

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES
POLÍTICAS**

LUDIMILA CALIMAN CAMPOS

**“UM BISPO, UM DEUS, UMA *EKKLESIA*”
A FORMAÇÃO DO EPISCOPADO MONÁRQUICO NO ALTO IMPÉRIO ROMANO**

**VITÓRIA
2011**

LUDIMILA CALIMAN CAMPOS

Orientador: Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva

“UM BISPO, UM DEUS, UMA *EKKLESIA*”:

A FORMAÇÃO DO EPISCOPADO MONÁRQUICO NO ALTO IMPÉRIO ROMANO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como pré-requisito para a obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas sob orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva.

**VITÓRIA
2011**

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

C198b Campos, Ludimila Caliman, 1987-
“Um Bispo, um Deus, uma *ekklesia*”: A formação do episcopado monárquico no Alto Império Romano / Ludimila Caliman Campos. – 2011.
203 f. .

Orientador: Gilvan Ventura da Silva.
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Inácio, Santo, Bispo da Antióquia, m. ca.110. 2. Eusébio, de Cesaréia, Bispo de Cesaréia, ca.260-ca.340. 3. Irineu, Santo, Bispo de Lyon. 4. Cristianismo. 5. Poder (Ciências sociais). 6. Roma. I. Silva, Gilvan Ventura da, 1967-. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

Ludimila Caliman Campos

“Um Bispo, um Deus, uma *ekklesia*”:
A formação do episcopado monárquico no Alto Império Romano

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas.

Aprovada em _____ de _____ de 2011.

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Membro

Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro

Ao Senhor Deus, que me concedeu sabedoria e que cuidou de mim todos esses dias. Aos meus amados pais Márcio e Néia pelo apoio incondicional. À minha irmã Maiara e ao meu cunhado Paulo Rodrigo pelo carinho de sempre. Ao meu noivo Anderson com quem compartilho os meus sonhos. Aos meus avós Jovino, Polônia, Mintaha e Sebastião (*In Memoriam*) que, por meio de seus saudosos relatos sobre o passado, ensinaram-me a amar o que faço.

Agradecimentos

É impossível expressar o quanto sou grata ao meu orientador Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva por seu apoio, amizade, crédito e paciência a mim tributados desde a graduação. Obrigada por ter aberto uma porta, dentro da minha área de interesse – História do Cristianismo – para que eu pudesse dar meus primeiros passos ainda na Iniciação Científica.

Gostaria de agradecer à Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (FAPES) pelos quase dois anos de auxílio financeiro, apoio este imprescindível.

Ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais (PPGHIS) da UFES, pelo apoio institucional, na pessoa da coordenadora Prof. Dra. Adriana Pereira Campos, por sua amizade e ajuda constante, e na pessoa da secretária administrativa Ivana Ferreira Lorenzoni, por ser, em toda oportunidade, gentil e atenciosa.

Às diversas bibliotecas as quais visitei, em especial a *Eckerd College Library* (St. Petersburg – Florida), por ter sido o meu primeiro campo de pesquisa no mestrado; à Biblioteca Central (BC) da UFES pelas consultas frequentes; às Bibliotecas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP, por ter sido um campo aberto para a pesquisa; à Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da UFRJ, por ter disponibilizado muitas obras para consulta.

Sou particularmente grata ao Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman, por ter sido, antes de tudo, um amigo sempre disposto a ajudar, desde a graduação; e, no mestrado, um importante cooperador. Ainda pelo empréstimo de um precioso exemplar da Mishná, por sua leitura minuciosa do Relatório de Qualificação e apontamentos pertinentes.

Ao Prof. Dr. Michael Soubbotnik, por sua paciência na leitura do Relatório de Qualificação e por suas contribuições sempre interessantes e desafiadoras.

Ao Prof. Jorge de Paula, pela constante disponibilidade em revisar o trabalho e por, desde a minha adolescência, ter-me instruído na Língua Portuguesa; à amiga e irmã Cíntia Angra por ter gentilmente feito a revisão final.

Agradeço ainda às maravilhosas amigas-irmãs que fiz ao longo da minha graduação em História – Kamylla, Geovana, Marcela, Heloísa e Juliana – das quais eu sinto muita falta; à Karulliny pela nossa amizade constantemente cultivada, por ter-me hospedado no Rio de Janeiro e pela capacidade de deixar qualquer pessoa alegre; à Hariadne e à Caroline, que caminharam comigo até a pós-graduação, amigas com quem viajei diversas vezes e compartilhei meu gosto pela Antiguidade e pela História do Cristianismo.

Aos amigos da turma do Mestrado em História 2009, em especial Belchior, Fabiano, Vitor e Jória, pela amizade, pelo companheirismo e pelos inúmeros debates.

Aos meus pais, Márcio e Néia, que me assistem de perto e oram constantemente por mim, sempre confiantes na minha vitória; os quais amo, admiro e devo tudo o que sou.

À minha irmã Maiara e ao meu cunhado Paulo Rodrigo, meus familiares amados.

Ao meu amado noivo Anderson, que, com sua sabedoria, espiritualidade e alegria, é para mim um porto seguro.

Aos meus avós, Jovino, Polônia e Sebastião (*In Memoriam*), por me inspirarem, e, em especial, à minha avó Mintaha, que me hospedou em sua casa desde a graduação, tratando-me não como neta, mas como filha; da qual herdei meu interesse por História.

Aos meus muitos tios e tias, primos e primas, pelos encontros esporádicos, mas sempre divertidos.

Aos meus pais na fé, os pastores Wilson e Lizete, por serem, antes de tudo, meus amigos.

Por fim, agradeço ao meu Deus Pai, Espírito Santo e Senhor Jesus, sem o qual disso se faria: a razão de tudo.

“Os cristãos, de fato, não se distinguem dos outros homens, nem por sua terra, nem por língua ou costumes. Com efeito, não moram em cidades próprias, nem falam língua estranha, nem têm algum modo especial de viver. Sua doutrina não foi inventada por eles, graças ao talento e especulação de homens curiosos, nem professam, como outros, algum ensinamento humano. Pelo contrário, vivendo em cidades gregas e bárbaras, conforme a sorte de cada um, e adaptando-se aos costumes do lugar quanto à roupa, ao alimento e ao resto, testemunham um modo de vida social admirável e, sem dúvida, paradoxal”.

Carta a *Diogneto* (5:1-4), século II d.C.

Resumo

O ano de 198 d.C. é um marco histórico parcamente conhecido pela historiográfica que se dedica à História do Cristianismo. Poucos atentam ter sido nesse ano que as relações entre as comunidades cristãs do Ocidente e do Oriente – representadas pelas congregações de Roma e das Gálias; e da Ásia Menor e da Síria-Palestina – foram fortemente abaladas. Eusébio de Cesareia, na obra *História eclesiástica*, conta que Vitor, bispo de Roma nesse período, exigiu que as comunidades cristãs se reunissem, por região, a fim de estipular uma data única para a comemoração da Páscoa. Enquanto a maior parte das congregações compôs um decreto eclesiástico defendendo uma mesma opinião, a celebração da Páscoa no domingo após o décimo-quarto dia da lua, em apoio a Roma; as comunidades da Ásia Menor se manifestaram contrariamente, não estando dispostas a deixar o costume judaico de festejar a Páscoa no décimo-quarto dia da lua do mês de Nisã. Ao exprimir tal parecer, as comunidades da Ásia Menor, sob a direção de Polícrates, foram excomungadas por Vitor. Tudo leva a crer ter sido este o primeiro grande cisma de que se tem notícia na *ekklesia*. Como em toda grande controvérsia, surgiram, em ambos os lados, expoentes figuras de liderança: líderes carismáticos ora reivindicando uma memória eclesiástica “original”, ora exercendo seu poder sob a justificativa de um “carisma do cargo”. Tal controvérsia, conhecida como *questão quartodecimana*, estava inserida em um amplo contexto de disputas pelo poder entre os bispos no século II, em âmbito regional e supra-regional, como testemunharam as *cartas* de Inácio de Antioquia e a obra *Contra as heresias* de Ireneu de Lião. De modo contíguo, uma estruturação hierárquica dentro da *ekklesia* dita “ortodoxa” foi forjada em meio a um processo de institucionalização e de legitimação da mesma perante as ameaças judaizantes, cismáticas e heréticas. Sob tal prisma, o objeto desta pesquisa é compreender a formação do episcopado monárquico nas comunidades cristãs do Ocidente e do Oriente mediante as dinâmicas relações de poder e a institucionalização político-social da *ekklesia* “ortodoxa” no século

Abstract

The year of 198 AD is a historic landmark fairly known by the historiography, which dedicates to the history of Christianity. Few pay attention to it was in that year the relations between the Christians communities of Occident and Orient (represented by the congregations of Rome and Gaul, and Asia Minor and Syria-Palestine) were strongly shaken. Eusebius of Caesarea in the work "Ecclesiastical History" narrates that Victor, the bishop of Rome in this period, demanded the Christian communities to gather by region, in order to estipulate a single date for the Easter celebration. While the biggest part of the congregations composed an ecclesiastical decree advocating a similar view for the Easter celebration on Sunday after the fourteenth day of the moon to support Rome, the communities of Minor Asia manifested contrary, being not prepared to leave the Jewish habit to celebrate Easter on the fourteenth day of the moon of Nisan month. In expressing this opinion, the communities of Minor Asia, under the rule of Polycrates, were excommunicated by Victor. Everything suggests that this was the first great schism that is known in the *ekklesia*. As in any great controversy on both sides appeared leading exponent's figures: charismatic leaders asking for an "original" ecclesiastical memory or exercising its power under the justification of a charisma of occupation." This controversy, known as issue Quartodeciman, was inserted in a vast context of struggles for the power between the bishops in the II century, on both regional and supra-regional level, as witnessed the *letters* of Ignatius of Antioch and the work *Against Heresies* by Irenaeus of Lyon. Contiguously, a hierarchical structure inside the *ekklesia*, said to be "orthodox", was forged during a process of institutionalization and legitimization of the same before the Judaizing, Schismatic and Heretical threats. Under this prism, the object of this research is to understand the formation of the monarchical episcopate in Christian communities of Occident and Orient according to the dynamics of power relations and the institutionalization of political and social "orthodox" *ekklesia* in the second century.

Sumário

INTRODUÇÃO	12
 CAPÍTULO PRIMEIRO	
A apresentação das fontes e seus autores	34
<i>O discurso de um bispo oriental</i>	
O epistolário de Inácio de Antioquia	36
<i>Um bispo asiático nas Gálias</i>	
Ireneu de Lião e o <i>Contra as heresias</i>	47
<i>Um testemunho tardio</i>	
Eusébio de Cesareia e a <i>História eclesiástica</i>	59
 CAPÍTULO SEGUNDO	
A gênese das relações de poder nas comunidades cristãs (século I)	72
<i>A unidade na diversidade</i>	
A construção de cristianismos apostólicos	73
<i>O cotidiano comunitário cristão</i>	
A formação original da <i>ekklesia</i>	88
<i>Entre dons e profecias</i>	
O exercício do <i>khárisma</i> entre os primeiros cristãos	98
<i>Como ministros de Cristo</i>	
Do desenvolvimento dos <i>diakoníai</i> à origem do <i>epískopos</i>	108
 CAPÍTULO TERCEIRO	
A apresentação das fontes e seus autores	123
<i>Um Bispo</i>	
A autoridade legitimada: o presidente da eucaristia na <i>ekklesia</i> “católica”	123
<i>Um Deus</i>	
O poder polarizado: o mestre da fé apostólica na <i>ekklesia</i> “ortodoxa”	144
A organização de um centro des(centralizado): a voz romana e asiática para uma <i>ekklesia</i> “episcopal”	162
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	 182

REFERÊNCIAS	188
Documentação primária impressa	188
Bibliografia instrumental	188
Obras de apoio	190

Introdução

I

A finalidade deste trabalho é apresentar uma análise acerca da formação do episcopado monárquico nas comunidades cristãs do Império Romano. E, para tanto, será proposto um estudo de caso de dois contextos distintos, mas que, durante o século II d.C., estavam intimamente relacionados pelos constantes conflitos que apresentavam: as comunidades de Roma e das Gálias, bem como as congregações da Síria-Palestina e da Ásia Menor.¹ O recorte temporal foi escolhido devido a pesquisas documentais que levam a esse período, haja vista que se percebe nele um aumento das disputas pela hegemonia do poder entre as diversas comunidades autodenominadas cristãs. Desde as *cartas* do bispo Inácio de Antioquia, na transição do século I para o II, identifica-se um discurso claro pela consolidação da autoridade dos bispos na *ekklesia*, principalmente nas comunidades da Ásia Menor e da Síria-Palestina, seu reduto de poder.² Já na obra *Contra as heresias*, de Ireneu de Lião, no final do século II, observa-se um tratado em prol da legitimação do poder dos bispos, dando ênfase ao poderio da *ekklesia* de Roma. No entanto, será por meio de uma terceira fonte, a obra *História eclesiástica*, de Eusébio de Cesareia, escrita na transição do século III para o IV, que serão apresentados alguns episódios ocorridos no desenrolar do século II. No que se refere a tais episódios, sabe-se que eles compuseram o cotidiano das comunidades, repleto de disputas pela supremacia entre os bispos, sendo que há, inclusive, relatos sobre a atuação dos

¹ Todas as datas deste trabalho são d.C., salvo quando expresso em contrário.

² A melhor tradução para a palavra *ekklesia* na língua portuguesa é o termo “congregação”. A utilização do termo “igreja”, apesar de ser mais usual, está relacionada a uma instituição já estruturada politicamente, muito mais identificada com sua formação no medievo e na contemporaneidade do que com o contexto apostólico e pós-apostólico. De fato, a palavra *ekklesia* é a única que perfeitamente traduz o que eram as comunidades nos primórdios da história cristã. Assim, ao menos que se esteja falando em termos de uma categorização teológica, a palavra “igreja” carrega tantas conotações históricas e modernas, que isso a faz ser evitada para se denotar a coletividade das comunidades cristãs primitivas (TELLBE, 2009).

bispos Inácio de Antioquia e Ireneu de Lião e a “vida orgânica” de suas respectivas comunidades. Apesar das diversificadas fontes disponíveis, não há muitas pesquisas referentes aos conflitos de poder entre os “ortodoxos” ao longo do século II, e pouco se fala, sob a perspectiva histórica, da formação do episcopado monárquico.

O período analisado, o Alto Império Romano, foi marcado pela consolidação do Principado, bem como pelo enfraquecimento de grande parte das antigas instituições republicanas. Naquele momento, Roma exercia com maior intensidade o que Guarinello (2006) chama de *imperialismo* sobre suas províncias.

O século II, período em foco, ficou conhecido como *Pax Romana*, definido por alguns autores como o “Século de Ouro” ou como o “Império Humanístico” (PETIT, 1989). No âmbito religioso, tal momento foi caracterizado pela diversidade de religiões e religiosidades, muitas delas vivenciadas fora dos cultos oficiais do *mos maiorum*, expressão das novas necessidades surgidas gradativamente em Roma e em seus domínios (SANZI, 2006).³ De fato, foi um período de grande inquietação, marcado por um sentimento de insuficiência das religiões tradicionais (PETIT, 1989). Além da consolidação do culto ao imperador e da permanência das antigas tradições religiosas, houve uma grande proliferação de religiões orientais, que coexistiram dentro do Império, entre elas o cristianismo.⁴ Este, crença nascida na província da Judéia, sobressaiu-se, em meio às outras religiões, entre outros fatores, por seu caráter proselitista, o que determinou sua expansão por todos os cantos do Império. Deve-se destacar que o contexto da *Pax Romana* favoreceu o alargamento das fronteiras das religiões estrangeiras de um modo geral. É fato que o cristianismo foi favorecido pela facilidade de contato entre as províncias romanas e difundiu-se em meio ao livre trânsito de

³ O *mos maiorum* (costume ancestral) é um código de normas e preceitos sociais orais originários da Roma Antiga. Tais regras deveriam ser observadas por todo o cidadão romano apegado a tradição.

⁴ Opondo-se às celebrações religiosas ritualísticas empreendidas por Roma, os cultos orientais exerceram um grande fascínio por todo o Império, porque, por meio de doutrinas bem elaboradas, estes forneciam respostas a algumas inquietações religiosas do homem romano. Os cultos de mistério, em especial, assim como o próprio cristianismo, representavam uma forma de religião muito mais voltada para a esfera do pessoal, cultivada pela relação entre deuses e homens, diferentemente dos cultos tradicionais romanos.

peessoas pelo Império. Assim, as constantes e profícuas relações entre as comunidades foram fator determinante, tanto para o estabelecimento de redes de comunicação e inter-relação, quanto para a perpetuação do próprio cristianismo. Além disso, apesar da clara heterogeneidade do Império, houve algumas tentativas de uniformização política e cultural, sendo que o cristianismo desempenhou, posteriormente, sua função político-social na integração das massas (GUARINELLO, 2006).

A princípio, o Império Romano não se mostrou interessado nos cristãos, até porque, politicamente, além da baixa capacidade de resistência dessa religião ao poder de Roma, não se tem notícia de qualquer “ideologia” de inspiração cristã que tenha estimulado algum tipo de ação subversiva contra o governo imperial (SILVA, 2006). Em sua carta à comunidade de Roma, o apóstolo Paulo, por volta do ano 57, já revelava seu anseio de que os cristãos não se rebelassem contra as autoridades instituídas. Veja-se o trecho a seguir:

Toda a alma esteja sujeita às potestades superiores; porque não há potestade que não venha de Deus; e as potestades que há foram ordenadas por Deus. Por isso quem resiste à potestade resiste à ordenação de Deus; e os que resistem trarão sobre si mesmos a condenação. Porque os magistrados não são terror para as boas obras, mas para as más. Queres tu, pois, não temer a potestade? Faze o bem, e terás louvor dela. Porque ela é ministro de Deus para teu bem. Mas, se fizeres o mal, teme, pois não traz de balde a espada; porque é ministro de Deus, e vingador para castigar o que faz o mal. Portanto é necessário que lhe estejais sujeitos, não somente pelo castigo, mas também pela consciência. Por esta razão também pagais tributos, porque são ministros de Deus, atendendo sempre a isto mesmo. Portanto, daí a cada um o que deveis: a quem tributo, tributo; a quem imposto, imposto; a quem temor, temor; a quem honra, honra (Rm 13:1-7).

O governo de Roma considerava os seguidores de Cristo como pertencentes a uma das muitas correntes religiosas judaicas palestinas (CHEVITARESE, 2006). Aliás, Roma via o cristianismo sem muita expressão política. Entretanto, essa “despreocupação” não garantiu a

aceitação do movimento. Ao longo do século II, o poder eclesiástico foi grandemente perseguido e muitos mártires foram feitos. Inclusive Inácio de Antioquia e Ireneu de Lião. Contudo, apesar de haver um precedente legal na lei romana que podia ser usado contra os cristãos – a acusação de *superstitio illicita* – o governo demorou algum tempo para distinguir os cristãos dos judeus.⁵ Até o governo de Nero (54-68), não se fazia qualquer separação entre eles, por parte das autoridades. E, mesmo posteriormente, alguns equívocos eram cometidos a esse respeito.⁶ Deve-se frisar ainda que a maior hostilidade nos primeiros séculos provinha, em grande parte, não das autoridades romanas, mas da população local.⁷

Duzentos anos após o seu surgimento, comunidades eclesiásticas, apesar das represálias, conseguiram sobreviver e, paulatinamente, tornaram-se grupos em que a figura do bispo ganharia cada vez mais espaço nas relações de poder. É nesse contexto que se percebem dois importantes pólos em formação: Oriente e Ocidente. Eles foram núcleos de difusão do que é possível chamar “poder centralizador da *ekklesia*”, exercido pelos bispos locais.

No início do século II, Inácio, bispo de Antioquia, escreveu sete cartas a várias comunidades localizadas, em maior parte, na Ásia Menor. Sob o contexto do cristianismo sírio-palestino, Inácio conclamou todas para serem inteiramente submissas a seus bispos, presbíteros e diáconos, respectivamente. Inácio identificava o bispo não somente como um oficial administrativo e litúrgico, mas como um profeta. Além disso, o bispo era o chefe

⁵ Ao contrário do cristianismo, o judaísmo era uma religião muito antiga. Então, quando os romanos entraram em contato com os judeus, apesar dos confrontos que havia entre eles no que concerne ao espírito de liberdade e ao estilo judaico de existência sob o domínio imperial, estes foram considerados uma *religio licita* pelos romanos – uma postura típica do tolerante paganismo vigente no Império (FELDMAN, 2008).

⁶ Pode-se afirmar que a associação feita entre as duas religiões, nos séculos I e II, se dava, pois, além de o cristianismo estar ainda formando sua própria identidade, havia, de fato, uma corrente judaizante dentro da *ekklesia*, que motivava a manutenção de laços entre eles. Em algumas regiões, especialmente no primeiro século, os cristãos, de um modo geral, conservavam fortes vínculos com os judeus, chegando a utilizar até mesmo espaços judaicos como as sinagogas.

⁷ O cristianismo era visto como uma religião exótica pelos adeptos das outras religiões do Império. Isso se deu tanto por seu monoteísmo inflexível, quanto pelo fato de as reuniões terem um caráter secreto, o que fazia a população em geral conjecturar que ocorressem atos como canibalismo, relações promíscuas, práticas necromânticas e a invocação do espírito de um criminoso supliciado (SILVA, 2006).

máximo de todos os rituais religiosos, com todo o poder na congregação, e, sem sua aprovação, serviço algum poderia ser feito ou outra ação desenvolvida.

Entre meados e final do século II, Ireneu de Lião se destacou como bispo das Gálias e escreveu a obra *Contra as heresias*. Ireneu buscou, sobretudo, revelar a “verdade” da fé, segundo a “ortodoxia” da doutrina cristã, e compará-la com aquilo que era pregado nos centros gnósticos.⁸ Assim, *Contra as heresias* se destacou por ser um tratado com os propósitos de combater as “heresias” e de apregoar a identidade da *ekklesia*, adotando como modelo a congregação de Roma. Ireneu compreendia o episcopado tanto como o centro da unidade eclesiástica, quanto como um depositário da tradição e da autoridade apostólica. O bispo era, sobretudo, um mestre que preservava a doutrina e que dava continuidade ao ensino dos apóstolos. Sendo assim, a unidade e a perpetuação dessa tradição só seriam asseguradas mediante a proclamação fiel do Evangelho, o que o bispo fazia em cada *ekklesia* local.

No século I, vê-se, por meio dos relatos presentes no Novo Testamento e em algumas outras fontes, falar em episcopos, presbíteros e diáconos. Basicamente, aqueles que exerciam a função de bispo ou tivessem a dignidade de presbítero, nesse período, eram encarregados da liturgia e dos assuntos de ordem espiritual. Diferentemente, os diáconos eram incumbidos de dar assistência nas questões materiais da comunidade (SIMON, BENOIT, 1987). Em oposição à visão de Johnson (2001), cuja tese aponta que, no começo do século II, uma matriz estrutural do clero já havia sido forjada, a construção do arcabouço episcopal foi mais gradativa, e os testemunhos de Inácio de Antioquia e de Ireneu de Lião contribuíram significativamente para que uma rígida hierarquização reforçasse o poder do bispo. Assim, teve-se, em Inácio e em Ireneu, pela primeira vez, uma evidência clara, que não consta no *corpus* documental neotestamentário, de um tríplice sacerdócio organizado, composto de

⁸ Sobre o termo “ortodoxia”, aplicado para caracterizar a *ekklesia* do segundo século, tratar-se-á no capítulo segundo.

bispos, presbíteros e diáconos; e, ainda, uma sucessão apostólica para legitimar o poder central advinda da autoridade episcopal.

Inácio de Antioquia e Ireneu de Lião utilizaram terminologias próprias para se referirem ao episcopado. O primeiro emprega a palavra “bispo” (*episkopos*); e o segundo adota o termo “bispo-presbítero” (*episkopos-presbyteros*).⁹ Quanto a isso, é digno de nota o fato de que tal divergência não é apenas terminológica, mas que implica uma distinção entre as funções e os cargos dos bispos, revelando uma hierarquização eclesial não “muito bem” definida, mas em progressiva formação. A discrepância terminológica é somente uma pista que suscita a ideia de que, realmente, não havia uma homogeneidade entre as comunidades. De forma mais precisa, segundo La Piana (1925, p. 210), “as comunidades cristãs importantes do leste, tais como Antioquia, Éfeso, Esmirna, e até mesmo Alexandria, parecem ter alcançado mais cedo uma organização interna mais coesa do que a comunidade de Roma”. Apesar das diferenças, é possível perceber que em todas as comunidades do século II o poder episcopal era muito valorizado, fosse ele exercido por bispos ou por presbíteros.

Por conta dessas “indefinições”, no que concerne às hierarquias dentro da *ekklesia*, os conflitos eram constantes, pois não havia uma autoridade superior comum a todas as comunidades e, muitas vezes, nem mesmo dentro delas. Logo, será em tais divergências que a figura do bispo vai se destacar como um poder em formação. E, para se analisarem as disputas pelo poder acrescentam-se a esta pesquisa a obra *História eclesiástica* de Eusébio, bispo de Cesareia, escrita entre os séculos III e IV. Tal fonte ajuda, especificamente, na compreensão da dinâmica do poder no cotidiano das comunidades do século II. Por meio desta, analisar-se-á, em particular, a controvérsia quartodecimana que envolveu as comunidades cristãs do Oriente e do Ocidente numa intensa disputa entre os bispos, que se estendeu por todo o século II.

⁹ A tradução armênia do *Contra as heresias* utiliza ora o termo “presbítero” ora o termo “bispo”; mas, segundo Gilliard (1975), é provável que Ireneu se referisse sempre a figura do bispo ou, mesmo, que quisesse expressar a palavra episcopal.

O litígio se inicia num desacordo sobre a data da comemoração da Páscoa, pois as comunidades cristãs da Ásia Menor, de tradição joanina, celebravam-na no décimo-quarto dia da lua do mês de Nisã, segundo o costume judaico. Em contrapartida, a maior parte dos cristãos, em especial as comunidades do Ocidente, festejavam-na no domingo após o décimo-quarto dia da lua. A questão surgiu quando as comunidades da Ásia Menor e de Roma se perceberam desunidas por datarem um evento tão importante em dias diferentes.

Assim, na primeira metade do segundo século, o bispo Policarpo, que manteve muitos contatos com Inácio de Antioquia, foi a Roma a fim de entrar em comum acordo sobre o assunto com o bispo Aniceto.¹⁰ Este não conseguiu convencer Policarpo a não observar aquilo que sempre praticara com João e com outros apóstolos que com ele conviveram; nem Policarpo convenceu Aniceto, que aprendera o seu costume com os presbíteros precedentes da comunidade de Roma. Apesar de se separarem em paz, a questão renasceu em muitas ocasiões, envolvendo diversas congregações como, por exemplo, as comunidades da Palestina e da Alexandria, que entraram em concordância sobre o assunto; a comunidade de Sardes, sob liderança de Melitão, seu bispo, que escreveu sobre a questão da Páscoa em Laodiceia, entre outras.

Na segunda metade do século II, Policarpo já havia morrido e vários sínodos já haviam sido feitos para discutir novamente o tema, sendo decidido que adotariam a tradição das congregações do Ocidente e não as da Ásia Menor, de origem judaica. Contudo, os bispos asiáticos, sob a liderança de Polícrates, não aceitaram a decisão mais uma vez e enviaram uma carta ao bispo de Roma, o norte-africano Vitor, discutindo o assunto e argumentando que havia sido na Ásia Menor que “se repousou os grandes astros” (*Hist. Ecles.* V, 24:2), entre eles Filipe, com suas quatro filhas profetisas, e o apóstolo João, e que, por isso, deveriam

¹⁰ Policarpo foi um famoso bispo de Esmirna, contemporâneo de Inácio de Antioquia, que viveu entre a segunda metade do século I e a primeira metade do século II e morreu martirizado, já em idade avançada, no ano de 156. Policarpo escreveu várias cartas, mas a única preservada foi a endereçada aos Filipenses, escrita por volta do ano 110 (FRANGIOTTI, 1995a; OSBORN, 2001).

adotar a data da Páscoa segundo o costume asiático. Buscando obliterar as diferenças, Vitor decretou a ruptura da *ekklesia* romana com as comunidades da Ásia Menor e suas vizinhas, considerando-as “heterodoxas”. Além do dia da Páscoa, havia outras disparidades em questão, entre elas o modo de jejuar, o que tornou o problema ainda mais pujante. A decisão do bispo Vitor não aprovou a todos os bispos, inclusive Ireneu, que, controversamente, no *Contra as heresias*, por muitas vezes defendeu a comunidade de Roma. Os bispos da Ásia Menor e o bispo Vitor, no entanto, mantiveram suas posições.

Na polêmica quartodecimana, identifica-se o bispo de Roma investindo a si mesmo da autoridade de um episcopado monárquico em franca ascensão. Não mais a teoria do episcopado monárquico estava sendo apregoada, como Inácio de Antioquia e Ireneu de Lião revelam em seus escritos, mas, na *práxis* religiosa, o episcopado monárquico estava lançando suas bases, a partir de uma disputa de poder pelo monopólio do sagrado.

No século II, as comunidades cristãs estavam dispersas em várias comunidades pelo Império, sendo que todas pleiteavam representar a tradição original (PAGELS, 2006). As comunidades da Ásia Menor e da Síria-Palestina (Oriente) conseguiram estruturar-se mais rapidamente, se comparadas a Roma. Isso porque os bispos conseguiram centralizar o poder desde cedo. Em Roma, percebe-se que isso se deu mais lentamente, ao passo que os problemas com as “heresias” eram maiores, apesar de se observar uma imposição mais intensa da autoridade do bispo de Roma sobre as demais comunidades. Partindo-se dessas discussões, vem a ideia de que havia dois grandes cristianismos no século II: um que se identificava como uma continuidade do judaísmo, preservando a liturgia e os rituais tradicionais judaicos (ROUWHORST, 1997); e outro que pregava a destruição do judaísmo (RENAN, 1929). Sendo assim, a primeira corrente almejava que cada bispo dominasse sua própria comunidade, enquanto a segunda ambicionava que Roma, sob a liderança de um único bispo, exercesse o domínio sobre todas as comunidades cristãs do Império Romano.

II

O objeto da pesquisa é, portanto, a formação do episcopado monárquico nas comunidades cristãs do Ocidente (Roma e Gálias) e do Oriente (Ásia Menor e Síria-Palestina) no século II a partir das cartas de Inácio de Antioquia, da obra *Contra as heresias* de Ireneu de Lião e do livro V da *História eclesiástica* de Eusébio de Cesareia. Para tanto, focar-se-á a análise dos conflitos intercomunitários sob a égide do embate “ortodoxia” *versus* “heresia”, bem como a crescente hierarquização da *ekklesia* em conformidade com o aumento do poder episcopal na legitimação de uma *ekklesia* dita apostólica e no desaparecimento gradativo dos ministérios carismáticos em favor da autoridade do bispo.

O principal objetivo é analisar, por meio dos relatos de Inácio de Antioquia, Ireneu de Lião e Eusébio de Cesareia, a construção da autoridade do bispo, os mecanismos de organização/institucionalização da *ekklesia* e as dinâmicas do poder entre as comunidades cristãs no século II, a fim de compreender como se formou o episcopado monárquico nos dois grandes pólos da *ekklesia*: as comunidades do Ocidente e do Oriente.

Entre os objetivos específicos, pontuam-se: 1) examinar de que modo Inácio de Antioquia e Ireneu de Lião desenvolveram a ideia de uma autoridade episcopal, bem como compreender os respectivos contextos regionais, o alcance de seus discursos e os interesses em questão; 2) comparar e correlacionar entre si às comunidades de Roma e Lião, assim como às da Ásia Menor e Síria-Palestina, no que se refere ao processo de hierarquização do poder e à transferência do ministério carismático para a figura episcopal; 3) investigar a polêmica quartodecimana, observando os conflitos entre o bispo de Roma e as comunidades da Ásia Menor; 4) refletir acerca da importância da liderança do bispo na organização de uma instituição bem alicerçada, centralizada e legitimada por uma doutrina universal, destacando o papel das comunidades do Ocidente e do Oriente neste processo.

Com base nos objetivos citados, a hipótese que norteia o presente estudo é a de que a legitimação do poder episcopal expressa pela sucessão de bispos desde os tempos apostólicos, como se vê na obra *Contra as heresias*, de Ireneu de Lião, nas cartas de Inácio de Antioquia e no livro V da *História eclesiástica* de Eusébio de Cesareia, foi forjada por meio da concentração do carisma no prelado episcopal. Tal concentração, associada ao combate às manifestações “heréticas” do paleocristianismo e revelada num momento de cisma entre o cristianismo e o judaísmo, foi um mecanismo fundamental na edificação da autoridade de uma *ekklesia* que aspirava à universalidade, à institucionalização e à salvaguarda da “ortodoxia”, na interpretação dos ensinamentos de Jesus.

III

A relevância científica desta pesquisa está em sua proposta: a de desenvolver uma abordagem que possibilite uma compreensão detalhada da construção de uma hierarquia eclesiástica na qual o bispo ocupava o topo. Ao ser verificada a bibliografia especializada, é possível notar a ausência de uma investigação estritamente histórica a esse respeito. Desde o final da Idade Média, os clérigos católicos têm pesquisado a origem do episcopado, principalmente para legitimar o poder papal e, assim, ratificar a autoridade da Igreja Católica Romana. Todavia, será com os teólogos protestantes, a partir de Calvino, que se desenvolverá, de modo cada vez mais profícuo, uma pesquisa mais apurada acerca da formação do episcopado. No século XIX, outros teólogos provenientes das grandes universidades protestantes inglesas e norte-americanas farão pesquisas ainda mais criteriosas a respeito do tema. Contudo, será apenas a partir da segunda metade do século XX que um número significativo de historiadores se dedicará a investigação do paleocristianismo, deixando de ser

este um nicho somente dos teólogos. Apesar da ampliação dos estudos sobre o cristianismo em História, não se tem conhecimento de qualquer pesquisa relativa à formação do poder episcopal da maneira como se pretende nesta oportunidade: comparando-se e correlacionando-se as comunidades do Ocidente e do Oriente, a fim de se entender a complexidade da constituição da hierarquia episcopal ao longo do século II.

É importante lembrar que esta discussão não se restringe a um passado remoto, mas é fruto de indagações próprias da contemporaneidade. Ao se estudar qualquer período na História se está, também, buscando responder questionamentos atuais, seja pela demonstração ou pela refutação dos paradigmas dominantes. Observa-se, assim, que o Império Romano e a Nova Ordem Mundial têm visto antigas instituições se desagregarem e novas se sobressaírem, mesmo porque a atualidade está perpassada de problemas institucionais, crises de legitimação, quebra de antigos modelos e institucionalização de novos. Logo, antigas autoridades estão sendo sobrepostas por outras que, numa disputa acirrada pelo poder, legitimam-se sob a pregação da unificação, ou melhor, da globalização. Assim sendo, esta pesquisa, sob uma análise histórico-comparativa, não está aquém do debate político-institucional presente neste século. Muito além de explicar uma remota irmandade cristã por si só, busca-se apreender as relações de poder como um fato social, observando-se suas facetas no cotidiano comunitário e, ainda, se opondo à ótica do evolucionismo social; afinal, trata-se de uma sociedade do passado altamente complexa e organizada como era a sociedade imperial romana, na qual as comunidades cristãs estavam inseridas.

Portanto, a relevância científica desta pesquisa é ímpar, visto que, em primeiro lugar, ela ajuda a compreender como a Igreja, uma das maiores heranças culturais do Ocidente, surgiu, estruturou-se e consolidou-se, lançando as bases de uma autoridade que se perpetua até hoje nas figuras do papa, dos bispos e das demais autoridades eclesiais. Em segundo lugar, calcada em um parâmetro histórico-comparativo, pode-se pensar, fugindo-se das comparações

simplistas e anacrônicas, o Império Romano, as comunidades cristãs do século II e as questões postas na sociedade atual de uma maneira única e aprofundada.

IV

A pesquisa ora descrita está em consonância com a área de concentração denominada *História Social das Relações Políticas*, um ramo da *História Política* ancorado nos aportes teórico-metodológicos das Ciências Sociais, da Ciência Política e nos parâmetros Escola dos *Annales*, mais especificamente a *Nova História Cultural*.¹¹

Nesta perspectiva, as relações e as manifestações de poder são os macro-campos de análise. Na obra *Microfísica do poder* (2008), Michael Foucault afirma que uma sociedade sem relações de poder é uma abstração, pois a própria estrutura social seria atravessada por múltiplas relações de poder as quais não estão somente condicionadas ao aparelho de Estado, mas estão dissolvidas em todo o corpo social. Assim, as relações de poder atingem a realidade concreta dos indivíduos, estando presentes nas práticas cotidianas (MACHADO, 1981). Logo, analisar as relações de poder nas comunidades cristãs é buscar compreender, no convívio do cotidiano, as manifestações de poder e de dominação.

Pesquisar as relações de poder e de autoridade dentro das comunidades cristãs é abordar um fenômeno complexo e dinâmico, o qual está situado num campo específico do tecido social: a esfera religiosa. Portanto, faz-se necessário lançar mão de conceitos analíticos próprios que dêem conta de tal fluidez. Pierre Bourdieu, em seu livro *A economia das trocas simbólicas* (1999), define a religião como sendo um conjunto de práticas e de representações

¹¹ Considerando-a uma convergência da Escola dos *Annales*, a terminologia “Nova História Cultural”, como termo que denomina uma corrente historiográfica, só começa a ser utilizado pelos historiadores culturais no final da década de 80. A Nova História Cultural traz, em seu arcabouço, novos paradigmas (entre eles, a ênfase na história das mentalidades, suposições e sentimentos), além de estabelecer uma profunda preocupação com a teoria (BURKE, 2005).

que se reveste do sagrado, sendo estruturada “na medida em que seus elementos internos se relacionam entre si, formando uma totalidade coerente capaz de construir uma experiência” (1999, p. 179). Enquanto sistema simbólico de comunicação e de pensamento, a religião é ainda uma linguagem que se torna uma força na sociedade, pois tem por meta ordenar o mundo por meio da constituição de grupos. Seguindo a linha de debate sobre *poder e religião*, enfocam-se a institucionalização do poder e os conflitos por este poder na complexidade da esfera religiosa. Desse modo, a pesquisa está pautada na perspectiva teórica que mescla conceitos de quatro autores: Norberto Bobbio, Max Weber, Pierre Bourdieu e Mary Douglas.

A fim de analisar as relações de poder, centralizadas na afirmação da autoridade dos *episcopi*, apreende-se o conceito de *liderança*, em consonância com a concepção de Noberto Bobbio (2004). Segundo ele, o líder é aquele que detém o poder dentro de um grupo, tendo condições de influenciar nas decisões de cunho estratégico, assegurando, portanto, um poder ativo que encontra legitimação na medida em que corresponde às expectativas do todo. O autor distingue três tipos de liderança: o *líder de rotina*, que não cria nem seu papel, nem o contexto em que é chamado para liderar; o *líder inovador*, que reelabora, às vezes radicalmente, todo um contexto e, em alguns casos, até mesmo o papel da instituição; e o *líder promotor*, que se destaca por saber criar tanto o seu papel quanto o contexto no qual vai desempenhá-lo. Nessas três categorias, o bispo das comunidades paleo-cristãs se destaca por estar, ora desempenhando o papel de líder de rotina, ora exercendo a função como líder inovador, ou ainda sendo um líder promotor. Em Inácio de Antioquia, o bispo se porta como um líder promotor, ao estabelecer papéis sociais na dinâmica do episcopado monárquico, além de vislumbrar uma instituição que ainda não havia sido definitivamente formada. Em Eusébio de Cesareia, o bispo Vitor é claramente um líder inovador, pois modifica a instituição que lidera a partir da autoqualificação das suas próprias funções sociais. Já em Ireneu de Lião, o bispo é tanto um líder inovador, que de modo inédito busca na tradição sua legitimidade,

quanto um líder de rotina, que encontra, na mesma tradição, a permanência de igual posição na comunidade.

Arelado ao conceito de liderança, utiliza-se o trabalho de Mary Douglas (1998) que pretendeu, por meio das concepções de Emile Durkheim e Ludwik Fleck, entender de que modo as instituições “pensam”. Adotando o conceito de *solidariedade orgânica* de Durkheim, a autora afirma que a verdadeira solidariedade nos grupos ou instituições é possível apenas se os indivíduos partilharem de categorias do pensamento. Sendo assim, na *ekklesia* do século II, estava-se formando uma instituição, pois os bispos, seus ascendentes líderes, estavam buscando uma unidade doutrinária. Outra ideia-chave apresentada por Douglas é o modelo ancestral formulado por Ludwik Fleck, no qual as ações de um antepassado poderoso geram legitimidade ao poder e forjam o processo social no presente. A partir desse conceito, pode-se compreender o argumento de sucessão apostólica, tão presente nos tratados de Ireneu e de Eusébio, e conseqüentemente entender em que se fundamentou a autoridade episcopal. É importante frisar que, tanto para Fleck quanto para Durkheim, as instituições bem alicerçadas controlam e dirigem a *memória*, a fim de obterem uma maior lealdade entre seus pares. Destarte, desde já é evidente que, tanto em Ireneu quanto em Eusébio, assim como em menor escala em Inácio, ao fazerem uso da *memória eclesiástica*, eles propuseram, além de estabelecer maiores laços dentro da comunidade e validar seu ideal de *ekklesia* universal, a legitimação do poder do próprio guardião dessa memória: o bispo.

Utiliza-se, ainda, das *tipologias das formas de poder* de Max Weber, em especial o *poder carismático*.¹² Para o autor, na dominação carismática, o tipo que manda é denominado líder, e o que obedece é o apóstolo. A autoridade do líder se baseia nos dotes sobrenaturais (carisma) que ele detém, visto que só se obedece ao líder enquanto seu carisma subsiste. Além disso, segundo Weber “o senhor carismático tem de se fazer acreditar como senhor ‘pela

¹² A construção de tipos ideais é a base do pensamento weberiano, sendo que, para isso, ele busca estabelecer o “conceito tipo”, que pretende encontrar regras gerais para os fenômenos sociais (HERMANN, 1997).

graça de Deus’, por meio de milagres, êxitos e prosperidade dos séquitos e súditos” (COHN, 1982, p. 137).¹³ Ele afirma que o líder carismático não se ajusta à ideia de rotina, por isso ele é considerado uma verdadeira ameaça à ordem e aos costumes estabelecidos. Em contrapartida, o poder carismático tem, por necessidade básica, a estabilização que só existirá com a “rotinização” do carisma, ou seja, o legado do líder para um apóstolo. Max Weber interpreta a história antiga da Igreja como uma dialética de desenvolvimento histórico. Então, a transformação do movimento profético-histórico aparece como algo irreversível, em que os carismas originais, passageiros e temporários, encontrados em Jesus Cristo e em seus apóstolos, tornam-nos pessoas extraordinárias e de importância significativa. No entanto, segundo ele, não podem se sustentar por muito tempo. Dessa maneira, os discípulos estarão movidos por um saudosismo relacionado ao carisma, o que gera um sustentáculo ao próprio movimento. Sob tal enfoque, o carisma auxilia a legitimação do poder episcopal, estabilizando as formas de dominação que, como já foi dito, estarão atuando nos processos de “cotidianização” e “burocratização”. Enfim, o carisma, expresso nas três fontes ora investigadas, está associado à imagem do bispo, um líder carismático que garantiu a perpetuação das entidades religiosas para além da época dos fundadores da *ekklesia* e que permitiu a manutenção e a organização dos ofícios religiosos.

As reflexões de Pierre Bourdieu, que se debruçou sobre a questão da dominação na maior parte de suas pesquisas, também são de fundamental importância para essa análise. Nesta pesquisa, uma de suas contribuições está no conceito de *nomeação* ancorado em sua proposta de analisar os mecanismos do capital simbólico. Em sua obra clássica *Razões práticas* (2003), a nomeação é um ato misterioso, mas que pertence à categoria dos atos ou dos discursos oficiais, simbolicamente eficientes, quando realizados por uma autoridade, ou por pessoas autorizadas, ditas “oficiais” de uma função ou cargo atribuído pelo Estado. A

¹³ É importante destacar que Weber vê a religião não pelo viés histórico, mas pelo social, mesmo porque, o teórico busca construir, metodologicamente, uma sociologia da religião. Weber tem a religião como uma forma, entre outras, de os homens se organizarem socialmente (HERMANN, 1997).

nomeação é legitimada não pelo ato em si, mas pelo cargo que o nomeado exerce consagrado para tal. Diferentemente da aplicação dada a essa teoria por Bourdieu, o qual busca, a partir dela, compreender a constituição do Estado burocrático, a nomeação de cargos, para o presente estudo, está pautada nas relações de poder que envolvem as assembleias cristãs do século II lideradas pelos bispos. Entre os bispos, verifica-se a constante nomeação/ordenação de cargos, seja para o ofício episcopal, presbiteral ou diaconal. Todavia, mais do que a ordenação em si, o bispo está, a todo o momento, assinando, o que Bourdieu chama de *decreto de nomeação*, validado pela própria autoridade do agente. Ou seja, toda e qualquer ação desenvolvida pela autoridade está validada pelo título que ela porta e, assim, pelo reconhecimento que ela adquire por meio dele. Desse modo, todo e qualquer ato de autoridade poderá ser considerado como um ato legítimo, pois o cargo que o agente ocupa, no caso o bispo, atua como um banco de capital simbólico no qual qualquer ação, por mais arbitrária que seja, deve ser vista como legítima e autorizada.

Nos campos do poder, toda e qualquer ação do bispo será legitimada, não somente pelo carisma pessoal que ele exerce, mas também por um carisma depositado no cargo que ele ocupa. Dessa maneira, além do carisma pessoal, com a adaptação do carisma ao cotidiano, surge o tipo particular denominado “carisma do cargo”, numa articulação entre Weber e Bourdieu, pelo qual a crença na legitimidade não se dá em relação à pessoa, mas às qualidades e à eficácia dos seus atos, enquanto integrante ou funcionária de uma hierarquia, havendo, neste caso, a transformação da dominação carismática em dominação racional. Entendendo que o cargo não está sujeito ao indivíduo que o ocupa, a perpetuação do poder na assembleia é assegurada na medida em que o cargo não é extinto. Logo, o cargo de bispo é a representação do agente autorizado a liderar e a exercer o poder sobre a assembleia de fieis, sendo que a pessoa do bispo, por si só, não é válida sem o cargo por ele exercido.

Como estratégia de leitura, adotou-se uma metodologia ancorada na *Análise de Conteúdo*, associada às técnicas de *Análise do Discurso* e *Análise das Relações*. Segundo Bardin (2004), a Análise de Conteúdo é basicamente “um conjunto de técnicas de análise das comunicações”, uma hermenêutica controlada, baseada na dedução. Para a utilização desse método, é necessário seguir os seguintes passos: 1) a pré-análise; 2) a exploração do material; 3) o tratamento dos resultados obtidos, inferência, interpretação e; 4) a síntese final (Bardin, 2004). Por meio desse método, busca-se conectar o contexto exterior ao discurso da fonte, fazendo-se, de tal modo, uma interligação entre a condição de produção e os processos de produção.

No que se refere às técnicas, adotam-se duas, a fim de contribuir ainda mais para alcançar os diferentes objetivos colimados com o exame de cada fonte. Nessa perspectiva, uma das técnicas, a *Análise Categorical*, será aplicada às *epístolas* de Inácio de Antioquia e à obra *Contra as heresias*, de Ireneu de Lião. Por meio dessa técnica, cria-se um sistema de categorias empíricas pelo qual se faz uma classificação analógica e progressiva dos elementos, sendo que o título conceitual de cada categoria é definido apenas ao final da operação.

É necessário salientar que as mesmas categorias serão usadas para as duas fontes. Estas foram criadas a partir do objetivo geral de análise, respeitando as delimitações estabelecidas pelos objetivos específicos e pela hipótese. As categorias são indicadores que levam aos elementos que definem e especificam as formas como os autores da documentação representaram aquelas informações. Assim, a busca está em apreender os elementos que compõem o discurso das fontes, de modo a poder interpretá-los. Logo, a pesquisa nas fontes está pautada na busca das informações que comporiam a maneira pela qual Inácio de Antioquia e Ireneu de Lião compreendem a autoridade do bispo e a forma como eles percebem a hierarquia eclesial dentro de seus respectivos contextos (na Síria-Palestina e nas

Gálias) para, então, analisar de que modo se formou o episcopado. Assim, depois da etapa de seleção e de coleta de dados, estes foram agrupados nas categorias específicas dentro de um complexo categorial. Veja-se, a seguir, o complexo temático-categorial definido:

<i>Sobre a ekklesia e sua hierarquização</i>	
<i>Categoria</i>	<i>Título conceitual da categoria (descrição dos dados a serem retidos)</i>
1	O que é a <i>ekkleisia</i>
2	Como ela foi formada
3	Como as comunidades eclesiais se relacionam entre si
4	Quem compõe a hierarquia na <i>ekkleisia</i>
5	As dignidades de cada cargo

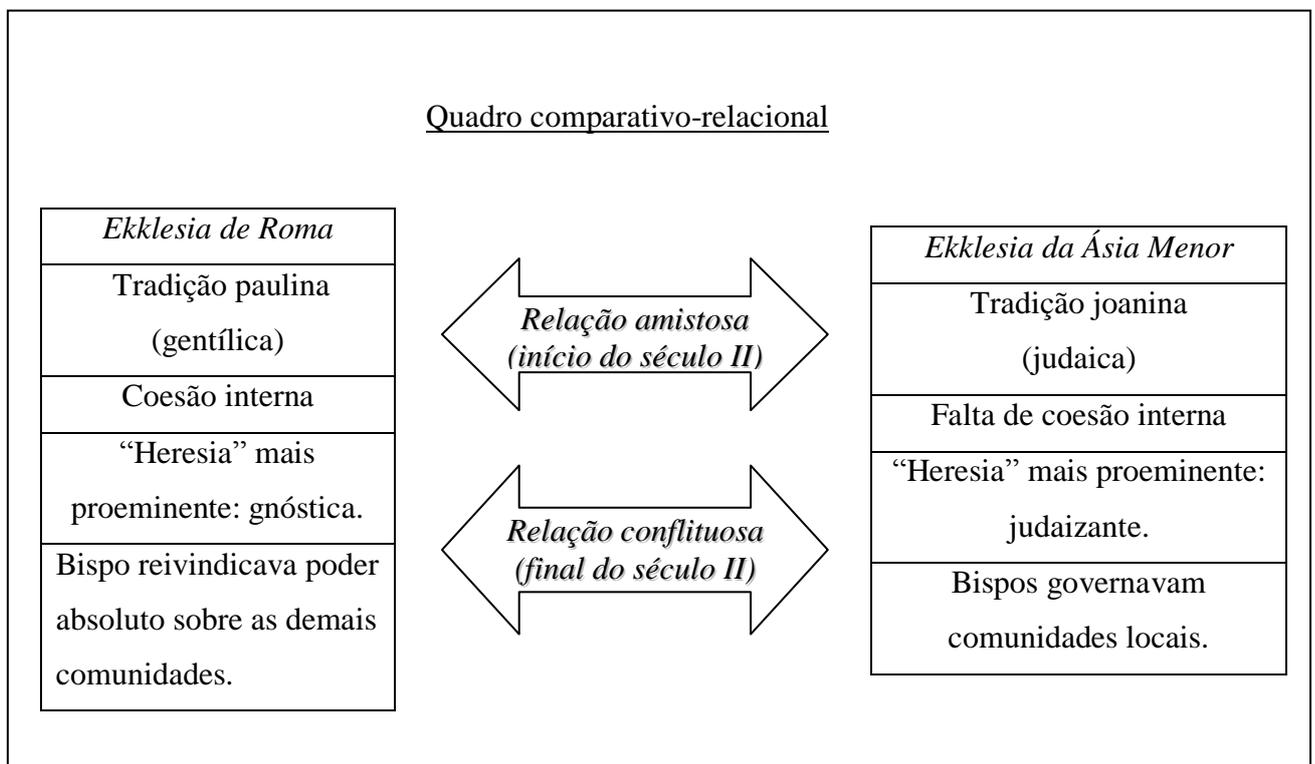
Nesse primeiro conjunto de categorias, que compõe a primeira e a segunda parte do Capítulo 3, foram selecionados os dados, em âmbito mais geral e contextual, relativos à *ekkleisia* e à sua hierarquização. Na Categoria 1, estão alocados os dados das fontes, identificando o que era a *ekkleisia* tanto como instituição, quanto como organismo social pertencente ao contexto imperial romano. A Categoria 2 constitui-se a partir das informações que tratam de observar como a *ekkleisia* se estruturou e os argumentos utilizados para a sua legitimação. A Categoria 3 contempla de que modo as fontes retratam as relações estabelecidas entre as comunidades, salientando como estas ocorriam, quais comunidades se destacavam (se sobressaindo) e/ou eram subjugadas, a frequência da comunicação e o porquê dos vínculos. As Categorias 4 e 5 tratam, especificamente, da temática da hierarquização tão presente na documentação, isso porque Inácio de Antioquia e Ireneu de Lião buscam realçar os diversos cargos eclesiásticos em seus discursos. Destarte, esse primeiro complexo

categorial abrange a ideia geral de *ekklesia* contemplada pelas fontes e auxilia a alcançar a posição do bispo na *ekklesia*, que representa o segundo quadro de categorias, a saber:

<i>Sobre a autoridade do bispo</i>	
<i>Categoria</i>	<i>Título conceitual da categoria (descrição dos dados a serem retidos)</i>
6	Quem era o bispo
7	Quais eram seus atributos
8	Quais eram as funções do bispo
9	A relação de autoridade estabelecida pelo bispo com os fieis
10	As relações de poder entre os bispos e os outros hierarcas

No segundo conjunto de categorias, definido pelo nome *Sobre a autoridade do bispo*, também utilizado na primeira e na segunda parte do Capítulo 3, busca-se especificar a análise do objeto, ou seja, trata-se, de um modo geral, do cargo do bispo. As Categorias 6 e 7 abrangem a compreensão de quem era o bispo e de suas dignidades (atributos) segundo Inácio de Antioquia e também Ireneu de Lião. Na Categoria 8, apresenta-se de que maneira as fontes descrevem as funções do bispo. Já a Categoria 9 foi definida para identificar a relação de autoridade constituída entre o bispo e os fieis. Por fim, a Categoria 10 demonstra os vínculos entre os bispos e os outros hierarcas da *ekklesia*, ou seja, as relações que eram estabelecidas entre os bispos e os presbíteros e os diáconos. Desse modo, pode-se compreender quais eram as funções sociais do bispo nas relações de poder na congregação e, assim, estabelecer as primeiras conclusões acerca do alicerce do poder episcopal nas comunidades cristãs no século II.

Dada essa primeira técnica, outro procedimento, a *Análise das Relações*, é usado para analisar o livro V da obra *História eclesiástica* de Eusébio de Cesareia e as duas outras fontes anteriores – as cartas de Inácio de Antioquia e a obra *Contra as heresias*, de Ireneu de Lião – de modo a entender, por meio de associações e comparações, como as comunidades de Roma e da Ásia Menor, nas figuras de seus bispos, relacionavam-se e, assim, compreender a formação do episcopado. A análise relacional se dá de duas formas: as relações, ditas de sociabilidade, estabelecidas entre as comunidades; e as relações empíricas, a fim de se apreenderem as similitudes e as divergências entre as comunidades. Assim, tem-se o seguinte quadro sinóptico a título de exemplificação:



A análise comparativa acima é empregada na última parte do Capítulo 3, a fim de servir de aporte para a compreensão do cotidiano das relações entre as comunidades cristãs. Por meio de associações, tem-se acesso a informações muito importantes que vão ao encontro

do objetivo final, que é compreender a formação do episcopado monárquico por meio das relações intercomunitárias (Ocidente e Oriente).

