos autores antigos.

Hengel e Schwemer (1997: 62) partilham da ideia do proselitismo judaico apontando para a expulsão dos judeus da cidade de Roma pelo imperador Tibério no ano 19 e para as evidências e comentários tanto positivos quanto negativos a respeito da presença de simpatizantes do judaísmo no império romano. Os comentários positivos são encontrados no relato de Atos: Lucas se refere ao centurião Cornélio de Cafarnaum, à Lídia, a comerciante de púrpura em Filipos, a Jasão em Tessalônica ou Tito (ou Tício) Justo em Corinto. Sobre Cornélio, Lucas afirma que ele era “piedoso e temente a Deus, com toda a sua casa; dava muitas esmolas ao povo e orava a Deus constantemente” (At. 10:2).

Martin Goodman (1992), ao contrário, nega veementemente a hipótese de proselitismo judaico. Ele enumera os argumentos mais tradicionalmente utilizados em favor da tal hipótese e os desconstrói, às vezes de forma convincente, outras, porém nem tanto. Assim, o argumento do provável crescimento da população judaica neste período, evidenciado pela notável difusão de comunidades judaicas na diáspora e pelo aumento da população palestina, não seria fruto de ações de proselitismo e, sim, da oposição judaica à ideia do aborto, infanticídio ou contracepção, além do valor da caridade que tornava às famílias um dever religioso o de evitar que os filhos daqueles mais pobres morressem na infância. Dentre os argumentos rebatidos se encontram os dos textos apologéticos judaicos redigidos em grego, como a *Sabedoria de Salomão* ou a história romântica de *Joseph e Asenath*. Segundo Goodman, o mais provável é que esses textos fossem dirigidos aos judeus de fala grega, como havia sido o caso da tradução grega da bíblia hebraica, a Septuaginta, embora também pudesse ser esperado que ao serem lidos por um gentio, eles suscitasse nele uma atitude positiva em relação à religião e à forma de culto dos judeus. Os *Oráculos Sibilinos* (que também integram a literatura apologética judaica) eram endereçados a leitores pagãos, porém outros

textos, em razão de seu forte aspecto apologético, poderiam realmente visar os judeus mais propensos à assimilação ao meio gentílico circundante.

John J. Collins, em sua análise dos textos apologéticos produzidos na diáspora, chega à conclusão de que “a maioria dos textos que têm sido encarados como literatura de propaganda revela muito pouco interesse em proselitismo, mas mostram um desejo de partilhar e ser aceito nos estratos mais sofisticados filosoficamente da cultura helenística” (1997: 217). Em suma, tais textos procuram caracterizar a religião judaica como uma filosofia e disfarçam as práticas singulares do culto judaico como a circuncisão (principalmente), mas também o ato de guardar o sábado ou não comer carne de porco, porque estas eram consideradas superstições típicas de cultos menores. Os autores dos textos tinham plena consciência de que elas eram normalmente repudiadas pelos pagãos.

A farta evidência da presença de gentios tementes a Deus nas sinagogas¹⁴ da diáspora não se deve, portanto, à prática de proselitismo dos judeus entre os gentios, prática esta que compreenderia necessariamente a pregação da conversão completa por meio do ritual da circuncisão. Ela se deve, de forma diversa, à apologia que uma série de escritores judeus fez à religião judaica, através de seus textos redigidos em grego, de modo a igualá-la em status às correntes filosóficas presentes no meio helenístico. Foi esta a política francamente adotada pelos judeus residentes na diáspora. Em suma, o caráter universalizante do judaísmo no período do Segundo Templo foi o *modus vivendi*, na expressão de Collins (1997: 233), encontrado pelos judeus para sobreviverem no mundo gentílico.

A província da Ásia Proconsular no contexto do domínio imperial

O papel desempenhado por Roma é um importante elemento por muito tempo negligenciado pela historiografia no estudo do cristianismo antigo. O domínio e os valores romanos estiveram, no entanto, intrinsecamente ligados ao modo pelo qual a fé cristã ganhou forma no território do império. De acordo com o conceito de etnicidade, analisaremos os processos sociais e culturais que estão ligados à questão da identidade para os cristãos na província romana da Ásia no século II d.C., dando ênfase à sua interação com os judeus. Para efetivarmos este propósito, examinaremos brevemente o contexto político e cultural de tal província; e a situação dos cristãos na Ásia e, mais amplamente, no império romano no início do século II.

