ANDREAS J. KÖSTENBERGER

A HERESIA DA ORTODOXIA

COMO O FASCÍNIO DA CULTURA CONTEMPORÂNEA pela DIVERSIDADE ESTÁ TRANSFORMANDO NOSSA VISÃO do CRISTIANISMO PRIMITIVO

MICHAEL J. KRUGER

PREFÁCIO DE I. HOWARD MARSHALL

QUAL É A HERESIA DA ORTODOXIA?

Já na década de 1930, Walter Bauer, famoso lexicógrafo, negou a clara ortodoxia no início do cristianismo e com isso sugeriu que a diversidade de doutrina na igreja primitiva conduziu a muitas ortodoxias concorrentes. Por meio de Bart-Ehrman (várias obras disponíveis em português), essa teoria ganhou nova vida e transbordou da academia para a mídia (não só a sensacionalista), tornando-se marca característica do relativismo pós-moderno e definindo em grande medida a crítica neotestamentária atual.

Köstenberger e Kruger, com sua erudição acessível e bem fundamentada, não somente reagem à "teoria de Bauer", usando os próprios termos da teoria, mas também empregam evidências neotestamentárias negligenciadas para refutá-la. Os autores analisam três elementos como base para as suas conclusões: a evidência de unidade no Novo Testamento, a formação e o fechamento do cânon, e a metodologia e a integridade no registro e na difusão de textos religiosos por parte da igreja primitiva.

VIDA NOVA
vidanova.com.br

ISBN 978-85-275-0556-7
9 788527 505567

"*A Heresia da Ortodoxia* ajudará muitos leitores a entender o que está ocorrendo nos estudos do início do cristianismo nos dias atuais. Ele explica, critica e apresenta uma alternativa para a chamada tese de Bauer, uma abordagem na qual se baseia um vasto segmento dos estudos sobre o início do cristianismo. Aquela 'doutrina' — o cristianismo antes do quarto século nada mais era do que uma massa em ebulição de facções divergentes e competindo entre si, sem nenhum centro teológico que pudesse reivindicar continuidade histórica com Jesus e seus apóstolos — agora se tornou a 'ortodoxia' para muitos. Os autores deste livro fazem mais do que expor as falhas dessa doutrina; eles indicam o caminho para um fundamento mais sólido para os estudos do início do cristianismo, enfatizando as questões fundamentais do cânon e do texto do Novo Testamento. O Capítulo 8, que demonstra como uma deturpação amplamente disseminada de um estudioso acerca da crítica textual do Novo Testamento somente aperta ainda mais o torniquete sobre seus próprios pontos de vista, já vale o preço do livro. Köstenberger e Kruger fizeram um serviço valioso ao público leitor cristão."

Charles E. Hill, professor de Novo Testamento,
Reformed Theological Seminary.

"A tese de Bauer, aceita em muitos círculos universitários e popularizada por Bart Ehrman e por meio de documentários na TV, há muito tempo precisava de uma análise mais minuciosa. *A Heresia da Ortodoxia* fez isso. Quer olhemos para a tese de Bauer sobre a diversidade, para o uso contemporâneo da teoria para defender a origem precoce do gnosticismo, para o processo que levou à formação do cânon, quer para as evidências que os manuscritos nos trazem, este estudo demonstra que a teoria de Bauer, mesmo que aceita por muito tempo, está cheia de dificuldades que precisam ser confrontadas. O que surge desse estudo é uma apreciação de que, às vezes, teorias novas não são melhores do que as que elas se propõem a substituir, apesar da atenção exagerada recebida por ser a nova criança do bairro. Já estava mais do que na hora de desmascarar essa criança como deficiente da solidez de uma visão genuinamente madura. Este livro cumpre bem essa função e também apresenta uma nova abordagem sobre a visão alternativa, que tem raízes históricas muito mais fortes."

Darrell L. Bock, professor de Pesquisa do Novo Testamento,
Dallas Theological Seminary.

"Esta é uma refutação incrivelmente lúcida e altamente convincente da tese que afirma que a forma mais antiga do cristianismo em muitos locais era o que, mais tarde, foi considerada como 'heresia' e que o cristianismo, desde o início, era tão diversificado a ponto de que não deveria ser considerado um movimento único — uma tese apresentada inicialmente por Walter Bauer, todavia mais recentemente defendida por Bart Ehrman. Como Köstenberger e Kruger demonstram com tanta clareza e de forma contundente, essa tese, ainda muito influente, simplesmente não resiste a uma análise minuciosa. Avaliando uma grande gama de evidências — as comunidades dos primeiros cristãos em diferentes regiões do Império Romano, os próprios documentos do Novo Testamento, o surgimento e os limites do cânon e sua ligação com a aliança, as evidências dos escribas cristãos e a transmissão confiável do texto do Novo Testamento — eles demonstram, passo a passo, que outra visão do início do cristianismo é muito mais plausível de acordo com as evidências disponíveis. Eles mostram que há um cerne doutrinal unificado no Novo Testamento, bem como um nível de diversidade legítima, e que o senso de ortodoxia entre os escritores do Novo Testamento é difundido e universal. Eles também desmascaram a maneira com que a cultura contemporânea se encantou pela diversidade e o impacto que isso trouxe sobre diversos leitores do Novo Testamento.

Neste livro perspicaz e de fácil leitura — uma obra-prima — Köstenberger e Kruger fizeram um grande serviço a todos nós. É leitura obrigatória para todos os que querem entender o Novo Testamento e as recentes controvérsias que surgiram nos estudos do Novo Testamento."

Paul Trebilco, professor de Estudos do Novo Testamento, Departamento de Teologia e Religião, University of Otago, Dunedin, Nova Zelândia.

"Köstenberger e Kruger escreveram um livro que não somente introduz o leitor à teoria problemática de Bauer e sua ressurgência contemporânea, como também, camada por camada, demonstra seu fracasso por não conseguir explicar de forma confiável a história das comunidades, dos textos e das ideias que floresceram no início do cristianismo. Em seus argumentos, os autores demonstram sua competência no universo dos estudos do Novo Testamento. Mas, além disso, tecem ao logo do livro diversos *insights* sobre como falácias dentro da cultura contemporânea suprem o combustível para uma tese que deveria ter sido enterrada há muito tempo. Os crentes encontrarão nessas páginas inspiração para batalhar 'pela fé de uma vez por todas confiada aos santos'."

D. Jeffrey Bingham, chefe de departamento e professor de Estudos Teológicos, Dallas Theological Seminary.

"Recentemente, certos ícones prediletos da mídia têm nos dito que o início do cristianismo não tinha relação alguma com a visão 'estreita' da crença ortodoxa. Agora os autores de *A Heresia da Ortodoxia* nos providenciam uma refutação acadêmica, mas muito acessível, mostrando que 'estreitas' aqui, na verdade, são as evidências históricas em que essa tese antiga é construída. Em uma cultura que procura recriar o início do cristianismo segundo a própria imagem insensata, este livro faz soprar uma brisa de equilíbrio e sanidade."

Nicholas Perrin, professor associado de Novo Testamento, Wheaton College.

"Köstenberger e Kruger produziram um livro repleto de senso comum e baseado em investigação sólida e ampla documentação. O livro é uma crítica ampla e abrangente da tese de Bauer-Ehrman, segundo a qual a forma mais antiga do cristianismo era pluralista, havia múltiplos cristianismos, e a heresia precedeu a ortodoxia. De forma respeitosa, mas sem esconder a realidade, *A Heresia da Ortodoxia,* em cada página, nos convence de que a tese de Bauer-Ehrman está completamente equivocada. Todos aqueles que capitularam à sirene estridente do relativismo e à tolerância do pós-modernismo, qualquer pessoa que esteja flertando com ela, e todos aqueles preocupados com o que esta mudança sísmica sociológico-epistemológica está trazendo para a fé cristã deveriam ler este livro."

Daniel B. Wallace, professor de Estudos do Novo Testamento, Dallas Theological Seminary.

"No princípio era a Diversidade. E a Diversidade estava com Deus, e a Diversidade era Deus. Sem a Diversidade nada do que foi feito se fez. E aconteceu que os terríveis e antiquados 'ortodoxos' restringiram a diversidade e finalmente a descartaram, rejeitando-a como heresia. Mas, na plenitude dos tempos (que, obviamente, é agora), a Diversidade se levantou e golpeou a ortodoxia destruindo-a por completo. Agora, louvado seja, a única heresia é a ortodoxia. Por mais ampla e impensadamente aceita que seja esta reconstrução, é um contrassenso histórico: o imperador está nu. Sou grato a Andreas Köstenberger e Michael Kruger por desmascararem de forma paciente, cuidadosa e refinada essa nudez vergonhosa e revelarem sua verdadeira natureza."

D. A. Carson, professor de Pesquisa do Novo Testamento, Trinity Evangelical Divinity School.

A
HERESIA DA
ORTODOXIA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Köstenberger, Andreas J.
A heresia da ortodoxia: *como o fascínio da cultura contemporânea pela diversidade está transformando nossa visão do cristianismo primitivo* / Andreas J. Köstenberger e Michael J. Kruger; tradução de Susana Klassen. – São Paulo: Vida Nova, 2014. 320 p.

ISBN 978-85-275-0556-7

Título original: *The Heresy of orthodoxy: how contemporary culture's fascination with diversity has reshaped our understanding of early christianity*

1. Teologia – doutrina bíblica – história 2. Heresias cristãs 3. Bíblia NT – Crítica e interpretação 4. Cristianismo 5. Igreja primitiva, ca. 30-600 I. Título II. Klassen, Susana

13-0974 CDD 273

Índices para catálogo sistemático:
1. Controvérsias doutrinárias e heresias da história geral da igreja

ANDREAS J. KÖSTENBERGER

A HERESIA DA ORTODOXIA

COMO O FASCÍNIO DA CULTURA CONTEMPORÂNEA pela DIVERSIDADE ESTÁ TRANSFORMANDO NOSSA VISÃO do CRISTIANISMO PRIMITIVO



MICHAEL J. KRUGER

PREFÁCIO DE I. HOWARD MARSHALL

TRADUÇÃO DE SUSANA KLASSEN

VIDA NOVA

Copyright ©2010 Andreas J. Köstenberger e Michael J. Kruger
Título original: *The heresy of orthodoxy: how contemporary culture's fascination with diversity has reshaped our understanding of early christianity*
Traduzido a partir da primeira edição publicada pela Published by Crossway 1300 Crescent Street Wheaton, Illinois, 60187, EUA.

1.ª edição: 2014

Publicado no Brasil com a devida autorização e com todos os direitos reservados por SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA, Caixa Postal 21266, São Paulo, SP, 04602-970
www.vidanova.com.br | vidanova@vidanova.com.br

Proibida a reprodução por quaisquer meios (mecânicos, eletrônicos, xerográficos, fotográficos, gravação, estocagem em banco de dados etc.), a não ser em citações breves com indicação de fonte.

ISBN 978-85-275-0556-7

Impresso no Brasil /*Printed in Brazil*

SUPERVISÃO EDITORIAL
Marisa K. A. de Siqueira Lopes

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Valdemar Kroker

EDIÇÃO DE TEXTO
Arthur Wesley Duck

COPIDESQUE
Mariú Madureira Lopes

REVISÃO DE PROVAS
Sylmara Beletti

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO
Sérgio Siqueira Moura

DIAGRAMAÇÃO
SK Editoração

CAPA
Studio Gearbox (adaptação Vida Nova)

Para Lauren, de partida para a faculdade
Romanos 12.1,2
1João 2.15-17
e
Para Melissa,
por seu incentivo e apoio.

Sumário

Prefácio de I. Howard Marshall 11

Abreviaturas 15

Introdução:
A batalha contemporânea para reformular as origens do Novo Testamento e do cristianismo primitivo 17

Parte 1 – A heresia da ortodoxia: O pluralismo e as origens do Novo Testamento

1. A tese de Bauer-Ehrman: Suas origens e influência 25
2. Unidade e pluralidade: Quão diversificado era o cristianismo primitivo? 51
3. A heresia no Novo Testamento: Quão cedo ela surgiu? 89

Parte 2 – A escolha dos livros: Uma investigação da formação do cânon do Novo Testamento

4. O começo no lugar certo: O significado do cânon no cristianismo primitivo 139
5. Interpretação das evidências históricas: A formação do cânon no cristianismo primitivo 167
6. A definição dos limites: Os livros apócrifos e os limites do cânon 203

Parte 3 – Mudanças no relato: Manuscritos, escribas e transmissão textual

7. Guardiões do texto: Como os textos eram copiados e veiculados no mundo antigo? 241

8. Adulterações do texto: O texto do Novo Testamento foi alterado ao longo do caminho? 273

Conclusão – Apelo final:
A heresia da ortodoxia em um mundo caótico.....315

Prefácio

Antigas heresias e argumentos contra o cristianismo tendem a reaparecer muito tempo depois de haverem sido enterrados. Alguém comentou certa vez que a maioria das objeções à fé foi articulada por Celso (ao qual Orígenes respondeu de modo implacável). Não obstante, algumas dessas objeções parecem plausíveis o suficiente para justificar que alguém as tire da prateleira, tire o pó e lhes dê nova roupagem. Quando isso acontece, é necessário que as reexaminemos com o intuito de evitar que uma nova geração de leitores seja enganada por elas.

Esse é o caso da tese do lexicógrafo alemão Walter Bauer, que, desassistido, leu todas as principais obras da literatura grega antiga a fim de produzir seu magnífico *Lexicon to the New Testament* [Léxico do Novo Testamento]. O valor dessa obra não está atrelado ao fato de seu compilador ser, em certos aspectos, um crítico radical que afirmou, com base em sua pesquisa do cristianismo do segundo século, que não existia um conjunto de crenças "ortodoxas" em comum nos diversos centros cristãos, mas sim um conjunto de teologias discrepantes, das quais a mais forte (associada a Roma) assumiu a posição dominante e se apresentou como a teologia verdadeira, ou "ortodoxa".

É verdade que, no princípio, não havia os conceitos de ortodoxia e heresia, e essa divisão demorou para ser desenvolvida de forma consciente. Bauer afirmou (sem muita argumentação) que tal situação remontava ao período do Novo Testamento. Até ser traduzida em 1971, sua monografia de 1934, na qual defendeu essa ideia, exerceu pouca influência no mundo de língua inglesa. Diversos autores mostraram que se tratava de um estudo falho na análise das igrejas primitivas e de sua teologia, bem como equivocado na pressuposição de que os autores do Novo Testamento não conheciam a

distinção entre ortodoxia e heresia. Hoje, sua proposta passou por uma ressuscitação, em grande parte, por causa dos textos amplamente difundidos de Bart Ehrman, o qual, com base em documentos gnósticos, trouxe novas evidências a favor da existência de formas variadas de cristianismo, além de acrescentar sua contribuição, ao ressaltar as muitas variantes nos manuscritos do Novo Testamento que, para ele, comprovam a existência de diferenças doutrinárias.

A nova apresentação da hipótese de Bauer requer uma análise igualmente nova e minuciosa, a fim de que seus leitores não sejam tentados a considerá-la digna de crédito. Os autores deste livro se propõem expor os argumentos de ambos os lados com imparcialidade, mas também com uma investigação crítica. Eles mostram que a proposta original de Bauer foi sendo demolida paulatinamente por outros competentes estudiosos. Argumentam que a existência de vários grupos cristãos independentes não indica, de maneira alguma, a presença de uma miscelânea de diferentes teologias, entre as quais cada um se sentia à vontade para escolher a que mais lhe agradasse. Os autores reapresentam evidências incontestáveis de que, no Novo Testamento, faz-se distinção clara entre verdade e falsidade e entre ortodoxia e heresia. Além disso, argumentam que os escritos neotestamentários concordam fundamentalmente entre si quanto às suas teologias. Mostram como o conceito de conformidade com as Escrituras era uma característica inata da teologia da aliança. E refutam de modo conclusivo o uso de variantes nos manuscritos do Novo Testamento como evidência a favor de diferenças teológicas na igreja primitiva.

Os autores escrevem como partidários do que provavelmente seria identificado como um cristianismo evangélico que afirma a crença na inspiração divina das Escrituras. Todavia, tanto quando pude perceber, os argumentos dos autores não dependem dessa crença, mas se baseiam em evidências concretas e argumentos racionais, de modo que sua proposta pode se mostrar convincente até para aqueles que não compartilham de sua postura teológica. Eles

apresentam seus argumentos de forma clara e simples, de modo que, embora este livro se baseie em estudos acadêmicos amplos e precisos, é bastante acessível a leitores interessados nos temas dos quais trata.

Sou grato por essa análise minuciosa e respeitosa do assunto em questão e recomendo-a com grande entusiasmo a todos que desejam saber mais sobre as origens da prática e da teologia cristã.

I. Howard Marshall
Professor emérito de Exegese do Novo Testamento,
Universidade de Aberdeen, Escócia.

Abreviaturas

ABD	*Anchor Bible Dictionary*
AJP	*American Journal of Philology*
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*
ARA	Almeida Revista e Atualizada
ARC	Almeida Revista e Corrigida
ATR	*Anglican Theological Review*
AUSS	*Andrews University Seminary Studies*
Bib	*Biblica*
Bijdr	*Bijdragen*
BBR	*Bulletin for Biblical Research*
BFCT	*Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*
BJRL	*Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CSNTM	Center for the Study of New Testament Manuscripts
DJG	*Dictionary of Jesus and the Gospels*
DLNT	*Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*
DPL	*Dictionary of Paul and His Letters*
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
HTR	*Harvard Theological Review*
ICC	International Critical Commentary
Int	*Interpretation*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JEA	*Journal of Egyptian Archaeology*
JECS	*Journal of Early Christian Studies*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JR	*Journal of Religion*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*

JTS	*Journal of Theological Studies*
LCL	*Loeb Classical Library*
LNTS	Library of New Testament Studies
NAC	New American Commentary
NIB	*The New Interpreter's Bible*
NIBCNT	New International Biblical Commentary on the New Testament
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NVI	Nova Versão Internacional
NovT	*Novum Testamentum*
NSBT	New Studies in Biblical Theology
NTS	*New Testament Studies*
ODCC	*The Oxford Dictionary of the Christian Church*
PNTC	Pillar New Testament Commentary
ProEccl	*Pro ecclesia*
RBL	*Review of Biblical Literature*
SBLSBS	Society of Biblical Literature Sources for Biblical Studies
SecCent	*Second Century*
SPap	*Studia papyrologica*
StPatr	Studia patristica
ST	*Studia theologica*
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*
Them	*Themelios*
TS	*Theological Studies*
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries
TJ	*Trinity Journal*
TynBul	*Tyndale Bulletin*
VC	*Vigiliae christianae*
WBC	World Biblical Commentary
WTJ	*Westminster Theological Journal*
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZPE	*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*

Introdução

A batalha contemporânea para reformular as origens do Novo Testamento e do cristianismo primitivo

O que é verdade? Em um mundo em que, por vezes, o certo parece errado — ou, ainda pior, em que as linhas demarcatórias entre o certo e o errado são tênues a ponto de não sabermos, sem sombra de dúvida, se certo e errado sequer *existem* —, a pergunta de Pilatos a Jesus adquire nova urgência. Nesse contexto, toda verdade, incluindo a moralidade, torna-se subjetiva, uma questão de ponto de vista, preferência e gosto pessoais. Em um mundo como esse, à semelhança do tempo dos juízes, cada um faz o que é correto a seus próprios olhos; mas, *ao contrário* do tempo dos juízes, isso deixou de ter conotação acusatória e se tornou um conceito aplaudido como expressão suprema da humanidade verdadeiramente iluminada. Tudo é fluido, a doutrina está morta e a diversidade impera. As pessoas buscam uma variedade de opções não apenas em restaurantes e *shopping centers*, mas também em igrejas e locais de culto. E, se não gostam do que veem, levam seus negócios — ou sua adoração — a outro lugar. Consumidores controlam quais produtos são fabricados, pais atendem a todos os desejos dos filhos, alunos definem o que será ensinado em nossas escolas e universidades e ninguém deve dizer ao outro o que fazer — ou pelo menos não deve reconhecer que o faz. Vivemos em uma era que se orgulha da própria independência, da rejeição à autoridade e da adoção do pluralismo. A verdade está morta; viva a diversidade!

Neste mundo às avessas do pluralismo e da pós-modernidade, no qual a razão como árbitro da verdade foi substituída pelo ponto de vista individual e pela autoridade irrestrita e intocável da

experiência pessoal, os conceitos convencionais foram virados de ponta-cabeça. O que costumava ser considerado heresia é hoje a nova ortodoxia, e a única heresia que resta é a própria ortodoxia. "A heresia da ortodoxia" é mais do que um título sugestivo ou uma estratégia de *marketing* para convencer leitores em potencial a comprar este livro. É um epíteto que capta muito bem o espírito predominante de uma era cujos tentáculos atualmente fecham o cerco sobre a fé cristã num abraço letal que visa a subverter o cristianismo no próprio cerne. A nova ortodoxia — o "evangelho" da diversidade — desafia abertamente a asserção de que Jesus e os cristãos primitivos ensinavam uma mensagem unificada que consideravam absolutamente verdadeira, bem como consideravam falsas quaisquer negações dessa mensagem. Assim, defensores da diversidade religiosa, como Walter Bauer e Bart Ehrman, argumentam não apenas que a diversidade contemporânea é boa e que o cristianismo histórico é excessivamente estreito em sua visão, mas também que o próprio conceito de ortodoxia é uma invenção posterior, que não corresponde às convicções de Jesus nem dos primeiros cristãos.

Bauer, Ehrman e outros adeptos da doutrina da "diversidade" afirmam que não existia no primeiro século algo como "cristianismo" (no singular), mas apenas *cristianismos* (no plural), ou seja, versões diversas de crença, todas reivindicando ser cristãs de forma igualmente legítima. A versão tradicional do cristianismo que se tornou conhecida posteriormente como ortodoxia é somente a forma de cristianismo adotada pela igreja em Roma, que emergiu como a vencedora eclesiástica da batalha pelo poder que se travou do segundo ao quarto século d.C. Para nós, hoje, isso significa que devemos tentar voltar ao conceito mais puro e não corrompido de diversidade que predominava no primeiro século, antes de o poder político e eclesiástico esmagar e extinguir brutalmente o conceito frágil de que a diversidade — chamada anteriormente de "heresia" — é a única e verdadeira ortodoxia existente.

De fato, a "nova ortodoxia" virou de cabeça para baixo o pensamento convencional. Neste livro, procuramos conduzir o leitor em uma jornada na qual exploraremos perguntas como: quem escolheu os livros da Bíblia e por quê? Os escribas antigos que copiaram os manuscritos bíblicos mudaram a história cristã? O Novo Testamento passou por transformações ao longo do caminho, de modo que não temos como saber o que os autores originais da Bíblia escreveram? Nosso ponto de partida ao tratar dessas questões será o estudioso alemão de cujo nome talvez você nunca tenha ouvido falar, mas que possivelmente contribuiu mais que qualquer outro para a nova ortodoxia: Walter Bauer. Em sua obra *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* [Ortodoxia e heresia no início do cristianismo], Bauer propôs o que hoje é comumente conhecido como "tese de Bauer": a ideia de que um estudo minucioso dos principais centros urbanos existentes no final do primeiro século e início do segundo revela que o cristianismo primitivo era caracterizado por uma considerável diversidade doutrinária, de modo que não havia "ortodoxia" nem "heresia" alguma no início do cristianismo, apenas diversidade. Em outras palavras, a heresia precedeu a ortodoxia.

As implicações da tese de Bauer, adotada por Bart Ehrman e outros, são um tanto complexas e, portanto, exigem que consideremos sua argumentação em três partes separadas, porém inter-relacionadas. A primeira parte deste livro se dedica a investigar "A heresia da ortodoxia: O pluralismo e as origens do Novo Testamento". No Capítulo 1, veremos a origem e a influência da tese de Bauer-Ehrman, incluindo a apropriação e a crítica dessa tese feitas por outros estudiosos. No Capítulo 2, examina-se o argumento geográfico de Bauer a favor da precedência da diversidade no início do movimento cristão e analisam-se as evidências patrísticas da existência da ortodoxia e heresia desde o princípio. No Capítulo 3, nossa atenção se volta para uma área de investigação omitida de modo surpreendente por Bauer: os dados do próprio Novo Testamento. Quão diversificado era o cristianismo primitivo? A heresia precedeu, de fato, a ortodoxia?

Trataremos dessas perguntas na primeira parte do livro ao explorarmos as questões mais amplas e paradigmáticas levantadas pela proposta de Bauer-Ehrman.

A segunda parte, "A escolha dos livros: Uma investigação da formação do cânon do Novo Testamento", trata da questão relacionada ao cânon cristão, a coletânea de livros divinamente inspirados. Ehrman e outros defensores da tese de Bauer afirmam que, mesmo com respeito ao cânon, também prevalecia a diversidade e, portanto, que o cânon foi igualmente uma imposição posterior da perspectiva romana ao restante do cristianismo. Será que essa é uma representação precisa da formação do cânon? Ou Ehrman e outros defensores da diversidade são movidos por segundas intenções e desejam impor a própria visão à cultura mais ampla? Essa parte traz uma discussão sobre outros supostos candidatos à inclusão nas Escrituras cristãs, como as epístolas e evangelhos apócrifos e outros textos. Existem, de fato, "cristianismos perdidos" e "Escrituras perdidas" que, se recuperados, poderiam nos revelar "crenças que desconhecemos inteiramente", conforme Ehrman argumenta?

Por fim, a terceira parte, "Mudanças no relato: Manuscritos, escribas e transmissão textual", trata de outro assunto fascinante: será que os "guardiões do texto", os escribas e copistas antigos, realmente "adulteraram o texto", ou seja, mudaram o Novo Testamento de modo a conformá-lo às suas crenças e preferências? Mais uma vez, é isso que Ehrman alega na tentativa de mostrar que, mesmo que *quiséssemos* saber como era a ortodoxia do primeiro século — embora, obviamente, o próprio Ehrman, como seguidor devoto de Walter Bauer, não acredite que ela tenha existido —, não conseguiríamos, pois o texto original está agora perdido de forma irrecuperável. Afinal, não é fato que os autógrafos (os textos originais das Escrituras) já não existem? Como é possível, então, os cristãos de hoje afirmarem que têm o texto inspirado? Esta também é uma questão de suma importância que toca o cerne da fé cristã e que, portanto, exige maior atenção de nossa parte.

Conforme o restante desta obra deixará claro, nós, como estudiosos, acreditamos que Bauer, Ehrman e outros estão profundamente equivocados em sua reconstrução do cristianismo primitivo. Mas esse não é o principal motivo pelo qual escrevemos este livro. Antes, o que nos leva a considerar o presente assunto tão relevante é o fato de que as disputas acadêmicas sobre as expressões geográficas do segundo século do cristianismo, sobre a formação do cânon e sobre a preservação do texto fazem parte de uma batalha maior que está em andamento atualmente, uma batalha sobre a natureza e sobre as origens do cristianismo. Temos convicção de que essa batalha, por sua vez, é impelida por forças que procuram pôr em descrédito a mensagem bíblica a respeito de Jesus, o Senhor, o Messias e o Filho de Deus, e a asserção, por parte do cristianismo, de que este detém a verdade absoluta. Sem dúvida, estão em jogo, nessa batalha, questões de importância incalculável.

Por fim, para os que têm interesse na história do pensamento e no modo como os paradigmas servem de estrutura reguladora para nossa visão de mundo, este livro oferece mais uma contribuição intrigante. O tema da tese de Bauer-Ehrman serve como um estudo de caso sobre o modo como uma ideia nasce, sobre como e por que é adotada por alguns e rejeitada por outros, e sobre como um paradigma passa a exercer forte influência naqueles que estão desinformados, em grande medida, acerca de suas implicações específicas. Conforme Darrell Bock argumentou em tempos recentes, e até mesmo Bart Ehrman admitiu, a tese de Bauer foi, em sua maior parte, desacreditada no tocante aos detalhes, mas, de modo surpreendente, o defunto ainda respira — e, de fato, parece mais vivo do que nunca! Qual é o segredo desta persona maior-do-que-a-vida que transcende argumentos factuais baseados nas evidências disponíveis? Acreditamos que o segredo é que a diversidade, o "evangelho" de nossa cultura, agora assumiu a roupagem da verdade persuasiva — e essa "verdade" não deve ser incomodada por detalhes irritantes e desafiadores de pesquisa meticulosa e paciente,

porque, no final das contas, o debate não é sobre os detalhes, mas sobre o paradigma mais amplo — a diversidade.

Como acontece com todo livro desse gênero, devemos muito aos que contribuíram conosco para viabilizá-lo. Em primeiro lugar, somos gratos a nossas esposas, Marny e Melissa, e a nossos filhos. Também gostaríamos de reconhecer o apoio que recebemos de nossas respectivas instituições, Southeastern Baptist Theological Seminary e Reformed Theological Seminary, e expressar gratidão à excelente equipe da editora Crossway pelo profissionalismo no manuseio do manuscrito. Nossos agradecimentos também a Keith Campbell por sua competência na pesquisa e preparação dos Capítulos 1 a 3. Por fim, somos gratos pela oportunidade de desenvolver o trabalho de outros que nos antecederam e detectaram as muitas falhas na tese de Bauer-Ehrman, como Darrell Bock, Paul Trebilco, Jeffrey Bingham, Craig Blaising, Thomas Robinson e I. Howard Marshall. Esperamos sinceramente que esta obra ofereça uma pequena contribuição para a defesa da "fé entregue aos santos de uma vez por todas" em nossa geração. *Soli Deo gloria.*

PARTE I

A HERESIA DA ORTODOXIA

O PLURALISMO E AS ORIGENS DO NOVO TESTAMENTO

CAPÍTULO 1

A tese de Bauer-Ehrman

Suas origens e influência

Não é exagero dizer que, na cultura popular norte-americana de hoje, a tese de Bauer-Ehrman constitui o paradigma dominante no que se refere à natureza do cristianismo primitivo. Como mencionamos na Introdução, pessoas que nunca ouviram falar de Walter Bauer foram influenciadas pelo ponto de vista desse estudioso acerca de Jesus e da natureza das crenças do cristianismo primitivo. Uma das principais razões para o surpreendente impacto causado pela proposta de Bauer é o fato de o clima cultural de nossos tempos proporcionar solo fértil para suas ideias.

Em Bart Ehrman, especialmente, Bauer encontrou um porta-voz fervoroso e eloquente, que se apropriou de sua tese e a incorporou em sua campanha populista em prol de uma espécie mais inclusiva e multiforme de cristianismo. Podemos dizer sem receio de exagerar que o estudo da tese de Bauer não é mero interesse antiquário. As ideias de Bauer têm sido devidamente analisadas de modo crítico por outros. O que ainda precisa ser feito é mostrar que a apropriação recente da obra de Bauer por estudiosos como Ehrman e pelos membros do *Jesus Seminar* só pode ser viável se a tese original de Bauer for válida.

Neste capítulo, propomo-nos a descrever a tese de Bauer-Ehrman e oferecer um levantamento representativo do acolhimento tanto positivo como negativo da obra de Bauer, desde sua publicação original, em 1934, a sua tradução para o inglês, em 1971. Com isso, preparamos o terreno para uma análise mais minuciosa dos pormenores

da tese de Bauer no Capítulo 2 e para uma investigação dos dados relevantes do Novo Testamento no Capítulo 3.

Walter Bauer e *Orthodoxy and Heresy in the Earliest Christianity*

Walter Bauer, nascido em Königsberg, Prússia Oriental, em 1877, foi um teólogo, lexicógrafo e estudioso alemão da história da igreja primitiva. Cresceu em Marburgo, onde seu pai era professor de ensino superior, e estudou Teologia nas universidades de Marburgo, Estrasburgo e Berlim. Faleceu em 1960, depois de uma longa e marcante carreira em Breslau e Göttingen. Embora Bauer seja mais conhecido por sua obra magistral *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* [Léxico Grego-Inglês do Novo Testamento e de Outros Textos Cristãos Primitivos], é possível que sua contribuição acadêmica mais relevante seja a obra *Orthodoxy and Heresy in the Earliest Christianity* [Ortodoxia e Heresia no Início do Cristianismo].[1]

[1]Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, editado por Robert A. Kraft e Gerhard Krodel e traduzido por Paul J. Achtemeier (Philadelphia: Fortress, 1971); edição original em alemão: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im Ältesten Christentum* (Tübingen: Mohr, 1934; 2. ed. Georg Strecker [Tübingen: Mohr Siebeck, 1964]). Outros textos de Bauer a respeito do cristianismo primitivo incluem um livro sobre o cânon das Epístolas, *Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des vierten Jahrhunderts bis zur Spaltung der Syrischen Kirche* (Giessen: J. Ricker [Alfred Töpelmann], 1903), e um livro sobre Jesus na era dos Apócrifos do Novo Testamento, *Das Leben Jesu: Im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967). Para um breve resumo de outros livros e artigos de Bauer, ver Hans Dieter Betz, "Orthodoxy and Heresy in Primitive Christianity", *Int* 19 (1965): 299-311. Com referência ao trabalho de Bauer como lexicógrafo, ver William J. Baird, *History of New Testament Research*, v. 2: *From Jonathan Edwards to Rudolf Bultmann* (Minneapolis: Fortress, 2003), p. 415-17 (com mais referências bibliográficas); com referência a Bauer como historiador e exegeta, ver ibidem, p. 451-55, esp. p. 452-54 sobre *Orthodoxy and Heresy*.

Antes que ele publicasse esse livro, havia uma aceitação ampla de que as raízes do cristianismo se encontravam na pregação unificada dos apóstolos de Jesus e que só posteriormente essa ortodoxia (crença correta) foi corrompida por várias formas de heresia (ou heterodoxia, "outros" ensinamentos que se desviavam da norma ou do padrão ortodoxo). Em outras palavras, o entendimento era de que a ortodoxia precedeu a heresia. Em sua obra seminal, porém, Bauer inverteu esse conceito ao propor que a heresia — isto é, uma variedade de crenças em que cada uma delas tinha o direito de se considerar autenticamente "cristã" — precedeu a noção de ortodoxia como um conjunto normativo de crenças doutrinárias cristãs.

De acordo com Bauer, a ortodoxia que acabou se consolidando com o passar do tempo representava apenas a visão consensual da hierarquia eclesiástica dotada de poder para impor seu ponto de vista sobre o restante da cristandade. Por conseguinte, essa hierarquia, em particular a igreja em Roma, reescreveu a história da igreja, mantendo seu ponto de vista e erradicando todo vestígio da diversidade que existia no início. Logo, aquilo que mais tarde se tornou conhecido como ortodoxia não flui de modo orgânico dos ensinamentos de Jesus e dos apóstolos, mas reflete o ponto de vista predominante da igreja romana quando esta alcançou plena maturidade, entre o quarto e sexto século d.C.[2]

Embora Bauer tenha fornecido uma reconstrução histórica do cristianismo primitivo radicalmente distinta dos estudiosos que o antecederam, outros tiveram de preparar a matéria-prima histórica e filosófica necessária para que Bauer pudesse elaborar sua tese. Não só era fato que o Iluminismo havia enfraquecido a noção

[2]Para uma paródia bem-humorada, porém informativa, da tese de Bauer, ver Rodney J. Decker, "The Rehabilitation of Heresy: 'Misquoting' Earliest Christianity" (monografia apresentada no Bible Faculty Summit, Central Baptist Seminary, Minneapolis, julho de 2007), p. 1-2. Para um resumo das teorias do desenvolvimento referentes ao cristianismo primitivo, ver Jeffrey Bingham, "Developement and Diversity in Early Christianity", *JETS* 49 (2006): 45-66.

das origens sobrenaturais da mensagem cristã, como também que a Escola da História das Religiões havia propagado uma abordagem comparativa das religiões ao estudo do cristianismo primitivo, e o eminente historiador da igreja Adolf von Harnack havia se dedicado a um estudo pioneiro da heresia em geral e do movimento gnóstico em particular.[3] E, talvez o mais importante, F. C. Baur, da Escola de Tübingen, havia postulado um conflito inicial entre o cristianismo paulino e o petrino, que posteriormente se fundiram de modo a formar a ortodoxia.[4]

A "tese de Bauer"

De que maneira, então, Bauer formou sua tese instigante de que a heresia precedeu a ortodoxia? Em essência, o método de Bauer era de natureza histórica e envolvia uma investigação das crenças atestadas nos quatro principais centros geográficos do cristianismo primitivo: Ásia Menor, Egito, Edessa e Roma. Com respeito à Ásia Menor, Bauer destacou o conflito entre Pedro e Paulo em Antioquia (notamos aqui a influência de F. C. Baur) e as referên-

[3]Com respeito à "Escola da História das Religiões", ver Carsten Colpe, "History of Religions School", *Encyclopedia of Christianity* 2:563-65. Com referência às ideias de Harnack sobre os gnósticos, ver Michel Desjardins, "Bauer and Beyond: On Recent Scholarly Discussions of Airesis in the Early Christian Era", *SecCent* 8 (1991): 65-82; e Karen L. King, *What is Gnosticism?* (Cambridge: Harvard University Press, 2003), p. 55-70. Ver também Adolf von Harnack, *The Rise of Christian Theology and of Church Dogma*, traduzido por Neill Buchanan (New York: Russell & Russell, 1958); idem, *What is Christianity?* (New York: Harper Torchbooks, 1957).

[4]Jerry Rees Flora, "A Critical Analysis of Walter Bauer's Theory of Early Christian Orthodoxy and Heresy" (tese de doutorado, Southern Baptist Theological Seminary, 1972), p. 212, sugere que a interpretação de F. C. Baur do cristianismo primitivo "propunha o ponto de vista adotado" por Walter Bauer. Um estudo das contribuições acadêmicas anteriores a Bauer vai além do escopo deste capítulo. Para uma discussão da teoria de Bauer no contexto da história dos estudos acadêmicos, ver Flora, "Critical Analysis", p. 37-88. Ver também a proposta de William Wrede de uma antítese entre Jesus e Paulo em *Paul*, traduzido por Edward Lummis (Lexington, KY: American Theological Library Association, 1908).

cias a heresias nas Epístolas Pastorais e nas cartas às sete igrejas em Apocalipse.

Bauer observou que, no Egito, os cristãos gnósticos estavam presentes desde o início e argumentou que, antes de Demétrio de Alexandria (189-231 d.C.), não havia ali nenhum representante do cristianismo verdadeiramente ortodoxo. Com referência a Edessa, uma cidade localizada ao norte das atuais Turquia e Síria, Bauer argumentou que o ensino de Marcião constituiu a forma mais antiga de cristianismo e que a ortodoxia não prevaleceu na região até o quarto ou quinto século d.C.[5]

De acordo com Bauer, Roma, por sua vez, procurou impor sua autoridade já em 95 d.C., quando Clemente, bispo de Roma, tentou forçar Corinto a se sujeitar à supremacia doutrinária romana. Bauer argumenta que, com o tempo, a igreja romana impôs sua versão de ensino cristão ortodoxo ao resto da cristandade. E mais, a fim de consolidar sua autoridade eclesiástica, a igreja romana reescreveu a história, removendo dela os registros de formas divergentes de crenças.

No quarto século, a vitória ortodoxa estava consolidada. Contudo, segundo Bauer, uma investigação histórica autêntica e imparcial mostra que, em cada um dos quatro principais centros urbanos do cristianismo primitivo, a heresia precedeu a ortodoxia. Crenças divergentes estavam disseminadas geograficamente, bem como eram anteriores ao ensino cristão ortodoxo. Logo, a ideia de

[5]O marcionismo teve origem com Marcião de Sinope, por volta de 144 d.C. Marcião ensinava que Jesus era o Salvador enviado por Deus e que Paulo era seu principal apóstolo. Rejeitava, porém, o Antigo Testamento, pois considerava o Deus vingativo do Antigo Testamento e o Deus amoroso do Novo Testamento irreconciliáveis. Com referência a Marcião, ver *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, editado por Gerhard May e Katharina Greschat (Berlin: W. de Gruyter, 2002); e a obra clássica de Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960); *Marcion: The Gospel of the Alien God*, traduzido por John E. Steely e Lyle D. Bierma, 2. ed. (Durham, NC: Labyrinth, 1990).

que a ortodoxia deu continuidade ao ensino unificado de Jesus e dos apóstolos não passava de mito, sem corroboração alguma fundamentada em pesquisa histórica séria e responsável.

O acolhimento da obra de Bauer

Embora, inicialmente, a tese de Bauer tenha demorado a causar impacto nos meios acadêmicos, em parte por causa do isolamento da Alemanha durante a ascensão do nazismo e a Segunda Guerra Mundial, com o tempo ela produziu um número considerável de reações,[6] de dois tipos principais. Um grupo de estudiosos se apropriou da tese de Bauer e a utilizou como base para reexaminar as origens do cristianismo à luz da teoria dele.[7] Outro grupo apresentou uma série de comentários críticos veementes contra a tese de

[6]Estudiosos na Inglaterra e no continente europeu interagiram extensamente com a obra de Bauer depois de sua publicação inicial. Contudo, as discussões da obra de Bauer foram raras na América do Norte até sua tradução para a língua inglesa, quase quarenta anos depois. Desde então, tornou-se praticamente obrigatório tratar das origens do cristianismo fazendo menção ao nome de Bauer. Para reações à obra de Bauer entre a edição original em alemão e a tradução para o inglês, ver Georg Strecker, "Appendix 2: The Reception of the Book", in: Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, p. 286-316.