V

A Dissertação é constituída por três capítulos e as considerações finais. O Capítulo 1 é dedicado a analisar três fontes – as sete cartas de Inácio de Antioquia; o tratado *Contra as heresias*, de Ireneu de Lião; e a obra *A História eclesiástica*, de Eusébio de Cesareia – sob a ótica histórica e literária, de modo a compreender a composição do *corpus* documental, as suas influências, a história dos manuscritos, a circulação das obras e a audiência as quais foram destinadas. Além disso, no Capítulo 1, discute-se brevemente a biografia de cada autor, bem como os seus respectivos contextos históricos, geográficos e temporais. Ademais, ao final de cada exposição documental, traz-se um debate historiográfico com as principais obras dos autores. O Capítulo 2 trata de contextualizar a discussão mediante a reflexão da gênese das relações de poder nas comunidades cristãs no século I. Primeiramente, analisa-se a construção das três principais vertentes do cristianismo do período apóstolos. Em um segundo momento, trata-se da formação da *ekklesia* como comunidade e seus rituais mais elementares. Posteriormente, aborda-se o exercício do *khárisma* na sua forma de dons do Paráclito nas assembleias que, por sua vez, serão responsáveis pela legitimação do poder. O último tópico é dedicado à reflexão do desenvolvimento do *diakoníai*, ou seja, o corpo ministerial da *ekklesia*, e a origem da função de *epískopos*. Por fim, o Capítulo 3 ocupa-se de defender a hipótese proposta por meio da análise da formação do episcopado monárquico nas comunidades ditas “ortodoxas”. Para tanto, este último capítulo foi dividido em três partes: a primeira possibilita entender a construção do episcopado monárquico por meio do

pensamento e da experiência de Inácio de Antioquia; a segunda traz uma análise das qualificações do poder episcopal sob a ótica de Ireneu de Lião; a terceira parte apresenta, a partir da controvérsia quartodecimana, um exame comparativo do papel das comunidades da Ásia Menor e de Roma na universalização e na institucionalização da *ekklesia* sob a liderança do bispo, assim como apontar os conflitos existentes entre elas que, por sua vez, vão favorecer a ascensão do episcopado monárquico entre os “ortodoxos” no século II.

Capítulo 1

A apresentação das fontes e seus autores

O fazer história é um ofício que, como qualquer outro, depende de materiais específicos para a sua execução. E a investigação em História requer, primeiramente, fontes. Estas, compostas por um emaranhado de vestígios, são o único contato que o historiador tem com o passado. Advindas da cultura religiosa, mais especificamente cristã, a documentação deste trabalho pode ser classificada, quanto à sua forma, como “documentos eclesiásticos”. Elas possuem muitos aspectos em comum, especialmente o de terem sido escritas por bispos cristãos “ortodoxos” de origem oriental.

A opção pelas presentes fontes se justifica por sua relevância no contexto histórico da formação do episcopado monárquico. Entendendo-se que os documentos não se resumem a uma montagem, mas que são fruto de determinadas funções e atividades desenvolvidas por seus produtores, é importante salientar que se deve buscar compreender, também, a posição dos autores em seus respectivos contextos sociais, a fim de se facilitar a análise discursiva (LOPEZ, 1996).

As cartas de Inácio de Antioquia, a primeira fonte, estão ambientadas na primeira metade do século II. Elas possibilitam resgatar o período de transição entre a era apostólica e a pós-apostólica. O testemunho de Inácio é importante na medida em que este é o primeiro autor da História da Igreja a formular um discurso em favor do poder supremo dos bispos e, ainda, mostrar como estava organizada a *ekklesia* da Ásia Menor e da Síria-Palestina, observando-se que a documentação é composta por um conjunto de epístolas endereçadas, em sua maioria, às comunidades da Ásia Menor, mas apresentando um contexto próprio de Antioquia.

A segunda fonte selecionada para este estudo é *Contra as heresias*, de Ireneu de Lião. Por meio dela, alcança-se o contexto eclesial da segunda metade do segundo século. O testemunho de Ireneu permite identificar a permanência do discurso em prol do poder episcopal no ideal de sucessão apostólica, considerando-se que já havia se passado quase 200 anos desde o surgimento do cristianismo. Destarte, *Contra as heresias* vem a acrescentar muito, pois, além de estar inserida no final do século II, é uma obra que auxilia na reflexão sobre o contexto local das comunidades cristãs do Ocidente, em especial as Gálias e Roma.

A *História eclesiástica* (Livro V), de Eusébio de Cesareia, compõe a terceira e última fonte. A obra não foi escrita durante o século II, recorte temporal deste estudo, mas seu autor teve contato, por meio de sua extensa biblioteca, com fontes singulares do período. Assim, os relatos de Eusébio permitem estabelecer um elo entre a primeira e a segunda fonte. Ademais, pode-se entender ainda melhor o século II em toda a sua completude, no que tange à formação do poder episcopal, mais especificamente, por meio de episódios relatados pelo autor, como a questão quartodecimana. Desse modo, mediante a *História eclesiástica*, entra-se em contato com algumas outras informações e com trechos documentais de diversos momentos do século II, fundamentais para o propósito desta pesquisa.

Este capítulo dedica-se a analisar as fontes coletadas quanto a: origem, autoria, temporalidade, espacialidade, importância e especificidade, empreendendo uma crítica sobre cada uma delas. Além disso, ao final, destina-se uma parte para a exposição do debate historiográfico acerca de cada autor analisado.

O discurso de um bispo oriental: o epistolário de Inácio de Antioquia

Integrante do heterogêneo grupo denominado *Padres Apostólicos*, Inácio, bispo de Antioquia na Síria, escreveu um dos mais intrigantes documentos da História da Igreja.¹⁴ Durante as poucas semanas de percurso até o martírio, em Roma, Inácio confeccionou, aos moldes de um testamento, sete cartas que iriam mudar o percurso das *ekklésiae* de seu tempo e influenciar toda uma reflexão teológica posterior. O nome Inácio é uma derivação latina de *Ignenatus* e significa “homem nascido do fogo”, apaixonado por Cristo e pela *ekklésia*.¹⁵ Eusébio, em sua obra *História eclesiástica*, afirma que ele foi o segundo bispo de Antioquia; porém, nos finais do século IV, Jerônimo o descreve como o terceiro, também precedido pelo apóstolo Pedro. A trajetória de vida de Inácio é pouco conhecida. Ainda segundo Eusébio, Inácio teve contato com os apóstolos, sendo o sucessor de Pedro no episcopado local (*Hist.*

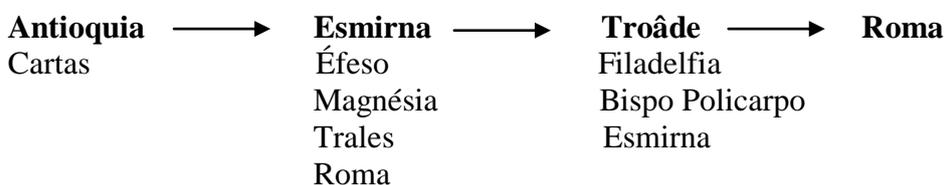
¹⁴ O termo “Padres Apostólicos” parece ter sido usado pela primeira vez pelo patriarca de Antioquia, o monofisista Severo no século VI. Entretanto, o emprego moderno do termo data do ano de 1672, quando o pesquisador francês J. B. Cotelier publicou dois volumes intitulados *SS. Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt...opera...vera et suppositicia* (HOLMES, 1999).

¹⁵ Seu cognome era *Theoforos*, ou seja, “carregador de Deus”, o que remete à lenda que o apresenta como sendo a criancinha que Jesus carregou no colo descrita em Mc 9:33-37 (FRANGIOTTI, 1995c).

Ecles. III, 36: 2). Entretanto, o que se pode afirmar com maior segurança é ele ter sido, por um considerável espaço de tempo, bispo da comunidade cristã de Antioquia.¹⁶

Sabe-se ainda que Inácio foi martirizado em Roma por volta do ano 110, no final do principado de Trajano. Ao ser levado a Roma a fim de ser julgado, provavelmente junto a outros prisioneiros, Inácio foi posto sob a custódia de dez guardas (cognominados de leopardos na *Cart. Rom.* 5:1). Durante essa viagem, que se estendeu por toda a Ásia Menor, a cada localidade onde parava, Inácio escrevia cartas exortativas às comunidades vizinhas. A sequência das paradas e o envio das cartas de Inácio podem ser ilustradas da seguinte maneira:

Jornada de Inácio



¹⁶ Localizada às margens do rio Orontes, Antioquia foi à capital do Império Selêucida na Síria por mais de 200 anos e depois se tornou uma grande metrópole sob o domínio de Roma. Por volta do ano 300 a.C., Seleuco Nicator escolheu o vale fértil para construir a sua grande cidade em homenagem a seu pai, Antíoco. Com uma situação geográfica semelhante à de Alexandria, Antioquia tornou-se, por sua posição estratégica, um poderoso centro comercial e um tentador alvo para Roma (BUNSON, 1994). Por ser uma cidade helenística, Antioquia era adornada com diversas estátuas e contava com vários edifícios públicos e um templo de Zeus (ZETTERHOLM, 2005). A população de Antioquia era tipicamente cosmopolita. A comunidade judaica, por exemplo, já existia desde a fundação da cidade. Aos judeus foram autorizados privilégios especiais pelos governantes selêucidas. Mesmo depois do domínio romano, o cosmopolitismo de Antioquia, com caráter semita e oriental, permaneceu dominante (BARNARD, 1963). Em 64 a.C., Pompeu, o Grande, tomou a cidade, que já estava debilitada por causa do declínio do Império Selêucida. A nova província da Síria foi criada, e Antioquia tornou-se sua capital. A partir de então, a localidade passou, gradativamente, a ser um importante centro estratégico político-econômico de Roma no Oriente. Antioquia era incomparável dentro do Império do Oriente no que tange à qualidade e à quantidade de escolas, filósofos e escritores. Filosofias diversas prosperaram na cidade, e muitos líderes lá nasceram e se destacaram, incluindo Ulpiano, Papiniano, Antíoco de Ascalon, Posidônio, João Crisóstomo, Libânio e Pronto Emesa. Religiosamente, Antioquia era, assim como toda a Síria, composta por uma mistura de credos de antigos caldeus, gregos, romanos e semitas. Mas, em um período específico, o cristianismo exerceu um forte impacto sobre a cidade, possivelmente motivado pelas missões do apóstolo Paulo. Em 115, Antioquia foi praticamente destruída por um dos piores terremotos registrados no mundo antigo. Originalmente, Antioquia foi erguida pelos selêucidas para servir como uma grande cidade, e, por isso, numerosos templos e palácios foram construídos, mas, com o tempo, a maioria deles acabou sendo suplantados pelos edifícios gregos e pelas estruturas romanas (BUNSON, 1994).

Assim, Inácio escreveu, enquanto permaneceu em Esmirna, as cartas para as comunidades de Éfeso, Magnésia, Trales, Roma; e, enquanto esteve em Troâde, escreveu cartas aos Filadelfienses e a Policarpo, bispo de Esmirna (LAKE, 1921). Para fazer todo esse trajeto, os soldados romanos tomaram a rota do norte, sendo provável que, quando esse curso foi escolhido, mensageiros foram enviados às cidades das comunidades nas quais Inácio iria passar de modo a informar o itinerário do bispo e despachar delegações para encontrá-lo em Esmirna (HOLMES, 1999). Há uma quase unanimidade entre os pesquisadores de que o martírio de Inácio realmente tenha ocorrido durante o reinado de Trajano, mais especificamente no ano de 110. Eusébio data o acontecimento entre 107-108, todavia alguns pesquisadores reportam-no à segunda metade do reinado de Trajano, ou seja, entre 110-117. Outros afirmam, numa tese questionável, que o martírio se deu no reinado de Adriano entre 117-138. Aqui se aceita, contudo, seguindo a tese da maior parte dos pesquisadores, que o ano de 110 tenha sido a data da sua morte.

A comunidade de Antioquia, quando Inácio foi preso, ficou sem liderança e vulnerável. Parece ainda que, por esse motivo, houve grande alarde, tanto que, quando o bispo chega à Troâde, recebe notícias de que a paz na *ekklesia* de Antioquia já havia sido restaurada. Em tal sentido, Paul Foster (2006a) vai além ao afirmar que, à luz do próprio contexto eclesial, a comunidade de Antioquia já estava sofrendo uma agitação considerável antes mesmo da deportação e da apreensão de Inácio, como atestam três cartas nas quais o bispo escreve sobre o retorno da paz à comunidade de Antioquia (*Cart. Fil.* 10:1; *Cart. Esm.* 11:2-3; *Cart. Pol.* 7:1-2; 8:1). É provável que o próprio Inácio tenha sido o principal expoente no tal desacordo que ocorreu na *ekklesia*. E mais: muitos autores afirmam que a contenda pode ter sido criada pelo próprio Inácio, numa tentativa de incutir um modelo mais rigidamente hierarquizado de liderança em Antioquia, com o propósito de estancar o problema das “heresias”. Isso pôde ser observado pelos conselhos dados por Inácio os quais, muitas vezes, repletos de repetições

acerca de uma mesma admoestação, dá a impressão de que, ao menos indiretamente, ele esteja se referindo à sua própria congregação. É possível que isso tenha criado divisões internas na comunidade, em especial entre os membros defensores de uma estrutura de liderança carismática mais tradicional. Foster argumenta que a própria prisão de Inácio poderia ter sido forjada por seus oponentes que não aceitavam sua tentativa de suprimir as estruturas alternativas de liderança. É interessante ressaltar a existência de outra hipótese, defendida por Schoedel (1985), que complementa a de Foster, afirmando que, pelo fato de a comunidade de Antioquia ter estado perto de uma divisão, o martírio de Inácio convinha para reafirmar o valor do seu ministério perante a sua própria *ekklesia*. Na verdade, isso é realmente provável, haja vista o argumento de Inácio estar pautado, em grande parte, na defesa da unidade e da submissão às autoridades.

Como se havia dito, o *corpus* inaciano é composto por sete epístolas, a saber: as epístolas aos efésios, aos magnésios, aos tralianos, aos filadelfianos e aos esmirniotas, aos romanos e ao bispo Policarpo. A maioria dos pesquisadores defende que Inácio escreveu as cartas em torno do ano 110, coincidindo, obviamente, com o ano de seu martírio (FOSTER, 2006a).

As cartas de Inácio são encontradas em três formas básicas, ou seja, em três recensões tradicionais: curta, média e grande. A curta é preservada somente em siríaco e abrange as seguintes cartas: a Policarpo, aos efésios e aos romanos. A carta de recensão média, também chamada eusebiana, está em grego e compreende apenas um manuscrito que, por sua vez, é do século VII. As outras são cópias destas. Várias versões importantes da recensão média foram produzidas, confeccionadas em latim, em siríaco, em armênio, em árabe e em copta. Já as de recensão longa apresentam várias versões das sete cartas oficiais e, ainda, um adicional de mais seis epístolas. As cartas de recensão longa foram associadas às epístolas de recensão média, escritas em latim, grego e armênio. É quase uma unanimidade acadêmica que as sete

cartas de recensão média atribuídas a Inácio de Antioquia são autênticas. Assim, o documento grego ora adotado foi reconstruído com base nos seguintes materiais textuais:

- G = *codex mediceo-laurentianus* de recensão média (séc. XI)
- L = versão latina da recensão média
- P = papiro de Berlim – cód.10581 (séc. V; contém *Cart. Esm.* 3:3;12:1)
- g = manuscritos gregos de recensão longa
- l = manuscritos latinos de recensão longa
- S = resumo siríaco de recensão curta
- Sf = fragmentos da versão siríaca de recensão média
- A = versão armênia
- C = versão copta
- Arabic = versão árabe
- G = *codex parisiense-colbertinus* (séc. XI)
- H = *codex hierosolymitanus* S.Sabae (séc. X)
- K = *codex sinaiticus* 519 (séc. X)
- T = *codex parisiense-colbertinus* (séc. XI)
- Sm, Am = versões siríacas e armênias de várias narrativas do martírio de Inácio.

Em *História eclesiástica*, Eusébio de Cesareia apresenta uma ordenação do *corpus* documental seguindo a ordem das cidades às quais elas foram enviadas. Assim, adotando a ordem em G, tem-se a seguinte sequência a ser utilizada:

1. Esmirniotas
2. Policarpo
3. Efésios
4. Magnésios
5. Filadelfienses
6. Tralianos
7. Romanos

Durante a Idade Média, pelo menos treze novas cartas escritas em grego foram atribuídas a Inácio e circulavam pelo que hoje é a atual Europa, indicando uma possível autoria do bispo. Dentre elas, têm-se as seguintes atualmente:

1. Carta ao herói, diácono de Antioquia
2. Carta à Maria de Neápolis
3. 1ª Carta a São João, o apóstolo
4. 2ª Carta a São João, o apóstolo
5. Carta aos Filipenses
6. Carta aos Tarsianos
7. Carta aos Antioquianos
8. Carta à Maria de Cassobela
9. Carta da Virgem Maria
10. Carta à Virgem Maria

Não há, entretanto, qualquer evidência proveniente da Antiguidade que comprove a veracidade desses documentos. Percebe-se, ainda, que a história textual deles não pode ser

seguida. Assim, diante da crítica externa, os eruditos consideraram tais documentos como falsificações grosseiras produzidas seguramente na Idade Média.¹⁷

Há várias hipóteses relativas à preservação das cartas de Inácio. A mais provável é a de terem sido coletadas primeiramente por Policarpo, bispo de Esmirna, que emitiu cópias delas à comunidade de Filipos, pouco depois de Inácio ter saído da cidade.

No que concerne à categorização dos escritos, pode-se inseri-los, como o próprio nome sugere, na categoria de epístolas quanto ao gênero. A epístola, em grego *epistolē*, em latim *epistula*, é um documento escrito e assinado, elaborado sob a forma de carta e classificada, de acordo com Bardin (2006), como uma comunicação dual escrita. Dependendo das circunstâncias e do assunto, as cartas seguiam um modelo retórico comum, respeitando regras precisas. Por esse motivo, grande parte das cartas na Antiguidade seguiu os termos gerais do modelo clássico romano. No caso das epístolas de Inácio, vê-se que elas são de caráter impessoal e que acompanham, em linhas gerais, o estilo das cartas enviadas comumente, apesar de apresentarem uma linguagem lírica muito original (RICHARDSON, 1953). Podem-se distinguir dois tipos básicos de cartas: as públicas e as privadas. Desde os tempos apostólicos, a literatura cristã utiliza constantemente cartas públicas. No contexto do mundo grego-romano, não era comum a circulação de textos entre indivíduos, mas, o habitual era que as trocas de correspondências se fizessem entre instituições. No caso cristão, entre congregações, como se observa em Inácio. A atividade de reprodução e distribuição de textos entre os cristãos do século I e II era intensa. Em uma carta de Inácio endereçada a Policarpo, isso fica bem claro:

¹⁷ As falsificações eram muito comuns no período medieval, sendo que *Donatio Constantini* e *Os cantos sibílicos* estão entre as mais célebres. Segundo Besselaar (1974), um detalhe aparentemente insignificante pode conduzir o pesquisador a descobrir anacronismos, contradições com outras fontes da época, uso gramatical e estilístico duvidosos e, até mesmo, o próprio material da fonte pode indicar sua autenticidade. Enfim, um documento adulterado dificilmente escapa ao crivo dos pesquisadores, e com as cartas atribuídas a Inácio de Antioquia não foi diferente.

Convém, Policarpo, convocar uma assembleia agradável a Deus e escolher alguém que vos seja caro e também ativo, que poderia ser chamado de correio de Deus. Encarrega-o de ir à Síria, para celebrar vosso infatigável amor, para a glória de Deus. O cristão não tem poder sobre si mesmo, mas está livre para servir a Deus. Essa é a obra de Deus e também a vossa, quando tiverdes realizado isso. Na graça, eu creio que estais prontos para fazer uma boa ação diante de Deus. Conhecendo vosso infatigável zelo pela verdade, eu vos exortei com essas poucas palavras. Não pude escrever a todas as *ekklesiae*, por causa de minha partida precipitada de Trôade para Neápolis, conforme a vontade de Deus me ordenou. Tu escreverás a todas as *ekklesiae* do Oriente, pois tens o pensamento de Deus, a fim de que elas façam a mesma coisa. As que puderem, mandem mensageiros a pé; as outras mandem cartas por meio daqueles que tiveres enviado. Dessa forma, sereis glorificados por uma obra eterna, como bem o mereceis (*Cart. Pol.* 7; 8, grifo nosso).

Além disso, analisando o percurso das cartas de Inácio, percebe-se que a coleção foi disseminada para vários grupos de cristãos em um período curto de tempo, assim como passou com as correspondências de Paulo (GAMBLE, 1995). Essas epístolas tinham por finalidade manter um contato entre os líderes religiosos e as suas comunidades, ou, mesmo, entre os bispos. As cartas eram lidas nas assembleias de modo a servirem, principalmente, de exortação aos fieis. Quando se analisam os enunciados de agradecimentos, de cumprimentos e de saudações no começo, no fim e na transição entre um assunto e outro ao longo das cartas, percebe-se que Inácio utiliza tanto o modelo de comunicação paulina quanto o modelo próprio da cultura greco-romana. Mais do que isso, a densidade e a matização do documento refletem um corrente estilo de retórica conhecido como “asianismo” (HOLMES, 1999).¹⁸

¹⁸ O “asianismo” é uma tendência de estilo retórica greco-romana, provavelmente originária entre os séculos IV-III a.C. em Pérgamo, Ásia Menor, baseada nos pressupostos lingüísticos dos anomalistas (integrantes de uma escola de gramáticos gregos). O estilo asianista era irregular, baseado em frases breves e desconexas, repletas de figuras de linguagem e efeitos rítmicos e fonéticos rebuscados. Tal corrente penetrou em Roma entre aqueles que apreciavam o antitradicionalismo, sendo largamente citada por Cícero (CONTE, SOLODOW, FOWLER, MOST, 1999).

No que se refere às cartas propriamente, se por um lado Inácio faz pouco uso do Antigo Testamento, por outro ele está profundamente influenciado pela tradição apostólica. Isso se percebe tanto em seu vocabulário, quanto em seu pensamento. A herança cristã em Inácio tem raízes profundas no pensamento de Paulo. Nesse sentido, entre os documentos paulinos que influenciaram os escritos de Inácio destacam-se: a 1ª carta de Paulo aos Coríntios e a epístola aos Efésios. Já no que diz respeito à aparente falta de interesse nas Escrituras judaicas tradicionais, segundo Matthew W. Mitchell, em um artigo intitulado *In the Footsteps of Paul: Scriptural and Apostolic Authority in Ignatius of Antioch* (2006), muitos estudiosos simplesmente ignoram as questões relativas aos pontos de contato entre as Escrituras judaicas e as correspondências inacianas. Contudo, segundo o autor, a utilização esporádica do Antigo Testamento derivaria de um desejo de subordiná-lo às outras fontes de autoridade, em especial aos escritos paulinos. As cartas de Inácio, portanto, refletiriam que, desde cedo, os escritos de Paulo já assumiam um caráter de exemplar normativo no seio doutrinário das comunidades. Além das fontes paulinas, é bem provável que o bispo tenha tido contato com o Evangelho de Mateus, como J. Smit Sibinga deixa claro em seu artigo *Ignatius and Matthew* (1966), e, talvez, mas menos provável, com os Evangelhos de Lucas e de Marcos.

Apesar de Inácio se inspirar na epistolografia apostólica, pode-se observar que ele também utiliza modelos helenísticos. Segundo Allen Brent, no texto *Ignatius of Antioch and the Imperial Cult* (1998), por meio da análise de alguns conceitos verificados nas correspondências de Inácio, é possível identificar um forte paralelismo com as religiões de mistério que adentraram o Império Romano. É importante destacar que se tem alegado ainda a existência de certas afinidades entre os escritos de Inácio e as doutrinas gnósticas, por conta, principalmente, de terem sido descobertas neles algumas sutis evidências de elementos mitológicos provenientes do gnosticismo. Entretanto, é possível afirmar que Inácio não sofreu influências de nenhuma corrente gnóstica específica, mas de uma cultura influenciada pelas

tradições religiosas locais, fruto da própria cidade de Antioquia, local de grande efervescência cultural (HOLMES, 1999; SCHOEDEL, 1985).¹⁹

Dadas as circunstâncias vividas por Inácio durante a confecção das cartas, a análise dos documentos requer certo cuidado, considerando-se o seu valor peculiar, pois são cartas de um prisioneiro a caminho do martírio – evidentemente sensibilizado – e, por essa razão, elas apresentam um forte apelo emocional. O estilo das cartas é truculento, refletindo as circunstâncias adversas vividas pelo autor (RICHARDSON, 1953). Desse modo, percebe-se que as cartas de Inácio foram escritas em meio a um extraordinário momento de estresse e forte emoção. Porém, apesar disso, não se nega que Inácio possuía um desejo sincero de imitar o sofrimento de Cristo e de, assim, tornar-se um discípulo verdadeiro. Inácio tinha alguns motivos para escrever as cartas. Segundo Eusébio de Cesareia, o bispo de Antioquia “acautelava-as (as comunidades) contra as heresias que começavam a pulular; incitava-as a conservar firmemente a tradição dos apóstolos que, por segurança, julgou necessário fixar ainda por escrito” (*Hist. Eccl.* III, 36:4). Nesse sentido, os objetivos de Inácio com suas cartas eram: 1) alertar as comunidades a respeitar as autoridades instituídas, ou seja, os bispos, os presbíteros e os diáconos; 2) instruir os crentes em relação aos falsos ensinamentos dentro das comunidades; 3) assegurar o futuro de sua própria *ekklesia* em Antioquia por meio da ajuda das outras comunidades a ela; 4) pedir para que os cristãos de Roma não intervissem a seu favor no julgamento.

¹⁹ Utilizando fontes de Nag Hammadi, Paulsen (1990) acredita que a doutrina de Deus em Inácio é reflexo de um gnosticismo que acreditava na harmonia espiritual dos poderes numa divindade completa. Essa visão se mostra diferente da doutrina neotestamentária da unidade de Deus, o que se revela como uma possibilidade de que o bispo tenha certa familiaridade com a doutrina gnóstica (SCHOEDEL, 1985). Henry Chadwick (1950) acrescenta ainda que as cartas de Inácio são permeadas por um individualismo anti-material, revelado pela argumentação do silêncio do Deus, de caráter explicitamente gnóstico. Entretanto, parece mais sóbrio esclarecer que o gnosticismo, no período de Inácio, era um movimento que pode ser classificado como “semi-místico” e, como tal, possuía doutrinas significativamente diversas daquelas encontradas nas cartas do bispo. Além dos diferentes dogmas, os ideais gnósticos afetavam diretamente os interesses religiosos mais concretos de Inácio (SCHOEDEL, 1985; PETERSEN, 1990).

As cartas de Inácio de Antioquia são documentos de notável importância haja visto que abordam, sob uma perspectiva inovadora, algumas temáticas atípicas para um documento cristão que data do século II. Muitas foram, e ainda são, as discussões históricas e teológicas a seu respeito. Deste modo, o estudo moderno de Inácio pode ser dividido em três fases. A primeira delas foi dominada por problemas de autenticidade das cartas. Ela foi liderada, principalmente, por teólogos reformadores, de comprovada fineza analítica, que negavam a autenticidade do documento pelo fato do material ter sido interpolado. Entretanto, a brilhante descoberta do bispo anglicano James Ussher da existência de uma antiga forma da carta, a recensão média, permitiu uma maior acuidade dos estudos posteriores, como os de John Pearson e, em seguida, já no século XIX, o grande trabalho de Theodor Zahn (1838-1833) e John Barber Lightfoot (1825-1901), representantes das escolas alemã e inglesa, respectivamente. Professor de Teologia de Cambridge, Lightfoot se dedicou a traduzir as cartas de Inácio e a fazer breves comentários a respeito delas. Todavia, ele se aplicou, na maior parte de sua carreira, aos estudos generalistas da Patrística e do Novo Testamento. Lightfoot tem como obra clássica o livro *The Apostolic Father* (1885). Já Zahn, também professor de Teologia, mostrou-se mais analítico, propondo uma investigação mais complexa. Entretanto, mesmo Zahn, em sua obra *Ignatius Von Antiochien* (1873), não realizou uma pesquisa aprofundada dos escritos. Zahn e Lightfoot acabaram por comprovar, definitivamente, a autenticidade das sete cartas de Inácio, agora classificadas como recensão média. A partir do trabalho desses dois pesquisadores, muitos outros surgiram, mas poucos se dedicaram exclusivamente a analisar a formação do poder dos bispos, tendo por base as cartas de Inácio de Antioquia.

A segunda fase foi marcada pela exploração das cartas do ponto de vista da História do Cristianismo em si. Nesse sentido, tem destaque o trabalho do protestante liberal alemão Von der Goltz, no livro *Ignatius Von Antiochien als Christ und Theolog* (1894).

Já a terceira fase, que se inicia a partir do século XX, é dedicada ao entendimento da posição de Inácio de Antioquia no contexto da História das Religiões. Um importante trabalho foi o do alemão H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatius-briefen* (1929), que descobriu o que ele acreditava ser a dimensão gnóstica das cartas de Inácio. Além deste, dois pesquisadores americanos se destacaram no estudo de Inácio de Antioquia: Robert M. Grant, professor de Novo Testamento da Universidade de Chicago e Willian R. Schoedel, pesquisador da Universidade de Illinois. Ambos desenvolveram pesquisas de caráter mais generalista, buscando apreender os aspectos teológicos nas fontes. Recentemente, os estudos de Inácio seguem a linha de pesquisa pautada nas novas abordagens do Novo Testamento e da situação histórico-religiosa do cristianismo, uma análise realizada por meio de instrumentos advindos não somente da História, mas também da Psicologia, da Linguística, da Antropologia e da Arqueologia.

Inácio de Antioquia compõe, com toda a certeza, o rol das figuras mais significativas da primeira metade do século II. Suas cartas permitem compreender melhor a porção oriental do Império, em especial no que diz respeito ao desenvolvimento da teologia e da estrutura clerical nascente, ajudando a refletir com mais propriedade sobre como se deu a transição de comunidades carismáticas para uma *ekklesia* “universal” no início do século II, uma instituição propriamente dita que tinha o bispo como representante do próprio Deus.

Um bispo asiático nas Gálias: Ireneu de Lião e o *Contra as heresias*

Ireneu, bispo de Lião, antiga Lugdunum, nas Gálias, compôs um dos mais importantes trabalhos do segundo século, *Refutação da falsa gnose*, ou, como comumente é chamada, *Contra as heresias*. Com muita lucidez, mas sem o estilo de escrita de um filósofo erudito,

Ireneu fez a exposição das ideias centrais da fé cristã em um momento no qual a *ekklesia* passava por profundas e significativas transformações, de algumas das quais ele mesmo participou ativamente.

Ireneu de Lião, em grego *Eirēnaïos* e em latim IRENÆUS – nome que significa “paz” – nasceu provavelmente em Esmirna, Ásia Menor, por volta do ano 130-140 (FRANGIOTTI, 1995a; OSBORN, 2001). Filho de pais pagãos, conheceu o bispo Policarpo ainda na juventude, fator que muito o influenciou, principalmente porque este fora discípulo do apóstolo João, o que conferiu a Ireneu o título de autoridade denominado *vir apostolicus*, ou seja, testemunha direta dos ensinamentos dos apóstolos. Os fatos conhecidos da vida de Ireneu são poucos, porém significativos. No início de seu ministério, Ireneu mudou-se de Esmirna para Lião, contudo, não se sabe ao certo o porquê da mudança.²⁰ Segundo Gregório de Tours, na obra *História dos francos*, Ireneu foi enviado para lá pelo próprio Policarpo. Todavia, F. E. Warren, em seu livro *Liturgy and Ritual of the Celtic Church* (1881), afirma que Potino, o primeiro bispo de Lião, saiu da Ásia Menor trazendo consigo Ireneu, discípulo de Policarpo e de João.²¹ Sobre a vida de Ireneu, se tem conhecimento que, durante a perseguição aos cristãos por Marco Aurélio (161-180), ele era sacerdote da comunidade de

²⁰ Capital das Gálias, Lugdunensis, atualmente chamada de Lião, foi a grande metrópole das Gálias e um dos locais de maior romanização do Ocidente. Em 43 a.C., L. Munácio Planco estabeleceu uma colônia chamada Cópia Felix Munátia, na confluência dos rios, ambos navegáveis, Arar (*Saone*) e Rhodanos (*Rhone*). No ano 27 a.C., foi instituído o *Concilium Galliarum* no qual Lugdunum tornou-se a matriz do culto imperial para três províncias – Gália Aquitânia, Gália Bélgica e Gália Lugdunum –, e uma metrópole em seus direitos próprios, assim como uma passagem entre o mundo mediterrâneo e o norte das províncias dos Alpes (RICHARDSON, 1953). No ano 12, Druso, o Velho, fez um altar dedicado a Roma e a Augusto, implantando, assim, um culto de adoração a Roma e aos seus imperadores na província gaulesa. Conselhos reuniam-se todo ano nas Gálias para realizar eleições e para fazer a grande festa anual em honra aos patronos romanos. Tibério chegou a ordenar que um anfiteatro e um templo fossem construídos para complementar o altar. Desse modo, Lugdunum tornou-se uma das cidades modelo de romanização. Originalmente, a cidade estava circunscrita somente na base de uma alta colina perto dos dois rios supracitados. Por meio de alguns trabalhos de engenharia, a colônia conseguiu se expandir para além desta colina absorvendo todas as comunidades vizinhas e tribos célticas localizadas em seu perímetro. Entre os monumentos principais da cidade, podem-se destacar dois teatros, um sistema romano de estradas e dois fóruns, sendo que, em um deles, havia um templo de Júpiter erigido. Lugdunum estava centrada sobre as principais linhas de comunicação e de comércio das Gálias. A cidade gozava de uma grande prosperidade econômica. Herodiano, no século III chegou a elogiar a cidade, referindo-se a ela como grande e próspera (BUNSON, 1994). É interessante destacar que, segundo Élie Griffe (1947), o grego era a única língua oficial de Lião. Portanto, Lião tornou-se a matriz do culto imperial ao oeste de Roma, sendo, ainda, uma metrópole com direitos próprios (RICHARDSON, 1953).

²¹ Migrações da Ásia Menor para as Gálias eram comuns no segundo século como atestam algumas inscrições e ruínas de templos (GRANT, 1997).

Lião.²² No reinado de Marco Aurélio, inúmeros cristãos passaram a ser aprisionados em Lião e em Viena, nas Gálias, em decorrência das perseguições religiosas.

Em meio aos vários conflitos nas Gálias, Ireneu é despachado para Roma a fim de entregar algumas cartas dos confessores de Lião ao bispo de Roma, Eleutério. As cartas foram quase que inteiramente perdidas, mas Eusébio de Cesareia, em uma passagem do Livro V de *História eclesiástica*, transcreve uma parte do documento na qual é evidenciada o que Ireneu era, até então, somente sacerdote de Lião. Leia-se o trecho a seguir:

Suplicamos a Deus que agora e sempre nele te regozijeis, pai Eleutério. Encarregamos de entregar-te essas cartas nosso irmão e companheiro, Ireneu, pedindo que o estimes enquanto zelador do testemunho de Cristo. Se soubéssemos que a posição social traz justiça para alguém, nós o apresentáramos primeiro enquanto sacerdote da *ekklesia*, o que de fato ele é (*Hist. Ecles. V. 4: 2*).

As cartas tratam de diversos assuntos, entre eles, do movimento montanista, com o qual alguns membros das comunidades das Gálias haviam tido contato enquanto estiveram na Ásia Menor.²³ Ao retornar às Gálias, Ireneu foi eleito o novo bispo da comunidade de Lião, sucedendo o antigo bispo, Potino, que havia morrido na prisão durante a perseguição. A comunidade que Ireneu coordenava era muito jovem, composta, em sua maior parte, por cristãos advindos da Ásia Menor. Até o bispado de Ireneu, não há nada documentado sobre a comunidade de Lião. Mesmo com Ireneu, as informações de Lião são bem vagas (GRIFFE, 1947). Gregório de Tours atestou que, como bispo, Ireneu teve um papel fundamental na

²² Até o século III, as perseguições imperiais aos cristãos eram demasiadamente inconstantes. Entretanto, imperadores com Marco Aurélio, Trajano e Domiciano empreenderam perseguições aos cristãos, mas de maneira espaça. Na história de Marco Aurélio, vê-se que ele foi um estóico que não aceitava as concepções cristãs, considerando-as uma loucura.

²³ O montanismo foi um movimento cristão que nasceu na Frígia no ano de 156. Montano, líder e fundador do grupo, era um sacerdote de Cibele que se converteu ao cristianismo. Todavia, o modo pelo qual ele lidava com o agir do Espírito Santo o colocou fora da *ekklesia*. Logo, ele estabeleceu uma comunidade paralela na qual contava com a ajuda de duas profetizas, Maximila e Priscila, que haviam deixado seus maridos para seguir Montano. Entre os ensinamentos básicos da organização, denominada também como *Nova Profecia*, estavam na iminência da *parousia* e a divindade e atuação do Espírito Santo por meio dos dons espirituais (BOER, 1976).

reorganização da comunidade de Lião depois da perseguição sob Marco Aurélio, acrescentando que esta se tornou um grande pólo missionário das Gálias. Veja-se o trecho no qual Gregório cita Ireneu:

O primeiro [dos mártires] foi Potino, bispo da cidade de Lião, que, cheio de dias, sofreu, pelo nome de Cristo, vários suplícios. Santo Ireneu, sucessor desse mártir, e que tinha sido enviado para essa cidade por Santo Policarpo, se distinguiu por uma admirável virtude; em um curto espaço de tempo, por suas predicções, ele tornou cristã toda a sua cidade. Mas uma perseguição foi estabelecida, suscitada pelo demônio, pela mão do tirano. De tais guerras no seu país, um grande número de fieis foi degolado, porque eles confessaram o nome do Senhor e um rio de sangue de cristãos correu pelas praças públicas que nós não podemos dizer o número nem os nomes dos mártires; o Senhor os tem escrito no Livro da Vida. Infligindo, em sua presença, as horríveis súplicas a Santo Ireneu, o carrasco consagrou-o também ao nosso Senhor Jesus Cristo. Depois do Santo bispo, quarenta e oito mártires foram supliciados, entre os quais o primeiro foi, como havia dito, Vécros Épagatos (*Hist. du Francs* XXXVIII, XXXVIII, XL).

Exagero ou não, o trabalho que Ireneu desempenhou junto aos cristãos das Gálias foi realmente muito importante para a difusão do cristianismo naquela localidade. Durante o seu bispado, Ireneu dividiu sua vida religiosa entre as atividades pastorais e as literárias. Nestas, ele escreveu o *Contra as heresias*. O bispo interveio em diversas discussões eclesiásticas da época, como a famosa controvérsia quartodecimana também analisada. Ireneu não era um homem da ciência nem mesmo partilhava de grande erudição, como seus próprios escritos atestam; no entanto, era um bispo, adepto da “escola joanina”, com uma forte “paixão apostólica”, ou seja, um cristão que buscava defender a sua fé por considerá-la o bem que lhe

era mais valioso.²⁴ Não se sabe exatamente o ano de sua morte, porém há duas possibilidades: a primeira baseada em Jerônimo e Pseudo-Justino, afirmando que Ireneu foi assassinado por “heréticos” depois do ano 200; a outra hipótese defende que Ireneu foi martirizado durante a perseguição de Sétimo Severo, na primeira década do século III, por volta dos 70 anos de idade. A maior parte dos especialistas afirma que a segunda opção seja a mais próxima da verdade, pois, após a questão quartodecimana em 190, Ireneu desapareceu completamente dos registros históricos, acreditando-se, portanto, que ele tenha sido martirizado logo no início da perseguição de Severo em 202.

A obra *Contra as heresias (Adversus Haereses)* é composta por cinco livros escritos entre os anos 180 e 198, em que, basicamente, Ireneu de Lião exerce sua crítica ao movimento cristão gnóstico, em especial, ao gnosticismo valentiniano. Os escritos são divididos em duas partes: a primeira se atém a descrever o gnosticismo (Livro I - Sistemas gnósticos); e a segunda visa a refutar a “heresia” (Livro II - Teoria gnóstica e sua refutação; Livro III - Doutrina cristã; Livro IV - Continuidade entre o Antigo e o Novo Testamento; Livro V - Escatologia cristã).

Os textos originais, escritos no grego, a língua materna de Ireneu, foram quase todos perdidos, entretanto há citações deles nas obras de Hipólito, de Eusébio de Cesareia e, principalmente, de Epifânio (FRANGIOTTI, 1995a).²⁵ O único documento preservado na íntegra é uma antiga tradução latina escrita por volta dos séculos II e IV e publicada pela primeira vez por Erasmo de Roterdã em 1526.²⁶ Nem a identidade do tradutor nem o local ou a data de tradução são conhecidos. Da tradução latina, há três transcrições antigas, são elas:

²⁴ Parece ser evidente, ao analisar a trajetória de vida e as posturas assumidas por Ireneu diante dos conflitos na *ekklesia*, que ele era integrante da vertente cristã joanina. Além da formação catecúmena de Ireneu ter sido totalmente pautada nos moldes *ekklesia* de Esmirna, sob o bispado de Policarpo (um dos maiores seguidores de João) – algo que muito o orgulhava, segundo os seus escritos – ele se posicionou a favor das comunidades de tradição joanina da Ásia Menor durante a discussão quartodecimana.

²⁵ Na obra *Panarion*, escrita pelo bispo Epifânio de Salamina no século IV, o autor reproduz quase que integralmente o Livro I de *Contra as heresias*.

²⁶ É sabido que Santo Agostinho e Tertuliano conheceram esses escritos latinos e chegaram até a utilizá-los.

- C = *codex claromontanus* (séc. IX)
 L = *codex leydensis* (séc. X-XI)
 A = *codex arundelianus* (séc. XII)

Há, também, uma versão traduzida para o armênio dos dois últimos livros, escrita nos séculos IV e V, que foi descoberta e publicada em 1913 por Erwand Ter-Minassiantz. Já da tradução siríaca, foram encontrados somente 33 fragmentos. Desse modo, atualmente, só se tem, do original, um texto grego em forma fragmentada e em sua maior parte do Livro I.

Além de *Contra as heresias*, Eusébio de Cesareia cita várias outras obras de Ireneu que foram transmitidas até os tempos modernos por meio de alguns fragmentos.²⁷ Entretanto, de forma completa, somente mais uma chegou à atualidade: *Demonstração ou exposição do ensinamento apostólico*, que data de um período posterior à confecção do último livro de *Contra as heresias*, ou seja, durante a transição entre os séculos II e III. É importante destacar que o livro ficou no anonimato por muito tempo e que só foi encontrado em 1904, numa versão armênia, pelo arquimandrita (e depois bispo) do Azerbaijão Kaparet Ter-Mekerttschian. A primeira publicação foi feita em 1907, acompanhada inclusive de uma tradução alemã, com notas e divisão em 100 capítulos, organizada por Harnack e utilizada até hoje (QUASTEN, PLUMPE, 1952).

Quando se recorda que a obra de Ireneu foi lida no Egito ainda no final do segundo século, percebe-se quão imprecisa é qualquer tentativa de medir a velocidade e a amplitude da circulação de escritos cristãos no segundo século. Sabe-se que as apologias, em especial, circulavam amplamente entre os cristãos, sendo também muito disseminadas entre os círculos pagãos. Cabe lembrar que a obra de Ireneu, assim como a maior parte dos livros na

²⁷ Entre as obras de que só se têm alguns excertos, destacam-se: *De disciplina*, *In Marcionem*, *Epistulo ad Florinum de monarchia*, *De ogdoade*, *Epistula ad Blastum de schismate*, *Epistula ad Vitorem de die Paschae*, *De Pascha*, *Epistula ad Vitorem* (contra Florino), *Epistula ad Demetrium diaconum*, *Commentarius in evangelium* e *Dialogi de diversis*.

Antiguidade, não era comercializada, mas era de uso privativo daqueles que a possuíam (GAMBLE, 1995).

No primeiro livro de *Contra as heresias*, Ireneu diz que não se deve esperar dele uma linguagem erudita ou mesmo uma elegância artística, haja vista que morava, segundo ele mesmo afirma, entre os bárbaros e falava, comumente, em língua estrangeira. O estilo de *Contra as heresias* é um tanto confuso, com inúmeras repetições e um modelo retórico prolixo, talvez fruto das diversas traduções realizadas ao longo do tempo. Entretanto, no que concerne às argumentações, Ireneu traz exposições bem criativas. Segundo Richardson (1953), Ireneu poderia ter sido considerado o primeiro grande teólogo sistemático da Igreja, se não fosse o fato de que ele não se dedicou a escrever uma obra teológica sistemática. Ao que tudo indica, como o prefácio revela, Ireneu tinha o intuito de escrever como um pastor e um mestre da *ekklesia*, tendo dedicado seus escritos a um amigo, cuja identidade não é revelada. Todavia, esse argumento é, na verdade, um artifício literário comum na época (QUASTEN, PLUMPE, 1952). De fato, o trabalho foi endereçado aos “pastores” da *ekklesia*, de modo a ajudar-lhes a proteger os “seus rebanhos” dos ensinamentos que pudessem perverter o evangelho ou trazer desordem para a comunidade. Então, *Contra as heresias* é uma composição linear, mas prolixa, destinada ao público em geral, em especial, aos bispos e presbíteros das comunidades como uma útil ferramenta para a instrução de catecúmenos.

Em *Contra as heresias*, Ireneu teve o objetivo de denunciar, por um lado, as diferentes formas de “heresia”; e, por outro, expor a doutrina cristã “ortodoxa”. Para tal, Ireneu encaixou diversos elementos teológicos, a fim de criar uma grande síntese doutrinal – estabelecendo bases e critérios para o “fazer teológico” –, ao possibilitar um maior entendimento do gnosticismo. Assim, foi possível a obra cumprir o seu último propósito: servir como um manual para as lideranças das comunidades locais se protegerem das doutrinas “heterodoxas”.

Contra as heresias é uma obra marcada por cinco fatores: conflito de opinião, tradição, Escrituras, imagens e aforismos. No primeiro, na diversidade de opiniões e particularidades do gnosticismo, Ireneu adota diferentes argumentações divagantes; no segundo, Ireneu se preocupa em não oferecer nada de novo, mas simplesmente expor uma doutrina pré-existente; no terceiro, as Escrituras seriam a única fonte de verdade, seja da tradição apostólica, seja da tradição profética; no quarto, Ireneu faz uma miscelânea entre figurações e ideias de modo muito desorganizado; e no quinto, o bispo utiliza, constantemente, máximas e ditos populares, todavia de significados nunca óbvios (OSBORN, 2001).

O fato de Ireneu não apresentar em seu texto um estilo retórico excelente não o eximiu de ter tido conhecimento de Platão, Homero, Hesíodo, Píndaro e Estesícoro. A influência da filosofia grega na teologia de Ireneu é evidente, mostrando-se um profundo conhecedor do médio platonismo e do estoicismo da época.²⁸ Não surpreende que o pensamento de Ireneu tenha um predomínio do médio-platonismo, visto que muitos autores contemporâneos nele se inspiravam nesse sistema filosófico, mesmo porque, tal compunha a educação do homem daquela época.²⁹ Em um trecho, Ireneu chega a fazer um elogio a Platão, tomando uma atitude positiva frente ao filósofo ao afirmar: “Bem mais religioso do que eles parece Platão, que reconheceu um Deus, ao mesmo tempo justo e bom, com poder sobre todos e que pronuncia pessoalmente o julgamento” (*Cont. Her.* III, 25:5). É fato que Ireneu lia os textos de Platão, mas, obviamente, só utilizava os trechos por meio dos quais ele poderia fazer uma crítica direta ao gnosticismo (SCHOEDEL, 1959). Desse modo, o bispo utilizava-se de uma

²⁸ O médio platonismo, como o próprio termo sugere, é a fase intermediária do platonismo, abrangendo do século I a.C. ao II. Conhecido como o primeiro expoente do médio-platonismo, Eudoro de Alexandria (século I a.C.), foi responsável por dar um novo impulso ao platonismo após a crise da Academia de Atenas. O médio platonismo é marcado por um grande ecletismo e ainda por uma tendência ao retorno do platonismo “ortodoxo”. As temáticas mais comuns entre os médios platônicos são aquelas ligadas ao transcendente, à intuição e às tradições mitológicas. Entre os pensadores mais célebres destaca-se Plutarco de Queroneia (50-120) considerado o primeiro médio platonista (PARIS, 2003).

²⁹ Segundo Grant (1949), apesar de ser versado em filosofia, ele não era um filósofo. O autor ainda afirma que o interesse de Ireneu pela cultura helenística era mais retórico do que filosófico.

argumentação contra o gnosticismo, muitas vezes eivada da cultura helenística, mesmo porque Ireneu rejeitava o gnosticismo e não a filosofia e a ciência (GRANT, 1986). Robert Grant, em seu artigo intitulado *Irenaeus and Hellenistic Culture* (1949), afirma que Ireneu era eclético, e, por meio de seu vocabulário filosófico, percebe-se que não se filiou a nenhuma escola específica. Além disso, é digno de nota que Esmirna, cidade natal de Ireneu, foi o centro de atuação dos sofistas, o que também o influenciou. Assim, ao compartilhar de uma tradição humanística clássica, Ireneu representou a confluência do cristianismo com o helenismo, sem se perder ou se distanciar da tradição cristã pregada pela “ortodoxia”.

No que diz respeito à utilização de fontes, em *Contra as heresias* observa-se o uso extenso da Bíblia hebraica na versão Septuaginta – na tradução para o grego *Koiné*. Já o Novo Testamento foi usado quase por completo, com destaque para a carta de Paulo aos Filipenses, em especial o capítulo 3, a carta aos Hebreus, 1º e 2º Coríntios, a 1ª epístola de João e a 1ª carta de Pedro. No caso dos evangelhos, além de Ireneu fazer uso dos quatro, ele traz uma inovação ao criar a ideia de unidade espiritual para os quatro, que, por sua vez, eram associados aos quatro seres vivos do Apocalipse de João (SKEAT, 1992).³⁰ Identifica-se, ainda, a utilização de livros apócrifos, como, por exemplo, o livro de Enoque, de grande reputação na época. Além de obras canônicas, Ireneu tomou conhecimento da teologia gnóstica, em parte mediante a leitura direta de alguns escritos. O bispo também estava familiarizado com a literatura cristã primitiva a que ele chamou não de “Escrituras”, mas simplesmente de “escritos” (GRANT, 1997). Entre tais escritos, podem-se destacar os

³⁰ Os chamados “quatro seres vivos” mencionados no Apocalipse de João são descritos da seguinte maneira: “À frente do trono, havia como que um mar vítreo, semelhante a um cristal. No meio do trono e ao seu redor estavam quatro Vivos, cheios de olhos pela frente e por trás. O primeiro Vivo é semelhante a um leão; o segundo Vivo, a um touro; o terceiro tem a face como de homem; o quarto Vivo é semelhante a uma águia em vôo. Os quatro Vivos têm cada um seis asas e são cheios de olhos ao redor e por dentro. E, dia e noite sem parar, proclamam: ‘Santo, Santo, Santo, Senhor, Deus Todo-poderoso, Aquele-que-era, Aquele-que-é, Aquele-que-vem’” (Ap 4:6-8). Numa glosa provinda do Livro de Ezequiel (Ez 1:5-21), tais seres vivos, na cosmologia cristã, seriam a representação dos quatro anjos que presidem ao mundo físico, dos pontos cardeais e dos ventos. Suas formas (leão, novilho, homem e águia) representariam o que há de mais nobre, forte, sábio e ágil na criação.

seguintes autores: Clemente de Roma, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, Papias, Didaqué, Pastor de Hermas, Justino de Roma, Pseudo-Justino, Hegésipo, Teófilo de Antioquia e Clemente de Alexandria. E, dentre todos, Ireneu foi profundamente influenciado por Justino de Roma, sendo que, em algumas passagens de *Contra as heresias*, encontram-se vários paralelismos com os textos de Justino. Ainda é provável que ele o tenha conhecido pessoalmente enquanto esteve em Roma (QUASTEN, PLUMPE, 1952).

Também existe a possibilidade de que, quando Ireneu escreveu essa obra, ele já tivesse deixado a Capital imperial. No entanto, sabe-se que foi lá onde ele se inspirou para escrevê-la. Tanto que as “heresias” por ele atacadas foram, em especial, aquelas que ele sabia terem se propagado pela cidade de Roma. É interessante ressaltar que a obra *Contra as heresias* teve uma grande importância para os cristãos de seu tempo, pois foi a primeira com o caráter estrito de refutação às “heresias”. Embora atendendo inicialmente às necessidades das comunidades das Gálias, os livros estenderam-se para além das fronteiras da província. Os escritos de Ireneu, no final do segundo século, serviram para estabelecer laços entre a Ásia Menor, as Gálias e Roma, dado o sucesso que eles conquistaram. Considerando-se que os nomes da Antiguidade buscavam, muitas vezes, resumir a totalidade do caráter de uma pessoa, o significado do nome Ireneu – “paz” – permite deduzir que o bispo atuava frequentemente como pacificador das disputas internas na *ekklesia*, a exemplo da controvérsia da Páscoa. E mais: alguns autores chegam a afirmar que Ireneu não somente desempenhou um papel proeminente na concórdia entre as comunidades de Roma e da Ásia Menor, como também entre a Ásia Menor e as Gálias. Antes do bispado de Ireneu, a comunidade de Lião passava por alguns transtornos com fieis advindos da Ásia Menor que se diziam adeptos do montanismo. Esse fato ratifica que os textos de Ireneu foram úteis não somente para afugentar o gnosticismo de dentro das comunidades, mas ainda mais para criar um sentimento de unidade entre as comunidades, pautada na tradição apostólica perpetuada pelos bispos locais.