¹⁴ Paul Trebilco (2004: 68) recorda a importante evidência arqueológica da sinagoga de Aphrodisias, que data provavelmente do início do século III d.C., na qual há uma inscrição listando 68 judeus, 3 prosélitos e “54 pessoas que são claramente tementes a Deus”.

A província da Ásia, localizada na parte ocidental da Ásia Menor, compunha o território do antigo reino de Pérgamo doado pelo soberano Átalo III aos romanos ainda em 133 a.C. Compunham suas fronteiras o mar Egeu a oeste, a província da Bitínia ao norte, a província da Lícia ao sul e a Galácia a leste. Como unidade administrativa romana, tratava-se de uma província senatorial, governada por um pró-cônsul. Sua capital era a cidade de Éfeso, que foi “sede guardião do culto imperial (*neokoros*), recebendo esse título honorífico por duas vezes. Em Éfeso também está situado um dos templos mais importantes do mundo antigo, o *Artemision*, dedicado a *Ártemis Efésia*”, destacam José Adriano Filho e Paulo Nogueira (2015: 1932).

A incorporação do culto de Ártemis à mitologia de fundação da cidade de Éfeso é muito interessante. James Harrison, em estudo recente, investiga Éfeso como νεωκόρος¹⁵ de Ártemis, o papel do *Artemision* na vida diária de Éfeso e sua relação com o culto imperial. De acordo com Harrison (2018: 6-7):

Nós estamos testemunhando aqui, no início da era da Segunda Sofística, o culto do passado mítico e de figuras ancestrais na Ásia Menor (por exemplo, a *basilica* civil em Aphrodisias, os relevos do teatro em Hierápolis), como parte da articulação da identidade cívica local em face da crescente romanização. As elites asiáticas pró-romanas, no entanto, confortavelmente incorporam o culto local dos ancestrais e seu passado mitológico ao quadro mais amplo do sistema honorífico romano e suas atividades nos monumentos urbanos locais.

A era da Segunda Sofística, mencionada por Harrison, tem início em meados do século I d.C. e pode ser compreendida como uma resposta grega ao domínio imperial romano. A forma adotada por certos oradores gregos para lidar com a perda de relevância do mundo grego sob os romanos foi uma ênfase dada às glórias do passado grego, a Atenas democrática do século de Péricles, a guerra do Peloponeso, etc. (GUARINELLO, 2009: 154-156). Tais oradores procuravam empreender um retorno ao tempo dos primeiros sofistas, os oradores dos séculos V e IV a.C.

No que diz respeito às relações dos cristãos com as práticas sociais e culturais promovidas pela ordem imperial romana e a população a ela submetida nos primeiros anos do século II d.C., Inácio de Antioquia nos fornece dados interessantes. No capítulo 6,1b-2 da epístola aos Filadelfos, ele afirma o seguinte:

¹⁵ De acordo com o léxico do Novo Testamento de F. W. Danker e W. Bauer (2000: 670), νεωκόρος significa, a princípio, aquele que é responsável pela manutenção e segurança de um templo, o guardião do templo. Porém, transforma-se “com a ascensão do culto imperial na Ásia Menor, em um título assumido por cidades que construíam e mantinham templos em honra do imperador: **guardião honorário do templo**. Em raros casos este costume era estendido a outras divindades; por isso Éfeso é chamada νεωκόρος της μεγάλης Ἀρτέμιδος (guardiã honorária do templo da grande Ártemis)”.