[7]Arnold Ehrhardt, "Christianity before the Apostle's Creed," *HTR* 55 (1962): 73-119; James M. Robinson; Helmut Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1971); Helmut Koester, "*Gnomai Diaphoroi*: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity", *HTR* 58 (1965): 279-318 (reimpresso em Robinson e Koester, *Trajectories through Early Christianity*, cap. 4); idem, "Apocryphal and Canonical Gospels", *HTR* 73 (1980): 105-30; James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, 2. ed. (Philadelphia: Trinity Press International, 1990 [Edição em português: *Unidade e diversidade no Novo Testamento. Um estudo das características dos primórdios do Cristianismo.* traduzido por José Roberto C. Cardoso. Santo André: Academia Cristã, 2009]); Elaine Pagels, *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas* (New York: Random House, 2003) [edição em português: *Além de Toda Crença: o Evangelho Desconhecido de Tomé*, traduzido por Manoel Paulo Ferreira, Rio de Janeiro, Objetiva, 2004]; e Einar Thomassen, "Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome", *HTR* 97 (2004): 241-56.

Bauer.[8] No restante deste capítulo, examinaremos essas diferentes reações à proposta de Bauer, na tentativa de determinar como sua tese foi acolhida entre os estudiosos e estabelecer uma base para avaliar os méritos de sua obra para as investigações contemporâneas das origens do cristianismo primitivo.

Apropriação da obra de Bauer por outros estudiosos

Um dos proponentes mais notáveis da tese de Bauer no século 20 foi Rudolf Bultmann (1884-1976), que, por muitos anos, foi professor de Estudos do Novo Testamento na Universidade de Marburgo (1921-1951).[9] Bultmann fez uso da tese de Bauer como subestrutura para sua teologia do Novo Testamento, que exerceu forte impacto em várias gerações de estudiosos. Separando a fé da história, em consonância com sua metodologia antissobrenatural e histórico-crítica, Bultmann acreditava que acontecimentos históricos, como a ressurreição, eram de importância inferior à nossa fé

---

[8]Henry E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations Between Orthodoxy and Heresy in the Early Church* (London: A. R. Mowbray, 1954); Flora, "Critical Analysis"; I. Howard Marshall, "Orthodoxy and Heresy in Earlier Christianity", *Them* 2 (1976): 5-14; Brice L. Martin, "Some Reflections on the Unity of the New Testament", *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 8 (1979): 143-52; James McCue, "Orthodoxy and Heresy: Walter Bauer and the Valentinians", *VC* 33 (1979): 118-30; Thomas A. Robinson, *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Church* (Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1988); Arland J. Hultgren, *The Rise of Normative Christianity* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1994); Andreas J. Köstenberger, "Diversity and Unity in the New Testament", in *Biblical Theology: Retrospect and Prospect*, editado por Scott J. Hafemann (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002), p. 144-58; Ivor J. Davidson, *The Birth of the Church: From Jesus to Constantine, A.D. 30-312*, Baker History of the Church 1 (Grand Rapids: Baker, 2004); e Birger A. Pearson, *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt* (New York: T&T Clark, 2004).

[9]Com referência ao panorama a seguir, consultar especialmente Strecker, "Reception of the Book", p. 286-316; e Daniel J. Harrington, "The Reception of Walter Bauer's *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* during the Last Decade", *HTR* 73 (1980): 289-98.

existencial em Jesus.[10] Logo, para Bultmann, a ortodoxia histórica era, em grande parte, irrelevante. Valendo-se da tese de Bauer para corroborar essa asserção, Bultmann declarou abertamente:

> No início, a diversidade de interesses e conceitos teológicos é grande. Falta, ainda, um critério ou instância doutrinária imbuída de autoridade normativa, e os proponentes de correntes de pensamento que, mais tarde, foram rejeitados como heréticos consideram-se plenamente cristãos – tais como o gnosticismo cristão. No início, *fé* é o conceito que distingue a comunidade cristã dos judeus e dos pagãos, e não a ortodoxia (doutrina correta).[11]

Mais adiante, na mesma obra, Bultmann apresenta um excurso completo sobre a tese de Bauer, atestando o quanto foi influenciado por essa obra.[12] Esta citação demonstra como Bultmann seguiu Bauer fielmente em sua avaliação das origens do cristianismo primitivo:

> W. Bauer mostrou que a doutrina que, por fim, prevaleceu na igreja antiga como a doutrina "certa" ou "ortodoxa" se encontra no final de um processo de desenvolvimento, ou melhor, é o resultado de um conflito entre diversas nuanças doutrinárias, e que a heresia não era, como afirma a tradição eclesiástica, uma apostasia, uma degeneração, mas já estava presente desde o início — ou melhor, devido ao triunfo de determinado ensinamento como "doutrina certa", ensinamentos divergentes foram condenados como heresia. Bauer também mostrou que provavelmente foi nessa controvérsia que a comunidade de Roma desempenhou papel decisivo.[13]

---

[10]F. L. Cross, ed., "Bultmann, Rudolf", *ODCC* 1:250.

[11]Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, traduzido por Kendrick Grobel (New York: Charles Scribner's Sons, 1955), 2:135 (grifo no original). [Edição em português: *Teologia do Novo Testamento*, traduzido por Ilson Kayser. São Paulo: Teológica, 2004.]

[12]Ibidem, 2:137-38.

[13]Ibidem, 2:137.

A tese de Bauer também serviu de ponto de partida para a análise que Arnold Ehrhardt (1903-1963), professor de História da Igreja na Universidade de Manchester, faz do Credo Apostólico em sua relação com outras declarações de fé na igreja primitiva (e.g., 1Co 15.3,4).[14] Ehrhardt aplicou a visão de Bauer da diversidade na igreja primitiva a um estudo da formação do Credo Apostólico. Concluiu que havia diferenças nos conteúdos do Credo Apostólico e de outras declarações de fé do Novo Testamento e argumentou que a diversidade no cristianismo primitivo apoiava essa posição. Ehrhardt admitiu que Bauer tornou possível sua investigação desse tópico.[15]

Em 1965, Helmut Koester, professor de História Eclesiástica na Universidade de Harvard e um dos alunos de Bultmann, aplicou a tese de Bauer ao período apostólico.[16] Em 1971, Koester e James M. Robinson, professor de Religião na Universidade de Claremont e também aluno de Bultmann, expandiram seu artigo e o transformaram no livro *Trajectories through Early Christianity* [Trajetórias no Cristianismo Primitivo]. Nessa influente apropriação da tese de Bauer, Koester e Robinson argumentaram que as categorias "obsoletas" nos estudos do Novo Testamento — tais como "canônico" ou "não canônico", "ortodoxo" ou "herético" — eram inadequadas.[17] De acordo com esses autores, tais categorias eram rígidas demais para abarcar a diversidade predominante na igreja primitiva.

Como alternativa, Koester e Robinson propuseram o termo "trajetória".[18] Em vez de entender a história da igreja primitiva segundo

[14]Ehrhardt, "Christianity before the Apostles' Creed".

[15]Ibidem, p. 93.

[16]Koester, "*Gnomai Diaphoroi*".

[17]Robinson; Koester, *Trajectories*, p. 270.

[18]Com respeito ao termo "recém-criado" por Robinson e Koester, I. Howard Marshall afirma acertadamente: "[O uso que eles fazem do rótulo] 'trajetórias' para expressar esse tipo de abordagem [...] é simplesmente uma nova invenção para descrever um conceito do qual os estudiosos estão cientes há muito tempo" ("Orthodoxy and Heresy", p. 6-7).

as categorias de heresia e ortodoxia, esses estudiosos preferiram falar de trajetórias primitivas que, por fim, levaram à formação dos conceitos de ortodoxia e heresia, conceitos que ainda não estavam presentes durante os estágios iniciais da história da igreja.[19] Evidentemente, a argumentação de Koester e Robinson partia do pressuposto de que o cristianismo primitivo não aderiu às crenças ortodoxas das quais as heresias divergiram mais tarde. Nessa convicção, os autores concordavam inteiramente com a semelhante argumentação de Bauer de que o cristianismo no início era caracterizado por diversidade e que o fenômeno da ortodoxia surgiu apenas mais tarde.

James D. G. Dunn, professor de Teologia da Universidade de Durham, apropriou-se de modo extremamente influente da tese de Bauer em sua obra *Unity and Diversity in the New Testament* [Unidade e Diversidade no Novo Testamento], de 1977.[20] Enquanto Bauer (apesar do título de sua obra!) concentrou sua atenção principalmente na situação no segundo século, Ehrhardt comparou o Credo Apostólico com determinadas passagens do Novo Testamento e Koester e Robinson investigaram trajetórias extrabíblicas, Dunn aplicou a tese de Bauer diretamente no próprio

[19]Koester argumentou de modo semelhante dez anos depois em "Apocryphal and Canonical Gospels" (*HTR* 73 [1980]: p. 105-30). Sugeriu que quatro Evangelhos apócrifos (a *Fonte Q*, o *Evangelho de Tomé*, o *Evangelho Desconhecido do Papiro Egerton* 2 e o *Evangelho de Pedro*) são, "no mínimo, tão antigos e tão valiosos quanto os Evangelhos canônicos como fontes para os primeiros desdobramentos das tradições a respeito de Jesus" (p. 130). Koester propôs que, como resultado, os termos "apócrifo" e "canônico" fossem descartados, uma vez que refletiam "preconceitos inveterados" (p. 105). Koester chegou a essas conclusões ao aplicar a tese de Bauer às tradições dos Evangelhos.

[20]Dunn, *Unity and Diversity*, 2. ed., 1990. Dunn escreveu uma versão mais curta de *Unity and Diversity* e discutiu de que maneira seus argumentos estão relacionados à questão da efetividade contínua do cânon em "Has the Canon a Continuing Function?", in *The Canon Debate*, editado por Lee Martin McDonald e James A. Sanders (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), p. 558-79. Esse ensaio inclui as reflexões atualizadas de Dunn sobre o assunto.

Novo Testamento. Assim, concluiu que, em consonância com as descobertas de Bauer, a diversidade no Novo Testamento sobrepujava a unidade. Ao mesmo tempo, sugeriu que o Novo Testamento continha um tema geral unificador, uma crença em Jesus como Senhor exaltado. De acordo com Dunn:

> O elemento unificador era a unidade entre o Jesus histórico e o Cristo exaltado, ou seja, a convicção de que o pregador itinerante e carismático de Nazaré havia ministrado, morrido e ressuscitado dentre os mortos para finalmente reconciliar Deus com os seres humanos, o reconhecimento de que o poder divino, por meio do qual eles agora adoravam a Deus e foram encontrados e aceitos por ele, era uma e a mesma pessoa: Jesus, o homem, o Cristo, o Filho de Deus, o Senhor, o Espírito vivificador.[21]

À primeira vista, a proposta de Dunn de um tema unificador segue um rumo contrário ao da tese de Bauer, segundo a qual não havia nenhuma unificação doutrinária subjacente no início do cristianismo. Contudo, como Daniel Harrington observou, "a expressão dessa linha unificadora é radicalmente diversificada — tão diversificada que é necessário admitir que não havia uma forma normativa única de cristianismo no primeiro século".[22] Além disso, Dunn acreditava que esse tema unificador era resultante de um conflito entre pontos de vista diferentes, com os vencedores declarando que *sua* visão dessa crença era a ortodoxa. Logo, Dunn foi o primeiro a apresentar uma análise detalhada dos dados do Novo Testamento usando a tese de Bauer como pano de fundo e o primeiro a asseverar a precisão dessa tese quando comparada com as evidências do Novo Testamento.

---

[21]Dunn, *Unity and Diversity*, p. 369.

[22]Harrington, "Reception of Walter Bauer's *Orthodoxy and Heresy*", p. 297.

Popularização da tese de Bauer

Enquanto Bauer, Ehrhardt, Koester, Robinson e Dunn escreveram principalmente para seus colegas do meio acadêmico, Elaine Pagels, professora de Religião da Universidade de Princeton, e Bart Ehrman, professor de Ciências da Religião da Universidade de Carolina do Norte em Chapel Hill, optaram por expandir a discussão para o público geral.[23] Em sua obra de 1979, *The Gnostic Gospels* [Os Evangelhos Gnósticos], Pagels popularizou a tese de Bauer ao aplicá-la aos documentos de Nag Hammadi, aos quais Bauer não teve acesso, pois foram descobertos somente em 1945. Pagels argumentou que esses escritos gnósticos corroboravam a ideia de um cristianismo inicialmente diversificado, que se homogeneizou apenas mais adiante.[24]

Em 2003, Pagels voltou a interagir com a tese de Bauer em *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas* [Além da Crença: o Evangelho Desconhecido de Tomé], outra obra voltada para o público geral. Nesse livro, Pagels analisou o *Evangelho de Tomé*, um documento de Nag Hammadi, e afirmou que os cristãos contemporâneos deveriam ir além da crença em dogmas rígidos e rumar para uma pluralidade salutar de pontos de vista religiosos, já que

---

[23]Entre outros que popularizaram a tese de Bauer de várias maneiras, podemos citar: Gregory J. Riley, *One Jesus, Many Christs: How Jesus Inspired Not One True Christianity, But Many* (San Francisco: Harper, 1997); Gerd Lüdemann, *Heretics: The Other Side of Early Christianity* (Louisville, KY: Westminster, 1996); Keith Hopkins, *A World Full of Gods: Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire* (New York: Free Press, 2000); John Dart, *The Jesus of Heresy and History* (San Francisco: Harper & Row, 1988); Robert W. Funk, *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium* (San Francisco: Harper, 1996); e Rosemary Radford Ruether, *Women and Redemption: A Theological History* (Minneapolis: Fortress, 1998). Ver Decker, "Rehabilitation of Heresy", p. 3.

[24]Os argumentos de Bauer e Pagels não são novos. Antes das descobertas de Nag Hammadi e depois do Iluminismo, estudiosos retrataram, com frequência, um Jesus diferente de sua apresentação ortodoxa. Ver Philip Jenkins, *Hidden Gospels: How the Search for Jesus Lost Its Way* (New York: Oxford University Press, 2001), p. 13-15.

os primeiros cristãos também não eram dogmáticos, mas extremamente diversificados. De acordo com Pagels, na passagem do primeiro para o segundo século, os cristãos adotaram uma visão cada vez mais estreita em seus pontos de vista doutrinários. Para ela, esse estreitamento da visão causou divisões entre grupos que outrora eram teologicamente multiformes. O grupo que adotou a "ortodoxia" surgiu nesse contexto de estreitamento teológico e, depois de certo tempo, tornou-se mais numeroso e sobrepujou os gnósticos e outros "hereges".

Bart Ehrman, ainda mais que Pagels, popularizou a tese de Bauer em várias publicações e apresentações em público e chamou a obra de Bauer de "o livro mais importante do século 20 sobre a história do cristianismo primitivo".[25] Além de estudioso prolífico que publicou mais de vinte obras (algumas das quais chegaram às listas de *best-sellers*) e contribui com frequência para revistas acadêmicas, Ehrman promove a tese de Bauer nos principais meios de comunicação de modo inédito. Sua obra apareceu em jornais e revistas como *Time, The New Yorker* e *Washington Post,* e ele foi entrevistado em programas como *Dateline NBC, The Daily Show with Jon Stewart* e nos canais CNN, History Channel, National Geographic, Discovery Channel, BBC, NPR e outros importantes veículos de comunicação.[26]

"Vencedores e perdedores", a segunda parte do livro de Ehrman, *Lost Christianities* [*Evangelhos perdidos*], mostra seu comprometimento com a tese de Bauer e o modo como ele a populariza.[27]

---

[25]Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 173. [Edição em português: *Evangelhos Perdidos: as Batalhas pela Escritura e os Cristianismos que Não Chegamos a Conhecer*, 2. ed., traduzido por Eliziane Andrade Paiva, Rio de Janeiro, Record, 2008.]

[26] Disponível em: http://www.bartdehrman.com. Acesso em: 15/12/2008.

[27]Ehrman, *Lost Christianities*, p. 159-257. Entre as principais publicações de Ehrman, estão: *Lost Scriptures: Books That Did Not Make It into the New Testament* (New York: Oxford University Press, 2003); *The Orthodox Corruption of*

Ehrman argumenta que os primeiros proponentes daquilo que se tornou conhecido mais tarde como cristianismo ortodoxo (que ele chama de "proto-ortodoxia") triunfaram sobre todas as outras representações legítimas de cristianismo (cap. 8). Essa vitória resultou de conflitos atestados em tratados polêmicos, insultos pessoais e textos forjados e adulterados (cap. 9 e 10). Os vencedores foram os "proto-ortodoxos", que "riram por último" selando a vitória, finalizando o Novo Testamento e escolhendo os documentos mais adequados a seus propósitos e a sua teologia (cap. 11).[28] Em essência, Ehrman afirma que os "vencedores" (i.e., os cristãos ortodoxos) impuseram suas crenças aos outros ao decidirem quais livros incluir ou excluir das Escrituras cristãs. A posteridade toma conhecimento da existência desses "perdedores" (i.e., os "hereges") apenas com base em restos esparsos de textos que os "vencedores" excluíram da Bíblia, como o *Evangelho de Pedro* ou o *Evangelho de Maria* e outros exemplos "dos cristianismos que nunca chegamos a conhecer".

Sumário

Os estudiosos favoráveis à tese de Bauer se apropriaram de sua teoria de diversas maneiras. Adotaram-na como elemento central de seu conceito geral de cristianismo neotestamentário (Bultmann); usaram-na para reformular a história da igreja primitiva (Ehrhardt); tomaram-na como ponto de partida para sugerir uma terminologia alternativa para as discussões da natureza do cristianismo primitivo (Koester e Robinson); empregaram-na com o fim de reavaliar a unidade e a diversidade da teologia do Novo Testamento (Dunn).

Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament (New York: Oxford University Press, 1993); e *Misquoting Jesus: The Story Behind Who Changed the Bible and Why* (New York: Harper, 2005). [Edição em português: *O Que Jesus Disse? O Que Jesus Não Disse?: Quem Mudou a Bíblia e Por Quê*, traduzido por Marcos Marcionilo. Rio de Janeiro: PocketOuro, 2008.]

[28] Ehrman, *Lost Christianities*, p. 188.

Em tempos mais recentes, estudiosos como Pagels e Ehrman popularizaram a tese de Bauer, argumentando que os cristãos contemporâneos devem ir além dos conceitos anacrônicos e dogmáticos de ortodoxia e, no lugar deles, devem aceitar a diversidade de crenças igualmente legítimas. Para isso, valeram-se da tese de Bauer, segundo a qual a diversidade prevalecera também na época da igreja primitiva, antes de a hierarquia institucional impor seus paradigmas ortodoxos ao restante da cristandade.

Reações a Bauer[29]

As primeiras resenhas

Embora, como observamos anteriormente, muitos tenham visto a tese de Bauer com bons olhos e se apropriado dela para os próprios fins, outros assumiram uma postura mais crítica. George Strecker comenta que, nos anos subsequentes ao lançamento da obra de Bauer em 1934, foram publicadas mais de 24 resenhas do livro em seis línguas diferentes. Embora a maioria delas fosse favorável, os quatro pontos a seguir representam o teor das resenhas que criticaram sua tese.[30]

Primeiro, as conclusões de Bauer são excessivamente conjecturais, tendo em vista a natureza limitada das evidências disponíveis, e são, em alguns casos, argumentos do silêncio em sua totalidade.

Segundo, Bauer ignorou injustificadamente as evidências do Novo Testamento e empregou de modo anacrônico dados do segundo século para descrever a natureza do "início" do cristianismo primitivo (no primeiro século). O descaso de Bauer pelas evidências mais antigas disponíveis é particularmente irônico, uma vez que o título de seu livro sugeria que o tema de sua investigação era a forma *mais antiga* de cristianismo.

---

[29]Ver especialmente a discussão detalhada em Strecker, "Reception of the Book", p. 286-316.

[30]Para uma discussão mais ampla desses comentários e críticas a Bauer, ver ibidem, p. 286-97.

Terceiro, Bauer simplificou grosseiramente o cenário do primeiro século, que era consideravelmente mais complexo do que a descrição sugerida por ele. É possível, por exemplo, que a ortodoxia estivesse presente desde o princípio e em mais lugares do que os que foram admitidos por Bauer.

Quarto, Bauer ignorou paradigmas teológicos existentes na igreja primitiva. No restante deste capítulo, investigaremos como críticos posteriores desenvolveram suas considerações de várias maneiras a partir dessas primeiras avaliações.

Reações posteriores

Henry E. W. Turner, da Cátedra Lightfoot de Teologia em Durham, ofereceu a primeira avaliação crítica substancial da tese de Bauer em 1954, nas renomadas Preleções Bampton na Universidade de Oxford.[31] Turner reconheceu que teólogos anteriores a Bauer "superestimaram a extensão da rigidez doutrinária na igreja primitiva".[32] Argumentou, contudo, que Bauer foi responsável por levar o pêndulo longe demais no sentido oposto, assim acusando os seguidores de Bauer de "sugerirem um grau excessivamente elevado de abertura e flexibilidade".[33] Em contraste com a diversidade predominante diagnosticada por Bauer no cristianismo primitivo, Turner defendeu três tipos de "elementos fixos".[34]

Primeiro, o cerne do cristianismo primitivo incluía o que Turner chamou de "fatos religiosos": "uma experiência realística da Eucaristia"; a crença em Deus como Pai-Criador; a crença em Jesus como Redentor histórico; e a crença na divindade de Cristo.

---

[31]Essas preleções foram publicadas no mesmo ano em: Henry E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth: A Study in Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church* (London: A. R. Mowbray, 1954).

[32]Ibidem, p. 26.

[33]Ibidem.

[34]Ibidem, p. 26-35.

Segundo, Turner afirmou que os cristãos primitivos reconheciam a centralidade da revelação bíblica. Não importa a posição que se tenha sobre a elaboração do cânon do Novo Testamento ou sobre seu fechamento, para a igreja primitiva, o cânon tinha (pelo menos em parte) a natureza de revelação. Terceiro, os primeiros cristãos possuíam um credo e uma regra de fé.[35] Aqui, Turner se refere "aos resumos estilizados de *artigos de fé*, que aparecem com frequência nos dois primeiros séculos cristãos, e às mais antigas declarações de fé propriamente ditas".[36] Esses credos trazem as afirmações mais antigas de que "Jesus é o Messias" (Mc 8.29; Jo 11.27); "Jesus é o Senhor" (Rm 10.9; Fp 2.11; Cl 2.6) e "Jesus é o Filho de Deus" (Mt 14.33; At 8.37).

Esses elementos fixos não produziram uma teologia rígida no primeiro século. Antes, de acordo com Turner, o cristianismo primitivo apresentava três "elementos flexíveis". Primeiro, havia "diferenças na forma de expressão cristã".[37] Por exemplo, no cristianismo primitivo a interpretação escatológica e a interpretação metafísica coexistiam. Todavia, como sugeriu Turner, "é possível afirmar que o depósito cristão da fé não se encontra irrevogavelmente vinculado a nenhuma das formas de expressão".[38] Segundo, havia diferenças nos antecedentes das linhas de pensamento. Em outras palavras, havia entre os cristãos primitivos diferentes pontos de vista filosóficos que resultavam em diferentes formas de explicar o mesmo fenômeno.[39] O último elemento flexível no cristianismo primitivo "é proveniente das características individuais dos próprios teólogos".[40] Os autores bíblicos não eram monolíticos; eles tinham formas de pensar e personalidades distintas.

---

[35]Ibidem, p. 28-31.
[36]Ibidem, p. 30.
[37]Ibidem, p. 31.
[38]Ibidem.
[39]Ibidem, p. 31-34.
[40]Ibidem, p. 34.

De forma mais metódica, Turner também confirmou o diagnóstico de críticos anteriores de que a tese de Bauer foi desenvolvida sem base probatória suficiente e não decorre de modo demonstrável das evidências que ele alegou. Turner ainda observou que o conceito de "ortodoxia" de Bauer era indevidamente estreito, quando, na verdade, a ortodoxia era "mais rica e diversificada do que o próprio Bauer admite".[41]

Enquanto Turner criticou Bauer ao observar a existência de elementos fixos e flexíveis no cristianismo primitivo, Jerry Flora procurou estabelecer uma continuidade histórica entre a ortodoxia primitiva e a ortodoxia posterior. Em sua tese de doutorado, apresentada em 1972, Flora se propôs delinear, analisar e avaliar a hipótese de Bauer.[42] De acordo com sua argumentação, o conceito de ortodoxia que veio a prevalecer em Roma já "estava em processo de crescimento no solo das duas primeiras gerações da igreja".[43] Flora afirmou, portanto, que havia uma continuidade histórica essencial entre a ortodoxia primitiva e a ortodoxia posterior, destacando que a última era fundamentada nas convicções doutrinárias mais antigas, que, por meio dos primeiros apóstolos, remetiam ao próprio Jesus: "O que se tornou dogma na igreja c. 200 d.C. era uma vida religiosa determinada do começo ao fim por Jesus Cristo".[44] De acordo com Flora, a ortodoxia posterior "demonstrou continuidade histórica, equilíbrio teológico e direção providencial".[45]

I. Howard Marshall, professor de Exegese do Novo Testamento na Universidade de Aberdeen, Escócia, criticou Bauer partindo do ponto de vista do Novo Testamento ao identificar uma ortodoxia presente logo no início da existência da igreja. Em um influente artigo de 1976, Marshall sugeriu que, no final do primeiro século,

[41] Ibidem, p. 80.
[42] Flora, "Critical Analysis", p. 4.
[43] Ibidem, p. 214-15.
[44] Ibidem, p. 219.
[45] Para uma explicação mais ampla, ver ibidem, p. 220.

já existia uma distinção clara entre ortodoxia e heresia. Afirmou que a ortodoxia não foi um desdobramento posterior e que o argumento de Bauer não é coerente com os dados do Novo Testamento. Para Marshall, os autores do Novo Testamento "muitas vezes veem com bastante clareza onde se deve fazer a distinção entre o que é compatível com o evangelho e o que não é".[46] É possível que, em alguns lugares, a heresia tenha precedido a ortodoxia, porém Bauer se equivocou ao sugerir que a ortodoxia se desenvolveu mais tarde. A única coisa que a tese de Bauer prova é que "havia uma variedade de crenças no primeiro século".[47]

Em um artigo publicado em 1979, Brice Martin, professor de Novo Testamento no Ontario Bible College, investigou a unidade do Novo Testamento usando o método histórico-crítico.[48] Como contraponto, Martin escolheu Werner Georg Kümmel, que diz que "a unidade da mensagem do Novo Testamento [...] não pode ser pressuposta como algo óbvio com base na pesquisa estritamente histórica".[49] Martin argumentou exatamente o contrário. Não estava interessado em estudar passagens específicas em que supostamente ocorrem contradições no Novo Testamento, mas em oferecer uma metodologia que possibilitasse um Novo Testamento unificado. Sugeriu que "diferenças significativas não são contradições significativas (por exemplo, Paulo em contraste com Tiago)".[50]

James McCue se opôs a Bauer por meio de uma abordagem histórica mais estreita, em um artigo de 1979: "Orthodoxy and

---

[46]Marshall, "Orthodoxy and Heresy", p. 13.

[47]Ibidem.

[48]Embora Martin não refute Bauer explicitamente, seu artigo o faz "por tabela". O fato de Martin deixar de fora o nome de Bauer, apesar de tratar de sua tese, é prova do impacto disseminado da tese de Bauer nos meios acadêmicos.

[49]Werner Georg Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*, traduzido por S. McLean Gilmour e Howard C. Kee (Nashville/New York: Abingdon, 1972), p. 403.

[50] Martin, "Some Reflections on the Unity of the New Testament", p. 152.

Heresy: Walter Bauer and the Valentinians" [Ortodoxia e Heresia: Walter Bauer e os Valentinianos]. McCue não se propôs a corrigir toda a tese de Bauer, mas apenas a refutar a percepção de Bauer sobre a relação entre ortodoxia e heresia entre os valentinianos.[51] No segundo século, os valentinianos eram seguidores de Valentim (c. 100-160 a.C.), um gnóstico que fundou uma escola em Roma.[52] McCue argumentou que os valentinianos se originaram e se desenvolveram a partir da ortodoxia e não, como Bauer havia sugerido, a partir de uma heresia primitiva. Em outras palavras, Bauer se equivocou ao sugerir que os valentinianos eram um exemplo de heresia que precedeu a ortodoxia.

Em 1989, Thomas Robinson apresentou uma versão revisada de sua tese de doutorado na Universidade de McMaster, na qual confrontou a tese de Bauer: *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Church* [Uma Investigação da Tese de Bauer: A Geografia da Heresia na Igreja Cristã Primitiva]. Para isso, abordou a questão da ortodoxia e da heresia no primeiro século do mesmo ponto de vista de Bauer, a saber, analisando os indícios referentes a cada região. Robinson também refutou os argumentos de estudiosos posteriores que se basearam em Bauer. Ele argumentou de modo coerente que as evidências encontradas nessas regiões geográficas não justificavam as asserções de Bauer. Robinson concluiu que a obra de Bauer não fornecia "uma base adequada para qualquer inferência além da ideia

[51]McCue, "Orthodoxy and Heresy", p. 151-52. Outros criticaram Bauer de modo semelhante: A. I. C. Heron, "The Interpretation of 1 Clement in Walter Bauer's *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im Ältesten Christentum*: *A Review Article*", *Ekklesiastikos Pharos* 55 (1973): 517-45. Fredrick W. Norris, "Ignatius, Polycarp, and 1 Clement: Walter Bauer Reconsidered", in *Orthodoxy, Heresy, and Schism in Early Christianity*, Studies in Early Christianity, 4. ed., Everett Ferguson (New York: Garland, 1993), p. 237-58.

[52]Ver Ismo Dunderberg, "The School of Valentinus", in *A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'*, editado por Antti Marjanen e Petri Luomanen (Leiden: Brill, 2005), p. 64-99.

de que o cristianismo primitivo era diversificado".[53] Em oposição direta a Bauer, Robinson afirmou que a heresia em Éfeso e no oeste da Ásia Menor, onde há mais evidências disponíveis, não era antiga nem forte; ao contrário, a ortodoxia precedeu a heresia e era numericamente mais significativa. Essa conclusão, especialmente à luz da quantidade limitada de evidências, mostrou que "a falha da tese [de Bauer] no único ponto em que pode ser adequadamente testada levanta suspeitas sobre outros pontos de investigação de Bauer".[54]

Em 1994, Arland J. Hultgren, professor de Novo Testamento do Luther Seminary, seguiu a mesma linha de argumentação adotada por Flora, de que, no primeiro século, "havia uma corrente de cristianismo — de fato, uma corrente *ampla* — que afirmava a existência de limites para a diversidade e que persistiu desde o início até o segundo século, provendo os fundamentos para a ortodoxia".[55] Embora a ortodoxia do quarto século não existisse no primeiro século, sua identidade essencial já havia sido estabelecida e não podia ser separada de sua manifestação posterior mais plena. Essa identidade havia sido gerada a partir de uma luta "pela verdade do evangelho (confissão correta da fé)", a qual moldou "uma tradição normativa que proveu a base para o surgimento da ortodoxia".[56] Essa ortodoxia era caracterizada pelas seguintes crenças: (1) o ensino apostólico é ortodoxo; (2) Jesus é Messias, Senhor e Filho de Deus; (3) Cristo morreu pelos pecados da humanidade, foi sepultado e ressuscitou dos mortos; (4) O Senhor é o Deus de Israel visto como Criador, Pai de Jesus, Pai da humanidade e dádiva do Espírito aos fiéis. Havia, portanto, continuidade entre o cristianismo primitivo e a ortodoxia posterior. Voltando a um período ainda mais antigo que o da igreja primitiva, Hultgren argumentou

[53]Robinson, *Bauer Thesis Examined*, p. 28.
[54]Ibidem, p. 204.
[55]Hultgren, *Normative Christianity*, p. 22.
[56]Ibidem, p. 104.

que "havia ligações claras entre palavras e atos do Jesus terreno e as afirmações centrais do cristianismo normativo".[57] Desse modo, Hultgren concordou com Bauer que havia diversidade nos estágios iniciais da igreja, mas sugeriu os seguintes seis elementos unificadores: teologia, cristologia, soteriologia, *éthos*, igreja como comunidade e igreja como comunhão mais ampla.[58]

Em 2002, eu (Andreas Köstenberger) escrevi um ensaio sobre a diversidade e a unidade do Novo Testamento. Argumentei que existia diversidade legítima ou aceitável no Novo Testamento. Todavia, o que não procede é que essa diversidade tenha se desenvolvido a ponto de se transformar em perspectivas mutuamente contraditórias.[59] Para demonstrar minha tese, examinei a unidade em meio à diversidade entre Jesus e Paulo, os Sinóticos e João, o Paulo de Atos e o Paulo das Epístolas e entre Paulo e os escritos de Pedro, João e Tiago. Depois de descrever elementos autênticos de diversidade (no sentido de pontos de vista mutuamente complementares) no Novo Testamento, voltei à discussão sobre sua unidade. Propus três temas integradores: (1) monoteísmo, ou seja, a crença em um só Deus, Javé, como revelado no Antigo Testamento; (2) Jesus como o Cristo e o Senhor exaltado; (3) a mensagem salvadora do evangelho.[60] Minha conclusão foi diametralmente oposta à tese de Bauer: "Enquanto Walter Bauer julgou ser possível detectar

[57]Ibidem, p. 106.

[58]Ibidem, p. 87-103.

[59]Com referência à questão de diversidade legítima *versus* ilegítima, ver a discussão no capítulo 3, adiante. Convém observar aqui que, quando falamos de diversidade "legítima" ou "ilegítima", referimo-nos, em termos históricos, à diversidade doutrinariamente aceitável ou inaceitável do ponto de vista dos autores neotestamentários, a julgar por seus escritos incluídos no cânon do Novo Testamento. Como argumentaremos de modo mais detalhado no capítulo 3, o cerne doutrinário da igreja primitiva era constituído dos ensinamentos de Jesus conforme foram transmitidos pelos apóstolos e conforme suas raízes na teologia do Antigo Testamento.

[60]Köstenberger, "Diversity and Unity", p. 154-57.

um movimento na igreja primitiva que partia da diversidade para a unidade, na realidade, os primeiros cristãos se desenvolveram da unidade para a diversidade".[61]

Conclusão

Quase 75 anos depois de Bauer ter proposto a tese de que a heresia precedeu a ortodoxia, estudiosos ainda encontram dificuldades em lidar com as implicações dessa teoria. McCue afirma que a obra de Bauer "continua [...] a ser um dos importantes segmentos não digeridos dos estudos realizados no século 20".[62] Um aspecto indiscutível, porém, é a influência de Bauer, que se estende a praticamente todas as disciplinas relacionadas aos estudos do cristianismo. Aliás, uma das influências da obra de Bauer é a prática adotada por muitos estudiosos de não usar mais os termos *ortodoxia* e *heresia* entre aspas. Conforme Robert Wild observou, a obra de Bauer "obrigou uma geração inteira de estudiosos a refletir a respeito do cristianismo primitivo de uma nova maneira".[63]

Como vimos, enquanto muitos se apropriaram da tese de Bauer para corroborar os próprios paradigmas acadêmicos, outros apresentaram críticas pesadas a essa teoria. Argumentaram de modo persuasivo que os elementos legítimos de diversidade no Novo Testamento não anulam sua unidade doutrinária subjacente (Turner, Martin, Hultgren e Köstenberger) e que havia continuidade histórica entre as teologias dos cristãos do primeiro século e a igreja dos séculos subsequentes (Flora). Também mostraram os pontos fracos da tese de Bauer ao questionarem sua metodologia e

---

[61]Ibidem, p. 158.

[62]McCue, "Orthodoxy and Heresy: Walter Bauer and the Valentinians", p. 118.

[63]Robert A. Wild, resenha de Thomas A. Robinson, *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Church*, *CBQ* 52 (1990): 568-69.

ao sujeitarem suas ideias a uma investigação concreta — e devastadora — de casos individuais (McCue e Robinson) e, ainda, ao examinarem sua tese à luz dos dados do Novo Testamento, chegando à conclusão de que ela "fica devendo" (Marshall).

Mais recentemente, a tese de Bauer ganhou novo fôlego com o surgimento do pós-modernismo, a ideia de que a verdade é inerentemente subjetiva e uma questão de poder.[64] Com o advento do pós-modernismo, surgiu também o conceito de que a única heresia que resta é a crença na verdade absoluta — a ortodoxia. O pós-modernismo, por si só, argumenta que o único absoluto é a diversidade, ou seja, a ideia de que existem muitas verdades, dependendo de determinado ponto de vista, contexto, experiência e preferência de cada indivíduo. Nesse clima intelectual, qualquer um que adote determinada crença doutrinária e afirme que asserções concorrentes da verdade são erradas é considerado intolerante, dogmático ou coisa pior.[65] Não é de admirar que, a essa cultura, as ideias de Bauer

---

[64]Ver especialmente J. P. Moreland, "Truth, Contemporary Philosophy, and the Postmodern Turn", in *Whatever Happened to Truth?*, editado por Andreas Köstenberger (Wheaton, IL: Crossway, 2005), p. 75-92, e o outro ensaio nessa obra; D. A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism* (Grand Rapids: Zondervan, 1996) [edição em português: *O Deus Amordaçado: O Cristianismo Confronta o Pluralismo*. São Paulo: Shedd, 2013]; Douglas R. Groothuis, *Truth Decay: Defending Christianity against the Challenges of Postmodernism* (Downers Grove: IL: InterVarsity, 2000); Millard J. Erickson, *Truth or Consequences: The Promise and Perils of Post-modernism* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002); e David F. Wells, *Above All Earthly Pow'rs: Christ in a Postmodern World* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005).

[65]Para uma crítica incisiva de Ehrman a esse respeito, ver Craig A. Blaising, "Faithfulness: A Prescription for Theology", *JETS* 49 (2006): 6-9, que escreve: "Ehrman apresenta esses proto-ortodoxos como indivíduos particularmente cáusticos, difamadores e fabricantes de mentiras. De acordo com ele, todos os grupos criaram textos religiosos, mas os proto-ortodoxos se mostraram especialmente astutos nessa tarefa. Também se apossaram de alguns textos cristãos mais antigos e, com sutileza, inseriram mudanças textuais de modo a fazer com que parecessem proscrever as ideias de seus oponentes. Então, no auge de sua arrogância, inventaram o conceito do cânon, algo que ninguém havia cogitado antes, e, ao declararem oficialmente a lista de livros aceitáveis, baniram para a obscuridade

sejam recebidas de braços abertos. A tese de Bauer, propagada por porta-vozes como Bart Ehrman, Elaine Pagels e os membros do *Jesus Seminar*, confirma a asserção predominante da diversidade ao mostrar que ela existe desde o cristianismo primitivo.

Em termos metodológicos, Bauer deixou para os meios acadêmicos um legado duplo: (1) o método histórico de investigação das evidências disponíveis nas diferentes localidades em que o cristianismo apareceu como religião dominante; (2) a argumentação de que os pais da igreja exageraram ao afirmar que o cristianismo surgiu de apenas um movimento doutrinariamente unificado.[66] Essas duas bases do procedimento acadêmico de Bauer constituem o tema do próximo capítulo, no qual levantaremos a seguinte questão: "Considerada em seus próprios termos, a reconstrução histórica de Bauer do cristianismo do segundo século é precisa?". A fim de resolver a questão, examinaremos os dados geográficos citados por Bauer para corroborar a presença antiga e disseminada da heresia. Também analisaremos as evidências patrísticas antigas com o propósito de determinar se a ortodoxia era tão esporádica e se foi tão tardia como alegou Bauer.

---

a rica diversidade textual dos primeiros anos da história cristã. Depois disso, foi necessário apenas reescrever a história em favor do grupo proto-ortodoxo. Segundo Ehrman, porém, esse ainda não é o fim da história, pois o exclusivismo e a intolerância do espírito proto-ortodoxo finalmente voltaram contra si mesmos, negando os direitos de muitos membros do próprio grupo à medida que a proto-ortodoxia foi eliminada, a fim de abrir espaço para a: ortodoxia cristã".

[66]Darrel L. Bock, *The Missing Gospels: Unearthing the Truth behind Alternative Christianities* (Nashville: Nelson, 2006), p. 48, 49. [Edição em português: *Os Evangelhos Perdidos: A Verdade por trás dos Textos que não Entraram na Bíblia*, traduzido por Emirson Justino. Rio de Janeiro: T. Nelson Brasil, 2007.]

CAPÍTULO 2

Unidade e pluralidade

Quão diversificado era o cristianismo primitivo?