Podem-se destacar dois grandes pesquisadores de Ireneu, representantes da vertente tradicional: R. Massuet e W. Harvey. O monge beneditino parisiense R. Massuet fez, em 1712, uma famosa tradução da fonte, sendo responsável por introduzir os subtítulos e a divisão em números atualmente em uso, uma vez que Ireneu somente fez uma divisão por livros. Já em 1857, o reverendo W. Harvey, editor de Cambridge, destacou-se ao dividir a obra em dois volumes e ao adicionar textos gregos de *Philosophoumena*.³¹ A edição de Harvey é até hoje a mais utilizada e constantemente referida, dadas as suas notas explicativas adicionadas à tradução. Há uma edição recente de *Contra as heresias*, também muito utilizada, traduzida para o francês por Adelin Rousseau, Louis Doutreleau e outros, que compõe a coleção *Sources Chrétiennes* publicada por *Editions du Cerf*. O século XX foi um marco nos estudos críticos do pensamento de Ireneu. No início do século, os diversos trabalhos publicados definiram o que, por muito tempo, iria se pesquisar em Ireneu. O alemão F. Loofs, no início do século, fez uma série de afirmações ousadas, como a de que Ireneu era um péssimo teólogo, chegando a duvidar que ele tivesse sido um. Enquanto respostas negativas a essa análise vieram de todos os lados; em meados do século, os franceses Simon e Benoit escreveram um trabalho mais “lúcido” sobre Ireneu, no qual afirmavam ser necessário analisar o bispo muito profundamente, razão pela qual eles próprios só se arriscavam a fazer uma introdução. Benoit categorizou as conclusões de Loofs como incompletas, pois o autor não considerava a complexidade do pensamento de Ireneu. Outros pesquisadores surgiram nesse momento, como Koch, que afirmava não ser possível analisá-lo por meio de uma coerência racional, porque Ireneu não foi um homem de ideias. O estudioso Houssiau também se destacou ao defender que o pensamento de Ireneu não tinha muita consistência lógica. Todas essas discussões polêmicas surgiram pelo simples fato de os pesquisadores atentarem, primordialmente, para conceitos particulares com os quais Ireneu fez suas argumentações,

³¹ *Philosophoumena*, ou “Refutação a todas as heresias”, corresponde ao conjunto de trinta e dois fragmentos de texto em siríaco, supostamente descobertos por Hipólito.

esquecendo-se de que *Contra as heresias* é um conjunto de peças que se encaixam. Desde então, tem-se publicado uma série crescente de trabalhos mais detalhados sobre Ireneu, abordando-se temáticas particulares. Entre os pesquisadores da atualidade, pode-se dividi-los em duas vertentes: uma buscando discutir os escritos de Ireneu de Lião de modo mais genérico, com destaque para Robert M. Grant que escreveu *Irenaeus of Lyons* (1997) e que também fez um trabalho muito semelhante com Inácio de Antioquia; e outra se interessando em levantar questionamentos que conduzam a uma reflexão crítica de Ireneu de Lião, com ênfase para o estudo empreendido por Eric Osborn, professor honorário do Departamento de História da Universidade de Trobe, no livro *Irenaeus of Lyons* (2001), que, além de estabelecer profundas reflexões sobre a teologia de Ireneu, produziu uma pesquisa detalhada e de grande erudição acerca da formação teológica e institucional da *ekklesia* no século II. Entre os pesquisadores mais recentes, devem ser citados os seguintes: John Lawson, Denis Minns, G. W. Clarke, T. C. Skeat, Thomas G. Weinandy e W. C. Van Unnik.

Tendo em vista esse panorama e as características da obra, o *Contra as heresias* de Ireneu de Lião apresenta-se como uma importante documentação histórica. Apesar de não trazer grandes inovações teológicas, o que não interfere na sua utilidade, o trabalho do bispo se destaca ao fazer uma síntese da doutrina cristã da época com a exaltação da tradição apostólica. Como um assíduo defensor da “ortodoxia”, Ireneu buscou defender a “verdadeira” doutrina, legitimada pela sucessão apostólica empreendida pelos bispos e presbíteros, e combater as manifestações contrárias ao cristianismo “ortodoxo”, qualificadas como “heréticas”. Por meio das argumentações apresentadas nessa obra, é possível se aproximar significativamente de como foi estruturada a *ekklesia* no Ocidente, bem como compreender como era o cristianismo do final século II.

Um testemunho tardio: Eusébio de Cesareia e a *História eclesiástica*

Considerado o “pai da História da Igreja” e o “Heródoto cristão”, o bispo Eusébio de Cesareia foi uma figura marcante do século IV. Contemporâneo de personagens como Constantino, Ário, Diocleciano e Atanásio, o bispo se destacou por sua vasta erudição e por apresentar uma participação ativa nas decisões da *ekklesia* – como fez no Concílio de Niceia. Os textos de Eusébio têm sido consultados por muitíssimos pesquisadores, em especial por aqueles que buscam, nos relatos e nas fontes por ele apresentados, respostas para um determinado contexto político-social. A obra utilizada, *História eclesiástica*, é referência para os historiadores do cristianismo e os teólogos. Rica em detalhes, a *História eclesiástica* propôs abranger os primeiros quatro séculos do cristianismo, utilizando-se de fontes singulares e abordando eventos e personagens que, muitas vezes, só se conhecem por meio dela.

Eusébio de Cesareia, conhecido também como Eusébio Pânfilo, nasceu, provavelmente, entre os anos de 260-265. Não se pode precisar o local do seu nascimento. Eusébio é cognominado “o palestino” por alguns autores cristãos como Marcelo (*Euseb. Cont. Marcel.* I, 4), Basílio (*Lib. cont. Amfil. de Espír. Santo*, c. 29), entre outros. Todavia, isso não garante que ele tenha nascido na Palestina, pois o epíteto pode ter sido usado meramente para indicar o local de sua residência enquanto bispo. Contudo, Stein (1877) e Lightfoot supõem que realmente a Palestina tenha sido o local de seu nascimento, pois, para a eleição do episcopado em algumas *ekklesiae*, era costume que se elegessem, de preferência, pessoas nativas da cidade ou já moradoras dela.

Apesar de seus pais serem totalmente desconhecidos, ele estabeleceu um forte relacionamento com dois homens membros de sua família. Pelos seus escritos, fica evidente que Eusébio recebeu uma notável educação, obtida tanto da filosofia quanto do catecismo

bíblico-teológico. Logo, essa imensa erudição foi fruto de toda uma vida de dedicação e de estudo, a que deu início ainda na juventude.

De fato, pode-se concluir que ele, antes de sua eleição como bispo, pelo menos habitou em Cesareia. Ademais, a maior parte dos especialistas costuma considerar como mais provável que Eusébio tenha realmente nascido em Cesareia, Palestina.³²

O patriarca Fócio supõe que Eusébio foi um escravo, por conta de seu nome ser Eusébio Pânfilo, um nome de batismo, e Pânfilo seria o nome de seu antigo senhor que o haveria libertado. Segundo o próprio Eusébio, Pânfilo foi seu amigo e seu mestre, com quem, junto a Doroteu, sacerdote de Antioquia, iniciou seus estudos.

Durante a perseguição empreendida por Diocleciano entre os anos de 303-311, muitos cristãos foram executados, entre eles Pânfilo.³³ Eusébio se refugiou em Tiro e,

³² A cidade de Cesareia é conhecida pelo seu grande porto na costa do Mar Mediterrâneo, na Palestina, na região da Samaria-Galácia. Originalmente chamada *Stratonis Turri*, ou Torre Strata, Cesareia, em 63 a.C., fez parte da reorganização do Oriente instituída por Pompeu, sendo retirada do controle dos judeus e alocada na província da Síria. Otaviano (Augusto), depois de reparar as relações com Herodes, o Grande, deu a este o domínio do local. Sob a administração de Herodes, um gigantesco programa de construção foi iniciado na localidade, e o nome Cesareia foi aprovado em honra a Augusto. Um muro foi construído ao redor da cidade, uma construção que durou 12 anos (22-10 a.C.). Além disso, um novo sistema portuário foi instaurado, fazendo da cidade uma porta de entrada para o comércio marítimo na Palestina. Cesareia foi, ainda, centro da cultura greco-romana na província, principalmente pelo fato de possuir uma população diversificada, composta por judeus, pagãos, cristãos e samaritanos, fortemente helenizada (LEVINE, 1975). Nos dois primeiros séculos, a região foi palco de muitos motins e revoltas como a que ocorreu em Cesareia no ano 60, quando alguns judeus reivindicaram cidadania romana e Nero se recusou a conceder, sendo instaurado, portanto, um significativo tumulto. Seis anos mais tarde, judeus foram assassinados por não-judeus na cidade e o governador da Síria, Céstio Galo, teve que intervir (BUNSON, 1994).

posteriormente, no Egito, onde se tornou prisioneiro. Em 311, sob o governo de Galério, Eusébio voltou à Palestina, onde acabou de redigir os oito primeiros livros da sua *História eclesiástica*. Lá ele foi sagrado presbítero. Qualquer tentativa de fixar uma data precisa para essa ordenação é vã, mas, comumente, afirma-se que o seu presbiterado iniciou-se durante o episcopado de Agápio (*Hist. Eccles.* VII, 32).

Pouco depois de 313, Eusébio foi consagrado bispo em Cesareia no lugar de Agápio. Não se tem muito conhecimento de como foram os primeiros anos de seu bispado, a não ser que ele não cessou em estudar e escrever. O bispo redigiu uma extensa produção literária da qual grande parte foi preservada. Apesar de ter escrito diversas obras sobre a *ekklēsia*, sua maior predileção eram os estudos bíblicos, dada a influência de Orígenes. Vários foram os estilos literários adotados por Eusébio. Durante a sua vida, ele escreveu obras exegéticas, teológicas, apologéticas, dogmáticas, históricas, além de discursos e de cartas.

³³ O imperador Diocleciano teve um papel fundamental na superação da Anarquia Militar, sendo responsável também por executar um amplo conjunto de reformas, a fim de garantir a governabilidade do Império. A posição do imperador, em exaltar o culto imperial mediante a reverência à pessoa sagrada do imperador *Iovius* (Júpiter), veio de encontro aos anseios dos cristãos em se manterem fieis às suas crenças. Assim, Diocleciano instaura, em fevereiro de 303, uma política de perseguição. Tal acontecimento ficou conhecido como a Grande Perseguição. A desavença de Diocleciano com os cristãos tem início quando este fica irritado com a impossibilidade de consultar as entranhas das vítimas imoladas em um ritual, pela persignação de alguns assistentes cristãos; então, ele determina que todo funcionário do palácio deveria prestar sacrifício aos deuses de Roma. Além disso, obriga os cristãos que ocupavam cargos no exército a abjurarem da fé, sob ameaça de expulsão. Todavia, foi em 23 de fevereiro de 300 que a primeira grande ação repressiva se realizou, quando, às portas da congregação de Nicomédia, foram queimadas diversas escrituras e o templo foi destruído. No dia seguinte, um primeiro edito inaugurou oficialmente a perseguição. Segundo esse edito, todo cristão que possuía algum cargo e/ou dignidades imperiais teria seus bens confiscados e perderia o poder de emanar juízos. O edito prescrevia, ainda, que toda a comunidade cristã do império deveria ser destruída e as escrituras queimadas. Posteriormente, impulsionado pelos graves distúrbios que ocorreram em Mítilene e na Síria, Diocleciano criou um novo edito, detendo todos os líderes eclesiásticos do império. Já o terceiro edito obrigava todos a sacrificarem sob a ameaça de execução. O quarto edito obrigava os cristãos a sacrificar aos deuses do império, sob pena de morte. Sabe-se que essa perseguição se deu com maior ou com menor severidade, dependendo da localidade, haja vista a disposição particular da tetrarquia. Assim, a perseguição durou até 311, quando, com a abdicação de Diocleciano e de Maximino, Augusto decide proclamar o edito de tolerância (30 de abril de 311), concedendo aos cristãos a liberdade de culto (SILVA, 2003).

Eusébio cultivava grande admiração e amizade com Ário, compartilhando com ele muitas de suas ideias.³⁴ Ambos defendiam a doutrina cristológica da não consubstancialidade do Pai com o Verbo. Por esse motivo, o bispo de Cesareia chegou a ser excomungado pela *ekklesia*, porém foi reabilitado no Concílio de Niceia, no período de paz proporcionado pelo imperador Constantino, e, resignado, assinou o símbolo de fé de Nicéia contendo a ideia da consubstanciação. Mesmo após este evento, Eusébio continuou a favor do amigo Ário.

O bispo teve uma vida marcada por significativas participações nos grandes acontecimentos da *ekklesia*, não restringindo sua vida ao pastoreio da comunidade de Cesareia. No primeiro Concílio de Niceia, no ano de 325, Eusébio se destacou entre os bispos por ser um homem de profunda erudição. Logo ele caiu nas graças do imperador, chegando a apresentar o credo batismal de Cesareia, que acabou sendo adotado por toda a *ekklesia* no Concílio de Niceia. Sabe-se que a questão ariana se manteve no pós-Concílio e que Eusébio continuou envolvido nela, revelando suas posturas teológicas a cada nova participação. Ele chegou a entrar numa disputa com Eustáquio de Antioquia, que, por sua vez, opunha-se a aceitar as teorias de Orígenes. Eusébio, admirador de Orígenes, foi repreendido por Eustáquio sob a acusação de afastamento do credo niceno. Em contrapartida, Eusébio incriminou Eustáquio de seguidor dos ideais sabelianos.³⁵ Assim, Eustáquio foi acusado, condenado e deposto em um sínodo na cidade de Antioquia. Depois de Eustáquio ter sido afastado, o

³⁴ Ário nasceu, provavelmente, na Líbia, por volta de 256-260, e foi sacerdote da comunidade de Baucalis (uma diocese de Alexandria). Dado a uma vida ascética e mística, Ário não cria na consubstancialidade entre Jesus e Deus. Segundo ele, Deus não poderia gerar um filho, dada a sua natureza suprema e eterna. As ideias de Ário atraíram um grande número de fieis, principalmente da Ásia Menor. Muitas discussões teológicas e sínodos foram instituídos, e Ário foi condenado pela *ekklesia* “ortodoxa”. Apesar de sair da *ekklesia*, Ário conquista muitos adeptos a sua “causa”, entre eles, Eusébio de Cesareia. As comunidades arianas vão surgir lado a lado com as congregações “ortodoxas”, no entanto, com a morte de seu fundador, vão se dividir em várias tendências. A “heresia” ariana desaparece como doutrina oficial, porém sobrevive por muito tempo entre os bárbaros invasores do Império do Ocidente (FRANGIOTTI, 1995b).

³⁵ O sabelianismo, também conhecido como “a monarquia em tríplices operações”, é uma crença criada no Oriente, que se estendeu a Roma no século III por Sabélio, ou *Praxeas*, seu principal defensor. A doutrina básica do monarquianismo era de que a Trindade não se configurava em três pessoas, mas em três atributos de um único Deus. Desse modo, a divindade era um monarca que se dilatava em três operações divinas: o Pai, no AT; Filho, na encarnação; e o Espírito Santo, no Pentecostes. Quando a “heresia” começou a adquirir mais adeptos, o bispo Calisto repreendeu Sabélio, que acabou se refugiando no Oriente e, posteriormente, no Egito, onde morreu em 260. Seu movimento sobreviveu até o fim do século IV (FRANGIOTTI, 1995b).

segundo alvo de Eusébio foi Atanásio de Alexandria. No ano de 334, Atanásio foi intimado a comparecer frente a um sínodo em Cesareia, mas não se apresentou. No ano seguinte, outro sínodo foi convococado em Tiro e presidido por Eusébio. Atanásio, prevendo o resultado, dirigiu-se a Constantinopla. Lá, ele apresentou seus argumentos ao imperador. Então, Constantino convocou os bispos para a sua corte, entre eles, Eusébio. Atanásio foi condenado ao exílio no final de 335. Durante uma visita a Constantinopla, Eusébio se envolveu em um outro sínodo que resultou na condenação e na deposição do bispo Marcelo de Ancira que havia tomado partido pelos sabelianos.

Eusébio morreu, provavelmente, em Cesareia, entre 339 e 340, logo depois da morte de Constantino. O bispo de Cesareia teve como pupilo Acácio, seu sucessor no bispado, que escreveu sua biografia, infelizmente perdida. É importante ressaltar que alguns de seus contemporâneos também escreveram sobre ele, dentre os quais, Atanásio e Jerônimo.

Eusébio foi um ávido escritor. Ele pesquisou, estudou e redigiu uma extensa literatura por meio da qual, hoje, pode-se conhecer muito melhor a História do Cristianismo. As obras escritas por Eusébio, além do passado das comunidades – resgatado pelo bispo por meio dos documentos com os quais teve contato – revelam as transformações ocorridas na *ekklisia* durante o tempo de sua vida adulta. Ou seja: cada obra é fruto de um contexto histórico específico, como no caso do livro denominado *Coleção dos antigos mártires*, escrito durante a Grande Perseguição, e da obra *A vida de Constantino*, confeccionada durante o reinado do imperador Constantino. Têm-se o conhecimento de que muitas listagens das obras de Eusébio foram criadas. Ainda na Antiguidade, Jerônimo chegou a criar uma lista, quase completa, dos trabalhos de Eusébio. Esta ainda é muito utilizada. Entre os trabalhos modernos, registram-se alguns pesquisadores que cunharam um extenso catálogo das obras do bispo. A classificação adotada está em consonância com a vertente tradicional, seguindo o trabalho de J. P. Migne em *Patrologia Graeca* (1857), conhecido por criar o catálogo mais completo das obras de

Eusébio, e com a introdução magistral do verbete “Eusébio”, em *Nicene and Post-Nicene Fathers* de Philip Schaff (1890), que criou um catálogo parcial cuja categorização foi aqui utilizada. Assim, seguindo os objetivos estabelecidos, compreender as obras eusebianas, de um modo geral, busca-se explicitar os gêneros de que Eusébio lançou mão, citando-se apenas os seus principais trabalhos, pois não se pretende expor uma listagem exaustiva e muito menos conclusiva dos seus trabalhos.

Os escritos de Eusébio podem ser classificados como: históricos, apologéticos, polêmicos, dogmáticos, críticos e exegéticos, dicionários bíblicos, orações e epístolas. As obras de cunho histórico são muito utilizadas em pesquisas na atualidade, pois são preciosas fontes para o estudo da Antiguidade, haja vista que, em várias delas, há trechos com citações e excertos de fontes na íntegra, muitas das quais encontradas somente nesses escritos. Entre tais obras, destacam-se: *A vida de Pânfilo*, *Mártires da Palestina*, *Coleção dos antigos mártires*, *Crônica*, *História eclesiástica* e *A vida de Constantino*.

Todas as obras de Eusébio contêm partes apologéticas, mas somente algumas têm por finalidade última a defesa da fé cristã “ortodoxa” (FRANGIOTTI, 2008). Das obras de caráter estritamente apologético, merecem destaque: *Contra Hierocles*, *Contra Porfírio*, *A numerosa progenidade dos antigos*, *Preparação evangélica*, *Demonstração evangélica*, *Preparação eclesiástica*, *Demonstração eclesiástica*, *Dois livros de objeção e defesa e da manifestação divina*.

Mais do que apologias, muitas das obras de Eusébio eram provocações diretas aos opositores, daí o nome desta categoria, “Os livros polêmicos”, que consistem em: *A defesa de Orígenes*, *Contra Marcelo (bispo de Ancira)*, *A teologia eclesiástica* e *Contra os maniqueus*.

Já os trabalhos dogmáticos (ou doutrinários) foram os seguintes: *Introdução elementar geral*, *Éclogas proféticas* e *Na celebração da páscoa*.

Eusébio foi um exímio reproduzidor e crítico dos textos bíblicos, e, entre as publicações críticas e exegéticas, podem ser citadas as obras: *Textos bíblicos, Os dez cânones evangélicos com a carta de Carpinos prefixada, Questões e soluções do Evangelho, Comentário aos Salmos, Comentário a Isaías, Comentário a Lucas, Comentário à primeira epístola aos Coríntios e Fragmentos exegéticos.*

Além da crítica, Eusébio criou alguns dicionários bíblicos, dentre os quais destacam-se: *Interpretação dos termos etnológicos nas escrituras hebraicas, Cronografia da antiga Judéia com a tradição das dez tribos, um plano de Jerusalém e do templo acompanhado com as memórias de relatos de várias localidades, Onomasticon e A nomenclatura no Livro dos Profetas.*

Muitas foram as orações de Eusébio, mas somente algumas são conhecidas, entre elas: *O panegírico na construção das Ekklesiae, endereçado a Paulino, bispo de Tiro, Oração endereçada a Vicenália de Constantino, Oração da sepultura do Salvador, Oração endereçada a Tricenália de Constantino, Oração em louvor aos mártires e Na falta da chuva.*

Provavelmente, a correspondência de Eusébio foi volumosa, entretanto poucas foram as epístolas que restaram, podendo-se destacar: *carta a Alexandre, carta a Eufratão e carta à Constância Augusta.* Grande parte dessas obras foi preservada, todavia, algumas se perderam em parte ou inteiramente.

A obra escolhida para esta análise é a *História eclesiástica (Historia Ekklesiae)* trabalho capital, considerada a “obra-prima” do autor e um registro de cunho histórico. Ela se inicia no Livro I, com o relato da encarnação de Jesus, referido por ele como o Verbo de Deus. Os Livros II ao VII ocupam-se a descrever da ascensão de Cristo, em 33, ao reinado de Diocleciano, em 284. O Livro VIII, por sua vez, é dedicado inteiramente a contar a história da Grande Perseguição. Já o Livro IX se reporta à vitória de Constantino no Ocidente e à perseguição de Maximiano Daia no Oriente. E, finalmente, o Livro X celebra o favor imperial

dado à *ekklesia* e o término das perseguições aos cristãos. A *História eclesiástica* é, sem dúvida, uma obra monumental, contudo, deve-se salientar que ela não foi feita de uma só vez, tendo sido escrita gradativamente de acordo com a sucessão dos eventos. Com exceção dos Livros de I ao VII, os outros se referem aos eventos ocorridos durante a vida de Eusébio. Desse modo, a primeira edição da obra só vai até o Livro VII, publicado antes do ano 300. Posteriormente, conforme acontecimentos importantes ocorriam, os Livros VIII, IX e X foram sendo escritos, tendo sido publicados, pela primeira vez, em meados do século IV (MAIER, 2007).

Os propósitos da obra *História eclesiástica* são muito claros. Apesar de ser classificada como um escrito histórico, seus fins são apologéticos. Até o ano 300, quando Eusébio publicou o Livro VII, ele não poderia imaginar que rumo tomaria a história da *ekklesia*. De perseguida à triunfante, eis a ideia que Eusébio quis passar nesta obra. Dada a oportunidade, durante o reinado de Constantino, a obra foi publicada na sua completude, tendo por objetivo final fazer uma apologia à fé cristã desde a Encarnação. Assim, esta obra foi, sobretudo, designada a explicar e a validar o fenômeno do cristianismo aos cétricos dos dias de Eusébio, de modo a revelar a historicidade do movimento que era conduzido por um povo predestinado por Deus (MINTON, 2002).

Especificando-se o Livro V, adotado para a presente análise, percebe-se que Eusébio está preocupado em explicitar os principais acontecimentos do século II e em revelar a dinâmica do poder e da sociabilidade entre os bispos, abordando a vida das principais figuras eclesiásticas daquele período, inclusive Inácio de Antioquia e Ireneu de Lião.

O texto original da *História eclesiástica* foi escrito em grego e está preservado até hoje. A divisão em 10 livros foi feita pelo próprio Eusébio, e as subdivisões (em capítulos, títulos e subtítulos) denotam de um período não muito posterior à composição da obra. Inúmeras edições do original grego foram publicadas. A primeira delas, intitulada *Editio*

princeps, foi criada em Paris, no ano de 1544, por Robert Stephanus. Em 1612, a primeira tradução da obra foi feita para o latim, por Christophorus, e as notas por Suffridus Petrus, em Genebra, com poucas mudanças, se comparada à *Editio princeps*. Valesius publicou a primeira edição do texto grego, com tradução latina e notas críticas, em Paris, no ano de 1659. Sua edição foi revisada algumas vezes, tornando-se base para todas as edições subsequentes e destacando-se por suas notas ricamente elucidativas. No século XVIII e XIX, muitas edições do grego foram publicadas, algumas abarcando traduções latinas de *História eclesiástica*, entre elas: a de F. A. Stroth (Halle, 1779), a de E. Zimmermann (Frankfort-on-the-Main, 1822), a de F. A. Heinichen (Leipzig, 1827-1828 e 1868-1870), a de E. Burton (Oxford, 1838), a de Schwegler (Tübingen, 1852) e a de Dindorf (Lips, 1871) (SCHAFF, 2001).

As traduções de *História eclesiástica* foram numerosas. Provavelmente, a mais antiga de todas foi a versão em siríaco, que compreende toda a obra, com exceção do Livro VI e de partes dos Livros V e VII. No início do século V, Rufino criou uma versão latina para a obra. Ele traduziu somente nove livros e adicionou a eles dois dos seus próprios escritos, nos quais conta uma história que vai até a morte de Teodósio, o grande. A versão de Rufino teve uma grande circulação e transformou-se, para a Igreja do Ocidente, em um substituto para o original por toda a Idade Média (SCHAFF, 2001). Muitas outras traduções foram feitas, mas todas tendo como base o texto original do grego, a versão siríaca e a tradução latina de Rufino.

A primeira grande edição crítica da obra foi a do alemão Eduard Schwartz, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* (1909). Baseadas nesta, outras surgiram em língua inglesa, como a de Kirsopp Lake (1965) em *Apostolic Father (Loeb Classical Library)*, Geoffrey A. Williamson e Andrew Louth em *The History of the Church from Christ to Constantine* (1989) e Paul Maier em *Eusebius: The Church History* (2007). A título de

comparação, utilizam-se aqui duas versões: a mais atual em língua inglesa, de Paul Maier, e a edição bilíngue (espanhol e latim) publicada pela editora espanhola BAC (1997).

Eusébio de Cesareia se destacou com a obra *História eclesiástica*, pois, apesar de seguir a linha da maior parte dos “historiadores” de sua época, inaugura um modo de “fazer história” bem distinto de seus contemporâneos. Diferentemente dos outros escritores, ele não se dedicou só a analisar os fatos, mas, como um exímio compilador, buscou reproduzi-los, utilizando notas, enumerações e cronologias (WILLIAMSON, LOUTH, 2002). Em outras palavras, Eusébio aplica em *História eclesiástica* muito das principais metodologias da historiografia clássica, da Bíblia e dos apologistas judeus. Todavia, nessa junção, Eusébio acabou criando um novo gênero literário (MINTON, 2002), sendo este um dos motivos que leva Eusébio a ser conhecido como o fundador da historiografia eclesiástica.

Contudo, no que diz respeito ao texto de Eusébio propriamente dito, percebe-se que nem sempre traz informações cronológicas e interpretativas corretas. Além disso, de forma irregular, Eusébio “salta” de um tema a outro em transições abruptas, o que mostra pouca elegância literária e uma relativa ausência de logicidade. Tem-se a impressão de que Eusébio precisou escrever o texto rapidamente e com uma revisão incipiente, daí o seu escasso refinamento. Com uma vasta erudição, mas, *a priori*, com pouco critério, o bispo de Cesareia peneirou uma montanha de materiais que estavam a seu dispor a fim de obter informações valiosas do passado do cristianismo e, assim, explorá-lo mais detidamente. Por meio de sua extensa biblioteca em Cesareia, criada por Orígenes, supervisionada por Pânfilo e mantida pelo bispo Alexandre, Eusébio teve acesso a uma enorme quantidade de fontes, muitas delas utilizadas em *História eclesiástica*. Segundo Lorenzo Perrone (1996), a biblioteca de Cesareia foi especialmente criada para promover e para preservar os escritos de Orígenes. Por outro lado, ela comportava coleções de manuscritos bíblicos, livros pagãos e cristãos. Sabe-se que as fontes disponíveis na biblioteca de Eusébio foram determinantes para a boa execução do

próprio trabalho do bispo. Assim, no ambiente da biblioteca, fez sua pesquisa e foi instruído, o que, sem dúvida, determinou a *persona* de Eusébio como sendo a de um homem das letras até o fim de sua vida.

História eclesiástica é uma obra que, do ponto de vista estilístico, não se diferencia muito dos escritos de sua época, pois segue a mesma forma retórico-literária padrão (MINTON, 2002). Eusébio divide com outros autores de seu tempo uma tradição analítica comum, dentre os quais: Tácito, Políbio, Tucídides e Josefo. A Filosofia da História de Eusébio conta com fortes traços helenísticos, sendo importante salientar que, no que concerne às suas ideias, o bispo tinha uma grande admiração por Platão. Em alguns momentos, o pensamento neoplatônico de Eusébio revela-se tão evidente, que faz supor que, durante a sua juventude, ele tenha sido educado por um platonista. Assim, o bispo se destaca por possuir uma tradição clássica greco-romana, reportando-se a ela, ora por meio de reinterpretações, ora pela utilização integral do pensamento helênico (CHESNUT, 1973).

As influências de pensadores cristãos em Eusébio foram das mais variadas, mas houve uma adesão mais intensa à vertente de Orígenes, dentro do círculo de estudos de Pânfilo. Nesses termos, é coerente afirmar que esse grupo chegou a abraçar a Hexapla de Orígenes.³⁶ Não que Eusébio tenha se tornado um segundo Orígenes, mas algumas características próprias deste foram transportadas para o pensamento do grupo e, conseqüentemente, para o de Eusébio.³⁷ Sua adesão a tal vertente foi decisiva em sua formação, influenciando,

³⁶ A Hexapla de Orígenes foi uma Bíblia editada em seis versões, na língua grega e hebraica, que se aplicou, especialmente, as edições do Antigo Testamento correspondente as seguintes colunas: 1) a hebraica; 2) o hebraico transliterado em grego; 3) a versão de Áquila, o prosélito; 4) a versão de Símaco, o ebionita; 5) a Septuaginta; 6) e a versão de Teodócio de Éfeso. O trabalho original foi perdido, mas há fragmentos que foram publicados em diversas edições, como a de Frederick Field em 1875. Atualmente, os fragmentos estão sendo reeditados (com um novo material descoberto desde a edição *Field*) por um grupo de pesquisadores que se dedica a estudar a Septuaginta e por participantes do *The Hexapla Institute*. O projeto é patrocinado pela *The International Organization for Septuagint and Cognate Studies* e dirigido por Peter J. Gentry, integrante do Seminário Teológico Batista do Sul (EUA), Alison G. Salvesen, da Universidade de Oxford (Inglaterra) e Bas ter Haar Romeny, da Universidade de Leiden (Países Baixos).

³⁷ Realmente, esse pequeno círculo era um “viveiro” para o “origianismo”. Dentre as doutrinas adotadas por este, destacam-se: o desprezo pelos julgamentos injustos e tradicionais, o critério de julgamento das fontes históricas e a postura imparcial quanto a se tomar partido por uma ou outra corrente ou seita específica.

posteriormente, até mesmo suas decisões políticas dentro da *ekklesia*. Dentre as fontes mais importantes utilizadas por Eusébio, que influenciaram de forma decisiva o seu pensamento, destacam-se: Filon de Alexandria, Hegésipo, Justino de Roma, Ireneu de Lião, Orígenes, Papias e Dionísio de Alexandria.

Como ocorre com todas as grandes personagens da História da Igreja, Eusébio de Cesareia tem sido uma figura muito pesquisada ao longo do tempo. Numerosos são os trabalhos clássicos e modernos, tratando a biografia e os escritos de Eusébio, com maior ou com menor detalhamento – alguns deles já mencionados na parte dedicada à discussão das traduções e das versões da obra. Um dos grandes expoentes nessa empreitada é John Barber Lightfoot. Com um trabalho de grande reconhecimento acadêmico, Lightfoot escreveu o melhor e o mais completo tratado de toda a Escola de Estudos Patrísticos sobre a vida de Eusébio de Cesareia e sua *História eclesiástica*. Além da grandiosa obra de Lightfoot, há outros clássicos importantes, entre eles: o tratado de Friedrich Andreas Stroth, intitulado *Leben und Schriften des Eusebius* (1776); a monografia com o título *Eusebius Bischof von Cæsarea: Nach seinem Leben, seinen Schriften, und seinem dogmatischen Charakter dargestellt* (1859) de F. J. Stein; *Eusèbe de Césarée, premier Historien de l'Église* (1877) de Hély; e *Eusebius' Ekklesiastical history*, de Burton, com a introdução feita por William Bright (1881). Atualmente, como a busca pela interdisciplinaridade é a tendência na pesquisa em História, vários ensaios e artigos sobre o bispo de Cesareia têm sido publicados com ênfase na análise das tradições materiais, na investigação das estratégias retóricas e epistemológicas, nas perspectivas psicológicas e sociológicas dos documentos e na pesquisa das formações de identidades sob o ponto de vista antropológico. Entre os especialistas modernos que seguem esse viés, cabe mencionar: Paul L. Maier, C.F. Cruse, J. E. L. Oulton, David S. Wallace-Hadrill, Torben Christensen, Arieh Kofsky, Robert Grant e Harold S. Murphy.

Sem dúvida, Eusébio de Cesareia é uma das figuras mais extraordinárias da História da Igreja, não só porque ele presenciou fatos marcantes na História do Cristianismo, atuando ora como protagonista ora como coadjuvante, mas porque teve iniciativa de relatá-los. Intenções à parte, a obra *História eclesiástica* é essencial para o estudo da Igreja Antiga, em especial no presente trabalho, com a utilização do Livro V que resgata diversos fatos do século II, imprescindíveis para a compreensão do objeto.

Para analisar a formação do episcopado monárquico, forjada ao longo do segundo século, a qual pode ser evidenciada nos escritos de Eusébio de Cesareia, Inácio de Antioquia e Ireneu de Lião, é necessário compreender as primeiras manifestações de poder no período que antecede a consolidação da autoridade episcopal, assunto do qual se tratará a seguir.

Capítulo 2

A gênese das relações de poder nas comunidades cristãs (século I)

Em 28 de outubro de 312, às vésperas da Batalha da Ponte Mílvia, o imperador Constantino teria sonhado com a frase *In hoc signo vinces* (“Sob este símbolo vencerás”). Esse símbolo era uma cruz. Sendo o sonho verdadeiro ou não, a *ekklesia* passou por muitas mudanças a partir daí. Sabe-se que as comunidades cristãs no tempo de Constantino estavam bem organizadas, a ponto de servirem como eficazes parceiras do imperador na reunificação do Império. Mas nem sempre foi assim. As características iniciais da *ekklesia* eram muito distintas daquelas observadas no século IV. A formação original das assembleias não pode ser ignorada, e por isso este capítulo se ocupa dela.

No capítulo primeiro, discorreu-se sobre as três fontes utilizadas na análise da formação do episcopado no século II. Os dados apresentados são fundamentais para embasar toda a argumentação que perpassa a compreensão da formação episcopal no segundo século. Entretanto, para entender o período é necessário retroceder ao século I, à origem do cristianismo e a seu desenvolvimento inicial como comunidade judaico-cristã no Império Romano.

Assim, o presente capítulo apresenta uma abordagem do desenvolvimento do cristianismo empreendido pelos apóstolos e seus primeiros discípulos, a partir da compreensão da formação da *ekklesia* como um agrupamento social, junto a suas primeiras correntes, a fim de se constituir o arcabouço para o estudo da formação do episcopado monárquico no século II.

A unidade na diversidade: a construção de cristianismos apostólicos

Analisar a construção do cristianismo como uma formação de grupos sociais é mergulhar em uma antiga discussão que perpassa a ascendência identitária do movimento, ou seja, o debate “heresia” *versus* “ortodoxia”. Uma explicação pode ser obtida a partir de Chaskin (2001), quando o autor afirma que as comunidades podem servir de fonte para conexões interpessoais, sendo reconhecidas por sua capacidade de unir pessoas que compartilham de uma mesma identidade; ou, ainda, segundo Hall (2000), excluir outras por meio de seus jogos de poder. De fato, uma comunidade estabelece limites definidos por características próprias que compartilha e, principalmente, por um mesmo legado histórico e/ou cultural.

A palavra “heresia” deriva do termo grego *hairesis*, que significa escolher, retirar. No grego helenístico, “heresia” significava um objeto de escolha intelectual sem um juízo específico. Os judeus poderiam considerar “heréticos”, por exemplo, todos aqueles que se afastassem da doutrina de tradição rabínica, incluindo os cristãos. No caso dos cristãos, Paulo foi o primeiro a falar em “heresias” no sentido daqueles que se desviavam da religião “verdadeira”. Outro termo também adotado é “ortodoxia”, palavra de origem grega – *orthodoxia* – que significa opinião justa, correta. No cristianismo antigo, a “ortodoxia” era a doutrina e o viver cristão conforme a verdade original de Jesus e seus ensinamentos (GROSSI, 2002).

A teoria clássica das relações entre “heresia” e “ortodoxia” está presente ainda na História do Cristianismo primitivo, iniciando-se mais precisamente no século II, quando os Padres da Igreja conjecturavam que as “heresias” teriam aparecido tardiamente, se comparadas à “ortodoxia”. Segundo essa vertente, Jesus Cristo havia morrido, ressuscitado e comissionado os apóstolos a pregarem o evangelho pelo “mundo”. Estes foram pelas cidades,

pregando, instituindo comunidades em cada uma delas e comissionando bispos que ficariam responsáveis por cuidar das mesmas e por reproduzir a doutrina apostólica de modo a manter a “ortodoxia”. Destarte, a *ekklesia* local se preocuparia em instituir uma lista de bispos que teria início desde o apóstolo antecedente até o bispo que ocupava o cargo no momento. Conforme a teoria clássica, o episcopado seria o penhor da “ortodoxia” (SIMON, BENOIT, 1987).

Muitos foram os Padres da Igreja que defenderam tal teoria, dentre os quais Ireneu de Lião, Hegésipo, Tertuliano e Hipólito. Eles argumentavam que o Diabo tinha semeado “heresias” ao longo da História da *Ekklesia* para perturbar a ordem e a paz, ao perverter a doutrina apostólica. Assim, acreditava-se que a “heresia” era criada para fazer uma oposição direta à “ortodoxia”. Para julgar a doutrina mais adequada, os bispos empreendiam diversos concílios e, assim, determinavam o que era de cunho “herético” e o que era “ortodoxo” (HAWKIN, 1985). Atualmente, daqueles filiados a essa vertente, há poucas alterações, embora ela tenha sido reelaborada algumas vezes por alguns teólogos.

A primeira grande oposição à proposição se deu em 1934, pelo famoso teólogo alemão Walter Bauer. Ele publicou uma obra intitulada *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (Ortodoxia e Heresia no Cristianismo Primitivo)*, na qual questionava a teoria clássica da antecedência da “heresia” pela “ortodoxia”. Segundo o autor, não havia no paleocristianismo uma relação entre “ortodoxia” e “heresia”, mas ambas coexistiam no Império, sendo todas manifestações originais dos ensinamentos de Jesus Cristo. Bauer vai além, ao afirmar que as primeiras expressões de cristianismo estavam mais próximas daquilo que posteriormente seria chamado de “heresia”, do que da própria “ortodoxia” apregoada pelos bispos dos séculos II e III. Para responder às suas próprias indagações, desenvolveu um estudo de alguns centros cristãos como Alexandria, Edessa, Ásia Menor e Roma, e concluiu que, com exceção de Roma, todas as outras localidades estudadas eram de origem “herética”.

Para ele, a partir de um cristianismo marcado por inúmeras variantes, Roma conseguiu fixar uma forma particular que seria posteriormente designada como “ortodoxia”, enquanto as outras serão chamadas de “heresias”. Assim, a “ortodoxia” foi a vertente que prevaleceu dentre as várias correntes cristãs.

Apesar de o trabalho de Bauer se defrontar com algumas dificuldades, pois ele se preocupou demasiadamente em responder a alguns questionamentos pontuais, deixando de lado outros de ordem mais geral, sua pesquisa abriu caminho para debates mais aprofundados. Enquanto parte dos pesquisadores tem valorizado a radical reconstrução do arquétipo de “ortodoxia” e de “heresia” por Bauer, entre eles Elaine Pagels, outros têm hesitado em concordar com ele ou têm protestado veementemente contra a sua teoria.

Um desses autores é o escolástico anglicano H. E. W. Turner. Na obra *The Pattern of the Christian Truth* (1954), Turner faz a ponte entre as tendências ditas “heréticas” e “ortodoxas” e consegue trabalhar melhor com alguns aspectos desconsiderados por Bauer. O pesquisador buscou definir as relações entre unidade e diversidade na *ekklesia* antiga, bem como estabelecer elementos fixos e flexíveis no cristianismo. Para o autor, tanto a “heresia” quanto a “ortodoxia” tinham raízes na tradição cristã primitiva, o que ele chama de “elementos fixos”, compreendidos pela escritura, pela tradição e pela razão humana. Todavia, a verdadeira “heresia” era aquela que, surgindo como um movimento posterior ao dos apóstolos, ia além da tradição básica das *ekklesiae* cristãs, muitas vezes contradizendo-as (“elementos flexíveis”). Segundo ele, diferentemente da “heresia”, a “ortodoxia” se revelou com uma sensibilidade própria ao expressar uma espécie de “senso comum cristão”.

Outro grande opositor a Bauer foi Thomas Robinson que, em sua obra *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Church* (1988), não nega a existência de “heresia” na porção ocidental da Ásia Menor, mas contesta a tese principal de Bauer, que afirma serem as “heresias” geralmente dominantes e representarem a forma

original do cristianismo. Ao contrário, Robinson defendia a existência de um movimento mais homogêneo de cristãos no primeiro e no segundo séculos em relação ao que Bauer havia conjecturado.

Não obstante, Bauer criou um novo paradigma que influenciará todas as investigações subsequentes sobre a História da Igreja Primitiva. É evidente, contudo, que tanto Turner quanto Robinson sustentam opiniões relevantes, as quais, apesar de opostas às de Bauer, não deixam de ser complementares e de contribuir igualmente para uma melhor reflexão sobre o tema. Apesar dessas importantes pesquisas, algumas lacunas ainda carecem ser preenchidas.

Qualquer religião é formada por um grupo dependente de um senso comunal entre dois ou mais indivíduos compartilhando de consciência de grupo. Esta é expressa pela existência de uma mesma crença, pelas atitudes tomadas, pelos valores adquiridos e preservados, pelos rituais realizados e pelo comportamento. Um grupo pode ser definido ainda pelas distinções que outros fazem dele (TELLBE, 2009). Embora grupos religiosos possuam interesses, perspectivas ou doutrinas distintas, isso não determina que eles sejam hostis entre si.

Para além de um debate permeado por julgamentos de valor próprios das discussões sobre “heresias” e “ortodoxias”, observa-se, por meio desta pesquisa, que, evidentemente, houve alguma variedade no cristianismo primitivo. Todavia, as divergências nem sempre levaram as comunidades a um distanciamento.

Como as fontes tendem a assinalar, os grupos cristãos compartilhavam de uma profícua comunicação “translocal”, apesar de haver algumas limitações comuns próprias do período da Antiguidade (ASCOUGH, 1997).³⁸ De fato, essa era a ambiguidade vivida pelos primeiros cristãos: superar as diferenças e as distâncias em nome da unidade.

De meados do século I até o final do segundo século, havia três tipos básicos de cristianismo que vão ser responsáveis por derivar as futuras vertentes do movimento, estabelecendo-se, não aleatoriamente, nas várias regiões do Império. São eles: o cristianismo judaico, o cristianismo gentílico e o cristianismo joanino.

Após a morte e a ressurreição de Jesus, alguns aspectos mudaram no movimento judaico. Apesar de composto quase na sua maioria por judeus, estes perceberam que seus compatriotas rejeitaram a mensagem cristã, ao contrário dos não-judeus, que se mostraram mais receptivos, segundo consta no livro de Atos. Desse modo, surge uma questão: deveriam os “gentios” se converter primeiramente ao judaísmo para se tornarem cristãos?

A partir daí, no período que vai dos anos de 30 a 135, surgem discordâncias dentro do movimento. Alguns judeus que haviam abraçado o cristianismo insistiam que aqueles que pretendiam ser seguidores do messias judeu, Jesus, mantivessem plena observância da Lei Mosaica. Outros defendiam que a Lei Mosaica era somente um “legalismo” da Antiga Aliança e que, por isso, não era necessário segui-la, haja vista os cristãos estarem então sob o jugo da “Nova Aliança” estabelecida por Jesus. Portanto, segundo estes, os “gentios” que se convertiam não eram obrigados a cumprir quaisquer exigências da Lei, como a circuncisão, a observância do sábado e as normas alimentares.

³⁸ É inegável que havia diversos entraves para a comunicação na Antiguidade. Todavia, as províncias imperiais romanas puderam gozar das fabulosas e eficientes rotas terrestres empreendidas pelos romanos. Mesmo os cristãos tiveram suas missões beneficiadas por essas construções, tanto que a própria expansão e a institucionalização da *ekklesia* estão intimamente relacionadas à possibilidade de se fazer viagens de longa distância e de se criar uma rede de comunicação em larga escala. Deste modo, rotas terrestres e aquaviárias ligando todo o Império serão fundamentais para uma maior troca de correspondências e mais viagens missionárias, contribuindo com os propósitos cristãos, baseados no ímpeto refletido em Marcos 16:15: "Ide por todo o mundo, proclamai o evangelho a toda criatura"(ELLIS, 2004).

Os defensores do cumprimento da Lei Mosaica pelos cristãos são denominados “cristão-judeus” ou “cristãos judaizantes”. Vale destacar que esses termos não são encontrados nos textos neotestamentários, mas, sim, a expressão “partidários da circuncisão”. Os cristão-judeus têm sido considerados pelos estudiosos como aqueles que praticam o cristianismo sob a ótica do judaísmo (WEDDERBUM, 2004). Eles, como se vê em Atos 15:5, eram, na sua maioria, cristãos conversos da seita dos fariseus. Os cristãos judaizantes se viam vinculados ao povo de Israel e ao cumprimento de seus ritos, leis e calendário (MARCUS, 2008). Entretanto, tende-se a compreender que nem todo judeu convertido ao cristianismo era um cristão-judeu, pois tal é aquele que acredita na conciliação entre as práticas da Lei e o cristianismo. Tem-se conhecimento de que muitos judeus da Diáspora, por exemplo, não eram judaizantes e aderiram às diversas comunidades cristãs no Império (BLASI, TURCOTTE, DUHAIME, 2002).

O primeiro evento em que se identifica claramente a tendência judaizante nos círculos cristãos é conhecido como “Controvérsia de Jerusalém” ou “Concílio de Jerusalém”, descrito em Atos, capítulo 15. Datado por volta dos anos 49 e 50, o episódio buscou obliterar as desavenças entre cristãos de vertente judaica daqueles de viés gentílico.

Segundo consta em Atos, a reunião em Jerusalém ocorreu pelo fato de ter havido um desacordo em Antioquia, pois alguns cristão-judeus da Judeia tinham ido a Antioquia e ensinado acerca da necessidade da circuncisão para a obtenção da salvação. No entanto, Paulo e Barnabé intervêm contrariados com tal procedimento, gerando, assim, uma grande discussão. Paulo e Barnabé, a fim de solucionar o conflito, vão a Jerusalém e lá discutem o assunto com os apóstolos e anciãos. Para tanto, forma-se um conselho que decide que os gentios convertidos ao cristianismo não seriam obrigados a seguir a maior parte da Lei Mosaica, incluindo as regras relativas à circuncisão dos homens; no entanto, advertiu-os a abster-se de fornicar, de comer sangue, carnes dedicadas aos ídolos e carnes sufocadas (At 15:

20-29; At 21:25). Assim, Tiago e Pedro enviam a Antioquia uma carta a fim de esclarecer tal pendência.

O ponto central nesse cenário foi a decisão do Concílio que promoveu algumas mudanças significativas no movimento. Uma categoria de pessoas na *ekklesia* que fazia parte do grupo cristão e não se circuncidava, mas que se relacionava com a comunidade judaica, não era aceita, de maneira alguma, por estes.³⁹ Nos círculos farisaicos, por exemplo, admitir um incircunciso era algo intolerável, mesmo porque a vertente fez da obrigatoriedade da circuncisão um ritual de ainda maior rigor naquele período. Mais significativa foi, no entanto, a permissão aos cristão-judeus, adeptos da circuncisão, de permanecerem nas comunidades sem necessariamente mudarem de opinião.⁴⁰ A situação gerou alguns outros debates que vão se prolongar até o século II.

Paulo foi um claro opositor às doutrinas “judaizantes” e, em sua carta enviada à congregação dos Gálatas, isso fica evidente. Na epístola, mais expressamente no capítulo 2, o apóstolo afirma que a Tiago, a Pedro e a João foi dado o “apostolado da circuncisão”, ou seja, cabia a eles pregar aos judeus. Já Paulo se auto-afirmava detentor do “evangelho da incircuncisão”. No entanto, quando Paulo se encontra com Pedro em Antioquia, há uma desavença entre eles muito semelhante à descrita em Atos 15.⁴¹ Segundo Paulo, antes da chegada dos da parte de Tiago (judeu-cristãos/os da circuncisão), Pedro comia com os “gentios”, mas, depois, ele se nega a fazê-lo (COLE, 1989). Dada a situação, Paulo faz seu

³⁹ Na carta de Paulo a Tito, o apóstolo lembra a Tito que o havia deixado em Creta – fato que ocorreu por volta do ano de 62 –, com a obrigação de constituir presbíteros em cada cidade. Para tanto, Paulo declara quais eram os pré-requisitos necessários a um líder e ainda aquilo que ele não deveria ser. Paulo adverte a Tito a tomar cuidado para não escolher presbíteros “partidários da circuncisão” (cristão-judeus). Sabe-se, por meio dos escritos de Fílon e Josefo, que havia uma comunidade judaica em Creta que, por sua vez, deve ter composto parte das fileiras do cristianismo. Assim, fica evidente que cristão-judeus estavam inseridos nas mais diversas comunidades cristãs pelo Império, inclusive em Creta (GUTHRIE, 1990).

⁴⁰ Os judeus convertidos ao cristianismo não renegavam sua origem judaica. Entretanto, quando estes não eram mais adeptos de rituais como a circuncisão, poderiam, então, estar sujeitos a serem repudiados pelos seus compatriotas.

⁴¹ Não se sabe ao certo se o Concílio de Jerusalém ocorreu antes ou depois do debate entre os apóstolos na Galácia. Todavia, é provável que esta discussão tenha se sucedido antes do Concílio, pois, se este já tivesse ocorrido, Paulo teria embasado seus argumentos na decisão do Concílio (COSBY, 2009).

discurso acerca da justificação pela fé, diametralmente oposto à necessidade de observância da Lei judaica à qual ele chama de “obras da lei”. Ainda nesta carta, Paulo insinua que, após sua partida, alguns missionários “judaizantes” pregaram na *ekklesia* da Galácia e insistiam em que não só os judeus, mas também os “gentios”, deviam ser circuncidados e observar a Torá, a fim de se tornarem membros do “Israel de Deus” (Gl 6:16). Os missionários, a quem Paulo chama de “agitadores” (Gl 1:07; 5:10), provavelmente foram parte de uma missão judaizante no local.

Em contraposição à doutrina paulina, o documento em que mais se identificam elementos do cristianismo judaico é, evidentemente, a carta de Tiago. Apesar de não se saber qual Tiago é o autor da mensagem – se seria Tiago filho de Zebedeu (At 12:2), Tiago irmão de Jesus (Gl 1:19; 2:9-12; 1Cor 15:7; At 12:17; 15:13; 21:18) ou Tiago irmão de Judas (Jd 1) – a epístola apresenta mais elementos judaicos e uma ausência quase total de elementos distintamente cristãos, como demonstra o fato de o próprio Jesus ser citado somente duas vezes (Tg 1:1; 2:1). Sem dúvida, destinada ao público judeu, a carta se concentra em tratar de questões da vida diária cristã, sendo considerada uma homilia da vida prática, ao encorajar os crentes a viverem a fé (MOO, 1985).

Apesar de o cristianismo judaico ter se estabelecido primeiramente na Palestina e na Síria, muito vai mudar para os cristãos palestinos na segunda metade do primeiro século. É provável que os apóstolos Tiago, Pedro e Paulo já tivessem morrido no início dos anos sessenta. Pouco depois, no ano de 66, os judeus da Palestina iniciaram uma revolta contra Roma que culminou, em 70, com a destruição do Templo, maior símbolo da religião judaica, e com a cidade de Jerusalém em ruínas. O episódio acarretou uma diáspora judaica para várias regiões do Império, em especial para a Síria, a Galácia e a Ásia Menor (MURRAY, 2004).

Portanto, muitos judeu-cristãos, antes participantes da comunidade cristão-judaica de Jerusalém, foram integrados a diversas outras do Império (PURVES, 2009).⁴²

Outra vertente do cristianismo, própria do século I, é o cristianismo gentílico ou helenista. A primeira distinção feita entre o cristianismo judaico e o gentílico encontra-se no Novo Testamento, na carta de Paulo à *ekklesia* dos Gálatas, quando o apóstolo diferencia o evangelho da circuncisão (dos judeus) do da incircuncisão (dos gentios).

Na Septuaginta, o termo “gentio” é *ethnos* (etnicidade), *ethne* (identidade étnica). O vocábulo é traduzido em hebraico por *goyim*. No judaísmo, os gentios, traduzido literalmente como “as nações”, eram todos aqueles que estavam fora do judaísmo. A aliança mosaica prescrevia que os judeus deveriam viver uma vida apartada do *modus vivendi* gentio. Enquanto o judeu identificava o estrangeiro como “o outro”, no padrão clássico identitário greco-romano, sob a influência, propriamente territorial, linguística e cultural, os bárbaros (considerados, grosseiramente, “os gentios” na cultura greco-romana), eram aqueles que se encontravam para além dos limites da “civilização”, tal como definida pelo *Imperium Romanorum*. E, sob o ponto de vista do homem greco-romano, os judeus eram os bárbaros do leste. Já no contexto cristão, os gentios eram, basicamente, todas as pessoas que não eram cristãs e/ou judias. Seguindo essa perspectiva, a comunidade gentílica, apesar de comprovadamente congregar alguns judeus, era aquela que não tinha origem judaica nem tinha por fim os judeus, mas era destinada à conversão dos gentios (BLASI, TURCOTTE, DUHAIME, 2002).

Paulo foi, sem dúvida, o pregador mais influente entre os não-judeus no século I, sendo também o principal expoente teológico do cristianismo gentílico. Segundo Mitchell (2008), quando Paulo fez sua missão no mundo romano, este visitou e fundou diversas *ekklesiae*. Paulo não se detinha em cada pequena cidade das vastas províncias do Império,

⁴² Quando se afirma que muitos cristão-judeus tomaram parte de comunidades cristãs gentílicas, não se descarta o fato de que eles também possam ter se estabelecido em comunidades joaninas ou mesmo em grupos propriamente “judaizantes”.

mas buscava, passando pela rota romana da *Via Sebaste*, focar sua atenção nos centros helenizados, ou seja, nos centros urbanos. Os locais em que se tem registro de sua visita são: a Arábia, a Síria, a Cilícia, a Galácia, a Ásia Proconsular, a Macedônia, a Acaia, Roma e o oeste do Império.

Esta complexa cartografia fornece informações acerca do público alvo evangelizado e, assim, de quais foram os primeiros cristãos fora da Judeia. Ao se auto-intitular “apóstolo dos gentios”, Paulo se propõe a exercer as tarefas de reavaliar e de renegociar os critérios da diferença entre o judaísmo e a cultura helênica, a fim de levar o evangelho de Jesus aos não-judeus de fala grega, “incircuncisos”, “adoradores de ídolos” e moradores de terras fora da Judeia.⁴³ Um judeu, a exemplo de Paulo, deveria se mostrar capaz de ser, culturalmente, “ambidestro” para pensar em termos do judaísmo, do cristianismo e do helenismo. Em um célebre versículo, ele afirma resumidamente sua visão a respeito: “Aí não há mais grego [entende-se gentio] e judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro, cita, escravo, livre, mas Cristo é tudo em todos” (Cl 3:11). Esse trecho traz as mais importantes distinções sociais do mundo antigo de uma maneira intercalada – etnia, religião ancestral e condição sociojurídica. Segundo o apóstolo, os cristãos não deveriam ser identificados por tais classificações, mas pela fé em Jesus (WRIGHT, 1986). A ideia de se levar o evangelho aos gentios, na perspectiva paulina, era a de que cada convertido se “despisse do velho homem” (Cl 3:9) – que abrange as condutas consideradas pecaminosas – a fim de aderir a uma religião que recebia a todos, independentemente de sua origem étnica e do estrato social que ocupasse. A visão geral do cristianismo gentílico estava, portanto, baseada na ótica segundo a qual o movimento de Jesus era uma religião para todos aqueles que estivessem dispostos a abdicar de suas religiões locais, bem como de suas práticas pessoais que não se coadunassem com a

⁴³ Vale destacar que, entre o público gentílico de Paulo, estavam vários judeus da dispersão. Contudo, muitos dos que se convertiam não eram judaizantes (cristão-judeus) e, portanto, se inserem no cristianismo gentílico (BLASI, TURCOTTE, DUHAIME, 2002).

doutrina cristã (prostituição, feitiçaria, idolatria, embriaguez, ira, glotonaria, etc.) em prol de servir a Jesus pela simples fé nele.