Porém se nenhum deles [homem circuncidado ou homem não circuncidado] fala sobre Jesus Cristo, ambos são para mim como monumentos e túmulos dos mortos, sobre os quais estão escritos nomes meramente humanos. (2) E assim *fugi dos artificios maléficos e armadilhas do governante desta era, para que vós não sejais oprimidos por sua forma de pensar* e não enfraqueçais no amor. Mas tornai-vos uma coisa só, um coração indiviso. (Destaque em itálico adicionado)

O alerta “fugi dos artificios maléficos e armadilhas do governante desta era, para que vós não sejais oprimidos por sua forma de pensar” é muito claro. Os cristãos da Ásia estão à mercê das ideias e valores do domínio imperial e isto pode enfraquecê-los (ou mesmo desviá-los) na correta vivência do amor em comunidade. De acordo com John-Paul Lotz (2007: 192), no contexto da segunda Sofística, a virtude da concórdia, *ὁμόνοια*, “encontrou defensores entre oradores e sofistas que proclamavam concórdia e paz para ganhos pessoais e imperiais. Ao defender a submissão às configurações do poder do presente, os provinciais apoiavam e se beneficiavam das novas hierarquias de poder”.

Lotz, cujo estudo tem por foco o uso do termo *ὁμόνοια* e da linguagem de concórdia por Inácio de Antioquia em suas epístolas, observa (2007: 191) que:

na colagem de imagens que redefiniu a relação [das províncias gregas] com Roma, a *ὁμόνοια* figurou como um componente nos rituais ao redor do culto aos imperadores. A emergência das moedas-*ὁμόνοια* contribuiu para a difusão desta mensagem de paz e concórdia em nome dos imperadores, e foi representada em moedas cunhadas entre as grandes cidades da província [da Ásia].

Lotz (2007: 191) percebe o quanto o bispo estava familiarizado com a iconografia do culto imperial que frisava o valor da concórdia e demonstrava tal familiaridade em suas admoestações em prol da concórdia dos cristãos das comunidades asiáticas em termos de imagens bem próximas das moedas- *ὁμόνοια*, vide a referência a moedas na epístola aos Magnésios 5,1-6,1. Porém a concórdia destacada por Inácio não se tratava da concórdia do imperador romano e, sim, a concórdia de Deus na figura de Jesus Cristo:

As coisas têm fim, e duas coisas estão diante de nós: a morte e a vida, e cada um irá para o seu próprio lugar. 2. *Pois assim como há dois tipos de moeda, uma de Deus e outra do mundo* (ὥσπερ γὰρ ἐστὶν νομίσματα δύο, ὃ μὲν θεοῦ, ὃ δὲ κόσμου), cada uma delas cunhada com a sua marca; os infiéis trazem a marca deste mundo, os fiéis trazem no amor a marca de Deus Pai, gravada por Jesus Cristo. Se não estamos dispostos a morrer por ele, para participar de sua paixão, a vida dele não está em nós. (6) 1. (...) Por isso vos peço que estejais dispostos a fazer todas as coisas *na concórdia de Deus* (ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ), sob a presidência do bispo, que ocupa o lugar de Deus, dos presbíteros, que representam o colégio dos apóstolos, e dos diáconos (...).

Verificamos aqui que o bispo se apropria de imagens veiculadas pelo poder imperial (e por aqueles que o defendiam) e lhes atribui novos significados cristãos. Afinal, este é exatamente o repertório de imagens que os cristãos das cidades da província da Ásia conheciam e com o qual lidavam diariamente.

Em termos da situação política mais ampla dos cristãos no império romano na primeira década do século II d.C., já são atestadas nas fontes escritas perseguições a eles por parte das autoridades romanas. Nós dispomos excepcionalmente do rescrito do imperador Trajano em resposta ao questionamento de Plínio o jovem, governador da Bitínia, sobre quais medidas adotar em relação às muitas denúncias anônimas de cristãos em sua província. Sua resposta segue no sentido de não atender a denúncias anônimas, mas aquelas cujo denunciante tivesse nome deveriam ser investigadas. Os cristãos encontrados, caso abjurassem da fé por meio do culto ao imperador ou aos deuses das cidades, estariam livres. Já aqueles que fossem resolutos e não abjurassem da fé, seriam condenados à morte. Inácio de Antioquia, que viemos analisando até o presente momento, também é, ele próprio, afetado por uma perseguição a cristãos (“movida por Trajano”, segundo Jerônimo) na cidade de Antioquia, capital da Síria, que tem como resultado sua prisão e viagem a Roma, onde mais tarde será martirizado.