Exatamente quão diversificado era o cristianismo primitivo? Embora, como mencionamos, seja duvidosa a afirmação de Bauer de que ele investigou os "primórdios" do cristianismo tendo ao mesmo tempo negligenciado os dados do Novo Testamento, examinaremos sua tese com base em seus próprios termos, antes de nos voltarmos para o Novo Testamento, no Capítulo 3. Assim, este capítulo será dedicado a investigar as evidências geográficas propostas por Bauer para corroborar sua tese de que a heresia regularmente precedeu a ortodoxia nos principais centros urbanos em que o cristianismo estava presente. Também analisaremos as evidências fornecidas pelos primeiros pais da igreja no tocante à questão da heresia e da ortodoxia nos estágios iniciais do cristianismo. Como veremos, os argumentos de Bauer, com frequência, são insuficientes para comprovar a validade de sua tese de que a heresia precedeu a ortodoxia. A princípio, portanto, consideremos a existência da heresia e da ortodoxia em algumas das principais localidades em que o cristianismo se tornou a religião predominante.

Ortodoxia e heresia nos principais centros urbanos

Como mencionamos, Bauer examinou quatro importantes centros urbanos do segundo século: Ásia Menor (na atual Turquia), Egito, Edessa (a leste da atual Turquia, cerca de oitocentos quilômetros a nordeste de Jerusalém, perto dos rios Tigre e Eufrates) e Roma.

Ele concluiu que, em cada uma dessas regiões, a heresia precedeu a ortodoxia. Como vimos no capítulo anterior, os argumentos de Bauer têm sido contestados. Na discussão a seguir, voltaremos a esses centros urbanos antigos a fim de examinar, em primeira mão, as afirmações de Bauer.

Ao fazê-lo, três comentários preliminares podem ser proveitosos. Primeiro, é importante definir se existia um alto grau de uniformidade teológica em determinado grande centro urbano, uma uniformidade que não se estendia a grupos ortodoxos.[1] Segundo, os primeiros adeptos do cristianismo se deslocavam consideravelmente de um lugar para outro, de modo que as afirmações que pressupõem o isolamento geográfico se tornam questionáveis.[2] Terceiro, tendo em vista as limitações impostas pelas evidências disponíveis, deve se evitar o dogmatismo.

Ásia Menor

Em tempos recentes, Paul Trebilco submeteu as afirmações de Bauer acerca da Ásia Menor a uma investigação meticulosa.[3] Os dois testemunhos antigos mais importantes acerca da heresia e da ortodoxia na Ásia Menor são o livro neotestamentário de Apocalipse e os escritos de Inácio, um dos pais da igreja primitiva. O primeiro foi escrito para sete igrejas na Ásia Menor: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia.

Inácio, o terceiro bispo de Antioquia, escreveu uma série de cartas para várias igrejas da Ásia Menor quando rumava para o martírio em Roma. As cidades às quais ele escreveu são: Éfeso,

---

[1]Thomas A. Robinson, *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Church* (Lewiston, NY: Mellen, 1988), p. 37-38.

[2]Ibidem, p. 38-39.

[3]Paul Trebilco, "Christian Communities in Western Asia Minor into the Early Second Century: Ignatius and Others as Witnesses against Bauer", *JETS* 49 (2006): 17-44.

Magnésia, Trales, Roma, Filadélfia e Esmirna. Tanto Apocalipse como as cartas de Inácio preservam vislumbres dessas igrejas no final da era do Novo Testamento.

Bauer apresentou três razões pelas quais os escritos de João e de Inácio apoiavam a ideia de que a heresia precedeu a ortodoxia na Ásia Menor. Primeiro, afirmou que ambos escreveram essas cartas apenas para líderes de igrejas em locais onde prevalecia uma forma de cristianismo semelhante às suas concepções particulares. Se, nas cidades para as quais João e Inácio não escreveram, houvesse igrejas que compartilhassem de suas opiniões, também lhes teriam enviado cartas. Bauer inferiu que os grupos para os quais João e Inácio não escreveram eram gnósticos que teriam rejeitado as correspondências que vinham deles.

Trebilco ressalta corretamente os seguintes problemas desse argumento. Primeiro, a maioria dos estudiosos hoje acredita que, na época de João e Inácio, o gnosticismo plenamente desenvolvido ainda não existia.[4] É mais provável que João, quando escreveu, tivesse em mente vários outros grupos heréticos, ao passo que "Inácio enfrentou dois grupos de oponentes: os judaizantes, em Magnésia e Filadélfia, e os docetistas, em Trales e Esmirna".[5] Como revela a discussão a seguir, as evidências sugerem que nenhum desses oponentes precedeu a ortodoxia na Ásia Menor.

Os judaizantes ensinavam que os cristãos deviam obedecer à lei do Antigo Testamento, bem como às ordens de Jesus. Enquanto Inácio faz menção a judaizantes em Magnésia e Filadélfia, João não faz referência a eles na carta à igreja em Filadélfia (Ap 3.7-13). A reconstrução mais provável das evidências históricas sugere que os judaizantes surgiram em Filadélfia *depois* de Apocalipse ter sido escrito e *antes* de Inácio escrever para essa mesma igreja e que a heresia judaizante não era a forma original de cristianismo desse local.

[4]Ibidem, p. 22.
[5]Ibidem.

O segundo grupo de oponentes que Inácio enfrentou foi o dos docetistas. Esse grupo, em particular, acreditava que o corpo físico de Jesus e sua morte na cruz eram apenas *aparentes* (do termo grego *dokeō*, "parecer"), e não reais. Por esse motivo, "a verdadeira *natureza* do docetismo", como Trebilco observa, "parece presumir, a princípio, uma elevada cristologia subjacente".[6] Logo, parece mais provável que os ensinamentos convencionais a respeito da vida, morte e ressurreição física de Jesus tenham precedido a concepção espiritualizada do docetismo acerca desses acontecimentos. É difícil imaginar que comunidades que nunca tinham ouvido falar dos principais acontecimentos da vida de Jesus pudessem entender e aceitar o docetismo.

Além disso, não há atestação da existência do docetismo em meados do primeiro século; essa heresia surge apenas de forma rudimentar no final da época neotestamentária. Esse fato se evidencia na carta à igreja de Esmirna em Apocalipse; nessa carta, não há nenhuma referência ao docetismo (Ap 2.8-11). Se o docetismo estivesse presente em Esmirna naquela época, é bem provável que a carta trataria dessa questão. A ausência de qualquer alusão ao docetismo em Apocalipse sugere que é mais provável que esse ensinamento tenha surgido entre a redação de Apocalipse e os escritos de Inácio. Nesse caso, o docetismo não foi a forma original de cristianismo em Esmirna.

De acordo com o segundo argumento apresentado por Bauer em relação à Ásia Menor, João e Inácio não escreveram a duas igrejas conhecidas que ficavam naquela região, Colossos (Cl 1.7,8; 4.12) e Hierápolis (Cl 4.13), porque sabiam que elas rejeitariam suas cartas, uma vez que eram igrejas heréticas. Contudo, Trebilco observa que Colossos foi ofuscada por Laodiceia, a cidade mais proeminente no vale do Lico e destinatária de uma das cartas escritas às igrejas em Apocalipse (Ap 3.14-22). Além

[6]Ibidem, p. 23.

do mais, o historiador romano Tácito menciona que Laodiceia foi destruída por um terremoto em 60 d.C. (*Ann.* 14.27.1). Uma vez que Colossos ficava a apenas 18 quilômetros de Laodiceia, é quase certo que também tenha sofrido danos severos.[7] É mais provável que João e Inácio não tenham escrito cartas para a igreja de Colossos, porque a cidade era pequena e menos importante que a sua vizinha, Laodiceia, especialmente depois do terremoto em 60 d.C.

No tocante a Hierápolis, conforme os dados existentes, sabe-se apenas que Papias ocupou o cargo de bispo e que Filipe, com algumas de suas filhas (ver At 21.8,9), mudou-se para lá em c. 70 d.C. Não é prudente da parte de Bauer tirar quaisquer conclusões firmes a respeito de Hierápolis com base em informações tão escassas.

Além disso, há diversos motivos pelos quais essas igrejas específicas, mencionadas em Apocalipse, poderiam ter sido escolhidas como destinatárias das cartas. É bem provável que elas ficassem em uma rota do serviço postal, o que explicaria a sequência em que são mencionadas em Apocalipse.[8] Como Trebilco observa acertadamente, "não temos como afirmar que havia comunidades heréticas em Colossos, Hierápolis, Pérgamo, Tiatira, Sardes e Laodiceia com base no simples fato de que João e/ou Inácio não escreveram para esses locais".[9] Até mesmo Bauer reconheceu que sua tese se apoiava em dados escassos e que não havia base para conclusões consistentes: "Sem dúvida, trata-se apenas de uma conjectura e nada mais!".[10]

[7]Não resta registro algum que indique quanto tempo Colossos demorou para se recuperar da devastação causada pelo terremoto.

[8]Colin J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, JSNT Sup 11 (Sheffield: JSOT, 1989), p. 15.

[9]Trebilco, "Christian Communities", p. 27.

[10]Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, editado por Robert A. Kraft e Gerhard Krodel e traduzido por Paul J. Achtemeier (Philadelphia: Fortress, 1971), p. 75.

O terceiro argumento de Bauer é o de que a diversidade teológica na Ásia Menor assumiu a forma de divergências doutrinárias entre líderes e membros de igrejas. Todavia, Trebilco responde de modo plausível que, embora possa ter havido tensões teológicas entre bispos e membros, as principais divergências eram decorrentes de questões relacionadas à liderança da igreja.[11] Nesse caso, os membros da igreja não eram "hereges", mas defensores de um tipo diferente de estrutura eclesiástica. Bauer não reconhece esse aspecto e, assim, "*superestima* a diversidade teológica existente entre seus destinatários na Ásia Menor".[12]

De acordo com o quarto argumento de Bauer, o fato de João não mencionar, na carta endereçada à igreja de Éfeso (Ap 2.1-7), nem o nome de Paulo nem sua teologia, embora tenha sido ele o fundador dela, mostra que a igreja naquela época não tinha nenhuma recordação da influência de Paulo nessa cidade. Para Bauer, a falta de referência à teologia paulina é evidência de que Paulo havia perdido a batalha contra os "inimigos" por causa de "discórdias e controvérsias internas".[13] No entanto, é possível que João, embora tivesse consciência do ensino de Paulo, tenha optado por não o mencionar. Tendo em vista o amplo ministério de Paulo na Ásia Menor, é extremamente improvável que Paulo tivesse sido esquecido ali no período de uma geração.

Diante das evidências disponíveis identificadas na Ásia Menor, não há motivo para supor que a heresia tenha precedido a ortodoxia nessa região. Ao contrário, é mais provável que a forma original de cristianismo na Ásia Menor tenha sido ortodoxa e que somente mais tarde ensinamentos heréticos tenham se desviado do ensino ortodoxo original.

---

[11]Trebilco, "Christian Communities", p. 28-30.

[12]Ibidem, p. 33 (grifo no original).

[13]Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, p. 85.

Egito

Alexandria, cidade estratégica no norte do Egito e no litoral do Mediterrâneo, representava um baluarte de erudição e cultura. Embora as evidências literárias referentes ao cristianismo primitivo no Egito sejam escassas, Bauer alegou que heresias de gênero gnóstico precederam a ortodoxia em Alexandria. Ele insinuou que o cristianismo ortodoxo só chegou ao Egito com a nomeação do bispo Demétrio, no início do terceiro século.[14]

Darrell Bock e inúmeros outros estudiosos apresentaram cinco refutações importantes da afirmação de Bauer.[15] Primeiro, o argumento de Bauer parte do pressuposto de que a *Epístola de Barnabé*, uma obra do segundo século, era gnóstica, e não ortodoxa. Ele chega a essa conclusão "por inferência retroativa à época de Adriano — quando atuavam mestres gnósticos como Basílides, Valentim e Carpócatres".[16] Trata-se, contudo, de uma abordagem equivocada, uma vez que "a gnose exegética e haláquica de *Barnabé* não tem absolutamente nenhuma relação com a gnose do gnosticismo. Antes, pode ser considerada precursora do ensino 'gnóstico' de Clemente de Alexandria e é implicitamente antignóstica".[17]

Isso nos leva à segunda refutação, também relacionada com a *Epístola de Barnabé*. Em vez de se encontrar em uma trajetória gnóstica, a carta mais provavelmente revela crenças cristãs ortodoxas. Para começar, "reflete uma preocupação apocalíptica com

---

[14]Ibidem, p. 44-60.

[15]Darrel L. Bock, *The Missing Gospels: Unearthing the Truth behind Alternative Christianities* (Nashville: Nelson, 2006). [Edição em português: *Os Evangelhos Perdidos: A Verdade por trás dos Textos que não Entraram na Bíblia*, traduzido por Emirson Justino. Rio de Janeiro: T. Nelson Brasil, 2007.] Ver também a discussão adiante.

[16]Birger A. Pearson, *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, Studies in Antiquity and Christianity (New York: T&T Clark, 2004), p. 89.

[17]Ibidem, p. 90. Para a argumentação completa, ver p. 90-95.

o fim da história, semelhante ao judaísmo". Essa linha de pensamento, que inclui a "consciência de estar vivendo nos últimos e malignos estágios da 'presente era' antes do irromper da 'era vindoura'" (*Barn.* 2.1; 4.1,3,9),[18] é mais parecida com o cristianismo ortodoxo do que com o gnosticismo primitivo. Além disso, a carta reflete "elementos do cristianismo com raízes judaico-cristãs" que remontam ao discurso de Estevão em Atos 7.[19] Alguns exemplos são: a atitude expressada em relação ao templo em Jerusalém e a seu ritual (At 7.42,43,48-50; *Barn.* 16.1,2; 2.4-8); a interpretação do episódio do bezerro de ouro na história de Israel (At 7.38-42a; *Barn.* 4.7,8); e a cristologia, especialmente em relação à aplicação do título messiânico "o Justo" a Jesus (At 7.52; *Barn.* 6.7).[20]

A terceira refutação diz respeito a outro documento egípcio do final do segundo século: *Ensinamentos de Silvano.* Em vez de adotar princípios gnósticos, essa carta também se encontra em uma trajetória conceitual que levou à ortodoxia posterior de autores egípcios como Clemente, Orígenes e Atanásio.[21]

Quarto, Bauer ignora que Clemente de Alexandria, um dos mestres ortodoxos mais famosos do Egito no segundo século, e Ireneu, bispo da Gália no segundo século, afirmaram de modo independente que a ortodoxia precedeu o surgimento dos valentinianos, um movimento gnóstico influente fundado por Valentim. James McCue apresenta três questões relacionadas ao pensamento valentiniano que Bauer negligencia: (1) Os ortodoxos desempenham um papel no pensamento valentiniano, de modo que parecem fazer parte da autocompreensão dos valentinianos. (2) Isso sugere que os ortodoxos são o grupo principal e, em vários pontos, identifica a ortodoxia de modo claro e explícito como a maioria,

[18]Ibidem, p. 93.
[19]Ibidem, p. 92-93; cf. Bock, *Missing Gospels*, p. 53.
[20]Pearson, *Gnosticism and Christianity*, p. 92.
[21]Ibidem, p. 95-99; Bock, *Missing Gospels*, p. 53.

em contraste com o pequeno número de valentinianos. (3) A forma como os valentinianos de décadas anteriores a Ireneu e Clemente de Alexandria usam os livros do Novo Testamento ortodoxo pode ser justificada mais adequadamente pela suposição de que o valentinianismo se desenvolveu a partir de uma matriz ortodoxa de meados do segundo século.[22]

Quinto, Birger Pearson, citando Colin Roberts, ressalta que restam apenas quatorze papiros do Egito do segundo e do terceiro século.[23] Dentre eles, somente um, o *Evangelho de Tomé*, talvez reflita um contexto gnóstico, o que levanta dúvidas sobre o argumento de Bauer a favor de uma presença gnóstica predominante em Alexandria antes da chegada da ortodoxia.[24] Além disso, como

[22]James F. McCue, "Orthodoxy and Heresy: Walter Bauer and the Valentinians", *VC* 33 (1979): 120.

[23]Birger A. Pearson, "Earliest Christianity in Egypt: Some Observations", in *The Roots of Egyptian Christianity*, Studies in Antiquity and Christianity, editado por Birger A. Pearson e James E. Goehring (Philadelphia: Fortress, 1986), p. 132-33; Colin H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, The Schweich Lectures of the British Academy, 1977 (London: Oxford University Press, 1979), ver esp. p. 12-14. De acordo com a análise que Roberts faz de papiros cristãos mais antigos do Egito (NT, AT e obras patrísticas), há poucas indicações de que o gnosticismo estivesse estabelecido no segundo século.

[24]A maioria dos manuscritos antigos relevantes foi descoberta em Oxirinco, cidade egípcia de onde vieram mais de quarenta por cento dos papiros de nosso Novo Testamento — mais do que qualquer outro lugar — que abrangem pelo menos quinze de nossos vinte e sete livros do Novo Testamento. Muitos desses papiros são datados do segundo ou terceiro séculos (e.g., P.Oxy. 4403 e 4404). Ao considerarmos que muitos de nossos papiros do Novo Testamento são de procedência desconhecida (e.g., 𝔓52) e que talvez tenham vindo de Oxirinco, essa porcentagem pode ser ainda maior. Para mais informações, ver Eldon Jay Epp, "The New Testament Papyri at Oxyrhynchus in their Social and Intellectual Context", in *Sayings of Jesus: Canonical and Non-Canonical*, editado por William L. Petersen (Leiden: Brill, 1997), p. 47-68; idem, "The Oxyrhynchus New Testament Papyri: 'Not Without Honor Except in Their Hometown'?", *JBL* 123 (2004): 5-55; e Peter M. Head, "Some Recently Published NT Papyri from Oxyrhynchus: An Overview and Preliminary Assessment", *TynBul* 51 (2000): 1-16. Para mais informações sobre o sítio arqueológico de Oxirinco de modo geral, ver AnneMarie Luijendijk, *Greetings in the Lord: Early Christians in the*

Pearson observa corretamente, é bastante incerto que até mesmo o *Evangelho de Tomé* tenha origens gnósticas.[25] Ademais, Arland Hultgren comenta que "a presença de textos do Antigo Testamento é forte testemunha a favor do caráter não gnóstico dessa comunidade".[26] O argumento de Bauer de que o gnosticismo era proeminente em Alexandria é corroborado, portanto, por apenas um papiro, entre quatorze, que talvez seja gnóstico.[27] Assim, tal corroboração é insuficiente para dar respaldo à tese de Bauer de que o gnosticismo precedeu a ortodoxia em Alexandria.[28]

Consideradas em conjunto, as cinco refutações detalhadas que acabamos de ver sugerem que, também no caso do Egito, a argumentação de Bauer não procede. Em vez de confirmarem que o gnosticismo precedeu a ortodoxia, as evidências disponíveis de Alexandria sugerem que o cristianismo ortodoxo precedeu o gnosticismo também nessa localidade.

Edessa

Edessa foi o principal foco da pesquisa de Bauer, pois acreditava que ali o marcionismo havia precedido a ortodoxia.[29] É curioso que tenha concentrado tanta atenção em Edessa, uma vez que os dados literários da região são extremamente limitados e exigem que o historiador preencha com conjecturas as muitas lacunas históricas.

Oxyrhynchus Papyri (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008); P. J. Parsons et al., ed., *Oxyrhynchus: A City and Its Texts* (London: Egypt Exploration Society, 2007); e E. G. Turner, "Roman Oxyrhynchus", *JEA* 38 (1952): 78-93.

[25]Pearson, "Earliest Christianity in Egypt", p. 133.

[26]Arland J. Hultgren, *The Rise of Normative Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1994), p. 11-12.

[27]Para sermos justos com Bauer, convém observar que esses manuscritos só foram descobertos depois que ele publicou sua obra.

[28]Winrich A. Löhr, *Basilides und seine Schule: Eine Studie zur Theologie und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, WUNT 83 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), p. 33-34, (citado em Bock, *Missing Gospel*, p. 53).

[29]Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, p. 22.

Além do mais, Edessa não chegou nem perto de ser um centro tão importante para o cristianismo primitivo como Éfeso ou Roma. De todo modo, como Thomas Robinson argumenta de modo convincente, embora Edessa seja o único centro urbano em que a proposta de Bauer talvez se mostre válida, até mesmo ali sua tese é repleta de equívocos.[30]

De acordo com Robinson, o problema principal da tese de Bauer no que diz respeito ao marcionismo em Edessa é que, "se dissermos que o marcionismo foi a forma mais antiga de cristianismo em Edessa, seremos obrigados a explicar pelo menos um século durante o qual Edessa não teve testemunho cristão algum".[31] Isso se deve ao fato de o marcionismo ter surgido apenas quando Marcião foi excomungado em Roma, em c. 144 d.C., o que significa que o marcionismo só teria chegado a Edessa em c. 150 d.C. Robinson pergunta: "É plausível que Edessa tenha permanecido desprovida de qualquer influência cristã no período de aproximadamente 50 d.C. a aproximadamente 150 d.C.?".

Teoricamente, é concebível que Edessa tenha se mantido impenetrável ao cristianismo durante esse período de cem anos, uma vez que só se tornou parte do Império Romano em 216 d.C. Até então, as viagens dos primeiros missionários cristãos para Edessa talvez tenham sido limitadas ou mesmo proibidas.[32] Contudo, Robinson se opõe à ideia de uma Edessa isolada do cristianismo: "Embora Edessa não fizesse parte do Império Romano no início da igreja cristã, como uma cidade situada em uma importante rota

---

[30]Helmut Koester, adepto da tese de Bauer (ver Cap. 1), concordou que a ortodoxia não precedeu a heresia em Edessa. Acreditava, contudo, que uma "tradição de Tomé" não ortodoxa chegou primeiro a Edessa ("Gnomai Diaphoroi"; para uma refutação dessa ideia, ver Robinson, *Bauer Thesis Examined*, p. 52-59). O argumento de Koester é interessante porque exemplifica a falta de consenso a respeito do tipo de cristianismo que surgiu inicialmente nessa localidade, mesmo entre os que adotam a tese de que a heresia precedeu a ortodoxia em Edessa.

[31]Robinson, *Bauer Thesis Examined*, p. 47.

[32]Ibidem, p. 47-48.

comercial de um estado fronteiriço, ela não estava isolada do Império Romano".[33]

Além do mais, uma vez que havia ali uma comunidade judaica proeminente, é pouco provável que não tivesse contato algum com Antioquia, o maior centro judaico da região. Ainda que Antioquia ficasse a uma distância considerável de Edessa (c. 400 quilômetros), Jerusalém, a capital judaica, ficava a 1.200 quilômetros. Logo, é provável que os judeus em Edessa se comunicassem com mais facilidade com seus compatriotas mais próximos, em Antioquia. Além disso, durante os primeiros anos do cristianismo, judeus e cristãos mantinham um contato próximo. É improvável, portanto, que os judeus de Edessa não tivessem informação alguma acerca do cristianismo.[34] Essa situação é ainda mais improvável quando se leva em consideração o contato existente "entre judeus e cristãos na maioria das principais cidades do mundo romano".[35]

De fato, a própria atestação do marcionismo pode indicar uma forma de cristianismo que precedeu o marcionismo. Isso é sugerido pela natureza do marcionismo:[36] "Todas as nossas evidências indicam que as atividades de Marcião não foram dirigidas à conversão de pagãos, mas à reforma da igreja católica[37] em termos de um paulinismo radical".[38] Uma vez que o marcionismo negava a validade das Escrituras do Antigo Testamento e editava de modo crítico a literatura paulina, era uma mensagem mais adequada para pessoas imersas nas Escrituras judaicas e nos escritos de Paulo. Por esse motivo, é bastante provável que o marcionismo não fosse um

[33]Ibidem, p. 48.

[34]Ibidem.

[35]Ibidem.

[36]Esse argumento é semelhante àquele com respeito ao docetismo, apresentado anteriormente.

[37]N.E.: O termo "católico" aqui é associado à construção da igreja que se opõe às heresias (a ortodoxia que destrói as heresias).

[38]Robinson, *Bauer Thesis Examined*, p. 49.

movimento de conversão, e sim de correção, que procurava mudar a forma como as pessoas viam o cristianismo, em vez de lhes ensinar a seu respeito pela primeira vez.

Nesse caso, é possível supor a presença, em Edessa, de um elemento do cristianismo paulino ou judaico que, subsequentemente, o marcionismo procurou corrigir. Como Robinson observa muito bem:

> Em termos bastante simples, a mensagem marcionita tinha um número demasiado grande de pressupostos cristãos em seu cerne para que seu público-alvo não fosse a comunidade cristã mais ampla. Se, portanto, o marcionismo primitivo não procurou nem encontrou um público-alvo diferente daquele que já era cristão, o êxito do marcionismo em Edessa parece ser (em oposição a Bauer) uma evidência *a favor* de, e não contra, um cristianismo primitivo semelhante ao do tipo católico naquele local.[39]

É possível que um tipo consideravelmente modificado de marcionismo, mais inteligível para um público-alvo que não estivesse imerso em alguma forma de cristianismo, tenha chegado a Edessa em uma ocasião posterior. Nesse caso, Edessa não teve contato com o marcionismo antes de c. 145-150 d.C. Visto que, como mencionado, o tipo mais antigo de marcionismo se voltou para uma versão já existente do cristianismo, foi preciso que se passasse ainda mais tempo para que o marcionismo modificasse sua ênfase central. Todavia, parece improvável uma data tão tardia para a chegada do marcionismo a Edessa, uma cidade predominantemente judaica e relativamente próxima de Antioquia, centro bastante antigo de atividades do cristianismo (At 11.26).[40]

Faltam, portanto, evidências de que a heresia precedeu a ortodoxia em Edessa. Tanto quanto podemos observar, quando

[39]Ibidem, p. 51 (grifo no original).

[40]Ibidem, p. 51-52.

o ensino marcionita chegou, muito provavelmente se opôs a uma forma mais antiga de cristianismo que pode bem ser caracterizada como ortodoxa.

Roma

Como mencionamos no Capítulo 1, Roma desempenhou um papel particularmente crucial no argumento de Bauer. Com base principalmente em *1Clemente* (c. 95 d.C.), Bauer afirmou que a ortodoxia tinha em Roma um porto seguro e que os líderes romanos, em virtude de seu poder sobre igrejas em outros locais, impuseram sua ortodoxia a todo o império. De acordo com Bauer, essa forma de ortodoxia não tinha relação alguma com a forma original de cristianismo que remonta ao Novo Testamento ou a Jesus. Antes, era simplesmente a crença da igreja romana. Os hereges de outras cidades, bem como suas teologias, foram relegados às margens devido, em grande parte, ao fato de terem perdido a batalha contra Roma.[41]

Como Darrell Bock argumenta, se Roma foi a catalisadora da ortodoxia, é necessário que Bauer prove dois fatos.[42] Primeiro, deve mostrar que a ortodoxia não existia em nenhum outro lugar, pois, se já existia, não era uma característica exclusiva da igreja romana, nem era necessariamente originária de Roma. Segundo, Bauer deve mostrar que a "comunicação romana em *1Clemente* [...] com Corinto não foi apenas uma tentativa de persuadir, mas uma decisão oficial imposta a Corinto".[43]

Contudo, os dados não corroboram a tese de Bauer nesses dois aspectos. Primeiro, como observamos anteriormente, a ortodoxia estava presente na Ásia Menor e é bem provável que também fosse predominante no Egito e em Edessa. Logo, o ensino

---

[41]Ver Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, p. 229.

[42]Bock, *Missing Gospels*, p. 50.

[43]Ibidem. Para uma crítica completa da reconstrução feita por Bauer do cristianismo primitivo em Corinto, ver Robinson, *Bauer Thesis Examined*, p. 69-77.

ortodoxo não era uma característica exclusiva da igreja romana, mas algo também comprovado em outras regiões. Segundo, uma comparação entre o tom de *1Clemente* e o de outras epístolas do mesmo período deixa claro que a carta não visava impor uma posição teológica à igreja de Corinto, mas persuadir os cristãos de lá a aceitá-la.[44] Se a igreja de Roma possuísse a autoridade que Bauer lhe atribuiu, seria de esperar que *1Clemente* tivesse um tom de autoridade normativa que não toleraria discordâncias. Uma vez que esse não é o tom de *1Clemente*, Roma, embora exercendo influência ampla e crescente durante a era patrística, ainda não havia se tornado o único centro de autoridade.

Bock registra mais seis argumentos contra a tese do controle romano.[45] Primeiro, é provável que a ideia de cada cidade nomear somente um bispo não tenha se originado em Roma, mas em Jerusalém e na Síria. Há evidências de que Tiago era o líder da igreja em Jerusalém (At 15; Gl 2.9). Além disso, Frederick Norris argumenta de modo convincente que, embora a defesa apresentada por Inácio acerca da importância teológica e organizacional do bispo talvez fosse nova, "antes de seus escritos, os ofícios já existiam e eram distintos na Ásia Menor e, provavelmente, na região oriental da Síria".[46] Trata-se de uma observação importante, pois Bauer considerava que a centralização do ofício episcopal em Roma era fundamental para o poder da igreja romana. Todavia, caso essa prática tenha se originado fora de Roma, é possível que o poder romano não tenha gerado a ortodoxia, mas apenas reproduzido aquilo que Roma já havia herdado.

---

[44]Com referência a essa questão, ver Frederick W. Norris, "Ignatius, Polycarp, and 1 Clement: Walter Bauer Reconsidered", in *Orthodoxy, Heresy, and Schism in Early Christianity*, Studies in Early Christianity, 4. ed., Everett Ferguson (New York: Garland, 1993), p. 36-41.

[45]Bock, *Missing Gospels*, p. 51.

[46]Para uma argumentação completa, ver Frederick W. Norris, "Ignatius, Polycarp, and 1 Clement: Walter Bauer Reconsidered", *VC* 30 (1979): 23-44 (esp. 29-36).

Segundo, Inácio, que não era de Roma, falou de cismas teológicos entre grupos antagônicos. Uma vez que a maioria considera Inácio parte dos ortodoxos, sua observação sugere uma rivalidade entre heresia e ortodoxia. Essa rivalidade insinua a presença da ortodoxia fora do âmbito de controle romano, uma ortodoxia que não se originou em Roma nem foi imposta por ela.

Terceiro, a Ásia Menor, uma região situada a uma distância considerável da cidade de Roma, é provavelmente o lugar de origem de muitos textos "ortodoxos" existentes, como o Evangelho de João, suas três epístolas, Apocalipse e várias das cartas de Paulo. O argumento de que, posteriormente, Roma impôs a ortodoxia a outras regiões geográficas não leva em consideração, de modo adequado, as atividades ortodoxas já atestadas em localidades como a Ásia Menor.

Quarto, Marcião de Sinope, taxado de herege por muitos cristãos primitivos, pressupôs a autoridade de algumas obras reconhecidas posteriormente como ortodoxas. Em meados do segundo século, Marcião desenvolveu um cânon que incluía uma versão editada de Lucas e de dez epístolas de Paulo, rejeitando, assim, todos os outros Evangelhos e cartas. Ou Marcião formou seu cânon em reação a uma coletânea já padronizada e estabelecida na igreja primitiva, ou ele próprio foi o pioneiro nesse conceito. De todo modo, é notável que, dentro de seu sistema, ele tenha dependido de obras posteriormente consideradas ortodoxas, e isso de forma independente de Roma.

Quinto, como Bock observa, os textos litúrgicos mais antigos que temos são originários da Síria, não de Roma.[47]

Sexto, Plínio, o Moço, escreveu ao imperador romano Trajano sobre uma comunidade cristã na Bitínia que adorava Jesus, uma prática que aponta para a existência de uma crença ortodoxa nessa província (*Ep* 10.96-97).[48]

---

[47]Bock, *Missing Gospels*, p. 51.

[48]Ibidem.

Por esses motivos, é evidente que a ortodoxia existia em outros lugares além de Roma. Embora o controle romano certamente tenha se consolidado nos séculos seguintes, é equivocado sugerir, como Bauer fez, que a ortodoxia primitiva não existia em nenhuma outra parte. De fato, a presença da ortodoxia em outros lugares pode muito bem explicar o êxito relativamente fácil de Roma em obter poder eclesiástico e em exigir a adesão às crenças ortodoxas. Se outras cidades estivessem imersas em uma abundância de formas diversificadas de cristianismo, teria sido muito mais difícil impor a uniformidade doutrinária. Em contrapartida, se Roma não foi a força motriz da consolidação da ortodoxia no início do cristianismo, a ortodoxia deve ter estado bem menos isolada e mais amplamente difundida do que Bauer estava disposto a reconhecer.

Sumário

O exame que acabamos de fazer das evidências que chegaram até nós mostrou que, em todos os principais centros urbanos investigados por Bauer, é muito provável que a ortodoxia tenha precedido a heresia ou que os dados do segundo século sejam, em si mesmos, inconclusivos.

Indícios de ortodoxia primitiva na literatura patrística

À parte do conhecimento que temos sobre a presença da ortodoxia e/ou da heresia nos principais centros urbanos do cristianismo primitivo, o que podemos saber sobre esses fenômenos de modo mais amplo? Bart Ehrman começa seu livro *Evangelhos Perdidos* com uma declaração dramática a respeito do quão diversificada era a igreja primitiva, sugerindo que o cristianismo, em seu início, era tão fragmentado que havia possivelmente tantas

formas de cristianismo quanto havia pessoas.[49] Essa declaração de Ehrman em relação a esse período está em conformidade com as evidências?

Nesta seção, examinaremos tanto a ortodoxia quanto a heresia no período patrístico, a fim de mostrar que a avaliação que Ehrman fez dos dados é inadequada. Primeiro, investigaremos a ortodoxia nos séculos iniciais da era cristã. Como ficará evidente, os pais da igreja não foram, de modo algum, inovadores; antes, estavam comprometidos com a ortodoxia do Novo Testamento que os precedeu. Segundo, examinaremos a heresia no mesmo período, mostrando que a ortodoxia serviu de padrão teológico a partir do qual várias formas de heresia se desviaram.

Antes de iniciarmos essa investigação, um breve exame dos quatro pontos de vista principais a respeito do avanço do cristianismo primitivo ajudará a estruturar a discussão.[50] A primeira posição foi adotada por Adolf von Harnack (1851-1930), que sugeriu que o helenismo influenciou a igreja pós-neotestamentária a ponto de erradicar o sentido original da mensagem do evangelho.[51] A igreja posteriormente se adaptou à cultura ao redor, acrescentando ao evangelho várias camadas, o que resultou em uma mensagem consideravelmente diferente da original.

John Henry Newman (1801-1890), ministro católico romano, propôs outra posição: o cristianismo que se originou com Jesus e seus apóstolos foi apenas o ponto de partida de uma série de

---

[49]Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 2-3. [Edição em português: *Evangelhos Perdidos: As Batalhas pela Escritura e os Cristianismos que Não Chegamos a Conhecer*, 2. ed., traduzido por Eliziane Andrade Paiva. Rio de Janeiro: Record, 2008.]

[50]Para uma investigação mais completa e uma descrição do avanço do cristianismo primitivo, ver Jeffrey Bingham, "Development and Diversity in Early Christianity", *JETS* 49 (2006): 45-66.

[51]Adolf von Harnack, *The History of Dogma*, traduzido por Neil Buchanan (London: Williams & Northgate, 1894).

desdobramentos teológicos que continuaram a evoluir ao longo dos séculos. Como resultado, a ortodoxia do quarto século estava apenas vagamente ligada à mensagem original.[52]

Um terceiro ponto de vista é o de Walter Bauer, Bart Ehrman e outros — a tese de Bauer-Ehrman — que não precisará ser discutido aqui, uma vez que o Capítulo 1 já tratou desse assunto.

Por fim, John Behr, deão acadêmico e professor de Patrística no St. Vladimir's Theological Seminary, argumenta que a teologia oriunda do Novo Testamento, levada adiante pelos pais da igreja, defendida pelos apologistas[53] e consolidada nos concílios ecumênicos da igreja,[54] representa uma linha contínua, ininterrupta.[55] A teologia adotada pelos ortodoxos esclareceu, elucidou e expôs a teologia do Novo Testamento sem se desviar dela, e os credos representam de forma precisa a essência da fé apostólica.

Conforme a discussão a seguir mostrará, a posição de Behr é a que melhor faz jus às evidências disponíveis dos dois primeiros séculos da igreja.

Ortodoxia na era patrística

Como veremos, as convicções teológicas fundamentais de Jesus e dos autores do Novo Testamento tiveram continuidade nos escritos dos pais da igreja no segundo século. Convém iniciar essa exploração mostrando o papel amplamente propagado e decisivo

---

[52]John Henry Newman, *Essay on the Development of Christian Doctrine* (London: Longmans Green, 1888; reimp. London: Sheed & Ward, 1960).

[53]Os apologistas eram escritores cristãos primitivos (c. 120-220 d.C.) que defendiam a fé cristã e a recomendavam aos de fora.

[54]O chamado Primeiro Concílio Ecumênico de Niceia (325 d.C.) produziu o Credo Niceno. Seis concílios subsequentes se reuniram em 381, 431, 451, 553, 680-681 e 787 d.C., respectivamente.

[55]John Behr, *The Way to Nicaea*, The Formation of Christian Theology, v. 1 (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2001).

que a "Regra de Fé"[56] (em latim, *regula fidei*) desempenhou na igreja pós-neotestamentária. A Regra aparece de forma rudimentar já em *1Clemente* 7.2 e pode ser encontrada em praticamente todos os escritos ortodoxos da era patrística de várias regiões, inclusive nos textos de Ireneu (c. 130-200), Tertuliano (c. 160-225), Clemente de Alexandria (c. 150-215), Orígenes (c. 185-254), Hipólito (c. 170-236), Novaciano (c. 200-258), Dionísio de Alexandria (c. 200-265), Atanásio (c. 296-373) e Agostinho (c. 354-430). Ireneu e Tertuliano foram os primeiros escritores a discutir a Regra de modo mais detalhado. Ireneu a identificou como o sentido central e dominante, ou argumento universal, das Escrituras (*Haer.* I.9-10).[57] De forma semelhante, Tertuliano a chama de "razão" ou "ordem" das Escrituras (*Praescr.* 9).

Embora os pais da igreja nunca tenham explicado de uma forma clara para a posteridade o conteúdo teológico específico da Regra,[58] há relativo consenso entre os estudiosos de que servia como uma declaração sintetizada mínima relacionada à fé comum da igreja. Ela foi chamada de diversas formas: "fiel doutrina da fé cristã";[59] "declaração concisa da pregação pública e da crença comum do cristianismo primitivo, um compêndio normativo do *kerygma*";[60] "resumo dos principais pontos do ensino cristão [...] a

---

[56]Também chamada em escritos pós-neotestamentários de: Regra de Piedade, Regra Eclesiástica, Regra da Igreja, Regra Evangélica, Regra do Evangelho, Regra da Tradição, Regra Sã, Plena Fé, Analogia da Fé, Lei da Fé, Cânon da Verdade, Cânon da Igreja e Pregação da Igreja.

[57]Ver Paul Hartog, "The 'Rule of Faith' and Patristic Biblical Exegesis", *TJ* NS 28 (2007): 67.

[58]Para um breve panorama de como os estudiosos delinearam a Regra, ver Paul M. Blowers, "The Regula Fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith", *ProEccl* 6 (1997): 199-228.

[59]M. Eugene Osterhaven, "Rule of Faith", in *Evangelical Dictionary of Theology* (2. ed.; Grand Rapids: Baker, 2001), p. 1043.

[60]Hartog, The "Rule of Faith", p. 66, resumindo Eric F. Osborn, "Reason and Rule of Faith in the Second Century AD", in *Making of Orthodoxy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 48.

forma de pregação que servia de norma para a fé cristã [...] a mensagem essencial [...] determinada pelo evangelho e pela estrutura básica da fé cristã em um só Deus, no recebimento da salvação em Cristo e na experiência do Espírito Santo";[61] e "a substância [da] fé cristã, ou verdade como padrão e autoridade normativa".[62]

Barth Ehrman concorda com essas descrições da Regra: "A [Regra] abrangia as crenças básicas e fundamentais que, de acordo com os proto-ortodoxos, todos os cristãos deviam adotar, visto que foram ensinadas pelos próprios apóstolos".[63] Conforme discutiremos no Capítulo 3, os apóstolos e autores dos livros do Novo Testamento adotaram uma ortodoxia centrada na morte, no sepultamento e na ressurreição de Jesus para o perdão dos pecados. A Regra de Fé continha e proclamava essa mensagem essencial do Novo Testamento como o princípio central do cristianismo. Portanto, quase desde o início da era pós-neotestamentária, um grupo de autores cristãos geograficamente espalhados adotou um padrão teológico que os unificava.

Os pais da igreja se consideravam propagadores ou veículos desse padrão teológico unificado e unificador. Usavam o termo "transmissão" para descrever o próprio papel (e.g., Ireneu, *Haer.* 3.3.3). Para eles, seu chamado consistia em tomar aquilo que haviam recebido dos apóstolos e transmitir esse conteúdo para sua geração e para a posteridade. Essa ideia de propagação daquilo que tinha sido recebido aparece já em Clemente de Roma (*1Clem.* 42.1-3; c. 96 d.C.) e em Inácio (*Magn.* 13.1; 6.1; *Phld.* 6.3; c. 110 d.C.) que incentivaram seus leitores a permanecerem nos ensinamentos de Cristo e dos apóstolos (cf. Pol. *Phil.* 6.3). Ireneu prossegue nestes termos: "Assim é a pregação da verdade: os profetas

[61]Everett Ferguson, "Rule of Faith", in *Encyclopedia of Early Christianity*, editado por Everett Ferguson (New York: Garland, 1990), p. 804-5.