A maioria das fontes cristãs do primeiro século, as quais perduraram até a atualidade, é constituída por “cristão-gentios”. Os documentos mais antigos e mais importantes para o cristianismo gentílico são as sete cartas de Paulo escritas às assembleias dos cristãos por volta dos anos 50 e 60: Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filemon. As próximas duas gerações de fundações da missão gentílica podem ser rastreadas por meio de uma tradição (escrita nos anos 70-90) que tem Paulo como fundador: 2 Tessalonicenses, Colossenses, Efésios, 1 Clemente, Hebreus.⁴⁴

Em Atos, Lucas mostra as três diferentes ações missionárias inaugurais para os “gentios”: a de Filipe, a de Pedro e a de Paulo. Estas não entram em conflito na sua organização teológica e literária, pois o verdadeiro agente da missão gentílica seria o Espírito Santo, manifestando-se por meio de líderes excepcionais imbuídos de dons, prefigurados no acontecimento de Pentecostes (At 2:5-13) (MITCHELL, 2008). Mesmo o evangelho de Mateus, que se mostra mais enraizado nas tradições judaicas (5:17-20), aponta para o sucesso final da missão gentílica e para o relativo insucesso da mesma em relação aos judeus.

Quase todos os trabalhos acerca da formação das tendências cristãs tendem a colocar sempre os “cristão-judeus” em oposição aos “gentios” e vice-versa (MITCHELL, 2008). No entanto, no cotidiano das comunidades, nem sempre houve tal rivalidade. Realmente, os líderes ditos “da circuncisão”, como Tiago e Pedro e até mesmo João, deram suporte à missão de Paulo e de Barnabé conforme se mostra em Gálatas 2:9.⁴⁵ Mesmo porque se deve lembrar

⁴⁴ O cerne das epístolas paulinas é o ideal de justificação pela graça mediante a fé em Cristo. A doutrina paulina foi desenvolvida dentro de um contexto de agudo conflito com os doutores cristão-judeus que permaneciam ensinando a necessidade da observância da Lei.

⁴⁵ O trecho de Gálatas 2:9 diz o seguinte: “e conhecendo a graça em mim [Paulo] concedida, Tiago, Cefas e João, os notáveis tidos como colunas, estenderam-nos a mão, a mim e a Barnabé, em sinal de comunhão: nós pregaríamos aos gentios e eles aos da circuncisão.”

de que Pedro foi quem iniciou a missão entre os gentios quando pregou ao oficial do exército romano chamado Cornélio (At 10) (WILSON, 1973).

Além do cristianismo judaico e do cristianismo gentílico, há uma terceira vertente marcada por sua posição intermediária entre os dois primeiros e denominada “cristianismo joanino”. Como o nome já assinala, o cristianismo joanino é derivado da tradição do apóstolo João.

Diferentemente das correntes abordadas antes, é difícil traçar com precisão as características básicas do cristianismo joanino (ATTRIDGE, 2008). É possível perceber, entretanto, que a tradição joanina está atrelada à tradição judaica, principalmente em seu aspecto eclesiológico. Um rito evidente nos escritos joaninos e presente nas comunidades sob a influência destes era a eucaristia. Os documentos indicam que as congregações joaninas celebravam-na em termos de uma alimentação milagrosa, relacionando-a a história mosaica do maná, e exaltavam a prática da cerimônia. Segundo tal perspectiva, o corpo (pão) e o sangue (vinho) de Cristo eram fontes de “vida eterna” e *gnosis* (conhecimento) (GOODENOUGH, 1945). Os joaninos, apesar de não preservarem alguns rituais judaicos, como a circuncisão, celebravam a Páscoa seguindo a tradição hebraica.

É interessante ressaltar que, apesar de haver fortes afinidades entre o judaísmo palestino e o cristianismo joanino, às vezes, a visão joanina se mostra austera aos judeus. No evangelho de João, o termo “Israel” é sempre usado de maneira positiva, enquanto o termo “judeu” é usualmente empregado de modo pejorativo. No entanto, estes judeus estavam inseridos em uma categoria específica, a dos fariseus, saduceus, escribas, legisladores ou herodianos. No ideal joanino, tais judeus haviam sido responsáveis por perverter Israel (SMITH, 2008). Ou seja: dentro dos termos do pensamento cristão-judaico da época, na sua forma ainda primitiva, propunha-se que o verdadeiro Israel eram os cristãos (GOODENOUGH, 1945).

A mais importante fonte na compreensão do cristianismo joanino é, sem dúvida, o Evangelho de João.⁴⁶ A sua data e a sua proveniência ainda geram muitas polêmicas, todavia, segundo a maioria dos especialistas, o texto foi redigido no final do primeiro século e produzido pelo próprio João. Uma de suas características mais marcantes, além da riqueza de simbolismos e metáforas, bem como algumas concessões à ironia, revela-se ao buscar gerar uma reflexão no leitor (ATTRIDGE, 2008). Escrito sob a forma de pregação (discurso), o texto é fundamentalmente vinculado a tradição judaica, e traz a compreensão de que Jesus era um enviado de Deus, um profeta como Moisés, na forma de Messias, Filho do Homem e Filho de Deus, incorporado pela palavra do próprio Deus.

O grupo formador da comunidade joanina tem sua origem na Palestina. Este foi criado por judeus e, provavelmente, por seguidores de João Batista. Segundo Brown (1979), com o tempo o grupo vai ser integrado por vários samaritanos, assimilando, inclusive, alguns pontos do pensamento deles, como uma cristologia não centrada no Messias davídico, mas no Messias profeta. Ainda nessa fase (50-80), sabe-se que também ocorreu o ingresso de “gentios” no grupo.

Apesar do termo *koinonia* (comunhão) estar presente nos escritos joaninos, a palavra *ekklesia* não aparece no quarto evangelho, nem na primeira e na segunda carta a João.⁴⁷ Quando incide na terceira epístola joanina, duas das três vezes, ela está relacionada à

⁴⁶ Desde os estudos do teólogo alemão Rudolf Karl Bultmann e suas teorias de desmitologização – uma espécie de reinterpretação da linguagem mitológica da Bíblia –, que por sua vez foi aplicada com grande ênfase no estudo do Evangelho de João, muitas pesquisas foram realizadas neste documento. Bultmann parte da premissa de que o Evangelho é construído tendo como pano de fundo o gnosticismo oriental, sob a influência dos escritos veterotestamentários. Além disso, entre outros aspectos, o alemão afirmava que a descrição dos milagres de Jesus em João era meramente uma mostra que revelava a fraqueza humana. Apesar das teorias de Bultmann terem tido efeito nas pesquisas subsequentes, ela não foi aceita por grande parte dos pesquisadores, inclusive entre os seus próprios pupilos os quais revelaram algumas dúvidas e reservas em adotar tais ideias. Muito da pesquisa do teólogo não poderia ser comprovada por estar comprometida histórica e exegeticamente. E. Kasemann, em sua obra *The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17* (1968), por exemplo, rejeita diversas construções de Bultmann como sua teoria acerca dos milagres de Jesus e, ainda, a relação que o alemão faz do Evangelho de João com o gnosticismo, que, para o autor, está muito mais próximo e embasado em uma tradição cristã primitiva. Atualmente, há quase um consenso de que a tradição joanina é relativamente independente dos Evangelhos Sinópticos, mas não necessariamente de origem gnóstica (SMITH, 2006).

⁴⁷ O Evangelho de João e as epístolas referentes a ele apresentam uma estreita afinidade. As epístolas, em especial, têm objetivos semelhantes e um caráter fortemente pastoral (GOODENOUGH, 1945).

Diótfrefes, um líder eclesiástico a quem o escritor desaprova. Alguns pesquisadores como Attridge (2008), Barclay e Sweet (1996) têm argumentado que havia entre as comunidades joaninas certo sectarismo. As cartas tendem a assinalar que existiam, desde cedo, alguns cismáticos no grupo. Na passagem de 1Jo 4:1-3, João alerta a *ekklesia* sobre “anticristos” que ensinavam uma doutrina considerada por ele como falsa. Leia-se o trecho a seguir:

Amados, não acrediteis em qualquer espírito, mas examinai os espíritos para ver se são de Deus, pois muitos falsos profetas vieram ao mundo. Nisto reconheceis o espírito de Deus: todo espírito que confessa que Jesus Cristo veio na carne é de Deus; e todo espírito que não confessa Jesus não é de Deus; é este o espírito do Anticristo. Dele ouvistes dizer que virá; e agora ele já está no mundo (1Jo 4:1-3).

Outra terminologia estranhamente não adotada por João é a palavra “apóstolo”. Não há menção nem do vocábulo, nem de termos relacionados a cargos eclesiais. E mais ainda: há uma relativização da importância de ofícios eclesiásticos e da própria comunidade em si como instituição (assembleia). Isso pode ser explicado pelo seu forte caráter parousiano, expresso pelo próprio Apocalipse de João, o que acabava por impedir de se pensar a *ekklesia* em termos “terrenos”. Não há evidências, entretanto, de que as assembleias joaninas fossem contra sucessões apostólicas, nem contrárias a cargos e a práticas litúrgicas. Talvez esses aspectos não fossem importantes o suficiente para serem levados em conta nos tratados joaninos. De fato, as comunidades joaninas representam um alerta contra o perigo do desenvolvimento acentuado de grupos de formação mais institucionalizada, a ponto de se esquecer da simplicidade inicial da vida cristã e das manifestações do Paráclito (BROWN, 1979).

O caráter doutrinal e eclesiológico das comunidades joaninas pode ser indício de que tal vertente tenha sido um aporte para muitas outras tendências que vão surgir no século II. É

provável, assim, que gnósticos, cerintianistas, montanistas e docetistas tenham nascido no cristianismo joanino.⁴⁸

Apesar de as três tendências cristãs estarem ativas no século I, elas, na maior parte das vezes, estavam dissolvidas em uma mesma comunidade. Não havia seitas separadas se digladiando constantemente, como alguns tendem a propor; mas, sim, tendências dentro de uma mesma congregação, ou, então, diversos grupos que, mesmo compartilhando diferentes “tradições”, buscavam se identificar mutuamente.⁴⁹ Assim, é um grande anacronismo traçar uma história da *ekklesia* em que João defenda um gnosticismo; Tiago seja um ebionista; e Paulo crie um romanismo. Não havia seitas em constante oposição, sem qualquer relacionamento.⁵⁰ Muito pelo contrário, como ocorreu no cristianismo primitivo, esses grupos se mantinham em contato, pois precisavam uns dos outros, principalmente em um contexto de hostilidade externa. O que se percebe, então, são lutas pela reintegração. Para estabelecer redes comunitárias coesas por todo o Império, buscaram-se estratégias político-administrativas para manter a ordem e a disciplina de modo a evitar as diversidades e as divisões, bem como as hostilidades internas e externas (KAUFMAN, 1996).

Seja a comunidade identificada com uma tradição judaica ou com uma assembleia gentílica, ou ainda compartilhando uma ascendência joanina, as *ekklisiae*, ao final do século I, vão ter se estabelecido nas várias regiões do Império, espalhando-se pelas mais importantes

⁴⁸ Ao não portar aspectos eclesiológicos, o Evangelho de João, em especial, pôde ser adotado por diversas tendências no século II, principalmente pelos gnósticos (BROWN, 1979).

⁴⁹ É provável que, durante o primeiro século, houvesse poucos grupos cristãos possíveis de serem chamados isolacionistas. Na maior parte das vezes, mesmo não compartilhando de uma mesma tradição comum, estes se relacionavam de alguma forma, não necessariamente conflituosa. No trecho a seguir, pode-se observar melhor: “Considerai a longanimidade de nosso Senhor como a nossa salvação, conforme, também o nosso amado irmão Paulo vos escreveu, conforme a sabedoria que lhe foi dada. Isto mesmo faz ele em todas as cartas, ao falar nelas desse tema. È verdade que em suas cartas se encontram alguns pontos difíceis de entender, que os ignorantes e vacilantes torcem, como fazem com as demais Escrituras, para a própria perdição” (2Pe 3:15-16). Aqui, Pedro, que provavelmente era um líder de tendência judaizante – mas que já tinha pregado aos gentios – revela sua estima por Paulo, famoso “apóstolo dos gentios”. Ambos fundaram comunidades de formas distintas, porém o grupo ao qual Pedro destinou sua epístola também havia recebido cartas de Paulo e, talvez, até sua visita. Alguns outros textos deixam transparecer a mesma ideia de que havia uma unidade relativa permeada pela profícua intercomunicação entre os cristianismos.

⁵⁰ Um grupo de influência paulina e outro de tradição joanina podem não compartilhar, por exemplo, de uma mesma visão acerca da *parousia*. No entanto, por compartilhar de pontos de vista diferentes, estes não são inimigos em potencial.

idades ao leste e ao oeste do Império Romano.⁵¹ Estas vão possuir uma formação cultural e “institucional” no século I muito própria de um movimento em constante crescimento e em busca pela homogeneidade. Destarte, a origem e a construção das *ekklesiae* (congregações) no século I como um grupo social organizado ocupa um lugar fundamental na exposição subsequente.

O cotidiano comunitário cristão: a formação original da *ekklesia*

Talvez a função primária de qualquer religião aos olhos do crente seja seu papel de comunidade. Uma assembleia cristã pode ser definida por diferentes aspectos, mas ela é, antes de tudo, unidade funcional marcada pela interação/convivência que os seus membros estabelecem entre si. Partindo dessa perspectiva, o grupo cria objetivos comuns, de modo a que todos os seus componentes estejam sujeitos a um mesmo conjunto de normas, valores, crenças e ritos a serem observados dentro de um mesmo propósito. E é à formação da *ekklesia* e de sua liturgia comum, como comunidade/organismo social, a que este tópico se dedica.

Os cristãos, ao estarem inseridos no contexto imperial romano, eram parte integrante desta macro-sociedade, mas, internamente, desenvolveram suas próprias estruturas político-sociais religiosas resumidas, de maneira mais precisa, em um “aglomerado” *sui genesis*: a *ekklesia* (MC CLENDON, 2002).

A palavra *ekklesia*, advinda do grego clássico, significa, no contexto helênico, assembleia popular, assembleia do *demos*. Nas cidades gregas, os cidadãos seriam os *ekkletoi*

⁵¹ Por meio da pesquisa em fontes advindas do Novo Testamento, da Patrística, de Apócrifos, da própria “História Eclesiástica” de Eusébio de Cesareia, Simon e Benoit (1984) assinalam trinta e duas cidades que podiam possuir uma ou mais congregações. São elas: Roma, Puteoli, Tessalônica, Beréia, Atenas, Corinto, Alexandria, Jope, Cesareia, Jerusalém, Pela, Kokba, Damasco, Samaria, Sidon, Antioquia, Pafos, Tarso, Edessa, Derbe, Listra, Icônio, Antioquia de Pisídia, Perge, Átala, Colossos, Laodiceia, Mileto, Éfeso, Pérgamo, Tróade e Filipos.

convocados pelo arauto da trombeta “para fora” (*ek*) de sua casa para participar de uma reunião (assembleia). Diferentemente do que afirma Schmidt (1965), a *ekklesia* grega tinha, além de sua função político-social, uma conotação religiosa. Mikalson (2010) observa que, entre outros aspectos, era comum se fazer orações no altar antes de cada plenário na *ekklesia*, pois, para os helenos, a religião era uma parte fundamental da vida cívica.

No Antigo Testamento, há dois termos que eram utilizadas com o sentido de *ekklesia* (aos moldes do Novo Testamento), são eles: *ēdhāh* (reunir para consultar a sociedade) e *kahal* (reunião da congregação). Ambos estão relacionados ao ajuntamento do povo de Israel, seus “cabeças” ou seus representantes. Os vocábulos hebraicos eram, por vezes, aplicados a tipos diferentes de reuniões e ajuntamentos de pessoas, embora *kahal*, cuja forma verbal significa “chamar”, “estar junto”, seja empregado mais comumente para designar homens ou reuniões (BULLINGER, 2009). As duas palavras são usadas, ao que parece, com o mesmo sentido em diversas partes de Levíticos, Números e Provérbios. Elas fazem referência, de igual modo, à “congregação de Israel”, “assembleia de Israel”, “congregação de *Iahweh*”, “assembleia de *Iahweh*” ou “congregação” somente. Enquanto o termo *ēdhāh* incide com maior frequência nos Salmos e nos Profetas, o vocábulo *kahal* abunda em Crônicas, Esdras e Neemias. Ao que tudo indica, após o regresso do exílio, a palavra *ekklesia* foi a principal representante grega para o vocábulo *kahal* no sentido de sinagoga.⁵² Assim, para os judeus de língua grega, o termo significava tanto congregação de Israel quanto uma assembleia da congregação local (SCHMIDT, 1965).

Nos quatro evangelhos, o termo *ekklesia* se limita somente a duas passagens de Mateus.

Em Mateus 18:17, há o seguinte extrato:

⁵² A aplicação do termo grego *ekklesia* é mais semelhante aos usos judaicos do nome *kahal* do que do termo *ēdhāh* como atesta a Septuaginta na qual, das 100 vezes que aparece o vocábulo *ekklesia*, somente 7 vezes ele não é equivalente a *kahal*, mas a *ēdhāh* (LINDSAY, 2007).

Se o teu irmão pecar, vai corrigi-lo a sós. Se ele te ouvir, ganhaste o teu irmão. Se não te ouvir, porém, toma contigo mais uma ou duas pessoas, para que toda ‘questão seja decidida pela palavra de duas ou três testemunhas’. Caso não lhes der ouvido, dizei-o à *ekklesia* (Mt 18:17).

Neste trecho, Jesus não está falando de algo futuro, mas da relação entre os discípulos no presente, instruindo-os para a melhora das relações cotidianas. O versículo está relacionado, aparentemente, à comunidade judaica local – com o termo *ekklesia* representando uma assembleia de irmãos –, à qual pertenciam a pessoa ofendida e o agressor. Já a famosa passagem de Mt 16:18 está circunscrita a uma outra conjuntura. Em um ponto crítico de seu ministério, na região de Cesareia de Filipe, Jesus ouve a seguinte confissão de Pedro: “Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo” (16:17). Jesus se alegrou ao notar que este havia sido divinamente inspirado e então afirma:

Bem aventurado és tu Simão, filho de Jonas, porque não foi carne ou sangue que te revelaram isso, e sim meu Pai que está nos céus. Também eu te digo que tu és Pedro (*petrā*) e sobre esta pedra (*petrā*) edificarei minha *ekklesia* e as portas do Hades nunca prevalecerão contra ela (Mt 16:18).

O excerto acima não fala do presente, mas aponta para o futuro, marcando-o enfaticamente como uma consequência do passado. É possível, neste trecho, substituir o termo *ekklesia* por Israel e, assim, obter uma aproximação mais provável com o sentido original daquilo que Jesus “quis dizer”. Isso porque a *ekklesia* do antigo Israel era a *ekklesia* de Deus, e, no contexto messiânico de Jesus, a *ekklesia* de *Iahweh* era a do Messias de Deus. No sentido original daqueles que ouviam o Evangelho de Mateus, essa *ekklesia* seria uma continuidade com a *ekklesia* da Antiga Aliança, uma reconstrução aos moldes de Amós 9:11, como afirma

Tiago em Atos 15:16-17.⁵³ Sob este aspecto, o texto contrasta e diferencia a *ekklesia* do judaísmo da sinagoga como uma associação distinta (THOMPSON, AUNE, 2001).

Em Atos, a palavra *ekklesia* aparece em diversos momentos. Em At 8:1, a assembleia de Jerusalém é designada como tal; e, em At 9:10, todas as comunidades da Galileia, da Judeia e da Samaria são chamadas *ekklesiae* também.⁵⁴ As diferentes comunidades de diversos lugares do Império são simplesmente chamadas de *ekklesia* sem que haja qualquer relação de status entre si, seja de subordinação ou de coordenação. Assim, nomeiam-se lado a lado várias *ekklesiae*, sem distinção, sejam elas as comunidades judaico-cristãs de Jerusalém ou as comunidades gentílico-cristãs de Antioquia.

O vocábulo *ekklesia*, nas epístolas de Paulo, apresenta os mesmos usos do termo de Atos. Para o apóstolo, cada congregação, por menor que seja, é representante da comunidade total, da *ekklesia*. Quando esta recebe atributos ou predicados, isso só se sucede com o genitivo “de Deus” ou “do Messias”. Esta *ekklesia* é, na doutrina paulina, chamada de “nova *ekklesia*”, como sendo fundada sobre um novo princípio ou aliança e composta pela “comunidade dos redimidos”, “santificados em Cristo Jesus” (SCHMIDT, 1965).

Em outros escritos do Novo Testamento há poucas passagens que empregam o termo *ekklesia*. E aqueles que o fazem não acrescentam nada de novo ao dito por Paulo e àquilo que consta em Atos. Há somente dois versículos que merecem destaque, os quais se encontram na epístola aos Hebreus. O primeiro está em Hb 2:12 e diz: “Anunciarei o teu nome a meus irmãos; em plena assembleia (*ekklesia*) te louvarei”. O fragmento, derivativo de Sl 21:23, utiliza o termo *ekklesia* para designar uma reunião festiva nos moldes das assembleias judaicas. Já em Hb 12:23, fala-se em “assembleia (*ekklesia*) dos primogênitos cujos nomes

⁵³ Em Amós 9:11 há o seguinte: “Naquele dia levantarei a tenda desmoronada de Davi, repararei as suas brechas, levantarei as suas ruínas e a reconstruirei como nos dias antigos.” Já em Atos 15:16-17, Tiago afirma: “Depois disto voltarei e reedificarei a tenda arruinada de Davi, reconstruirei as suas ruínas e a reerguerei. A fim de que o resto dos homens procurem o Senhor, assim como todas as nações dedicadas ao meu Nome, diz o Senhor que faz estas coisas conhecidas desde sempre.”

⁵⁴ Vale destacar que os melhores manuscritos hesitam entre o singular e o plural de modo que *ekklesia* pode ser *ekklesiae* (SCHMIDT, 1965).

estão escritos no céu”, fazendo-se uma clara referência a pensamento apocalíptico cristão acerca da “Jerusalém celeste”.

A *ekklesia* no Novo Testamento era designada tanto como sendo “a assembleia de homens” quanto “a comunidade de Deus em Cristo”. O ponto decisivo para a compreensão da *ekklesia* está no fato de que esta só pode se constituir pela *koinonia* (comunhão) estabelecida entre os homens e destes com Cristo. E como isso se daria? Ocorreria por meio de cultos e do cumprimento de ritos que compunham a forma inicial de organização da *ekklesia*. Para entender, vale esmiuçar dois notáveis relatos: Atos e *Didaqué*.⁵⁵

Entrando na narrativa de Atos descrita por Lucas, vê-se que, depois do Pentecostes descrito em Atos 2, Pedro prega em Jerusalém, muitos homens aceitam o seu discurso e são batizados. Ou seja, em um ato definitivo, eles aderiram à fé em Jesus como Messias e, assim, entram para a sociedade dos seus discípulos, isto é, a *ekklesia*, como mostra o excerto: “Aqueles, pois, que acolheram sua palavra fizeram-se batizar. E acrescentaram-se a eles, naquele dia, cerca de três mil almas” (At 2:41).

O termo “batismo” advém do grego *baptismō* e significa imersão, banho, afundar a si mesmo. O primeiro texto pós-canônico que ensina sobre o rito do batismo, *Didaqué*, mostra que a cerimônia só deveria ser realizada depois que o catecúmeno recebesse instruções sobre a fé à qual estava aderindo. Este era batizado comumente em água corrente, “em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (*Did.* 7:1). Além disso, o ordenado ao batismo deveria fazer um jejum de um ou dois dias (DRAPER, 1996).

⁵⁵ A *Didaqué* (do grego *Didachē*) ou *Instrução dos Doze Apóstolos* é um documento escrito, provavelmente, na transição do século I para o século II, descoberto na biblioteca do mosteiro do Santo Sepulcro, em 1873, por Filoteos Bryennios, o metropolitano grego de Nicomédia, Constantinopla. O rolo datava de 1056 e foi copiado por um escriba chamado Leo. A obra se divide em duas partes: a primeira é composta por um código de moral cristã e a segunda contém um manual organizacional para a *ekklesia*, o qual estabelece regras práticas para o funcionamento de uma congregação. O texto trata de temas como o batismo, o jejum, a ceia, os profetas itinerantes e o ministério local dos bispos e diáconos. *Didaqué* é concluída trazendo avisos sobre a aproximação do fim do mundo. Apesar de o manuscrito ser muito discutido quanto à sua fidelidade ao texto original e quanto à sua autoria, dadas as possíveis interpolações que foram feitas ao longo dos séculos, sua importância para a compreensão do primeiro século de *ekklesia* é, sem dúvida, inegável (RICHARDSON, 1953).

Segundo Ferguson (2009), a ideia de batismo como um banho ritual de purificação é encontrada dentro e fora do judaísmo e do cristianismo. Observa-se o banho ritual no judaísmo (*mikve*) desde o livro de Êxodo, quando na preparação da Aliança, *Iahweh* afirma: “Vai ao povo, e faze-o santificar-se hoje e amanhã; lavem as suas vestes, estejam prontos depois de amanhã, porque depois de amanhã *Iahweh* descera aos olhos de todo o povo sobre a montanha do Sinai” (Êx 19:10-11). As leis de purificação judaicas prescrevem rituais de abluções para os seguintes fins: na purificação das mulheres após a menstruação ou o parto; na purificação dos homens; como parte da conversão ao judaísmo; para a purificação de alguma doença; para a limpeza de utensílios usados para a alimentação. Agora, a primeira referência do termo “batismo” no Antigo Testamento está em 2Reis 5:1-14, quando o profeta Eliseu ordena o leproso Naamã, que era chefe do exército do rei da Síria, a banhar-se sete vezes no rio Jordão para ser curado. Para ser purificado, ele precisava do “batismo” em água corrente. Em outras passagens, a palavra também aparece como, por exemplo, em Sl 68:3; Jó 9:31; Jr 38; Is 21:4. O vocábulo também está presente em dois textos deuterocanônicos, Jud 12:7 e Eclo 34:30, que se referem ao ritual judaico de imersão como uma cerimônia de purificação. Vale ressaltar que, além do significado de purificação, o batismo poderia estar associado à consagração de um ofício e de um lugar (ROBINSON, 2009).

As fontes neotestamentárias vêm como antecedente do batismo clássico cristão a prática de João, o Batista. Para João, o batismo está relacionado à ideia de remissão de pecados. Assim, os discípulos de Jesus do primeiro século adotaram a prática com o mesmo significado.

Depois dessa exposição de Atos sobre o batismo, há algumas outras descrições de práticas dos crentes do recém-nascido movimento cristão:

Eles se mostravam assíduos ao ensinamento dos apóstolos, à comunhão fraterna, à fração do pão e às orações. Apossava-se de todos o temor, pois

numerosos eram os prodígios e sinais que se realizavam por meio dos apóstolos. Todos os que tinham abraçado a fé reuniam-se e punham tudo em comum: vendiam suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um. Dia após dia, unânimes, mostravam-se assíduos no Templo e partiam o pão pelas casas, tomando o alimento com alegria e simplicidade de coração. Louvavam a Deus e gozavam a simpatia de todo o povo. E o Senhor acrescentava cada dia ao seu número os que seriam salvos (At 2:42-47).

A passagem anterior aponta para o funcionamento inicial da primeira comunidade cristã: a de Jerusalém – que posteriormente vai servir de modelo, em maior ou menor escala, para as demais. Primeiramente, compreendem-se a forte centralização nos apóstolos da posição de lideranças máximas e um significativo vínculo entre os fieis. A instrução dos apóstolos se revelava como substituta ao ensino público dos escribas, pois, como líderes da seita, só eles poderiam transmitir as primeiras instruções aos convertidos.

Uma primeira expressão a ser salientada é o “partir do pão”. Tal excerto está relacionado a dois momentos: ao ágape e à eucaristia. O ágape, do vocábulo grego *agápē*, é uma das diversas traduções gregas para amor e significa, no contexto cristão, o amor de Deus, o amor incondicional. Também nomeava uma refeição que precedia a eucaristia (SIMON, BENOIT, 1987). O ágape tem raízes na própria eucaristia, pois ele nasceu dentro das antigas liturgias da ceia. A refeição ágape tem como fim estimular a *koinonia* intercomunitária (DRAPER, 1996). A eucaristia – do grego *eucharisto*, que significa a ação de dar graças – é uma celebração sobre a qual há poucas informações relativas a como era realizada. Segundo os quatro Evangelhos, Jesus instituiu o rito no decorrer da ceia pascal sob inspiração de uma cerimônia judaica.⁵⁶ Mateus retrata da seguinte maneira a última ceia de Jesus:

⁵⁶ Assim como no *Pessach* se comemorava a libertação do povo hebreu do Egito ao se fazer a imolação de um cordeiro; a Páscoa cristã tinha a eucaristia como o ápice, por excelência, pois se festejava a paixão, a ressurreição e o advento do cordeiro de Deus (RICHARDSON, 1940).

Enquanto comiam, Jesus tomou um pão e, tendo-o abençoado, partiu-o e, distribuindo-o aos discípulos, disse: ‘Tomai e comei, isto é o meu corpo’. Depois, tomou um cálice e, dando graças, deu-o a eles dizendo: ‘Bebei dele todos, pois isto é o meu sangue, o sangue da Aliança, que é derramado por muitos para a remissão dos pecados’ (Mt 26:27-28).

Ao que tudo indica, a eucaristia era um momento singular no cotidiano das comunidades, pois simbolizava, por meio de seus elementos (o pão e o vinho), a aliança estabelecida por Jesus com seus discípulos (MC CLENDON, 2002). Tanto que *Didaqué* dedica dois de seus capítulos para tratar do assunto:

Celebrem a Eucaristia deste modo: Digam primeiro sobre o cálice: ‘Nós te agradecemos, Pai nosso, por causa da santa vinha do teu servo Davi, que nos revelaste por meio do teu servo Jesus. A ti glória para sempre.’ Depois digam sobre o pão partido: ‘Nós te agradecemos, Pai nosso, por causa da vida e do conhecimento que nos revelaste por meio do teu servo Jesus. A ti glória para sempre. Do mesmo modo como este pão partido tinha sido semeado sobre as colinas, e depois foi recolhido para se tornar um, assim também a tua *ekklesia* seja reunida desde os confins da terra no teu reino, porque tua é a glória e o poder, por meio de Jesus Cristo, para sempre.’ Ninguém coma nem beba da Eucaristia, se não tiver sido batizado em nome do Senhor, porque sobre isso o Senhor disse: ‘Não dêem as coisas santas aos cães.’ Depois de saciado, agradeçam deste modo: ‘Nós te agradecemos, Pai santo, por teu santo Nome, que fizeste habitar em nossos corações, e pelo conhecimento, pela fé e imortalidade que nos revelaste por meio do teu servo Jesus. A ti glória para sempre. Tu, Senhor Todo-poderoso, criaste todas as coisas por causa do teu Nome, e deste aos homens o prazer do alimento e da bebida, para que te agradeçam. A nós, porém, deste uma comida e uma bebida espirituais, e uma vida eterna por meio do teu servo. Antes de tudo, nós te agradecemos porque és poderoso. A ti a glória para sempre. Lembra-te, Senhor, da tua *ekklesia*, livrando-a de todo o mal e aperfeiçoando-a no teu amor. Reúne dos quatro ventos esta *ekklesia* santificada para o teu reino que lhe preparaste, porque teu é o poder e a glória para sempre. Que a tua graça venha e este mundo passe. Hosana ao Deus de Davi. Quem é fiel, venha;

quem não é fiel, converta-se. *Maran até.* Amém. Deixe os profetas agradecer à vontade (*Did.* 9-10, grifo nosso).

O trecho transcrito revela, com riqueza de detalhes, a celebração. Este era um ritual bastante livre, sem uma fórmula fixa, podendo ser celebrado durante uma refeição comum. Além disso, o fato de o texto acima não relacionar diretamente os elementos “pão” e “vinho” com o corpo e o sangue de Cristo, mas a simples praxe alimentar evidencia o cunho memorial do rito, mesmo porque a cerimônia buscava proporcionar um sentimento de unidade entre os fieis. Era como já havia afirmado o teólogo Henri de Lubac no século XIX: não só a *ekklesia* fazia a eucaristia, mas a eucaristia fazia a própria *ekklesia* revelando, por meio desse ato simbólico, os seus verdadeiros propósitos (LA VERDIERE, 1996).

A ideia de “comunhão fraterna” não está só associada às reuniões de “ações de graças” – conhecidas como eucarísticas –, mas também a algo fundamental nos círculos cristãos que também é destaque em *Didaqué* e Atos: “as orações”. Estas eram feitas ao longo de todo o culto (*Did.* 4:14) e, normalmente, conciliadas com jejuns. *Didaqué* aponta para orações eucarísticas antes, durante e depois das celebrações, além de serem feitas três orações por dia, seguindo o modelo do “Pai Nosso” (*Did.* 8:9-10). Aparentemente, as orações cristãs nas assembleias tomaram o lugar das orações nas sinagogas.⁵⁷

Outra prática comum nas comunidades que fica expressa em Atos é a coleta. Sobre o assunto, Paulo afirma:

Sereis enriquecidos de todos os modos, para praticar toda espécie de obras de generosidade, que suscitarão a ação de graças a Deus por nosso intermédio. Pois o serviço desta coleta não deve satisfazer as necessidades dos santos, mas há de ser ocasião de efusivas ações de graças a Deus (2Co 9:11-12).

⁵⁷ Vale ressaltar que, como Horst (1994) defende, os cristãos e os judeus inauguraram um importante e diferente modo de se expressar durante a oração: a oração silenciosa, uma prática anômala aos participantes das outras religiões do Império.

No trecho acima, Paulo está discretamente convidando a comunidade coríntia a contribuir a fim de custear ministérios e missões, bem como sustentar órfãos e viúvas. No caso do sustento dos líderes, *Didaqué* é enfática ao declarar: “[...] tome os primeiros frutos de todos os produtos da vinha e da eira, dos bois e das ovelhas, e os dê para os profetas, pois eles são os sumo sacerdotes de vocês” (*Did.* 13:3). Nessa passagem, faz-se uma comparação entre os dízimos e as ofertas oferecidos pelos judeus no Templo aos levitas com as ofertas e o sustento dos profetas (MILAVEC, 2003). *Didaqué* aponta para a necessidade de se contribuir para o sustento deles, em especial quando eram itinerantes. O sustento não era só feito por meio de ofertas, mas, também, mediante a hospitalidade, prática comum na Antiguidade. Em outra passagem, *Didaqué* alerta para que os fieis não fossem enganados por alguns que se passam por profetas (DRAPER, 1996).⁵⁸

O Templo não era somente um local de dedicação de ofertas; porém, como descrito em Atos, foi usado como espaço para as próprias reuniões dos primeiros cristãos de Jerusalém. Entretanto, isso se dará por pouco tempo, porque logo, com a expansão do movimento no Império e com as perseguições, as congregações se organizarão em outros estabelecimentos.

Os locais de assembleia das primeiras congregações eram ambientes discretos, próprios de uma seita proscrita.

⁵⁸ Em *Didaqué*, capítulo 12, encontra-se a seguinte explicação no que tange ao sustento de pregadores itinerantes: “Acolham todo aquele que vier em nome do Senhor. Depois, examinem para conhecê-lo, pois vocês têm juízo para distinguir a esquerda da direita. Se o hóspede estiver de passagem, dêem-lhe ajuda no que puderem; entretanto, ele não permanecerá com vocês, a não ser por dois dias, ou três, se for necessário. Se quiser estabelecer-se com vocês e tiver uma profissão, então que trabalhe para se sustentar. Se ele, porém, não tiver profissão, procedam conforme a prudência, para que um cristão não viva ociosamente entre vocês. Se ele não quiser aceitar isso, é um comerciante de Cristo. Tenham cuidado com essa gente!”

Ao longo do primeiro século, os apóstolos e os seus discípulos fizeram de casas particulares espaços para as reuniões de oração, para pregações e para cerimônias em geral.⁵⁹ Os edifícios domésticos chegavam a ser, muitas vezes, alterados quanto a seu mobiliário, sua estrutura e sua decoração a fim de servir para abrigar o culto cristão (GOUGH, 1969).⁶⁰ No que diz respeito à disposição do espaço interno dos locais de culto cristão, não havia um altar cujo sacerdote era dotado de um poder central, mas havia uma mesa ao redor da qual o *Kyrios* (soberano, senhor) reunia sua comunidade (HOFFMANN, 1998).

Neste sentido, os cristãos se reuniam com certa organização básica já no século I. As assembleias funcionavam dentro de regras pré-estabelecidas pelos apóstolos. Na vida cotidiana das comunidades, havia normas e ritos para aqueles que desejassem aderir ao movimento (batismo), para se juntar “às mesas” durante as reuniões (eucaristia, ágape), para o sustento dos menos abastados e missionários (coletas), entre outras. Havia, ainda, algo a mais que motivava as assembleias, dando prestígio ao movimento e legitimando os líderes: as manifestações do *khárisma*.

Entre dons e profecias: o exercício do *khárisma* entre os primeiros cristãos

No campo do sagrado, o aspecto determinante na legitimação de uma autoridade é a habilidade especial que o líder detém. O chefe exerce uma vocação peculiar, muitas vezes herdada de outra autoridade, condicionada ao exercício de dons particulares, também

⁵⁹ Os locais em que eram realizadas as primeiras assembleias estão expressos em versículos como: “Saúdam-vos as *ekklesiae* da Ásia. Enviam-vos efusivas saudações no Senhor Áquila e Priscila, com a *ekklesia* que se reúne na casa deles” (1Co 16:19); “À nossa irmã Afia, ao nosso companheiro de armas Arquipo, e à *ekklesia* que se reúne na tua casa” (Fm 1:2); “Saúda-vos Gaio, que hospeda a mim a toda a *ekklesia*” (Rm 16:23a).

⁶⁰ A “atmosfera” de uma reunião desse gênero é vividamente reconstituída por meio do relato da visita de Paulo a Trôade: “No primeiro dia da semana, estando nós reunidos para a fração do pão, Paulo entretinha-se com eles. Estando para partir no dia seguinte, prolongou suas palavras até a meia-noite. Havia muitas lamparinas na sala de cima, onde estávamos reunidos” (At 20:7-8).

denominados “carismas”. Pertencente, fundamentalmente, ao contexto religioso, mas não apenas aplicado a esse âmbito, o carisma permite aos indivíduos comuns se destacar em detrimento de outros e exercer algum tipo de poder.

O vocábulo “carisma”, do grego *khárisma*, significa ato, graça, favor, dom de origem divina. A palavra grega é uma derivação do nome das deusas *Kharites*, também conhecidas como “Graças”. As três deusas eram a personificação grega da graça, da beleza, da pureza, do altruísmo, da festividade, do júbilo, da dança e da música. Na iconografia, as deusas eram, por vezes, coroadas com murta, brandindo ramos da planta e dançando despidas e em círculos. Deve-se frisar que, na mitologia grega, *Kharites* eram servas das deusas Afrodite e Hera (OAKES, 1997). De tal modo, a posse dessas características próprias das deusas ficou conhecida como carisma.⁶¹

Do ponto de vista da investigação atual, há três conceitos básicos para carisma. O primeiro deles advém da Antropologia e identifica o termo à autoridade de um chefe fundada em certos dons sobrenaturais. O segundo, ancorado na Sociologia, associa o vocábulo ao exercício do prestígio de uma personalidade excepcional e ascendente sobre outrem. Já o terceiro, no âmbito religioso, está relacionado ao conjunto dos dons espirituais extraordinários (profecias, milagres, etc.) outorgados pelo divino a indivíduos ou a grupos. Os três conceitos são utilizados nesta pesquisa, pois, apesar de o objeto estar relacionado ao contexto religioso, buscou-se atentar para uma perspectiva socioantropológica.

No campo teórico, como já foi dito na Introdução, fez-se uma conexão entre as reflexões de Pierre Bourdieu e a útil base clássica das tipologias das formas de poder de Max Weber. Sob essa ótica, o exercício do carisma é uma atribuição de caráter pessoal e extraordinário, mas que está condicionado, em certos casos, ao cargo ocupado. Em se tratando

⁶¹ Diferentemente do que se supõem, os gregos não parecem ter associado o carisma a algum tipo de demagogia ou a uma liderança irracional, mas o termo sempre esteve ligado à esfera do sagrado. O contexto romano também não se diferenciava muito do grego haja vista que o romano costumava chamar seus heróis detentores de poderes carismáticos de detentores de *facilitas*, acreditando que eles eram originários dos deuses (OAKES, 1997).

da hierarquia sacerdotal cristã, a pessoa que recebe o carisma, sob a forma de *pneuma*, está apta a tornar-se um líder carismático, ocupante de um cargo na *ekklesia*, pois é detentora daquilo que Claudia Rapp (2005) denomina “carisma profético”.

O termo chave para esta discussão é a palavra grega *pneuma* (espírito), que significa vento, ar, sopro, respiração e fôlego de vida. Na Antiguidade, o *pneuma* era visto como algo incontrollável, dinâmico, a própria presença da virtude divina. Não se associavam às manifestações do “espírito” a qualquer racionalização do ser humano. Muito pelo contrário, as ações eram inteiramente irracionais e agenciadas pelos deuses. Quando presente nos seres humanos, o “espírito” poderia se manifestar de diversas maneiras, como por meio de profecia, visões, êxtase, glossolalia, poesia, etc. As manifestações do *pneuma* nas primeiras comunidades cristãs começaram tendo por base a ideia de espírito divino (KOESTER, 1991).

Na narração neotestamentária, o vocábulo foi usado para substituir a palavra hebraica *ruach*. No que diz respeito ao emprego desta no Antigo Testamento, notam-se dois contextos distintos. Antes da construção do Segundo Templo Judaico, a palavra era usada como uma metáfora para designar poder divino, força de Deus e fôlego de vida. Contudo, depois do Segundo Templo, o termo já era utilizado também para qualificar um ser pessoal, ou seja, um “espírito”. Isso pode ser atestado, por exemplo, no livro de Tobias, quando Rafael aparece como um dos sete anjos (espíritos) do céu (Tb 12:12-22). Já no Novo Testamento, o seu emprego semântico tornou-se ainda mais contundente e enfático. Os escritos neotestamentários indicam que os espíritos eram seres inteligentes e que, apesar de invisíveis, faziam sua presença empiricamente conhecida de vários modos (TIBBS, 2007). Eles poderiam ser, de acordo com a doutrina paulina, anjos (Gl 3:19; Cl 2:18; 1Tm 3:16; 1Co 6:3), demônios (Ef 4:27; Ef 6:11; 1Tm 3:6; 2Tm 6:9), o Espírito de Deus (Rm 8:9; Rm 15:19; 1Co 2:10; 1Co 2:12; 2Co 3:3; Ef 4:30; Fl 3:3), Satanás (Rm 16:20; 1 Ts 2:18) ou, ainda, o espírito

do homem (1Co 2:11).⁶² Os espíritos poderiam materializar-se na forma humana (Mt 1:20; Mt 4:11; Lc 1:11; Lc 1:30; At 10:3; At 12:9) ou incorporar-se em seres humanos. Essa “possessão” se daria tanto por parte dos demônios quanto por parte de Deus. No que concerne aos demônios, tais podem ser encontrados em diversos eventos relatados nos quatro Evangelhos como no livro de Marcos, capítulo 7, quando Jesus expulsa um demônio da filha de uma mulher sírio-fenícia; e, em Atos, quando Paulo acusa o judeu Barjesus de ser um filho do diabo (At 13:10).

No cristianismo apostólico, os seres humanos poderiam ser contemplados com o recebimento do *pneuma*, ou seja, a obtenção, por meio do divino, do “batismo” no Espírito Santo (Mt 3:11; Mc 1:8; Jo 1:33; At 19:2).⁶³ Como no dia de Pentecostes, descrito no segundo capítulo de Atos, quando todos os discípulos estavam reunidos, e algo inusitado aconteceu:

Tendo-se completado o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um ruído, como o agitar-se de um vendaval impetuoso, e encheu toda a casa onde se encontravam. Apareceram-lhes, então, línguas como de fogo, que se repartiam e que pousavam sobre cada um deles. E todos ficaram repletos do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito lhes concedia se exprimirem (At 2:1-4).

Não resta dúvida de que o Pentecostes, como relata o texto acima, foi marcado por uma intensa experiência com o divino e que o batismo no Espírito Santo, como assim denomina-se, não era simplesmente um artigo doutrinal no período apostólico, mas uma

⁶² Destacam-se aqui somente dados referentes aos escritos de Paulo. Isso, entretanto, não isenta o fato de ser possível encontrar, em diversas outras partes do Novo Testamento, termo “espírito” com um emprego até mesmo em harmonia ao pensamento paulino.

⁶³ É necessário ressaltar que o batismo nas águas cristão era acompanhado pela imposição de mãos, provavelmente simbolizando o recebimento do Espírito Santo. Segundo a tradição de Lucas e de Mateus e, talvez, até mesmo a de Marcos, o modelo de batismo de Jesus não era uma mera repetição do batismo de João. Pelo contrário, o batismo instituído por Jesus era uma união da água com o Espírito, modelo no qual João e o autor da carta a Tito desenvolvem nos termos de re-batismo (ou nascimento), lavagem da regeneração e da renovação do Espírito Santo (MC DONNEL, MONTAGUE, 1994).

“vivência” da comunidade, próximo daquilo que Durkheim chama de consciência coletiva.⁶⁴

Desse modo, os cristãos, no seu cotidiano individual e ainda mais quando inseridos na assembleia – a *ekklesia*, criam viver sob o governo direto do Espírito.

De acordo com as cartas de Paulo, todas as atividades nas congregações eram vistas como manifestações dos dons do Espírito. A cada membro era dado um ou mais “dons” do Espírito para o bem comum. Paulo aponta que o efeito da união do indivíduo com Cristo é sinalizado pelos dons do Espírito. Estes eram manifestos logo no começo da iniciação batismal ou poderiam se desenvolver posteriormente. O Novo Testamento está repleto de exemplos de manifestações dos carismas, tanto que somente a breve carta de Filemon (em meros 25 versos) não faz alusão aos carismas, um fato facilmente explicado dado o assunto por ela abordado (MC DONNEL, MONTAGUE, 1994).

Ainda no contexto do Pentecostes, Pedro faz um discurso muito interessante acerca da multiplicidade de dons:

O que está acontecendo é o que foi dito por intermédio do profeta: 'Sucederá nos últimos dias, diz Deus, que derramarei do meu Espírito sobre toda a carne. Vossos filhos e as vossas filhas profetizarão, os vossos jovens terão visões, os vossos velhos sonharão. Sim, sobre os meus servos e minhas servas derramarei do meu Espírito' (At 2:16-17).

É evidente que esta fala de Pedro não foi algo ilusório, mas, de fato, grande parte da *ekklesia* partilhava de dons específicos, como se nota, por exemplo, quando até mesmo mulheres eram consideradas profetisas, como as quatro filhas do diácono Filipe (At 21:8-9).

⁶⁴ Na obra *As formas elementares da vida religiosa*, Durkheim buscou criar uma teoria geral da religião, calcada em um ideal de evolucionismo social, que busca analisar as instituições religiosas por ele qualificadas como as mais simples e primitivas (totemismo). Segundo o sociólogo, a religião é composta por um conjunto de crenças e de ritos. Ele declara que, se a religião é um fenômeno social, então, a ação do Espírito Santo em uma reunião carismática está intimamente relacionada ao conceito de consciência coletiva da sociedade. A consciência coletiva seria o conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade, formando, assim, um determinado sistema com vida própria. Em outras palavras: o coletivo teria poderes como nenhum indivíduo teria: o poder de controle (DURKHEIM, 1995).

Uma vez que o Espírito foi entendido como uma posse comum a todos os membros da comunidade, as estruturas hierárquicas de organização comunitária já não eram tão bem ajustadas. Assim, a posse do Espírito não pode ser reivindicada como privilégio especial de uma classe sacerdotal. Se toda a gente experimentou o dom do Espírito, está implícito que o Espírito funcionava como um princípio de democratização (KOESTER, 1991).

Desse modo, a vida carismática dava a cada membro do corpo a capacidade de orientar e de edificar o corpo de Cristo por meio da *koinonia* que a *ekklesia* partilhava (MC DONNEL, MONTAGUE, 1994). Para explicar a organização ministerial cristã, Paulo lança mão da tipificação do corpo humano para figurar a relação entre Jesus Cristo e a *ekklesia*, em que a “cabeça” era a alegoria de Cristo e o “corpo” representava os cristãos.⁶⁵ Todos os dons derivam de um mesmo Espírito para todos os membros da *ekklesia* sem distinção. Vê-se então:

Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo. Assim também acontece com Cristo. Pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só Espírito (1Co 12:12-13).

Um dos artigos fundamentais da doutrina de Cristo, segundo o escritor de Hebreus, era o ato de imposição de mãos. E, quando os cristãos recebiam o Espírito Santo, era por meio da consagração pela imposição de mãos, como está escrito: “Então começaram a impor-lhes as mãos, e eles recebiam o Espírito Santo” (At 8:17). A imposição de mãos no contexto judaico era um ato simbólico pelo qual se fazia a dedicação de uma pessoa ou animal para um fim

⁶⁵ A metáfora do corpo na representação de um organismo social era muito difundida na Antiguidade. Por meio dela, descrevia-se a união do cosmo com um deus total em uma ligação de partes individuais com o princípio do mundo ou da alma do mundo. Por outro lado, a ideia de organismo ilustra o papel do indivíduo na instituição em uma subordinação comum (HOFFMANN, 1998).

determinado. Em algumas ocasiões específicas, por exemplo, conforme no Antigo Testamento, o povo de Israel impunha suas mãos sobre a cabeça dos levitas a fim de consagrá-los ao serviço na Tenda da Reunião em uma transferência de autoridade, visto que estes eram os representantes das doze tribos de Israel (Nm 8:5-20). Ou, ainda, quando se trazia um animal para sacrifício, impunham-se as mãos para que o pecado do povo fosse transferido ao animal (Lv 1:4; Lv 16:21). Jacó impôs suas mãos sobre José em um ato de transferência de pacto, que também havia sido feito com seus antepassados (Gn 48:5-20). No Novo Testamento, era função do líder da *ekklesia* impor as mãos.

É interessante que, nas duas cartas de Paulo a Timóteo, ele traz essa questão à tona, fazendo algumas revelações importantes, como as seguintes declarações: “Não descuides do dom da graça que há em ti, que te foi conferido mediante profecia, junto com a imposição das mãos do presbítero” (1Tm 4:14); “Por este motivo, exorto-te a reavivar o dom espiritual que Deus depositou em ti pela imposição das minhas mãos” (2Tm 1:6); “A ninguém imponhas precipitadamente as mãos, nem participes dos pecados alheios; conserva-te a ti mesmo puro” (1Tm 5:22). Nas três passagens, percebe-se que a imposição de mãos está relacionada à transferência de dons ou às expressões de autoridade e de poder. Assim, o apóstolo Paulo, na posição de presbítero, consagrou, por meio desse ato, Timóteo ao ministério (*diakoníai*).⁶⁶ Já no último fragmento, Paulo adverte Timóteo a não levar à consagração ao presbitério alguém que fosse culpado em alguma falta, para que Timóteo, que o haveria de consagrar, não incidisse em compactuar com o pecado alheio. Do ponto de vista paulino, fazia-se necessário legar o cargo ministerial a pessoas de confiança, sendo a transferência de autoridade uma co-responsabilidade daquele que impõe as mãos.

⁶⁶ De acordo com Sullivan (2001), é bem provável que Paulo tenha dividido seu ministério apostólico com Timóteo. Este deve ter exercido o cargo de pastor das congregações paulinas, ou, como afirma Colleman (1844), a função de parceiro e assistente dos apóstolos.

O exercício da autoridade, empreendido depois da imposição de mãos, era realizado por intermédio do que Len Oakes (1997) conceitua em sua teoria psicológica de “carisma profético”. O episódio entre Filipe e Simão, o Mago, é uma ilustração apropriada para a análise dessa prática. Segundo Lucas, em Atos, capítulo 8, o diácono foi à Samaria pregar e fez muitos sinais. E havia na cidade um mago que utilizava de ilusionismos para enganar o povo. Simão creu na pregação de Filipe e foi batizado por ele no batismo nas águas. Sabendo do êxito da pregação em Samaria, Pedro e João foram também para lá a fim de que os cristãos convertidos também recebessem o Espírito Santo. Vendo a situação, Simão oferece dinheiro para obter a imposição de mãos dos apóstolos pela qual era dado o Espírito Santo, dizendo: “Dai também a mim este poder, para que receba o Espírito Santo todo aquele a quem eu impuser as mãos” (At 8:19). Pedro contesta-o dizendo: “Pereça o teu dinheiro, e tu com ele, porque julgastes poder comprar com dinheiro o dom de Deus” (At 8:20). Salienta-se que, apesar de o autor do livro deixar subentendido que os samaritanos já haviam recebido a presença do Espírito Santo desde quando foram batizados nas águas, estes não haviam testificado a presença do Espírito nem as suas manifestações (FERGUSON, 2009). Era o batismo no Espírito Santo que transmitia ao batizado um “poder” e uma “autoridade profética”. Ou seja: depois da imposição de mãos, os cristãos manifestavam os carismas conhecidos como “dons do Espírito Santo”.

O exercício do carisma estava, portanto, condicionado à manifestação de “dons” ou “graças” espirituais, sendo que as dádivas do Paráclito impulsionavam os *diakoníai* manifestados em uma miríade de formas (RAPP, 2005).⁶⁷ O apóstolo Paulo afirma que os dons eram dados gratuitamente pelo Espírito como revelação das autênticas manifestações de Deus (TIBBS, 2007).

⁶⁷ As manifestações do Espírito, ou seja, os dons (*kharísmata*) de Deus se revelavam através dos ministérios, dos serviços (*diakoníai*).

Há dois textos bíblicos que se dedicam a descrever os carismas de maneira sistemática, ambos escritos por Paulo, nos quais se identificam os seguintes dons:

Romanos 12:6-8	I Coríntios 12:1-14
Profecia	Palavra de sabedoria
Ministério	Palavra de conhecimento
Ensino	Discernimento de espíritos
Exortação	Fé
Generosidade	Operação de milagres
Liderança	Interpretação de línguas
Misericórdia	Curas

Deve-se considerar que o objetivo do apóstolo não era criar uma lista rígida, mas apresentar, dentro do contexto de exortação e de elucidação às comunidades, aquilo que chamou de “rudimentos da fé”.