Conclusões

O enfoque sobre o processo de formação / construção das identidades cristãs exige a compreensão do termo ‘identidade’ como um fenômeno multifacetado: por um lado, a identidade cristã pode ser normativamente construída pelo discurso de uma autoridade da Igreja (neste caso, o ‘pai apostólico’ Inácio de Antioquia), por outro lado, ela também incorpora o nível da piedade popular e das práticas populares (Kinzig, 1991), que, por sua natureza, escapam / se mostram fugidias, ao universo do controle do discurso normativo.

Os cristãos primitivos e os judeus – se estas classificações se aplicam a tais indivíduos no século II d.C. – interagiam entre si e tal interação contribuía para o desenvolvimento de muitas formas de manifestação e prática da fé em Jesus e de pertença ao grupo dos crentes em Jesus. Judeus e cristãos se frequentam no século II d.C. no nível da prática popular, da piedade popular. Afinal, os cristãos de origem gentílica nada mais eram do que tementes a Deus que haviam saído, a princípio, da congregação da sinagoga para fazer parte de outra, a *ekklesia*, cujas crenças partilhadas eram muito similares às da primeira, exceto pelo fato de que o Messias já havia chegado. Na observação muito perspicaz de Paula Fredriksen (2014: 37), os tementes a Deus nada mais eram do que “gentios judaizantes”, que permaneciam ligados à comunidade politeísta mais ampla do mundo

romano com todas as suas exigências, mas que frequentavam a sinagoga, liam as escrituras e acreditavam no Deus Altíssimo. Agora na comunidade cristã, parece muito natural que vários deles se tornassem cristãos judaizantes e mantivessem certas práticas judaicas anteriormente realizadas, a despeito das fortes recomendações em contrário das autoridades cristãs.

Se somarmos às evidências de contínua interação entre cristãos e judeus a situação política fragilizada dos cristãos no interior do Império Romano no século II, em razão das perseguições esporádicas a eles promovidas pelo poder romano, uma motivação ainda maior para a manutenção das práticas judaicas entre tais cristãos se fazia sentir. Como cristãos, eles ficavam à mercê das acusações de ateísmo por parte de não cristãos hostis. No entanto, se aparentassem ser judeus, frequentando a sinagoga e guardando o Sábado (tal como critica Inácio de Antioquia), eles estariam protegidos de tais acusações, “blindados” pela aparência judaica, uma vez que os judeus dispunham de isenções especiais e privilégios conferidos pelas autoridades romanas desde o tempo de Júlio César. Eles não tinham a obrigação de fazer o culto às divindades das cidades e estavam dispensados do culto imperial.

Discursos oficiais e práticas populares se conjugam, sim, no processo de construção das identidades cristãs, porém, como pudemos perceber, de forma bastante complexa, em virtude de processos sociais e culturais mais amplos, o que abriu margem para numerosas formas de manutenção desta própria identidade cristã, com graus variados de aproximação em relação ao judaísmo.

Referências

Fontes:

BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1994.

IGNATIUS OF ANTIOCH. Letters of Ignatius, in: *The Apostolic Fathers I*. Edited and Translated by Bart D. Ehrman. The Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2005.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. Cartas, in: *Padres Apostólicos*. Introdução e notas explicativas Roque Frangiotti; tradução Ivo Storniolo, Euclides Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

IRENAEUS. *Contre Les Hérésies*. Paris: Cerf (Sources Chrétiennes), 1965, 5 vols.

JOSEPHUS, F. *The Jewish War*. The Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 6ª ed., vol. I, 1989.

JOSEPHUS, F. *The Jewish War*. The Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 6ª ed., vol. II, 1990.

SELVATICI, Monica. Identidades cristãs e práxis judaizante na Ásia Menor romana do século II d.C.: Um exame das epístolas de Inácio de Antioquia

_____. *Jewish Antiquities XX*. The Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.

NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

PLÍNIO, O JOVEM. Cartas 10,96, in: FUNARI, P. P. A. *Antiguidade Clássica: a história e a cultura a partir dos documentos*. Campinas: Unicamp, 2002, p. 91-92.

Bibliografia:

ADRIANO FILHO, José; NOGUEIRA, Paulo A. S. Pluralismo no cristianismo primitivo em Éfeso: tensões e estratificações. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p. 1930-1954, out./dez. 2015.