[62]Geoffrey W. Bromiley, "Rule of Faith", in *The Encyclopedia of Christianity*, v. 4 (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p. 758.

[63]Ehrman, *Lost Christianities*, p. 194.

a anunciaram, Cristo a estabeleceu, os apóstolos a transmitiram e, em todo lugar, a igreja a apresenta a seus filhos" (*Epid.* 98; cf. *Haer.* 3.1.1; 3.3.1). Os pais da igreja não somente consideravam que estavam proclamando o evangelho, como também viam a si mesmos como guardiões da mensagem (e.g., *1Clem.* 42).

Acreditava-se que a origem desse padrão teológico transmitido pelos pais da igreja era o Antigo Testamento (e.g., Justino, *Dial.* 29; Justino, *Apol.* 1.53; *Barn.* 14.4). Os pais ensinavam que o evangelho havia se originado com os profetas do Antigo Testamento, cuja mensagem foi assimilada pelos apóstolos que, à semelhança dos profetas, tinham sido enviados por Deus.[64] Essa autocompreensão dos pais da igreja estabelece um contraste marcante com as seitas do segundo século que procuravam despojar o evangelho de suas raízes veterotestamentárias. Em vez de serem dedicados ao ensino dos apóstolos e dependentes dele, esses grupos afirmavam que o conhecimento a respeito de Jesus, revelado secretamente, sobrepujava a continuidade histórica e teológica. Os pais da igreja, em contrapartida, ensinavam que a Regra de Fé havia se originado na mensagem profética do Antigo Testamento cumprida em Jesus e proclamada pelos apóstolos. Os pais, por sua vez, preservaram essa mensagem e a transmitiram a outros, passando o bastão para as gerações subsequentes de cristãos.

O que aconteceu com a Regra de Fé depois que os pais da igreja a passaram adiante? Seu conteúdo, ou seja, o cerne da mensagem do evangelho, foi incluído nos credos do terceiro e do quarto século. Em duas obras publicadas recentemente, Gerald Bray argumenta a favor dessa ideia ao investigar o Credo Niceno e concluir que seus autores não inseriram a ortodoxia anacronicamente em séculos anteriores. Ao examinar minuciosamente o Credo Niceno, Bray rastreia cada detalhe de seu conteúdo teológico

[64]Joseph F. Mitros, "The Norm of Faith in the Patristic Age", *TS* 29 (1968): 448.

desde o Novo Testamento, passando pelos pais da igreja, até sua codificação no credo. Com respeito ao primeiro artigo do Credo Niceno, por exemplo, Bray comenta: "O fundamento das crenças da igreja permaneceu inalterado, e no primeiro artigo do credo temos certeza de que estamos sendo transportados de volta aos dias mais remotos da pregação apostólica".[65] D. A. Carson concorda: "[Embora possa ser equivocado] impor a ortodoxia do quarto século ao Novo Testamento [...], é igualmente errado sugerir que há poucos vínculos entre a ortodoxia do quarto século e o Novo Testamento".[66]

O fato de os pais da igreja terem preservado a ortodoxia do Novo Testamento e a terem transmitido àqueles que formularam os credos não necessariamente significa que os autores do Novo Testamento tenham concebido sua teologia exatamente de acordo com os mesmos construtos utilizados nos credos. Por exemplo, embora o termo "Trindade" não ocorra no Novo Testamento, seu conceito está claramente presente nele (e.g., Mt 28.19; 1Pe 1.2). Portanto, a ortodoxia identificada nos credos do terceiro e do quarto século não está em oposição à ortodoxia implícita no Novo Testamento e propagada pelos pais da igreja. Como Behr sugere, é uma continuação orgânica daquilo que os autores do Novo Testamento começaram, sem mutação alguma do DNA da mensagem neotestamentária do evangelho, a qual, por sua vez, tem suas raízes no Antigo Testamento.[67] Trata-se de algo especialmente evidente nas semelhanças entre as seguintes palavras de Ireneu e as palavras de credos posteriores:

---

[65]Gerald L. Bray; Thomas C. Oden, eds., *Ancient Christian Doctrine I* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2009), xxxvi.

[66]D. A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), p. 31. [Edição em português: *O Deus Amordaçado: O Cristianismo Confronta o Pluralismo*. São Paulo: Shedd, 2013].

[67]Behr, *Way to Nicaea*.

> [A igreja crê] em um Deus, o Pai todo-poderoso, Criador dos céus, da terra, do mar e de tudo o que neles há; e em um Cristo Jesus, o Filho de Deus, que se tornou encarnado para nossa salvação; e no Espírito Santo, o qual, por intermédio dos profetas, proclamou as dispensações (divinas) e a vinda de Cristo, seu nascimento de uma virgem, sua paixão, sua ressurreição dentre os mortos, a ascensão corpórea de nosso amado Senhor Jesus Cristo ao céu e sua manifestação do céu na glória do Pai para fazer convergir em um só todas as coisas e ressuscitar toda a carne da raça humana (*Haer.* 1.10.1).

Portanto, como Larry Hurtado argumenta:

> Bem antes da influência de Constantino e dos concílios de bispos no quarto século e daí em diante, era evidente que o cristianismo proto-ortodoxo predominava e representava a forma de pensar dominante que estava emergindo. A devoção proto-ortodoxa a Jesus no segundo século constitui o padrão de fé e prática que moldou a tradição cristã subsequente.[68]

Em resumo, portanto, a Regra de Fé dos pais da igreja foi tanto uma continuação teológica da ortodoxia do Novo Testamento como um veículo para a ortodoxia dos credos.

Contudo, a afirmação de uma unidade teológica essencial entre os pais da igreja, cujo ensino era, em sua essência, derivado de seus antepassados apostólicos, não trata, por si só, da medida em que esse ensino prevalecia entre os cristãos primitivos em geral. Ainda resta saber se os ortodoxos representavam apenas uma (pequena) parte do cristianismo do segundo século, como Ehrman argumenta, com formas alternativas de cristianismo sendo igualmente (ou mais) proeminentes, ou se o cristianismo ortodoxo constituía a forma predominante de cristianismo não apenas no

[68]Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), p. 561.

quarto século, mas já no segundo século. Para responder a essa pergunta, voltamos nossa atenção agora às heresias atestadas nesse período.

Heresia na era patrística

Como mencionamos, Bart Ehrman e outros argumentam que os proponentes da ortodoxia no segundo século representavam, na melhor das hipóteses, um grupo minoritário em um cenário religioso diversificado, com grande variedade de formas alternativas de cristianismo. No capítulo seguinte, procuraremos mostrar que a ortodoxia surgiu no período do Novo Testamento e foi passada adiante pelos pais apostólicos. No restante deste capítulo, nossa intenção é mostrar que as várias formas de heresia na era patrística não estavam tão amplamente difundidas quanto Ehrman afirma e que esses hereges eram muito menos unificados que os ortodoxos. Aliás, as evidências disponíveis sugerem que grupos hereges atuavam, muitas vezes, como parasitas dos proponentes já estabelecidos e conhecidos da ortodoxia.

O segundo século gerou muitos grupos heréticos. Os ebionitas, por exemplo, eram um grupo importante de cristãos judeus que, devido a suas raízes judaicas, negavam a divindade de Jesus. Outro exemplo são os docetistas, segundo os quais Jesus somente parecia humano, mas não o era de fato. Contudo, o único grupo do segundo século que chegou a competir remotamente com a ortodoxia e que representou para ela um grande desafio foi o gnosticismo.[69] O movimento gnóstico era mais difundido do que

[69]Alguns classificam várias vertentes de gnosticismo (a saber, gnose síria, marcionismo, valentinianismo e movimento basilidiano; movimentos posteriores incluem os cainitas, os peratas, os barbelo-gnósticos, os setianos e os borboritas, entre outros) como sistemas filosófico-religiosos individuais. Nesta seção, presume-se que sejam vagamente associados sob o guarda-chuva mais amplo do gnosticismo. Se, contudo, essas seitas representam entidades independentes

qualquer outra heresia do segundo século e era o único que oferecia uma alternativa à ortodoxia com "potencial de durabilidade".[70] Por esse motivo, usamos o gnosticismo como estudo de caso para analisar a natureza da heresia no segundo século e sua relação com seu equivalente ortodoxo.[71]

Investigaremos, de modo mais específico, se a ortodoxia do segundo século era apenas uma forma de cristianismo, entre várias, que se viu envolvida em uma luta contra um grande número de alternativas. Os três pontos a seguir, referentes ao gnosticismo, revelam que a ortodoxia era a norma do início do cristianismo e que o gnosticismo era secundário e, em comparação, menos difundido.

Primeiro, o gnosticismo era um movimento religioso sincretista e multiforme que, embora compartilhasse, sem grande rigidez, alguns elementos temáticos fundamentais,[72] nunca emer-

---

e não relacionadas, a argumentação desta seção é consideravelmente reforçada, a ponto de a discussão se tornar quase irrelevante. Para uma explicação mais abrangente da complexidade desses movimentos, ver Hurtado, *Lord Jesus Christ*, p. 519-61. As informações que temos acerca dos gnósticos vêm de documentos de Nag Hammadi e dos seguintes pais da igreja que os refutaram: Ireneu, *Contra a Heresia*; Hipólito, *Refutações de todas as Heresias*; Epifânio, *Panarion*; e Tertuliano, *Contra Marcião*. Para mais informações sobre o gnosticismo, ver Pheme Perkins, "Gnosticism", *NIB* 2:581-84, e David M. Scholer, "Gnosis, Gnosticism", em *DLNT* 400-12.

[70]Bock, *Missing Gospels*, p. 25.

[71]Embora limitemos esta seção a um estudo do gnosticismo por uma questão de espaço e de influência do pensamento gnóstico, informações comparáveis, referentes a outros textos do segundo século, são mencionadas em diversas notas de rodapé. As conclusões a que chegamos nesta seção no tocante ao gnosticismo se aplicam, de igual modo, a outras seitas do segundo século. Para um panorama mais amplo de todas as seitas do segundo século das quais se tem conhecimento, ver Antti Marjanen; Petri Luomanen, eds., *A Companion to Second-Century Christian "Heretics"*, Suplementos de *VC* (Boston: Brill, 2005) (observe que acompanham bibliografias para estudos mais detalhados); e Chas S. Clifton, *Encyclopedia of Heresies and Heretics* (Santa Barbara: ABC-Clio, 1992).

[72]Para uma breve recapitulação e conclusão a respeito desses elementos-chave, ver Pheme Perkins, "Gnosticism", *NIB* 2:583-84. O docetismo também era extremamente diversificado (D. F. Wright, "Docetism", *DLNT* 306). Os dados referentes aos ebionitas são escassos demais para saber o grau de unidade

giu como movimento único e coeso.[73] À luz dessa diversidade, é questionável se um único termo, como "gnóstico", descreve de modo adequado o movimento. Em essência, o gnosticismo era comprovadamente diversificado e seus elementos estavam ligados entre si, sem grande coesão, por uma estrutura filosófica abrangente. Como resultado dessa diversidade, ou talvez por causa dela, o gnosticismo nunca formou a própria igreja ou grupos de igrejas. Antes, os gnósticos eram basicamente "um conglomerado de escolas desconexas que discordavam umas das outras, bem como dos cristãos tradicionais".[74]

Em contrapartida, há muitos indícios de que o cristianismo ortodoxo do segundo século era, em sua maior parte, unificado. Para começar, como mencionamos na seção anterior, a predominância da Regra de Fé nos escritos dos pais da igreja do segundo século mostra a unidade universal presente no cerne das doutrinas cristãs. Além disso, já na década de 50 d.C., os cristãos ortodoxos fundaram igrejas vibrantes, como atestam as muitas cartas de Paulo. O apóstolo Paulo escreveu para igrejas estabelecidas na Galácia, em Tessalônica, Corinto, Roma, Filipos, Éfeso e em outros lugares.[75] E ainda há vasta evidência de que essas congregações demonstravam "interesse mútuo e interação quase obsessivos" entre si.[76] Em outras palavras, embora essas congregações estivessem espalhadas por todo o mundo conhecido na

---

dessa seita. Wright afirma: "Entender de modo coerente e historicamente plausível os testemunhos patrísticos acerca dos ebionitas é uma tarefa difícil" (D. F. Wright, "Ebionites", *DNLT* 315).

[73]Bock, *Missing Gospels*, p. 23.

[74]Ibidem, p. 23-24.

[75]O fato de Paulo se dirigir a "bispos e diáconos" em Filipenses 1.1 indica que ele escreve para uma igreja estabelecida.

[76]Ver Rowan Williams, "Does it Make Sense to Speak of Pre-Nicene Orthodoxy?", in *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, editado por Rowan Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 11-12.

época, consideravam-se uma rede unificada de igrejas.[77] Portanto, os cristãos ortodoxos se organizaram em assembleias locais notavelmente cedo, estabeleceram lideranças (e.g., At 14.23; 20.28; Fp 1.1; Tt 1.5; 1Pe 5.1,2), concordavam quanto às crenças fundamentais e interagiam de modo regular e frequente. Essas características não corroboram a descrição de Ehrman de uma ortodoxia apenas rudimentar no primeiro e no segundo século.

Segundo, o nível de organização a que chegou o gnosticismo foi atingido bem mais tarde que a organização do cristianismo ortodoxo.[78] Não há consenso entre os historiadores acerca da origem do gnosticismo. Alguns acreditam que surgiu de modo independente do cristianismo ortodoxo e antes dele.[79] Outros acreditam que se originou de forma independente, mas em paralelo com o cristianismo ortodoxo.[80] Ainda outros argumentam que surgiu

---

[77]Ver, por exemplo, M. B. Thompson, "The Holy Internet: Communication between Churches in the First Christian Generation", in *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, editado por R. Bauckham (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), p. 49-70. Essa unidade da qual eles próprios tinham consciência continuou na era dos pais da igreja (ver Williams, "Does It Make Sense to Speak of Pre-Nicene Orthodoxy?", in *Making of Orthodoxy*, p. 12-14).

[78]Embora um docetismo rudimentar talvez possa ser detectado no final do primeiro século (1Jo 4.2,3; 2Jo 7), não há evidência alguma de que tenha surgido ao mesmo tempo que a ortodoxia. Da mesma forma, as evidências são escassas demais para chegar a conclusões categóricas a respeito da origem dos ebionitas (ver Wright, "Ebionites", *DLNT* 315-16).

[79]Carsten Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule: Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösungsmythus* (FRLANT 78; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961); Karl Prümm, *Gnosis an der Wurzel des Christentums? Grundlagenkritik der Entmythologisierung* (Müller: Salzburg, 1972). Ver, porém, Edwin M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of Proposed Evidences* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973).

[80]Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, traduzido por R. M. Wilson (Edinburgh: T&T Clark, 1983), p. 275-94.

como reação ao cristianismo[81] ou ao judaísmo.[82] É provável que Darrell Bock esteja correto ao afirmar que o gnosticismo se formou na sombra do cristianismo e/ou do judaísmo.[83] Não há evidência literária alguma que confirme a origem do gnosticismo no primeiro século, o que contraria a argumentação de Schmithals de que os oponentes de Paulo eram gnósticos.[84] Antes, os dados do primeiro século revelam, na melhor das hipóteses, uma forma primitiva e incipiente de gnosticismo (e.g., 1Tm 6.20; 1Jo 2.20; 2Jo 1.9).[85] Quando esses dados do primeiro século são comparados com o que sabemos sobre o gnosticismo do segundo século, emerge o retrato de um movimento que começa a surgir na segunda metade do primeiro século e que aos poucos toma forma na primeira metade do segundo século (o que é comprovado pelo número crescente de escritos gnósticos e pelos ataques veementes dos pais da igreja a esses textos), mas nunca chega a ser uma entidade unificada. Diante das evidências disponíveis do primeiro século, qualquer avaliação que conclua que o gnosticismo já se encontrava organizado antes do segundo século é, em última análise, um argumento do silêncio.

O cristianismo ortodoxo, em contrapartida, organizou-se cedo (nas décadas de 40 e 50 d.C.). Pode se ver isso não apenas

---

[81]Adolf Harnack, *History of Dogma*, v. 1, traduzido por Neil Buchanan (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1997), p. 223-66; Simone Petrément, *A Separate God: The Origins and Teachings of Gnosticism*, traduzido por Carole Harrison (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1990).

[82]R. McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament* (Oxford: Basil Blackwell, 1968); Alan F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Leiden: Brill, 2002); Carl B. Smith II, *No Longer Jews: The Search for Gnostic Origins* (Peabody, MA: Hendrickson, 2004).

[83]Bock, *Missing Gospels*, p. 30.

[84]Walter Schmithals, *Gnosticism in Corinth: An Investigation of the Letters to the Corinthians*, traduzido por John E. Steely (Nashville: Abingdon, 1971).

[85]A esse respeito, porém, observe-se a refutação recente do pano de fundo gnóstico para 1João feita por Daniel R. Streett, "'They Went Out from Us': The Identity of the Opponents in First John" (tese de doutorado; Wake Forest, NC: Southeastern Baptist Theological Seminary, 2008).

na formação de igrejas desde um período remoto, como observamos acima, mas também na rápida consolidação de um sistema de crenças fundamentais que será investigado no próximo capítulo. Embora a organização eclesiástica tenha se tornado mais complexa no segundo século, os princípios organizadores fundamentais da igreja já estavam bem definidos no primeiro século. Logo, os pais apostólicos e os líderes subsequentes da igreja não forneceram o impulso original para a organização da igreja; eles já haviam herdado sua estrutura fundamental e crenças fundamentais.

Terceiro, antes do Édito de Milão (313 d.C.) de Constantino, que ordenou a tolerância religiosa em todo o Império Romano, os adeptos da ortodoxia não tinham meios oficiais nem poder para relegar os hereges a uma posição secundária. A controvérsia ariana (318 d.C.) se deu de modo quase concomitante com o édito. É interessante observar que, durante essa controvérsia, não se faz nenhuma menção significativa a qualquer seita gnóstica. Ao que parece, a essa altura o gnosticismo tinha sido esquecido ou tinha se tornado tão insignificante que não se justificava qualquer atenção dada a ele pelos ortodoxos. Isso quer dizer que, antes de Constantino impor a tolerância religiosa, os ortodoxos haviam conseguido refutar de modo decisivo esses movimentos heréticos. Se os hereges eram tão numerosos e disseminados quanto Ehrman argumenta e se a ortodoxia era relativamente insignificante antes do quarto século, as probabilidades históricas sugerem que seria difícil a ortodoxia sobrepujar esses movimentos heréticos. Sem uma liderança oficial instituída, a única maneira que os ortodoxos teriam de "vencer", antes de Constantino, era pela força da maioria. Logo, fica evidente que o gnosticismo do segundo e do terceiro século não era tão disseminado e influente quanto a ortodoxia do segundo século.[86]

[86]Bray, *Ancient Christian Doctrine I*, p. xxxix. Cf. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, p. 521. Isso também se aplica a outros movimentos heréticos do segundo século.

Todavia, as seguintes questões poderiam ser levantadas a respeito das primeiras heresias cristãs. Primeiro, há quem argumente que a descoberta arqueológica de uma biblioteca gnóstica no Alto Egito (Nag Hammadi) sugere que o gnosticismo era tão predominante quanto a ortodoxia. Se os escritos dos ortodoxos eram os principais testemunhos do cristianismo durante esse período, a pergunta que se impõe é: como foi possível tantos documentos gnósticos sobreviverem? Em resposta, Gerald Bray observa corretamente que o fato de esses documentos gnósticos terem sobrevivido pode ser explicado por vários fatores, entre eles, a distância muito remota do lugar em que foram encontrados.[87] E mais, ainda que os arqueólogos descobrissem textos gnósticos em outros lugares, isso não invalidaria o argumento apresentado anteriormente em favor da predominância do cristianismo ortodoxo sobre o gnosticismo.

Segundo, se as heresias cristãs primitivas não eram tão disseminadas quanto a ortodoxia, como explicar a menção generalizada a heresias nos textos ortodoxos?[88] A réplica de Rodney Decker é acertada: "Intensidade retórica não está necessariamente associada a qualquer estimativa de predominância numérica".[89] Em outras palavras, pode acontecer de uma minoria articulada receber atenção desproporcional a seu tamanho ou influência reais. Aliás, é bem provável que os ortodoxos tenham se esforçado bastante para interagir com grupos heréticos, não porque os heterodoxos fossem tão numerosos, mas porque os ortodoxos consideravam a mensagem herética extremamente perigosa.

Há mais uma forma de investigar a heresia no segundo século e o modo como ela se relaciona com a ortodoxia. É possível acompanhar a trajetória histórica de uma doutrina central, como

---

[87]Bray, *Ancient Christian Doctrine I*, p. xxxix.

[88]Ehrman levanta essa questão em *Lost Christianities*, p. 176.

[89]Rodney J. Decker, "The Rehabilitation of Heresy: 'Misquoting' Earliest Christianity" (monografia apresentada ao Bible Faculty Summit, Central Baptist Seminary, Minneapolis, julho de 2007), p. 29.

a divindade de Cristo, retornando a seu início com o propósito de definir em qual grupo ela se originou e qual grupo se desviou do outro. Larry W. Hurtado, professor de Língua, Literatura e Teologia do Novo Testamento na Universidade de Edimburgo, faz isso de modo magistral em sua obra *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* [Senhor Jesus Cristo: Devoção a Jesus no Início do Cristianismo]. Em essência, Hurtado demonstra a rapidez com que os cristãos judeus monoteístas passaram a reverenciar Jesus como Senhor.[90] Esta primitiva "devoção a Cristo" que implicava a crença na divindade de Jesus é espantosa, especialmente diante da crença judaica monoteísta profundamente arraigada na identidade, adoração e cultura judaicas. É impossível exagerar a natureza revolucionária da confissão de Jesus como Senhor e Deus, especialmente se levarmos em conta a proximidade cronológica com a vida de Jesus.[91] O estudo da adoração a Jesus no início do cristianismo é mais uma confirmação de que a heresia se formou depois da ortodoxia e de que funcionava como parasita dela. No breve levantamento feito a seguir, investigaremos primeiro a crença na divindade de Jesus na literatura ortodoxa e, depois, na literatura herética.

---

[90]A argumentação de Hurtado representa uma correção da hipótese de Wilhelm Bousset de que o helenismo foi responsável por moldar a elevada cristologia do cristianismo ao longo do tempo, resultando em seu surgimento gradativo (*Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*, traduzido por John E. Steely [Nashville: Abingdon Press, 1970]). Entre outras obras que investigam as origens de temas teológicos do cristianismo primitivo, podemos citar J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 5. ed. (London: Adam and Charles Black, 1977) [Edição em português: *Patrística: Origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1994]; e John Behr, *Way to Nicaea*.

[91]Ver Ed J. Komoszewski; M. James Sawyer; Daniel B. Wallace, *Reinventing Jesus: What The Da Vinci Code and Other Novel Speculations Don't Tell You* (Grand Rapids: Kregel, 2006), p. 170, 259-60; e Ben Witherington III, *What Have They Done with Jesus?: Beyond Strange Theories and Bad History — Why We Can Trust the Bible* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2006), p. 285-86.

O estudo de Hurtado sobre a crença cristã primitiva na divindade de Cristo tem como ponto de partida os escritos de Paulo (limitando-se às "epístolas paulinas que não foram contestadas"), pois foram redigidos antes dos outros documentos do Novo Testamento.[92] Hurtado mostra que há evidências de que, vinte anos depois da morte de Jesus, os cristãos primitivos já o reconheciam como Senhor e Deus (1Co 8.4-6). E mais, é provável que esse padrão de devoção a Jesus seja anterior a Paulo, visto que é mencionado em duas confissões de fé ou hinos pré-paulinos (1Co 15.3-6; Fp 2.6-11). Paulo, ao tratar de diversas questões doutrinárias e práticas, não defende em momento algum o senhorio e a divindade de Jesus; antes, toma por certo a existência dessas crenças entre seus leitores.

Pode se objetar que a devoção a Jesus como Senhor não se estendia à igreja como um todo, mas se limitava ao "círculo paulino". Contudo, as evidências sugerem outra coisa. À luz das evidências identificadas em Atos e nas cartas paulinas que dizem respeito ao cristianismo mais amplo na Judeia, o qual era constituído de "seguidores de Jesus na Judeia/Palestina romana nas primeiras décadas" da formação da igreja, Hurtado conclui que a devoção a Jesus como Senhor ia muito além do círculo de influência imediato de Paulo.[93] Essa devoção a Jesus fica evidente nas muitas referências a Jesus como Senhor e na "sobreposição funcional" de Jesus e Deus.[94] Portanto, a devoção a Jesus como Senhor ocorreu tão cedo que não poderia ter se originado em Paulo. Isso quer dizer que "os desdobramentos mais influentes e significativos da devoção a Jesus ocorreram nos primeiros círculos de cristãos da Judeia. Todas as formas subsequentes de cristianismo são devedoras das convicções e do padrão fundamental de piedade desses primeiros grupos".[95]

---

[92]Hurtado, *Lord Jesus Christ*, p. 79-153.

[93]Ibidem, p. 214.

[94]Ibidem, p. 155-216.

[95]Ibidem, p. 216. Ver Thomas C. Oden, ed., série *Ancient Christian Doctrine*, 5 v. (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2009, e outros a serem publicados).

Voltando sua atenção para a literatura do Novo Testamento subsequente a Paulo, inclusive a chamada Fonte "Q" e os Evangelhos Sinóticos, Hurtado encontra nesses escritos a mesma devoção a Jesus como Senhor.[96] "Q", apresentando "uma ênfase clara e contínua na importância de Jesus", não somente enfatiza a centralidade de Jesus, mas também emprega as mesmas categorias cristológicas para descrevê-lo. E mais, o fato de "Q" ou outras fontes usadas pelos autores dos Sinóticos já fazerem referência à devoção a Jesus foi muito provavelmente um dos motivos pelos quais Mateus e Lucas, em particular, tenham se valido de forma tão extensa dessas fontes.[97] Os Evangelhos Sinóticos, bem como os escritos de Paulo, continuam a retratar o compromisso radical com Jesus como Senhor. A maior evidência disso está na atribuição consistente dos títulos honoríficos a Jesus empregados por Paulo e seus antecessores. Muitos desses adeptos do cristianismo eram judeus que continuaram comprometidos com o monoteísmo, o que torna sua devoção a Jesus como Senhor ainda mais notável.

Portanto, quando João escreveu seu Evangelho na década de 80 d.C. ou início dos anos 90 d.C., em vez de desenvolver uma elevada cristologia de sua autoria, continuou a ensinar e expor o mesmo senhorio de Jesus que os cristãos já haviam começado a confessar quando Jesus ainda estava vivo e quase imediatamente após sua ressurreição.[98] Um dos elementos mais marcantes do retrato que João faz de Jesus são as sete declarações "Eu sou",[99] que representam uma reivindicação direta de divindade por parte

---

[96]Hurtado, *Lord Jesus Christ*, p. 217-347; cf. Bock, *Missing Gospels*, p. 39-43. O *Evangelho de Tomé* também ensina um Jesus exaltado (*Thomas* 77; ver Bock, *Missing Gospels*, p. 38), ao contrário dos argumentos de Elaine Pagels (*Beyond Belief*, p. 68).

[97]Para os argumentos específicos de Hurtado a respeito de "Q", ver *Lord Jesus Christ*, p. 244-47.

[98]Hurtado, *Lord Jesus Christ*, p. 349-426.

[99]A expressão "Eu sou" remete claramente à autoidentificação de Deus em Êxodo 3.14, retomada em Isaías 40—66.

de Jesus, bem como uma afirmação explícita de que ele e o Pai são um (Jo 10.30).[100]

Quando voltamos a atenção para a cristologia encontrada nos textos gnósticos, surge uma imagem tão variegada que é quase impossível discuti-la.[101] Esse fato, por si só, revela o quanto a ortodoxia era unificada e o quanto o gnosticismo não o era. Não obstante, é possível discernir várias crenças pertinentes a respeito de Jesus. Em primeiro lugar, e mais importante, os gnósticos cortaram todos os vínculos entre Jesus e o Deus do Antigo Testamento. Enquanto os autores ortodoxos retratam Jesus e o Deus do Antigo Testamento (Javé) integralmente relacionados,[102] os gnósticos acreditavam que o Deus do Antigo Testamento era inferior e mau e que Jesus era radicalmente diferente dele. Logo, Jesus não era o Criador, como afirmaram João e outros autores do Novo Testamento (ver, e.g., Jo 1.1-3), mas uma criatura distinta do Criador.

Em segundo lugar, o papel de Jesus como Redentor não consistia em salvar as pessoas dos seus pecados por meio de sua morte sacrificial na cruz, mas em trazer conhecimento (*gnōsis*) à humanidade aprisionada no engano. Esse conhecimento resultava em salvação. Em contrapartida, o ensino ortodoxo a respeito de Jesus afirmava que ele havia morrido como Salvador e Senhor para o perdão dos pecados.

No todo, porém, o que é mais importante do que o *conteúdo* das crenças dos gnósticos (e de outras seitas) acerca de Jesus é

---

[100]Para uma discussão completa do Evangelho de João no contexto do monoteísmo judaico do primeiro século, ver Andreas J. Köstenberger; Scott R. Swain, *Father, Son and Spirit: The Trinity and John's Gospel*, NSBT 24 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2008), cap. 1.

[101]De acordo com os pais da igreja, os ebionitas rejeitavam tanto o nascimento virginal de Jesus quanto sua divindade (ver *Companion to Second-Century Christian "Heretics"*, p. 247).

[102]A respeito dessa questão, ver especialmente Christopher H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2006), cap. 4.

quando eles começaram a adotá-las. Ao contrário dos ortodoxos, cujas crenças cristológicas fundamentais se amalgamaram até meados do primeiro século, os gnósticos só consolidaram sua cristologia — se é que essa consolidação ocorreu — em algum momento no segundo século. Pode se dizer a mesma coisa de todas as outras seitas conhecidas do primeiro e do segundo século. Logo, a ortodoxia surgiu primeiro, e, em seguida, surgiram várias heresias um tanto amorfas no segundo século. Essas heresias propriamente ditas se desviaram de uma cristologia ortodoxa que já era amplamente aceita e ensinada.

Portanto, na transição do primeiro para o segundo século, começou a se formar o que Hurtado chama de "diversidade radical".[103] Uma mudança teológica notável ocorreu. Os sussurros incipientes do gnosticismo no final do primeiro século aos poucos se desenvolveram de modo mais audível e, por fim, resultaram na produção de escritos gnósticos que estabelecem uma variedade de cristologias e de outras crenças. Nesses escritos, a apresentação de Jesus divergia consideravelmente dos retratos que precederam em quase cem anos esses documentos gnósticos.

Com base em nosso estudo das ideias do cristianismo primitivo a respeito da divindade de Jesus, chegamos a duas conclusões. Primeiro, esse elemento central da ortodoxia cristã — a crença na divindade de Jesus e a adoração prestada a ele como Senhor e Deus — não foi fabricado no segundo século, no contexto das discussões entre várias seitas cristãs. Antes, essa crença remonta às origens do cristianismo, durante e imediatamente após o ministério terreno de Jesus.

Segundo, foi só consideravelmente mais tarde que várias seitas heréticas se desviaram dessa trajetória cristológica estabelecida.

---

[103]Hurtado, *Lord Jesus Christ*, p. 519-61.

Conclusão

Embora o final do primeiro século e o início do segundo tenham gerado uma variedade de movimentos heréticos, o conjunto de crenças (cristológicas) conhecido como ortodoxia era consideravelmente mais antigo, difundido e predominante do que aquilo que sugerem Ehrman e outros proponentes da tese de Bauer-Ehrman. E mais, os proponentes da ortodoxia no segundo século não foram inventores, apenas transmissores da teologia ortodoxa adotada já no período do Novo Testamento. A cronologia a seguir ajudará a resumir e esclarecer a relação entre ortodoxia e heresia na era patrística.

- **33 d.C.**: Jesus morre e ressuscita.
- **40 a 60 d.C.**: Paulo escreve cartas para várias igrejas; a ortodoxia é amplamente difundida e aceita; igrejas são organizadas em torno de uma mensagem central; heresias rudimentares começam a surgir.
- **60 a 90 d.C.**: os Evangelhos e o restante do Novo Testamento são escritos e continuam a propagar a ortodoxia que os precedeu; a ortodoxia ainda é amplamente difundida e aceita; as heresias continuam rudimentares.
- **90 a 130 d.C.**: os autores do Novo Testamento saem de cena; surgem os pais apostólicos que continuam a propagar a ortodoxia que os precedeu; a ortodoxia continua a ser amplamente difundida e aceita; as heresias começam a se organizar, mas permanecem relativamente rudimentares.
- **130 a 200 d.C.**: os pais apostólicos saem de cena; escritores cristãos subsequentes continuam a propagar a ortodoxia que os precedeu; a ortodoxia ainda é amplamente difundida e aceita, mas há várias formas de heresia; contudo, essas heresias permanecem secundárias em relação à ortodoxia e bastante variegadas.

- **200 a 300 d.C.**: a ortodoxia está consolidada nos credos, mas várias formas de heresias continuam surgindo; contudo, a ortodoxia ainda é amplamente difundida e aceita.

Essa cronologia mostra que a heresia surgiu depois da ortodoxia e não obteve, no final do primeiro século e início do segundo, o grau de influência indicado por Ehrman e outros. Além disso, a ortodoxia estabelecida pelos credos do terceiro e do quarto século está em direta continuidade com os ensinamentos dos autores ortodoxos dos dois séculos anteriores. Em essência, quando a ortodoxia e a heresia são comparadas em relação a sua origem e cronologia, fica evidente que a ortodoxia não surgiu de uma mixórdia herética; antes, a heresia se desenvolveu de forma parasitária a partir de uma ortodoxia já estabelecida. E, embora a igreja tenha continuado a anunciar suas crenças doutrinárias por meio de credos formulados de diversas maneiras, o DNA da ortodoxia permaneceu fundamentalmente inalterado.

CAPÍTULO 3

A heresia no Novo Testamento

Quão cedo ela surgiu?

Ao propor sua tese, Bauer concentrou-se quase exclusivamente em materiais extrabíblicos mais tardios, do segundo século, desconsiderando o Novo Testamento como potencial fonte de evidências primárias. Para ele, o Novo Testamento "parece, ao mesmo tempo, improdutivo demais e contestado demais para servir de ponto de partida".[1] Contudo, o descarte indiscriminado que Bauer faz da fonte primária de nosso conhecimento a respeito do início do cristianismo — o Novo Testamento — é problemático, pois ele indevidamente deixa de considerar a figura central de todo o cristianismo, Jesus, bem como os apóstolos que ele nomeou.

Todavia, como veremos adiante, foram justamente Jesus e os apóstolos que proveram o cerne da ortodoxia primitiva em associação com a profecia messiânica do Antigo Testamento. Isso explica, pelo menos em parte, por que Bauer concluiu que o cristianismo primitivo era tão diversificado e que a ortodoxia surgiu tão tarde — ele não consultou a mensagem do Novo Testamento com referência a Jesus e seus apóstolos. Voltamos nossa atenção agora a uma investigação dos dados do Novo Testamento a respeito da ortodoxia e da heresia, na tentativa de ir além do relato tendencioso de Bauer

---

[1]Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, editado por Robert A. Kraft e Gerhard Krodel, traduzido por Paul J. Achtemeier (Philadelphia: Fortress, 1971), p. xxv.

e encontrar uma compreensão adequada da situação real do *início* do cristianismo no primeiro século.

O conceito de ortodoxia

Como mencionamos, a tese de Bauer-Ehrman defende que a "ortodoxia" não é um fenômeno do primeiro século, mas somente um conceito posterior que permitiu à igreja romana subjugar versões alternativas do cristianismo. Vimos que Bauer praticamente ignora as evidências do Novo Testamento e, ao mesmo tempo, julga encontrar evidências a favor do desenvolvimento precoce da heresia e do surgimento tardio da ortodoxia em vários centros urbanos do segundo século. Ehrman também dá grande destaque à diversidade do segundo século e atribui o conceito de ortodoxia a concílios eclesiásticos posteriores. Ele chama os precursores dos ortodoxos de "proto-ortodoxos", embora seja necessário lembrar, evidentemente, que, de acordo com Ehrman, naquela época esse grupo não era o único representante legítimo do cristianismo, o que torna a expressão anacrônica.

O que dizer a respeito dessa forma de expor o assunto? Em essência, o argumento é circular. Uma vez que a "ortodoxia" é definida no contexto do quarto século como doutrina eclesiástica produzida à força pelos diversos concílios ecumênicos, qualquer cerne doutrinário anterior ao quarto século pode ser considerado, na melhor das hipóteses, "proto-ortodoxo". Logo, a validação da tese de Bauer-Ehrman se torna, na verdade, uma profecia autocumprida. Bauer, Ehrman e outros reformularam engenhosamente o cenário terminológico da discussão, principalmente ao estreitarem o significado do termo "ortodoxia" a um grau de sofisticação doutrinária alcançado apenas em séculos subsequentes, de modo que, em comparação com essa definição, todo o restante fica aquém. Em seguida, trocaram o que era convencionalmente entendido como ortodoxia, por "diversidade".

No entanto, como veremos mais adiante, o Novo Testamento retrata uma situação bem diferente. Não encontramos ali uma diversidade amplamente disseminada no que diz respeito às questões doutrinárias essenciais e, principalmente, no que diz respeito à cristologia e soteriologia, mas um conjunto já estabelecido de crenças primitivas centrais compartilhadas pelo cristianismo apostólico preponderante que, ao mesmo tempo, permitia flexibilidade em assuntos não essenciais. Em questões de diversidade legítima, havia tolerância; em questões de diversidade ilegítima (ou seja, "heresias"), não havia tolerância, mas somente repreensão nos termos mais incisivos. Além do mais, como vimos no capítulo anterior, esse consenso precoce a respeito dos elementos fundamentais da fé cristã não impede, de maneira alguma, formulações teológicas subsequentes.

Por esse motivo, para nossos propósitos aqui, a ortodoxia cristã pode ser definida como "ensino correto a respeito da pessoa e obra de Jesus Cristo, incluindo o modo de salvação, em contraste com o ensino a respeito de Jesus que se desvia das normas-padrão da doutrina cristã". Diante dessa definição, as perguntas passam a ser: faz sentido e é apropriado falar do conceito de "ensino correto a respeito da pessoa e obra de Cristo" no primeiro século? Havia padrões definidos segundo os quais se podia medir o que era "correto" e o que era "incorreto"? Como veremos, quando enquadramos a questão dessa maneira, as respostas que surgem de um estudo minucioso do Novo Testamento são bem diferentes das fornecidas pela tese de Bauer-Ehrman.

Convém ainda expor um argumento final. Como acontece em vários outros casos, Ehrman coloca o ponto de vista convencional numa posição de derrota certa. Se o Novo Testamento é considerado essencialmente unificado, isso prova, de acordo com Ehrman, que "ele foi escrito pelos vencedores" que escolheram suprimir e excluir todas as perspectivas contrárias. Se o Novo Testamento apresentar um grau considerável de diversidade e

uma incerteza quanto a qual posição teológica representa o padrão da ortodoxia, isso pode ser tomado como evidência de que a tese de Bauer-Ehrman está correta e de que a diversidade prevalecia no início do cristianismo. De uma forma ou de outra, Ehrman está certo e a visão convencional da ortodoxia está errada. Sem dúvida, é uma tática de discussão esperta. Mas será que atinge seus propósitos?

A confiabilidade do testemunho dos Evangelhos

A primeira questão importante em jogo ao avaliarmos as evidências dos Evangelhos é a confiabilidade de seu testemunho. Quando alguém se propõe a realizar um estudo histórico, a validade de suas conclusões, em geral, é proporcional à qualidade das fontes em que o estudioso se baseou para chegar a essas conclusões. Por essa razão, a seleção das fontes é de suma importância. Quando esse princípio é aplicado ao estudo do início do cristianismo, significa que os documentos mais proveitosos serão aqueles datados do período mais próximo do ministério de Jesus e da época da igreja primitiva, e aqueles que foram escritos por testemunhas oculares confiáveis desses acontecimentos.

Recentemente, Richard Bauckham, em sua obra seminal *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* [Jesus e as Testemunhas Oculares: Os Evangelhos como Depoimentos de Testemunhas Oculares], argumentou de modo convincente que os Evangelhos do Novo Testamento são depoimentos de testemunhas oculares.[2] De acordo com Bauckham, os

[2]Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006). (Convém observar, porém, que a obra de Bauckham não foi universalmente aceita; ver as resenhas críticas de Stephen J. Patterson e Christopher Tuckett em *RBL*, postada em http://www.bookreviews.org). Referências à obra de Bauckham estão conspicuamente ausentes no texto mais recente de Ehrman, *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible (and Why We Don't Know About Them)* (San Francisco:

apóstolos não foram apenas autores ou fontes das informações dos Evangelhos canônicos; eles também garantiram o "controle de qualidade" durante o período de transmissão da tradição do evangelho, servindo de "colegiado investido de autoridade" ao longo de todo o período durante o qual os escritos do Novo Testamento foram produzidos.