Os dons eram manifestos já no momento da iniciação, podendo se desenvolver de acordo com a busca em oração de cada cristão (1Co 12-14). No que diz respeito a esse assunto, somente os dons de profecia e de línguas eram evidenciados no ato da iniciação, tendo dois objetivos básicos: edificação dos fieis e difusão do evangelho. Outros dons são alvos da “procura” individual de cada cristão posteriormente (1Co 14:1) (MC DONNEL, MONTAGUE, 1994). É preciso frisar que alguns dons eram manifestos durante um êxtase apesar de essa não ser a regra.⁶⁸

⁶⁸ O êxtase é entendido como o momento da relação do sujeito com Deus em que há um sensível estímulo. Tal manifestação traz consequências drásticas ao sujeito. Seu corpo e sua alma são tomados pela presença do divino (JUNIOR, 2005).

O êxtase espiritual (*ékstasis*) aparece em diversas partes do Antigo e do Novo Testamento. O profeta arameu Balaão, que figura no livro de Números (22-24), é instruído por Balaque a amaldiçoar o povo de Israel, mas ouve a voz do Deus de Israel e entra em êxtase. Já Atos, capítulo 11, conta que Pedro foi “arreatado em seus sentidos” quando estava em Jope. Ainda no mesmo livro, Saulo também tem uma experiência semelhante quando encontra com Jesus em sua conversão e “cai por terra” (At 9). Em Apocalipse, João afirma ter sido arrebatado em espírito “ao cair aos pés de Jesus como morto” (Ap 1).

Como crianças com o mesmo “Pai” no céu, os cristãos formavam uma grande família espiritual, cujos membros haviam sido tocados, transformados e elevados a Deus. Esses homens e mulheres eram associados ao Jesus ressuscitado. Depois de Pentecostes, os cristãos tiveram o privilégio de portarem o Espírito (*pneumatophroi*) e o próprio Cristo (*christophoroi*) (RAPP, 2005). Assim, uma unidade estava formada, na qual dons eram manifestos para a edificação do próprio corpo comunitário.

Os dons eram manifestos mais intensamente durante os encontros de oração na forma extática. Durante os cultos havia uma interação entre aqueles que o dirigiam e os participantes dele. Seguindo o conceito durkheimiano de “consciência coletiva”, todos eram colaboradores nos encontros por conta da presença do Espírito Santo. Eles viviam empiricamente um fenômeno e uma dinâmica espiritual individuais, mas estendidos ao coletivo. As reuniões eram diálogos supra-individuais em que os oradores respondiam às contribuições dos particulares. E os carismáticos buscavam desvelar a “vontade” de Deus para eles na vida cotidiana.

No período apostólico, fica claro que os apóstolos e os líderes da *ekklesia* se preocupavam em repartir os dons aos crentes, para que estes se perpetuassem e as comunidades crescessem. Destarte, diversas pessoas, entre homens e mulheres, eram ordenadas, a ponto de Paulo, segundo o relato de 1Co 14:5a, afirmar o seguinte: “Desejo que

todos vós faleis em línguas, mas prefiro que profetizeis.” Ainda na metade do capítulo 14, o apóstolo trata das regras práticas do carisma e afirma que muitos, de dentro das congregações, levantam-se durante o culto para profetizar abertamente, falar em línguas, interpretar, trazer revelações, etc. Ou seja: os dons eram disponíveis a todos sem restrições.

Desde o século I, atesta-se que a obtenção do carisma estava condicionada ao princípio de obediência à autoridade. Era necessário se submeter para receber. Centralizado nos apóstolos e presbíteros, estes eram incumbidos de ministrá-lo às pessoas. A capacidade especial para executar alguma tarefa será absolutamente necessária aos líderes posteriores nos seus ofícios e ministérios. A ideia de que somente certos indivíduos eram revestidos do Espírito foi algo que se desenvolveu com mais intensidade nos séculos seguintes. É certo que, mesmo no século I, havia algumas restrições à imposição de mãos, contudo, a imposição de mãos para a difusão do carisma como um canal para o batismo no Espírito Santo foi algo largamente difundido entre os fieis.

A importância do *khárisma* é, sem dúvida, inegável tanto para os líderes da *ekklesia*, que são responsáveis por ministrá-lo, quanto para os fieis que o recebem. Assim, os dons carismáticos vão estar presentes na maior parte das comunidades, não somente no século I, mas também no século II. Por meio da exposição da importância do *khárisma* e da sua função no corpo organizacional da *ekklesia*, é possível, agora, analisar a construção dos cargos e dos ofícios no seio das congregações cristãs.

Como ministros de Cristo: do desenvolvimento dos *diakoníai* à origem do *epískopos*

O cristianismo apostólico não se movia somente pela manifestação do *khárisma*, também estava buscando, por meio da transição entre a liderança itinerante e a permanente, criar um quadro institucional e uma forma organizada de subsistência, a fim de se preservar

como movimento e se proteger de ameaças. Logo, os apóstolos e os seus sucessores serão responsáveis por instituir os cargos e as funções necessárias para a organização e para o desenvolvimento da *ekklesia*.

A análise da organização da *ekklesia* deve-se iniciar com a nomeação dos sete ministros descrita em Atos 6. Segundo consta no documento, os discípulos e os apóstolos de Jesus estavam em Jerusalém se multiplicando a cada dia. Entretanto, os judeus de língua grega começaram a se queixar, pois suas viúvas estavam sendo desprezadas no ministério cotidiano em detrimento das viúvas pertencentes à parte da comunidade de origem hebréia. Então, disseram os apóstolos:

Não é conveniente que abandonemos a palavra de Deus para servir às mesas. Procurai, antes, dentre vós, irmãos, sete homens de boa reputação, repletos do Espírito e de sabedoria, e nós os encarregaremos desta tarefa (At 6:3).

Segundo o relato de Atos, a sugestão encontrou favor com toda a multidão e, assim, sete homens foram escolhidos, pelos quais os apóstolos oraram e lhes impuseram as mãos. Os sete foram chamados de “diáconos”.

A palavra “diácono”, do grego *diakonein*, está atrelada ao verbo grego “servir”. Nas fontes, tanto o verbo quanto o substantivo não se distinguem bem (BEYER, 1965).⁶⁹ No contexto neotestamentário, o termo significa “servo” ou “ministro”. O diácono é descrito como alguém que auxilia a congregação nas suas necessidades gerais, estando este abaixo daquele que governa. Deste modo, o diácono era incumbido de dar assistência nas questões materiais da *ekklesia*, diferentemente de outras funções, como a dos apóstolos, que eram responsáveis pela liturgia e por assuntos de ordem espiritual (SIMON, BENOIT, 1987).

⁶⁹ Quanto à escolha dos diáconos, fica claro que todos os sete nomes descritos em Atos – Estevão, Filipe, Prócoro, Nicanor, Timon, Pármenas e Nicolau – são de origem grega. Ao que tudo indica, é provável que estes fossem de dentre os judeus helênicos que haviam se queixado de suas viúvas. No entanto, a nomeação não foi apenas um notável reconhecimento do elemento helenístico na comunidade em Jerusalém, mas também um prelúdio dos acontecimentos que viriam e um passo em direção ao que seria a *ekklesia* em breve.

No desenrolar do século I, a lógica de Atos 6:3 será uma constante tendência. Comunidades serão criadas em diversos locais do Império. Estas vão crescer e se expandir rapidamente, ao que tudo indica. E, assim, será necessário que os apóstolos organizem sua gestão, para empreender os cultos, reproduzir e ratificar a doutrina, além de exercer uma administração local.

De fato, os apóstolos e os seus sucessores serão obrigados a instituir novos cargos e a fazer ordenações, para que pudessem se dedicar a outras obras missionárias. Um dos melhores exemplos acerca da estratificação e da hierarquização na *ekklesia* é o texto de Efésios 4:11 que traz a seguinte divisão:

Efésios 4:11
Apóstolo
Profeta
Evangelista
Pastor
Mestre

Em um discurso a respeito da necessidade de se manter a unidade na *ekklesia*, Paulo, escritor da carta aos Efésios, afirma que o mesmo Jesus que havia descido a Terra, ao ascender aos céus, liberou dons aos homens, para que cada um ocupasse sua própria função “no corpo”, ou seja, na *ekklesia*.⁷⁰ Esse trecho é importante na medida em que revela certo grau de institucionalização não visto em qualquer outro trecho neotestamentário, ao estabelecer posições fixas de uma liderança aparentemente formalizada (TELLBE, 2009).

O primeiro termo assinalado no versículo é a qualificação de apóstolo. Apóstolo, do grego *apostolos*, significa “enviado” ou “mensageiro”. No período helenístico, essa palavra

⁷⁰ Efésios 4:11 diz o seguinte: “E ele é que ‘concedeu’ a uns ser apóstolos, a outros profetas, a outros evangelistas, a outros pastores e doutores.”

foi usada muitas vezes para se referir aos enviados militares, aos navios de guerra e às expedições. Segundo o Novo Testamento, os apóstolos seriam aqueles que teriam visto Jesus ressuscitado (At 1:22) ou teriam sido nomeados pessoalmente por ele, como ocorreu com Paulo (At 9:5-6). Os apóstolos eram missionários responsáveis por fundar comunidades por meio da pregação da “boa mensagem”, da “boa notícia” ou das “boas novas” (*euangelion*) e das manifestações de sinais e prodígios (HORRELL, 1997). Esses foram originalmente em número de doze, numa clara alusão às doze tribos de Israel. Posteriormente, com a traição de Judas, foi instituído Matias em seu lugar. Depois de Pentecostes, Paulo também foi introduzido ao grupo missionário. Ao lado deste, havia alguns outros apóstolos, como Barnabé, Júnias e Andrônico, que também exerciam a função apostólica (At 14:14; Rm 16:7).

Já os profetas, do grego *prophētēs*, eram, segundo os relatos neotestamentários, pessoas inspiradas pelo Espírito Santo a fazer milagres, trazer revelações, orar, etc. Eles estavam sempre atuando de forma sobrenatural por meio do exercício do *khárisma*. Na *ekklesia* do século I, todo aquele que manifestava dons tinha a possibilidade de ser considerado um profeta, como se observa em 1Co 14:37: “Se alguém julga ser profeta ou inspirado pelo Espírito, reconheça, nas coisas que vos escrevo, um preceito do Senhor.” Isso não impede de as pessoas poderem se aperfeiçoar na função de profeta, sendo reconhecidas como tal, que parece ter sido o caso do profeta Ágabo descrito em At 11:28 e At 21:10 como aquele que previu a fome no tempo de Cláudio.

Os evangelistas (*euangelistas*) eram reconhecidos por serem pregadores itinerantes e colaboradores dos apóstolos. Tanto Filipe, um dos sete, quanto Timóteo eram considerados evangelistas (At 21:8; 2Tm 4:5) (SULLIVAN, 2001). Há diversos outros personagens descritos no Novo Testamento e identificados como evangelistas, a saber: Marcos, Lucas, Timóteo, Tito, Silas, Épafras, Trófimo e Apolo.

O pastor, do grego *poimenas*, tinha o papel principal de cuidar da comunidade local, lidando diretamente com as “ovelhas” e exercendo a função administrativa (COLEMAN, 1844; LINDSAY, 2007). Aliás, o pastor ocupava o cargo de bispo, podendo, ainda, ser somente um presbítero. Tais vocábulos serão mais comentados adiante.

Atrelado ao posto de pastor, o mestre, do grego *didaskalos*, era aquele responsável pelo ensino na *ekklesia*. Ele tinha a possibilidade de ser um apóstolo, um bispo, um evangelista, como se vê, por exemplo, quando Paulo fala de si mesmo: “Ele não só destruiu a morte, mas também fez brilhar a vida e a imortalidade pelo Evangelho, para o qual fui constituído pregador, apóstolo e doutor” (2Tm 1:10-11). Ou seja: qualquer um que fosse responsável por transmitir a doutrina dos apóstolos poderia ser considerado um mestre ou doutor.

As cinco funções propostas por Paulo são categorias que o apóstolo buscou fixar nas comunidades por ele supervisionadas. Dentre elas, três são relevantes para esta discussão: a de profeta, a de pastor e a de mestre. Esta tríade se mostra fundamental na medida em que está relacionada a duas formas básicas de poder local que estavam nascendo: a de presbítero e a de bispo.

A primeira delas, “presbítero”, palavra de origem grega (*presbyteros*), significa originalmente “velho”, “ancião”. O termo é usado para designar a idade mais avançada de uma pessoa em relação à outra ou aos representantes da geração mais velha em oposição aos jovens. Em geral, a acepção de *presbyteros* dá um valor positivo a quem é qualificado, pois remete às ideias de honra e de respeito. Quanto a isso, vê-se Platão afirmando o seguinte: “para mim nada é mais valioso (*presbyteron*) do que eu me tornar algo melhor” (O BANQUETE, 218d). Tal vocábulo revela uma clara exaltação à sabedoria e à autoridade do conselho das pessoas idosas. Cabia-lhes ser honrados, temidos e consultados, dada a sua experiência (BEYER, 1965).

No Egito ptolomaico, assim como no tempo dos Césares, a palavra *presbyteros* estava associada aos diferentes cargos e aos membros participantes de diversas instituições e colégios políticos. Como mostram alguns papiros, estes eram autoridades locais e líderes das vilas. Muitas vezes eles se organizavam em associações, sendo chefes de camponeses (*presbyteroi georgôn*) ou podendo compor, como em Alexandria, um conselho sacerdotal (*presbyteroi tôn olyrokopôn*) (ELLIOT, 2003). Esse tipo de presbítero não era necessariamente um ancião quanto à idade.

Em Esparta, o termo *presbys* era um título político concedido a um presidente de um determinado colégio. Evidentemente, tal designação era outorgada às pessoas consideradas honradas e que pertenciam à gerúsia.

O grande problema no emprego do termo é o seu duplo significado, pois este pode ser atrelado à idade ou ao cargo ocupado. Assim, tanto no judaísmo quanto no cristianismo, a palavra tende a indicar a velhice de uma pessoa ou o título de um ocupante de cargo público. Ao longo de todo o relato veterotestamentário, os anciãos (*haz-zeqenim*) eram considerados representantes das famílias patriarcais e dos clãs, os quais dirigiam as reuniões de maior importância. A expressão *zaquen* significa ainda: envelhecer, velhice, velho, ancião, barba, características de maturidade, sabedoria e respeitabilidade (STRAVINSKAS, 1998). A esse respeito, tem-se Salmos 133 que afirma o seguinte:

Vede: como é bom, como é agradável habitar todos juntos, como irmãos. É como óleo fino sobre a cabeça, descendo pela barba, a barba de Arão, descendo sobre a gola de suas vestes. É como o orvalho de Hermon, descendo sobre os montes de Sião; porque aí manda *Iahweh* a bênção, a vida para sempre (Sl 133, grifo nosso).

Como já foi dito, a barba está relacionada à figura do ancião. Em tal contexto, a barba era um símbolo de respeito e de autoridade do ancião, representando o conselho e a sabedoria, manifesta por meio da unção, figurada pelo óleo.

Segundo os antigos relatos que dizem respeito à história do povo de Israel, com destaque para o Pentateuco, os anciãos eram simples representantes do povo, não tendo necessariamente um poder diretivo, como teve Moisés e Josué, que dispuseram de uma clara autoridade, diferentemente da função do próprio Arão, a qual era claramente de “presbítero” (ELLIOT, 2003; BEYER, 1965).⁷¹

Deve-se salientar que, mesmo no período de exílio, a representação dos anciãos se manteve, tanto entre aqueles que permaneceram quanto entre os que partiram. Sobre o assunto, Jeremias faz a seguinte referência: “E levantaram-se alguns dos anciãos da terra e disseram à assembleia do povo” (Jr 26:17).

Já no pós-exílio, o termo *zeqenim* é usado cada vez com menos frequência. Em vez deste, outras designações como “chefes de família”, “cabeças” e “presidentes” se tornam mais comuns.

Sabe-se que o conselho de anciãos, estruturado no Sinédrio e com sede em Jerusalém, como se pode verificar no período de surgimento do cristianismo, só nasceu no tempo dos Selêucidas. Todavia, conforme atesta Flávio Josefo, o surgimento do conselho dos anciãos antecede a época dos Persas (BEYER, 1965).

Passando do judaísmo para o discurso de Jesus propriamente, nota-se que os presbíteros foram descritos como os “doutores da Lei”. Na polêmica sobre o que seria puro ou não, abordada em Marcos, capítulo 7, Jesus fala de “tradição dos anciãos” (*paradosis tôn presbyterôn*) (BEYER, 1965). Os escritos do Novo Testamento, de uma maneira geral,

⁷¹ Conforme a narração veterotestamentária, Arão era o irmão mais velho de Moisés e foi incumbido sumo sacerdote por *Iahweh*.

tendem a associar a acepção de “presbítero” à de “bispo”. Por esse motivo, também é necessária uma explicação para a formação histórico-etimológica do termo.

O vocábulo “bispo”, do grego *episkopos*, segundo o *Theological Dictionary of the New Testament* (KITTEL, FRIEDRICH, BROMILEY, 2003) significa literalmente “vigia” e “aquele que olha por cima”. A expressão é derivada do verbo grego *episkopein* – ato de supervisionar algo ou alguém.⁷² O episcopado é originalmente uma função ou atividade que poderia ser exercida em várias situações por diversas pessoas (RAPP, 2005).

Em papiros e inscrições do grego clássico, o vocábulo *episkopos* era usado em dois sentidos. O primeiro deles, de maneira ampla, carrega a ideia de “patrono” e “protetor”. Neste caso, a ação do *episkopos* consiste em mostrar a benevolência e os cuidados com aqueles que são entregues ao seu patronato. O segundo deles é um título para designar diferentes funções e encargos exercidos dentro de um grupo.

No sentido original do termo, *episkopos* está diretamente relacionado às atividades dos homens. Alguém na função de vigilante e de protetor é um *episkopos* por excelência. As inscrições sírias registram *episkopoi* como supervisores de edifícios, abastecimentos, cunhagens de moedas e círculos cúlticos da Grécia. Nas ilhas do Mar Egeu, o termo é empregado com referência às associações financeiras. Vários eram os ofícios possíveis a um *episkopos*, e isso incluía encargos administrativos, obrigações técnicas e financeiras. Nos séculos IV e V a.C., a utilização da palavra se expande, relacionando-se mais profundamente aos cargos administrativos. Em Atenas, o *episkopos* era um funcionário do governo responsável por zelar pela ordem pública e pela rotina administrativa. Além disso, o termo era comumente aplicado àqueles que eram funcionários de comunas e de associações.

Na Antiguidade clássica, os altos oficiais das corporações, incluindo o *collegium* de sacerdotes pagãos, também eram chamados de *episkopoi*. Apesar de originalmente o vocábulo

⁷² A adaptação latina para o termo é *episcopus* (RAPP, 2005).

não se aplicar à esfera religiosa, transparece nos escritos helênicos que, geralmente, os deuses recebiam esse título. Para os habitantes da Hélade, aos deuses cabia a proteção das *poleis*, dos homens, das florestas, etc. Na função de guardião, o deus velaria por seu protegido na função de supervisor. De acordo com Homero e com Herodiano, os deuses “supervisores” eram testemunhas e dirigentes dos tratados e das ações. Destarte, a representação de uma divindade como *episkopos* está atrelada à concepção de que o olhar do deus vê as ações dos homens de modo que o *episkopos* é um vigia perspicaz (BEYER, 1965). É importante ressaltar que, sendo utilizado para qualificar os deuses ou ainda para designar um cargo governativo ou diretivo, o termo sempre foi muito fluido, sem uma delimitação exata. Talvez seja pela falta de exatidão que o vocábulo pôde ser aplicado no contexto judaico-cristão. Deve-se salientar que os filósofos estoicos se aproximaram muito dos cristãos ao utilizar o termo *episkopos* para descrever sua própria missão como mensageiros e arautos dos deuses.⁷³

No contexto judaico, Deus também é considerado um *episkopos*. A Septuaginta traduz, no trecho de Jó 20:29, o termo hebraico *'el* (Deus) por *episkopos*. Nessa passagem, Deus é retratado como o juiz dos infieis.⁷⁴ A Septuaginta não associa o título de *episkopos* a funções ou a cargos exercidos por um homem, mas usa-o para dar o sentido de alguém responsável por realizar uma ação. Em Neemias, por exemplo, lê-se o seguinte trecho: “Ordenei aos levitas que se purificassem e que viessem vigiar (*episkopein*) as portas, para que se observasse santamente o sábado” (Ne 14:22). Filo utiliza o termo relacionando-o ao ofício de guardião das almas. Já Josefo usa-o para designar o cargo de guardião da moralidade (KITTEL, FRIEDRICH, BROMILEY, 2003).

⁷³ O estoicismo foi uma das mais influentes escolas filosóficas na Antiguidade. Nascida em Atenas, tendo como fundador Zenão de Cítio, a filosofia remonta o ano 300 a.C., sendo popularizada, posteriormente, por todo o mundo romano. O estoicismo oferece uma visão distinta entre o mundo como um todo e o ser humano individual. Entre os pontos basilares do pensamento estóico está na ênfase à ética, a identificação do natural com o divino, a concepção do mundo (*kosmos*) como sendo governado pela palavra (*logos*) divina. Entre os estóicos mais famosos, podem-se destacar: Epíteto, Sêneca e Marco Aurélio (SELLARS, 2006).

⁷⁴ Em Jó 20:29, vê-se o seguinte: “Esta é a sorte que Deus (*episkopos*) reserva ao ímpio, a herança que destina à sua pessoa.”

No Novo Testamento aparece seis vezes o termo *episkopos*. Dentre essas incidências, há dois empregos básicos para a palavra. Em 1Pe 2:24-25, tem-se o seguinte: “Por suas feridas fostes curados, pois estáveis desgarrados como ovelhas, mas agora retornastes ao pastor e guarda (*episkopos*) de vossas almas.” Sob essa perspectiva, Cristo é denominado *episkopos*, uma característica que reforça sua outra atribuição, a de *poimên*, pastor. Segundo Beyer (1965), Cristo é considerado aquele que melhor conhece as almas e todos os seus segredos. Sendo assim, Jesus se dedicaria a cuidar das almas de seus fieis. Por conseguinte, ele seria um *episkopos* na categoria de um título de grandeza que expressaria uma de suas funções na *ekklesia*.

Em outros contextos, como já foi ressaltado, a palavra “bispo” é aplicada em coligação ao termo “presbítero”, numa referência a homens que desempenhavam posições de liderança nas comunidades. Surgem, então, algumas questões a respeito, como: quem é designado bispo e presbítero no Novo Testamento? Quais eram as suas funções na *ekklesia*? Quais eram as atribuições de tal ofício? Para se responder a essas perguntas, algumas considerações deverão ser feitas.

Segundo a vertente tradicional, defendida pelo teólogo August Lyman Coleman (1844), o presbítero tinha a posse do direito de ordem e, geralmente, desempenhava as funções do ofício episcopal. Além disso, segundo o autor, o presbítero era sucessor dos apóstolos, mas a sucessão propriamente veio com os bispos. Da mesma forma que o termo “bispo” poderia designar um atributo de chefe, ainda seria um título que identificava um líder ou mesmo um pastor da comunidade, que também seria o presbítero. Entretanto, o presbítero não era necessariamente o bispo (COLEMAN, 1844). De fato, o presbítero era o sucessor dos apóstolos, porém os termos “bispo” e “presbítero” foram aplicados a homens que desempenharam papéis de liderança nas *ekklesiae*. Nenhum dos apóstolos foi chamado bispo (*episkopos*), presbítero (*presbyteros*) ou ainda diácono (*diakonein*), pois, para tal título, era

necessário ocupar um cargo fixo na *ekklesia*, o que, no caso, impossibilitou o uso para os apóstolos, visto que eles eram errantes. Diferentemente do ofício do *diakonein*, no Novo Testamento, os cargos de *episkopos* e *presbyteros* apresentavam diferenças um tanto quanto sutis, já que eram ministérios interligados e plásticos, assaz mutáveis, dependendo do contexto no qual estavam inseridos. Por exemplo, enquanto Paulo chama todos os *presbyteroi* de *episkopoi* na comunidade de Éfeso, em 1Tm 3:1; de maneira indistinta, o apóstolo enumera os quesitos a serem cumpridos por aqueles que aspiravam ao episcopado, revelando que o cargo estava acima de todos os outros ofícios da *ekklesia*.

Na transição do século XIX para o XX, o alemão protestante Rudolph Sohm desenvolve alguns estudos sobre a formação dos cargos eclesiásticos na *ekklesia* por meio da criação de uma importante teoria baseada no pensamento weberiano. Ele defende que as comunidades carismáticas se degeneraram após a morte de Paulo e que os anciãos, enquadrados num modelo de sinagoga, foram incumbidos de guardar a tradição e o modelo eclesiástico, bem como de liderar os grupos cristãos. Assim, esses anciãos aprimoram o modelo, criando três ordens hierárquicas: bispo, presbíteros e diáconos (ELLIOTT, 2003).

A análise subsequente da temática foi feita pelos denominados “neo-Sohmianos”, incluindo Ernst Käsemann, Karl Kertelge, Elisabeth Schüssler Fiorenza e James Dunn, entre outros. A partir de Sohm, tornou-se quase um consenso que a história dos ministérios e das ordens dentro da *ekklesia* primitiva foi marcada por polaridades na liderança e por tensões teológicas, o que a levou a uma eventual institucionalização da hierarquia. Assim, o carisma foi desaparecendo depois da morte de Paulo, dando lugar a uma instituição legalista, que se tornou, posteriormente, a Igreja Católica Romana.

Um dos grandes expoentes “neo-Sohmianos” da atualidade é o teólogo alemão Hans Von Campenhausen, responsável pela obra *Ekklesiastical authority and spiritual power in the church of the first three centuries* (1969). O trabalho de Campenhausen, considerado uma

obra teológica protestante tradicional, sustenta que o sistema de anciãos ou presbíteros nas comunidades sob influência do cristianismo judaico era definitivamente de origem semítica. Em um modelo de sinagoga, os presbíteros vão desempenhar o papel de sacerdotes como no judaísmo. Já os cargos de bispo e de diácono vão surgir, com maior expressão, nas assembleias gentílicas. Estes seriam os representantes da tradição dos apóstolos.

Atualmente, vem se repensando a teoria de Sohm. Tanto que, em 1994 foi publicado o trabalho de Alastair Campbell – *The Elders: Seniority within Earliest Christianity* – que vai exatamente contra sua construção. Campbell contrapõe essa visão e oferece uma teoria baseada na matriz do agregado familiar das *ekklesiae* e de seus líderes, destacando a figura do ancião. Negligenciando a Teoria de Sohm, ele argumenta que a liderança dos anciãos (presbíteros) foi fundamental para a formação da *ekklesia*, sendo muito influente. O autor afirma que a autoridade presbiteral não foi transplantada de um modelo de sinagoga para os moldes das associações cristãs; os presbíteros foram adquirindo proeminência no movimento por meio do desenvolvimento natural do próprio status no clã (comunidade cristã), dentro da sociedade na qual estavam inseridos.

Muitos outros autores ainda têm lançado afirmações simplistas de que, no século I, a *ekklesia* não fazia distinção entre os termos bispo e presbítero, assim como Simon e Benoit (1987), ao afirmarem que os dois termos dão a impressão de terem sido sinônimos usados em função colegiada no início, pois em cada *ekklesia* havia diversos presbíteros-bispos. A esse respeito, alguns detalhes merecem destaque.

Os apóstolos e evangelistas visitavam as cidades e pregavam as “boas novas” ao povo. Aqueles que iam aderindo às fileiras do movimento cristão participariam das assembleias (*ekklesiae*) realizadas nos lares dos próprios cristãos, como já foi comentado. Antes de os missionários deixarem a cidade evangelizada, estes, naturalmente, instituíam líderes locais para pastorearem a comunidade recém-formada, como mostra esta passagem de Clemente

Romano: “Pregavam [os apóstolos] pelos campos e cidades, e aí produziam suas primícias, provando-as pelo Espírito, a fim de instituir com elas bispos e diáconos dos futuros fieis” (Cl 42:4).

Os bispos compunham um conselho de presbíteros que tinha como principal objetivo preservar a doutrina dos apóstolos. Dentro desse conselho não havia somente a função de bispo, mas também a de diácono. No caso do bispo, no contexto do Novo Testamento, ele era um “presbítero que governava” ou, ainda, o “chefe dos diáconos”. Como atestam ainda algumas cartas paulinas (SEMERARO, 2003), de acordo com a carta de Clemente Romano aos Coríntios, o episcopo exercia, na comunidade, uma autoridade a ele confiada pelos apóstolos ou por seus representantes, sendo dependente deles.

O mais interessante nesta análise é perceber que nem todo presbítero era um bispo, mas todo bispo era um presbítero, visto que no século I não havia a dignidade de bispo, pois o episcopado era uma função, um cargo.⁷⁵ O bispo deveria governar, administrar, apascentar as “ovelhas” (no posto de pastor), ministrar o ensino (no cargo de mestre), corrigir e refutar aquilo que eles consideravam como “falsa doutrina”, cabendo a ele ainda a responsabilidade de gerir as finanças da congregação (o que mostra quão direta era a sua liderança sobre os diáconos). Todas essas responsabilidades eram compartilhadas, em maior ou em menor escala, com os outros presbíteros. Assim, na era apostólica, os *episkopoi* eram oficiais administrativos, participantes dos conselhos presbiterais, sendo que, em uma mesma comunidade, poderia haver vários presbíteros que formavam um conselho comum com um ou mais bispos (RAPP, 2005).⁷⁶

⁷⁵ Isso fica ainda mais claro no seguinte trecho de Atos dos Apóstolos: “Estais atentos a vós mesmos e a todo o rebanho: nele o Espírito Santo vos constituiu guardiões (*episkopoi*), para apascentar a *ekklesia* de Deus, que ele adquiriu para si pelo sangue do seu próprio Filho” (At 20:28).

⁷⁶ A ideia de que a comunidade era liderada por um único bispo, sob um modelo de autoridade centralizada, é, no mínimo, um anacronismo. Na carta de Paulo e Timóteo à *ekklesia* de Filipos, encontra-se a seguinte informação: “Paulo e Timóteo, servos de Cristo Jesus, a todos os santos em Cristo Jesus que estão em Filipos, com os seus episcopos e diáconos” (Fl 1:1). O trecho revela, primeiramente, que havia na comunidade mais de um bispo e ainda, que estes não eram superiores aos “santos”. Ou seja, Paulo estava muito mais interessado em se comunicar com os fieis, de modo geral, como se pode observar ao longo de toda a carta (TOWNER, 2006).

Vale destacar que, quando Paulo fala em *episkopos*, o apóstolo constantemente se refere a uma lista de virtudes as quais o bispo deve portar.⁷⁷ Veja-se o trecho a seguir:

Fiel é esta palavra: se alguém aspira ao cargo de epíscopo (*episkopos*), boa obra deseja. É preciso, porém, que o epíscopo (*episkopos*), seja irrepreensível esposo de uma única mulher, sóbrio, cheio de bom senso, simples no vestir, hospitaleiro, competente no ensino, nem dado ao vinho, nem briguento, mas indulgente, pacífico, desinteresseiro. Que ele saiba governar bem a própria casa, mantendo os filhos na submissão com toda dignidade. Pois, se alguém não sabe governar bem a sua própria casa, como cuidará da *ekklesia* de Deus? Que não seja recém convertido, a fim de que não se ensoberbeça e incorra na condenação que cabe ao diabo. Além disso, é preciso que os de fora dêem bom testemunho, para não cair no descrédito e nos laços do diabo (1Tm 3:1-7).

Nota-se ainda o seguinte fragmento da carta de Paulo a Tito:

Porque é preciso que, sendo ecônomo das coisas de Deus, o epíscopo (*episkopos*) seja irrepreensível, não presunçoso, nem irascível, nem beberrão ou violento, nem ávido de lucro desonesto, mas seja hospitaleiro, bondoso, ponderado, justo, piedoso, disciplinado, de tal modo fiel, na exposição da palavra que seja capaz de ensinar a sã doutrina como também refutar os que a contradizem (Tt 1:7-9).

Pelo que é evidente no trecho supracitado, a *ekklesia* foi moldada de acordo com o modelo clássico familiar descrito como “família de Deus” (1Tm 3:15), sendo a hierarquia eclesiástica um espelho da hierarquia doméstica e social romana. Aliás, não é difícil perceber que pode ter havido alguma ligação entre o desenvolvimento da liderança residente e da utilização do código de instrução familiar. Por esse motivo, Paulo insiste, em suas epístolas, que os membros sejam subordinados de acordo com uma ordem familiar – as mulheres, as

⁷⁷ A relação dos atributos necessários a um bispo foi expressa por Paulo a título de pré-requisito para a nomeação, mesmo porque um dos objetivos de suas cartas era que os destinatários, neste caso Timóteo e, mais à frente, Tito, egressos bispos nas comunidades nas quais Paulo havia pregado.

crianças e os escravos deveriam ser submissos. Além disso, os principais direitos mencionados para o bispo e para o diácono são as suas responsabilidades como cidadão e como bom administrador do lar. Com o padrão dominante de liderança (pelo menos nas comunidades paulinas), na transição das formas itinerantes para as residentes de poder, a instrução de códigos domésticos torna-se significativamente proeminente (HORRELL, 1997).

Deveras, nas relações de poder, a vigilância é fundamental. De forma controversa, sabe-se, por Foucault (2003), que a ação de vigiar é uma clara demonstração da impotência do poder, pois, se este tivesse a força que imagina ter, não seria necessária uma vigilância constante para manter assegurada sua hegemonia. E foi por esse motivo que os bispos surgem no contexto das *ekklesia* apostólica, a fim de exercer o papel de guardiões da fé e, por extensão, líderes de uma instituição. Na medida em que as *ekklesiae* cresciam, as autoridades locais tinham seu domínio ampliado. Viu-se que, antes da ascensão de um comando episcopal, o poder e a autoridade eram exercidos principalmente por líderes itinerantes, apóstolos ou missionários. Entretanto, já no final do primeiro século, os também designados “chefes de família”, episcopos-presbíteros – em uma relação entre o cargo e a dignidade –, na responsabilidade de líderes práticos da comunidade, vão ascender à supervisão das localidades e estruturar as comunidades. Desta maneira, como as fontes tendem a ratificar, o desfecho do século I para a *ekklesia* será marcado, acima de tudo, pela busca de legitimação do poder local dos seus líderes.

Em uma transição do século I para o século II, o próximo capítulo tem como fundamentação de análise o *corpus* documental descrito no Capítulo 1 se dedicando, essencialmente, ao objeto proposto: a formação do poder dos bispos, mais precisamente, a criação do episcopado monárquico em uma conjuntura de desenvolvimento das estruturas institucionalizadas da *ekklesia* e de suas doutrinas básicas.

Capítulo 3

A formação do episcopado monárquico no século II

Monarca, palavra grega *monos archon* significando “governante único”, é aquele que exerce a posição de chefia em uma entidade política, ocupando um cargo em caráter vitalício e/ou hereditário. O ofício real do monarca é, sobretudo, o de reger e coordenar a administração da coisa pública (*res publica*), em vista do bem comum. Assim como um monarca, o bispo cristão do segundo século instaurou o seu poder.

No capítulo segundo, buscou-se estabelecer uma abordagem das primeiras formas organizacionais da *ekklesia* do século I. Tais informações são necessárias para a compreensão da formação episcopal no século II, como se pretende no presente capítulo.

Como já foi dito na Introdução, foi utilizado, ao se explorarem as fontes, a Análise Categorical e a Análise das Relações, ambas instrumentos metodológicos provenientes da Análise de Conteúdo formulada por Bardin (2004). As categorias já formuladas na Introdução serão respondidas ao longo da primeira e da segunda parte deste capítulo, pela crítica das fontes; e a Análise das Relações será empreendida pela comparação entre o contexto romano e o asiático ao longo da terceira parte do capítulo.

Um Bispo

A autoridade legitimada: o presidente da eucaristia na *ekklesia* “católica”

Se houve um desenvolvimento progressivo e lógico em todo o pensamento e estruturação de poderes e autoridades na *ekklesia*, este pode ser observado, em um primeiro momento, por meio das epístolas de Paulo e da carta de Clemente Romano aos Coríntios (do final do primeiro século). Apesar desse prelúdio no século I, foi Inácio de Antioquia, no

século II, sem dúvida, um dos precursores na fundamentação do ideal do episcopado monárquico. Entretanto, como cristão-gentio fortemente influenciado pela doutrina paulina, o ponto basilar nos seus escritos não está na criação deste episcopado monárquico, mas na preservação da unidade da *ekklesia*, que, por sua vez, estava constantemente ameaçada por aqueles a quem o bispo chamou de “feras em forma humana” (*Cart. Esm.* 4:1).

As “heresias” eram o grande problema para Inácio. Ele teve muitos motivos para combatê-las, pois Antioquia, como muitos dos centros urbanos romanos nesse período, contava com uma multiplicidade de cultos religiosos, além de uma ampla mistura étnica, pois era rota e fronteira entre o Ocidente e o Oriente (ROBINSON, 2009). Por esse motivo, as inúmeras correntes se esforçavam em afirmar suas identidades e determinar os limites de contato com os outros segmentos. As cartas deixam transparecer certa impaciência da parte de Inácio por fixar o futuro das comunidades cristãs locais, além de uma insegurança quanto à sua própria *ekklesia* – o que o leva a persuadir as congregações com as quais ele se corresponde a mandarem ajudantes para Antioquia. É importante entender que a discussão de Inácio acerca da divisão muito se deve ao fato de Antioquia também ser a sede de alguns debates teológicos da época, o que o leva a insistir nisso com tanta tenacidade.

Inácio foi um dos primeiros autores cristãos a utilizar o termo “heterodoxias” (*heterodoxiaes*) para caracterizar seus oponentes. As cartas fazem apelos inflamados de rejeição à “heresia”, em favor da unidade da *ekklesia* em torno da autoridade do bispo, mesmo porque, segundo o próprio Inácio, fugir das “heresias” (divisões) era um princípio para combater todos os males.⁷⁸

Todas as epístolas analisadas, com exceção da carta aos romanos, tinham como finalidade advertir as comunidades sobre o perigo das “heresias”, “exortações de fuga às

⁷⁸ Esse trecho se encontra na carta de Inácio aos Esmirniotas 7:2b que diz: “Fugi das divisões, como princípio que é de todos os males”.

divisões”, segundo o próprio Inácio.⁷⁹ Agora, é interessante frisar que, para muitos pesquisadores, como Walter Bauer (1934), e até mesmo para a polêmica Elaine Pagels (2006), os grupos cismáticos da época de Inácio foram muito mais fortes do que o bispo tende a indicar. Além disso, eles afirmam que a “ortodoxia”, a qual aparece no episcopado do bispo, teve por objetivo principal gerar um processo de afastamento das tradições gnósticas locais que, por sua vez, não admitiam distinções hierárquicas, mas partiam do princípio de igualdade total, tanto clerical quanto de gênero.

Tal tese pode ser aceita, mas em parte e de forma modificada. Apesar de todo o discurso de Inácio se voltar para a questão da unidade da congregação em torno do bispo, não se vê somente um gnosticismo inquietando as comunidades cristãs, mas principalmente um judaísmo atuando de forma concorrente dentro das próprias comunidades. Conforme Myllykoshi (2005), pode-se afirmar com precisão que a situação de algumas comunidades da Ásia Menor, inclusive na região Sírio-Palestina, com destaque para Antioquia, era caracterizada, na época de Inácio, como tensas.

Não há acordo entre os pesquisadores a respeito do fato de Inácio se referir a uma, duas ou mais “heresias” em suas cartas. Concorda-se com Sumney (1993), quando este afirma que Inácio é mais preciso na descrição dos opositores na comunidade que ele visitou pessoalmente (Esmirna, em especial), mas, em contrapartida, é pouco acurado nas cartas enviadas às comunidades não visitadas. Como se sabe que Inácio não tinha conhecimento suficiente sobre a situação de cada comunidade não visitada, suas cartas acabaram por refletir o contexto de Antioquia e de outras comunidades previamente conhecidas.

A “heresia”, sob a ótica de Inácio, não presume nenhuma seita como uma comunidade separada das congregações cristãs, as quais Inácio estava acostumado a frequentar, todavia é a

⁷⁹ A carta de Inácio aos romanos teve por objetivo evitar que os cristãos de Roma tomassem alguma medida que impedisse Inácio de ser martirizado e obter a “coroa do martírio”.

expressão de uma opinião discordante, “heterodoxa”. Os posicionamentos “heréticos” no discurso inaciano podem ser classificados como duas tendências: judaizante e docetista.

Como já explicitado no Capítulo 2, a vertente judaizante tem uma forte vinculação com a *ekklesia* de Antioquia que, desde o início participou ativamente dos círculos de discussões cristãos, como o Concílio de Jerusalém, o qual tratou de fixar algumas doutrinas básicas do cristianismo “ortodoxo”. Na própria vertente judaizante se identificam duas linhas: uma mais radical e uma moderada. A primeira pode ser vista em At 15:1-5, quando Paulo e Barnabé discutem a questão das práticas judaicas dentro da congregação, levando a questão ao conselho dos anciãos e aos apóstolos de Jerusalém. Essa tendência acreditava basicamente que “não se podia pertencer ao ‘povo eleito de Deus’ sem passar pelo rito que marca definitivamente essa pertença, ou seja, a circuncisão” (FRANGIOTTI, 1995c, p. 10). Além disso, os judaizantes radicais defendiam que o batismo não substituíria a circuncisão, pois este era meramente um sinal de arrependimento e de purificação e não de “pertença à *ekklesia*”. Já a tendência judaizante moderada é marcada por uma maior tolerância, pois atentava somente para algumas normas da Lei, principalmente as que envolviam proibições dietéticas. Ao observarem a Lei, os judaizantes cristãos mantinham uma convivência mais harmoniosa com os judeus, gozando de alguns benefícios do status de “judeu”.

O ataque direto aos judaizantes se faz presente em duas cartas de Inácio – aos filadelfienses e aos magnésios. Tanto na primeira epístola quanto na segunda, o bispo de Antioquia admite não ter encontrado uma divisão propriamente dita na comunidade, porém trata de adverti-la acerca de possíveis dissensões, como mostram os trechos adiante:

Isso não significa que encontrei divisão entre vós, mas é uma seleção. Com efeito, todos aqueles que são de Deus e de Jesus Cristo, esses estão também com o bispo. Aquelos que, arrependendo-se, vierem para a unidade da *ekklesia*, serão também de Deus, para que sejam vivos segundo Jesus Cristo. Não vos enganeis, meus irmãos. Se alguém segue cismático, não herdará o

Reino de Deus. Se alguém caminha em conhecimentos estranhos, esse não participa da Paixão (*Cart. Fil.* 3:2-3)

Meus caríssimos, não vos escrevo isso por ter sabido que alguns dentre vós se comportam desse modo. Ao contrário, embora inferior a vós, quero deixar-vos de sobreaviso, para que não sejais fígados pelo anzol da vaidade, mas estejais convencidos do nascimento, da paixão e da ressurreição que aconteceram sob o governo de Pôncio Pilatos. Essas coisas foram realizadas verdadeira e seguramente por Jesus Cristo, vossa esperança, da qual nenhum de vós possa jamais se afastar (*Cart. Mag.* 11).

Apesar de não ter encontrado divisões em Filadélfia, Inácio adverte a comunidade para se afastar das “plantas más que Jesus Cristo não cultivou, porque elas não são plantadas pelo Pai” (*Cart. Fil.* 3:1). Remetendo-se ao tradicional trecho de Mt 15:13, em que Jesus, ao combater os ensinamentos e a conduta dos escribas e fariseus, afirma que toda planta que não for plantada pelo Pai será arrancada, essas “plantas más” seriam uma referência a mestres judaizantes atuando na *ekklesia* (SIBINGA, 1966).

Na congregação de Magnésia, Inácio trata do assunto mais abertamente ao afirmar: “Não vos deixeis enganar por doutrinas heterodoxas nem por velhas fábulas que são inúteis. Com efeito, se ainda vivemos segundo a lei, admitimos que não recebemos a graça” (*Cart. Mag.* 8:1).

Os judaizantes devem ter sido o maior problema da *ekklesia* gentílica no início do século II, pois Inácio, apesar de admitir não ter encontrado “heresias” em nenhuma das duas comunidades, as exorta a não se “contaminar”, isso denota que os judaizantes eram muito ativos e influentes nas diversas congregações em todo o mundo romano.⁸⁰

A fim de combater os judaizantes, Inácio chega a exaltar a importância do judaísmo, por ser um prenúncio do cristianismo. Ele valoriza, por exemplo, o papel dos profetas como

⁸⁰ Alguns pesquisadores, como Virginia Corwin (*apud* BARNARD, 1963), em virtude de expressões utilizadas por Inácio, inferiram que os judaizantes nas cartas podem ter sido cristãos essênios descendentes dos membros da seita que fugiram do monastério de Qumran, em 68, no Mar Morto.

aqueles que já anunciavam o Evangelho e o aguardavam (*Cart. Fil. 5:2*). E afirma ainda outra parte que:

Os sacerdotes também eram bons, especialmente o sumo sacerdote, a quem foi confiado o Santo dos santos, e somente a ele foram confiados os segredos de Deus. Ele é a porta do Pai, pela qual entram Abraão, Isaque e Jacó, os profetas, os apóstolos e a *ekklesia*. Tudo isso para a unidade de Deus. Crendo nele, foram salvos; permanecendo na unidade de Jesus Cristo, santos dignos de amor e admiração, receberam o testemunho de Jesus Cristo e foram admitidos no evangelho da nossa esperança comum (*Cart. Fil. 9*).

A carta aos magnésios traz o mesmo argumento, sob uma nova roupagem:

De fato, os diviníssimos profetas viveram segundo Jesus Cristo. Por essa razão foram perseguidos, pois eram inspirados pela graça dele, a fim de que os incrédulos ficassem plenamente convencidos de que existe um só Deus, que se manifestou por meio de Jesus Cristo, seu Filho, que é o seu Verbo saído do silêncio; e que em todas as coisas se tornou agradável àquele que o tinha enviado. Aqueles que viviam na antiga ordem de coisas chegaram à nova esperança e não observam mais o sábado, mas o dia do Senhor, em que a nossa vida se levantou por meio dele e da sua morte. Alguns negam isso, mas é por meio desse mistério que recebemos a fé e no qual perseveramos para ser discípulos de Jesus Cristo, nosso único Mestre. Como podemos viver sem aquele que até os profetas, seus discípulos no espírito, esperavam como Mestre? Foi precisamente aquele que justamente esperavam quem ao chegar os ressuscitou dos mortos (*Cart. Mag. 8-9*)

Entretanto, Inácio adverte que um verdadeiro cristão deveria pregar sobre Cristo e não sobre diretrizes judaicas:

Se alguém vos interpreta o judaísmo, não o escuteis, porque é melhor ouvir o cristianismo de homem circuncidado do que o judaísmo de incircunciso. Se ambos não falam a respeito de Jesus Cristo, são para mim estelas e túmulos

de mortos, sobre os quais estão escritos somente nomes de homens (*Cart. Fil.* 6).

Portanto, não sejamos insensíveis à sua bondade. Se ele nos imitasse na maneira como agimos, já não existiríamos. Contudo, tornando-nos seus discípulos, abraçamos a vida segundo o cristianismo. Quem é chamado com o nome diferente desse, não é de Deus. Jogai fora o mau fermento, velho e ácido, e transformai-vos no fermento novo, que é Jesus Cristo. Deixai-vos salgar por ele, a fim de que nenhum de vós se corrompa, pois é pelo odor que sereis julgados. É absurdo professar Jesus Cristo e, ao mesmo tempo, se judaizar. Não foi o cristianismo que acreditou no judaísmo, e sim o judaísmo no cristianismo, pois nele se reuniu toda língua que acredita em Deus (*Cart. Mag.* 10, grifo nosso).

O judaísmo que desagradava Inácio não era o judaísmo “dos judeus”, mas daqueles que professavam a Cristo e se judaizavam.⁸¹ O problema com o “judaísmo”, segundo Inácio, está em quando este se une ao “cristianismo”, pois tal coesão levaria ambos ao erro e à “heresia”. Nas duas cartas, Inácio vê o cristianismo e o judaísmo como categorias antitéticas, mutuamente excludentes (COHEN 2002). Portanto, o maior incômodo para Inácio é a permanência de aspectos referentes ao judaísmo no cristianismo, enquanto este deveria excluir aquele, o que não ocorria em alguns círculos cristãos.

A segunda tendência apresentada por Inácio é a docetista. O termo “docetismo” é derivado do verbo grego *dokein*, e significa “parecer”, “dar a impressão de ser”. Esta “heresia” é considerada uma corrente gnóstica que não aceitava o nascimento, o sofrimento, a morte e a ressurreição carnal de Cristo, mas cria que o corpo de Cristo seria apenas algo aparente. Como resultado, a encarnação do Verbo em Jesus era apenas uma ilusão. Não teria

⁸¹ Apesar de muitos judeus terem vivido na Ásia Menor no século II, Inácio não estava interessado neles ou em suas práticas e crenças. Inácio só menciona “os judeus”, como propriamente dito, uma única vez, em passagem na qual revelou esperar que a *ekklesia*, no fim dos tempos, conquistasse fieis entre os judeus, bem como entre os gentios. Além disso, as cartas não mostram qualquer interação de cristãos com judeus. Seu interesse era combater os promotores do judaísmo dentro da *ekklesia* (COHEN, 2002).

existido um Jesus, Filho de Deus, em forma humana, mas aparições dele, pois o verdadeiro Filho de Deus estava simplesmente usando o Jesus humano como um veículo de expressão, não estando em real união com ele.

Há muitas controvérsias quanto à perpetuação dessa tendência. Muitos afirmam que ela se tratava de uma corrente judaizante e não de um pensamento cristão gnóstico. Entretanto, na obra *História eclesiástica*, Eusébio de Cesareia preservou uma carta intitulada “Sobre o evangelho dito segundo Pedro”, escrita por volta do ano 200 por Serapião, na qual ele cita a palavra “docetismo” (*dokētismós*) como uma referência aos introdutores da doutrina gnóstica da não encarnação de Jesus. O docetismo pode ser considerado como a primeira “heresia” propriamente dita a surgir no seio do cristianismo. Isso porque, a partir dela, grupos cristãos gnósticos vão se organizar independentemente.

O docetismo é citado nas cartas aos efésios, aos tralianos e aos esmirnitas (MYLLYKOSHI, 2005). Todavia, a carta aos efésios é a única em que Inácio trata de combater de forma direta uma “heresia” – a docetista – que comprovadamente permeou a vida daquela comunidade como se nota no excerto a seguir:

Eu soube que por aí passaram alguns, levando mau ensinamento. Vós, porém, não os deixastes semear em vosso meio, tapando os ouvidos para não receber o que eles semeiam, porque sois as pedras do templo do Pai, preparadas para a construção de Deus Pai, levantadas até o alto pela alavanca de Jesus Cristo, que é a cruz, usando a corda, que é o Espírito Santo (*Cart. Ef. 9:1*).

Esse trecho revela que os tais docetas tinham o costume de visitar as comunidades, provavelmente como profetas ou missionários, a fim de transmitir suas doutrinas. Isso mostra que os docetas cultivavam algum vínculo com as assembleias cristãs “ortodoxas”, sendo provável que devessem até compor algumas delas.

Em outra carta, aos esmirniotas, Inácio elogia a comunidade por eles não serem docetistas e, em dois trechos semelhantes, na epístola aos tralianos, adverte os crentes contra as “heresias”:

Agradeço a Jesus Cristo, que vos tornou tão sábios [...] Estais plenamente convencidos de que nosso Senhor é verdadeiramente da descendência de Davi segundo a carne, Filho de Deus segundo a vontade e o poder de Deus, nascido verdadeiramente da virgem, batizado por João, para que toda a justiça fosse cumprida por ele. Ele foi realmente pregado por nós em sua carne, sob Pôncio Pilatos e o tetrarca Herodes. É graças a esse fruto, à sua divina e feliz paixão que nós existimos, a fim de erguer para sempre um estandarte pela ressurreição para os seus santos e fieis, tanto judeus como gentios, no corpo único da sua *ekklesia*. Ele sofreu tudo isso por nós, para que sejamos salvos. E ele sofreu realmente, assim como ressuscitou verdadeiramente. Não sofreu, apenas na aparência, como dizem alguns incrédulos. São eles que existem apenas na aparência. Assim como pensam, para eles acontecerá serem sem corpos e semelhantes a espíritos (*Cart. Esm.* 1-2, grifo nosso).

Sede, portanto, surdos quando alguém vos fala sem Jesus Cristo, da linhagem de Davi, nascido de Maria, que verdadeiramente nasceu, que comeu e bebeu, que foi verdadeiramente perseguido sob Pôncio Pilatos, que foi verdadeiramente crucificado e morreu à vista do céu, da terra e dos infernos. Ele realmente ressuscitou dos mortos, pois o seu Pai o ressuscitou, e da mesma forma o seu Pai ressuscitará em Jesus Cristo também a nós, que nele cremos e sem o qual não temos a verdadeira vida (*Cart. Tral.* 9, grifo nosso).

Os dois trechos supracitados apresentam o traço primaz do oponente de Inácio: negação à corporalidade de Jesus. Tais cartas evidenciam a preocupação de que essas congregações mais jovens estivessem sendo influenciadas por doutrinas docetistas, em expansão dentro das comunidades. Mais uma vez ele adverte que só pretende, com essa carta, colocar a comunidade de sobreaviso contra “as feras em forma humana” (*Cart. Esm.* 4:1) e

“as más plantas parasitas” (*Cart. Tral.* 11:1). Para o bispo, “Não só não deveis recebê-las, mas, se possível, sequer encontrá-las” (*Cart. Esm.* 4:1).

Os docetistas se revelavam uma “heresia” potencialmente danosa aos olhos de Inácio, pois, segundo o bispo, se os crentes não cressem que Jesus habitou na Terra em um corpo mortal, logo, estes se afastariam da própria *ekklesia* e do convívio social com outros cristãos, valorizando mais suas experiências espirituais individuais do que sua vida em comunidade e sua submissão ao bispo:

Estes se afastam da eucaristia e da oração, porque não professam que a eucaristia é a carne de nosso Salvador Jesus Cristo, que sofreu por nossos pecados e que, na sua bondade, o Pai ressuscitou. Desse modo, aqueles que recusam o dom de Deus, morrem nas suas disputas. Seria melhor para eles praticarem o amor, a fim de ressuscitarem também. Convém para vós manterem-se distantes dessas pessoas e não falar com elas, seja em particular, seja em público, e seguir os profetas, especialmente o evangelho, onde a paixão nos é mostrada e a ressurreição realizada. Fugi das divisões, como princípio que é de todos os males (*Cart. Esm.* 7).

O maior perigo dos docetas e dos judaizantes não está na constituição deles como uma seita ou uma religião à parte, mas no fato de estes estarem inseridos no seio das comunidades.⁸²

Será, portanto, em um cenário de autoafirmação de identidade em meio a conflitos com as “heresias” e à busca pela unidade, que Inácio de Antioquia vai defender o episcopado monárquico como uma condição *sine qua non* para a organização hierárquica da *ekklesia*. O bispo de Antioquia define propositivamente a estrutura básica da tripla autoridade referida como episcopado monárquico: um bispo, subordinado pelo presbítero e assistido por um grupo de diáconos.

⁸² Apesar de se crer que os docetas vão derivar algumas seitas gnósticas no século II, esta corrente nasce no seio da *ekklesia* “ortodoxa” e, na época de Inácio, estava fortemente vinculada com a mesma.