COLLINS, John J. A Symbol of Otherness: Circumcision and Salvation in the First Century, in: *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. Leiden and New York: Brill, 1997, p. 211-35.

DANKER, Frederick W. & BAUER, Walter. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. 3rd edition. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000.

FELDMAN, Louis H. Proselytism by Jews in the Third, Fourth and Fifth Centuries. *Journal for the Study of Judaism* 24, 1993, p. 1-58.

FREDRIKSEN, Paula. How later contexts affect Pauline content, or: Retrospect is the mother of anachronism, in: TOMSON, Peter; SCHWARTZ, Joshua. *Jews and Christians in the first two centuries: How to write their history*. Leiden: Brill, 2014, 17-51.

GOODMAN, Martin. Jewish Proselytizing in the First Century, in: LIEU, J., NORTH, J. & RAJAK, T. (eds.) *The Jews among Pagans and Christians In the Roman Empire*. London and New York: Routledge, 1992, p. 53-78.

GUARINELLO, Norberto L. Império Romano e identidade grega, in: FUNARI, P.P.A.; SILVA, M.A.O.(Orgs.) *Política e Identidades no mundo antigo*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2009, p. 147-61.

HARRISON, James R. An epigraphic portrait of Ephesus and its villages, in: HARRISON, J. R.; WELBORN, L. L. (eds.) *The First Urban Churches 3: Ephesus*. Atlanta: Society of Biblical Literature Press, 2018, p. 1-67.

HENGEL, Martin & SCHWEMER, Anna Maria. *Paul Between Damascus and Antioch*. The Unknown Years. Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.

JONES, Siân. *The Archaeology of Ethnicity: constructing identities in the past and present*. London & New York: Routledge, 1997.

KINZIG, Wolfram. 'Non-Separation': Closeness and Co-operation between Jews and Christians in the Fourth Century. *Vigiliae Christianae*. Vol. 45, No. 1 (Mar./1991), p. 27-53.

SELVATICI, Monica. *Identidades cristãs e práxis judaizante na Ásia Menor romana do século II d.C.: Um exame das epístolas de Inácio de Antioquia*

LIEU, Judith M. *Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century*. Edinburgh: T & T Clark, 1996.

LOTZ, John-Paul. *Ignatius and Concord*. The background and use of the language of Concord in the letters of Ignatius of Antioch. New York: Peter Lang, 2007.

MOUNT, Christopher. *Pauline Christianity: Luke-Acts and the Legacy of Paul*. Leiden: Brill, 2002.

SAFRAI, Shmuel. Home and Family, in: SAFRAI, S. & STERN, M. *The Jewish People in the First Century*. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions. Assen: Van Gorcum, vol. 2, 1976, p. 728-92.

SEGAL, Alan F. *Paul the Convert*. The apostolate and apostasy of Saul the Pharisee. New Haven and London: Yale University Press, 1990.

SELVATICI, Monica. *Tradição Judaica, Cultura Helênica e Dinâmica Histórica*. A trajetória de Paulo de Tarso em perspectiva. (dissertação de Mestrado em História Social) Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

_____. Cristianismo antigo e rituais judaicos: uma análise sobre a relação entre discursos e práticas. Texto apresentado no *Seminário Oracula: O Martírio no Cristianismo antigo* - discursos e práticas. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, maio de 2014.

_____. Identidades religiosas no mundo romano: o caso de judeus e cristãos na Ásia Menor dos séculos I e II d.C. *Antíteses* (Londrina), v. 8, 2015, p. 50-70.

SILVA, Gilvan Ventura da. Construindo fronteiras religiosas em Antioquia: as homilias “Adversus Iudaeos” de João Crisóstomo e a fixação da identidade cristã. In: TACLA, Adriene B. et alii (Orgs.). *Uma trajetória na Grécia Antiga: homenagem à Neyde Theml*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011, v. 1, p. 265-300.

TREBILCO, Paul R. Christian communities in Western Asia Minor into the Early Second Century: Ignatius and others as witnesses against Bauer. *Journal of the Evangelical Theological Society* 49/1 (March 2006), 2006, p. 17-44.