A implicação importante da obra de Bauckham é que não se passou, entre os dias de Jesus e o tempo em que os Evangelhos e outros textos do Novo Testamento foram redigidos, um período de várias décadas, durante o qual não houve mecanismos de controle suficientes que garantiram a transmissão confiável do material incluído nos Evangelhos canônicos. Antes, os apóstolos desempenharam um papel ativo ao longo de todo o processo que culminou com a composição dos Evangelhos canônicos. No caso de Mateus e de João, eles são testemunhas oculares que também foram autores dos respectivos Evangelhos. Marcos, de acordo com a tradição, foi intérprete de Pedro. Lucas, por sua vez, embora reconheça abertamente que não foi testemunha ocular, escreveu seu relato com base nos depoimentos daqueles que foram testemunhas oculares da vida e do ministério de Jesus (ver Lc 1.2).

Não é por acaso que os que chegam a conclusões diferentes a respeito da natureza do cristianismo primitivo se voltam, com frequência, para Evangelhos alternativos ou outros escritos consideravelmente posteriores aos Evangelhos canônicos. Contudo, como se observará mais adiante neste livro, a igreja primitiva fazia distinção clara entre documentos produzidos durante o período apostólico e textos redigidos no segundo século ou em séculos posteriores. Os Evangelhos gnósticos são um exemplo pertinente.

HarperOne, 2009). Ver a discussão de Ehrman sobre os Evangelhos como relatos de testemunhas oculares nas p. 102-4, em que ele nega que Mateus e João tenham escrito os respectivos Evangelhos que receberam seus nomes. Ver crítica em Daniel B. Wallace, *The Chicken Little Syndrome and the Myth of "Liberal" New Testament Scholarship: A Critique of Bart Ehrman's Jesus, Interrupted* (s.p.).

Como veremos, eles não foram escritos antes de 150 d.C. e diferem dos Evangelhos canônicos tanto na forma como no conteúdo.[3] O fato irrefutável é que não restaram outros documentos tão confiáveis e historicamente próximos de Jesus e dos primeiros dias da igreja quanto os textos incluídos no Novo Testamento.[4] Isso significa que uma discussão sobre os primeiros elementos da ortodoxia e da heresia deve começar, devidamente, com o próprio Novo Testamento.[5]

---

[3]Ver o capítulo 3 de Andreas J. Köstenberger, L. Scott Kellum e Charles L. Quarles, *The Cradle, the Cross, and the Crown: An Introduction to the New Testament* (Nashville: Broadman, 2009) [a ser lançado em breve por Edições Vida Nova]. Helmut Koester argumenta que vários Evangelhos apócrifos, inclusive o *Evangelho de Tomé* e o *Evangelho Secreto de Marcos,* foram escritos na mesma época que os Evangelhos que estão no cânon do Novo Testamento (*Ancient Christian Gospels: Their History and Development* [London: SCM, 1990]). Sua argumentação, contudo, é exageradamente especulativa. Não há nenhuma evidência confiável que mostre que esses Evangelhos apócrifos tenham surgido tão cedo. Como até mesmo um estudioso favorável à tese Bauer, James D. G. Dunn, observa: "Os argumentos [...] de Koester [...] não chegaram nem perto de obter o mesmo consenso que a hipótese da fonte mais antiga e, sem dúvida, requerem mais escrutínio" (*Jesus Remembered, Christianity in the Making* [Grand Rapids: Eerdmans, 2003], p. 140, cf. p. 161-65).

[4]Há controvérsia considerável a respeito da datação dos escritos individuais do Novo Testamento. Muitos sugerem, por exemplo, que outra pessoa, e não Paulo, escreveu várias das cartas atribuídas a ele (Efésios, Colossenses, 2Tessalonicenses, 1 e 2Timóteo e Tito) depois da morte do apóstolo. Para uma defesa de datas mais antigas para os diversos documentos do Novo Testamento, ver Köstenberger, Kellum e Quarles, *The Cradle, the Cross, and the Crown.* Embora neste capítulo tomemos por certo as datas mais antigas para os documentos do Novo Testamento, nossa argumentação permanece válida mesmo que esses escritos tenham uma datação mais recente, pois continuam a ser testemunhas confiáveis da ortodoxia e da unidade características do ensino do cristianismo primitivo a respeito de Jesus. Trataremos da data e natureza de outros documentos, como *Didaquê*, *1Clemente*, as cartas de Inácio e o *Evangelho de Tomé*, mais adiante nesta obra.

[5]Craig A. Blaising, "Faithfulness: A Prescription for Theology," *JETS* 49 (2006): 8-9, afirma com perspicácia: "Se os escritos do NT não são falsificações, então os autores cristãos primitivos não foram enganosos ao usá-los. Se os Evangelhos fornecem um relato confiável de Jesus e de seu ensino, a igreja primitiva não pode ser acusada de lançar mão deles para arbitrar asserções conflitantes a respeito do que ele disse, especialmente se essas asserções conflitantes se encontram em

A história pode ser escrita corretamente por "vencedores"?

A segunda questão crítica na discussão dos dados é se a história pode ser corretamente escrita pelos que prevaleceram nas batalhas entre a heresia e a ortodoxia.[6] Pode-se, ou deve-se, confiar em documentos escritos pelos "vencedores"? Bart Ehrman argumenta que, "para uma apresentação imparcial e desinteressada, não se pode jamais confiar nos relatos do inimigo".[7] Contudo, o argumento de Ehrman impõe aos autores do Novo Testamento uma exigência de neutralidade sem razão de ser. O pós-modernismo revelou acertadamente a irracionalidade dessa ideia. Todos os escritores são tendenciosos, inclusive Ehrman!

Isso não significa, porém, que os autores do Novo Testamento foram incapazes de apresentar um retrato justo e equilibrado do cristianismo primitivo. Como em qualquer estudo histórico, embora seja sempre necessário ler os textos com uma visão crítica, é importante lembrar que convicções fortes não implicam *obrigatoriamente* desonestidade ou imprecisão. Sem dúvida, os dados do Novo Testamento examinados logo adiante seguem um ponto de vista definido — acima de tudo, a fé em Jesus Cristo como Messias e Senhor exaltado —, mas isso não impugna, necessariamente, a

---

textos que, muito provavelmente, são falsificações. Se, de fato, os escritos do NT são textos imbuídos de autoridade normativa desde os tempos de Jesus e de seus apóstolos, é seguro consultá-los. Todos esses escritos não são apenas uma projeção de experiências religiosas distintas de comunidades posteriores [...] Impugnar sua asserção de fidelidade a Jesus Cristo conforme sua Palavra é injusto".

[6]Devemos essa informação a Robert J. Decker, "The Rehabilitation of Heresy: 'Misquoting' Earliest Christianity" (monografia apresentada no encontro anual da Bible Faculty Summit of Central Baptist Seminary, Minneapolis, julho 2007), p. 40-41.

[7]Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 104. [Edição em português: *Evangelhos Perdidos: As Batalhas pela Escritura e os Cristianismos que Não Chegamos a Conhecer*, 2. ed., traduzido por Eliziane Andrade Paiva. Rio de Janeiro: Record, 2008.]

credibilidade dos autores do Novo Testamento. Portanto, ao estudar a ortodoxia e a heresia no início do cristianismo, os dados mais pertinentes para os historiadores são os documentos do Novo Testamento, pois são o material mais antigo disponível e se baseiam no testemunho ocular dos primeiros seguidores de Jesus.

O restante deste capítulo examina os dados do Novo Testamento no que se refere à questão da ortodoxia e da heresia no início do cristianismo. De modo mais específico, mostraremos que o conceito de ortodoxia remonta a Jesus, a pessoa a quem o cristianismo deve sua origem, e aos apóstolos que ele nomeou. Na sequência, acompanharemos a existência de um cerne cristológico ortodoxo — o evangelho — ao longo de toda a literatura do Novo Testamento e também discutiremos as referências a ensinamentos heréticos.

Ortodoxia e Novo Testamento

O ensino de Jesus e dos apóstolos

Jesus, num momento decisivo de seu ministério terreno, chamou seus seguidores e lhes perguntou: "Quem os homens dizem ser o Filho do homem?". Eles responderam: "Alguns dizem que é João Batista; outros, Elias; outros, Jeremias, ou algum dos profetas". Então ele lhes disse: "Mas vós, quem dizeis que eu sou?". E Simão Pedro respondeu: "Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo". Em seguida, Jesus fez um pronunciamento de imensa importância: Pedro havia obtido esse entendimento com base na revelação divina que, por sua vez, seria o fundamento sobre o qual Jesus edificaria a comunidade messiânica, a igreja (Mt 16.13-19).

Esse episódio da vida de Jesus, também relatado nos outros Evangelhos canônicos (Mc 8.27-30; Lc 9.18-20; cf. Jo 6.67-69), é relevante para esta discussão por vários motivos. Primeiro, a resposta inicial dos discípulos à pergunta de Jesus sugere que obviamente havia uma diversidade considerável de opiniões a respeito da identidade de Jesus. Ao mesmo tempo, a confissão de Pedro

de que Jesus é o Cristo, o Filho do Deus vivo, elogiada por Jesus como proveniente de revelação divina, indica que Jesus considerou correta apenas *uma* crença: a confissão de que Jesus tinha vindo em cumprimento à predição messiânica do Antigo Testamento.

E mais, Jesus declarou que toda a sua igreja seria construída sobre o alicerce dessa confissão cristológica. Mesmo que esse documento não refletisse com precisão as crenças do próprio Jesus, ou mesmo que o depoimento de Mateus — e de Marcos, Lucas e João — fosse equivocado, não mudaria o fato de que seus Evangelhos foram, quase certamente, redigidos, com folga, ainda no primeiro século. Portanto, seu registro dessa e de outras confissões cristológicas dos primeiros seguidores de Jesus constitui uma evidência importante — datada do primeiro século — da convicção cristã amplamente difundida de que Jesus era o Messias e o Senhor exaltado.

Em outro momento decisivo de seu ministério, Jesus nomeou seus doze apóstolos (Mt 10.1-4; Mc 3.13-15; 6.7-13; Lc 6.13; 9.1,2), que foram cuidadosamente instruídos, treinados e comissionados para transmitir a mensagem de Jesus às gerações seguintes (Mt 2.18-20; Lc 24.45-48; Jo 20.21,22; At 1.8). Esse testemunho, por sua vez, era coerente com a profecia messiânica do Antigo Testamento (Lc 24.25,26,44). Logo, vemos na mensagem do Novo Testamento uma continuidade entre o Antigo Testamento, Jesus e os apóstolos.

Consequentemente, quando Lucas descreve a igreja primitiva, afirma que "eles perseveravam no ensino dos apóstolos" (At 2.42). Partindo do pressuposto de que o relato de Lucas é historicamente preciso, essa é uma referência à unidade de crença da igreja logo em seu início. O restante do livro de Atos apresenta um retrato consistente da igreja como um grupo de crentes que estavam, sobretudo, preocupados não em elaborar uma variedade de ensinamentos cristãos, nem em lidar com pontos de vista doutrinários conflitantes, mas em propagar uma mensagem que não se originou deles.

Também fica claro, no livro de Atos, que se atribuía grande valor à continuidade entre o ensino da igreja primitiva e o ensino de Jesus. Foi estipulado, portanto, que o substituto de Judas fosse uma testemunha ocular dos acontecimentos que se desdobraram "desde o batismo de João até o dia em que dentre nós [Jesus] foi elevado ao céu" (At 1.21,22). O restante de Atos mostra os cristãos primitivos pregando com unanimidade a respeito de Jesus, aquele que foi crucificado e que ressuscitou dos mortos. Embora a igreja enfrentasse desafios internos e externos e tivesse de lidar com questões doutrinárias como a inclusão dos gentios no movimento incipiente (um desafio que enfrentou já em 49/50 d.C.; cf. Gálatas; Atos 15), é possível ver que ela estava absolutamente unificada em torno da crença fundamental, resumida no evangelho, da salvação pela fé no Jesus crucificado e ressurreto.[8]

A concepção que Paulo tinha da natureza de seu evangelho

A continuidade entre Jesus e seus apóstolos e a fundamentação feita por eles na profecia messiânica do Antigo Testamento se estende adiante em Paulo e sua pregação do evangelho. Ao escrever na década de 50 d.C., ele diz:

> Irmãos, lembro-vos do evangelho que vos anunciei, o qual também recebestes e no qual estais firmes. Por meio dele também sois salvos, se retiverdes com firmeza a mensagem tal como a anunciei a vós; a não ser que tenhais crido inutilmente. Porque primeiro

[8]Alguns talvez citem os diferentes pontos de vista sobre a inclusão de gentios na igreja primitiva que tornou necessária a realização do Concílio de Jerusalém como evidência de diversidade doutrinária logo no início da igreja. Contudo, a questão central não é "se havia diversidade", mas se havia mecanismos para tratar de perspectivas diferentes quando estas afetavam a integridade da pregação apostólica. Como Atos 15 deixa claro, de fato, esses mecanismos existiam, e a igreja tratou do assunto em pauta de modo preciso e decisivo sob a liderança de Tiago, Paulo e Pedro.

> vos entreguei o que também recebi: Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras; e foi sepultado; e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras; e apareceu a Cefas, e depois aos Doze (1Co 15.1-5).

A mensagem de Paulo das boas-novas de salvação em Jesus Cristo, o evangelho, não se originou dele; antes, ele a havia recebido e apenas a transmitia para outros como uma proclamação de suma importância. A mensagem apostólica, por sua vez, era "segundo as Escrituras", isto é, conforme a predição profética do Antigo Testamento de que Deus enviaria seu Messias para morrer pelos pecados das pessoas. Paulo trata desse assunto de forma mais detalhada em sua Epístola aos Romanos, escrita poucos anos depois de 1Coríntios. Ele se descreve como "servo de Jesus Cristo, chamado para ser apóstolo, separado para o evangelho de Deus, que ele antes havia prometido pelos seus profetas nas santas Escrituras, acerca de seu Filho" (Rm 1.1-3).

Na visão de Paulo, a mensagem que ele pregava não era sua; era a mensagem de *Deus*, "o evangelho de Deus", ou seja, uma mensagem que se originou de Deus. Ele explica que Deus prometeu essa mensagem de antemão por meio de seus profetas nas Sagradas Escrituras. Mais adiante, no prefácio de Romanos, Paulo citou o profeta Habacuque, deixando claro que o seu evangelho da justificação pela fé dava continuidade à declaração de Habacuque: "O justo viverá pela fé" (Rm 1.16,17; cf. Hc 2.4).

Em Romanos 3.21,22, Paulo explica melhor essa questão ao escrever: "Mas agora a justiça de Deus se manifestou, sem a lei, atestada *pela Lei e pelos Profetas*. Isto é, a justiça de Deus por meio da fé em Jesus Cristo para todos os que creem". Logo, de acordo com Paulo, as Escrituras *em sua totalidade* — a Lei e os Profetas — já ensinavam, de modo resumido, o evangelho que Paulo proclamava: a pessoa pode ser tornada justa diante de Deus pela fé em seu Filho, Jesus Cristo.

Sem dúvida, as Escrituras hebraicas ensinavam isso por meio da expectativa da vinda do Messias e de sua morte vicária por seu povo, eventos que agora já haviam ocorrido, de modo que Paulo e os outros apóstolos podiam rememorar a obra *concluída* de Cristo e proclamá-la como fato consumado. Mas a mensagem de Paulo e dos profetas era, em essência, a mesma; pelo menos é isso que Paulo afirmava categoricamente. Ele não era uma pessoa que tinha criado a mensagem do evangelho a partir do nada; era apenas o mensageiro comissionado para "conduzir todos os gentios para a obediência da fé" (Rm 1.5).

Materiais litúrgicos anteriores ao Novo Testamento

Outra possível indicação da presença de um cerne de crenças doutrinárias entre os cristãos primitivos desde o início é fornecida pela provável inclusão de hinos e outros materiais preexistentes nos escritos do Novo Testamento.[9] Muitos acreditam que Filipenses 2.6-11 e Colossenses 1.15 reproduzem hinos cristãos primitivos que Paulo incorporou a suas cartas com diversos propósitos.[10] Com respeito ao "hino de Cristo"[11] em Filipenses 2.6-11, os argumentos a

[9]Ver Darrell L. Bock, "Why Apocryphal Literature Matters for NT Study: Relevance, Models, and Prospects — A Look at the Influence of the New School of Koester-Robinson" (monografia apresentada no encontro anual da Evangelical Theological Society, Providence, RI, 27 de novembro de 2008); idem, *The Missing Gospels: Unearthing the Truth behind Alternative Christianities* (Nashville: Nelson, 2006). [Edição em português: *Evangelhos Perdidos: A Verdade por Trás dos Textos que Não Entraram na Bíblia*, traduzido por Emirson Justino. Rio de Janeiro: T. Nelson Brasil, 2007.]

[10]Ver Richard R. Melick Jr., *Philippians, Colossians, Philemon*, NAC 32 (Nashville: Broadman, 1991), p. 95-97, 210-12.

[11]Há uma controvérsia significativa quanto à designação apropriada para essa passagem, ou seja, se deve ser chamada de "hino" ou "prosa exaltada". Para a primeira proposta, ver Peter T. O'Brien, *Philippians*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), p. 186-202; para a segunda, ver Gordon D. Fee, "Philippians 2:5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose?" *BBR* 2 (1992): 29-46.

favor de sua origem pré-paulina incluem: (1) vocabulário incomum; (2) estilo rítmico; (3) ausência de temas-chave paulinos como redenção ou ressurreição. Contudo, aqueles que acreditam que Paulo escreveu Filipenses 2.6-11 replicam com base nos seguintes argumentos: (1) outras passagens paulinas trazem o mesmo número de termos incomuns em um espaço parecido; (2) outras passagens apresentam um estilo rítmico; (3) Paulo não precisava mencionar sua teologia completa em todas as passagens.[12]

A discussão segue na mesma linha com referência a Colossenses 1.15-20, outro ponto alto da cristologia do Novo Testamento, em que Paulo destaca a supremacia de Cristo.[13] Características como o estilo mais formal e o paralelismo extenso levaram muitos a considerar Colossenses 1.15-20 um "hino", estando as opiniões divididas quanto à sua autoria: enquanto alguns o consideram de autoria paulina, outros entendem que é anterior ao apóstolo. Outros ainda questionam se 1.15-20 é um hino, dada a falta de consenso quanto a seu padrão métrico.

De todo modo, quer essas passagens sejam paulinas, quer sejam pré-paulinas, são notáveis pela cristologia extremamente elevada que as caracteriza.[14] Jesus é equiparado a Deus (Fp 2.6; Cl 1.15,19) e apresentado como o Senhor exaltado (Fp 2.9-11; Cl 1.15-18). Esses trechos também enfatizam a importância da cruz como um elemento central do evangelho (Fp 2.8; Cl 1.20). O fato de Paulo poder lançar mão de materiais desse tipo em sua correspondência com as igrejas sob sua jurisdição atesta que, desde cedo, os cristãos adoravam a Jesus como Deus e Senhor exaltado.

---

[12]Ver a excelente discussão e levantamento sobre a controvérsia em O'Brien, *Philippians*, p. 186-202.

[13]Ver a discussão em Eduard Lohse, *Colossians and Philemon*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1971), p. 41-46; e Peter T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, WBC 44 (Dallas: Word, 1982), p. 32-37.

[14]Ver Larry W. Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become God? Historical Questions about Earliest Devotions to Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), p. 83-107.

Outro caso digno de nota em que Paulo se vale de uma teologia antecedente é 1Coríntios 8.4-6, texto em que ele aplica a Jesus o mais fundamental de todos os textos monoteístas judaicos, inserindo as referências a Jesus na fórmula "um só Deus, um só Senhor" e ligando Jesus à obra criadora de Deus, o Pai: "Sabemos que [...] não há outro Deus, senão um só. Pois, ainda que existam os supostos deuses [...] para nós há um só Deus, o Pai, de quem todas as coisas procedem e para quem vivemos; *e um só Senhor, Jesus Cristo*, pelo qual todas as coisas existem e por meio de quem também existimos". Como Richard Bauckham observa: "A única maneira possível de entender que Paulo preserva o monoteísmo é compreender que ele inclui Jesus na identidade singular do único Deus afirmado no Shemá".[15]

Fórmulas confessionais

Outra indicação importante de uma ortodoxia primitiva nos escritos do Novo Testamento é a presença difundida de fórmulas confessionais como: "Jesus é o Messias" (Mc 8.29; Jo 11.27; cf. Mt 16.16; At 2.36; Ef 1.1); "Jesus é Senhor" (Rm 10.9; Fp 2.11; Cl 2.6; cf. Jo 20.28; At 2.36; 1Pe 1.3; Jd 17);[16] "Jesus é o

[15]Richard Bauckham, "Biblical Theology and the Problems of Monotheism," in *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*, editado por Craig G. Bartholomew et al. (Grand Rapids: Zondervan, 2004), p. 224, apud Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), p. 111-12. Ver também N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1991), p. 120-36; Richard Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), p. 123-26; e a discussão em Andreas J. Köstenberger e Scott R. Swain, *Father, Son, and Spirit: The Trinity and John's Gospel*, NSBT 24 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2008), p. 34-43.

[16]Das 740 vezes que o termo "Senhor" é usado no Novo Testamento, a grande maioria se refere a Jesus.

Filho de Deus" (Mt 14.33; Mc 1.1; 15.39. Lc 1.35; Jo 20.31; At 9.20; 2Co 1.19; Hb 10.29; 1Jo 3.8). Essas fórmulas representam um conjunto de crenças fundamentais centradas na pessoa de Jesus Cristo.

No Antigo Testamento, a esperança messiânica transcende, de modo considerável, as referências ao "ungido do SENHOR". Moisés é um dos protótipos mais antigos do Messias como libertador que opera milagres (e.g., Dt 34.10-12; Is 63.11); Davi é retratado como rei sofredor, mas depois vitorioso (e.g., Sl 22), cuja dinastia não teria fim (2Sm 7.13; cf. Jr 30.9; Ez 34.23; 37.25; Os 3.5). Outras figuras relacionadas são: o Servo Sofredor do Senhor (ver esp. Isaías 53); o pastor ferido (Zc 13.7), que faz parte de um conjunto de referências messiânicas em Zacarias; o Filho do homem mencionado em Daniel 7.13.

Os autores do Novo Testamento testemunham universalmente da crença difundida já no início do cristianismo: a crença de que Jesus era o Messias e o Filho de Deus.[17] Em Mateus, logo no começo do livro, Jesus é chamado de "Jesus Cristo, filho de Davi" (Mt 1.1; cf. 2.1-4). Tanto em Mateus como em Marcos, Pedro confessa Jesus como "o Cristo" em um episódio divisor de águas no ministério de Jesus (Mt 16.16; cf. Mc 8.29), embora, naquele momento, Jesus não desejasse que esse fato fosse proclamado abertamente, supostamente por causa da probabilidade de que sua natureza messiânica fosse compreendida de modo equivocado em termos políticos ou nacionalistas. Mais adiante, o sumo

[17]Ver Stanley E. Porter, ed., *The Messiah in the Old and New Testaments*, McMaster New Testament Studies (Grand Rapids: Eerdmans, 2007). Ver também Richard N. Longenecker, ed., *The Christology of Early Christianity* (Grand Rapids: Baker, 1981); Donald Juel, *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1988); I. Howard Marshall, *The Origins of New Testament Christology*, edição atualizada (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1990); Martin Hengel, *Studies in Early Christology* (Edinburgh: T&T Clark, 1995); e Richard N. Longenecker, ed., *Contours of Christology in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005).

sacerdote judeu perguntou diretamente a Jesus se ele era o Cristo, e ele respondeu de forma afirmativa (Mt 26.63,64; Mc 14.61,62; cf. Dn 7.13).

Lucas também se refere, logo no início de seu Evangelho, à vinda do "Salvador, que é Cristo, o Senhor" (Lc 2.11; cf. At 2.36). Simeão profeticamente associa a vinda de Jesus ao "Cristo do Senhor" (Lc 2.26 [ARA]). As referências a Jesus como o Cristo no Evangelho de Lucas apresentam um paralelismo próximo com os textos de Mateus e Marcos. Referências distintivas de Lucas a Jesus como o Cristo predito nas Escrituras hebraicas aparecem no final de seu Evangelho (Lc 24.26,27,44-47).[18]

À semelhança dos Sinóticos, João identifica Jesus como o Messias, em conformidade com as expectativas messiânicas judaicas. De acordo com a declaração do propósito do Evangelho de João (20.30,31; cf. 11.27), a identidade messiânica de Jesus é revelada em seus encontros com seus primeiros seguidores (Jo 1.41; cf. 1.49), com uma mulher samaritana (Jo 4.25,29) e com as multidões (Jo 7.25-44; 12.34). Isso inclui a origem incerta do Messias (Jo 7.27), o fato de ele realizar sinais (Jo 7.31; cf. 20.30,31), seu nascimento em Belém (Jo 7.40-44) e o fato de ele ser "levantado" e, depois, exaltado (Jo 12.34; cf. 3.14; 8.28). Já em 9.22, a confissão de Jesus como o Cristo resulta em sua expulsão da sinagoga. Quando perguntam diretamente se ele é o Cristo, Jesus responde com uma afirmação indireta (Jo 10.34-39). A identificação do Filho do homem enviado do céu com Jesus, o Cristo e Filho de Deus, está no centro do Evangelho de João.

O termo "Cristo", usado com frequência como parte das designações "Jesus Cristo", "Cristo Jesus" e "Senhor Jesus Cristo" e, por vezes, de modo absoluto como "o Cristo" (e.g., Rm 9.5), é

[18]As diversas referências a "Jesus Cristo", "Cristo Jesus" ou "Senhor Jesus Cristo" no livro de Atos são, em grande parte, paralelas ao uso que Paulo faz dessas designações (ver adiante).

praticamente onipresente nos escritos de Paulo (quase quatrocentas das quinhentas referências no Novo Testamento).

A designação de Jesus como "Senhor" implica a equiparação de Jesus com Javé, o Criador e Deus de Israel que aparece nas Escrituras hebraicas. Alguns sugerem que o termo apenas reflete a cultura helenista e/ou a tradução de um título (*mārā*) aplicado a Jesus pelos primeiros cristãos de fala aramaica (1Co 16.22; cf. Ap 22.20). É possível que esse aspecto faça parte do pano de fundo, mas, à luz da atribuição clara de divindade a Jesus no Novo Testamento (Jo 1.1-3; 10.30; 20.28; Fp 2.6-8; Hb 1.8), sem falar nas referências ao senhorio de Jesus sobre a ordem criada (Cl 1.15-20; Hb 1.3) e sobre a história (1Co 3.6; 15.25,26), o termo "Senhor" é claramente dotado de conteúdo divino. Logo, a atribuição neotestamentária universal do termo "Senhor" a Jesus comprova a existência, desde cedo e de modo difundido, de uma compreensão da visão ortodoxa de que Jesus era Deus.[19]

Padrões teológicos

Outro aspecto que sugere um senso de ortodoxia entre os autores do Novo Testamento são os seus padrões teológicos pressupostos. Esses padrões, por sua vez, pressupõem critérios referentes à ortodoxia teológica. Quando Paulo diz que o Evangelho de Cristo difere de um evangelho falso, ele pressupõe que o evangelho possui um conteúdo específico (Gl 1.6-9). Essa pressuposição é ainda mais evidente quando Paulo afirma que recebeu o evangelho por revelação divina (Gl 1.11,12). A ordem de Paulo, "Ficai firmes e conservai as tradições que vos foram ensinadas" (2Ts 2.15), também deixa implícita a existência de um conjunto

[19]Ver também a obra de Larry W. Hurtado, que mostra que o culto a Jesus como Deus começou muito cedo na história do cristianismo: "Pré-70 C. E. Jewish Opposition to Christ-Devotion", *JTS* 50 (1999): 35-58; idem, *Lord Jesus Christ*.

específico de ensinamentos cristãos. Em outra passagem, Paulo faz distinção entre o conteúdo de seu ensino e os falsos ensinos (Rm 16.17), o que também indica um padrão de precisão e fidelidade.

A menção de Judas à "fé entregue aos santos de uma vez por todas" (Jd 3) também está baseada num conjunto fixo de crenças cristãs fundamentais, visto que "de uma vez por todas" implica conclusão. Por fim, João fala da "mensagem que dele ouvimos e vos anunciamos" (1Jo 1.5). No contexto de sua preocupação com a verdade (1Jo 1.6), é evidente que essa mensagem possui um conteúdo teológico estabelecido.[20] Embora Bauer tenha sugerido que não havia, no início da igreja, nenhum padrão teológico abrangente de caráter difundido e ortodoxo, as amostras do Novo Testamento que acabamos de fornecer sugerem claramente o contrário.

Sumário

O Novo Testamento dá testemunho confiável de um cerne doutrinário unificado desde os primórdios — particularmente com respeito à cristologia —, centrado em Jesus e seus apóstolos, um cerne que, por sua vez, está fundamentado na profecia messiânica do Antigo Testamento. Há uma relação essencial de continuidade entre esse cerne cristológico e o evangelho que Paulo e os cristãos primitivos anunciavam, um evangelho centrado no Jesus crucificado, sepultado e ressurreto, segundo as Escrituras (1Co 15.3,4). Materiais litúrgicos preexistentes (incluindo hinos cristológicos), fórmulas confessionais que reconhecem Jesus como Messias, Senhor e Filho de Deus, e referências do Novo Testamento a padrões teológicos (como a menção que Judas faz à "fé entregue aos santos de uma vez por todas") se unem de modo a apresentar, já cedo, um cristianismo primitivo

[20]Ver Decker, "Rehabilitation of Heresy", p. 32-35, que cita as seguintes passagens (em suposta ordem histórica): Tiago 3.1; Gálatas 1.6-9; 1.11,12; 2Tessalonicenses 2.15; 1Coríntios 16.13; 2Coríntios 13.5; Romanos 16.7; 1Timóteo 1.3; 2Timóteo 1.13,14; Judas 3; 1João 1.5; 4.1,2; 2João 9,10.

neotestamentário que era doutrinariamente unificado e que estava em uma relação essencial de continuidade com as Escrituras do Antigo Testamento e com a mensagem de Jesus e de seus apóstolos.

Diversidade no Novo Testamento

Os textos do Novo Testamento não somente refletem uma unidade doutrinária subjacente — em especial com referência à confissão de Jesus como Messias e Senhor —, como também apresentam certo grau de diversidade legítima ou aceitável, ou seja, diversidade que não compromete a unidade doutrinária subjacente, mas meramente reflete pontos de vista diferentes, mutuamente conciliáveis e decorrentes da individualidade dos autores do Novo Testamento.[21] Bauer e seus sucessores tendem a exagerar a diversidade presente no Novo Testamento a ponto de encontrarem, em suas páginas, mensagens conflitantes e inúmeras contradições.[22] A tendência

[21]Para estudos relevantes, ver Andreas J. Köstenberger, "Diversity and Unity in the New Testament", in *Biblical Theology: Retrospect and Prospect*, editado por Scott J. Hafemann (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002), p. 144-58; D. A. Carson, "Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology", in *Scripture and Truth*, editado por D. A. Carson e John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983); James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, 2. ed. (Philadelphia: Trinity Press International, 1990); Gerhard F. Hasel, "The Nature of Biblical Theology: Recent Trends and Issues", *AUSS* 32 (1994): 203-15; e Craig L. Blomberg, "The Unity and Diversity of Scripture", in *New Dictionary of Biblical Theology*, editado por T. Desmond Alexander e Brian S. Rosner (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000), p. 64-72. [Edição em português: "Unidade e Diversidade das Escrituras", in *Novo Dicionário de Teologia Bíblica*, editado por T. Desmond Alexander e Brian S. Rosner, traduzido por William Lane (São Paulo: Vida, 2009), p. 90-101].

[22]Arnold Ehrhardt, "Christianity Before the Apostles' Creed", *HTR* 55 (1962): 73-119; Helmut Koester, "*Gnomai Diaphoroi*: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity", *HTR* 58 (1965): 279-318; idem, "Apocryphal and Canonical Gospels", *HTR* 73 (1980): 105-30; James M. Robinson e Helmut Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1971); Dunn, *Unity and Diversity*; e Elaine Pagels, *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas* (New York: Random House, 2003).

desses estudiosos é ver o Novo Testamento como uma coletânea de documentos diferentes que não representam um ponto de vista unificado e alegar que qualquer unidade que, porventura, exista consiste em uma imposição anacrônica aos dados do Novo Testamento feita por intérpretes posteriores.

Outro elemento que complica qualquer argumentação a favor de uma suposta unidade entre os autores neotestamentários é a existência de grupos "heréticos" no Novo Testamento. Esses grupos incluíam os judaizantes, os possíveis precursores do gnosticismo e vários outros oponentes. Ao que parece, esses grupos alegavam ser cristãos, e menções a alguns deles aparecem nos estratos mais antigos das evidências históricas. Ehrman e outros chegam a questionar: o que impede a possibilidade de esses grupos estarem "certos" e os autores do Novo Testamento, "errados"? Nesta seção, investigaremos tanto a diversidade legítima (aceitável) quanto a ilegítima (inaceitável) refletidas nos escritos do Novo Testamento, à medida que examinarmos em mais detalhes a tese de Bauer de que o início do cristianismo se moveu da diversidade doutrinária para a unidade, e não vice-versa.

Diversidade legítima

O que é diversidade legítima? Para alguns, rotular qualquer coisa de "legítimo" pode levantar questionamentos a respeito do que é legítimo e do que é ilegítimo. Legítimo aos olhos de quem? Em termos históricos, a resposta é que, a julgar pelos próprios documentos do Novo Testamento, encontramos certo grau de liberdade com respeito a diferentes perspectivas e pontos de vista individuais, dentro de limites cuja violação incorria em reprovação ("diversidade ilegítima"). Portanto, se alguém perguntasse: "Quem pode dizer o que era ou não doutrinariamente aceitável no primeiro século e quem impôs essa suposta ortodoxia?", teríamos de responder que, em termos históricos, esse papel coube aos apóstolos nomeados

por Jesus como seus representantes aqui na terra, depois de sua ascensão. A referência de Lucas à adesão da igreja primitiva ao ensino apostólico (At 2.42), a carta de Paulo aos gálatas (ver especialmente Gl 1.6,7), o Concílio de Jerusalém (At 15) e as referências a falsos mestres nas Epístolas Pastorais e em outras cartas do Novo Testamento são exemplos do tipo de "diversidade" que existia, mas que claramente não era aceitável pelos herdeiros apostólicos da missão messiânica de Jesus, a qual, por sua vez, cumpria o ensino do Antigo Testamento (ver, e.g., Lc 1.1).

Conflitos propostos

Como mencionamos, a diversidade no início do cristianismo ocupa o centro da tese de Bauer. Alguns argumentam que essa diversidade também se estende ao Novo Testamento. Estudiosos que enfatizam a diversidade irreconciliável dos escritos neotestamentários geralmente destacam quatro características principais da teologia do Novo Testamento.[23] Primeiro, argumenta-se com frequência que os ensinamentos de Jesus e a teologia de Paulo são incompativelmente distintos, o que resulta na asserção comum de que Paulo, e não Jesus, foi o verdadeiro fundador do cristianismo.[24] De acordo com essa linha de argumentação, sugere-se isso pelo fato de Paulo acrescentar estratos teológicos à mensagem de Jesus,

---

[23]Ver Ehrman, *Jesus, Interrupted*, cap. 3 e 4. O escopo desta seção permite apenas um breve esboço desses argumentos. Para uma discussão mais completa desses assuntos e de outros relacionados, ver Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels*, 2. ed. (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2007).

[24]Ver especialmente David Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995). Para um histórico da discussão, ver Victor Paul Furnish, "The Jesus-Paul Debate: From Baur to Bultmann", in *Paul and Jesus*, editado por A. J. M. Wedderburn, JSNTSup 37 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989), p. 17-50, e S. G. Wilson, "From Jesus to Paul: The Contours and Consequences of a Debate", in *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare*, editado por Peter Richardson e John C. Hurd (Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 1984), p. 1-21.

especialmente nos ensinamentos do apóstolo acerca da igreja, do Antigo Testamento e da inclusão dos gentios. Jesus, por sua vez, raramente ensinou sobre a igreja, apresentou o próprio ensino e concentrou sua missão em Israel (e.g., Mt 15.24).

Segundo, desde o final do século 18, há quem veja diferenças irreconciliáveis entre João e os Sinóticos.[25] Uma vez que João foi escrito depois dos Sinóticos e difere deles consideravelmente quanto ao conteúdo, muitos consideram João menos confiável em termos históricos. Alguns sugerem que a cronologia de João contradiz os Sinóticos e/ou que, ao apresentar Jesus como decididamente divino, oferece uma cristologia mais avançada do que os Sinóticos.[26]

O terceiro conflito irreconciliável do Novo Testamento proposto por alguns é que o Paulo de Atos difere do Paulo das epístolas.[27] O Paulo de Atos, dizem estes, é invencível, inteligente, persuasivo em seu discurso e se desloca de um lugar para outro em uma procissão vitoriosa.[28] O Paulo das epístolas, em contrapartida, é fraco, frágil, perplexo e nada persuasivo em seu discurso.[29]

---

[25]Ver Andreas J. Köstenberger, "Early Doubts of the Apostolic Authorship of the Fourth Gospel in the History of Modern Biblical Criticism," in *Studies in John and Gender: A Decade of Scholarship, Studies in Biblical Literature* (New York: Peter Lang, 2001), p. 17-47.

[26]Para um estudo exaustivo das supostas discrepâncias entre João e os Sinóticos, ver Blomberg, *Historical Reliability*, p. 196-240; ver também Darrell L. Bock, *Jesus According to Scripture: Restoring the Portrait from the Gospels* (Grand Rapids: Baker, 2002). [Edição em português: *Jesus Segundo as Escrituras*, traduzido por Daniel de Oliveira. São Paulo: Shedd, 2006].

[27]Para uma discussão geral, incluindo uma taxonomia dos pontos de vista a respeito dessa questão, ver A. J. Mattill Jr., "The Value of Acts as a Source for the Study of Paul", in *Perspectives on Luke—Acts*, editado por Charles H. Talbert (Danville, VA: Association of Baptist Professors of Religion, 1978), p. 76-98.

[28]At 13.9-11,16-41; 14.15-17,19,20; 16.40; 17.22-31; 18.9,10; 19.11; 20.10,11,18-35; 22.1-21; 23.11,31-34; 24.10-21; 26.2-26,28,29; 27.43,44; 28.30,31.

[29]1Co 2.1-5; 2Co 10.1,10,11; 11.16—12.10.

A quarta diferença irreconciliável proposta diz respeito ao suposto desenvolvimento na teologia de Paulo.[30] Sugere-se que, à medida que Paulo amadureceu como teólogo, sua teologia mudou a ponto de ele contradizer a si mesmo. Hans Dieter Betz, por exemplo, argumenta que Paulo passou de uma visão mais igualitária (Gl 3.28) para uma visão mais patriarcal (1Tm 2.12).[31] Outros afirmam que ele abandonou a postura mais tolerante, evidenciada em Gálatas, a fim de aderir ao "legalismo" encontrado em 1Coríntios, antes de adotar uma síntese de ambos em 2Coríntios e Romanos.[32]

Resolução dos supostos conflitos: uma defesa da diversidade legítima

Ao examinarmos essas contradições de perto, contudo, vemos que cada uma delas pode ser conciliada.[33] Com respeito à primeira

---

[30]Hans Dieter Betz, *Galatians*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1979), p. 200; Heikki Räisänen, *Paul and the Law*, 2. ed. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1987); Udo Schnelle, *Wandlungen im paulinischen Denken* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1989).

[31]Betz, *Galatians*, p. 200.

[32]Cf. F. F. Bruce, "'All Things to All Men': Diversity in Unity and Other Pauline Tensions", in *Unity and Diversity in New Testament Theology*, editado por Robert Guelich (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), p. 82-83, com referência a John W. Drane, *Paul: Libertine or Legalist?* (London: SPCK, 1975).

[33]Contra Ehrman, *Jesus, Interrupted*, que afirma com veemência que o Novo Testamento representa "um mundo de contradições" no qual há "muitos pontos de vista diferentes" (os títulos dos capítulos 3 e 4 de sua obra, respectivamente). Contudo, fica evidente que Ehrman tem seus próprios interesses e que seus argumentos sobre qualquer questão são baseados no conceito subjacente de que, no desenvolvimento do cristianismo primitivo, a diversidade precedeu a unidade, ou seja, a tese de Bauer. De fato, Ehrman reafirma seu comprometimento com a tese de Bauer em *Jesus, Interrupted* (ver p. 213-16). Embora reconheça que, "em muitos, muitos detalhes de sua análise, Bauer esteja equivocado, ou que, ao menos, Bauer tenha exagerado", Ehrman surpreende ao afirmar que, não obstante, "a representação básica fornecida por Bauer do cristianismo dos primeiros séculos parece estar correta". Essa avaliação, porém, parece basear-se na premissa de que não se deve jamais deixar que as evidências reais atrapalhem uma boa teoria.

questão, a relação entre Jesus e Paulo, convém observar que, embora a teologia paulina desenvolva de modo legítimo os ensinamentos de Jesus, ela não os contradiz de maneira alguma. Paulo não foi o "fundador do cristianismo", como alguns têm argumentado; ao longo de seu ministério junto a várias igrejas no primeiro século, ele desenvolveu, laboriosamente, os principais elementos da vida e do ministério de Jesus.