Antes de analisar a questão do episcopado monárquico propriamente dito, cabe perguntar se toda essa composição acerca do assunto em Inácio foi fruto de uma representação idealizada pelo próprio autor ou se realmente as comunidades da Ásia Menor, cujas cartas o bispo enviou, já compartilhavam de tal formação. Robinson (2009) salienta o fato de Inácio citar o nome de diversos bispos, presbíteros e diáconos nas cartas, comprovaria que ele já os conhecia previamente e que os tais ocupavam seus cargos antes de Inácio escrever as cartas. Os bispos citados por ele foram: Onésimo (*Cart. Ef.* 1:3; 6:1-2); Damas (*Cart. Mag.* 2:1); Políbio (*Cart. Tral.* 1:1) e Policarpo (*Cart. Pol. Introd.*). Os presbíteros foram: Basso e Apolônio (*Cart. Mag.* 2:1). E os seguintes diáconos: Burro (*Cart. Ef.* 2:1) e Zotion (*Cart. Mag.* 2:1). Somente três indivíduos ele menciona sem especificar o cargo: Croco (*Cart. Ef.* 2:1; *Cart. Rom.* 10:1); Euplo e Frontão (*Cart. Ef.* 2:1).

O que se observa não é Inácio discorrendo sobre uma realidade ilusória ou tentando instituir cargos em comunidades que viveriam em absoluta confusão e ausência de estrutura eclesial, como alguns argumentam, a exemplo de Patrick Burke em seu artigo *The Monarchical Episcopate at the End of the First Century* (1970), e de William R. Schoedel em *Ignatius of Antioch: Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch* (1985).

De fato, não havia uma composição totalmente coesa e uniforme em todas as comunidades cristãs do Império.⁸³ Isso pode ser atestado na carta de Inácio aos romanos, por exemplo, na qual não faz referência a nenhuma autoridade local, nem nomeia cargo algum.⁸⁴ No entanto, quando Inácio aborda a temática do episcopado monárquico, ele está falando de uma realidade que lhe era própria como bispo de Antioquia e, com toda certeza, pelo menos

⁸³ Burke (1970) argumenta que não havia bispos na Ásia Menor até a passagem de Inácio. O bispo de Antioquia teria instituído individualmente cada episcopo nas comunidades locais, aplicando o termo “bispo” como um rótulo. Burke acredita que Inácio teria autoridade suficiente para trazer tal transformação hierárquica pelo peso de sua própria autoridade como líder da *ekklesia* de Antioquia, a qual o pesquisador crê ser a mãe de todas as comunidades da Ásia Menor. Apesar de não se concordar por completo com Burke, é fato que não havia bispos em todas as congregações da Ásia Menor no período de Inácio.

⁸⁴ A situação na qual a congregação de Roma se encontrava sugere que lá a autoridade estava concentrada no colégio de presbíteros, diferentemente dos moldes de episcopado monárquico apreçoado por Inácio (FOSTER 2006b).

em alguns grupos cristãos da Ásia Menor, como em Esmirna e em Magnésia.⁸⁵ Entretanto, a enfática repetição empreendida por Inácio, de que a *ekklesia* era uma realidade espiritual que se manifestava apenas pela forma particular de uma congregação estruturada pelo episcopado monárquico (*Cart. Tral.* 3:1; *Cart. Pol.* 6:1), sugere que tal modelo ainda não tivesse sido adotado por todas as comunidades, pelo menos não na sua completude.

Neste sentido, as epístolas inacianas não tratam de impor uma nova padronização ministerial denominada “episcopado monárquico”, mas de ratificá-la ou, no máximo, de sugerir uma melhor constituição. É inegável, entretanto, que houve algumas inovações, sobretudo, no que concerne à “figura” do bispo e à organização de seu poder.

Uma das grandes novidades em Inácio é a não legitimação do episcopado monárquico a partir de uma explicitação doutrinária que abarcasse a sucessão apostólica (*Cart. Ef.* 3:2), como quis seu predecessor Clemente Romano. Seguindo uma visão platônica, para o bispo de Antioquia, a autoridade do episcopo na *ekklesia* era, em especial, comissionada a partir da própria divindade, seguindo a lógica de que os ofícios terrenos refletiam diretamente o padrão celeste. Paralelamente a isso, o bispo exerceria sua autoridade estrita ao contexto da comunidade eclesial. Assim, a construção do episcopado monárquico no pensamento inaciano, tendo o bispo como seu principal expoente, lida com uma distintiva combinação entre os pensamentos relacionados aos aspectos eclesiásticos e às manifestações carismáticas. No que concerne ao primeiro, as cartas revelam um grande interesse pelas formas cultuais, próprias à práxis da *ekklesia* (CAMPENHAUSEN, 1969).

Todos devem seguir ao bispo, como Jesus Cristo segue ao Pai, e ao presbitério como aos apóstolos; respeitem os diáconos como à lei de Deus. Sem o bispo, ninguém faça nada do que diz respeito à *ekklesia*. Considerem verdadeira a eucaristia realizada pelo bispo ou por alguém que foi

⁸⁵ Inácio de Antioquia apresenta-se como o governante da comunidade de Antioquia e parece ter sido recebido como tal pelas congregações pelas quais passou ao longo de sua jornada a Roma. O fato de Inácio ter sido preso, por si só indica que as autoridades civis consideravam-no como o líder da *ekklesia*.

encarregado por ele. Onde aparecer o bispo, aí esteja a multidão, do mesmo modo que onde está Jesus Cristo, aí está a *ekklesia* católica. Sem o bispo não é permitido batizar, nem realizar o ágape. Tudo que ele aprova é também agradável a Deus, para que seja legítimo e válido tudo o que se faz (*Cart. Esm.* 8, grifo nosso).⁸⁶

Como se observa no trecho supracitado, a *ekklesia* é o lócus onde o cristão torna-se um homem espiritual e o bispo torna-se “a cabeça de Deus”. O episcopo era o chefe máximo de todos os rituais religiosos. Inácio chega a advertir que não se fizesse nada sem ele, no que diz respeito à *ekklesia*. Isso incluía principalmente – com ênfase dada pelo próprio autor – o matrimônio, o ágape, ao batismo e a ceia eucarística, entendendo-se que esse “zelo” preservaria a integridade e a unidade da comunidade.

Desse modo, o bispo é a figura principal da comunidade, e, sem sua aprovação, nenhum serviço deveria ser feito ou outra ação desenvolvida. O trecho transcrito assinala um decreto de nomeação, conceito de Pierre Bourdieu discutido na Introdução, em que os atos da autoridade são legitimados pelo cargo que ela ocupa, no caso o de bispo, embasados em um “carisma do cargo”. A dignidade justificaria até mesmo uma ação arbitrária, pois o cargo autorizaria qualquer medida em nome da unidade da *ekklesia*.

Na exaltação constante e valorativa do domínio episcopal, Inácio chega a afirmar que a união do crente com o bispo refletia a união da *ekklesia* com Jesus, e que o batismo e a eucaristia seriam inválidos sem a presença e o cuidado do bispo, ou, ainda, que tudo aquilo aprovado pelo bispo era aceitável a Deus (*Cart. Esm.* 8:2). A compreensão de Inácio acerca da eucaristia, em especial, é um fator altamente significativo e controverso.

⁸⁶ A palavra “católico” vem do grego “katholikos”, formada pelo radical *kath'holu*, e significa universal. Inácio de Antioquia foi o primeiro a designar a *ekklesia* com esse termo. Nos autores do século II da era cristã (Justino, Ireneu, Tertuliano, Cipriano), o termo assume duplo significado: o de universalidade geográfica, pois, na opinião dos autores, a *ekklesia* já havia atingido os confins do mundo; e o de *ekklesia* verdadeira, “ortodoxa”, autêntica, em contraposição às seitas que começavam a surgir (ROSAY, 1992). Depois do cisma entre a Igreja Oriental e a Ocidental no século XI, e ainda em meio aos conflitos resultantes da Reforma Protestante no século XVI, a Igreja romana conservou o termo “católico” em seu nome, a fim de reivindicar para si o direito de “igreja autêntica”. É interessante frisar que o termo “catolicismo” foi usado por alguns autores (Aristóteles, Zenão, Políbio) antes da era cristã com o seu sentido original de universalidade.

A eucaristia é basicamente o centro de adoração em Inácio (*Cart. Ef.* 5:2; 13:1; *Cart. Fil.* 4; *Cart. Esm.* 7:1; 8:1) e serve para focar no senso de presença salvadora na comunidade cristã. Nesse rito, a comunidade se uniria como um só corpo para comemorar a Paixão e a Ressurreição de Cristo, mesmo porque Inácio recorre à ideia de que a unidade da *ekklesia* teria sido alicerçada nesses dois principais momentos da vida de Jesus. Essa visão a respeito da eucaristia foi proposta por Paulo, que criou uma alegoria da *ekklesia* como o “corpo de Cristo”: cristãos como os membros, e Cristo como a cabeça (Rm 12:4-8; 1Cor 10:17; 12:12-31; Ef 2:16; 4:4; Cl 3:15). Inácio só adota tal visão em parte. Quando Inácio se refere à eucaristia, Cristo, o sujeito principal em Paulo, perde sua função, pois, no rito, o bispo é o representante de Deus, o presidente, tornando-se, então, a única autoridade na *ekklesia*.⁸⁷ De fato, a prática da eucaristia, como pretende Inácio, reforça a unidade “terrena” da própria *ekklesia*, fortalecendo definitivamente a autoridade do bispo, bem como a dependência e a submissão dos crentes a ele.

Segundo Foster (2006a), talvez a maneira mais apropriada para se discutir o assunto seja à luz do lugar de refeições no ambiente comum das religiões greco-romanas. Enquanto os apóstolos do século I, como Paulo, não exaltavam em demasia a eucaristia e repudiavam o consumo de carnes oferecidas aos ídolos, associando-o aos cultos a outros deuses; Inácio vê o consumo dos elementos eucarísticos como um evento participativo, entendendo o rito como o centro da adoração na assembleia, o qual sustentava um caráter espiritualizado, aproximando-se, assim, das religiões de mistério (SCHOEDEL, 1985).⁸⁸ Além disso, identifica-se um trecho interessante a respeito:

⁸⁷ Ao se analisar a documentação, vê-se que não só espiritualmente o bispo era exaltado, mas na cotidianidade, representando um ícone da reunião em comunidade. Tudo se centralizava na sua imagem.

⁸⁸ Quando Inácio se refere aos elementos da ceia, à carne e ao sangue de Cristo, ele o faz simbolicamente e com pouca precisão. A refeição sacramental tinha uma função muito específica: ser um “remédio para a imortalidade” (*Cart. Ef.* 20:2b), numa conexão entre a participação da refeição e a crença na ressurreição dos mortos. As referências acerca da carne e do sangue visam a expressar a profunda obediência e o amor a Jesus.

Preocupai-vos em participar de uma só eucaristia. De fato, há uma só carne de nosso Senhor Jesus Cristo e um só cálice na unidade do seu sangue, um único altar, assim como um só bispo com o presbitério e os diáconos, meus companheiros de serviço. Desse modo, o que fizerdes, fazei-o segundo Deus (*Cart. Fil.* 4, grifo nosso).

A associação entre a refeição sagrada (eucaristia) com o altar (representado pelo episcopado monárquico) trata de simbolizar a solidariedade entre os crentes e Cristo, mas que só pode ser consumada pela união na *ekklesia* verdadeira. Assim, na defesa da unidade, a prática da eucaristia terá um papel singular, como um elemento formativo e central de confraternização da comunidade local, manifestação conjunta da submissão ao bispo, do amor incorporado até a imortalidade e, ao mesmo tempo, arma segura e contínua na derrota do diabo.⁸⁹

Para Inácio, o bispo e os fieis deveriam cultivar um bom relacionamento na busca pela conformidade. Quando o bispo de Antioquia exorta Policarpo sobre o seu ministério, ele chega a afirmar alguns pontos interessantes: “Eu te exorto, pela graça de que estás revestido, a apressares tua corrida, e exortares a todos, para que sejam salvos [...] Carrega as doenças de todos” (*Cart. Pol.* 1:2); “Não deixes de atender às viúvas; depois do Senhor, és tu que deves cuidar delas. Nada seja feito sem teu parecer, e não faças nada sem Deus, como de fato não o fazes” (4:1); “Não desprezes os escravos e as escravas” (4:2). Observa-se algo próximo ao pensamento de Paulo, segundo o qual o bispo deveria zelar pelos considerados mais fracos (os escravos, as viúvas e os órfãos).

O ideal de unidade (*enotēti*) em Inácio traz um senso de comunhão mística com Deus, que se concretizaria com a interação social no culto, como se vê a seguir:

⁸⁹ O “amor” na obra de Inácio é abordado abstratamente, não desempenhando o papel estrito de derrota do mal, mas sendo um instrumento gerador de unidade local da *ekklesia*.

Que ninguém se engane: quem não está junto do altar está privado do pão de Deus. Se a oração de duas pessoas juntas tem tal força, quanto mais a do bispo e de toda a *ekklesia*! Aquele que não participa da reunião é orgulhoso e já está por si mesmo julgado, pois está escrito: “Deus resiste aos orgulhosos.” Tenhamos cuidado, portanto, para não resistirmos ao bispo, a fim de estarmos submetidos a Deus (*Cart. Ef. 5:2-3*).

Com a liderança do bispo em todos os cultos e ritos, ele seria “agente direto de Deus”, ou seja, seu intermediador, seu profeta. Harry Maier (2002) afirma que Inácio era um líder carismático, um profeta por excelência. É perceptível, em seu discurso, o quanto as manifestações sobrenaturais eram comuns em sua vida ministerial como bispo, próprias de figuras as quais apresentam uma clara aversão à matéria, expressa em frases como “nada do que é visível é bom” (*Cart. Rom. 3:3*) e “desejo sofrer, mas não sei se sou digno disso” (*Cart. Tral. 4:2*). Na passagem abaixo, observa-se um de seus pronunciamentos inspirados:

Alguns quiseram me enganar segundo a carne, mas não se engana o Espírito porque ele vem de Deus. Certamente ele sabe da onde vem e para onde vai e revela os segredos. Estando eu no meio de vós, gritei, disse em alta voz, uma voz de Deus: ‘Permaneçam unidos aos bispos, presbíteros e diáconos’. Alguns que estavam ali suspeitaram daquilo que eu disse, porque suspeitavam da divisão de alguns. Mas aquele pelo qual estou acorrentado é testemunha de que eu sabia disso através da carne. Não, foi o Espírito que me anunciou dizendo: ‘Não faça nada sem o bispo, guardai vosso corpo como um templo de Deus, amai a unidade, fugi das divisões, sejam imitadores de Jesus Cristo, como ele também o é do seu Pai’ (*Cart. Fil. 7*).

Segundo Pablo Deiros (1988), nos dias de Inácio, tanto os cristãos quanto os pertencentes a outras religiões consideravam que falar bem e em voz alta era uma característica de um profeta inspirado. Assim, uma pessoa guiada pela divindade deveria fazê-lo no volume mais alto possível. Desse modo, no caso de Inácio, esse detalhe atesta que ele, performaticamente, falou naquele momento sob a inspiração carismática do Espírito Santo.

Ainda com relação à passagem acima, o bispo afirma que o próprio Espírito diz que não se deve fazer nada sem o bispo. Inácio investe-se aqui como o porta-voz do Espírito Santo, assumindo o papel de profeta, em uma dualidade de bispo-profeta.⁹⁰ Essa dupla função é expressa ainda no seguinte trecho: “Dentro de mim, há águas vivas que dizem: ‘Vem para o Pai’” (*Cart. Rom. 7:2*). Sabe-se que, no mundo helenístico, ao qual Inácio pertencia, o elemento água e a profecia são tradicionalmente componentes conexos.

De modo similar, em outras cartas, o caráter profético de Inácio também está presente. Em uma delas, o bispo incita Policarpo a pedir a Deus que lhe sejam reveladas as coisas invisíveis, para que ele seja, assim, enriquecido em todos os dons espirituais (*Cart. Pol. 2:2*).⁹¹ Todavia, em *Cart. Tral. 5*, a esfera do transcendente parece ser algo de aspecto privado, próprio de seu dom de discernimento espiritual:

Poderia eu vos escrever sobre as coisas celestes? Temo, porém, fazer-vos mal, pois ainda sois crianças. Perdoai-me. Não podendo assimilar, poderíeis sofrer indigestão. Quanto a mim, embora esteja acorrentado e me seja possível conceber as coisas celestiais, as hierarquias dos anjos, os exércitos dos principados, as coisas visíveis e invisíveis, não sou ainda discípulo. Faltam-nos muitas coisas para que Deus não nos falte (*Cart. Tral. 5*).

O trecho anterior revela uma distinção entre a espiritualidade do bispo Inácio e a da comunidade da Trália. Diferentemente do conselho dado ao bispo Policarpo, à congregação da Trália, o bispo de Antioquia adverte não ser prudente nem mesmo que eles conhecessem “as coisas celestes”, pois poderiam “sofrer indigestão”. Este é o primeiro aspecto do episcopado monárquico: a centralização carismática. De fato, Inácio era um “líder promotor”, lançando-se mão de um conceito de Bobbio (2004), pois arquitetou o episcopado monárquico

⁹⁰ Inácio não era nem um profeta aos moldes paulinos e muito menos um gnóstico, principalmente porque ele valorizava, vendo-o como necessário, o exercício dos ofícios “naturais” como o governo (CAMPENHAUSEN, 1969).

⁹¹ Em *Cart. Pol. 2:2*, vê-se o seguinte: “Quanto às coisas invisíveis, pede que elas sejam manifestadas a ti, para que nada te falte e tenhas abundância em toda a graça.”

e a sua inserção na nascente instituição *ekklesia* pelo seu próprio testemunho como bispo. Além disso, observa-se que, com o tempo, os carismas tiveram de se submeter a um único ministério e passar, portanto, pela transição de uma forma não-rotineira – remetendo-se ainda a Bobbio (2004) –, presente no paleocristianismo para um formato de caráter institucional, no qual as manifestações carismáticas espontâneas desaparecem a fim de se concentrarem unicamente no bispo. Nota-se que os dons proféticos são colocados diretamente a serviço da autoridade episcopal, passando por um processo de rotinização, apesar de a atividade profética não estar formalmente incorporada de maneira única ao cargo de bispo, pois o “sopro divino” ainda estava livre para atuar entre os outros crentes. Os bispos, aqui, abrem-se para o invisível espiritual, manifestando-se como os detentores da revelação, únicos capazes de “digerir” as coisas espirituais e de reproduzi-las quando possível à *ekklesia*.

No discurso de Inácio, os membros da comunidade não poderiam obter o carisma de modo independente, mas seriam receptores dos ensinamentos, dogmas e exortações advindos do bispo. Tal pensamento é expresso no trecho adiante, onde Inácio aciona o bispo Policarpo para empreender como autoridade episcopal, algo semelhante ao que ele estava fazendo:⁹²

Não pude escrever a todas as *ekklesiae*, por causa de minha partida precipitada de Trôade para Neápolis, conforme a vontade de Deus me ordenou. Tu escreverás a todas as *ekklesiae* do Oriente, pois tens o pensamento de Deus, a fim de que elas façam a mesma coisa. Às que puderem, mandem mensageiros a pé; às outras, mandem cartas por meio daqueles que tiveres enviado. Dessa forma, sereis glorificados por uma obra eterna, como bem o mereceis (*Cart. Pol.* 8, grifo nosso).

Conforme o trecho grifado no excerto acima, aponta Inácio ser necessário que se mandassem cartas a fim de: organizarem as comunidades, divulgarem os ensinamentos e

⁹² A prática de se enviarem cartas teve um papel significativo na organização de várias religiões na Antiguidade. Muitas vezes, o estabelecimento e a regulação da vida religiosa estavam diretamente dependentes das correspondências.

empreenderem uma unidade de práticas. Além disso, as correspondências inicianas tendem a explicitar que as comunidades às quais Inácio endereçou suas cartas também o viam como detentor de dons proféticos e de conhecimento espiritual, sendo essa a razão principal que o faz ser uma figura de autoridade. De fato, ao portar-se como possuidor das “coisas espirituais”, Inácio age com superioridade em relação aos outros cristãos, revelando-se no papel de um homem de poder e de autoridade única, o porta-voz do Espírito.

A comunidade só era santificada (*Cart. Ef. 2:2*) e recebia as bênçãos de Deus (*Cart. Ef. 5:2*) pela submissão ao bispo e ao presbítero; e Inácio chega a comissionar Policarpo a fazer isso. Entretanto, as cartas deixam implícito que, em contrapartida, os bispos necessitavam estar repletos do poder carismático para liderar a comunidade (*Cart. Mag. 3:2b* e *Cart. Pol. 2:2b*). Dotado com o Espírito Santo e detentor do poder na práxis eclesial, vê-se o carisma sob o cargo de bispo na fala de Inácio. O cargo é inerente àquele que o ocupa, pois o carisma está no cargo e não no indivíduo. Entendendo que o cargo não está sujeito ao indivíduo que o ocupa, a perpetuação do poder na assembleia é assegurada na medida em que o cargo não é extinto. Logo, o cargo de bispo é a representação do agente autorizado a liderar e a exercer o poder sobre a assembleia de fieis, sendo que a pessoa do bispo, por si só, não é válida sem o cargo por ele exercido.

Se os bispos eram representantes de Deus na Terra e guardiães da verdadeira fé, restava aos presbíteros e diáconos compartilhar parcialmente da autoridade do bispo em alguns aspectos, porquanto o ofício episcopal era sumariamente mais destacado do que os outros ministérios dentro do contexto da comunidade. Deve-se frisar que os diáconos e os presbíteros da congregação, além de exercerem suas funções regulares, garantiam representatividade à autoridade central ao apoiarem-na, seguirem-na e ao levarem os outros fieis a fazerem o mesmo (BÔER, 1976). A esse respeito, tem-se o seguinte trecho: “estejais dispostos a fazer todas as coisas na concórdia de Deus, sob a presciência do bispo, que ocupa

o lugar de Deus, dos presbíteros, que representam o colégio dos apóstolos, e dos diáconos [...] aos quais foi confiado o serviço de Jesus Cristo” (*Cart. Mag.* 6:1). De tal forma, o modelo normativo de Inácio pressupõe uma liderança em torno de um único bispo sustentada por presbíteros e junto àqueles que exercem o papel de diáconos. Quem estaria abaixo de Deus e, por extensão, abaixo da autoridade episcopal, seria o conselho divino. Tal é expresso funcionalmente do seguinte modo:

Atendei ao bispo, para que Deus vos atenda. Ofereço minha vida para os que se submetem ao bispo, aos presbíteros e aos diáconos. Possa eu, com eles, ter parte em Deus. Trabalhai uns com os outros e, unidos, combatei, lutai, sofri, dormi, despertai, como administradores, assessores e servidores de Deus (*Cart. Pol.* 6:1, grifo nosso).

Como reflexo da formação do episcopado monárquico, sabe-se que, mesmo na época de Inácio, a função de bispo se confundia muitas vezes com a de presbítero. O emprego das duas palavras como sinônimas continuou em algumas localidades após a morte do bispo de Antioquia. Entretanto, a situação não permaneceu por muito tempo, pois a centralização do carisma no cargo de bispo fez com que o ofício de presbítero perdesse muito de seu valor e atribuição.

Ao se efetuar uma análise cuidadosa das cartas, comparando-as entre si e atentando para cada versículo, fica evidente que: cabia aos bispos exercer o ofício de administradores; aos presbitérios, de assessores; e aos diáconos, de servidores. Tal divisão aponta para o grau de importância e de funcionalidade de cada figura na hierarquia eclesial, bem como para a posição do bispo que detinha uma autoridade tamanha, que não poderia sequer deixar de ser atendido.

Conforme dito no início deste capítulo, o macro objetivo de Inácio em suas epístolas, com exceção da carta aos romanos, era a preservação da unidade da *ekklesia* local. No

entanto, o centro visível dessa unidade era o episcopado monárquico (LIGHTFOOT, 1872) e a periferia, que era composta pelas “heresias”. Na prática, havia um episcopado em franca ascensão e “heresias”, não só nas franjas das assembleias – como parece pelo discurso de Inácio, mas no âmago do corpo da *ekklesia* –, cujos representantes muitas vezes ocupavam funções de liderança, quer fosse como mestres, pregadores ou profetas, concorrendo, assim, com a autoridade centralizadora dos bispos.

Com as “heresias” ameaçando o espaço de atuação da “ortodoxia”, Inácio de Antioquia, na luta pela unidade, viu como solução pregar sobre o episcopado monárquico, organizando-o melhor e reiterando-o nas comunidades sob a sua influência. O cargo de bispo em cada cidade garantia a integridade da assembleia local que, por sua vez compunha a macro *ekklesia* (KOESTER, 1991). Johnson (2001) está correto, portanto, ao afirmar que as comunidades cristãs instituíram uma intercomunhão e uma defesa mútua contra a “heresia”, com base no episcopado monárquico. Inácio pretendeu unir as comunidades dentro de um grande guarda-chuva denominado “comunidades da Ásia Menor”. Foi essa unidade que gerou quase um bloco monolítico da “ortodoxia”, suscitando divergências no final do século II com o bispo de Roma, Vitor.

Constata-se que a obra de Inácio de Antioquia contém ensinamentos de caráter prático que contribuíram para a construção do episcopado monárquico, cujo arcabouço acabou irradiando-se por todo o Império. O bispo, na figura de representante de Cristo e presidente da eucaristia, era o guardião e o penhor da “ortodoxia”, sendo que estar unido ao bispo equivalia a estar unido a Deus na verdadeira fé na *ekklesia* “católica”. Presbíteros e diáconos participavam parcialmente da autoridade do bispo, mas também apresentavam um poder sacerdotal como herdeiros de Cristo sobre a Terra.

Um Deus

O poder polarizado: o mestre da fé apostólica na *ekklesia* “ortodoxa”

Ireneu de Lião foi uma figura de destaque na segunda metade do século II. Influenciado por tradições advindas dos cristianismos da Ásia Menor, da Síria-Palestina, de Roma e das Gálias, manifestou muito de suas aspirações e ideais na obra *Contra as heresias*, ao refutar as “heresias” pela legitimação da doutrina cristã “ortodoxa” (GRANT, 1997). Esse tratado escrito por Ireneu – composto de cinco livros – também é comumente intitulado como *Refutação da falsa gnose*, pois se ocupa em “atacar” o movimento gnóstico cristão do segundo século.

A palavra “gnose” (*gnōsis*) é um vocábulo grego que designa “conhecimento”, mais especificamente um “conhecimento metafísico” ou “espiritual”. O cognome “gnóstico” é um tanto genérico quando se trata dos integrantes das “seitas” cristãs, porque o gnosticismo abarca diversas tendências, mas foi utilizado pelos líderes eclesiásticos, como Ireneu, para categorizar diversos “heréticos”. O gnosticismo cristão seria um sistema filosófico-religioso, originário da Ásia Menor entre os anos 80 e 150, o qual reporta a diversas tradições religiosas e filosóficas antigas, em especial à ciência sagrada do Egito (hermetismo), ao dualismo persa, à filosofia grega (em especial à neoplatônica), assim como ao cristianismo e ao judaísmo.⁹³

Sendo a gnose cristã um “conhecimento espiritual” de um ser humano divinamente inspirado, em geral os gnósticos apregoavam possuir uma gnose que transcendia à da *ekklesia*, por responder a inquietantes perguntas, tais como: “de onde o mal surgiu?”, “qual é a origem do cosmos?” e “como o homem se libertaria do diabo?” (CHADWICK, 1967). A base do sistema gnóstico era dualista: o bem e o mal se digladiavam constantemente. Segundo o “gênesis” gnóstico, um Deus supremo havia dado origem ao cosmos e aos espíritos (*Éões*) por meio de emanção. No entanto, os *Éões*, ao quebrarem o *Pleroma* (a comunhão entre Deus e

⁹³ Quase todos os temas mitológicos e escatológicos abordados nos escritos gnósticos cristãos remontam a antigas tradições não-cristãs como à da Antiga Persia, da Índia, da Grécia, do Egito e até da China.

os *Éões*), afastaram-se de sua origem divina ao se unirem à matéria, própria do reino do mal. Assim, o mundo visível teria surgido por meio da obra do *Demiurgo* (o Criador), identificado como Jeová, o Deus do Antigo Testamento, ou mesmo como um *Éon* decaído. Na história da salvação, Jesus Cristo teria sido um ser espiritual (*Éon*) que assumiu um corpo aparente em Jesus de Nazaré. Ele havia sido encarregado de transmitir a verdadeira *gnosis* aos homens, ensinando-lhes o modo de se separar da matéria e de retornar ao mundo luminoso de Deus.

Desde a descoberta dos 52 tratados gnósticos de Nag Hammadi no Alto Egito entre os anos de 1945 e 1946, uma profícua pesquisa tem se desenvolvido sobre o proeminente movimento gnóstico.⁹⁴ Entretanto, ainda há algumas incógnitas com relação aos gnósticos, em especial no que diz respeito às suas práticas cultuais.

Segundo Elaine Pagels (2006), todas as seitas gnósticas eram dotadas de uma cerimônia de iniciação. Tal rito possibilitava uma transposição da *pistis* (fé) para a *gnosis* (conhecimento), visto que, se a verdadeira natureza do homem era divina, o ser humano deveria voltar à essência da divindade libertando-se da materialidade. No início da reunião gnóstica entre os iniciados, os membros tiravam a sorte para descobrir sua função dentro da cerimônia, pois criam que, se Deus governava todo o universo, tirar a sorte deveria exprimir a sua vontade. Quem fosse sorteado no dia poderia ser o bispo; outro, o profeta; outro, o mestre; e assim sucessivamente. Então, em vez de classificarem os membros em “ordens”

⁹⁴ Os textos de Nag Hammadi estão divididos em códices escritos em copta, na sua maioria, embora todos os trabalhos sejam traduções do grego. Tais códices estão organizados em 13 seções. Codex I: *A oração do apóstolo Paulo; Apócrifo de Tiago; O Evangelho da Verdade; Tratado sobre a ressurreição; e Tratado tripartite*. Codex II: *Apócrifo de João; Evangelho de Tomé; Evangelho de Filipe; Hipóstase dos Arcontes; Sobre a origem do mundo; Exegese da alma; e Livro de Tomé, o adversário*. Codex III: *Apócrifo de João; Livro Sagrado do Grande Espírito Invisível; Eugnostos, o abençoado; Sophia de Jesus Cristo; e Diálogo do Salvador*. Codex IV: *Apócrifo de João; e Livro Sagrado do Grande Espírito Invisível*. Codex V: *Eugnostos, o abençoado; Apocalipse copta de Paulo; Primeiro Apocalipse de Tiago; Segundo Apocalipse de Tiago; e Apocalipse de Adão*. Codex VI: *Atos de Pedro e os 12 apóstolos; O Trovão, Mente Perfeita; Ensinaamentos autorizados; O conceito de nosso grande poder; A República de Platão (versão alterada com conceitos gnósticos); Discurso sobre a Ogdóade e a Enéade; Prece de ação de graças; e Asclépio 21-29*. Codex VII: *Paráfrase de Sem; Segundo tratado do grande Sete; Apocalipse gnóstico de Pedro; Ensinaamentos de Silvano; e As três estelas de Sete*. Codex VIII: *Zostrianos; e Carta de Pedro a Felipe*. Codex IX: *Melquisedeque; O pensamento de Norea; e Testemunho da verdade*. Codex X: *Marsanes*. Codex XI: *Interpretação do conhecimento; Exposição Valentiana; Alógenes; e Hysiphron*. Codex XII: *Sentenças de Sexto; O Evangelho da Verdade; e Fragmentos*. Codex XIII: *Proténia trimórfica; e Sobre a origem do mundo* (MEYER, 1984).

hierárquicas, superiores e inferiores, eles seguiam o princípio de igualdade absoluta na comunidade, inclusive igualdade de gênero em alguns círculos gnósticos.

Ao falar sobre o objeto de sua obra, Ireneu coloca-o nos seguintes termos a seu amigo:

E, assim, ao responder ao teu desejo, já antigo, de conhecer as doutrinas deles [dos gnósticos], não somente nos esforçamos para to manifestar, mas também para demonstrar sua falsidade. Assim tu, também, esforçar-te-ás por ajudar os outros, conforme a graça que te foi concedida pelo Senhor, de forma que os homens já não se deixem induzir ao erro pela doutrina capciosa deles (*Cont. Her. Pref. 3*).

É a partir desse trecho que Ireneu inicia sua explanação da doutrina gnóstica. Sabe-se que Ireneu teve contato direto não somente com alguns gnósticos, mas também com algumas de suas obras que se encontram nos Códices de Nag Hammadi. Ireneu afirma:⁹⁵

Os valentinianos, indo além de todo pudor e publicando seus próprios escritos, gloriam-se de ter mais evangelhos do que nós e tiveram a grande ousadia de intitular “Evangelho da verdade” a um seu escrito recente que é completamente diferente dos evangelhos dos apóstolos, de tal forma que entre eles, sequer o Evangelho está isento de ser blasfemado (*Cont. Her. III, 11:9*).

A preocupação de Ireneu com os cristãos gnósticos está, entre outros motivos, no fato de que eles, ao rejeitarem a matéria, desprezavam qualquer tipo de autoridade, instituição e tradição “terrena”, pois criam que o autoconhecimento era suficiente. Foi nesse debate que Ireneu empreendeu uma exaltação da figura do bispo e do presbítero com veemência ímpar. Nesse sentido, observa-se o seguinte argumento: “É preciso, portanto, afastar-se de todos os homens desta espécie e aderir aos que, como dissemos, guardam a doutrina dos apóstolos e,

⁹⁵ O bispo de Lião cita diversas seitas gnósticas e alguns de seus líderes fundadores, a saber: valentinianismo (Valentim); basilidianismo (Basíledes); marcionismo (Marcião); saturnionismo (Saturnino); carpocracianismo (Carpócrates); cerintianismo (Cerinto); simoniasmo (Simão, o Mago); melquisedequismo (Teódoto); bardesianismo (Bardésanes); nicolaísmo (Nicolau); elcasaismo (Elkasai); e ainda ebionismo; Cerdão, Tolomeu, Heráclio, Menandro.

com a ordem sacerdotal, oferecem palavra sã e conduta irrepreensível [...]” (*Cont. Her.* IV, 26:4, grifo nosso).

Um dos maiores esforços do bispo Ireneu está em qualificar essa ordem sacerdotal, à qual remete a hierarquia eclesiástica. Entretanto, apesar de Inácio de Antioquia, no início do século II, ter estabelecido uma clara diferenciação entre os ofícios de bispo e de presbítero, Ireneu de Lião não apresenta, pelo menos aparentemente, a identidade dos presbíteros e dos bispos como figuras singulares.

De modo a sanar as dificuldades referentes à identificação do ofício episcopal nos escritos de Ireneu, foi realizado um levantamento sistemático de todas as ocorrências dos termos “bispo” e “presbítero” nos cinco livros da obra *Contra as heresias* e foi criado um esquema analítico-quantitativo, expresso em dois quadros comparativos, compostos por seis itens cada, trazendo a incidência das duas palavras na documentação, como se vê a seguir:

Presbítero
presbyteros

Livro	Transmissor da tradição	Sucessor dos apóstolos	Opositor aos “hereges”	Companheiro dos apóstolos	Encargo	Administrador da <i>Ekklesia</i>	Titulação de alguém
I	-	-	-	-	-	-	-
II	2	-	-	1	-	-	-
III	2	1	1	1	-	-	-
IV	1	1	1	-	-	1	8
V	3	2	-	-	-	-	-

Bispo
episcopos

Livro	Transmissor da tradição	Sucessor dos apóstolos	Opositor aos “hereges”	Companheiro dos apóstolos	Encargo	Administrador da <i>Ekklesia</i>	Titulação de alguém
I	-	-	-	-	-	-	-
II	-	-	-	-	1	-	-
III	-	8	1	1	5	1	-
IV	-	1	-	-	-	1	-
V	-	1	-	-	-	-	-

Ao todo, o levantamento apresentou um total de 20 referências ao termo “bispo” (*episcopos*) e de 23 menções do vocábulo “presbítero” (*presbyteros*), descontadas as ocorrências em que a palavra “presbítero” se referia ao sacerdote judeu na figura do ancião – mais relacionado ao termo “ancião” (*seniores*), mas também identificado por presbítero (*presbyteros*).⁹⁶

No que concerne à primeira relação, observa-se que o “presbítero” era encarregado, acima de tudo, de transmitir a tradição na figura de um “mestre” e/ou de um “ancião” aos moldes judaicos. Os presbíteros tiveram uma grande atribuição na fala de Ireneu, pois, como mestres/anciãos, eles simbolizavam a ancestralidade, a legitimidade e a antiguidade das comunidades “ortodoxas”, como garantia de fidedignidade doutrinária. Associado à qualidade de reprodutor da memória eclesiástica, o presbítero era tido como sucessor dos apóstolos. O presbítero era a prova cabal de que a *ekklesia* estava alicerçada na doutrina verdadeira, assim como era a garantia contra qualquer “heresia”, já que seus líderes eram herdeiros diretos da “fonte da verdade”, sendo, portanto, dignos de confiança.

O Livro IV, curiosamente, traz oito vezes o termo “presbítero” e, em todas as incidências, ele está relacionado a uma titulação. Neste Livro, de modo mais específico, Ireneu se propõe a contar alguns ensinamentos de certo presbítero, sucessor direto dos apóstolos, que havia testemunhado em pessoa, mas sem identificá-lo. No entanto, sabe-se que tal presbítero era o bispo Policarpo, líder da congregação de Esmirna, com quem Ireneu teve contato durante sua juventude. Possivelmente, foi ele o seu incentivador para as missões nas Gálias.⁹⁷ Ao intitular Policarpo como “presbítero”, Ireneu aplica o termo a um líder da

⁹⁶ Segundo Pagels (2006), no discurso da fonte, os presbíteros são mais citados do que os bispos, haja vista que o objetivo do autor era combater as “heresias” que, por muitas vezes, incitavam o furor dos “ortodoxos” ao se auto-intitularem originárias dos apóstolos e detentoras dos evangelhos inspirados. Ao citar a autoridade dos presbíteros, estar-se-ia remetendo a uma autoridade alicerçada na tradição, na verdadeira origem.

⁹⁷ Vale lembrar que Inácio de Antioquia também se relacionou com Policarpo de Esmirna, escrevendo-lhe uma carta.

ekklesia, delegando a ele um determinado atributo e uma autoridade. Como para Ireneu o que assegurava a doutrina verdadeira era a sucessão do ensino empreendida pelos presbíteros, guardiães dos ensinamentos dos apóstolos, o bispo de Lião resgata a figura de Policarpo, titulando-o como tal, a fim de estabelecer um elo entre Cristo e si mesmo, validando, assim, seu próprio discurso (GRANT, 1986).

Entretanto, Ireneu também se refere a Policarpo afirmando que este “foi estabelecido bispo na Ásia, na *ekklesia* de Esmirna” (*Cont. Her.* III, 3:4). Diferentemente do presbiterado, o episcopado era um cargo, uma ocupação, uma função a ser desempenhada. Ireneu designou o bispo como herdeiro da tradição dos apóstolos (*traditio ab apostolis*), mas também o incumbiu de governar a comunidade local e de preservar o ensino. Quando o bispo é designado um sucessor, o episcopado torna-se mais do que um ofício simbólico, torna-se um cargo ocupado por uma determinada autoridade.

O bispo aparece como um oficial administrativo, um ministro responsável pelas questões da *práxis* comunitária. Ireneu traz uma linha sucessória episcopal de três comunidades com as quais o bispo manteve um relativo contato: Esmirna, criada pelo apóstolo João, que foi sucedido por Policarpo; Éfeso, estabelecida por Paulo; e Roma, fundada por Pedro e Paulo, à qual Ireneu dedica atenção especial.

Em Ireneu, o bispo valida, a todo o momento, o *decreto de nomeação*, pelo qual seus atos são considerados legítimos, dado ao fato de ele pertencer a uma linha de sucessão apostólica (banco de capital simbólico, conforme Bourdieu). Contudo, para Ireneu, o bispo não era autorizado a contradizer nem a acrescentar nada que pudesse ser “danoso” aos ditames da tradição da *ekklesia*, conforme se pode verificar a seguir:

Poderíamos enumerar aqui os bispos que foram estabelecidos nas *ekklesiae* pelos apóstolos e os seus sucessores até nós; e eles nunca ensinaram e conheceram nada que se parecesse com o que essa gente vai delirando. [Os

apóstolos] queriam que os seus sucessores, aos quais transmitiam a missão de ensinar, fossem absolutamente perfeitos e irrepreensíveis em tudo, porque, agindo bem, seriam de grande utilidade, ao passo que se falhassem seria a maior calamidade (*Cont. Her.* III, 3:1).⁹⁸

A utilização dos termos aparece de forma associada no acoplamento bispo-presbítero, algo muito semelhante ao pensamento paulino que, como se observou no capítulo anterior, estabeleceu uma relação entre o cargo e a dignidade. Entretanto, diferentemente de Paulo, Ireneu não associa o ofício presbiteral a um conselho eclesiástico, mas o une de forma substancial à função de epíscopo, muito mais próxima da dinâmica do episcopado monárquico.

Se o episcopado é um cargo e o presbiterado é um título, os ofícios coligados (bispo-presbítero) têm uma função básica: transmitir a doutrina verdadeira (tradição) advinda dos apóstolos pela dominação do monopólio da verdade (cânone).⁹⁹ Sob a perspectiva teórica de Douglas (1998), Ireneu recorre a um *modelo ancestral*: a memória eclesiástica, preservada pelo bispo-presbítero (sucessão), a fim de legitimar a doutrina dentro de uma instituição denominada *ekklesia*. Portanto, os três pilares da *ekklesia* em Ireneu seriam: a tradição, a sucessão e o cânone.

De forma distinta da tradição gnóstica, dita como secreta, a tradição “ortodoxa” era um depósito do ensino sagrado dos apóstolos, dos profetas e de Moisés. Sagrada e inviolável, essa tradição – do grego *diadoche* – era transmissível por meio da sucessão apostólica como garantia da não distorção da doutrina e da veracidade das *ekklesiae* “ortodoxa”.¹⁰⁰ A tradição era um importante arcabouço para a manutenção de um ideal de sucessão apostólica, entendendo que, mesmo os hierarcas, partícipes dessa linhagem, não tinham a liberdade de ir

⁹⁸ Aqui fica implícito que seria possível uma pessoa atuar como bispo da *ekklesia* “ortodoxa” e, ainda assim, falhar como tal.

⁹⁹ O ensino da doutrina dos apóstolos pelos epíscopos se operacionalizava por meio de três fatores: a herança, o estudo e a reprodução.

¹⁰⁰ As listas de sucessão apostólica apresentadas por Ireneu foram, provavelmente, extraídas dos escritos de Hegésipo.

além daquilo que essa tradição indicasse (CASEY, 2003). A manipulação da memória se estabeleceu por meio da transmissão do ensino operacionalizada pela sucessão dos bispos. A sucessão – do grego *paradosis* –, em si, é importante porque demonstra uma ligação ininterrupta dos bispos do tempo de Ireneu com a doutrina e com a autoridade dos apóstolos, prova da integridade e da veracidade da *ekklesia*.¹⁰¹ Assim, Ireneu declara que, enquanto a *ekklesia* podia demonstrar isso por meio de seus bispos, os gnósticos não podiam.

Em segundo lugar, os gnósticos afirmavam ser aquilo que estavam ensinando a única verdade. No entanto, Ireneu rebate dizendo que, se realmente fosse a verdade, então os apóstolos teriam ensinado o mesmo, o que não ocorreu. Portanto, podem-se traçar dois paralelos em relação ao pensamento de Ireneu a esse respeito: a sucessão da identidade e a sucessão da diferença. A primeira delas se iniciaria com o primogênito de Deus: Jesus Cristo, a ser sucedido pelos apóstolos que, por sua vez, deixariam sua herança aos bispos-presbíteros. A segunda é aberta com o primogênito de Satanás e se perpetuaria com os seus discípulos, os bispos e presbíteros das comunidades “heréticas”, em especial as gnósticas. Logo, Ireneu apela para a sucessão como um argumento pragmático na polêmica contra os gnósticos, de modo a situar os bispos “ortodoxos” mais próximos aos apóstolos como seus sucessores diretos; e os líderes “heréticos”, ao participarem de uma sucessão apostólica intermitente, estariam fazendo uma oposição não somente aos tais bispos, mas também ao próprio Deus, o primeiro componente da sucessão. Por essa razão, os bispos “ortodoxos” são considerados detentores de uma autoridade especial.

A tradição é transmitida por meio da sucessão e materializada no cânone. Para Ireneu, as Escrituras eram a base da autoridade da *ekklesia* e não a exegese gnóstica, como mostra o trecho a seguir:¹⁰²

¹⁰¹ A importância da tradição e da sucessão no cristianismo é um reflexo do judaísmo e da educação filosófica e helenística da Antiguidade, que buscavam preservar ambos.

¹⁰² Segundo Ireneu, a exegese gnóstica negligenciava a ordem das palavras do texto, igualmente o contexto, e interpretavam de maneira isolada as passagens.

Não foi, portanto, por ninguém mais que tivemos conhecimento da economia da nossa salvação, mas somente por aqueles pelos quais chegou o Evangelho, que eles primeiro pregaram e, depois, pela vontade de Deus, transmitiram nas Escrituras, para que fosse para nós fundamento e coluna da nossa fé (*Cont. Her.* III, 1:1).

Ireneu foi o primeiro escritor cristão a ter uma “Bíblia”, no sentido lato, diante dele (OSBORN, 2001). Ele partiu da ideia de que as Escrituras eram uma revelação progressiva e, por sua vez, de que o cânone era dividido em duas partes: Antigo Testamento (a Septuaginta), no qual Moisés e os profetas mencionaram e predisseram o Filho de Deus; e o Novo Testamento, em uma combinação entre os quatro evangelhos e as cartas, trazendo uma revelação completa do plano de Deus estabelecido pela Nova Aliança. É em uma visão cristocêntrica do cânone que Ireneu estabelece sua compreensão da tradição cristã escrita. Há uma passagem relevante que resume essas três ideias adotadas por Ireneu:

A verdadeira gnose é a doutrina dos apóstolos, é a antiga difusão da *ekklesia* em todo o mundo, é o caráter distintivo do Corpo de Cristo que consiste na sucessão dos bispos, aos quais foi confiada a *ekklesia* em qualquer lugar que ela esteja; é a conservação fiel das Escrituras que chegou até nós, a explicação integral dela, sem acréscimos ou subtrações, a leitura isenta de fraude e em plena conformidade com as Escrituras, explicação correta, harmoniosa, isenta de perigos ou de blasfêmias e, mais importante, é o dom da caridade, mais precioso do que a gnose, mais glorioso do que a profecia, superior a todos os outros carismas (*Cont. Her.* IV, 33:8, grifo nosso).

Os três pilares – tradição, sucessão e cânone – foram alicerçados no que Ireneu chamou de “carisma”, como mostra o seguinte trecho: “Eis por que se devem escutar os presbíteros que estão na *ekklesia*, que são os sucessores dos apóstolos, como o demonstramos, e que com a sucessão do episcopado receberam o carisma seguro da verdade segundo o beneplácito do Pai” (*Cont. Her.* IV, 26:2, grifo nosso). Segundo Ireneu, depois da ressurreição de Cristo, a

autoridade apostólica foi evidenciada pela vinda do Espírito Santo, seguida pela manifestação dos dons espirituais, ou seja, o carisma. Isso teria garantido aos apóstolos o conhecimento perfeito de Deus e o cumprimento da promessa descrita em Jo 14:26.¹⁰³ Assim, o ensino teria sido mantido, transmitido pelos apóstolos e se prolongado mediante o episcopado, eleito pelo carisma divino, qualificado para apregoá-lo aos seus sucessores e responsável pela preservação da tradição. O vínculo “espiritual” entre os apóstolos e os seus sucessores, segundo Ireneu, era o “carisma da verdade” (*charisma veritatis*) (*Cont. Her.* IV 26:2), transferido a cada geração como a marca da unção episcopal operacionalizada através da consagração pela imposição de mãos. Assim, a apostolicidade da *ekklesia* é suportada pela sucessão episcopal dos bispos e pelo carisma da verdade (OSBORN, 2001).

O carisma na *ekklesia*, figurado muitas vezes pelo seu líder – no caso do pensamento de Ireneu, um líder inovador e de rotina, pensando-se as categorias de Bobbio (2004) – foi um aspecto fundamental no combate à “heterodoxia” no final do século II. Em um embate com o ensino de alguma seita que não aceitava o carisma na *ekklesia*, Ireneu diz:¹⁰⁴

Outros, para negar o dom do Espírito difundido nos últimos tempos sobre o gênero humano, pelo beneplácito do Pai, não admitem a forma do Evangelho segundo João, no qual o Senhor promete enviar o Paráclito: rejeitam ao mesmo tempo o Evangelho e o Espírito Profético. Verdadeiramente infelizes, porque, para evitar o perigo dos falsos profetas, não reconhecem a *ekklesia* a graça da profecia, da mesma forma dos que, por medo de se contaminar com pecadores ocultos, não conservam sequer relações com os irmãos. É fácil entender por que eles também não admitem o apóstolo Paulo, o qual, na carta aos Coríntios, fala claramente dos carismas proféticos mencionando homens e mulheres que profetizam na *ekklesia* (*Cont. Her.* III, 11:9).

¹⁰³ “Mas o Paráclito, o Espírito Santo que o Pai enviará em meu nome, vos ensinará tudo e vos recordará tudo o que nos disse” (Jo 14:26).

¹⁰⁴ O bispo em Ireneu é tanto um líder inovador, pela legitimação do poder episcopal a partir de uma tradição ancestral, quanto um líder de rotina, pois, por conta da preservação desta tradição, o bispo deverá salvaguardar sua condição de liderança nas assembleias cristãs.

No Livro II, capítulo 32, Ireneu trata de legitimar a *ekklesia* a partir das performances carismáticas que eram empreendidas. O excerto seguinte traz:

Eis por que em seu nome [nome de Jesus] os seus verdadeiros discípulos, depois de ter recebido dele a graça, agem para o bem dos demais homens, segundo o dom que cada um tem recebido dele. Uns, efetivamente, expulsam firme e verdadeiramente os demônios, de modo que muitas vezes os que foram purificados dos maus espíritos crêem e entraram na *ekklesia*; outros têm conhecimento do futuro, visões e oráculos proféticos; outros, ainda, curam os enfermos mediante a imposição das mãos e lhes restituem a saúde; e, como dissemos, inclusive alguns mortos ressuscitaram e permaneceram conosco muitos anos. E para que mais? Não é possível dizer o número de carismas que por todo o mundo a *ekklesia* recebeu de Deus, em nome de Jesus Cristo, crucificado sob Pôncio Pilatos e que distribui todos os dias em prol dos homens, a ninguém enganando e não exigindo dinheiro de ninguém: porque como de graça recebeu de Deus e de graça distribui (*Cont. Her.* II, 32:4).

Debatendo acerca do que seria o corpo, a alma e o espírito, tendo por base os escritos de Paulo, Ireneu afirma em outro trecho:

O apóstolo declara: ‘Falamos de sabedoria entre os perfeitos’, chamando perfeitos os que receberam o Espírito de Deus e que falam todas as línguas graças a este Espírito, como ele fazia. E como ainda temos ouvido (*audivimus*) muitos irmãos na *ekklesia*, que possuem os carismas proféticos e que, pelo Espírito, falam em todas as línguas, revelam as coisas escondidas dos homens para sua utilidade e expõem os mistérios de Deus. São estes que o apóstolo chama de ‘espirituais’, porque são espirituais pela participação do Espírito (*Cont. Her.* V, 6:1, grifo nosso).

Apesar de, no decorrer do século II, os dons terem se restringido quase que unicamente às figuras de destaque dentro da *ekklesia*, ou seja, às lideranças ministeriais, eles ainda estavam dissolvidos na *ekklesia* como fica evidente nos fragmentos anteriores. Nos três

trechos citados, é possível perceber que o carisma era um aspecto integrante no contexto eclesiástico. Os fragmentos relatam que pessoas comuns, “discípulos”, “irmãos”, não particularmente nomeados para exercer algum cargo, recebiam carismas (dons) diversos. O segundo fragmento, em especial, trata da própria experiência de Ireneu que deve ter conhecido esses cristãos ressuscitados, por exemplo. Contudo, tem-se a impressão de que houve uma perda gradativa desse carisma, apesar do excerto grifado. Talvez não fosse a perda absoluta, mas a maior concentração desses dons nas mãos dos líderes, os bispos. Associada à centralização do poder, houve, ainda, uma gênese da separação entre clero, ocupante de categoria espiritual superior; e leigos, considerados simples fieis (RIDDLE, 1856). Entretanto, embora o bispo ocupasse posição peculiar, um tanto quanto “clerical” nesse momento, ele, de maneira alguma, não pode ser considerado clérigo no sentido amplo do termo (CAMPENHAUSEN, 1969).

Detentor de um equilíbrio primoroso, Ireneu conseguiu ser igualmente conservador em sua preocupação com a integridade da tradição. Sob tal aspecto, é fundamental frisar que as autoridades eclesiais do século II, inclusive o próprio Ireneu, estavam divididas entre a defesa da fé e da ordem. A dificuldade em se saber a diferença entre a ordem e a diversidade de prática tornou-se um obstáculo na busca pela unidade e pela manutenção da instituição. Por esse motivo, houve diversas cisões na *ekklesia*, pois a estrutura nascente combateu o carisma (EVANS, 2004). Não se deve pressupor, no entanto, que o carisma no discurso de Ireneu não apresentasse qualquer tipo de ordem, visto que estava atrelado a um determinado tipo de ordem, o carisma episcopal, sendo que outra espécie de graça divina não era tão bem aceita. Assim, o carisma estava confluindo cada vez mais para a sucessão da autoridade central do bispo a fim de preservar a ordem, os dogmas e a própria comunidade cristã.¹⁰⁵

¹⁰⁵ As ideias de ordem e de subordinação tornaram-se uma máxima no seio da *ekklesia*, principalmente em um contexto de combate às “heresias”.

Se o carisma estava dedicado aos espirituais, a eucaristia era o sacrifício da *ekklesia* espiritual. Assim como Inácio – mas tratando o assunto de maneira distinta –, Ireneu também traz para seu discurso a importância da eucaristia como elemento agregador da comunidade e da hierarquia. No penúltimo livro, Ireneu afirma: “Nossa maneira de pensar está de acordo com a eucaristia e a eucaristia confirma nossa doutrina” (*Cont. Her.* IV, 18:5). O entendimento da eucaristia em Ireneu está no sacrifício, mais especificamente no dito expiatório que foi feito por Jesus. Jesus teria cumprido Deuteronômio 26 ao ter se entregado pela *ekklesia* como “os primeiros frutos” eram dados em oferta no Templo. Para o bispo, a eucaristia era um sacrifício espiritualizado no qual se davam ações de graças a Deus (BRADSHAW, 2004). Pelo fato de a eucaristia não ser um sacrifício, no sentido amplo do termo, os cristãos deveriam se sujeitar a Deus se separando do profano e cultivando templos limpos – seus próprios corpos.¹⁰⁶ Assim, para Ireneu o pão e o vinho eram ofertados com ações de graças e de coração puro. Por meio da invocação do nome de Cristo, tais elementos se tornariam o corpo e o sangue de Jesus (CASEY, 2003). A eucaristia era, de fato, um dos elementos constitutivos da *ekklesia*.