A mensagem central de Paulo era esta: Cristo morreu pelos pecados da humanidade, foi sepultado e ressuscitou dentre os mortos (1Co 15.3,4). Isso concorda com a declaração de Jesus de que ele morreria em resgate de outros (Mc 10.45; cf. Mt 20.28) e ressuscitaria (Mt 20.19; Lc 9.22). Paulo, que demonstra conhecer alguns dos ensinamentos específicos de Jesus (Rm 12—13; 1Co 9.14; 11.23-26; 1Ts 4.15), aplicou esses ensinamentos ao contexto do próprio ministério.

No entanto, a continuidade que há entre Paulo e Jesus não exige uniformidade. Paulo tinha reflexão teológica própria.[34] Uma vez que seu público predominantemente gentio (Rm 11.13) era diferente do público de Jesus, composto, sobretudo, de judeus (Mt 15.24), sua pregação não era uma simples repetição dos ensinamentos de Jesus; ele desenvolveu esses ensinamentos na fase seguinte da história da salvação.[35] Por exemplo, embora Jesus tenha falado da igreja apenas em raras ocasiões (Mt 16.18; 18.17), Paulo expandiu significativamente esse assunto.

Além disso, enquanto Jesus concentrou sua missão em Israel (Mt 10.5,6; 15.24), Paulo levou o evangelho aos confins da terra (At 9.15; Rm 16.26) e explorou o "mistério" histórico-salvífico dos gentios crentes no evangelho que se tornaram parte do povo de

---

[34]Wilhelm Heitmüller, "Zum Problem Paulus und Jesus", *ZNW* 13 (1912): 320-37.

[35]Werner G. Kümmel, *The Theology of the New Testament according to Its Major Witnesses, Jesus — Paul — John*, traduzido por John E. Steely (Nashville: Abingdon, 1973), p. 246-48.

Deus (Rm 16.25,26; Ef 3.2-11; Cl 1.25-27).[36] Portanto, "Paulo não se limitou a repetir os ensinamentos de Jesus, mas [...] formulou sua proclamação à luz da teologia antecedente do AT e com base no evangelho apostólico, de acordo com as necessidades de seu contexto ministerial".[37]

Com respeito à relação entre João e os Evangelhos Sinóticos, é verdade que o Evangelho de João apresenta um grau mais elevado de reflexão teológica profunda acerca da vida e do ministério de Jesus, talvez, ao menos em parte, porque João o escreveu uma geração mais tarde. Contudo, o que se aplica à relação entre Jesus e Paulo também é válido no caso de João e dos Sinóticos: uma expansão teológica ou reflexão mais detalhada não é sinônimo de contradição.[38] Como eu (Andreas Köstenberger) observo: "A forma diferente de apresentação não constitui necessariamente uma discrepância, mas reflete uma transposição teológica da tradição dos Sinóticos a uma escala mais elevada".[39]

Alegações específicas de contradições entre João e os Sinóticos incluem argumentos de que os relatos da crucificação são conflitantes. Alguns afirmam, por exemplo, que João situa a crucificação na quinta-feira, e não na sexta, pois se refere ao "dia da preparação da Páscoa" (Jo 19.14).[40] O "dia da preparação" geralmente era quinta-feira, quando os cordeiros pascais eram imolados em preparação para a Páscoa dos judeus, celebrada no final daquele mesmo dia. No entanto, a solução para esse aparente dilema não é

---

[36]Andreas J. Köstenberger e Peter T. O'Brien, *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission*, NSBT 11 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001).

[37]Köstenberger, Diversity and Unity, p. 146.

[38]Ibidem, p. 148.

[39]Ibidem. Para uma excelente discussão sobre esse assunto, ver Blomberg, *Historical Reliability of the Gospels*, p. 231-36.

[40]Esta é a "ilustração de abertura" de Bart Ehrman em *Jesus, Interrupted*, "Chapter 3: A World of Contradictions", p. 23-28. Ehrman afirma categoricamente: "Não creio que essa seja uma diferença conciliável" (ibidem, p. 27).

difícil. Em João 19.31, fica claro que a crucificação de Jesus ocorreu no "dia da preparação" e que o dia seguinte era um "sábado [...] especial" (isto é, o sábado da semana de Páscoa). Portanto, mesmo em João, a crucificação ocorre na sexta-feira, como em Marcos e em Lucas, sendo que, nesse caso, a referência — ao "dia da preparação" — é ao sábado, e não à preparação para a Páscoa (Mc 15.42; Lc 22.1; cf. Josefo, Ant. 16.163-64). Além disso, uma vez que a Páscoa durava uma semana (em conjunto com a festa dos pães sem fermento, associada a ela; Lc 22.1), era apropriado falar do "dia da preparação da Semana da Páscoa" (mas não da Páscoa em si, em um sentido mais restrito; cf. Jo 19.14).[41]

Com relação às supostas contradições históricas entre João e os Sinóticos, há evidências de "tradições interligadas" entre ambos "que se reforçam ou explicam mutuamente, sem revelar uma dependência literária explícita".[42] Além disso, há grandes semelhanças, incluindo a unção de Jesus pelo Espírito, da qual João Batista foi testemunha (Mc 1.10, par.; Jo 1.32); a multiplicação de pães para os cinco mil (Mc 6.32-44, par.; Jo 6.1-15); e a ocasião em que Jesus caminhou sobre as águas (Mc 6.45-52, par.; Jo 6.16-21).[43] E mais, João pressupõe que seus leitores estão cientes da tradição dos Sinóticos, talvez até dos Evangelhos escritos (Jo 1.40; 3.24; 4.44; 6.67,71; 11.1,2).[44] Todas as aparentes contradições entre João e os Sinóticos podem ser explicadas sem cometer injustiça histórica com relação aos dados e sem impor a João

---

[41]Argumento extraído e adaptado de Köstenberger, "Diversity and Unity", p. 148.

[42]Ver D. A. Carson, *The Gospel according to John*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), p. 49-58, especialmente p. 52-55. [Edição em português: *O Comentário de João*, traduzido por Daniel de Oliveira e Vivian Nunes do Amaral. São Paulo: Shedd, 2007].

[43]Para mais exemplos, ver ibidem, p. 51-52.

[44]Para uma explicação mais completa, ver Andreas J. Köstenberger, *Encountering John*, Encountering Biblical Studies (Grand Rapids: Baker, 1999), p. 36-37.

uma rigidez que sacrifique sua integridade literária ou conteste a diversidade legítima.

Terceiro, o modo como Lucas retrata Paulo em Atos difere da forma como Paulo retrata a si mesmo? Embora haja ênfases legitimamente distintas na representação de Paulo no Novo Testamento, é possível integrá-las em um retrato coeso. A princípio, devemos observar que, embora Lucas pudesse apresentar Paulo como líder e estrategista missionário que encabeçou a missão aos gentios na igreja primitiva, a humildade exigia que Paulo representasse o próprio trabalho em termos mais modestos.

Além do mais, o livro de Atos e as cartas de Paulo não têm por objetivo ser biografias completas. Antes, foram escritos visando aos interesses mais amplos, de caráter missional. Lucas estava interessado em apresentar Paulo como o principal promotor da igreja primitiva, que superou todos os obstáculos por meio de sua dependência total de Deus. A intenção de Paulo era retratar a si mesmo à sombra da obra redentora de Cristo, como mero instrumento que apontava para Cristo, e não como uma celebridade a ser admirada (Gl 2.20; 1Co 2.1-5; Rm 15.18,19).

Fora esses propósitos genericamente divergentes, que explicam de modo plausível as ênfases distintas nos retratos de Lucas e Paulo, há diversas convergências não intencionais entre o Paulo retratado por Lucas em Atos e o Paulo das Epístolas que sugerem que ambos escreveram de modo fiel a respeito da mesma pessoa.

1. Lucas confere mais nuanças às asserções de Paulo a respeito de suas credenciais judaicas impecáveis (Fp 3.6; cf. Gl 1.14; 2Co 11.22) ao informar que Paulo foi instruído por Gamaliel, um dos estudiosos judeus mais conhecidos de sua época (At 22.3; cf. At 5.35; ver também Fp 3.5; At 23.6; 26.5).

2. A atividade de Paulo como perseguidor da igreja primitiva é relatada repetidamente em Atos (8.3; 9.1); em suas cartas, o apóstolo admite com frequência essa parte ignominiosa de seu passado (Gl 1.13,22,23; 1Co 15.9; Fp 3.6; 1Tm 1.13).

3. As narrativas da conversão de Paulo em Atos (9; 22; 26) encontram paralelos em declarações em suas cartas (Gl 1.15,16; 1Co 9.1; 15.8; 2Co 4.6), e o local de sua conversão, em ou próximo de Damasco, parece ser confirmado por Gálatas 1.17.

4. O Paulo de Atos, bem como o Paulo das epístolas, trabalha para se sustentar (At 20.34; 28.3; 1Ts 2.9; 2Ts 3.7,8; 1Co 9.18).

5. Atos e as epístolas revelam que o procedimento padrão de Paulo era ir primeiro aos judeus e depois aos gentios (At 13.46-48; 28.25-28; cf. Rm 1.16; 2.9,10; 10.12; 1Co 1.22,24; 12.13; Gl 3.28; Cl 3.11).

6. O Paulo de Atos, que sabe se adaptar prontamente a judeus e gentios, bem como a vários tipos de público, é o Paulo que fala em 1Coríntios 9.19-23.

7. Embora Lucas possa ser, por excelência, o teólogo da história da salvação, ela não é um conceito estranho a Paulo, daí ele ser capaz de considerar a era da lei um parêntese na história da salvação (Gl 3.15-19; Rm 5.20).[45]

O Paulo de Atos e o Paulo de suas cartas são, portanto, a mesma pessoa.

Em quarto e último lugar, voltamos o foco à afirmação da suposta evolução, e talvez das contradições, na teologia de Paulo. De fato, é provável que a teologia do apóstolo tenha evoluído ao longo de sua vida e no período em que ele escreveu suas cartas, mas é preciso usar de cautela ao afirmar o que não pode ser comprovado por informação concreta do texto. D. A. Carson observou corretamente vários fatores a serem considerados na busca por essa suposta evolução da teologia do apóstolo.[46]

Para começar, é difícil datar as cartas de Paulo com exatidão, mesmo para aqueles que defendem a autoria paulina e, portanto, datas mais antigas. Logo, não há base suficiente para impor

[45]Köstenberger, "Diversity and Unity", p. 150.

[46]Carson, "Unity and Diversity", p. 84.

uma estrutura teológica de desenvolvimento gradativo aos escritos de Paulo. Além disso, Paulo não era um autor recém-convertido; quando escreveu sua primeira epístola canônica, era cristão havia quinze anos, o que lhe deu tempo suficiente para amadurecer como teólogo. Ademais, os escritos de Paulo que chegaram até nós foram produzidos em um período de aproximadamente quinze anos, um espaço de tempo curto em comparação com outros autores que escreveram ao longo de meio século ou mais, o que torna menos provável que Paulo tenha alterado de forma significativa sua perspectiva teológica.

Esses fatores não invalidam o fato de que Paulo cresceu e evoluiu, ou de que, durante seu ministério, enfatizou alguns aspectos teológicos mais do que outros. Afinal, ele se considerava um cristão que crescia e amadurecia (1Co 13.8-12; Fp 3.12-16). Além do mais, escreveu com diversos propósitos: lidar com um grupo de opositores (Gálatas), apresentar e desenvolver a doutrina da igreja (1Coríntios, Romanos, Efésios, Colossenses) e instruir os líderes da igreja (Epístolas Pastorais). Como Carson observa, não há indicação alguma de que Paulo considerasse que sua teologia havia mudado.[47] Uma vez que outros dados do primeiro século a respeito de Paulo não se encontram disponíveis, os intérpretes devem ter o cuidado de interpretar Paulo baseados em Paulo.[48] "Em última análise, deve se considerar, portanto, que os escritos de Paulo apresentam um grau expressivo de coerência teológica e unidade em meio a certa diversidade terminológica e contextualização cuidadosa".[49]

Logo, um estudo minucioso dos escritos neotestamentários não corrobora o argumento de que os autores do Novo Testamento

[47]Ibidem.

[48]Ibidem.

[49]Köstenberger, "Diversity and Unity", p. 152.

contradisseram uns aos outros de forma ostensiva.[50] Além disso, a diversidade de pontos de vista representados no Novo Testamento opera com base em uma unidade subjacente mais ampla. Eu (Andreas Köstenberger) apresento três temas integradores entre os autores do Novo Testamento: (1) monoteísmo; (2) Jesus Cristo como o Senhor exaltado; (3) o evangelho.[51] Afora essa diversidade legítima, contrabalançada por uma unidade subjacente, também se pode ver no Novo Testamento uma diversidade ilegítima, o que nos leva ao próximo tema a ser discutido.

Diversidade ilegítima

Quando falamos de "diversidade ilegítima" em termos históricos, estamos nos referindo à divergência doutrinária do ensino apostólico considerada inaceitável pelos autores neotestamentários, a julgar pelos documentos incluídos no cânon do Novo Testamento. Como já mencionamos, embora os proponentes da ortodoxia primitiva fossem até certo ponto inclusivos, no sentido de permitir espaço para diferentes pontos de vista a respeito de determinado

[50]Como mencionamos anteriormente, o espaço não permite que tratemos de todas as supostas incongruências. Em *Jesus, Interrupted*, cap. 3, Ehrman também cita as seguintes: (1) a genealogia de Jesus (p. 36-39) — a esse respeito, ver D. S. Huffman, "Genealogy", em *DJG*, 253-59; (2) várias outras supostas discrepâncias secundárias referentes à vida de Jesus (p. 39-42), incluindo a duração de seu ministério — a esse respeito ver Köstenberger, Kellum e Quarles, *The Cradle, the Cross, and the Crown*, p. 141-42 [a ser lançado em breve por Edições Vida Nova]; e o excelente item "The Date of Jesus' Crucifixion" na *ESV Study Bible* (Wheaton, IL: Crossway, 2008), p. 1809-10; (3) supostas discrepâncias entre as narrativas da Paixão (p. 43–53), especialmente com referência ao julgamento diante de Pilatos — a esse respeito, ver a discussão sob o título "The Historicity of John's Account of Jesus' Trial before Pilate", in Andreas J. Köstenberger, "'What Is Truth?' Pilate's Question in Its Johannine and Larger Biblical Context", in Andreas J. Köstenberger, ed., *Whatever Happened to Truth?* (Wheaton, IL: Crossway, 2005), p. 21-29; (4) supostas discrepâncias referentes à vida e aos escritos de Paulo (p. 53-58), muitas das quais foram discutidas nas páginas anteriores da presente obra.

[51]Ibidem, p. 154-57.

assunto a ser representado, havia limites doutrinários claros cuja transgressão seguramente incorria em sanções. Do ponto de vista dos autores do Novo Testamento, o ultrapassar desses limites constituía diversidade ilegítima.[52]

Há quem argumente que a presença de "hereges" nas páginas do Novo Testamento prova que a diversidade era a norma entre os primeiros cristãos e que a "ortodoxia" primitiva não passava de uma seita entre muitas.[53] Como veremos, porém, embora houvesse elementos de diversidade legítima (aceitável) no Novo Testamento, havia limites claros que, se ultrapassados, eram censurados severamente pelos representantes da ortodoxia primitiva. A discussão a seguir investigará os dados do Novo Testamento com referência aos oponentes mencionados nas seguintes epístolas: Gálatas, Colossenses, Epístolas Pastorais, Judas, 2Pedro, 1João e Apocalipse.[54]

---

[52]Alguns poderiam alegar que o próprio fato de não haver uma estrutura de ortodoxia que pudesse evitar o surgimento de pontos de vista diferentes ou definir adequadamente a fé cristã de modo a evitar tais controvérsias comprova que ainda não existia um conceito de ortodoxia no(s) primeiro(s) século(s) da era cristã. Certamente, porém, seria esperar demais. Como poderia haver uma estrutura definida que evitaria até a possibilidade de surgirem pontos de vista diferentes?

[53]Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

[54]Não há consenso entre os estudiosos a respeito da identidade e dos ensinamentos dos "hereges" mencionados no Novo Testamento. Para uma lista de hereges e heresias na literatura do primeiro século e início do segundo século e identificações delas propostas por estudiosos, ver John J. Gunther, *St. Paul's Opponents and Their Background: A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings* (Leiden: Brill, 1973), p. 1-58. Para um ótimo panorama da história da pesquisa sobre os oponentes de Paulo, ver E. Earle Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), p. 80-115. Ver também F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977) [Edição em português: *Paulo, o Apóstolo da Graça: Sua Vida, Cartas e Teologia*, traduzido por Hans Udo Fuchs. São Paulo: Shedd, 2003]. Para a investigação mais recente dos oponentes de Paulo, ver Stanley E. Porter, ed., *Paul and His Opponents* (Leiden: Brill, 2005).

Gálatas

Os hereges na Galácia pregavam "outro evangelho", um evangelho diferente daquele que era ensinado por Paulo (Gl 1.6), e afirmavam que os cristãos gentios precisavam ser circuncidados (Gl 6.12), muito provavelmente sob esta máxima: "Se não vos circuncidardes, segundo o costume instituído por Moisés, não podeis ser salvos" (At 15.1).[55] Ao que parece, enfatizavam a importância de observar a lei do Antigo Testamento (Gl 2.15,16; 3.19-24) e alegavam ter uma ligação particularmente próxima com Jerusalém. No entanto, não eram originariamente parte da primeira igreja fundada na Galácia; questionavam o apostolado de Paulo[56] e é possível que o apóstolo nem soubesse os nomes deles (Gl 1.7-9; 3.1; 5.7).[57]

Várias identificações foram propostas para os oponentes na Galácia: cristãos judeus zelosos, radicais espirituais, gentios que entenderam mal o ensino de Paulo, ou gnósticos.[58] Embora seja provável, como J. B. Lightfoot sugeriu, que esses oponentes tenham vindo da igreja-mãe em Jerusalém,[59] não há evidências suficientes para sugerir que a igreja em Jerusalém os apoiava.[60] Portanto, não há como

---

[55]Para uma excelente discussão sobre os oponentes de Paulo na Galácia, ver Martinus C. De Boer, "The New Preachers in Galatia," in *Jesus, Paul, and Early Christianity: Studies in Honour of Henk Jan de Jonge*, editado por M. M. Mitchell e D. P. Moessner (Boston: Brill, 2008), p. 39-60.

[56]John C. Hurd, "Reflections Concerning Paul's 'Opponents' in Galatia", in *Paul and His Opponents*, p. 144.

[57]Paulo se refere a eles como "alguns" (*tines*) e "alguém" (*tis*; Gl 1.7-9). Ele pergunta: "Quem vos seduziu [enfeitiçou NVI]?" (Gl 3.1) e "Quem vos impediu de obedecer à verdade?" (Gl 5.7; cf. 5.10). Paulo costuma citar os nomes de seus oponentes (cf. 1Tm 1.20).

[58]Para um resumo dos posicionamentos desde F. C. Baur, ver Richard N. Longenecker, *Galatians*, WBC 41 (Dallas: Word, 1990), lxxxi-xcvi.

[59]J. B. Lightfoot, *The Epistle of St. Paul to the Galatians: With Introductions, Notes and Dissertations* (Grand Rapids: Zondervan, 1957), p. 292-374. Hurd, "Paul's 'Opponents' in Galatia", p. 146, concorda.

[60]Longenecker sugere que, em termos gerais, há um consenso de que os dissidentes provavelmente haviam "adotado uma linha própria e, portanto, não contavam com o apoio dos apóstolos de Jerusalém" (*Galatians*, xciv).

saber se os oponentes de Paulo na Galácia surgiram de modo independente ou se foram enviados pela igreja em Jerusalém.

É impossível dizer se, ou até que ponto, esses judaizantes representavam um grupo unificado. Com base nos dados disponíveis, só é possível afirmar que um grupo de Jerusalém, quer composto de judaizantes, quer composto de missionários cristãos judeus,[61] procurou acrescentar requisitos (isto é, a circuncisão) ao evangelho de Paulo. E mais, o fato de a questão judaizante ter sido resolvida de modo definitivo no Concílio de Jerusalém (At 15) e de Paulo não falar desse assunto em cartas posteriores, como a Epístola aos Romanos, indica a natureza temporária, limitada e localizada da heresia judaizante.

Colossenses

A "heresia colossense" recebeu várias identificações e ainda não há consenso a seu respeito entre os estudiosos.[62] É evidente que incorporava elementos do judaísmo, uma vez que Paulo menciona a circuncisão, as leis relativas aos alimentos, os sábados e as regras de pureza (Cl 2.11,13,16,20,21). Ao mesmo tempo, contudo, o ensino falso não se limitava ao judaísmo, pois a argumentação de Paulo envolvia outros elementos. Em Colossenses 2.1—3.4, por exemplo, Paulo emprega um vocabulário incomum que, de acordo com alguns, consiste em termos técnicos ou expressões conhecidas dos gnósticos.

---

[61]Hans Dieter Betz, "Heresy and Orthodoxy in the NT", *ABD* 3:145.

[62]Para um histórico da interpretação, ver O'Brien, *Colossians, Philemon, xxxiii-xxxviii*; e Melick, *Philippians, Colossians, Philemon*, p. 173-75. Em 1973, J. J. Gunther relacionou 44 sugestões de identificações distintas (*St. Paul's Opponents*, p. 3-4). Para uma lista de sugestões que têm sido acrescentadas desde 1973, ver Christian Stettler, "The Opponents at Colossae," in Porter, *Paul and His Opponents*, p. 170-72. Para uma contribuição recente importante, ver Ian K. Smith, *Heavenly Perspective: A Study of Paul's Response to a Jewish Mystical Movement at Colossae*, LNTS 326 (Edinburgh: T&T Clark, 2007), que faz um levantamento de quatro possibilidades principais: judaísmo essênio e gnosticismo; helenismo; paganismo; e judaísmo; ver também a discussão em Köstenberger, Kellum e Quarles, *The Cradle, the Cross, and the Crown*, cap. 14.

Esses termos incluem "filosofia" (*philosophia*; Cl 2.8); "plenitude" (*plērōma*; Cl 2.9); "conta detalhadamente" (*embateuō*; Cl 2.18, NVI); e "conhecimento" (*gnōsis*; Cl 2.18).[63] Não há como saber, porém, se essas palavras foram extraídas diretamente da teologia dos hereges.[64]

Talvez a prática religiosa dos oponentes também incluísse elementos da astrologia, das religiões de mistério pagãs e do ascetismo. Os aspectos específicos mencionados por Paulo são: visões (Cl 2.18); leis relativas aos alimentos (Cl 2.16); dias festivos especiais (Cl 2.16); os espíritos elementares do mundo (Cl 2.20). O ascetismo dos oponentes de Paulo é visto no incentivo do apóstolo aos colossenses para que ignorem o ensino contrário: "Não toques, não proves, não manuseies" (Cl 2.21).

É bem possível, então, que os oponentes de Paulo em Colossos propagassem uma mistura eclética do judaísmo com o gnosticismo incipiente,[65] incluindo elementos de astrologia, ascetismo e religiões de mistério pagãs.[66] É provável que não fossem considerados cristãos (Cl 2.8: "não de acordo com Cristo"). O tipo

---

[63]Martin Dibelius, "The Isis Initiation in Apuleius and Related Initiatory Rites", in *Conflict at Colossae*, editado por Fred O. Francis e Wayne A. Meeks, 2. ed., SBLSBS 4 (Missoula, MT: Scholars Press, 1975), p. 61-121.

[64]Contudo, Morna D. Hooker, "Were There False Teachers in Colossae?", in *Christ and Spirit in the New Testament: Studies in Honor of Charles Francis Digby Moule*, editado por Barnabas Lindars e Stephen S. Smalley (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), p. 315-31, argumenta que os termos não refletem a heresia em si, mas a situação de Colossos de uma forma geral. Ela sugere que o problema surgiu dentro da congregação, visto que os colossenses estavam correndo o risco de se conformarem às crenças e práticas de seus vizinhos pagãos e judeus. Para uma avaliação semelhante, ver N. T. Wright, *Colossians and Philemon*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), p. 23-30.

[65]Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free*, p. 13. Se o gnosticismo incipiente estava presente, Melick, *Philippians, Colossians, Philemon*, p. 183, está correto em dizer que ele era apenas secundário.

[66]Ver especialmente Smith, *Heavenly Perspective*, p. 206, segundo o qual a "filosofia" dos colossenses seguia a linha do judaísmo apocalíptico, talvez do protomisticismo Mercabá ou uma forma incipiente dele.

de judaísmo encontrado em Colossos parece menos coerente que o da Galácia.[67] Não fica claro se os proponentes da heresia em Colossos eram um grupo organizado, nem mesmo que pontos de contato havia, se é que havia, entre esse grupo e outros grupos religiosos da região.[68]

Tito, 1 e 2Timóteo

Em outro texto, eu (Andreas Köstenberger) afirmei o seguinte: "A preocupação central de Paulo nas Epístolas Pastorais não é descrever a heresia, mas refutá-la".[69] Portanto, para reconstruir um retrato dos hereges, é preciso juntar várias facetas com base nos indícios internos das Epístolas Pastorais.[70] Duas regiões são representadas: a ilha de Creta (Tt 1.5) e Éfeso (1Tm 1.3). Em ambos os casos, os ensinamentos parecem ter surgido dentro das congregações, e não se infiltrado de fora (1Tm 1.3; 6.3,4; 2Tm 2.14; 4.2; Tt 1.13; 3.10; cf. 1Tm 1.20; 2Tm 2.17,18), confirmando o que Paulo havia predito no caso da igreja de Éfeso (At 20.28-31). É possível até que os hereges fossem presbíteros da igreja.[71] Também é possível que houvesse ligações com heresias de outros lugares,

---

[67]O'Brien, *Colossians, Philemon*, xxxii-xxxiii. Melick, porém, argumenta que, uma vez que "filosofia" (Cl 2.8) é um termo que ocorre com artigo, é provável que os oponentes tivessem uma formulação de pensamento específica e organizada (*Philippians, Colossians, Philemon*, p. 177).

[68]Hooker, "Were There False Teachers?", p. 315-31.

[69]Andreas J. Köstenberger, "1—2 Timothy, Titus", in *The Expositor's Bible Commentary*, v. 12, *Ephesians — Philemon*, ed. rev. (Grand Rapids: Zondervan, 2005), p. 491; ver a discussão completa em "The False Teachers", p. 491-92. Ver também os artigos de Oskar Skarsaune, "Heresy and the Pastoral Epistles", *Them* 20/1 (1994): 9-14; e Robert J. Karris, "The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles", *JBL* 92 (1973): 549-64.

[70]Ver especialmente William D. Mounce, *Pastoral Epistles*, WBC 46 (Nashville: Nelson, 2000), lxix-lxxxiii.

[71]Ver Gordon D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, NIBCNT 13 (Peabody, MA: Hendrickson, 1988), p. 7-9. [Edição em português: *1 e 2 Timóteo, Tito*, traduzido por Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Vida, 1994.]

como Corinto (e.g., 1Co 15.12,34) e, especialmente, o vale do Lico (1Tm 4.3; cf. Cl 2.8,16-23).

Com respeito aos falsos mestres em Creta, podemos detectar tanto elementos judaicos como gnósticos. Paulo se refere a seus oponentes como "os da circuncisão" (Tt 1.10); diz a Tito para repreender severamente os falsos mestres para que não se dediquem a "fábulas judaicas" (Tt 1.14); e o adverte a evitar "questões tolas, genealogias, discórdias e debates acerca da lei" (Tt 3.9). Ao que parece, eles tinham um estilo de vida impuro (Tt 1.15,16) e, "motivados pela ganância, [transtornavam] casas inteiras, ensinando o que não convém" (Tt 1.11). O rótulo "os da circuncisão" sugere um grupo distinguível que talvez estivesse alinhado com o partido judaizante na Galácia ou que, pelo menos, mantivesse afinidade com esse partido.

As cartas de Paulo a Timóteo contêm um volume considerável de informações a respeito dos hereges. Aparentemente, a heresia incorporou tanto elementos judaicos quanto gnósticos.[72] Com respeito aos primeiros, os hereges desejavam ser mestres da lei e tinham grande preocupação com a Lei de Moisés, mas não entendiam o propósito da Lei (1Tm 1.7-11; cf. Tito 1.10,14; 3.9; Cl 2.16,17).[73] Os possíveis elementos (proto)gnósticos são: as "conversas inúteis e profanas e as ideias contraditórias do que é falsamente chamado conhecimento" (1Tm 6.20, NVI); o ascetismo, inclusive a proibição de se casar e a abstenção de certos alimentos (1Tm 4.1-5; cf. 1Tm 2.15; Tt 1.15; Cl 2.18-23); e o ensino de que a ressurreição já havia ocorrido (2Tm 2.17,18; cf. 1Tm 1.19,20; 1Co 15.12).[74]

---

[72]Mounce acrescenta um terceiro elemento: o helenismo (*Pastoral Epistles*, lxxi).

[73]Ver ibidem, lxx.

[74]Köstenberger, "1—2 Timothy, Titus", p. 491, observa que "talvez isso aponte para um dualismo de estilo grego que valorizava mais a espiritualidade que a ordem natural". Ver Philip H. Towner, "Gnosis and Realized Eschatology in Ephesus (of the Pastoral Epistles) and the Corinthian Enthusiasm", *JSNT* 31 (1987): 95-124.

A prática de proibir o casamento é atestada tanto no judaísmo (especialmente entre os essênios; cf. Filo, *Hypoth.* 11.14) como no gnosticismo posterior (Ireneu, *Haer.* 1.24.2). George Knight identifica a heresia em questão como "uma forma 'gnosticizada' de cristianismo judaico"; Fee a chama de "especulação helenístico-judaica; outros a chamam de "forma aberrante de judaísmo com tendências helenísticas/gnósticas", "protognosticismo judaico" ou "cruzamento entre judaísmo e gnosticismo".[75] Eu concluí que "aqui Paulo parece se opor a um apelo à Lei mosaica para apoiar práticas ascéticas que, em sua origem, foram motivadas pelo pensamento gnóstico".[76] Não fica claro se a oposição estava bem organizada.[77] No final, "devido à extensão limitada de nosso conhecimento atual sobre as heresias do primeiro século, não há como ter um grau maior de certeza".[78]

Judas

Ao que parece, não é possível identificar os falsos mestres mencionados na Epístola de Judas com nenhum outro grupo de hereges citado no Novo Testamento.[79] Judas traz a seguinte indicação:

---

[75]George W. Knight, *The Pastoral Epistles*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), p. 27-28; Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, p. 8-9; Mounce, *Pastoral Epistles*, lxix–lxxvi; Raymond F. Collins, *Letters That Paul Did Not Write* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1988), p. 100; e E. Earle Ellis, "Pastoral Letters", *DPL*, 663 [Edição em português: "Epístolas Pastorais", *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Vida Nova, 2008, p. 196-206.].

[76]Köstenberger, "1—2 Timothy, Titus", p. 492, com referência a Stephen Westerholm, "The Law and the 'Just Man' (1 Timothy 1:3-11)", *ST* 36 (1982): 82.

[77]Mounce sugere que suas ideias não parecem representar um sistema bem desenvolvido ou coeso (*Pastoral Epistles*, lxix).

[78]Köstenberger, "1—2 Timothy, Titus", p. 492.

[79]Köstenberger, Kellum e Quarles, *The Cradle, the Cross, and the Crown*, cap. 18. Ver também Richard Bauckham, "The Letter of Jude: An Account of Research", *ANRW*: 2.25.5 (Berlim: de Gruyter, 1988), p. 3809-12; Gerhard Sellin, "Die Häretiker des Judasbriefes", *ZNW* 76-77 (1985-86): 206-25; Hermann Werdermann, *Die Irrlehrer der Judas- und 2. Petrusbriefe*, BFCT 17/6 (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1913).

"certos homens se infiltraram entre vós sem que fossem notados" (v. 4; cf. Gl 2.4). É possível que fossem mestres itinerantes que iam de igreja em igreja e dependiam da hospitalidade dos cristãos locais (cf. 1Co 9.5; 2Jo 10; 3Jo 5-10). Esses indivíduos ímpios negavam "o nosso único Soberano e Senhor, Jesus Cristo" (v. 4), buscando liberdade irrestrita no sentido de completa autonomia ética (v. 4,8). Como no caso dos hereges mencionados nas Epístolas Pastorais, pode ser que esses falsos mestres defendessem uma escatologia ultrarrealizada que enfatizava a possibilidade de os cristãos desfrutarem de imediato dos benefícios da salvação (cf. 2Tm 2.17,18).

Judas classifica os hereges como "sonhadores" (v. 8), ou seja, místicos que afirmavam usufruir de acesso privilegiado ao conhecimento esotérico. Talvez fossem carismáticos, cujas asserções de experiências visionárias os levaram a uma falta de respeito pelos anjos (v. 8-10). É possível até que dissessem que as pessoas tinham natureza semelhante à dos anjos, resultando no obscurecimento da distinção entre seres humanos e seres angelicais. Judas deixa claro que os hereges não possuem o Espírito e, portanto, não são cristãos (v. 19; cf. Rm 8.9).

De acordo com Judas, os falsos mestres participavam com os crentes das "refeições comunitárias" da igreja (isto é, as refeições *agapē,* que incluíam refeições comunitárias e a Ceia do Senhor; v. 12; cf. v. 8,23; At 2.42; 1Co 11.20-22). Os falsos mestres eram pastores que cuidavam apenas de si mesmos (v. 12). Eram interesseiros (v. 11), não confiáveis e instáveis (v. 12,13) e iludiam as pessoas (v. 16). Causavam divisões (v. 19; cf. 1Co 1.10—4.7; Tg 3.14) e tinham uma mentalidade mundana (v. 19; cf. 1Co 2.14; Tg 3.15; 4.4).

2Pedro

Tudo indica que os oponentes mencionados em 2Pedro se consideravam mestres cristãos (2Pe 2.1,13), embora Pedro os tenha associado aos falsos profetas do passado. Ao que parece, o cerne

de seu ensino envolvia um ceticismo escatológico. Aparentemente, negavam a segunda vinda, argumentando que as pregações de Pedro e dos outros apóstolos a respeito da volta de Cristo não passavam de "fábulas engenhosas" (2Pe 1.16). Parece também que o ceticismo escatológico dos hereges se estendia ao conceito de julgamento divino. De acordo com eles, o mundo permaneceria como sempre havia sido (2Pe 3.4). Daí se entregarem à satisfação carnal na busca por liberdade (2Pe 2.13,19; cf. 2.10,14).

Muitos procuraram associar os oponentes em 2Pedro ao gnosticismo,[80] uma situação improvável, pois é bem possível que a carta tenha sido escrita antes do surgimento do gnosticismo. Outros sugeriram paralelos com a filosofia epicurista,[81] uma identificação igualmente questionável.[82] É mais provável que os oponentes defendessem uma filosofia não atestada em outras partes do Novo Testamento nem em outra literatura extrabíblica disponível, como a "heresia colossense", que também parece ter sido singular e restrita a um local. Estranhamente, tudo indica que sua filosofia negava a intervenção divina no mundo (2Pe 3.3,4), quer seja ao enviar o dilúvio (rejeitando, desse modo, a veracidade das Escrituras hebraicas; ver Gênesis 6—9) quer seja na volta de Jesus no fim dos tempos (o que envolvia um repúdio das palavras do próprio Jesus e do testemunho dos apóstolos).

---

[80]E.g., Werdermann, *Irrlehrer*; Charles H. Talbert, "2 Peter and the Delay of the Parousia", *VC* 20 (1966): 141-43.

[81]E.g., Richard Bauckham, *Jude, 2 Peter*, WBC 50 (Waco, TX: Word, 1983), p. 156, seguindo Jerome H. Neyrey, "The Form and Background of the Polemic in 2 Peter", *JBL* 99 (1980): 407-31.

[82]Thomas R. Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, NAC 37 (Nashville: Broadman, 2003), p. 280; ver também Peter H. Davids, *The Letters of 2 Peter and Jude*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), p. 133-36; Frank Thielman, *Theology of the New Testament: A Canonical and Synthetic Approach* (Grand Rapids: Zondervan, 2005), p. 526. [Edição em português: *Teologia do Novo Testamento: Uma Abordagem Canônica e Sintética*, traduzido por Lena Aranha e Rogério Portella. São Paulo: Shedd, 2007.]

1 João

Ao que parece, a Primeira Epístola de João foi escrita para renovar a confiança dos cristãos pouco depois da partida de falsos mestres que, como João deixa claro, não eram verdadeiros cristãos (1Jo 2.19). Embora João pressuponha que seus leitores saibam das questões que estão em jogo, a natureza exata do ensino falso é difícil de determinar, por causa da natureza oblíqua das alusões em sua carta. Alguns, tomando Ireneu como referência, acreditam que a carta foi escrita para se opor a Cerinto, um dos primeiros mestres gnósticos a ensinar que "o espírito de Cristo" veio sobre Jesus por ocasião de seu batismo e o deixou quando ele estava na cruz.[83] Todavia, embora o gnosticismo emergente já estivesse certamente a caminho e alguma forma dele talvez tenha influenciado a saída dos separatistas, não parece haver justificativa para a identificação indiscriminada dos falsos mestres com os seguidores de Cerinto.[84]

A indicação mais clara do ensino propagado por aqueles que deixaram a igreja é fornecida por referências à sua negação de que Jesus é o Messias (1Jo 2.22,23; cf. Jo 20.30,31). Os separatistas, ou um grupo distinto deles, também negavam que Jesus tinha vindo em carne (1Jo 4.2,3; cf. 2Jo 7; 1Tm 3.16). É possível que se trate de um reflexo da cristologia do docetismo, que incluía a negação da plena humanidade de Jesus. E, no entanto, logo em seguida, em vez de reforçar a humanidade de Jesus, João simplesmente define a negação como o não confessar Jesus (ver também 1Jo 4.15; 5.1-5). Portanto, a ênfase principal parece estar na questão da rejeição *versus* confissão de Jesus, e não na refutação da cristologia do

[83]Ver Ireneu, *Haer.* 3.11.1 (embora Ireneu tenha relacionado Cerinto com o Evangelho de João, e não com sua primeira epístola).

[84]Ver Rudolf Schnackenburg, *The Johannine Epistles: A Commentary*, New York: Crossroad, 1992, p. 21-23. Terry Griffith, *Keep Yourselves from Idols: A New Look at 1 John* (London: Sheffield Academic Press, 2002), acredita que os separatistas estivessem retornando ao judaísmo.

docetismo.[85] De qualquer modo, a negação subjacente em 1João, bem como no Evangelho de João, diz respeito ao caráter messiânico de Jesus. É difícil identificar, porém, a natureza exata e a origem dessa negação. Além disso, também é possível que os separatistas tenham negado o mérito expiatório da cruz. Temos indicação disso em 1João 5.6: "Este é aquele que veio pela água e pelo sangue, isto é, Jesus Cristo; não só pela água, mas pela água e pelo sangue".

Em resumo, ao que parece, os separatistas rejeitavam o testemunho apostólico, inclusive do Evangelho de João (1Jo 1.1-5), negavam que Jesus era o Messias (1Jo 2.22,23) e muito provavelmente também negavam a obra expiatória de Cristo (1Jo 5.6). Não fica claro se eram gnósticos — seguidores de Cerinto ou docetistas, ou seguidores de alguma outra forma de gnosticismo emergente — ou se eram simplesmente indivíduos (judeus) que negavam que Jesus era o Messias.

Apocalipse

As cartas às sete igrejas em Apocalipse 2 e 3, endereçadas a uma série de congregações na Ásia Menor, fazem referência a várias heresias. As cartas às igrejas em Éfeso e Pérgamo mencionam um grupo chamado "nicolaítas" (Ap 2.6,15).[86] Eles são apresentados de modo desfavorável, denunciados como indivíduos particularmente detestáveis e comparados a Balaão, que levou Israel a tropeçar ao comer alimentos sacrificados a ídolos e ao cometer atos de imoralidade

[85]Conforme Daniel R. Streett, "'They Went Out from Us': The Identity of Opponents in First John" (tese de doutorado, Wake Forest, NC: Southeastern Baptist Theological Seminary, 2008).

[86]Ver especialmente Colin J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, JSNTSup 11 (Sheffield: JSOT, 1986), p. 87-94. A referência de Ireneu aos nicolaítas em *Haer.* 1.26.3 é de valor duvidoso. De acordo com Ireneu, esse grupo seguia Nicolau, um dos sete diáconos mencionados em At 6.5, e estava ligado ao herege gnóstico Cerinto (*Haer.* 3.11.7).

sexual (Ap 2.14; cf. 2.20).[87] É bem provável que os nicolaítas incitassem os cristãos a participar de rituais pagãos.[88] Hemer conclui:

> Os nicolaítas eram um movimento antinomista cujos antecedentes remontam à interpretação equivocada da liberdade paulina e cuja incidência talvez esteja ligada às pressões específicas do culto ao imperador e da sociedade pagã. É possível que o importante símile feito com a figura de Balaão indique uma relação com movimentos semelhantes enfrentados pela igreja em outros lugares. Na ausência de dados concretos, contudo, a natureza dessa relação não passa de especulação. Pode ser que houvesse um elemento gnóstico no ensino nicolaíta, mas, em nossos textos primários, trata-se de um erro prático, e não de gnosticismo propriamente dito.[89]

A igreja em Tiatira até havia permitido que uma falsa profetisa arrebanhasse seguidores (Ap 2.20,21). Essa mestra herege é chamada "Jezabel" porque, como a rainha infame da história de Israel, levou o povo de Deus tanto à idolatria quanto à imoralidade e incentivou o sincretismo da religião pagã com o cristianismo.[90] Embora as tentativas de identificar uma pessoa específica por trás da designação "Jezabel" sejam pura conjectura, ao que parece, essa mulher desconhecida teve uma influência exagerada sobre a igreja de Tiatira e tratou com

---

[87]Ver Números 25.1,2; 31.16. É interessante que Balaão tenha sido o tema de elaborada tradição midráshica no primeiro século d.C. Ver Filo, *Vit. Mos.* 1.54.295-99. Josefo, *Ant.* 4.6.6.126-30. Ver também Judas 11 e 2Pedro 2.15 (cf., porém, o comentário de Hemer de que "não podemos pressupor que a oposição em Judas e 2Pedro representasse necessariamente o mesmo movimento ou época"; *Letters to the Seven Churches*, p. 93; e posteriormente *Pirke Aboth* 5.2. Com respeito a ingerir alimentos sacrificados a ídolos, cf. 1Coríntios 8.1-13; 10.20-30. Ver também Atos 15.20,29.

[88]Adolf Harnack, *JR* 3 (1923): 413-22, argumentou que os nicolaítas eram gnósticos; mas, como Hemer (*Letters to the Seven Churches*, p. 93) observa, algumas das pressuposições de Harnack não têm fundamento.

[89]Hemer, *Letters to the Seven Churches*, p. 94

[90]Ibidem p. 117-23. Ver 1Reis 16.31-33; 18.4,13; 19.1,2; 21.25,26; 2Reis 9.30-37.

"ensinamentos antinomistas permissivos ou gnósticos"[91] a questão da participação de cristãos nas guildas de artífices.

O denominador comum entre as designações "Balaão" e "Jezabel" é o fato de ambos terem conduzido Israel à idolatria.[92] Além disso, assim como o Balaão de outrora, a mulher chamada "Jezabel" em Tiatira se dizia profetisa (Ap 2.20) e abusava de sua suposta função profética para levar o povo de Deus a se desviar. Como pano de fundo, é interessante observar que Lídia, a primeira convertida de Paulo em Filipos, era uma mercadora, "vendedora de tecidos de púrpura" que comercializava produtos de uma guilda de artífices proeminente em Tiatira, sua cidade natal (At 16.14). Depois de sua conversão, é possível que tenha enfrentado dificuldades em participar dessa associação comercial.

A referência às "coisas profundas de Satanás" em Apocalipse 2.24 nos leva a perguntar se há alguma ligação com uma terminologia semelhante, usada por grupos gnósticos posteriores. É possível que a alegação de que teriam conhecimento secreto de "coisas profundas de Deus" seja invertida aqui. Hemer aceita, condicionalmente, a suposição comum de que havia uma ligação entre o ensino de Jezabel e o ensino dos nicolaítas, embora em contextos diferentes.[93] No caso de Jezabel, essa mestra bastante conhecida talvez tenha permitido, de modo indevido, que cristãos participassem das guildas de artífices e fizessem concessões em questões de fé ao adotarem práticas que os envolviam com a idolatria.[94]

---

[91]Hemer, *Letters to the Seven Churches*, p. 117. Hemer registra várias tentativas não convincentes de identificar essa pessoa com um asiarca, com Lídia, com a sibila Sambate ou com alguma outra mulher (p. 117-19).

[92]Ver especialmente Números 25.1; 31.16; 1Reis 16.31-33; 21.25,26.

[93]Hemer, *Letters to the Seven Churches*, p. 123.

[94]Hemer (ibidem) acertadamente enxerga alguns paralelos com desafios anteriores enfrentados por Paulo e os apóstolos, mas argumenta que, "sob as novas tensões induzidas pela política de Domiciano, as questões eram tratadas em uma esfera completamente diferente". Acrescenta que os dados incertos não permitem avaliar se o erro em questão era relacionado ao gnosticismo.

Sumário

Os escritos do Novo Testamento revelam a presença de vários opositores que foram denunciados de diversas maneiras. Heresias diferentes podem ser vistas em localidades geográficas distintas. Uma questão importante era o papel da circuncisão e da observância da Lei na salvação. Diversos questionamentos resultaram de variadas combinações de protognosticismo, judaísmo, helenismo, misticismo e ascetismo.

Não fica claro se os hereges do primeiro século se dedicaram a uma atividade literária própria. Nossa principal fonte, os escritos do Novo Testamento, não nos permite reconstruir um retrato completo ou inteiramente coerente dos diversos grupos do primeiro século. Ao que parece, no geral, a maioria dessas heresias era fragmentada e restrita a um local, embora seja possível identificar certos elementos em comum.[95]

Em última análise, o único grupo de cristãos primitivos que possuía unidade teológica demonstrável em torno de uma mensagem central que remonta a Jesus e está arraigada no Antigo Testamento era o movimento representado pelos autores neotestamentários. As evidências disponíveis não sugerem que outros grupos dessa época estivessem igualmente difundidos ou unificados.

Conclusão

Como vimos, os textos do Novo Testamento apresentam certa diversidade teológica legítima. Além disso, esses documentos dão

[95]I. Howard Marshall, in "Orthodoxy and Heresy in Earlier Christianity" (*Them* 2 [1976]: 5-14), escreve: "Ao que parece, havia uma oposição organizada contra a posição de Paulo" (p. 10). Gunther também argumenta a favor de uma frente antipaulina unificada (*St. Paul's Opponents and Their Background*). Elisabeth Schüssler Fiorenza observa acertadamente, porém, que a diversidade dos opositores sobrepuja qualquer suposta unidade (resenha crítica de outra obra de Gunther, *St. Paul's Opponents and Their Background*, CBQ 39 [1977]: 435-36). Ver também Mounce (*Pastoral Epistles*, p. lxxiii), que arrola paralelos entre os hereges nas Epístolas Pastorais e os hereges em Colossenses.

testemunho da diversidade doutrinária ilegítima na forma de heresia, que se expressava, em particular, em aberrações doutrinárias no campo da cristologia. Convém lembrar, porém, que a questão não é se havia diversidade no início do cristianismo; esse ponto não está sendo questionado seriamente. Antes, a questão é se havia uma infraestrutura e mecanismos estabelecidos pelos quais o cristianismo autêntico podia ser transmitido, com confiança, por testemunhas oculares e outras testemunhas, usando diferentes formas: credos, confissões cristológicas e outras formulações doutrinárias estabelecidas.

Também está em questão se a heresia estava tão disseminada no primeiro século como Bauer e outros alegam, enquanto a ortodoxia foi posterior e esporádica, como eles também argumentam. Até aqui, nossa investigação do Novo Testamento mostrou que, ao contrário, a ortodoxia era consideravelmente mais difundida do que Bauer reconheceu. Em contrapartida, vimos que a heresia era consideravelmente mais limitada e restrita a um local do que Bauer sugeriu. Logo, a ortodoxia e a heresia não estavam em pé de igualdade, nem podiam asseverar legitimamente, de forma equitativa, que representavam o cristianismo autêntico. E mais, é importante fazer distinção entre diversidade legítima, na forma de ênfases teológicas variadas e pontos de vista mutuamente complementares, e diversidade ilegítima, que atingia o cerne das primeiras asserções cristológicas feitas pelos apóstolos e outros autores do Novo Testamento.

A diversidade legítima não diminui a importância da existência de crenças fundamentais no cristianismo primitivo; simplesmente dá testemunho da presença de diferentes personalidades e pontos de vista entre os autores do Novo Testamento (como os Sinóticos e João; Paulo, Pedro e Tiago, e assim por diante). A diversidade ilegítima difere na afirmação central crítica de Jesus como aquele que foi crucificado, sepultado e ressurreto, segundo as Escrituras, e de Jesus como o Messias, Salvador, Senhor e Filho de Deus (ver, e.g., os ensinamentos propagados pelos grupos de opositores

mencionados em Colossenses, 2Pedro, Judas e 1João). *Esse* tipo de "diversidade", embora considerada "cristã" por seus adeptos, é claramente denunciada e repudiada nas páginas do Novo Testamento.

Ao contrário do que afirma a tese de Bauer-Ehrman, isso não se deve ao fato de um segmento do cristianismo ter adquirido influência política e eclesiástica suficiente para impor sua vontade aos outros; deve-se, antes, à crença já mencionada de que o evangelho não é, de maneira alguma, de origem humana, mas produto de revelação divina em eras passadas. Foi isso que deu margem para Paulo se opor a Pedro, um apóstolo como ele (Gl 2.11-14), e que lhe permitiu dizer que ele próprio seria amaldiçoado caso pregasse outro evangelho — que não seria evangelho algum, no sentido de uma mensagem de salvação (Gl 1.6-9). De fato, a autoridade do evangelho era vista como algo inerente não a um mensageiro humano, mas à mensagem *em si*, considerada de origem divina e, portanto, invariável e essencialmente imutável. Por isso, apresentar a história e as crenças do início do cristianismo principalmente (ou mesmo exclusivamente) em termos de poder eclesiástico humano não faz jus a esse princípio demonstrável dos primeiros cristãos.

Em essência, o evangelho havia se tornado uma forma de ler e entender as Escrituras hebraicas à luz da convicção de que Jesus era o Messias e o Senhor exaltado. Bauer e seus seguidores também não fazem jus à sólida e gigantesca subestrutura do Antigo Testamento sobre a qual se apoia a teologia do Novo Testamento. Além disso, subestimam imensamente a importância central de Jesus (que é tanto sujeito quanto objeto principal da mensagem do evangelho) na ligação orgânica entre a profecia messiânica do Antigo Testamento e o evangelho dos primeiros cristãos. A mensagem do Antigo Testamento, a pregação e a consciência messiânica de Jesus, e o evangelho dos apóstolos, inclusive de Paulo, estavam integralmente relacionados e eram marcados por estreita continuidade entre si.

Há mais um elemento vital que costuma ser preterido nessa discussão: o conceito neotestamentário de autoridade apostólica. Paulo afirmava ter autoridade — autoridade apostólica — que se estendia não apenas a questões de organização congregacional, como também a questões de doutrina. Extraía essa autoridade diretamente de seu comissionamento pelo Jesus ressurreto, como o faziam os outros apóstolos, os Doze. Portanto, a autoridade não era conferida a um *corpo eclesiástico* (como afirmam os católicos romanos), mas à *qualidade da confissão cristológica possibilitada pela revelação divina* (ver Mt 16.13-19). A tese de Bauer-Ehrman é deficiente por não reconhecer adequadamente que, em seu cerne, o poder emana da verdade divina, devidamente compreendida por mensageiros humanos selecionados; ou seja, não é a verdade que emana do poder humano.

Isso, por sua vez, revela uma postura antissobrenatural tendenciosa no método histórico de Bauer e ressalta a importância de se usar um referencial filosófico apropriado no estudo das origens do cristianismo. No final das contas, para chegar à verdade sobre determinado assunto, não basta analisar os dados; é preciso que eles façam sentido à luz da cosmovisão de quem os analisa. Considerando-se o atual impasse a respeito da interpretação dos dados, a questão do paradigma subjacente adquire suma importância. Por isso, em última análise, a presente investigação serve de estudo de caso dos paradigmas acadêmicos. Argumentamos, portanto, que a tese de Bauer-Ehrman é equivocada não apenas porque a *interpretação dos dados* feita pelos estudiosos é equivocada, mas porque sua interpretação é feita *com base em um paradigma interpretativo falho.*

PARTE 2

A ESCOLHA DOS LIVROS

UMA INVESTIGAÇÃO DA FORMAÇÃO DO CÂNON DO NOVO TESTAMENTO

CAPÍTULO 4

O começo no lugar certo

O significado do cânon no cristianismo primitivo

A obra *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* [Ortodoxia e Heresia no Início do Cristianismo], de Walter Bauer, teve grande impacto sobre diversas áreas relacionadas ao estudo do cristianismo primitivo, mas é possível que nenhuma área tenha sentido esse impacto de modo mais intenso que a dos estudos do cânon do Novo Testamento. Como vimos, Bauer propôs que o cristianismo primitivo não era, de maneira alguma, um monólito; antes, manifestava-se de várias formas divergentes, das quais nenhuma representava a posição predominante sobre as outras. Não havia "ortodoxia" nem "heresia" no início do cristianismo, mas sim diversos "cristianismos", cada um competindo para prevalecer sobre os outros. Logo, Bauer argumentou, não devemos avaliar a literatura cristã primitiva apenas com base nas ideias daqueles que, no final, foram os vencedores teológicos; antes, devemos considerar todos os primeiros textos cristãos como expressões igualmente válidas de cristianismo.

A tese de Bauer deu novos contornos a muitos aspectos dos estudos canônicos, mas, em especial, ela teve impacto sobre as discussões acadêmicas a respeito do significado e da definição de "cânon".[1] Sob a influência de Bauer, estudiosos têm se mostrado

[1]O termo vem da palavra grega *kanōn* (emprestada do hebraico *qāneh*) que pode significar "regra" ou "padrão". Paulo usa esse termo: "Que a paz e misericórdia estejam sobre todos que andarem conforme essa norma [*kanoni*]" (Gl 6.16) — uma alusão clara à mensagem do evangelho. O termo foi adotado por alguns

mais dispostos a considerar "cânon" como um conceito derivado inteiramente dos primórdios da história da igreja — um fenômeno que surgiu bem *depois* que os livros do Novo Testamento foram escritos. Para eles, a ideia de "cânon" não é algo que *precedeu* a (e levou à) produção dos livros do Novo Testamento nos primeiros séculos do cristianismo, mas é uma ideia imposta a certos livros, de forma retroativa, por aqueles que, mais tarde, saíram vencedores na arena teológica. Argumenta-se, portanto, que a existência de um cânon do Novo Testamento não poderia ter sido antevista ou esperada antes do tempo; ao contrário, ela teve origem inteiramente nas maquinações teológicas e políticas de grupos cristãos posteriores. Harry Gamble representa essa abordagem:

> Durante o primeiro século e boa parte do segundo século, seria impossível antever o surgimento de uma coletânea como essa [de Escrituras do NT]. Portanto, não se deve pressupor que a existência do NT é um fato necessário ou autoevidente. Não havia nada que exigisse a existência de um NT.[2]

James Barr faz uma asserção semelhante:

> Em nenhuma parte de seu ensino, Jesus é retratado ordenando ou mesmo sancionando a produção de um Evangelho escrito, muito menos de um Novo Testamento escrito. [...] O pressuposto cultural

dos primeiros pais da igreja, como Ireneu e Clemente de Alexandria, para se referir à "Regra de Fé" e, com o tempo, começou a ser usado para se referir à coletânea de Escrituras cristãs (Ireneu, *Haer.* 1.9.4; 1.10.1; Clemente de Alexandria, *Strom.* 6.15.125; Eusébio, *Hist. Eccl.* 6.25.3). Para uma discussão adicional da palavra "cânon", ver Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon, 1987), p. 289-93; Eugene Ulrich, "The Notion and Definition of Canon", in *The Canon Debate*, ed. Lee Martin McDonald e James A. Sanders (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), p. 21-35; e Hermann Beyer, "κανών", *TDNT* 3:596-602.

[2]Harry Y. Gamble, *The New Testament Canon: Its Making and Meaning* (Philadelphia: Fortress, 1985), p. 12.

> sugeria que a perpetração de material por escrito era uma forma indigna de transmissão das verdades mais profundas [...] A ideia de uma fé cristã governada por escrituras sagradas cristãs não era parte essencial do plano de fundação do cristianismo.[3]

Além de afirmações desse tipo, os estudiosos também argumentam que os livros do Novo Testamento não foram redigidos intencionalmente como Escrituras canônicas; esse gênero lhes foi imposto também em uma data posterior. Lee McDonald observa:

> Esses autores [do Novo Testamento] não fizeram nenhum esforço consciente ou claro para produzir escrituras cristãs. Foi somente em um estágio posterior do segundo século, momento em que a literatura produzida por eles começou a assumir a função de escritura na comunidade cristã, que sua condição de escritura começou a ser reconhecida.[4]

Gamble apresenta o mesmo argumento geral:

> Nenhum dos textos pertencentes ao NT foi redigido como escritura. [...] Os documentos que, mais tarde, tornaram-se distintivamente escrituras cristãs foram escritos para fins imediatos e práticos dentro da igreja primitiva e apenas aos poucos vieram a ser valorizados e referidos como "escritura".[5]

Essas citações deixam claro que a ideia de Bauer do cânon como um conceito que se desenvolveu após os fatos e foi imposto aos livros do Novo Testamento é, na atualidade, bastante difundida

---

[3]James Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority and Criticism* (Philadelphia: Westminster, 1983), p. 12.

[4]Lee M. McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon* (Peabody, MA: Hendrickson, 1995), p. 142.

[5]Gamble, *New Testament Canon*, p. 18.

nos meios acadêmicos.[6] Como resultado, quando estudiosos procuram definir o termo "cânon" de modo mais formal, a confusão é inevitável.[7] Se o cânon é meramente produto de manobras eclesiásticas de séculos posteriores do cristianismo, podemos usar esse termo de forma legítima antes desse período? É anacrônico falar de um "cânon" do Novo Testamento antes, por exemplo, do quarto século? A. C. Sundberg tratou dessa questão e insiste em que é isso mesmo: não podemos falar do conceito de cânon antes do quarto século, ou talvez ainda mais tarde.[8] Sundberg faz distinção clara entre "escritura" e "cânon", argumentando que cânon é, por definição, uma lista fixa, definitiva e fechada de livros, de modo que não podemos usar o termo "cânon" para falar de quaisquer realidades históricas do segundo século (ou mesmo do terceiro século). Para Sundberg, o significado de cânon tem pouca relação com os livros do Novo Testamento propriamente ditos (ou com fatores que levaram à sua produção); antes, deve ser entendido apenas como fruto de decisões da igreja em um período posterior.

Diante da tendência geral da opinião acadêmica moderna a respeito do cânon, parece que o conceito de um "Novo Testamento" se encontra em apuros. Uma vez que a influência de Bauer continuou a redefinir o cânon e a empurrá-lo ainda mais para o campo da história da igreja — e, portanto, resultante mais de atividade

---

[6]D. Moody Smith, "When Did the Gospels Become Scripture?", *JBL* 119 (2000): 3-20, reconhece que há uma convicção amplamente difundida entre os estudiosos de que os livros do Novo Testamento não foram redigidos com a finalidade de serem Escrituras: "A suposição de um distanciamento histórico e uma consequente diferença de propósito entre a redação dos escritos do NT e sua incorporação ao cânon das Escrituras é um elemento característico de nossa disciplina" (p. 3).

[7]John Barton escreveu um texto bastante proveitoso no qual compara e contrasta as definições diferentes de cânon, incluindo as de Sundberg, Harnack e Zahn. Ver J. Barton, *The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon* (London: SPCK, 1997), p. 1-34.

[8]A. C. Sundberg, "Towards a Revised History of the New Testament Canon", *Studia Evangelica* 4 (1968): 452-61.

humana do que divina —, a questão crucial deixa de ser a respeito dos limites do cânon (quais livros) e passa a ser, agora, a respeito da própria legitimidade do cânon (se ele deve existir). Talvez sejamos tentados a concordar com Ernest Best quando ele declara: "Para todo lado que olhamos, há problemas, e pode ser que, nesse estágio, seja mais simples atenuar o prejuízo e simplesmente deixar de lado o conceito de cânon".[9]

Não obstante, há uma saída. Embora o modelo de Bauer seja míope por se concentrar em um período bem *posterior* à composição dos livros do Novo Testamento, ele ignorou o período crítico *anterior* à redação desses textos e ignorou até mesmo os livros do Novo Testamento propriamente ditos. Deu-se atenção insuficiente às influências históricas e teológicas às quais os primeiros cristãos estavam sujeitos e a como esses fatores talvez tenham moldado e determinado suas expectativas quanto a receber de Deus mais livros que contivessem sua revelação. Este capítulo investigará três dessas áreas críticas: (a) cânon e aliança; (b) cânon e história da redenção; (c) cânon e comunidade. Quando analisarmos esses elementos, ficará evidente que a ideia de "cânon" não foi um conceito que se desenvolveu depois dos fatos, com raízes exclusivamente na história da igreja,[10] mas foi um desdobramento natural e inevitável ocorrido logo no início e com raízes na história da redenção.[11]

---

[9]Ernest Best, "Scripture, Tradition, and the Canon of the New Testament", *BJRL* 61 (1979): 258-73.

[10]Não estamos sugerindo que o período que se seguiu à produção dos livros do Novo Testamento é irrelevante para o desenvolvimento do cânon. De fato, como veremos adiante, a igreja, com a ajuda do Espírito Santo, desempenhou um papel vital ao receber e reconhecer os livros que Deus lhe tinha dado. A questão aqui é apenas que o conceito de cânon do Novo Testamento não nasceu na igreja pós-neotestamentária e foi imposto de modo retroativo a documentos escritos originalmente com um propósito muito diferente.

[11]Tendo em vista que, neste capítulo, argumentaremos a favor do conceito de que o "cânon" precedeu quaisquer decisões formais da igreja a respeito dos livros, não seguiremos a definição de Sundberg que restringe "cânon" a uma lista final e fechada. Aqui, usaremos o termo "cânon" apenas para designar "uma

Cânon e aliança

Uma peça importante que esteve ausente na maioria dos estudos do cânon do Novo Testamento feitos até aqui é a compreensão do pano de fundo da aliança que abrange todo o Novo Testamento em si. O cânon do Novo Testamento não existe em um vácuo bíblico ou histórico; seu contexto apropriado está inserido na estrutura da aliança mais ampla estabelecida pelo Antigo Testamento.[12]

O conceito de aliança

Em termos simples, uma aliança (*berith*) é um acordo ou contrato entre duas partes, o qual inclui os termos de seu relacionamento, as obrigações pactuais (estipulações), bem como bênçãos e maldições. Embora, nas Escrituras, haja alianças firmadas entre pessoas (1Sm 18.3; 20.16), o conceito bíblico predominante de

---

coletânea de livros das Escrituras", quer seja formalmente "fechada", quer não. Embora cada um tenha liberdade de adotar voluntariamente a terminologia de Sundberg, esta não parece ser requerida historicamente — aliás, seria difícil demonstrar que os primeiros cristãos faziam distinção tão nítida entre os conceitos de "escritura" e "cânon" (independentemente dos termos que usaram). Para uma discussão mais detalhada dessa questão, ver E. Ferguson, "Review of Geoffrey Mark Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*", *JTS* 44 (1993): 691-97.

[12]Dentre os estudos proveitosos sobre a aliança, podemos citar: O. Palmer Robertson, *The Christ of the Covenants* (Phillipsburg, NJ: P&R, 1980), [Edição em português: *O Cristo dos Pactos: Uma Análise Exegética e Teológica das Sucessivas Alianças Bíblicas e do seu Papel no Desenvolvimento da Revelação de Deus*, traduzido por Américo Justiniano Ribeiro. São Paulo: Cultura Cristã, 2011]; idem, *Covenants: God's Way With His People* (Philadelphia: Great Commission, 1978); Meredith G. Kline, *Treaty of the Great King* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963); idem, *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview* (Overland Park, KS: Two Age Press, 2000); Thomas Edward McComiskey, *The Covenants of Promise: A Theology of the Old Testament Covenants* (Grand Rapids: Baker, 1985); William J. Dumbrell, *Covenant and Creation* (Grand Rapids: Baker, 1984); Steven L. McKenzie, *Covenant* (St. Louis, MO: Chalice, 2000); e, mais recentemente, Michael Horton, *God of Promise: Introducing Covenant Theology* (Grand Rapids: Baker, 2006).

aliança focaliza a relação entre Deus e o homem (Gn 15.18; 17.2; Êx 34.28; Is 55.3; Lc 1.72; 22.20; Hb 8.6-13). De fato, todos os relacionamentos entre Deus e os seres humanos nas Escrituras podem ser classificados e entendidos dentro do conceito de aliança. Imediatamente após a Queda, Deus proveu o que era necessário para salvar um povo específico para si pela graça e por meio do sangue derramado do descendente prometido que esmagaria a cabeça da serpente (Gn 3.15). Jesus Cristo, o segundo Adão (1Co 15.21,22), ao atuar como representante desse acordo, cumpriu suas obrigações perfeitamente e tomou sobre si, na cruz, a maldição pela desobediência, assegurando, assim, bênçãos para todos os que ele representava.

Essa breve descrição sugere que o conceito de aliança forma o pano de fundo estrutural geral de toda a história da redenção nas Escrituras. Contar a história de como Deus redimiu seu povo é simplesmente contar a história da relação de aliança entre Deus e o povo. Logo, a macro-história arquetípica da obra redentora de Deus é relatada por meio da estrutura de aliança das Escrituras. Essa estrutura provê os elementos essenciais da mensagem redentora do evangelho e acrescenta a tão necessária carne ao esqueleto bíblico. Podemos concordar com Horton que afirma que o conceito de aliança é "uma estrutura arquitetônica, uma armação de vigas e colunas que sustenta toda a estrutura da prática bíblica".[13]

A estrutura da aliança

Agora que vimos como o conceito de aliança é fundamental na estrutura subjacente das Escrituras, sua ligação com a questão do cânon se evidencia quando examinamos a estrutura de aliança mais detalhadamente. A estrutura de aliança do Antigo Testamento se torna mais clara ao percebermos que ela segue o modelo de tratados

[13]Horton, *God of Promise*, p. 13.

pactuais do Antigo Oriente Próximo, onde se originou.[14] Nesses tratados extrabíblicos, um rei suserano discutia os termos de sua relação com o rei vassalo sobre o qual ele governava e definia as estipulações de seu acordo, incluindo bênçãos e maldições. Esses tratados antigos — especialmente dos hititas — tinham uma estrutura claramente definida:

1) *Preâmbulo.* A primeira linha dos tratados hititas trazia o nome do grande rei suserano que estabelecia a aliança, além de, com frequência, listar seus muitos títulos e atributos.[15]

2) *Prólogo histórico.* Essa parte do tratado apresentava o histórico da relação entre o rei suserano e o vassalo. Se o rei suserano havia salvado o rei vassalo no passado, esse era o fundamento para a lealdade e para o amor do vassalo ao suserano. Hillers observa: "O histórico desempenhava um papel específico: tinha por objetivo fundamentar a relação em algo que fosse além da força bruta".[16]

3) *Estipulações.* Os tratados da Antiguidade apresentavam os termos da aliança e os deveres que cada parte havia concordado em cumprir. Entre outras coisas, as estipulações incluíam comportamento leal do rei vassalo e proteção fiel oferecida pelo rei suserano caso exércitos estrangeiros ameaçassem seu vassalo.

4) *Sanções (bênçãos e maldições).* Os tratados hititas também incluíam várias penalidades às quais cada parte ficaria sujeita caso desrespeitasse os termos da aliança. Embora o suserano se comprometesse a proteger seu vassalo de exércitos estrangeiros, ele próprio podia atacar e disciplinar o vassalo se este se mostrasse desleal.

---

[14]Delbert R. Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969); George E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburgh: The Biblical Colloquium, 1955), p. 24-50; e Meredith G. Kline, *The Structure of Biblical Authority*, 2. ed. (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1997), p. 27-44.

[15]Hillers, *Covenant*, p. 29-30.

[16]Ibidem, p. 31.

5) *A preservação do texto escrito da aliança.* O elemento final dos tratados pactuais hititas — e de extrema importância para nossos propósitos aqui — era o ato de entregar uma cópia *escrita* dos documentos a cada parte, que a colocava no respectivo santuário. Além de cada parte receber uma cópia escrita dos termos da aliança, era prevista a leitura dos documentos da aliança em público, em intervalos regulares.

Quando observamos a estrutura dos trechos mais importantes da aliança mosaica — como Deuteronômio e o Decálogo —, vemos que ela segue claramente a mesma estrutura dos tratados do Antigo Oriente Próximo.[17] Os Dez Mandamentos entregues no Sinai, claramente o cerne da aliança de Deus com Israel, contêm: um preâmbulo (Êx 20.2a: "Eu sou o SENHOR teu Deus"); um prólogo histórico (Êx 20.2b: "que te tirou da terra do Egito"); uma lista de estipulações (Êx 20.3-17); uma lista de bênçãos e maldições (Êx 20.5-7,11,12); e, o que é mais notável, duas cópias *escritas* da aliança são depositadas no lugar santo de adoração (Êx 31.18; Dt 10.2).[18] Como Meredith Kline observa: "As duas cópias das tábuas da aliança no Sinai refletem o costume de preparar cópias do tratado para cada parte envolvida na aliança".[19] Assim como tratados antigos geravam documentos da aliança que serviam de testemunhas permanentes do acordo pactual entre o rei suserano e seu vassalo, Deus providencia documentos para darem testemunho dos termos do acordo entre ele e seu povo".[20] Kline ainda argumenta que toda a estrutura do Antigo Testamento, bem como todos os seus livros, refletem vários aspectos desses tratados

---

[17]Entre outras passagens que refletem essa estrutura, temos Josué 24; ver Mendenhall, *Law and Covenant*, p. 41ss. Hillers, *Covenant*, p. 59-62; e Horton, *God of Promise*, p. 34, 39-40.

[18]Kline, *Treaty of the Great King*, p. 13-26

[19]Kline, *Structure of Biblical Authority*, p. 35.

[20]Hillers, *Covenant*, p. 35; Mendenhall, *Law and Covenant*, p. 34.

extrabíblicos antigos.[21] Em particular, observa que os tratados antigos incluíam uma cláusula especial de maldição que pronunciava juízo sobre aqueles que mudassem as palavras registradas nos documentos da aliança.[22] Essa cláusula especial de maldição também fica evidente no testemunho bíblico de Deuteronômio 4.2: "Não acrescentareis nada à palavra que ele vos ordena, nem diminuireis nada, para que guardeis os mandamentos do SENHOR, vosso Deus".

Os documentos da nova aliança não constituem exceção a esse padrão geral. O ambiente religioso do judaísmo já antevia a realidade de outra aliança futura por meio da qual Israel seria redimido: "Dias virão, diz o SENHOR, em que farei uma nova aliança com a casa de Israel e com a casa de Judá" (Jr 31.31). Sem dúvida, ao deparar com o termo "aliança" (*berith*) em Jeremias 31, qualquer judeu do primeiro século o entenderia em seu próprio contexto histórico e bíblico — um contexto que seguia os moldes dos tratados do Antigo Oriente Próximo. Logo, havia claras expectativas de que essa nova aliança, assim como a antiga, viria acompanhada de *registros escritos* que serviriam para atestar os termos do novo acordo que Deus firmaria com seu povo. Kline mostra que os próprios documentos do Novo Testamento, dos Evangelhos a Apocalipse, passando pelas epístolas, todos refletem a estrutura de aliança formal já estabelecida pelos moldes do Antigo Testamento.[23] Além disso, a cláusula especial de maldição volta a aparecer em Apocalipse 22.18,19: "Dou testemunho a todo que ouvir as palavras da profecia deste livro; se alguém lhe acrescentar alguma coisa, Deus lhe acrescentará as pragas descritas neste livro; e se alguém tirar

[21] Kline, *Structure of Biblical Authority*, p. 45-75; ver também Hillers, *Covenant*, p. 120-42, que demonstra a função de aliança dos livros proféticos.

[22] Kline, *Structure of Biblical Authority*, p. 29-34; F. C. Fensham, "Common Trends in Curses of the Near Eastern Treaties and Kudurru-Inscriptions Compared with Maledictions of Amos and Isaiah", *ZAW* 75 (1963): 155-75.

[23] Kline, *Structure of Biblical Authority*, p. 68-74; Meredith G. Kline, "The Old Testament Origins of the Gospel Genre", *WTJ* 38 (1975): 1-27.

alguma coisa das palavras do livro desta profecia, Deus lhe tirará a sua parte da árvore da vida e da cidade santa, descritas neste livro". Logo, o cânon do Novo Testamento é, em seu cerne, um documento de aliança.

À luz dessa realidade histórica, fica claro que o cânon é inerente ao conceito de aliança e desse conceito deriva sua função. Os escritos canônicos são, por assim dizer, a documentação de Deus, de sua relação de aliança com seu povo. Apresentam a natureza dessa relação, seus termos e condições, e as bênçãos e maldições. Assim como os tratados extrabíblicos não aceitavam uma aliança desprovida de um documento escrito que atestasse a relação entre as duas partes, as alianças bíblicas também não poderiam existir sem um testemunho escrito da relação entre Deus e seu povo. O cânon é, portanto, o *resultado inevitável da aliança.* Kline declara: "O cânon bíblico é um cânon de aliança".[24]

Uma vez que compreendemos a natureza de aliança do cânon, vemos que as concepções de cânon como mero produto da igreja primitiva não captam, de modo fundamental, sua verdadeira natureza. Como observamos anteriormente, Gamble declarou: "Não havia nada que exigisse a existência de um NT".[25] E Barr afirmou que "a perpetração de material por escrito era uma forma indigna de transmissão" da verdade da nova aliança.[26] Contudo, à luz das discussões acima sobre cânon e aliança, essas declarações simplesmente não são corretas em termos históricos e muito menos em termos bíblicos. Aliás, observamos que o conceito de um cânon escrito das Escrituras está entremeado com a própria estrutura subjacente da aliança, tanto no Antigo Testamento quanto no Novo. Muito longe de ser "uma forma indigna de transmissão", os registros escritos eram a principal forma em que Deus dava testemunho dos termos de suas

[24]Kline, *Structure of Biblical Authority*, p. 75.
[25]Gamble, *New Testament Canon*, p. 12.
[26]Barr, *Holy Scripture*, p. 12.

relações de aliança no antigo Israel e, portanto, eram o meio de comunicação que se esperava que fosse utilizado no contexto da nova aliança. Assim que os primeiros cristãos perceberam que os atos redentores de Deus em Jesus Cristo eram os primórdios da nova aliança — algo que não demoraram a entender —, era natural esperarem *registros escritos* subsequentes que atestassem os termos dessa aliança.[27] O cânon não é meramente uma ideia criada pelos cristãos do quarto século, ou um conceito que surgiu depois dos fatos e que a igreja desenvolveu para lutar contra os primeiros hereges, como Marcião.[28] Antes, o conceito de cânon é parte permanente da vida do povo de Deus desde o início de Israel como nação e, portanto, continua a ser parte de seu povo na vida da igreja.

Cânon e história da redenção

Ao prosseguirmos com a investigação do significado do cânon, fica evidente que uma de suas principais funções consiste em atestar (e interpretar) a atividade redentora de Deus.[29] As duas principais alianças das Escrituras, a antiga (sinaítica) e a nova, são firmadas de forma escrita *depois* da consumação da obra redentora especial (e poderosa) de Deus. Antes de Deus fazer de seu povo, Israel, uma nação teocrática e lhe dar os documentos da aliança, ele os libertou

---

[27]Mateus 26.28; Marcos 14.24; Lucas 22.20; 1Coríntios 11.25; 2Coríntios 3.6,14; Hebreus 7.22; 8.6.

[28]Embora a ideia de que Marcião "criou" o cânon tenha sido sugerida inicialmente por Harnack, foi popularizada e ampliada por Hans von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible* (London: Adam & Charles Black, 1972); título em alemão, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (Tübingen: Mohr, 1968). Para outras análises da influência de Marcião sobre o cânon, ver R. Joseph Hoffmann, *Marcion: On the Restitution of Christianity: An Essay on the Development of Radical Paulist Theology in the Second Century* (Chico, CA: Scholars Press, 1984); Barton, *The Spirit and the Letter*, p. 35-62; e Robert Grant, *The Formation of the New Testament* (New York: Harper & Row, 1965), p. 126.

[29]Mendenhall, *Law and Covenant*, p. 32; Kline, *Structure of Biblical Authority*, p. 76-78.

da mão do faraó no Egito, o que constitui, de forma inquestionável, o acontecimento redentor arquetípico da era da antiga aliança.[30] Quando Deus entrega o Decálogo — o cerne do cânon escrito do Antigo Testamento — ao seu povo no monte Sinai, primeiro relembra que os livrou do faraó: "Eu sou o SENHOR teu Deus, que te tirou da terra do Egito, da casa da escravidão" (Êx 20.2). Vemos aqui, portanto, o padrão recorrente do Antigo Testamento, no qual os documentos canônicos são distintamente o *resultado* da atividade redentora de Deus em favor de seu povo e servem para proclamar essa obra redentora ao seu povo (e às nações). Logo, os livros canônicos são livros que falam de redenção. Eles são "uma palavra divina de triunfo".[31]

Uma vez que os primeiros cristãos se encontravam imersos no Antigo Testamento e no padrão de redenção-revelação que ele continha, e uma vez que consideravam o livramento do Egito algo apenas tipológico e antecipatório da libertação final por meio de Jesus Cristo, seria de esperar que essa mesma função do cânon se aplicasse, naturalmente, ao período da nova aliança. De fato, o próprio Jesus traça um paralelo entre a libertação que ele traria e a libertação de Israel do Egito ao instituir a refeição da nova aliança na Páscoa (Lc 22.20). Logo, nas duas alianças, o povo de Deus é liberto pelo "cordeiro de Deus" (Êx 12.1-7; Jo 1.29). Além disso, Jesus é retratado em seu próprio "êxodo" do Egito, quando, em Mateus 2.15, deixa o Egito em cumprimento a Oseias 11.1: "Do Egito chamei o meu filho". Semelhantemente, no Evangelho de Lucas, Jesus fala a Moisés e a Elias a respeito de seu "êxodo" (*exodon*) que "estava para acontecer em Jerusalém" (Lc 9.31).

Portanto, assim como documentos de aliança foram entregues a Israel depois da sua libertação do Egito por meio de Moisés,

[30] 1Samuel 8.8; 12.6; 2Samuel 7.23; Neemias 9.9,10; Salmo 78.12-14; 135.9; Isaías 11.16; Oseias 11.1.

[31] Kline, *Structure of Biblical Authority*, p. 79.

também pareceria natural aos primeiros cristãos que documentos da nova aliança fossem entregues à igreja depois de o segundo Moisés, Jesus Cristo, tê-los libertado do pecado.[32] Se Israel recebeu documentos de aliança escritos para atestarem sua libertação do Egito, não deveria a igreja aguardar com expectativa ainda maior documentos desse tipo para atestar seu livramento por meio de Cristo? Logo, a base para a concessão dos documentos canônicos é o alvorecer do tão esperado triunfo redentor de Deus na pessoa de Jesus, e não a política eclesiástica do quarto século. Como D. Moody Smith declarou: "a asserção cristã primitiva de que a narrativa e as profecias de outrora se cumprem e têm continuidade em Jesus e na igreja prefigura, e talvez até exija, *a produção de mais escrituras*".[33]

A história da redenção e o ofício apostólico

A ligação entre as atividades redentoras de Deus e a concessão do cânon é estabelecida também pelo fato de que Deus deu à igreja o ofício apostólico para guardar, preservar e transmitir a mensagem da redenção.[34] Deus não se ateve a realizar atos redentores e depois deixou que sua proclamação e promulgação ficassem por conta do acaso ou dos movimentos aleatórios da história humana. Antes, estabeleceu a estrutura de autoridade do apostolado como alicerce

[32]A tipologia de Moisés-Jesus é um tema claramente estabelecido em todo o Novo Testamento. Ver Vern S. Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses* (Phillipsburg, NJ: P&R, 1991), e Kline, "Old Testament Origins of the Gospel Genre", p. 1-27. Para ter uma visão mais ampla das imagens de Moisés no Novo Testamento, ver John Lierman, *The New Testament Moses* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004).

[33]Smith, "When Did the Gospels Become Scripture?", p. 12 (grifo do autor).

[34]Para uma visão da autoridade singular dos apóstolos como portadores da tradição cristã autêntica, ver Oscar Cullmann, "The Tradition", in *The Early Church*, editado por A. J. B. Higgins (London: SCM, 1956), p. 59-99; e C. K. Barrett, *The Signs of an Apostle* (Philadelphia: Fortress, 1972). Para um levantamento da bibliografia anterior sobre esse assunto, ver F. Agnew, "The Origin of the NT Apostle-Concept: A Review of Research", *JBL* 105 (1986): 75-96.

para sua igreja nas gerações subsequentes. É o ofício apostólico que forma a ligação crucial entre a obra redentora de Deus e a proclamação divina subsequente dessa redenção.