E o que era essa *ekklesia* “ortodoxa” para Ireneu? A *ekklesia* foi planejada para ser o paraíso na Terra, o Éden restaurado. Ela pode ser definida como a instituição, lócus de salvação, onde Cristo é invocado e onde o Espírito Santo se faz presente com seus dons, pois ela era o depósito do carisma do Senhor.¹⁰⁷ Por meio da ação do Espírito Santo, a *ekklesia* “ortodoxa” podia ser universal, todavia se manifestava de forma local.¹⁰⁸ Nela, os crentes possuíam uma mesma alma, um mesmo coração, e proclamariam e ensinariam em perfeita harmonia (OSBORN, 2001). Observa-se tal visão no trecho adiante:

¹⁰⁶ A eucaristia por si só não purificava o cristão, contudo, ser puro e santo (separado) era pressuposto para participar dela.

¹⁰⁷ Isso fica ainda mais claro neste excerto: “Onde está a *ekklesia*, aí está o Espírito de Deus, e onde está o Espírito de Deus ali está a *ekklesia* e toda a graça” (*Cont. Her.* III, 24:1).

¹⁰⁸ A esse respeito, vê-se o seguinte: “Onde foram postos os dons [na *ekklesia*] do Senhor, ali se deve aprender a verdade [...]” (*Cont. Her.* IV, 26:5).

Com efeito, a *ekklesia* dispersa por todo o mundo até os confins da terra recebeu dos apóstolos e de seus discípulos esta fé em um só Deus, Pai onipotente, que fez o céu e a terra, o mar e tudo quanto nele existe; em um Jesus Cristo, Filho de Deus, encarnado para nossa salvação; e no Espírito Santo, que proclamou pelos profetas a economia de Deus; e a vinda, o nascimento por uma virgem, a paixão e a ressurreição dentre os mortos, e a ascensão ao céu, em corpo, de Jesus Cristo, nosso Senhor; e a sua vinda dos céus na glória do Pai, para reunir tudo em um e ressuscitar toda carne da raça humana, a fim de que [...] todo joelho se dobre nos céus, na terra e debaixo da terra e que toda língua confesse; e exercite o justo juízo de todos: enviando para o fogo eterno os espíritos do mal, os anjos prevaricadores e apóstatas, assim como os homens ímpios, injustos, iníquos e blasfemadores; e para dar em prêmio a vida incorruptível e a glória eterna aos justos, aos santos e aos que guardaram os seus mandamentos e perseveraram no seu amor, alguns desde o início, outros, depois de sua conversão (*Cont. Her.* I, 6:1, grifo nosso).

O excerto acima reúne os principais aspectos do credo cristão em uma busca pela unidade. A unidade de crença era o que determinava a catolicidade da fé, e não o contrário (CASEY, 2003). A catolicidade de Ireneu foi baseada na harmonia entre a hierarquia dentro da instituição *ekklesia* e a tradição proclamada por ela, perpetuada pelo ensino e pela transmissão de uma fé única.¹⁰⁹ Para Ireneu, a catolicidade era a consequência do universal manifesto no particular, como se pode ver no fragmento abaixo:

Tendo, portanto, recebido esta pregação e esta fé [...] a *ekklesia*, mesmo espalhada por todo o mundo, as guarda com cuidado, como se morasse numa só casa, e crê do mesmo modo, como se possuísse uma só alma e um só coração; unanimemente as prega, ensina e entrega, como se possuísse uma só boca. Assim, embora pelo mundo sejam diferentes as línguas, o conteúdo da tradição é um só e idêntico. As *ekklesiae* fundadas na Germânia não creêm e

¹⁰⁹ O maior problema do ensino gnóstico para Ireneu era o de ser uma novidade, não se baseando em uma tradição, além de não possuir uma continuidade de poderes.

não ensinam de modo diferente, nem as da Ibéria, nem as dos celtas, nem as do Oriente, nem as do Egito, nem as da Líbia, nem as estabelecidas nas regiões centrais do mundo [...] (*Cont. Her.* I, 10:2).¹¹⁰

Assim, a catolicidade era, ao mesmo tempo, particular e universal. Particular, porque só poderia ser expressa em um determinado tempo e lugar, ou seja, na *ekklesia* local, cujas tradições deveriam ser respeitadas e de maneira alguma poderiam ser negadas por qualquer comunidade. Universal, pois não se restringia ou se esgotava em qualquer *ekklesia* particular. A catolicidade só poderia ser assegurada desde que a *ekklesia* fosse receptiva a todo aquele que partilhasse da tradição dos apóstolos.¹¹¹

Longe de se manterem em unidade, como idealizava Ireneu, as comunidades cristãs ditas “ortodoxas” passavam por sérios problemas doutrinários e conflitos disciplinares (LA PIANA, 1925). Não que a *ekklesia* estivesse, *stricto sensu*, disforme em seus dogmas, ritos e forma, mas ela tendia a uma centralização ao final do século II pelo fato de haver graves divergências entre as comunidades. Discorda-se de Pagels (2006) por afirmar que, para Ireneu, a diversidade era a evidência da catolicidade, no entanto, pelo contrário, a universalização pressupunha uma igualdade, mesmo que ilusória. Mais especificamente, a catolicidade construída por Ireneu inclui marcas de universalidade, unidade e exclusividade, atributos próprios da *ekklesia* autodenominada “corpo de Cristo” (SCHAFF, 1882).

O símbolo de *ekklesia* em Ireneu é nitidamente a comunidade de Roma. Na fonte analisada, Roma é sempre alvo de exemplificações, como se percebe no trecho a seguir:

¹¹⁰ Para Harvey (1867), tais regiões centrais do mundo seriam na Palestina.

¹¹¹ Ora, pelo fato de que, nos escritos de Ireneu, podem-se reconhecer as estruturas emergentes do que se tornou a Igreja Católica, o pensamento do bispo passou a ser associado, por muitos, à ideia de “catolicismo primitivo”. Entretanto, Eric Osborn (2001) tem mostrado ser tal associação duvidosa. O problema não é com a catolicidade de Ireneu, mas com o que o termo “catolicismo primitivo” representa. É a discrepância entre os dois que ressoa em debates contemporâneos sobre a natureza da catolicidade. De acordo com Osborn, a principal característica do catolicismo primitivo é a transposição do locus da salvação – de Cristo para a *ekklesia* como instituição. Contudo, tal mudança é inapropriada quando aplicada a Ireneu para quem a *ekklesia* é o corpo de Cristo, aprovada por meio do Verbo como filhos e filhas de Deus. Embora Ireneu reconheça, ao menos indiretamente, a importância das estruturas institucionais, ele nunca as identifica com a *ekklesia*. Pelo contrário, a *ekklesia* é constituída, essencialmente, pela presença do Espírito Santo.

Como, no entanto, seria muito tedioso, em um volume como este, levar em conta as sucessões de todas as *ekklesiae*, limitar-nos-emos à maior, mais antiga e universalmente conhecida *ekklesia* fundada e organizada em Roma pelos dois gloriosos apóstolos, Pedro e Paulo, e, indicando a sua tradição recebida dos apóstolos e a fé anunciada aos homens, que chegou até nós pelas sucessões dos bispos, refutaremos todos os que de alguma forma, quer por ênfase ou vanglória, quer por cegueira ou por doutrina errada, se reúnem prescindindo de qualquer legitimidade. Pois é uma questão de necessidade que cada *ekklesia* deva concordar com esta *ekklesia*, em virtude da sua preeminente autoridade (*principalitatem potiore*), isto é, os fiéis de toda parte, na medida em que a tradição apostólica foi preservada de forma contínua pelos homens fiéis que existem em toda parte (*Cont. Her.* III, 3:2, grifo nosso).¹¹²

A primazia dada a Roma por Ireneu se deve a diversos fatores. Osborn (2001) aponta, além de Roma ser a Capital do Império, aspecto decisivo em sua legitimação, o fato de a cidade ter uma relativa proximidade territorial com Lião (se comparada à maior parte das outras cidades do Império). Além disso, as Gálias haviam passado por um exitoso processo de romanização. Élie Griffe, em seu trabalho denominado *La Gaule Chrétienne à l'époque romaine* (1947), no que concerne à *ekklesia* de Lião, ainda indica que, apesar da significativa presença de evangelistas asiáticos e gregos na comunidade local de Lião, como foi o caso de Ireneu, tudo leva a crer que tais missionários estabeleciam vínculos com a comunidade de Roma antes de irem a Lião, sendo, talvez, até mesmo financiados pelos romanos. É provável que houvesse em ambas as comunidades, romana e lionesa, um número de cristãos provenientes da Ásia Menor, o que os impulsionou a criar maiores vínculos por partilharem de uma mesma identidade, tradição e origem.

¹¹² O texto em latim que traz a expressão *principalitatem potiore* tem provocado muita discussão quanto à sua interpretação. De acordo com Harvey (1867), é impossível dizer com certeza o sentido dessas palavras no original grego. Apesar de a tradução literal do trecho ser “principado poderoso”, podendo remeter ao poder da cidade de Roma, o contexto do texto de Ireneu sugere uma associação à autoridade superior da *ekklesia* de Roma.

No tempo de Ireneu, Roma não detinha autoridade sob as demais comunidades. Entretanto, era uma *ekklesia* emblemática, pois muitos criam, assim como Ireneu, que havia sido fundada pelos apóstolos. Nesse contexto, a glorificação da comunidade de Roma, como padrão de apostolicidade, teve uma função fundamental no discurso do bispo de Lião em favor de uma *ekklesia* “ortodoxa”. Quando se fala na exaltação da comunidade cristã de Roma, é necessário observar sua posição no contexto daquela época. Para trazer legitimidade a Roma, Ireneu apresenta a seguinte sucessão de bispos em Roma:¹¹³

Os bem-aventurados apóstolos que fundaram e edificaram a *ekklesia* transmitiram o governo episcopal a Lino, o Lino que Paulo lembra na carta a Timóteo. Lino teve como sucessor Anacleto. Depois dele, em terceiro lugar, depois dos apóstolos, coube o episcopado a Clemente, que vira os próprios apóstolos e o qual manteve relação com eles, que ainda guardava viva em seus ouvidos a pregação deles e diante dos olhos a tradição (*Cont. Her.* III, 3:3).

No final do segundo século, as comunidades cristãs passaram por um acentuado processo de latinização e, em contrapartida, por um abandono das tradições judaicas (LA PIANA, 1925). Assim, no discurso de Ireneu, a *ekklesia* de Roma é colocada como “a grande mãe”, propositalmente, por dois motivos. Primeiramente, das mais de quinze “heresias” citadas pelo bispo Ireneu de Lião na obra *Contra as heresias*, a maior parte delas nasceu no Oriente do Império, sendo que, no mínimo, cinco se organizaram em Roma, e seus chefes ali se estabeleceram, como, por exemplo, Valentino, Marcião, Cerdão, Carpócrates e Simão. Vale destacar que a insistência de Ireneu por mencionar Roma está atrelada também ao fato de que era comum entre os líderes cristãos assistir outras congregações, a fim de ajudar a

¹¹³ Os contínuos elos inquebráveis estabelecidos desde os apóstolos até os bispos eram a garantia da não distorção da doutrina nas comunidades “ortodoxas”. Cabe destacar que as listas de sucessão apostólica feitas por Ireneu não são necessariamente falsas. Os nomes que ele compilou foram pesquisados por ele, e não se crê que ele simplesmente os inventou de forma deliberada para os seus propósitos.

resolver problemas de âmbito regional. Ireneu, desse modo, posiciona-se como coparticipante da comunidade de Roma para auxiliá-la, por meio de um discurso antignóstico e em prol da *ekklesia* “ortodoxa”, na luta contra os “heréticos”, combatendo, discursivamente, as “heresias” que a assolavam. Além disso, o bispo buscou legitimar as demais congregações cristãs por meio do argumento de que o cristianismo “ortodoxo” já tinha uma estrutura eclesiástica com uma liderança, a *ekklesia* de Roma, pela qual os cristãos poderiam justificar sua fé perante o “inimigo”. Por esse motivo, Ireneu enfatiza o papel da comunidade de Roma no contexto eclesiástico, a fim de fortalecer o poder centralizador dos bispos locais e das congregações, por meio da ancestralidade apostólica supostamente advinda de Roma. No entanto, durante o século II, a autoridade da comunidade romana sobre as outras, na figura do seu bispo, era mais ilusório do que real.

Discípulo de Policarpo, que havia sido discípulo direto de João, Ireneu via a si mesmo como sucessor dos apóstolos (*alter apostolus*) – um verdadeiro mestre da fé apostólica. Como tal, ele se revestia, junto aos outros bispos, da responsabilidade de preservar a continuidade doutrinal por meio do ensino para que a fé universal (*katholikos*) não fosse maculada pelas tendências “heréticas”. Contra aqueles que promoviam a divisão na *ekklesia* e corrompiam a tradição, Ireneu destacou a importância da unidade. Por isso, o bispo se opôs a qualquer um que dividisse a *ekklesia* “ortodoxa”, fossem eles gnósticos, milenaristas ou mesmo autoritários bispos de Roma, como se vê na terceira parte deste capítulo.

Uma Ekklesia

A organização de um centro des(centralizado): a voz romana e asiática para
uma *ekkleisia* “episcopal”

Na maior parte das fontes, percebe-se, direta ou indiretamente, que o episcopado monárquico é a representação da institucionalização do Reino de Deus na Terra (CRANZ, 1952). Decerto o Reino de Deus não poderia ser encabeçado por vários líderes disputando o poder, mas somente por um, responsável por sua própria “comarca” ou por uma série delas. Mesmo porque, enquanto a poliarquia pode ter o significado simbólico de politeísmo, a monarquia seria uma metáfora para o monoteísmo. Mais do que qualquer outro autor da Patrística, Eusébio de Cesareia conseguiu demonstrar isso com maestria. Em uma obra seminal como o é a *História eclesiástica*, e vivendo em um contexto de grandes mudanças na *ekkleisia*, o bispo resgatou importantes acontecimentos vinculados à formação e à dinâmica dos poderes eclesiásticos, além de evidenciar as inter-relações estabelecidas entre as assembleias. Especificamente no Livro V, Eusébio está preocupado em explicitar algo muito precioso: os principais acontecimentos do século II. O volume em questão traz as relações de sociabilidade estabelecidas entre os bispos, abordando a vida das principais personagens eclesiásticas daquele período, dentre elas, as que participaram da questão quartodecimana, objeto desta análise.¹¹⁴

A linguagem, a alimentação, o vestuário e as leis são algumas das várias características utilizadas por grupos sociais, a fim de se distinguirem dos *outsiders*. Na controvérsia estudada, as assembleias cristãs de Roma e da Ásia Menor entraram em choque por não compartilharem um importante elemento cultural: o calendário. Para a regulação da vida social entre as comunidades, era fundamental a adesão a um único calendário, pois se

¹¹⁴ Apesar de terem sido empreendidas desde o século XVII pesquisas acerca da polêmica quartodecimana, somente com o trabalho de Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern*, em 1919, tem-se uma pesquisa mais apurada sobre o assunto.

ambicionava, numa busca por identidade, que elas adotassem uma única religião. E assim ocorreu com a *ekklesia* do segundo século, que almejava estabelecer-se como uma instituição coesa e uniforme.

No século II, em especial em sua segunda metade, os conflitos internos e externos à *ekklesia* eram constantes por diversos fatores, como a falta de homogeneidade entre as hierarquias dentro das comunidades e, em especial, pelas divergências de costumes, os quais cada *ekklesia* se dedicava a preservar. As diferenças não estavam necessariamente atreladas ao campo doutrinário em si, porque, seguindo a noção de “senso comum cristão” idealizada por Turner (1954), grande parte dos cristãos cria que Jesus era o cumprimento da promessa messiânica judaica do Cristo, o Salvador. Jesus era considerado pelas comunidades uma pessoa digna de adoração, sendo esta praticada por meio da ceia eucarística, do ágape, de hinos e de resumos teológicos advindos dos apóstolos e das Escrituras (BOCK, 2006). Na realidade, as maiores divergências se estabeleceram no campo do pluralismo cultural, ou seja, no âmbito das tradições e dos costumes locais. Nesse sentido, no século I, por meio dos escritos dos apóstolos, em especial os de Paulo, observa-se um não comprometimento em instituírem regras de caráter cultural nas comunidades, mas somente aquilo que eles denominavam como doutrina de Cristo. O próprio apóstolo Paulo chega a afirmar que não se deveria seguir nenhuma doutrina além daquela instituída pela *ekklesia*, pois isso era algo vão. Veja-se no trecho a seguir:

Portanto, assim como recebestes Cristo Jesus, o Senhor, assim nele andai, arraigados nele, nele edificados, e apoiados na fé, como aprendestes, e transbordando em ações de graças. Tomai cuidado para que ninguém vos escravize por vãs e enganosas especulações da ‘filosofia’, segundo a tradição dos homens, segundo os elementos do mundo, e não segundo Cristo (Col 2: 6-8).

Ele ainda declara no mesmo texto da carta supracitada: “Portanto, ninguém vos julgue pelo comer, ou pelo beber, ou por causa dos dias de festa, ou da lua nova, ou do sábado” (Col 2:16). Tal versículo, ao ser endereçado à comunidade de Colossos, na Ásia Menor, já revelava que Paulo não estava interessado que a *ekklesia* instituisse datas comuns para as festas, por exemplo. Com respeito à prática quartodecimana, o ensinamento paulino se refletiu no século II, na maior flexibilidade litúrgica encontrada na Ásia Menor.

Desse modo, percebe-se que os apóstolos estavam interessados em estabelecer uma doutrina denominada “doutrina dos apóstolos” ou “sã doutrina” (At 2:42; 1Tm 1:10; 2Tm 4:3; Tt 2:1; Tt 1:9) nas comunidades, e não buscavam constituir normas culturais, até porque as assembleias locais se diferenciavam em suas práticas litúrgicas, muito mais identificadas com os costumes regionais, étnicos e do missionário fundador da comunidade, do que com uma assembleia geral. Deve-se destacar, entretanto, que Paulo e outros apóstolos procuravam ativamente estabelecer, em cada comunidade visitada, a noção de “povo universal de Deus”, sendo esta a única reivindicação de universalização da *ekklesia* no século I, bem diferente daquela apregoada nos séculos posteriores (BUELL, 2002).

Contudo, no século II, algumas mudanças foram se delineando. As comunidades cristãs “ortodoxas” começaram a se deparar com perseguições locais e imperiais mais frequentes e com “heresias” que pululavam constantemente, o que já pôde ser observado nas cartas de Inácio de Antioquia e no tratado de Ireneu de Lião. Dadas essas circunstâncias, com o tempo o pluralismo cultural foi um fator que contrariou alguns bispos, pois eles o viam como algo nocivo à tão necessária unidade, à institucionalização e à formação de identidade da *ekklesia*.

Assim, sobrevirá uma questão envolvendo as comunidades “ortodoxas”, que perdurará por todo o século II. Ela tem início em um desacordo sobre a data da comemoração da Páscoa, visto que as comunidades cristãs do Oriente, mais especificamente da Ásia Menor, as quais

seguiam a cronologia joanina e, por extensão, o costume judaico, celebravam-na no décimo-quarto dia da lua do mês de Nisã, não importando o dia da semana que o jejum se findava. Todavia, as demais congregações, com destaque para a comunidade de Roma, festejavam-na no domingo logo após o décimo-quarto dia da lua.¹¹⁵

As comunidades da Ásia Menor compartilhavam uma mesma tradição advinda do judaísmo. A *Pessach* (Páscoa judaica) era celebrada na tarde do dia 14 do mês de Nisã, enquanto a festa dos pães ázimos começava no dia 15 de Nisã e continuava por mais sete dias (Êx 12; Lv 23:5-6). Nos tempos de Jesus, ambas as festas já eram tratadas como sendo uma somente (Lc 22:1): a celebração do fim do cativeiro do Egito (Êx 12). A festa começava propriamente na noite anterior ao dia 14. Limpavam-se as casas, a fim de que não permanecesse nenhum alimento fermentado (*Chamêts*), em obediência ao preceito descrito em Êx 12:18-20. A Mishná (10:1-7) conta que a ceia de Páscoa começava no final do dia, ao pôr-do-sol, com uma prece pedindo uma bênção sobre um copo de vinho misturado com água e sobre comida (pães sem fermento, carnes e ervas).¹¹⁶ Apesar de a comemoração quartodecimana estar, obviamente, baseada nas festas judaicas, havia uma mudança tipológica, pois o cordeiro que era morto na comemoração da *Pessach* era substituído, nas comunidades cristãs, pelo memorial do pão e do vinho, representantes do Cristo crucificado.

¹¹⁵ Tendo por base as fontes originais encontradas na Biblioteca de Cesareia, os documentos utilizados por Eusébio, para abordar a controvérsia analisada, podem ser divididos, segundo o próprio autor, em: 1) cartas dos bispos da Palestina, sob a presidência de Teófilo de Cesareia e Narciso de Jerusalém; 2) uma carta acerca de uma reunião de bispos em Roma, na qual se observa que Vitor era o bispo local; 3) uma carta dos bispos da Península do Ponto, sob a presidência de Palmas; 4) uma carta das comunidades das Gálias, onde Ireneu era bispo; 5) uma carta de Osroena e seus bispos; 6) uma carta pessoal de Baquilo, bispo de Corinto; 7) e muitas outras (*Hist. Ecles.* V, 23: 3-4). Nessa listagem, pode-se incluir, ainda, a carta de Polícrades de Éfeso ao bispo de Roma, que ilustra sua posição quartodecimana (CARRIKER, 2003).

¹¹⁶ As etapas da celebração da ceia da Páscoa podem ser divididas, resumidamente, da seguinte maneira: inicialmente, havia uma bênção do vinho e da festa e o chefe da família, ou líder, lava as mãos. Comia-se o cerefólio molhado no vinagre ou água com sal e se dividia o pão asmo (*matzá*) ao meio, ficando uma metade reservada para o fim da ceia, quando se distribuirá o pedaço entre os fieis. Posteriormente, narra-se a saída do povo hebreu do Egito, usando-se, normalmente, o comentário de Dt 26:5-8. Lavam-se as mãos com bênçãos e o *matzá* era exposto para, assim, ser dividido. Neste momento, havia também a bênção das ervas amargas (*maror*) as quais eram molhadas na massa e misturadas ao *matzá*, segundo Êx 12:8. Por fim, prepara-se uma mesa para a refeição, comia-se a porção do *matzá* que foi guardada, seguida de uma bênção na pós-refeição e salmos do Hallel.

De fato, as comunidades da Ásia Menor e de Roma não se mostravam tão vinculadas, pois elas datavam um evento como a Páscoa em dias diferentes. Por esse motivo, no início do século II, por volta de 140, Policarpo de Esmirna vai a Roma para tratar do assunto com o bispo Aniceto. Eles não entram em acordo, haja vista Policarpo argumentar que a Páscoa era sempre praticada segundo o modo por ele preservado, seguindo o exemplo de João e dos outros apóstolos que com ele conviveram; e Aniceto afirmar que tinha aprendido aquele costume com os presbíteros precedentes a ele na comunidade de Roma. Segundo Eusébio, apesar de nada ter sido acordado, Aniceto cedeu a Policarpo, possivelmente em respeito a sua idade.

Agora, uma questão basilar é o porquê de se buscar uma data única especificamente para a Páscoa. O período de Páscoa era um momento singular no cotidiano das comunidades, pois era nessa data que se celebrava a *eucharisto*, já analisada no capítulo anterior. Cabe ressaltar que a eucaristia não era celebrada somente na Páscoa, mas era em tal ocasião que se comemorava, em caráter especial e solene, a última ceia de Jesus. Entendendo que o ágape era um momento fundamental na vida social da *ekklesia*, Drummond (1897) enfatiza que a vigília de Páscoa era a comemoração anual da última ceia tendo, em seu clímax, a eucaristia (*apud* STORY, 1989). A refeição da Páscoa era o momento mais aguardado. Esta simbolizava, por meio dos elementos eucarísticos, a aliança estabelecida por Jesus com seus discípulos (solidariedade) e a redenção conquistada por estes (MC CLENDON, 2002).

No início do século II, Inácio de Antioquia, um dos mestres de Policarpo, preocupou-se em abordar o cerimonial eucarístico em suas cartas. Como já foi dito anteriormente, Inácio, ao defender a unidade, considerou a prática da eucaristia algo primordial no cotidiano da *ekklesia* como manifestação da própria autoridade da “instituição” e da legitimidade de seu líder, o bispo, como presidente da eucaristia. Então, se Inácio de Antioquia, ainda no início do segundo século, identificava o “herético” como alguém que estava em completa oposição

àquele que participava da ceia, e, se a eucaristia era uma celebração da unidade da *ekklesia*, como as comunidades cristãs poderiam comemorá-la, na sua ocasião mais solene, em datas tão distintas, remontando tradições diferentes? Foi este um dos questionamentos dos líderes eclesiásticos em meados do século II.

Policarpo já havia morrido na segunda metade do século II, quando diversos sínodos e assembleias foram convocados, e uma vasta quantidade de correspondências foi trocada, possivelmente no ano 196, para decidir sobre a melhor data para a Páscoa.¹¹⁷ Segundo Eusébio, foram realizadas reuniões na Palestina, sob a presidência de Teófilo, bispo de Cesareia e Narciso, bispo de Jerusalém; em Roma, onde Vitor era o bispo; no Ponto, presidida por Palmas; nas Gálias, sob a liderança do bispo Ireneu; em Edessa; e em Corinto, sob a presidência de Baquilo. Depois de se reunirem localmente, os bispos que lideravam as reuniões locais, comandados por Vitor, em comum acordo, resolveram publicar um decreto eclesiástico por carta determinando que todas as comunidades deveriam celebrar a Páscoa no domingo e que, nesse dia, os jejuns seriam encerrados. Em tal momento, o conflito entre a comunidade de Roma e as da Ásia Menor ressurge ainda mais inflamado.

A decisão de celebrar a Páscoa no domingo não é aceita pelos bispos da Ásia Menor.¹¹⁸ Por volta do ano 198, Polícrates expediu uma carta ao bispo Vitor de Roma, a fim de convencê-lo da legitimidade da Páscoa asiática, argumentando que havia sido na Ásia Menor que “se repousaram os grandes astros, que hão de ressuscitar no dia da *parousia* do

¹¹⁷ Um dos principais instrumentos de agregação, busca da unidade e comunicação foi, sem dúvida, a carta. Enquanto no mundo romano os decretos emitidos pelas autoridades centrais e superiores garantiam a unidade do Império, a troca de correspondências entre as congregações cristãs não era, de maneira alguma, menos eficaz para a construção da unidade. Pelo fato de as controvérsias e as divergências serem inevitáveis, os líderes das congregações escreviam entre si.

¹¹⁸ Apesar de Eusébio afirmar que todas as comunidades, em comum acordo, estabeleceram uma mesma data da Páscoa, sabe-se que, além das assembleias da Ásia Menor, outras congregações também eram adeptas da prática quartodecimana. A respeito disso, Atanásio fala dos cristãos da Síria, Cilícia e Mesopotâmia, que celebravam a festa da Páscoa no dia catorze. Jerônimo diz ainda que muitos bispos do Oriente mantiveram essa observância. Havia também quartodecimanos em Roma, como atesta um detalhe de uma estátua com mesas pascais, encontrada na Via Tirbutina (SYKES, 1998). Tudo isso revela que a prática foi, desde o início, mais difundida do que Eusébio supôs ou, o mais provável, que as palavras de Atanásio e de Jerônimo se referiam às comunidades pontuais, cuja observância do décimo-quarto dia não era suficientemente relevante para influenciar outras comunidades e, muito menos, invalidar uma decisão consensual.

Senhor”, entre eles “Felipe, um dos doze apóstolos, que repousa em Hierápolis com duas filhas suas, que chegaram virgens à velhice, e outra filha que, depois de viver no Espírito Santo, descansa em Éfeso” (*Hist. Eccles. V, 24:2*).¹¹⁹ Além de Filipe, ele também menciona: “João, o que se recostou sobre o peito do Senhor e que foi sacerdote portador do *petalon*, mártir e mestre; este repousa em Éfeso” (*Hist. Eccles. V, 24:3*).

Nota-se que o vocábulo grego *petalon* pode ser traduzido como “diadema de ouro”, “placa sacerdotal” e está relacionado a um item distintivo usado na frente pelo sumo sacerdote (Êx 28:15-30). Para Trebilco (2004), Polícrates utilizou esse termo metaforicamente para indicar a superioridade da autoridade de João, na qualidade de discípulo amado, sobre todas as demais tradições.

Além de João e de Filipe e suas filhas, outros notáveis personagens eclesiásticos do início do século II por ele mencionados podem ser observados no trecho abaixo:

E em Esmirna, Policarpo, bispo e mártir. E Traseas, também ele bispo e mártir, que procede de Eumênia e repousa em Esmirna. E seria necessário falar de Sagaris, bispo e mártir, que descansa em Laodiceia, assim como o bem-aventurado Papírio e de Melitão, o eunuco, que em tudo viveu no Espírito Santo e repousa em Sardes esperando a visita do Senhor que virá dos céus no dia em que ressuscitará de entre os mortos? (*Hist. Eccles. V, 24:4-5*).

A referência à ressurreição dos mortos feita no excerto acima se coaduna com a ideia de que a celebração quartodecimana foi originalmente feita com a expectativa da volta de Jesus na noite de Páscoa, e, ao que parece, Polícrates também tendia a pensar assim.¹²⁰ É importante ressaltar que a diferença entre os quartodecimanos e os adeptos da “prática

¹¹⁹ Não se sabe ao certo, mas é provável que Polícrates, ou mesmo Eusébio, ao reproduzir o discurso do bispo, tenha confundido os dois Filipes citados em Atos dos Apóstolos. Ora, tal Filipe que tinha quatro filhas profetizas não era apóstolo, mas diácono. Filipe, o apóstolo, era outra pessoa.

¹²⁰ A importância da festa de Páscoa estava no fato de que a vigília e a celebração da festa eram vistas como uma expressão litúrgica de um ato de espera pela volta de Jesus (SYKES, 1998).

romana” está na ênfase. Enquanto os romanos se concentravam na Ressurreição do Senhor, os quartodecimanos valorizavam a Paixão. Entretanto, a celebração quartodecimana também incluía a ressurreição.

Em outro trecho, Polícrates chega a afirmar:

Todos eles observaram a Páscoa no décimo-quarto dia, segundo o evangelho, sem nenhuma transgressão, mas conformando-se a regra da fé. Também eu, o menor de todos vós, Polícrates, segundo a tradição dos meus, sigo alguns deles. Sete de meus parentes foram bispos e eu sou o oitavo. Sempre meus parentes guardaram o dia em que o povo se abstinha de pão fermentado. Quanto a mim, irmãos, tenho sessenta e cinco anos no Senhor. Tenho relações com os irmãos do mundo inteiro. Percorri toda a Sagrada Escritura. Não me assustam os que procuraram me abalar, pois os meus maiores disseram: “É preciso obedecer antes a Deus que aos homens” (*Hist. Eccles. V, 24: 6-7*).

Quando Polícrates declara que está seguindo uma tradição advinda do Evangelho, ele está realçando que a prática quartodecimana é uma observância legitimamente cristã, e não baseada no cumprimento da Lei (TREBILCO, 2004). Além disso, o Evangelho a que ele se refere não é um dos sinópticos, mas o Evangelho de João.

Alistair Sykes (1997a) chama atenção ainda para outro detalhe: os números citados por Polícrates. Primeiramente, o número de testemunhas quartodecimanas descritas pelo bispo: sete (João, Filipe, Policarpo, Sagaris, Papírio e Melitão); e, em segundo, o número de bispos que o precederam, também sete. O número “sete”, como o número de Deus, representava a completude, a plenitude, o que é perfeito, aquilo que Deus faz, isento do mal, e que nada precisa acrescentar. Assim, a utilização de tal número foi uma das estratégias argumentativas de legitimação usada por Polícrates para fazer frente ao bispo de Roma.

No terceiro e último trecho da carta reproduzida por Eusébio, há o seguinte:

Poderia mencionar os bispos que estão comigo, que vós pedistes que convidasse e que eu convidei. Se escrevesse seus nomes seria demasiado grande seu número. Eles, mesmo conhecendo minha pequenez, deram seu assentimento a minha carta, sabedores de que não é em vão que levo meus cabelos brancos, mas que sempre vivi em Cristo Jesus (*Hist. Eccles.* V, 24:8).

Em uma reunião, ao que tudo indica solicitada pelo próprio bispo de Roma, a carta de Polícrates é escrita na presença dos bispos da Ásia Menor e esclarece as razões pelas quais os bispos asiáticos preferiam continuar mantendo o costume da Páscoa quartodecimana. O argumento de Polícrates buscou legitimar a conduta dos bispos da Ásia Menor por meio de sua própria autoridade como presbítero (condição de ancião indicada pelos “cabelos brancos”) proveniente da sucessão de bispos, validada a partir da autoridade da antiga tradição apostólica instituída pelo apóstolo João e pelo diácono Filipe. Tendo em vista o estilo de defesa encontrado na epístola, especialmente com a utilização da máxima “É preciso obedecer antes a Deus do que aos homens” (At 5:29), pode-se conjecturar que o bispo de Roma a teria considerado uma carta arrogante, ameaçadora e prepotente.

Diante de tal situação, Eusébio afirma que Vitor “resolveu afastar da unidade comum globalmente as comunidades de toda a Ásia Menor, e, simultaneamente, as *ekklesiae* vizinhas como sendo heterodoxas” (*Hist. Eccles.* V, 24:9). Ao publicar sua decisão em carta, Vitor gerou uma significativa comoção entre as assembleias, pois sua ordem não aprovou a todos os bispos. Eusébio cita, por exemplo, Ireneu de Lião, que teria o hábito de escrever cartas para as comunidades, numa das quais tenta convencer Vitor a preservar a paz e a unidade entre as congregações. Na transcrição feita por Eusébio da epístola de Ireneu, vê-se o seguinte:

A discussão não trata somente do dia, mas também do próprio modo de jejuar. Uns, com efeito, pensam que devem jejuar em um dia apenas; outros dois, outros ainda mais; alguns contam quarenta horas do dia e da noite como um só dia. Tal diversidade de observância não surgiu agora, em nossos

dias; mas há muito, sob nossos predecessores que, sem se prenderem a exatidão, talvez, conservaram este costume em sua simplicidade e com características particulares, e o transmitiram aos pósteros. Todos eles conservam a paz entre si, e nós também conservamos entre nós mutuamente a paz. A diferença entre os jejuns confirma o acordo relativamente à fé. Entre esses, os presbíteros que presidiram a *ekklesia* que tu hoje governa, isto é, Aniceto, Pio, Higino, Telésforo, Xisto, também não guardaram o décimo-quarto dia, e não impuseram seu próprio uso aos súditos. E, embora não o observassem eles próprios, nem por isso deixavam de estar em paz com os que chegavam, verificar de perto que outros o guardavam. Ninguém, contudo, jamais foi rejeitado por este motivo. Mas, os que não observavam, isto é, os presbíteros que te precederam, enviavam a eucaristia às comunidades que o observavam (*Hist. Ecles.* V, 24:12-15, grifo nosso).¹²¹

Por conta da forte tendência à catolicidade, o bispo de Lião condenou qualquer posição que se mostrasse extremista. Isso se verificou tanto com o gnosticismo cristão quanto com o que se pode chamar de “ultraortodoxismo” latino. No caso do trecho descrito por Ireneu, em especial a última frase, o bispo alerta Vitor de que seus predecessores, embora não comemorassem a Páscoa na mesma data que os quartodecimanos, enviaram a eles os pães da eucaristia, denotando que a comunidade de Roma mantinha comunhão e permanecia em unidade com os quartodecimanos, apesar das diferenças.¹²²

Há duas questões que devem ser ressaltadas. A primeira está nesta frase empregada por Polícrates: “Poderia mencionar os bispos que estão comigo, que vós pedistes que convidasse e que eu convidei” (*Hist. Ecles.* V, 24:8). Ao que parece, havia sido o bispo de Roma que teria solicitado a realização dos concílios regionais, a fim de decidir a data da Páscoa, e não somente o concílio da Ásia Menor. Se havia sido Roma que fomentara tais

¹²¹ Segundo um antigo costume, os bispos enviavam para outras comunidades pães consagrados (eucaristia) em sinal de comunhão com elas. Além disso, também era comum que cristãos levassem o pão eucarístico para suas casas como parte do ritual da eucaristia (DANIÉLOU; MARROU, 1984).

¹²² Uma questão específica, porém não menos importante, é a de que as congregações das Gálias, por terem sido formadas por missionários advindos da Ásia Menor, celebravam a Páscoa, sem dúvida, no décimo-quarto dia do mês de Nisã (RENAN, 1929). Por conta até mesmo da proximidade, no período da controvérsia, elas já deviam estar seguindo o calendário ocidental; entretanto, seu antigo costume pode justificar a posição pacificadora de Ireneu.

sínodos, era porque o problema havia nascido nesta congregação ou a teria afetado significativamente. Se os bispos se reuniram localmente, logo, já havia uma organização pontual e regional, bem como uma concentração de autoridade nas mãos desses bispos. Por outro lado, o objetivo da carta requerida por Vitor à Polícrates era compor o decreto eclesiástico estabelecido junto às demais congregações. Para Polícrates, a carta serviu para apresentar sua insatisfação com a centralização do poder e da tradição em Roma, em especial nas mãos do bispo de Roma. Isso já se observava desde o tempo de Policarpo, quando este precisou se dirigir a Roma para resolver a questão relativa à Páscoa.

A fim de compreender todo o contexto de conflitos intercomunitários a partir do debate estabelecido entre Vitor e Polícrates, é necessário entender um pouco da história da congregação da Ásia Menor e da comunidade de Roma, além da própria trajetória dos bispos envolvidos na polêmica em questão.

A Ásia Menor (*Mikra Asia*), também conhecida como Anatólia, é uma grande extensão geográfica situada ao leste do Bósforo, entre o Mar Negro e o Mar Mediterrâneo. Com a derrota de Antíoco, o Grande, na Magnésia, em 190 a.C., a Anatólia ficou sob o poder romano. Os romanos dividiram a península em quatro províncias: as antigas províncias da Ásia Menor e Bitínia-Ponto na costa; e, no interior, as regiões da Galácia e da Capadócia (TURNER, 2008).

No século I, a Ásia Menor foi um celeiro de literatos, intelectuais, filósofos e artistas, sendo que alguns migraram para Roma e outros floresceram em sua terra natal.¹²³ Além da riqueza artístico-cultural, na região, surgiram diversas religiões, local de propagação de muitas tantas. Segundo as observações de Carl Schneider em sua obra *Geistesgeschichte des antiken Christentums* (1954), o culto mais popular da Ásia Menor foi o de devoção a Dionísio, com quem Mitridates VI e Marco Antônio foram identificados. Ao lado da piedade

¹²³ Entre as ilustres figuras que se destacaram na Ásia Menor, tem-se: o escritor Dionísio de Halicarnasso; o filósofo e geógrafo Estrabão; o médico Pedânio Dioscórides; e o poeta e gramático Partênio de Niceia.

dionisiana, a difusão dos cultos a Cibele, Ísis e Serapis não parece ser insignificante. No segundo e no terceiro séculos, vários cultos a divindades estrangeiras teriam se espalhado pela Frígia, Galácia, Pisídia e Capadócia, e devem ter sido concorrentes importantes do cristianismo.

Os primórdios do cristianismo na Anatólia estão ligados estreitamente à trajetória das numerosas comunidades judaicas. Não se sabe a origem da colônia judaica de Tarso, por exemplo, mas inscrições revelam que havia inúmeros judeus na planície da Cilícia, em Esmirna, em Antioquia, no Ponto, em Éfeso, em Sardes, em Icônio, em Filadélfia, em Pérgamo, em Mileto, em Halicarnasso e na Frígia. A presença dos judeus da diáspora nas cidades da Anatólia foi importante para determinar os locais de evangelismo cristão (TREVETT, 2008).

O estudo do cristianismo na Ásia Menor tem levantado algumas questões que ainda estão sem respostas, principalmente no que concerne à variedade de cristianismos que ali existia. No entanto, é inegável a presença do cristianismo no primeiro século nesta região, como registra o Novo Testamento. Paulo, natural de Tarso, empreendeu grande parte de seu trabalho missionário na Ásia Menor (At 19:10). É sabido também que Pedro pregou na Ásia Menor (1 Pe 1:1), aos judeus da diáspora, como conta Eusébio (*Hist. Ecles.* III, 1:2). Todavia, apesar de Paulo e de Pedro, foi João o maior ícone do cristianismo da Ásia Menor, principalmente por ter se estabelecido em Éfeso. Tanto que as *ekklesiae* do Apocalipse correspondem às congregações de tal região. No século II, muitas “heresias” criadas na Ásia Menor conseguem ser largamente difundidas, entre elas o gnosticismo, o montanismo e o marcionismo.

A despeito do pensamento cristão na Ásia Menor, percebe-se uma zona de influência multifacetada. Entretanto, como mostra a controvérsia quartodecimana, o cristianismo joanino teve o significativo predomínio. Sua teologia profética e *práxis* foram responsáveis por formar

o que seriam os cristianismos montanista, gnóstico e “ortodoxo” ali estabelecidos. Sabe-se também que, no final do primeiro século, o cristianismo da Ásia Menor ainda estava em estreito contato com o judaísmo da Palestina (JOHNSON, 1958).

A controvérsia quartodecimana mostrou que, apesar da diversidade do cristianismo asiático, este não era tão diverso em determinados aspectos, principalmente no que tange à influência judaizante local. Além disso, pode-se observar com clareza não uma só diversidade entre as *práxis* romana e asiática, mas uma identidade e um orgulho distintivo na Ásia Menor, orgulho este que Polícrates pôde representar muito bem (TREVETT, 2008).

É provável que a defesa da prática quartodecimana pelos asiáticos frente a Roma tenha sido influenciada também pelo pensamento de Melitão de Sardes, figura citada por Polícrates em sua defesa como sendo um eunuco que “havia vivido inteiramente sob o Espírito Santo” (*Hist. Ecles.* V, 24:5). Eusébio afirma que, por volta do ano 170, uma polêmica acerca da Páscoa eclodiu em Laodiceia no tempo do pro-cônsul da Ásia Menor, Servílio Paulo, por ocasião do martírio de Sagaris, de quem nada se sabe.¹²⁴ O que se conhece dessa controvérsia é que Melitão defendeu a prática quartodecimana e que ele escreveu uma obra a respeito denominada *Peri Pascha* (A respeito da Páscoa). A questão está pautada na seguinte ordem: se houve uma polêmica em Laodiceia, ela contribuiu para a posição posterior dos demais bispos da Ásia Menor, sob a liderança de Polícrates.

No que diz respeito a Polícrates, sabe-se que ele foi o bispo de Éfeso, viveu no segundo século, mais provavelmente entre 130-196. Não se conhece muito acerca de sua história, a não ser que ele nasceu em uma família de tradição cristã, advinda de uma sucessão de bispos, na qual ele era o oitavo. Conhecia Policarpo e Ireneu e, na época da controvérsia quartodecimana, tinha 65 anos. Adepto da tradição joanina e judaizante, ele tentou reacender a observância do sábado judaico em Éfeso.

¹²⁴ Não se conhece um Servílio Paulo pro-cônsul. Entretanto, a tradução latina de Eusébio feita por Rufino pode ter se referido a Sérgio Paulo. Alguns historiadores tendem a corrigir o nome para Servílio Prudente, pois houve um cônsul com esse nome em 166 (MORESCHINI, NORELLI, 1995).

Na questão quartodecimana, supõe-se que Polícrates era o mais idoso dentre os bispos da Ásia Menor e que, por isso, teria recebido uma indicação do bispo de Roma para instituir um sínodo com os bispos da região.

Em relação a Roma, pode-se afirmar que era a Capital do Império, localizada na Península Itálica, mais especificamente na região do Lácio, margeada pelo rio Tibre e composta por sete colinas. Até o período republicano, a cidade ficou restrita a um território central, circunscrita por suas sete colinas só começando a crescer durante seu apogeu (séculos I e II), chegando a ter mais de um milhão de habitantes (ALDRETE, 2004).

Sob o aspecto filosófico-religioso, a cidade de Roma, nos dois primeiros séculos, convivia com antigas tradições religiosas e com o culto cívico, em meio à proliferação de religiões orientais (entre elas o cristianismo) e a um forte influxo de escolas e de centros filosóficos (muitas vezes rivais), além de numerosas sinagogas compartilhando da tradição judaica (VINZENT, 2006).

É provável que o apóstolo Paulo tenha sido um dos primeiros missionários em Roma, junto a Priscila e Áquila. Sabe-se, ainda, por meio de Eusébio, que Pedro pregou em Roma e lá foi martirizado (*Hist. Ecles.* II, 14:25).

A comunidade cristã em Roma institui-se com um caráter fortemente gentílico, sendo que Raymond Brown, na obra *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity* (1983), afirma que a comunidade romana, além de gentílica, tinha grande aversão ao judaísmo pelo fato de ter sido formada muito mais aos moldes da doutrina paulina do que pedrina.

Por esse motivo, no século II, a *ekklesia* de Roma vai gerar figuras como Marcião, fruto do antijudaísmo local, e o próprio bispo Vitor, que foi criado em uma cultura fortemente latinizada, apesar de não ter nascido em Roma.¹²⁵

Até meados do segundo século, a direção da comunidade se estabeleceu de maneira colegiada, o que não indica qualquer sucessão de bispos monárquicos, e menos ainda uma sucessão advinda de Pedro, como alguns sugerem. A intenção de se criar uma lista de sucessões em Roma, como fez Ireneu e outros autores, era provar aos gnósticos que a *ekklesia* estava alicerçada na tradição. Ao longo do segundo século, a comunidade romana passou por uma longa crise de identidade. Sob o ponto de vista interno, há indícios para se pensar em divisões desde o início da sua trajetória (CHEVITARESE, 2006). Os constantes rompimentos e disputas devem ter impulsionado a luta pela “ortodoxa” a partir da rejeição ao outro – ao diferente –, no caso, às “heresias” gnósticas, aos judaizantes e ao montanismo.

Eusébio cita duas cartas que Ireneu endereça a dois “heréticos” que ocuparam posições de liderança na congregação de Roma, as quais ajudam a compreender o contexto romano. Houve, no tempo de Vitor, um presbítero chamado Florino, que perdeu seu cargo por ter sido acusado de “heresia”. A partir do fragmento de uma epístola redigida por Ireneu, fica evidente que Florino foi atraído pelo ensino de Valentino, um gnóstico, tornando-se, então, também gnóstico.¹²⁶ Sobre a segunda “heresia”, Eusébio informa que certo Blastos, também integrante da *ekklesia* de Roma, atraiu muitas pessoas com ele em um cisma. Segundo Tertuliano, em sua obra *Contra todas as heresias*, Blastos era quartodecimano e judaizante, e

¹²⁵ Marcião era filho do bispo de Sínope, região do Ponto, nascido por volta do ano 110. Epifânio (*Heres. XLII, 2*) diz que Marcião, em sua juventude, decidiu viver em castidade e ascetismo, mas acabou se envolvendo com uma jovem. Em consequência disso, seu pai o expulsou da comunidade cristã. Não sendo capaz de suportar o desprezo de seus conterrâneos, deixou Sínope, viajou a Roma e lá se estabeleceu. Alguns alegam que ele teria se separado de seu pai por questões doutrinárias, todavia não se sabe ao certo. Marcião é considerado um teólogo bíblico e tinha como principal tese a negação de o Deus Jeová do Antigo Testamento ser o mesmo do Novo Testamento. Sob a visão dualista de Marcião, o Deus dos judeus seria um Deus mau, enquanto aquele que havia enviado Jesus era um Deus bom. Para o teólogo, deveriam ser considerados como textos sagrados somente os escritos de Paulo. Marcião teve muitos seguidores e idealizou uma seita, denominada marcionista, que se manteve por alguns séculos (O’CONNOR, 2003).

¹²⁶ Em *Hist. Ecles. V, 20:4-5*, Eusébio menciona duas cartas que Ireneu escreveu para Florino, a saber: *A Florino, sobre a monarquia* (também conhecida como *Deus não é autor do mal*); e *A Ogdoadé*.

costumava dizer que a Páscoa deveria ser celebrada de acordo com a Lei de Moisés (*Contr. Tod. Her.* 8). Além de quartodecimano, é sabido que Blastos era adepto do montanismo, haja vista os montanistas também serem quartodecimanos (SCHAFF, 1890). A existência desses e de muitos outros “heréticos” revela a carência de coesão interna que a comunidade de Roma apresentava. Muitas “heresias” se formaram no seio da *ekklesia*. Assim, sobrevieram à comunidade figuras “ultraortodoxas” como o bispo Vitor, levantando-se com voz de comando, a fim de fortalecer a unidade e de garantir a sobrevivência da assembleia “ortodoxa”.

Vitor era um nativo da África romana. Segundo Souvay (1929), o bispo era um homem culto, criado em uma cultura tipicamente latina, ligada à lei, à administração, à exaltação da ordem e da autoridade central. Ainda segundo o mesmo autor, o discurso de Vitor deixa transparecer algo comum entre os latinos: a aversão ao intelectualismo e ao orgulho oriental. Ele não só foi contra a anarquia de comunidades locais, como tentou impor uma regra disciplinar, valendo-se dos direitos de uma hierarquia sacerdotal. De fato, a atitude de Vitor está em consonância com a ideia de que o serviço sacerdotal empreendido pelos bispos era um serviço pela unidade da comunidade. Ou seja: como representante da assembleia romana, o bispo valeu-se do direito de interpretar a tradição cristã, em nome da unidade e à luz das práticas das necessidades das comunidades cristãs locais (LA PIANA, 1925). O africano buscava, acima de tudo, uma única disciplina na *ekklesia* e uma uniformidade litúrgica, mesmo que isso ferisse os episcopados regionais, pois ele sabia, por sua própria experiência em Roma, quão danosas eram as divisões para as comunidades (SOUVAY, 1929).

É importante ressaltar que a atitude de Vitor ultrapassa aquilo que sua própria autoridade como bispo local permitia. Por esse motivo, houve tantas discordâncias quanto à sua decisão de excomungar as comunidades asiáticas. De fato, a posição de Vitor aponta para

um episcopado monárquico em que todo e qualquer ato de autoridade poderá ser considerado legítimo, pois o cargo ocupado pelo agente, no caso o de *epískopos*, possui um banco de capital simbólico pelo qual qualquer ação, por mais arbitrária, deve ser vista como legítima e autorizada. Identifica-se, assim, o bispo de Roma assumindo o cargo de episcopo com poderes monárquicos. A forma de episcopado monárquico adotada por Vitor é a expressão clara de uma tentativa vigorosa de superação das resistências locais, a fim de se valer do princípio de unidade de costumes em nome de uma *ekklesia* forte nos moldes da cultura romana. Então, segundo o bispo de Roma, era necessário, a qualquer custo, que os agregados locais perdessem suas especificidades em nome de uma *ekklesia* “universal” (católica) com uma única autoridade centrada no bispo de Roma, o detentor da revelação e da tradição original.

É fato que as comunidades locais tinham relações supra-regionais embasadas em cooperação mútua e hospitalidade, mas a base principal para as associações cristãs foi de âmbito local (ASCOUGH, 1997). Desse modo, é possível descobrir o porquê de as congregações da Ásia Menor não entrarem em comum acordo com Roma, pois, apesar de haver comunicação entre elas, não havia vínculos suficientemente estabelecidos para a criação de uma solidariedade baseada em laços de autoridade e submissão.

Em um amplo, complexo e tenso espectro de integração e de desintegração entre as comunidades cristãs no século II, Roma buscou a unidade por meio da superação de todos os tipos de divisões, em especial, divergências de doutrinas e de práticas. Não o fez mais mediante debates teológicos e filosóficos, mas por meio de medidas disciplinares, a fim de que a comunidade aumentasse seu poder organizacional e hierárquico, sendo conduzida a eliminar todos os grupos e as tendências que não pudessem ser conquistados (LA PIANA, 1925). Sendo assim, a relação entre as comunidades da Ásia Menor e de Roma passou, figurativamente, de um estado simbiótico para um osmótico, isto é, de uma relação de associação para um estágio gradual de assimilação mútua (BROWN, MEIER, 1983).

No momento da controvérsia quartodecimana, Roma era uma comunidade de prestígio entre os cristãos de outras localidades, muitas vezes palco de algumas decisões eclesiásticas, porém não gozava um status de poderio sênior como sua atitude supunha (FOX, 1986). Apesar de a comunidade estar na Capital do Império, o que atraía fieis de todos os lados, a congregação nunca se valeu de uma prerrogativa política a não ser a partir de Vitor. Ou seja: apesar da indiscutível importância de Roma, ela não exercia, no século II, um controle eclesiástico sobre as demais comunidades; no máximo, ela o queria. Tudo isso revela que a primazia romana não nasce naturalmente e que será imposta às demais comunidades.

As comunidades cristãs, nesse período, não estavam centralizadas, mas dispersas. Como um centro *des(centralizado)*, cada uma, com tradições locais muito ligadas ao missionário fundador, estruturou-se de modo particular. As congregações da Ásia Menor se estabeleceram, sob o aspecto organizacional, mais rápido do que Roma, onde tal processo foi mais lento porque havia mais “heresias” a serem combatidas. Uma das grandes diferenças entre as comunidades da Ásia Menor e de Roma está no fato de que esta foi governada por um comitê durante muito tempo, enquanto aquelas já tinham um governo com um único bispo (KAUFMAN, 1996). Foi por esse motivo, portanto, que o bispo de Roma “pelejou” tanto para governar.

A polêmica quartodecimana traz à tona alguns tópicos relacionados à formação do episcopado monárquico. Primeiramente, o aspecto de, na liturgia quartodecimana, o bispo ser uma espécie de *pater familias* desempenhando uma função de profeta na comunidade. Constata-se que a analogia do episcopo com um chefe de família e com um administrador, como se observa em Inácio e em Ireneu, é útil na medida em que concede ao supervisor a responsabilidade dentro do contexto clerical. A autoridade para disciplinar, julgar e guiar o povo seria da sua alçada. Todavia, apesar da analogia, a distinção entre o chefe de família e o “chefe da família de Deus” deve ser mantida.

A controvérsia da Páscoa irrompe por uma questão hierárquica. Observa-se, por exemplo, Polícrates, junto aos demais bispos da Ásia Menor, valendo-se da sua condição sênior – como havia feito Policarpo –, legitimado como um *presbítero*, na posição de detentor da tradição apostólica e não aceitando a determinação do bispo de Roma. Isso fica evidente quando Polícrates traz, em seu discurso, João como um protótipo de sumo sacerdote, partícipe da linhagem real. Nesse sentido, pelo processo público de ordenação ministerial, o Espírito Santo teria continuidade de atuação dentro das congregações da Ásia Menor pela estirpe, na qual Polícrates seria o herdeiro do referido *petalon* (HAIGHT, 2005). Sob tal aspecto, Roma não tinha legitimidade para desafiar a independência e a autoridade das congregações da Ásia Menor, herdeiras de uma tradição real nos dois sentidos do termo.

Em contrapartida, Vitor, um bispo com os contornos de poder romano, portava-se como um supervisor responsável por garantir a ordem e o bem-estar das comunidades. Vitor era um líder legitimado como *bispo* monárquico, pela posse de um poder como de um imperador, que ambicionava a centralização da autoridade de todas as comunidades cristãs sob a custódia de Roma.

Assim, o debate se coloca nas relações de poder entre essas comunidades, entre uma forma de governo episcopal e uma forma presbiteral, visto que, para a Ásia Menor, a sabedoria e o conselho do presbítero eram fundamentais, no entanto, para a tradição latina, compartilhada pela comunidade de Roma, o bispo tinha a primazia e a última palavra.

Nas variadas divergências no cristianismo, as diferenças regionais foram determinantes na formação da *ekklesia* como instituição. No final do século II, observa-se a ascendência de dois cristianismos: um cristianismo joanino, com alguns aspectos do judaísmo na preservação da liturgia; e um cristianismo “ultraortodoxo”, pregando a destruição não só do judaísmo, mas de todas as tendências que não se coadunassem com o modo comunitário gentílico romano. Uma vertente almejava que cada bispo dominasse sua própria comunidade

nos moldes de um presbítero-profeta; enquanto a segunda ambicionava que o bispo de Roma, por uma liderança inovadora – pensando-se sob a ótica das categorias de Bobbio (2004) – supervisionasse todas as assembleias cristãs na função de um bispo-apóstolo.¹²⁷

Rituais costumam estar atrelados a tradições. Quem participa de cerimônias ritualísticas tende a remontar ao passado em que elas foram instituídas por alguma autoridade. Esse foi o caso da Páscoa das comunidades da Ásia Menor, mas não o da comunidade de Roma. Enquanto os orientais buscavam legitimar sua Páscoa por meio da tradição dos apóstolos; Roma argumentava em favor de sua própria autoridade episcopal. E será em tal momento que a figura do bispo vai elevar-se ao topo da hierarquia, distinguindo-se como protagonista dos cultos, instituindo cargos e normas, enfim tornando-se uma peça fundamental na institucionalização da própria Igreja. Apesar da postura radical adotada por Vitor, as congregações da Ásia Menor não mudarão em seus costumes, mas continuarão observando-os até o tempo de Constantino, quando essa questão será levantada novamente no Concílio de Niceia, e todas as congregações serão obrigadas a adotar a decisão nicena (DRUMMOND, 1897). Embora a questão quartodecimana só tenha sido resolvida no século IV, o episcopado monárquico, já no final do século II, revela-se uma forte e promissora tendência dentro da *ekklesia*.

¹²⁷ O presbítero-profeta era aquele que, mediante suas visões espirituais e a herança da tradição apostólica, havia recebido autoridade para governar localmente e ensinar a doutrina. Já o bispo-apóstolo era um líder que estava na condição de substituto direto dos apóstolos, valendo-se da mesma autoridade destes para direcionar todas as comunidades eclesiais e não somente a dele.

Considerações finais

Analisar a formação de uma instituição nunca é um trabalho fácil. O que dizer então de compreender um grupo social como a *ekklesia* profundamente complexo. É deveras difícil reconstruir o que foi a vida eclesiástica dos primeiros cristãos, pois poucas evidências sobreviveram ao tempo. No entanto, as fontes escolhidas são importantes pistas na reconstrução desta História.

Na presente dissertação, buscou-se demonstrar a formação do episcopado monárquico no século II mediante o testemunho de três autores cristãos: Inácio de Antioquia, Ireneu de Lião e Eusébio de Cesareia. A análise dessas fontes, acrescida de uma reflexão historiográfica, mostrou que o episcopado monárquico se estabeleceu junto à criação da *ekklesia* como instituição.

A formação dos ofícios na *ekklesia* não se constitui com a fundação de um ofício normativo derivado de Jesus, pois na época reinava uma “caótica liberdade do Espírito”, e as pessoas eram dotadas por este Espírito de forma individual. A única autoridade carismática verdadeiramente transcendente havia sido Jesus Cristo. Não havia apóstolos carismáticos ou cargos no sentido *lato*. Isso porque a base da autoridade destes era Cristo ressuscitado, o próprio testemunho dele. Não havia cargos pré-estabelecidos, pois os apóstolos foram indicados individualmente por Jesus, recebendo a autoridade por ele. Assim, o carisma era transmitido, porém não na sua completude, nem centrado em uma única pessoa, mas na forma de múltiplos dons a diversas pessoas (CAMPENHAUSEN, 1969).

É inegável, ainda, que a doutrina paulina foi determinante para o desenvolvimento ministerial posterior da *ekklesia*. No entanto, vale destacar que, no tempo de Paulo, as prerrogativas funcionais na *ekklesia* eram encaradas como dons e difundidas para todos na congregação. O cargo era somente mais uma atribuição espiritual.

Entendendo-se a instituição como uma estrutura ou mecanismo de ordem social e de cooperação que rege o comportamento de um conjunto de indivíduos dentro de uma dada comunidade, a *ekklesia* estava se formando como um grupo social, com determinados ritos; entretanto, ela só conseguiria ascender como instituição, se houvesse uma identidade compartilhada, uma liderança potencial e uma organização no grupo, a fim de se adquirir a capacidade de atuar coletivamente. E, sob tal aspecto, as *ekklesiae* gentílicas parecem ter sido incapazes de se manterem unidas. Por isso, houve uma repressão à liberdade dos dons espirituais e um aumento da importância dos cargos e ofícios, em uma absorção da autoridade espiritual pelo cargo oficial, o “carisma do cargo”. Quanto a isso, Roma saiu na frente, ao travar uma batalha pela unidade e contra a permanência de costumes judaicos nas comunidades, bem como resistindo a toda e qualquer “heresia” concorrente, em especial a gnóstica e a montanista.

A documentação apresenta um cristianismo em transição de um *modus vivendi* judaico para uma “religião” cristã, que de judaica só teria a origem.

Foi por conta desse momento de cisão institucional e teológica, empregando duas das terminologias utilizadas por Wolfram Kinzig (1991), que houve incompatibilidades e contradições dentro das comunidades.¹²⁸ Inácio traz um cristianismo em ruptura com o judaísmo, ou, mais especificamente, como defende Zetterholm, do cristianismo gentílico com o cristianismo judaizante. Segundo Zetterholm (2005), se a nova religião, durante o reinado de Trajano, teve chance de ser legalizada, tal chance diminuiria caso esta tivesse ligação com o judaísmo. Isso porque naquela época tudo o que se relacionava ao judaísmo era associado necessariamente aos judeus envolvidos na Guerra dos Judeus de 66-70 e nas revoltas ocorridas no Egito, em Cirene e talvez até mesmo na Palestina em 115-117. Portanto, Trajano se mostrava restritivo, pois desconfiava de que o movimento tivesse cunho político. Inácio de Antioquia, martirizado no reinado desse mesmo imperador, não só apresentou muito bem a situação como teve muitos motivos para repudiar as influências do judaísmo nas comunidades cristãs. Destarte, para que a *ekklesia* se tornasse mais coesa, foi necessário criar uma organização forte, longe de qualquer identificação com o judaísmo. Tal instituição foi constituída em torno de um “altar sagrado” ocupado pelo presidente da eucaristia, o epíscopo, figura com poder agregador e carisma profético. Estar submisso ao bispo era condição básica para participar da *ekklesia*, seus ritos e práticas.

¹²⁸ A pesquisa acerca das relações entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano tem produzido muitas mudanças nas investigações sobre o assunto, principalmente pela superação de um modelo dito “tradicional”. Em meio a uma série de propostas que têm sido conjecturadas desde o século XIX por Adolf Von Harnack, seguido por Marcel Simon, Boyarin e Reed & Becker no século XX, nos debates sobre o esgotamento progressivo do judaísmo, Wolfram Kinzig, em seu artigo intitulado *Co-operation between Jews and Christians in Fourth Century* (1991), traz uma análise alternativa e interessante. Ele propõe a existência de quatro níveis de separação entre o judaísmo e o cristianismo, sendo que o primeiro deles teria sido o doutrinal. Este estaria centrado nas profissões de fé formuladas pelos pensadores da Igreja, particularmente no domínio da cristologia. Em termos doutrinários, a cisão entre ambos teria ocorrido muito cedo, talvez logo após a morte de Jesus. O segundo nível, o teológico, por sua vez, estava relacionado à produção de uma teologia cristã específica. Nesse ponto, os cristãos, durante muito tempo, haviam sido tributários do judaísmo. Por esse motivo, muitos escritos teológicos dos primeiros séculos são difíceis de classificar como judeus ou cristãos. O terceiro grau de separação foi o institucional. Tal irrompe quando um grupo oficial segrega outro por meio de uma declaração de autoridade. Isso redundou na criação de duas associações distintas, no caso, a igreja e a sinagoga, cuja ruptura também teria sido precoce. O último estágio foi o da piedade popular. Este se instaura quando grupos concorrentes criam suas próprias tradições religiosas, observadas exclusivamente por eles. É nesse estágio que Kinzig situa a permanência de contatos mais estreitos entre cristãos e judeus. Para tanto, ele evoca diversos exemplos como os nazorreus, os ebionitas e os judaizantes. Eles revelam que havia grupos ditos cristãos no limiar entre cristianismo e judaísmo, desafiando a hierarquia eclesiástica (SILVA, 2008).

Por outro lado, o cristianismo estava digladiando com aqueles que atentavam contra os elementos doutrinários fixos estabelecidos pela “ortodoxia” já razoavelmente forjada. E, neste debate, encontra-se, mais uma vez, Inácio de Antioquia, em sua luta contra os docetistas, e Ireneu de Lião. No caso do segundo, na sua obra que combateu a “heresia” gnóstica, o bispo estabeleceu a sucessão apostólica como doutrina básica para a defesa da “ortodoxia”. Nela, o *múnus apostólico* seria incumbido de guardar o *querigma*, na forma de tradição canônica, para os tempos posteriores. Além disso, a sucessão seria operacionalizada pela imposição de mãos – praxe rabínica, com caráter de legítima investidura, mas que, no cristianismo, como se observa nas cartas pastorais (1Tm 4:14; 2Tm 2:1), e, em Ireneu, aparece antes como um meio pelo qual o “carisma da verdade” seria transmitido. Sob esse aspecto, os herdeiros dos apóstolos seriam os presbíteros-bispos, testemunhas da verdade e detentores da verdadeira tradição, encarregados de gerenciar as congregações. Ora, segundo Ireneu, tais congregações comungavam de uma *koinonia* tal, que se estabeleciam harmonicamente reunidas por um espírito de catolicidade, legando ao presbítero-bispo o papel social de provedor da unidade.

Inácio de Antioquia e Ireneu de Lião, apesar de serem fontes que apresentam experiências dissociadas, trazem em seu bojo nuances e particularidades que as tornaram complementares na medida em que postulam sobre a formação do poder episcopal e ainda tratam do assunto regionalmente. Neste sentido, os documentos mostram que a maior parte dos agregados cristãos no século II, mesmo que regionalmente, buscaram estabelecer estruturas e mecanismos para a ordem social por meio da mútua cooperação de modo a promover sua própria sustentabilidade, bem como a manutenção dos fieis nas congregações. Em contrapartida, observa-se uma acentuada competitividade entre alguns desses grupos cristãos.

Deve-se considerar, ainda, o documento escrito por Eusébio de Cesareia que traz uma das maiores controvérsias do paleocristianismo: a tentativa de dissociar o calendário

eclesiástico do calendário judaico (ZERUBAVEL, 1982). Todo o empreendimento se deu, primeiramente, por ser necessário que o cristianismo criasse uma identidade própria desvinculada do judaísmo, e, ainda, por ser sabido que a preservação de uma tradição uniforme era o único modo pelo qual a associação entre as comunidades seria possível.

A questão quartodecimana foi fundamental para a formação da instituição cristã, pois, ao se estipular um calendário único para a comemoração da Páscoa, na qual se tem a mais importante celebração eucarística do ano, acabou-se por solidificar a solidariedade de um grupo. O calendário funciona como uma memória social, pois nos dias de festa os sentimentos de grupo se expressam mais intensamente (ZERUBAVEL, 1982). As ideias (tradição) e a pessoa para a qual apontam (Jesus Cristo) formavam um amálgama entre as comunidades (BOCK, 2006). Todavia, os costumes adotados em cada uma delas, muitos não explicitados em uma “doutrina única”, geravam diversas contendas como a questão quartodecimana. A controvérsia entre Roma e Ásia Menor foi um reflexo simbólico dos contrastes sociais, étnicos e religiosos, expressos pela necessidade de um grupo de se dissociar de outros, além da necessidade de se instituir um ajuntamento coeso sob a liderança de uma única voz. Desse modo, o calendário funciona como uma trama no tecido social pelo qual se preserva a estrutura entre os homens e as coisas, ao que se chama de instituição. Para o bispo de Roma, a *ekklesia* só sobreviveria se esta se organizasse como uma instituição forte, com uma identidade própria e única – não matizada em várias correntes ditas “ortodoxas” –, sendo constituída em torno de uma figura com poder agregador, no caso, o bispo.¹²⁹

Vale destacar que os bispos se utilizaram de um profícuo meio de comunicação para operacionalizar seus empreendimentos e divulgar suas doutrinas: as cartas. Hábito comum no mundo greco-romano e herdado dos próprios apóstolos, a prática de se enviar correspondência

¹²⁹ Como foi explicitado no Capítulo 2, havia três correntes iniciais dentro do cristianismo no século I que vão se perpetuar no século II dentro da *ekklesia* considerada “ortodoxa”: o cristianismo judaico, o cristianismo gentílico e o cristianismo joanino.

foi empreendida por todos os personagens do século II analisados nesta pesquisa (Inácio, Ireneu, Policarpo, Polícrates, Vitor). As correspondências, ao abarcarem vastas áreas geográficas, funcionam como um eficaz instrumento de caráter político para o exercício do poder e da autoridade dentro das congregações reforçando a posição de liderança daqueles que as enviam.

Em uma busca pela unidade na diversidade, constata-se que alcançar por *um Bispo, um Deus, em uma ekklesia*, só seria possível, aos olhos de Inácio de Antioquia e de Ireneu de Lião, com o episcopado monárquico, com os bispos na condição de detentores da verdadeira tradição e do carisma, exercendo a função de agentes diretos de Deus para a ordem do cotidiano, do culto na *ekkleisia*.

Ao final do século II, cada comunidade tinha seu próprio bispo. Entretanto, para alguns, a *ekkleisia* devia aspirar à catolicidade “universal” na busca do poder de um único bispo (FOX, 1986). No Oriente, Polícrates, bispo de Éfeso, defende a primazia episcopal, mas legitimada pela tradição apóstolica local, na valorização da comunidade como entidade étnica-cultural regional. No Ocidente, Vitor, bispo de Roma, entretanto, não só constata a importância do episcopado monárquico na demarcação de uma fronteira social a ser estabelecida, como, ao vivenciar um período de profunda instabilidade e diversidade, além de liderar a comunidade da Capital do Império – que atraía fieis de todos os lados –, empregou seus esforços em direção à concretização desse anseio, pelo alargamento supra-regional dos espaços de poder, valendo-se de uma prerrogativa política ao se portar como o chefe máximo da *ekkleisia* “católica” na forma de um episcopo monarca.

Referências

Documentação primária impressa

BÍBLIA. Inglês. *King James Version*. Disponível em: <<http://etext.virginia.edu/.browse.html>> Acesso em: 16 nov. 2007.

BÍBLIA. Português. Trad. da École Biblique de Jerusalém. *Bíblia de Jerusalém revista e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2006.

BÍBLIA. Português-Grego. Trad. Ferreira de Almeida e NTLH. *Novo Testamento Interlinear Grego-Português*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1994.

CESAREA, Eusébio de. *História eclesiástica*. 2. ed. Madrid: BAC, 1997.

DANBY, Herbert. *The Mishnah: the translated from the Hebrew with introduction and brief explanation notes*. Londres: Oxford University Press, 1933.

GUIZOT, M. *Collection des mémoires relatifs a l'Histoire de France: Histoire des Francs - Grégoire de Tours*. Paris: [s.n], 1824.

HARVEY, William W. *Sancti Irenaei (episcopi lugdunensis) – Libros quinque Adversus Haereses*. Tomos I e II. Cantabrigiae: Typis Academicis, 1867.

HOLMES, Michel W. *The Apostolic Fathers: greek texts and english translations*. Michigan: Baker, 1999.

LAKE, Kirsopp. *The Apostolic Fathers (Loeb Classical Library)*. Massachusetts: Harvard University Press, 1965.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates: O Banquete*. Coleção "A obra prima de cada autor". São Paulo: Martin Claret, 1999.

Bibliografia instrumental

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Ed. 70, 2004.

BESSELAAR, J. Van den. *Introdução aos estudos históricos*. São Paulo: EDUSP, 1974.

BEYER, Hermann. *A Igreja no Novo Testamento*. São Paulo: Aste, 1965.

BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: UnB, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 6. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

_____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Oeiras: Celta Editora, 2003.

BURKE, Peter. *A escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1990.

_____. *História e teoria social*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2000.

_____. *O que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. História e análise de textos. In: _____. *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CHASKIN, Robert J; BROWN, Prudence; VENKATESH, Sudhir; VIDAL, Avis. *Building Community Capacity*. New York: Walter de Gruyter, 2001.

COHN, G. (org.). *Max Weber: sociologia*. São Paulo: Ática, 1982.

DOUGLAS, Mary. *Como as instituições pensam*. São Paulo: EDUSP, 1998.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2. ed. v. 2. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *Ditos e escritos: estratégia, poder-saber*. v. 4. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Microfísica do poder*. 25. ed. São Paulo: Edições Graal, 2008.

GIL, Fernando. *Heresia*. In: ENCICLOPÉDIA Einaudi. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, p. 301-325.

GROSSI, V. *Heresia*. In: DICIONÁRIO Patrístico de Antigüidades Cristãs. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 665-666.

_____. *Ortodoxia*. In: DICIONÁRIO Patrístico de Antigüidades Cristãs. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1054.

HERMANN, Jacqueline. História das religiões e da religiosidade. In: FLAMARION, Ciro; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.

MARROU, Henri-Irenée. *Sobre o conhecimento histórico*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

OTTO, Reimherr. Irenaeus Lugdunensis. In: *Mediaeval and Renaissance Latin translations and commentaries*. v. 7. Washington: The Catholic University of America Press, 1992.

PARIS, A. Médio platonismo. In: *Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

ROSAY, Jean Mathieu. *Dicionário do cristianismo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1992.

SCHÜLER, Arnaldo. *Dicionário enciclopédico de teologia*. Porto Alegre e Canoas: Concórdia e Ulbra, 2002.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

SMITH, William (ed.). *Dictionary of greek and roman antiquities*. 2. ed. Boston: Little, Brown, and Company, 1870. Disponível em: <<http://www.ancientlibrary.com/smith-bio/0010.html>>. Acesso em: 19 ago. 2008.

SOUZA, Rômulo Augusto de. *Manual de história da literatura latina*. Belém: Serviço de Imprensa Universitária, 1977.

VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997, p.329-352.

Obras de apoio

ALDRETE, Gregory S., *Daily life in the roman city: Rome, Pompeii, and Ostia*. The Greenwood Press 'Daily Life Through History' Series. Westport, CT: Greenwood Press, 2004.

ANDREWS, Mary E. The Authorship and Significance of the Gospel of John. *Journal of Biblical Literature*, v. 64, n. 2, Philadelphia: The Society of Biblical Literature, 1945, p. 183-192.

ARMSTRONG, Gregory T. Imperial church building and church-state relations, A. D. 313-363. *Church History*, v. 36, n. 1, New York: Cambridge University Press on behalf of the American Society of Church History, 1967, p. 3-17.

ARNS, Dom Paulo E. *A técnica do livro segundo São Jerônimo*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

ASCOUGH S. Richard. Translocal Relationship among Voluntary Associations and Early Christianity. *Journal of Early Christian Studies*, v. 5, n. 2, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997, 223–241.

ATTRIDGE, Harold W. Johannine Christianity. In: *Cambridge History of Christianity*. v. 1 Nova York: Cambridge University Press, 2008.

BACON, B. W. After Six Days: a new clue for gospel critics. *The Harvard Theological Review*. v. 8, n. 1, New York: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, 1915, p. 94-121.

_____. Jesus as Lord. *The Harvard Theological Review*, v. 4, n. 2, New York: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, 1911, p. 204-228.

_____. Notes on Gospel Chronology. *Journal of Biblical Literature*, v. 28, n. 2, Philadelphia: The Society of Biblical Literature, 1909, p. 130-148.

BACON, B. W. The Elder John, Papias, Irenæus, Eusebius and the Syriac Translator. *Journal of Biblical Literature*, v. 27, n. 1, Philadelphia: The Society of Biblical Literature, 1908, p. 1-23.

_____. The resurrection in primitive tradition and observance. *The American Journal of Theology*, v. 15, n. 3, Chicago: The University of Chicago Press, 1911, p. 373-403.

BARCLAY, John; SWEET, John. Early Christian thought in its Jewish context. New York: Cambridge University Press, 1996.

BARNARD, L. W. The background of St. Ignatius of Antioch. *Vigiliae Christianae*, v. 17, n. 4, Boston: Brill, 1963, p. 193-206.

BARTON, George A. The origin of the discrepancy between the synoptists and the fourth gospel as to the date and character of Christ's Last Supper with His Disciples. *Journal of Biblical Literature*, v. 43, n. 1/2, Philadelphia: The Society of Biblical Literature, 1924, p. 28-31.

BAUER, Walter. *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1934.

BEYER, Hermann Wolfgang. Bispo. In: KITTEL, Gerhard. *A Igreja no Novo Testamento*. São Paulo: Aste, 1965.

BIGG, Charles. *The Origins of Christianity*. Oxford: Clarendon Press, 1909.

BINA, Tatiana. *As evidências arqueológicas da religião romana na Gália, durante os séc. I ao III d.C.* Anais do XIX Encontro Regional de História: poder, violência e exclusão. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 2008.

BLASI, Anthony J; TURCOTTE, Paul-André; DUHAIME, Jean. *Handbook of early Christianity: social science approaches*. Oxford: Altamira, 2002.

_____. Office charisma in early Christian Ephesus. *Sociology of religion: A Quarterly Review*. Galva: Oxford Journals, 1995, p. 245-255.

BOCK, Darrell L. *Os Evangelhos perdidos: a verdade por trás dos textos que não entraram na Bíblia*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2006.

BÔER, R. Harry. *A Short History of the Early Church*. Michigan: Grand Rapids, 1976.

BRADSHAW, Paul F. *Eucharistic origins*. Oxford e New York: University Press, 2004.

BRENT, A. Ignatius of Antioch and the Imperial Cult. *Vigiliae Christianae*. v. 52, n. 1, Boston: Brill, 1998, p. 30-58.

BROWN, Peter. Antigüidade Tardia. In: ARIÈS, P. & DUBY, G. *História da vida privada: do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BROWN, Raymond E. e MEIER, John P. *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*. New Jersey: Paulist Press, 1983.

_____. *The community of the beloved disciple: The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times*. Nova Jersey: Paulist Press, 1979.

BUELL, Denise Kimber. Race and Universalism in Early Christianity. *Journal of Early Christian Studies*, v. 10, n. 4, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2002, p. 429-468.

BULLINGER, E. W. *Foundations of Dispensational Truth*. Nova York: Cosimo Classics, 2009.

BUNSON, Matthew. *Encyclopedia of the Roman Empire*. New York: Facts on File, 1994.

BURKE, Patrick. The Monarchical Episcopate at the End of the First Century. *Journal of Ecumenical Studies*, v. 1, 1970, p. 499-518.

BURKHART, Le Roy. The Rise of the Christian Priesthood. *The Journal of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 1942, p. 187-204.

BURTON, Richard. *Eusebius' Ecclesiastical history*. Oxford: Clarendon Press, 1881.

CAMPBELL, Alastair. *The Elders: Seniority within Earliest Christianity*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1994.

CAMPENHAUSEN, Hans Von. *Ekklesiastical authority and spiritual power in the church of the first three centuries*. California: Stanford University Press, 1969.

CARRIKER, Andrew James. *The library of Caesarea*. Leiden, Boston: Brill, 2003.

CARVALHO, Margarida Maria de e FUNARI, Pedro Paulo A. Os avanços da História Antiga no Brasil: algumas ponderações. In: *História*. 2007, v. 26, n. 1, p. 14-19. Disponível em: <<http://www.scielo.br>> Acesso em: 15 abr. 2009.

CASEY, D. *Irenaeus: Touchstone of Catholicity*. Australian Ejournal of Theology, 1, 2003. Disponível em: <http://dlibrary.acu.edu.au/research/theology/ejournal/aet_1/index.html> Acesso em: 15 nov. 2010.

CHADWICK, Henry. *A Igreja primitiva*. Lisboa: Ulisseia, 1967.

_____. The Silence of Bishops in Ignatius. *Harvard Theological Review*, [S.I.]: [s.n.], 1950, p. 169-172.

CHAN, Simon. The Church and the Development of Doctrine. *Journal of Pentecostal Theology*. London: The Continuum Publishing Group, 2004, p. 57-77.

CHESNUT, Glenn F. Jr. Fate, Fortune, Free Will and Nature in Eusebius of Caesarea. *Church History*. v. 42. n. 2, New York: Cambridge University Press on behalf of the American Society of Church History, 1973, p. 165-182.

CHEVITARESE, André. Cristianismo e Império Romano. In: *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

CLARKE, G. W. Irenaeus Adv. Haer. 4. 30. 1. *The Harvard Theological Review*, v. 59, n. 1, New York: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, 1966, p. 95-97.

COHEN, Shaye J. Judaism without Circumcision and "Judaism" without "Circumcision" in Ignatius. *Harvard Theological Review*. New York: Cambridge University Press, 2002, p. 395-415.

COHICK, Lynn. Melito of Sardis's "PERI PASCHA" and Its "Israel". *The Harvard Theological Review*, v. 91, n. 4, New York: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, 1998, p. 351-372.

COLE, Alan. *The letter of Paul to the Galatians: an introduction and commentary*. Michigan: Grand-Rapids, 1989.

COLEMAN, August Lyman. *A Church without a Bishop: The Apostolical and Primitive Church (Popular in its government, and simple in its worship)*. Boston: Gould, Kendall and Lincoln, 1844.

CONTE, Gian Biagio; SOLODOW, Joseph B.; FOWLER, Don P; MOST, Glen W. *Latin literature: a history*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999.

CONYBEARE, Fred C. The survival of animal sacrifices inside the Christian Church. *The American Journal of Theology*, v. 7, n. 1, Chicago: The University of Chicago Press, 1903, p. 62-90.

COSBY, Michael R. *Apostle on the edge: an inductive approach to Paul*. Louisville: John Knox Press, 2009.

CRANZ, Edward F. Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea. *The Harvard Theological Review*, v. 45, n. 1, New York: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School. 1952, p. 47-66.

DAMIÃO, Sérgio Albuquerque. *Antropologia de Santo Ireneu*. Disponível em: < http://www.puc-rio.br/pibic/.../teo/teo_sergio_albuquerque_damiao.pdf> Acesso em: 31 out. 2009.

DANIÉLOU, J e MARROU, H. *Nova História da Igreja: dos primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis: Vozes, 1984.

DEIROS, Pablo. *La Acción del Espíritu Santo em la História*. Miami: Editorial Caribe, 1998.

DOBSCHUTZ, Ernst von. The Abandonment of the Canonical Idea. *The American Journal of Theology*, v. 19, n. 3, Chicago: The University of Chicago Press, 1915, p. 416-429.

DRAPER, Jonathan. *The didache in modern research*. Leiden: Brill, 1996.

DREHER, M. N. *A Igreja no Império Romano*. v. 1, 6. ed., São Leopoldo: Sinodal, 2007.

DRUMMOND, James. The Fourth Gospel and the Quartodecimans. *The American Journal of Theology*, v. 1, n. 3, Chicago: The University of Chicago Press, 1897, p. 601-657.

DUFFY, Eamon. *Santos e Pecadores: História dos Papas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

EASTWOOD, Martin. *Irenaeus of Lyons*. Norfolk: 2003. Disponível em: < <http://www.earlychurch.org.uk/irenaeus.php>> Acesso em: 22 abr. 2008.

EHRHARDT, Arnold. Christianity before the Apostles' Creed. *The Harvard Theological Review*, v. 55, n. 2, New York: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, 1962, p. 73-119.

ELLIOT, John H. *Elders as Honored Household Heads and Not Holders of "Office" in Earliest Christianity*. New Jersey: Biblical Theology Bulletin, 2003.

ELLIS, Linda. KIDNER, Frank L. *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity*. São Francisco: Ashgate, 2004.

ENO, Robert B. The Significance of the Lists of Roman Bishops in the Anti-Donatist Polemic. *Vigiliae Christianae*, v. 47, n. 2, Boston: Brill, 1993, p. 158-169.

ENSLIN, Morton S. Irenaeus: Mostly Prolegomena. *The Harvard Theological Review*, v. 40, n. 3, New York: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, 1947, p. 137-165.

EVANS, Gillian Rosemary. *The first Christian theologians: an introduction to theology in the early church*. Oxford: Backwell, 2004.

FAULKNER, John Alfred. The First Great Christian Creed. *The American Journal of Theology*, v. 14, n. 1, Chicago: The University of Chicago Press, 1910, p. 47-61.

FELDMAN, S. Alberto. Entre o *Imperium* e a *Ekklesia*: os judeus no Baixo Império. *Anais do XIX Encontro Regional de História: poder, violência e exclusão*. ANPUH/SP – USP, São Paulo, 2008.

FERGUSON, Everett. *Baptism in the Early Church: History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009.

FILORAMO, G. e RODAS. *Cristianismo e sociedade antiga*. São Paulo: Paulus, 1997.

FOSTER, Paul. The Epistles of Ignatius of Antioch, (Part 1). *The Apostolic Fathers Series*. Edinburgh: The Expository Times, 2006a, p. 487-495.

_____. The Epistles of Ignatius of Antioch, (Part 2). *The Apostolic Fathers*. Edinburgh: The Expository Times, 2006b, p. 2-11.

FOX, Robin Lane. *Pagans and christians*. New York: Alfred A. Knopf, 1986.

FRANGIOTTI, R. *Contra as heresias – Ireneu de Lião*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995a.

_____. *História das heresias*. São Paulo: Paulus, 1995b.

_____. *História eclesiástica – Eusébio de Cesareia*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. *Padres apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995c.

FRANKFURTER, David. Ritual as Accusation and Atrocity: Satanic Ritual Abuse, Gnostic Libertinism, and Primal Murders. *History of Religions*, v. 40, n. 4, Chicago: The University of Chicago Press, 2001, p. 352-380.

FRANZEN, August. *Breve História da Igreja*. Lisboa: Presença, 1996.

GAMBLE, Harry Y. *Books and readers in the early church: a history of early Christian texts*. London and New Haven: Yale University Press, 1995.

GILLIARD, Frank D. The Apostolicity of Gallic Churches. *The Harvard Theological Review*, v. 68, n. 1, New York: Cambridge University Press, 1975, p. 17-33.

GRANT, Mc Queen Robert. Carpocratians and Curriculum: Irenaeus' Reply. *The Harvard Theological Review*, v. 79, n. 1/3, New York: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, 1986, p. 127-136.

_____. Irenaeus and Hellenistic Culture. *The Harvard Theological Review*, v. 42, n. 1, New York: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, 1949, p. 41-51.

_____. Irenaeus of Lyons. *The Early Christian Father*. London; New York: Routledge, 1997.

_____. The Fourth Gospel and the Church. *The Harvard Theological Review*, v. 35, n. 2, New York: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, 1942, p. 95-116.

GRIFFE, Elie. *La Gaule Chrétienne a l'époque romaine: des origines chrétiennes a la fin du IV siècle*. Paris; Toulouse: Editions A. e J. Picard, Institut Catholique, 1947.

GRIMAL, Pierre. *O Império Roman*. Lisboa: Edições 70, 1993.

GOLTZ, Von der. *Ignatius von Antiochien als Christ und Theolog*. Leipzig: TU, 1894.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Rupturas e Continuidades: os Antoninos e os Severos. In: *Revista de História e Estudos Culturais*, 2007. v. 4, n. 1, Ano 4. Disponível em: <<http://www.revistafenix.pro.br>> Acesso em: 28 abr. 2008.

GOODENOUGH, Erwin R. John a Primitive Gospel. *Journal of Biblical Literature*, v. 64, n. 2, Philadelphia: The Society of Biblical Literature, 1945, p. 145-182.

GOUGH, Michael. *Os primitivos cristãos*. Lisboa: Verbo, 1969.

GUARINELLO, N. L. O Império Romano e nós. In: *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

GUNTHER, John J. Syrian Christian Dualism. *Vigiliae Christianae*, v. 25, n. 2, Boston: Brill, 1971, p. 81-93.

GUTHRIE, Donald. *The pastoral epistles: an introduction and commentary*. Michigan: Grand Rapids, 1990.

HAIGHT, Roger. *Christian community in history: ekklesial existence*. New York: Continuum, 2005.

HALL, Stuart George. *Douctrine and practice in the Early Church*. London: SPCK, 1992.

_____. Quem precisa de identidade? In: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

HARVEY, William W. Notas explicativas. In: *Sancti Irenaei (episcopi lugdunensis) – Libros quinque Adversus Haereses*. Tomos I e II. Cantabrigiae: Typis Academicis, 1867.

HASTING, James. *Dictionary of Christ and the Gospels: Volume I - Part Two*. Honolulu: University Press of the Pacific, 2004.

- HATCH, William H. P. The apostles in the New Testament and in the ekklesiastical tradition of Egypt. *The Harvard Theological Review*, v. 21, n. 2, New York: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, 1928, p. 147-161.
- HAWKIN, David J. *Christ and Modernity: Christian Self-Understanding in a Technological Age*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1985.
- HÉLY, V. *Eusèbe de Césarée, premier Historien de l'Église*. [S.1.]: Pais, 1877.
- HILL, Charles E. Cerinthus, Gnostic or Chiliast? A New Solution to an Old Problem. *Journal of Early Christian Studies*. Baltimore: NAPS, 2000, p. 135-172.
- HODGES, George. The Validity of Non-Episcopal Ordination. *Harvard Theological Review*, v. 12, New York: Cambridge University Press, 1919, p. 249-274.
- HOFFMANN, Paul. *A herança de Jesus e o poder na Igreja: reflexão sobre o Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1998.
- HOLMES, Michel W. Introduction in Ignatius of Antioch. In: *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*. Michigan: Baker, 1999.
- HORLSEY, Richard. *Jesus e o Império: o reino de Deus e a nova desordem mundial*. São Paulo: Paulus, 2004.
- HORRELL, David. Leadership patterns and the development of ideology in early Christianity. *Sociology of religion: A Quarterly Review*. Galva: Oxford Journals, 1997.
- HORST, Pieter W. Silent prayer in antiquity, *Numen*, v. 41, n. 1, Leiden: Brill, 1994, p. 1-25.
- JACKSON, F. J. Foakes. Evidence for the Martyrdom of Peter and Paul in Rome. *Journal of Biblical Literature*, v. 46, n. 1/2, Philadelphia: The Society of Biblical Literature, 1927, p. 74-78.
- JOHNSON, E. Sherman. Early Christianity in Asia Minor. *Journal of Biblical Literature*, v. 77, n. 1, Philadelphia: The Society of Biblical Literature, 1958, p. 1-17.
- JOHNSON, Paul. *História do cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- JUNIOR, Ário Borges Nunes. *Êxtase e clausura: Sujeito místico, psicanálise e estética*. São Paulo: Annablume, 2005.
- KALLENBERG, Brad; NATION, Mark Thiessen. *Virtus and practices in the christian tradition*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2002.
- KASEMANN, E. *The Testament of Jesus: a study of the gospel of John in the light of Chapter 17*. Augsburg: Augsburg Fortress Publishers, 1968.
- KAUFMAN, Peter Iver. *Church. Book and Bishop: conflict and authority in early Christianity*. Boulder: Westview Press, 1996.
- KINZIG, W. "Non-separation": closeness and co-operation between Jews and Christians in the fourth century. *Vigiliae Christianae*, v. 45, n. 1, Boston: Brill, 1991, p. 27-53.
- KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard; BROMILEY, William Geoffrey. *Theological dictionary of the New Testament*. v. 1. Michigan: Eedmans Publishing, 2003.

KNAPP, Henry M. Melito's Use of Scripture in "Peri Pascha": Second-Century Typology. *Vigiliae Christianae*, v. 54, n. 4, Boston: Brill, 2000, p. 343-374.

KOESTER, Helmut. Writings and the Spirit: Authority and Politics in Ancient Christianity. *The Harvard Theological Review*, v. 84. New York: Cambridge University Press, 1991, p. 353-372.

LA PIANA, George. The Roman Church at the End of the Second Century: The Episcopate of Vitor, the Latinization of the Roman Church, the Easter Controversy, Consolidation of Power and Doctrinal Development, the Catacomb of Callistus. *The Harvard Theological Review*, v. 18, New York: Cambridge University Press, 1925, p. 201-277.

LA VERDIERE, Eugene. *The Eucharist in the New Testament and the early church*. Collegetown: The Liturgical Press, 1996.

LAKE, Kirsopp. The Epistola Apostolorum. *The Harvard Theological Review*, v. 14, n. 1, New York: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, 1921, p. 15-29.

LEVINE, I. Lee. *Caesarea under Roman rule*. Leiden: Brill, 1975.

LEWIS, Frank Grant. *The Irenaeus testimony to the Fourth gospel: its extent, meaning, and value*. Chicago: The University of Chicago press, 1908.

LIGHTFOOT, J. B. *Episcopacy: An abridgment of part of a dissertation upon the Christianity ministry*. New York: The Latimer Association: 1872.

LINDSAY, Thomas Martin. *Eusebius of Caesarea*. In: Tertullian.org. Disponível em: <<http://www.tertullian.org/rpearse/eusebius/lightfoot.htm>> Acesso em: 01 fev. 2010.

_____. *The Apostolic Father: the reliques of the elders preserved in Irenaeus*. US: Macmillan Co, 1885.

_____. *The church and the ministry in the early centuries*. London: Christian Classics Ethereal Library, 2007.

LOPEZ, André Porto A. Documento e história. In: *A velha história: teoria, método e historiografia*. Campinas: Papirus, 1996.

MAIER, Harry, O. Ignatius Ephesians 19.1-3. *Prayer from Augustus to Constantine*. New York; London: Routledge, 1997, p. 267-272.

_____. The charismatic authority of Ignatius of Antioch: A sociological analysis. *Studies in Religion*. Ontario: A Canadian Journal, 1989, p. 185-199.

_____. The politics and rhetoric of discord and concord in Paul and Ignatius. *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*. Oxford: Clarendon, 2005, p. 307-324.

_____. The politics of the silent bishop: silent and persuasion in Ignatius of Antioch. *Journal of Theological Studies*. Vancouver: Forthcoming, 2004, p. 503-519.

_____. *The Social Setting of the ministry as reflected in the writings of Hermas, Clement and Ignatius*. Waterloo: ESCJ, 2002.

MAIER, Paul L. *Eusebius: The Church History*. US: Kregel Publications, 2007.

- MARCUS, Joel. Jewish Christianity. In. *Cambridge History of Christianity*. vol 1. New York: Cambridge University Press, 2008.
- MC CASTELAND, Selby Vernon. The Cult Story of the Early Church. *The Journal of Religion*, v. 8, n. 2, Chicago: The University of Chicago Press, 1928, p. 247-267.
- MC CLENDON, James Wm. The practice of community formation. In: MURPHY, Nancey;
- MC DONNEL, Killian; MONTAGUE, George T. *Christian initiation and baptism in Holy Spirit: evidence from first eight centuries*. 2nd ed. Minnesota: The Liturgical Press, 1994.
- MEYER, W. Marvin. *The Nag Hammadi Library*. Noruega: BRILL, 1984.
- MIGNE, J. P. *Patrologia Graeca*. Paris: Imprimerie Catholique, 1857.
- MIKALSON, Jon D. *Ancient Greek Religion*. Oxford: Blackwell, 2010.
- MILAVEC Aaron. *The Didache: faith, hope, & life of the earliest Christian communities (50-70 C.E.)*. Mahwah: The Newman Press, 2003.
- MINTON, Gretchen. The Same Cause and like Quarell: Eusebius, John Foxe, and the Evolution of Ekklesiastical History. *Church History*, v. 71, n. 4, New York: Cambridge University Press on behalf of the American Society of Church History, 2002, p. 715-742.
- MITCHELL, Margaret M. Gentile Christianity. In. *Cambridge History of Christianity*. v. 1, Nova York: Cambridge University Press, 2008.
- MITCHELL, Matthew W. In the Footsteps of Paul: Scriptural and Apostolic Authority in Ignatius of Antioch. *Journal of Early Christian Studies*. Baltimore: The Johns Hopkins University, 2006. p. 27-45.
- MOHNRMANN, Christine. A propos de Irenaeus, Advers. Haeres. 3, 3, 1. *Vigiliae Christianae*, v. 3, n. 1, Boston: Brill, 1949, p. 57-61.
- MOO, Douglas J. *The letter of James: an introduction and commentary*. Michigan: Grand Rapids, 1985.
- MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *História da literatura cristã antiga grega e latina I: de Paulo à Era Constantiniana*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- MURPHY, Harold S. The Text of Romans and 1 Corinthians in Minuscule 93 and the Text of Pamphilus. *The Harvard Theological Review*, v. 52, n. 2, New York: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, 1959, p. 119-131.
- MURRAY, Michele. *Playing a Jewish Game: Gentile Christian Judaizing in the First and Second Centuries*. Waterloo: Canadian Corporation for Studies in Religion, 2004.
- MYLLYKOSHI, Matti. Wild Beasts and Rabid Dogs: The Riddle of the Heretics in the Letters of Ignatius. *The Formation of the Early Church*. Tübingen: Jostein Ådna, 2005.
- NUNN, H.P.V. The Epistles of Ignatius. *The Evangelical Quarterly*. Exeter: Paternoster Publishing, 1946, p. 262-272.
- O'CONNOR, John B. Original Sin. *The Catholic Encyclopedia*, 2003. Disponível em: <<http://www.newadvent.org>> Acesso em: 12 abr. 2007.

OAKES, Len. *Prophetic Charisma: The Psychology of Revolutionary Religious Personalities*. Nova York: Syracuse University Press, 1997.

ODEN, Thomas C. *First and second Timothy and Titus*. Louisville: John Knox Press, 1989.

ORMEROD, Neil. The structure of a systematic ecclesiology. *Theological Studies*. n. 1. Michigan: Gale Group, 2002, p. 3-30.

OSBORN, Eric. *Irenaeus of Lyons*. New York: Cambridge University Press, 2001.

PAGELS, Elaine. A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist: And Its Critique of "Orthodox". *Sacramental Theology and Practice. The Harvard Theological Review*, v. 65, n. 2, New York: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, 1972, p. 153-169.

_____. Irenaeus, the "Canon of Truth," and the "Gospel of John": "Making a Difference" through Hermeneutics and Ritual. *Vigiliae Christianae*, v. 56, n. 4, Boston: Brill, 2002, p. 339-371.

_____. *Os Evangelhos Gnósticos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

_____. The Demiurge and His Archons: A Gnostic View of the Bishop and Presbyters? *The Harvard Theological Review*, v. 69, New York: Cambridge University Press, 1976, p. 317-328.

PAULSEN, David L. Early Christian Belief in a Corporeal Deity: Origen and Augustine as Reluctant Witnesses. *The Harvard Theological Review*, v. 83, n. 2, New York: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, 1990, p. 105-116.

PELLISTRANDI, Stan-Michel. *O cristianismo primitivo*. Rio de Janeiro: Forni, 1978.

PERRING, Dominic. 'Gnosticism' in Fourth-Century Britain: the frampton mosaics reconsidered. *Britannia*, v. 34, Society for the Promotion of Roman Studies, 2003, p. 97-127.

PERRONE, Lorenzo. Eusebius of Caesarea as a Christian Writer. In: *Caesarea Maritima: a retrospective after two millenia*. Leiden: Brill, 1996.

PETIT, Paul. *A Paz Romana*. São Paulo: Pioneira (Edusp), 1989.

PETTERSEN, A. Sending Heretics to Coventry? Ignatius of Antioch on reverencing silent bishops. *Vigiliae Christianae*, v. 44, n. 4, Boston: Brill, 1990, p. 335-350.

PRIME, Samuel. *Irenaeus letters*. New York: The New York Observer, 1881.

PURVES, George Tybout. *Christianity in the apostolic age*. Michigan: Bibliolife, 2009.

QUASTEN, J. PLUMPE, J. *Ancient Christian Writers: St. Irenaeus Proof of the Apostolic Preaching*. Londres: The Newman Press, 1952.

RAPP, C. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkely; Londres; Los Angeles: University of California Press, 2005.

_____. The elite status of bishops in Late Antiquity in ekklesiastical, spiritual and social contexts. *Arethusa*, v. 33, n. 3, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2000, p. 379-399.

REED, Annette Yoshiko. EΥΑΙΓΓΕΛΙΟΝ: Orality, textuality and the Christian Truth in Irenaeus – Adversus Haerese. *Vigiliae Christianae*, v. 56, n. 1, Boston: Brill, 2002, p. 11-46.

RENAN, Ernest. *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*. 26 ed., Paris: Calmann-Lévi, 1929.

RICHARDSON, Cyril C. Early Christian Fathers. In: *Classics Ethereal Library*, 1953. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/richardson/fathers>> Acesso em: 11 abr. 2007.

_____. The Quartodecimans and the Synoptic Chronology. *The Harvard Theological Review*, vol. 33, n. 3, New York: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, 1940, p. 177-190.

RIDDLE, J. E. *The History of the Papacy to the Period of the Reformation*. v.1. Londres: Richard Bentley, 1856.

RIVES, James B. The Blood Libel against the Montanists. *Vigiliae Christianae*, v. 50, n. 2, Boston: Brill, 1996, p. 117-124.

ROBINSON, T. *Ignatius of Antioch and the Parting of the Ways: Early Jewish-Christian*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2009.

_____. *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Church*. Lewiston, NY: Mellen, 1988.

ROBINSON, R. *The History of Baptism*. Bedford: Applewood Books, 2009.

ROPES, James Hardy. An important New Testament Manuscript. *The biblical world*, v. 21, n. 2, Chicago: The University of Chicago Press, 1903, p. 140-145.

ROSTOVTZEFF, M. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

ROUWHORST, G. Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity. In: *Vigiliae Christianae*. Boston: Brill, 1997.

RUSSELL, Bertrand. *História do pensamento ocidental*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

SALAPATAS, Anastásios. The Diaconate in Ignatius' Epistles. *A short essay on Early Church History*, v. 70. Athens: Theologia, 1999, p. 513-520.

SANZI, Ennio. *Cultos orientais e magia no mundo helenístico-romano: modelos e perspectivas metodológicas*. Fortaleza: EdUECE, 2006.

SCHAFF, Philip. The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus. In: RICHARDSON, Cyril C. *Early Christian Fathers: Ante-Nicene Fathers*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1890. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.txt>> Acesso em: 24 abr.2007.

SCHAWARTZ, Eduard. *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*. Leipzig: Teubner, 1909.

SCHLIER, H. *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatius-briefen*. Giessen: BZNW, 1929.

SCHMIDT, Karl Ludwig. Igreja. In: KITTEL, Gerhard. *A Igreja no Novo Testamento*. São Paulo: Aste, 1965.

SCHMIDT, C. *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern*. Leipzig: Hinrich, 1919.

- SCHNEIDER, Carl. *Geistesgeschichte des antiken Christentums*. v. 2, Munich: Beck, 1954.
- SCHOEDEL, William R. *Ignatius of Antioch: a commentary of the Letter of Ignatius of Antioch*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- _____. Philosophy and Rhetoric in the Adversus Haereses of Irenaeus, *Vigiliae Christianae*, v. 13, n. 1, Boston: Brill, 1959, p. 22-32.
- SELLARS, John. *Stoicism*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2006.
- SEMERARO, M. Bispo. *Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- SHOTWELL, James T. Christianity and History: III. Chronology and Church History *The Journal of Philosophy: Psychology and Scientific Methods*, v. 17, n. 6, Journal of Philosophy, 1920, p. 141-150.
- SIBINGA, Smit. Ignatius and Matthew. *Novum Testamentum*. Leiden: Brill, 1966, p. 263-283.
- SILVA, Gilvan Ventura da. *A condenação dos judaizantes nos concílios eclesiásticos do século IV*. Phoênix. v. 14. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008, p. 164-188.
- _____. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da "basileia"*. Vitória: Edufes, 2003.
- _____. (Org), MENDES, N. M. *Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.
- SIMON, M.; A. BENOIT. *Judaísmo e cristianismo antigo*. São Paulo: EDUSP, 1987.
- SKEAT, T. C. Irenaeus and the Four-Gospel Canon. *Novum Testamentum*, v. 34, n. 2, Leiden: Brill, 1992, p. 194-199.
- SMITH, Mood. *Johannine Christianity*. Essays on its setting, sources and theology. Londres; Nova York: T&T Clark, 2006.
- _____. *The Fourth Gospel in four dimensions: Judaism and Jesus, the Gospels and Scripture*. Columbia: South Carolina Press, 2008.
- SOUVAY, Charles L. The Paschal Controversy under Pope Vitor I. *The Catholic Historical Review*, v. 15, n. 1, Washington: Catholic University of America Press, 1929, p. 43-62.
- STEIN, F. J. *Eusebius Bischof von Cæsarea: Nach seinem Leben, seinen Schriften, und seinem dogmatischen Charakter dargestellt*. Würzburg: [n.d.], 1859.
- STORY, Cullen I. K. The Bearing of Old Testament Terminology on the Johannine Chronology of the Final Passover of Jesus. *Novum Testamentum*, v. 31, fasc. 4, Leiden: Brill, 1989, p. 316-324.
- STRAND, Kenneth A. John as Quartodeciman: A Reappraisal. *Journal of Biblical Literature*, v. 84, n. 3, Philadelphia: The Society of Biblical Literature, 1965, p. 251-258.
- STRAVINSKAS, Peter M. J. *Our Sunday Visitor's Catholic Encyclopedia*. Huntington: Our Sunday Visitor: 1998.

- STROTH, Friedrich Andreas. *Leben und Schriften des Eusebius*. [S.l.]: [n.d.], 1776.
- SULLIVAN, Francis A. *From apostles to bishops: the development of the episcopacy in the early*. Mahwah: Paulist Press, 2001.
- SUMNEY, Jerry L. Those who “Ignorantly Deny Him”: the opponents of Ignatius of Antioch. *Journal of Early Christian Studies*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- SWANSON, Guy E. An Organizational Analysis of Collectivities. *American Sociological Review*, v. 36. Ohio: American Sociological Association, 1971, p. 607-624.
- SYKES, Stewart A. Melito’s Anti-Judaism. *Journal of early Christian studies*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997a, p. 271–283.
- _____. The Asian Context of the New Prophecy and of Epistula Apostolorum. *Vigiliae Christianae*, v. 51, n. 4, Boston: Brill, 1997b, p. 416-438.
- _____. The lamb's high feast: Melito, Peri Pascha, and the Quartodeciman paschal liturgy at Sardis. *Vigiliae Christianae*, Boston: Brill, 1998.
- TELLBE, Mikael. *Christ-believers in Ephesus: a textual analysis of early Christian identity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- THE HEXAPLA INSTITUTE. The International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Disponível em: <<http://www.hexapla.org/history.aspx>> Acesso em: 01 fev. 2010.
- THOMPSON, W. G.; AUNE, D. E. *The gospel of Matthew in current study: studies in memory of William G. Thompson, S.J.* Michigan, Cambridge: Grand Rapids, 2001.
- TIBBS, Clint. *Religious Experience of the Pneuma*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- TIXERONT, J. *The Apostolic Father*. In: First Period: beginning and growth of early Christian Literature – The fathers of the first three centuries (section I), 1920. Disponível em: <<http://www.earlychristianwritings.com/tixeront/section1-1.html#ignatius>> Acesso em: 16 nov. 2007.
- TOWNER, Philip H. *The Letters to Timothy and Titus: New International Commentary on the New Testament*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2006.
- TREBILCO, Paul. *The early christians in Ephesus from Paul to Ignatius*. Tubingen: Mohr Siebeck, 2004.
- TREVETT, Christine. Asia Minor and Achaea. In. *Cambridge History of Christianity*. v. 1. Nova York: Cambridge University Press, 2008.
- TURNER, C. H. *Studies in Early Church History: Collected Papers*. New York: BiblioBazaar, LLC, 2008.
- TURNER, H. E. W. *The Pattern of the Christian Truth: A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*. London: Mowbray, 1954.
- UHLHORN, T. G. Ignatius of Antioch. In: *A Religious Encyclopaedia or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, v. 2. Toronto; New York; London: Funk & Wagnalls Company, 1894, p.1058-1060.

UNNIK, W. C. Van. Two Notes on Irenaeus. *Vigiliae Christianae*, v. 30, n. 3, Boston: Brill, 1976, p. 201-213.

VEYNE, Paul (org). *Indivíduo e poder*. Lisboa: Perspectivas do Homem, 1987.

VINZENT, Markus. Rome. In: MITCHELL, Margaret M; YOUNG, Frances, M. *The Cambridge History of Christianity: origins to Constantine*. New York: Cambridge University Press, 2006.

VOTAW, Clyde Weber. Recent Discussions of the Chronology of the Apostolic Age. *The Biblical World*, v. 11, n. 3, Chicago: The University of Chicago Press, 1898, p. 177-187.

_____. The Chronology of Jesus' Public Ministry. *The Biblical World*, v. 26, n. 6, Chicago: The University of Chicago Press, 1905, p. 425-430.

WARREN, F. E. *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church*. Londres: Oxford University Press, 1881.

WEDDERBURN, A. J. M. *The reasons for Romans*. Wiltshire: T&T Clark, 2004.

WILKEN, Robert L. Toward a Social Interpretation of Early Christian Apologetics. *Church History*, v. 39, n. 4, New York: Cambridge University Press on behalf of the American Society of Church History, 1970, p. 437-458.

WILLIAMS, Robert Lee. *Bishop Lists: Formation of Apostolic Succession of Bishops in Ecclesiastical Crises*. Piscataway: Georgia Press, 2005.

WILLIAMSON, Geoffrey Arthur; LOUTH, Andrew. *The history of the church from Christ to Constantine*. London: Penguin, 2002.

WILSON, Stephen G. *The gentiles and the gentile mission in luke-acts*. New York: Cambridge University Press, 1973.

WRIGHT, Nicholas Thomas. *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon: an introduction and commentary*. Michigan: Grand-Rapids, 1986.

YOUNG, Merril Orne. Young did some middle platonists deny the immortality of the soul. *The Harvard Theological Review*, v. 68, n. 1, New York: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, 1975, p. 58-60.

YSEBAERT, Joseph. The Eucharist as a Love-Meal (Agape) in Didache 9-10 and its development in the Pauline and in the Syrian Tradition. In: HILHORST, A. *The apostolic age in Patristic thought*. Leiden: Brill, 2004.

ZAHN, T. *Ignatius von Antiochien*. Gotha: Perthes, 1873.

ZEITLIN, S. The Origin of the term edom for Rome and the roman church. *The Jewish Quarterly Review*, New Series, v. 60, n. 3, University of Pennsylvania Press, 1970, p. 262-263.

ZERUBAVEL, Eviatar. Easter and passover: on calendars and group identity. *American Sociological Review*, vol. 47, no. 2, American Sociological Association, 1982, p. 284-289.

ZETTERHOLM, Magnus. *The formation of christianity in Antioch: A Social-Scientific Approach to the Separation Between Judaism and Christianity*. New York: Routledge, 2005.