O fato de os primeiros cristãos terem entendido que os apóstolos exerciam uma função investida de autoridade fica claro no modo como essa função é confirmada nos escritos do Novo Testamento. Jesus havia comissionado seus apóstolos "para que estivessem com ele, e os enviasse a pregar, e para que tivessem autoridade para expulsar demônios" (Mc 3.14,15). Portanto, os apóstolos eram porta-vozes enviados às nações, suas testemunhas, investidas de autoridade. Em João 20.21, Jesus declara aos apóstolos: "Assim como o Pai me enviou, também eu vos envio". Pedro testifica o fato de que os apóstolos eram "testemunhas predeterminadas por Deus [...] Ele nos ordenou que pregássemos ao povo e testemunhássemos que por Deus ele [Cristo] foi constituído juiz dos vivos e dos mortos" (At 10.41,42). Como porta-vozes de Cristo, os apóstolos eram portadores de sua plena autoridade e poder: "Quem vos ouve, ouve a mim; e quem vos rejeita, rejeita a mim" (Lc 10.16). Sua mensagem, portanto, era imperativa a todos que a ouviam. A Segunda Epístola de Pedro deixa claro que as palavras dos apóstolos eram palavras de Jesus e tinham a mesma autoridade atribuída aos profetas do Antigo Testamento: "... para que vos recordeis das palavras ditas anteriormente pelos santos profetas e do mandamento do Senhor e Salvador, dado por meio de vossos apóstolos" (2Pe 3.2). De forma semelhante, o autor de Hebreus argumenta que a mensagem dos apóstolos é a mesma mensagem de salvação anunciada pelo próprio Senhor Jesus e portanto, investida de todo o seu peso e autoridade — mais peso ainda do que a mensagem do Antigo Testamento trazida por anjos (Hb 2.2,3).

A tradição apostólica e os registros escritos

Fica evidente nos documentos cristãos mais antigos — o próprio Novo Testamento —, que a mensagem apostólica era investida da

autoridade de Cristo e, portanto, considerada uma mensagem divina com a mesma autoridade (senão mais) que as Escrituras do Antigo Testamento. Embora a supervisão apostólica sem dúvida fosse exercida oralmente por meio da pregação, do ensino e da visitação às igrejas (2Ts 2.15), em última análise, foi preservada e transmitida em forma *escrita*. É importante lembrar que os apóstolos atuavam no contexto dos padrões de aliança do Antigo Testamento, que sugeriam que o início de uma nova aliança seria acompanhado de novos documentos de aliança (como observamos anteriormente). Tendo em vista: (a) Jesus haver ensinado explicitamente que ele estava inaugurando uma nova aliança; (b) a identidade judaica dos apóstolos e sua imersão na estrutura de aliança do Antigo Testamento; (c) a autoridade que os apóstolos haviam recebido diretamente de Jesus Cristo para falar em seu nome, era bastante natural transmitir a mensagem apostólica por meio da palavra escrita. A mensagem apostólica foi colocada em forma de texto para que pudesse ser o testemunho permanente de Deus à sua igreja a respeito dos termos da nova aliança.

Além do mais, o movimento em direção a um registro escrito deve ter sido impulsionado pela própria missão que os apóstolos receberam de Cristo (Mt 28.19). À medida que a igreja continuava a se espalhar por todo o mundo, até regiões geográficas mais distantes, tornou-se evidente que a autoridade apostólica só poderia ser transmitida com eficácia e mantida com precisão em forma escrita. Evidentemente, os apóstolos não tinham como oferecer atenção pessoal a cada igreja na esfera sempre crescente da influência missionária. Além disso, seu tempo de vida limitado deixava claro que jamais poderiam levar a mensagem apostólica aos confins da terra pessoalmente, mas que necessitariam de uma forma de preservar a mensagem para as gerações futuras.[35] Logo, a missão dos apóstolos de levar a mensagem de Cristo a todas as nações

[35]Cullmann, "Tradition", p. 90.

tornou o registro escrito de sua mensagem praticamente inevitável. Somos lembrados da ocasião em que Isaías foi exortado: "Vai agora e escreve isso numa tábua diante deles, registra-o num livro, para que fique como testemunho para o futuro, para sempre" (Is 30.8).[36]

Como resultado, não somente os próprios apóstolos escreveram muitos dos documentos do Novo Testamento, mas, em um sentido mais amplo, presidiram a produção geral desse material, mesmo quando produzido por autores não apostólicos.[37] A função do apostolado era certificar-se de que a mensagem de Cristo fosse preservada de modo firme e exato para gerações futuras, por meio da ajuda do Espírito Santo, não importando se havia sido escrita diretamente por seus membros ou por seus seguidores próximos. No final das contas, o cânon do Novo Testamento não é uma coletânea de escritos dos apóstolos, mas uma coletânea de escritos apostólicos, textos que transmitem a mensagem investida da autoridade dos apóstolos e se originam na era apostólica formativa (mesmo que não diretamente de sua mão). Portanto, a autoridade dos livros do Novo Testamento está mais associada ao "quando" do que ao "quem". Diz respeito ao lugar de determinado livro no escopo da história da redenção.

Desse modo, um Novo Testamento escrito não foi algo que a igreja formalmente "decidiu" que teria em uma data posterior, mas foi o desdobramento natural da função histórico-redentora dos apóstolos. Uma vez que o texto estava destinado a ser uma materialização da mensagem apostólica, reteve a autoridade dos apóstolos e, desse modo, a autoridade do próprio Cristo. É nesse aspecto que vemos o contraste nítido com as abordagens influenciadas por Bauer mencionadas anteriormente. Essas abordagens sugerem que *o registro escrito das tradições acerca de Jesus se deu antes que*

---

[36]C. E. Hill, "The New Testament Canon: *Deconstructio Ad Absurdum*?", *JETS* 52 (2009): 111.

[37]Ver especialmente Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006).

os textos fossem considerados investidos de autoridade (o que ocorreu muito tempo depois), enquanto as evidências históricas sugerem que *as tradições já eram consideradas investidas de autoridade antes de serem escritas* (devido à sua associação com os apóstolos). Desse modo, não é difícil entender por que os primeiros cristãos teriam considerado, desde o princípio, que alguns textos eram investidos de autoridade. A ideia de um cânon do Novo Testamento não foi algo que se desenvolveu no segundo século (ou mais tarde), quando a igreja se deparou com necessidades prementes, antes, foi algo transmitido e herdado pela igreja primitiva desde o princípio. Foi o alicerce *para* a igreja, e não o resultado *da* igreja. Logo, o conceito de cânon não pertence formalmente à história *da igreja*; antes, é entendido de modo mais preciso como um dos esteios centrais da história *da redenção*.

Ao examinarmos mais de perto os livros do Novo Testamento, seu conteúdo confirma que eles devem ser entendidos como textos investidos de autoridade apostólica (e, portanto, divina) apresentados de forma escrita. Em outras palavras, parece haver uma consciência entre os autores do Novo Testamento de que estavam produzindo documentos investidos de autoridade que serviriam como livros canônicos para a igreja.[38] Embora não haja espaço aqui para uma exegese detalhada de passagens do Novo Testamento,[39] vejamos 1Coríntios 14.37,38: "Se alguém se considera profeta ou espiritual, reconheça que as coisas que vos escrevo são mandamentos do Senhor. Mas, se alguém não reconhece isso, tal pessoa não será reconhecida". Paulo não apenas equipara sua autoridade à de Jesus Cristo, mas especificamente aplica essa

[38]Peter Balla, "Evidence for an Early Christian Canon (Second and Third Century)", in *The Canon Debate*, p. 372-85.

[39]Muitas passagens indicam que os autores do Novo Testamento tinham consciência de que seus escritos eram investidos de autoridade, e.g., Marcos 1.1; Lucas 1.1-4; João 21.24; Gálatas 1.1; 1Coríntios 7.12; Colossenses 4.16; 1Tessalonicenses 2.13; 2Pedro 3.16; 1João 1.3-5 e Apocalipse 1.1-3; 22.18,19.

autoridade às palavras *escritas* de sua carta ao empregar o termo *graphō*, usado com frequência em outras passagens para se referir às Escrituras. Além disso, Paulo considerava sua autoridade espiritual tão clara que profere uma "sentença profética de julgamento" sobre todos que se recusam a reconhecê-la.[40] À luz de um texto como esse, é difícil imaginar que McDonald faça jus aos dados do Novo Testamento quando declara que Paulo "não tinha consciência da condição divinamente inspirada de seu próprio conselho".[41] N. T. Wright resume bem a questão:

> Costumava-se dizer que os autores do Novo Testamento "não pensavam que estavam redigindo 'escrituras'". Hoje em dia, do ponto de vista histórico, é difícil sustentar essa ideia. O fato de seus escritos serem, em vários sentidos, "ocasionais" [...] não é a questão. Exatamente nas conjunturas em que havia uma necessidade urgente a ser resolvida (quando, por exemplo, escreveu Gálatas e 2Coríntios), Paulo tem maior consciência de que escreve como alguém autorizado pelo chamado apostólico que tinha recebido de Jesus Cristo, e no poder do Espírito, a fim de promover vida e ordem na igreja por meio de suas palavras.[42]

Cânon e comunidade

Como observamos anteriormente, a influência de Bauer sobre as discussões acerca do cânon levou muitos estudiosos a sugerir que a existência do cânon do Novo Testamento — sua razão de ser, por assim dizer — deve ser atribuída diretamente a ações de comunidades cristãs posteriores. Essa abordagem muitas vezes dá a impressão de que a igreja primitiva não apenas "criou" o cânon, mas intencionalmente

---

[40]Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), p. 712.

[41]McDonald, *Formation of the Christian Biblical Canon*, p. 9.

[42]N. T. Wright, *The Last Word: Beyond the Bible Wars to a New Understanding of the Authority of Scripture* (San Francisco: Harper, 2005), p. 51.

"escolheu" os livros a serem incluídos nele.[43] Contudo, devemos perguntar mais uma vez se os primeiros cristãos entendiam dessa maneira a relação entre cânon e comunidade. Estariam eles propensos a se considerar, como comunidade cristã, a "força motriz"[44] da existência do cânon? Viam-se como aqueles que determinaram sua forma? É dessas questões que trataremos agora.

O cânon molda a comunidade

Quando nos voltamos novamente para o pano de fundo veterotestamentário — o contexto canônico imediato dos primeiros cristãos —, identificamos uma abordagem quanto à relação entre cânon e comunidade muito diferente da abordagem proposta por Bauer. A maneira que Deus firmou a antiga aliança no Sinai mostra que os documentos da aliança não apenas atestam a atividade redentora de Deus (como já observamos), mas atuam, subsequentemente, de modo a proporcionar os princípios estruturais e organizacionais para governar o povo de Deus, a fim de que Deus possa ter comunhão com eles e habitar em seu meio. Em outras palavras, o cânon não somente anuncia os atos redentores de Deus, como também serve para *moldar* uma comunidade de pessoas com as quais Deus possa se unir. Observamos esse padrão na forma como a revelação divina inicial feita a Moisés — logo depois da libertação do Egito e da instituição da antiga aliança no Sinai — trazia ordens a respeito da construção de uma casa para Deus, ordens sobre como sua "casa" (santuário) deveria ser organizada e operada (Êx 26—40).[45] Embora, em certo sentido, o

---

[43]E.g., Helmut Koester, *Introduction to the New Testament*, v. 2: *History and Literature of Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1982), p. 10; e Elaine Pagels, *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas* (New York: Random House, 2003), p. 114-42 [Edição em português: *Além de Toda Crença: O Evangelho Desconhecido de Tomé*, traduzido por Manoel Paulo Ferreira. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004].

[44]Koester, *Introduction to the New Testament*, p. 8.

[45]Kline, *Structure of Biblical Authority*, p. 79-88.

santuário fosse o lugar de habitação de Deus, simbolizava o fato de que seu verdadeiro lugar de habitação era no coração de seu povo, a comunidade de fé, a "casa de Israel" (Êx 40.34-38). Vemos, portanto, um padrão bíblico no qual Deus triunfa sobre seus inimigos ao redimir seu povo; em seguida, ele fornece os documentos canônicos que servem para estruturar, organizar e transformar o povo de Deus em um lugar de habitação apropriado para ele. Portanto, de acordo com o paradigma veterotestamentário, o cânon constitui e molda a comunidade, e não vice-versa.

Quando nos voltamos para os primeiros textos cristãos, vemos que esse padrão permanece inalterado. Tiago observa o poder da palavra de Deus de constituir, transformar e moldar seu povo para que se torne seu lugar de habitação: "Ele *nos gerou* pela palavra da verdade. [...] Por isso, livrando-vos de todo tipo de impureza moral e vestígio de maldade, recebei de boa vontade a palavra em vós implantada, poderosa para salvar a vossa vida" (Tg 1.18,21).[46] De modo semelhante, Paulo diz que a palavra molda a igreja: "Cristo amou a igreja e a si mesmo se entregou por ela, a fim de santificá-la, tendo-a purificado com o lavar da água, pela palavra" (Ef 5.25,26).[47]

---

[46]O contexto de Tiago 1 e 2 deixa claro que a "palavra" em questão é principalmente a mensagem do evangelho em conjunção com a Lei do Antigo Testamento (cf. Tg 1.23-25; 2.10-12). Ver D. J. Moo, *The Letter of James* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), p. 84-85. Embora a "palavra" nessa passagem (e na outra a seguir) obviamente não seja uma referência ao cânon completo do Novo Testamento, ainda assim estabelece o princípio transferido do Antigo Testamento, a saber, de que a revelação de Deus na forma de palavra (quer oral, quer escrita) constitui e molda a comunidade dos fiéis em vez de ser definida por essa comunidade. Além disso, convém observar que a proclamação oral da "palavra" durante esse período acabou por estabelecer o conteúdo essencial do cânon do Novo Testamento; pode se dizer que o cânon é a mensagem apostólica oral registrada em forma escrita.

[47]Aqui, é provável que "palavra" também seja uma referência à mensagem do evangelho; ver Harold Hoehner, *Ephesians: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids: Baker, 2002), p. 754-57. Isso mostra que os primeiros cristãos, como Paulo, não teriam considerado a possibilidade de que a Palavra de Deus (quer oral, quer escrita) estivesse sendo criada pela igreja; antes, para eles, ela era aquilo que dava forma à igreja e tornava a igreja aquilo que ela é (ao santificá-la). Seria razoável

Como John Webster observa, "a igreja existe no espaço criado pela Palavra [...]; ela é formada e sustentada pela Palavra".[48] Além disso, o tema da construção de uma casa para Deus tem continuidade nesses textos do cristianismo primitivo, lembrando-nos de que, na nova aliança, Deus ainda está empenhado em construir, moldar e formar pessoas para serem seu "templo" divino. Em 1Pedro 2.5, por exemplo, usa-se linguagem associada ao templo para se referir à igreja: "Vós também como pedras vivas, sois edificados como casa espiritual para serdes sacerdócio santo, a fim de oferecer sacrifícios espirituais aceitáveis a Deus, por meio de Jesus Cristo". Vários outros textos do Novo Testamento especificam como a "casa" espiritual de Deus (a igreja) deve funcionar e agir (e.g., Rm 12—15; 1Co 5—12; 2Co 6—9; 1Tm 3—6) para que Deus seja glorificado nela. De fato, o próprio Novo Testamento termina com uma descrição final do lugar de habitação de Deus, sua residência perfeita, momento em que o grande templo, a nova cidade de Deus, é revelado nos novos céus e na nova terra (Ap 21—22).

Portanto, de acordo com os conceitos do início do cristianismo, os documentos canônicos (a Palavra de Deus) são entendidos como a "planta baixa" fornecida por Deus, o meio pelo qual ele estrutura e molda a comunidade de fé para que seja seu lugar de habitação. Nesse caso, é evidente que os primeiros cristãos considerariam *a comunidade de fé, em certo sentido, como sendo o resultado do cânon, e não o cânon como sendo o resultado da comunidade de fé.*[49] Logo, qualquer sugestão de que a igreja criou o cânon, ou de que ele é única e exclusivamente o resultado de um longo período de "escolha" feita

---

aplicar essa convicção acerca da relação entre palavra e comunidade a qualquer novo documento da aliança que começou a ser considerado parte das Escrituras.

[48]John Webster, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 44.

[49]Stephen B. Chapman, "The Old Testament Canon and Its Authority for the Christian Church", *Ex Auditu* 19 (2003): 125-48, faz uma declaração muito parecida: "O cânon bíblico não é uma criação da igreja; é a igreja que é uma criação do cânon bíblico" (p. 141).

pela igreja estabelecida, é algo que não apenas inverteria indevidamente a ordem bíblica e histórica, como também constituiria uma ideia estranha aos primeiros cristãos.[50] Por isso, os primeiros pais da igreja falam sempre de "reconhecer"[51] ou "receber"[52] os livros do Novo Testamento, e não de criá-los ou selecioná-los.[53] No modo de pensar deles, a autoridade escriturística não era algo que podiam conceder a esses documentos, mas era algo que (conforme acreditavam) *já* estava presente neles — eles estavam apenas recebendo o que lhes havia sido "transmitido".[54] Esse padrão recorrente de "receber" o que é transmitido se reflete em um período ainda mais antigo, nos escritos de Paulo em que ele também confessa: "Porque primeiro vos entreguei o que também recebi [*parelabon*]" (1Co 15.3). Ele até elogia os tessalonicenses por fazerem o mesmo: "Por isso, nós também não deixamos de agradecer a Deus, pois quando ouvistes de nós a sua palavra, não a recebestes [*paralabontes*] como palavra de homens, mas como a palavra de Deus" (1Ts 2.13). Embora estudiosos

[50]Craig D. Allert, *A High View of Scripture? The Authority of the Bible and the Formation of the New Testament Canon* (Grand Rapids: Baker, 2007), esforçou-se para mostrar que "a Bíblia cresceu no berço da igreja; mas também, que os líderes da igreja institucional tiveram influência considerável na formação de nosso cânon do Novo Testamento" (p. 77). Podemos concordar, em grande medida, com sua asserção, dependendo do que ele quer dizer. Se o que ele quer dizer significa simplesmente que a igreja teve um papel importante na recepção e no reconhecimento dos livros canônicos e que, por meio do Espírito Santo, Deus dirigiu a igreja de modo providencial, não temos objeções. Se, contudo, Allert quer dizer que o cânon foi, de algum modo, definido e/ou criado pela igreja em um sentido fundamental, e que o cânon das Escrituras se originou exclusivamente das atividades e da autoridade da igreja, nesse caso discordamos. Embora a igreja tenha desempenhado um papel vital, este foi de natureza responsiva, e não formativa.

[51]Por exemplo, *Fragmento Muratoriano*, l. 14; Ireneu, *Haer.* 3.12.12.

[52]Por exemplo, *Fragmento Muratoriano*, l. 66-67; Serapião citado em Eusébio, *Hist. eccl.* 6.12.3.

[53]Ver a discussão em Hill, "The New Testament Canon", p. 118.

[54]E.g., Ireneu, *Haer.* 1.27.2; 3.1.1; 3.4.1; 3.11.9; ver também 1Coríntios 11.23; 15.3; Gálatas 1.9,12.

modernos gostem de imputar manobras mais sinistras aos líderes das primeiras comunidades cristãs (como brigas por poder), podemos pelo menos reconhecer que isso era algo estranho à concepção que tinham de seu próprio papel e ao modo como entendiam a relação entre cânon e comunidade.

Horton resume bem a questão: "Deve se considerar, sem sombra de dúvida, que o povo de Deus é constituído como tal pela aliança, e não vice-versa. Dizer que a comunidade cria o cânon corresponde a dizer que ela também cria a aliança. Tal ideia se aproximaria do auge da arrogância institucional".[55] Portanto, mais uma vez, vemos que as abordagens sobre o cânon influenciadas por Bauer não captam fundamentalmente o significado do cânon quando o consideram uma ideia que surgiu simplesmente no período da história da igreja. Entender a relação entre cânon e comunidade pode nos ajudar a reconhecer que o cânon, pelo menos na mente dos primeiros cristãos, era uma ideia inerente a esses documentos, e não algo imposto a eles retroativamente.

O cânon ligado à comunidade

Se Deus criou o cânon para transformar, organizar e mudar um povo de modo a torná-lo o lugar de habitação do Senhor da aliança (2Tm 3.16), cabe à comunidade da aliança reconhecer devidamente esses livros a fim de que exerçam sua função da forma pretendida por Deus.[56] O propósito dos documentos da aliança não se cumpre plenamente sem uma comunidade da aliança à qual esses documentos estejam ligados.[57] Se os documentos da aliança e a comunidade da aliança andam juntos dessa maneira, é de esperar que haja alguma ligação entre a comunidade e esses

[55]Michael S. Horton, *Covenant and Eschatology: The Divine Drama* (Louisville, KY: Westminster, 2002), p. 207.

[56]Kline, *Structure of Biblical Authority*, p. 90-91.

[57]Ibidem.

documentos que permita à comunidade reconhecer corretamente a verdadeira natureza deles.

Em outras palavras, espera-se que haja algo na maneira como Deus constitui a comunidade da aliança e na maneira como ele constitui esses livros da aliança que lhes permita estarem ligados um ao outro. De fato, seria contrário à natureza de um Deus que firma alianças publicar documentos de aliança com o propósito de formar uma comunidade de fiéis para si e depois não definir nenhum meio em que esses documentos possam ser reconhecidos e adotados pela comunidade. Ao longo da história, diversos teólogos afirmaram que a conexão fundamental entre os livros da aliança e a comunidade da aliança é obra do Espírito Santo.

Primeiro, em relação aos livros da aliança, eles foram produzidos pela ação do Espírito Santo e, portanto, são textos vivos, ativos e eficazes (Hb 4.12). Uma vez que esses livros vêm de Deus, são, por assim dizer, investidos dos atributos de Deus e identificados por esses atributos. Segundo, em relação à comunidade da aliança, ela também é resultado da ação do Espírito Santo. Ele regenerou o coração e a mente do povo de Deus para que estejam sintonizados à sua voz: "[Minhas ovelhas] ouvem a minha voz [...] e elas me seguem" (Jo 10.27). Portanto, é essa atuação do Espírito Santo que permite aos membros da comunidade da aliança perceber a voz de Deus falando nos livros da aliança.[58]

É esse paradigma teológico — um paradigma compartilhado pelos primeiros cristãos — que, mais uma vez, contribui para transformar nossos conceitos acerca da origem do cânon no cristianismo primitivo. Em vez de o cânon ser algo formalmente "selecionado" pelas gerações posteriores da igreja (e, portanto, basicamente uma

[58]R. C. Sproul, "The Internal Testimony of the Holy Spirit", in *Inerrancy*, ed. Norman Geisler (Grand Rapids: Zondervan, 1980), p. 337-54. [Edição em português: "O Testemunho Interior do Espírito Santo", in *Inerrância*, editado por Norman Geisler, traduzido por Antivan G. Mendes. São Paulo: Vida, 2003, p. 399-422.]

criação humana), tudo indica que, de certo modo, os livros se impuseram à igreja como testemunho poderoso do Espírito Santo neles. Se o Espírito de Deus operava tanto nesses livros quanto nas primeiras comunidades cristãs que os receberam, então era de se esperar que o conceito de cânon fosse um desdobramento natural, presente logo no início do cristianismo.

Logo, o cânon é um fenômeno que não se desenvolveu fundamentalmente em virtude de decisões formais da igreja (embora não possamos minimizar o papel vital da igreja), mas em decorrência de algo *já* inerente a esses livros específicos: o poder do Espírito Santo. Como Cullmann afirmou acertadamente: "Dentre os muitos textos cristãos, os livros que viriam a formar o futuro cânon *se impuseram à Igreja por sua autoridade apostólica intrínseca*, como ainda fazem, porque o Cristo *Kyrios* fala neles".[59] Por causa da atividade do Espírito Santo, podemos concordar com Dunn quando declara: "Em um sentido bastante real e importante, os principais documentos do NT escolheram a si mesmos; o cânon do NT escolheu a si mesmo!".[60]

Conclusão

Este capítulo teve por objetivo investigar o significado do cânon de maneira distinta das diversas abordagens modernas que adotam a reconstrução que Bauer faz do cristianismo primitivo. No modelo de Bauer, quaisquer evidências mais antigas do surgimento dos livros canônicos são descartadas como "prematuras" e anacrônicas, culpadas por projetar conceitos canônicos posteriores (i.e.,

[59]Cullmann, "Tradition", p. 91 (grifo no original).

[60]James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Early Christianity*, 2. ed. (London: SCM, 1990), p. xxxi. [Edição em português: *Unidade e Diversidade no Noto Testamento. Um Estudo das Características dos Primórdios do Cristianismo*, traduzido por José Roberto C. Cardoso, Santo André: Academia Cristã, 2009.]

do quarto século) retroativamente sobre os primeiros estágios da igreja. Se, contudo, o conceito de cânon não é simplesmente um produto da igreja primitiva, mas está arraigado na própria estrutura dos documentos canônicos, temos então um novo contexto em que se podem analisar as evidências históricas. Esse contexto inclui os seguintes elementos.

Primeiro, toda a estrutura de aliança na Bíblia (tanto no Novo Testamento como no Antigo) sugere que registros escritos eram uma consequência natural e até mesmo inevitável da atividade de Deus associada à aliança. Portanto, os primeiros cristãos teriam tido a predisposição e a expectativa de receber documentos escritos que atestassem as atividades de Deus associadas à aliança.

Segundo, fica claro que o ato divino decisivo de redenção em Jesus Cristo geraria a expectativa de uma nova revelação escrita que documentasse essa redenção. Foi por meio dos apóstolos de Cristo, investidos de sua autoridade, que essa nova revelação chegou até nós não como parte da história da igreja e sim como parte da história da redenção. Portanto, os livros apostólicos foram escritos com a intenção de que tivessem a plena autoridade de Cristo, e teriam sido recebidos por seus públicos originais como textos investidos dessa autoridade.

Terceiro, os primeiros cristãos não pensavam de si próprios (nem de suas comunidades) como os que criaram ou definiram os livros canônicos, mas simplesmente como os que os "receberam" ou "reconheceram". O Espírito Santo estava em ação tanto nos documentos canônicos como nas comunidades que os receberam, provendo um meio pelo qual os primeiros cristãos pudessem reconhecer devidamente esses livros. É a obra do Espírito que promove a unidade entre a comunidade da aliança e os livros da aliança.

Todas essas considerações, portanto, lançam uma luz inteiramente nova sobre o modo como devemos entender as evidências primitivas do surgimento do cânon. Em vez de seguirmos o modelo de Bauer e desconsiderarmos as referências mais antigas aos

livros canônicos, com base na ideia de que eles ainda não haviam *se tornado* Escrituras, temos agora a liberdade para considerar a possibilidade de que eram lidos, usados e copiados pelos primeiros cristãos justamente por causa do que eles *já* eram: documentos da aliança. De fato, levando em conta esses três fatores, seria de esperar que os livros canônicos começassem a ser reconhecidos como tais desde os primórdios do desenvolvimento do cristianismo. Talvez, possamos, então, ir além da prática de estudar o cânon simplesmente partindo do período da igreja primitiva e *retrocedendo* em direção ao Novo Testamento. Em vez disso, podemos começar nosso estudo do cânon com o próprio Novo Testamento e então *avançar* ao tempo da igreja primitiva.

CAPÍTULO 5

Interpretação das evidências históricas

A formação do cânon no cristianismo primitivo

No capítulo anterior, investigamos de que maneira a tese de Bauer levou muitos estudiosos modernos a entender o cânon como um conceito que surgiu exclusivamente no contexto da igreja primitiva e depois foi aplicado, de modo retroativo, a livros que originalmente não haviam sido escritos para esse fim (e, portanto, em princípio, poderia ter sido aplicado a *qualquer* conjunto de livros nos primeiros séculos do cristianismo). Aquilo que, por fim, tornou-se o "cânon" foi determinado exclusivamente por ação humana — à medida que um grupo cristão lutava por supremacia e domínio sobre grupos cristãos concorrentes — e não teve relação alguma com ações ou propósitos divinos. Por várias gerações, esse paradigma dominou, sem contestação, a esfera da investigação bíblica moderna e afetou o modo como se avaliam as evidências históricas do cânon em seu processo de formação.

Como resultado, muitos que têm se ocupado com estudos canônicos nos últimos anos interpretaram as evidências históricas de forma tal que situam a origem do cânon do Novo Testamento no final do segundo século (ou até depois). É famosa a argumentação de Harnack de que o cânon nasceu da reação da igreja ao herege Marcião, o que significa que foi criado entre a metade e o final do segundo século. A mesma posição também foi defendida pela obra bastante influente de von Campenhausen, que continuou a

argumentar a favor da segunda metade do segundo século como o período crítico de formação do cânon.[1] Essa posição é muito bem exemplificada por Helmut Koester, que declarou: "Portanto, o cânon do Novo Testamento das Escrituras Sagradas [...] foi, em essência, *criado* por Ireneu" no final do segundo século.[2] Elaine Pagels, em seu livro recente *Beyond Belief* [*Além de Toda Crença*], segue a argumentação de Koester e praticamente atribui toda a criação do cânon do Novo Testamento a Ireneu.[3]

Em meio a esse comprometimento com uma data mais tardia para a "criação" de um cânon do Novo Testamento, muitas evidências mais antigas foram, com frequência, negligenciadas ou descartadas. Afinal, quando alguém estuda os dados históricos convencido de antemão de que o cânon foi um desdobramento, portanto, ocorrido depois, dos fatos, em séculos posteriores da igreja, não é de admirar que qualquer evidência mais antiga a favor de um cânon seja considerada anacrônica e inconclusiva.

Logo, o propósito deste capítulo é reavaliar as evidências do surgimento de um cânon cristão no início do cristianismo. Quando as evidências históricas para o surgimento do cânon são consideradas à luz das conclusões do capítulo anterior — a predisposição favorável a registros escritos, o reconhecimento da autoridade dos apóstolos e a ação do Espírito Santo —, nossa análise pode resultar em interpretações consideravelmente diferentes. Uma vez que a maioria dos estudiosos que segue o modelo de Bauer para a história canônica data a origem do cânon da metade para o final do segundo século, queremos investigar se há evidências do surgimento

---

[1]Hans von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible* (London: Adam & Charles Black, 1972).

[2]E.g., Helmut Koester, *Introduction to the New Testament*, v. 2: *History and Literature of Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1982), p. 10 (grifo do autor).

[3]Elaine Pagels, *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas* (New York: Random House, 2003), p. 114-42. [Edição em português: *Além de Toda Crença: O Evangelho Desconhecido de Tomé*, traduzido por Manoel Paulo Ferreira. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.]

do cânon antes dessa época. Restringiremos nossa discussão, portanto, ao período anterior a 150 d.C. Nesse intervalo, voltaremos a atenção para duas áreas que costumam ser interpretadas de modo equivocado ou que, em alguns casos, costumam ser completamente ignoradas: (1) as evidências do próprio Novo Testamento;[4] (2) as evidências fornecidas pelos pais apostólicos.

Ao examinarmos esses textos, nossa preocupação é relativamente restrita: averiguar se o *conceito* de um cânon do Novo Testamento (ou seja, o entendimento de que Deus forneceu uma nova coletânea de livros como parte das Escrituras[5]) já existia antes de 150 d.C., ou se foi uma invenção da igreja no final do segundo século. O que está em questão aqui não são os limites do cânon (que só se cristalizaram mais tarde), mas se as comunidades cristãs primitivas possuíam uma *categoria teológica* para um cânon do Novo Testamento. Há muitas outras perguntas relacionadas a esse assunto: há evidências de que os cristãos tinham interesse em relatos escritos, e não apenas na tradição oral? Há evidências de que os cristãos começaram a considerar, desde cedo, que alguns dos livros de nosso Novo Testamento eram imbuídos de autoridade? Há indicações de que

---

[4]E.g., duas passagens importantes do Novo Testamento ligadas ao cânon, 2Pedro 3.16 e 1Timóteo 5.18, mal são mencionadas em Craig D. Allert, *A High View of Scripture? The Authority of the Bible and the Formation of the New Testament Canon* (Grand Rapids: Baker, 2007). A primeira passagem recebe um comentário de apenas cinco linhas (p. 127), e a segunda é listada somente em uma nota de rodapé (p. 152 n.18).

[5]Allert, *A High View of Scripture?*, talvez levante, com Sundberg, a objeção de que não se pode usar o termo "cânon" antes de seus limites terem sido definidos de forma plena e definitiva (p. 44-47). Contudo, como se argumenta no capítulo anterior, não parece ser necessário, quer em termos práticos quer em termos históricos, usar o termo dessa maneira. Tendo em vista o contexto canônico veterotestamentário em que os primeiros cristãos se encontravam inseridos, como observamos anteriormente, deve ser possível buscar evidências de um cânon cristão, mesmo que este não estivesse "fechado", em um período anterior ao quarto século. Este capítulo não argumenta que os limites do cânon já estavam definidos no segundo século, mas que a formação do conceito de cânon certamente já havia se iniciado no segundo século.

os apóstolos e seus escritos eram vistos pelo mesmo prisma que os profetas e os escritos do Antigo Testamento? É claro que, em um espaço tão limitado, teremos de restringir nossa pesquisa histórica a um nível superficial. Contudo, este levantamento cumulativo visa demonstrar que o conceito de um cânon do Novo Testamento já existia antes de 150 d.C., revelando, assim, que boa parte dos dados históricos tem sido interpretada de modo equivocado através da lente predeterminada do modelo de Bauer.

O Novo Testamento

Ao começarmos a busca por evidências do surgimento do cânon no início do cristianismo, descobrimos que algumas das melhores (e mais antigas) evidências se encontram no próprio Novo Testamento. Como veremos adiante, porém, essas evidências muitas vezes são descartadas mais que depressa por aqueles que aderem ao modelo proposto por Bauer acerca das origens do cânon. Consideremos aqui vários exemplos.

Coletâneas antigas de livros canônicos

Uma das primeiras expressões do surgimento de um cânon se encontra em 2Pedro 3.16, uma passagem bem conhecida em que Pedro afirma que as cartas de Paulo são "Escrituras", com a mesma autoridade do Antigo Testamento. Mais notável ainda é o fato de essa passagem não se referir apenas a uma carta de Paulo, mas a uma *coletânea* de cartas do apóstolo (sem deixar claro quantas) que tinham começado a circular pelas igrejas — o sinal disso é que Pedro fala de "todas as suas cartas [de Paulo]" e espera que seus leitores entendam a que ele está se referindo.[6] Esse versículo tem

[6]Com referência às coletâneas de cartas paulinas, ver S. E. Porter, "When and How Was the Pauline Canon Compiled? An Assessment of Theories", in *The Pauline Canon*, editado por S. E. Porter (Leiden: Brill, 2004), p. 95-127; e D. Trobisch, *Paul's Letter Collection: Tracing the Origins* (Minneapolis: Fortress, 1994).

implicações multifacetadas: (1) Pedro chama as cartas de Paulo de "Escrituras" com bastante naturalidade, como se esperasse que seus leitores já conhecessem os escritos de Paulo e concordassem que eram Escrituras; ele não apresenta defesa nem explicação alguma para essa ideia. (2) Pedro não dá nenhuma indicação de que Paulo teria levantado objeções à ideia de que suas cartas eram consideradas "Escrituras". Além disso, ao que parece, não causava estranheza a Pedro que uma carta de um apóstolo fosse considerada Escritura imbuída de autoridade pelas comunidades que a recebiam. Aliás, uma vez que Pedro também se apresenta como apóstolo (2Pe 1.1), fica implícito que os leitores devem entender que sua carta tem tanto peso de autoridade quanto as cartas de Paulo. (3) Se, para muitos dos primeiros cristãos, as cartas de Paulo já eram "Escrituras", é razoável supor que outros documentos escritos também fossem reconhecidos como tal nessa mesma época. Logo, qualquer sugestão de que a ideia de um cânon escrito do Novo Testamento foi uma decisão eclesiástica posterior não condiz com o testemunho histórico que encontramos aqui.

A principal objeção levantada contra o testemunho de 2Pedro como evidência de um cânon em formação é a asserção de que se trata de uma epístola pseudônima do início do segundo século.[7] Cabem aqui, porém, três refutações. Primeiro, é curioso observar que a referência às cartas de Paulo em 2Pedro 3.16 é apresentada com frequência como o motivo pelo qual 2Pedro é uma epístola pseudônima tardia.[8] Afinal, se o paradigma predominante de Bauer

[7]E.g., J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude* (New York: Harper & Row, 1969), p. 235-37; Richard Bauckham, *Jude, 2 Peter*, WBC (Waco, TX: Word, 1983), p. 158-63; Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew* (New York: Oxford University Press, 2002), p. 234. [Edição em português: *Evangelhos Perdidos: As Batalhas pela Escritura e os Cristianismos que Não Chegamos a Conhecer*, 2. ed., traduzido por Eliziane Andrade Paiva. Rio de Janeiro: Record, 2008.]

[8]E.g., Kelly, *Epistles of Peter and of Jude*, p. 235, declara que essa preocupação explícita com a tradição apostólica "cheira a 'catolicismo' emergente". Ver

sugere que uma coletânea de textos canônicos se desenvolveu bem mais tarde na vida da igreja, então 2Pedro 3.16 deve ser evidência de pseudonímia. Parece haver, contudo, certa circularidade nessa argumentação. Não se pode usar a referência às cartas de Paulo como evidência de pseudonímia e depois usar a pseudonímia como evidência para provar por que a referência à coletânea de cartas de Paulo não é autêntica. Tal circularidade é mais um exemplo de como o paradigma escolástico predominante funciona como pressuposição e conclusão ao mesmo tempo.

Segundo, também é importante observar que a pseudonímia de 2Pedro não permaneceu sem contestação.[9] Diversas considerações históricas, nas quais não poderemos nos aprofundar aqui, sugerem a grande probabilidade de que o autor tenha sido o próprio apóstolo Pedro. No mínimo, é necessário reconhecer que a autoria de 2Pedro ainda é uma questão em aberto e, portanto, não serve de base para descartar esse texto apressadamente.

Terceiro, mesmo que se admita uma data mais tardia para 2Pedro, ainda assim ela situa o conceito das epístolas de Paulo como "Escrituras" em uma data notavelmente antiga.[10] Aqueles que consideram 2Pedro pseudônima costumam datá-la do início do segundo século (c. 100-125 d.C.),[11] e alguns estudiosos sugeriram uma data

---

também esse argumento usado por James Moffatt, *An Introduction to the Literature of the New Testament* (Edinburgh: T&T Clark, 1961), p. 363; Werner G. Kümmel, *Introduction to the New Testament* (London: SCM, 1975), p. 432.

[9]Michael J. Kruger, "The Authenticity of 2 Peter", *JETS* 42 (1999): 645-71; E. M. B. Green, *2 Peter Reconsidered* (London: Tyndale, 1960); Donald Guthrie, *New Testament Introduction* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1990), p. 805-42.

[10]Bauckham, que aceita a pseudonímia de 2Pedro, sugere 75-100 d.C. (*Jude, 2 Peter*, p. 158).

[11]Kelly, *Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, p. 237; C. E. B. Cranfield, *I & II Peter and Jude: Introduction and Commentary* (London: SCM, 1960), p. 149; J. B. Mayor, *The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter* (London: Macmillan, 1907), p. cxxvii; D. J. Harrington, *Jude and 2 Peter* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2003), p. 237. Há quem procure empurrar essa data para a metade do segundo século (e.g., Lee M. McDonald, *The*

mais antiga, entre 80 e 90 d.C.[12] Essa coletânea mostraria que, já no final do primeiro século, os cristãos possuíam um conceito claro de que estava em formação um cânon em pé de igualdade com o Antigo Testamento.

Caso se dê o benefício da dúvida às asserções internas de autoria de 2Pedro, isso implica que, entre a metade e o final da década de sessenta do primeiro século, as cartas de Paulo (ou, pelo menos, algumas delas) já eram aceitas como Escrituras e se encontravam reunidas em uma coletânea. Esse cenário histórico concorda não apenas com o que sabemos a respeito das asserções do próprio Paulo acerca de sua autoridade (Gl 1.1; 1Ts 2.13; 1Co 7.12), como também com as conclusões do capítulo anterior a respeito da natureza das primeiras comunidades cristãs: a predisposição favorável a registros escritos, o reconhecimento da autoridade dos textos apostólicos e a ação do Espírito Santo.

Citações antigas de livros canônicos

Outra passagem do Novo Testamento que costuma ser desconsiderada nas discussões canônicas é 1Timóteo 5.18: "Porque a Escritura diz: Não amarres a boca do boi quando estiver debulhando; e: O trabalhador é digno do seu salário". Paulo apresenta a citação dupla com a fórmula introdutória: "Porque a Escritura diz" e, com isso, deixa claro que as duas citações têm a mesma condição de autoridade como Escritura. Alguns têm tentado argumentar que o termo

---

Formation of the Christian Biblical Canon [Peabody, MA: Hendrickson, 1995], p. 277), mas essa proposta é, sem dúvida, minoritária e parece haver poucas evidências para justificá-la. Evidentemente, mesmo que essa data fosse correta, ainda assim teríamos uma coletânea substancial de livros do Novo Testamento considerados Escrituras já em 150 d.C. (ou mesmo antes, tendo em vista que essa coletânea de livros não surgiu de um dia para outro).

[12]E.g., Bauckham, *Jude, 2 Peter*; e B. Reicke, *The Epistles of James, Peter, and Jude* (New York: Doubleday, 1964).

"Escritura" se refere apenas à primeira citação, e não à segunda.[13] Contudo, a forma como Paulo junta as duas, com um simples *kai*, e como uma vem imediatamente após a outra nos obriga a entender que "Escritura" se aplica a ambas. Aliás, em outros exemplos de citações duplas no Novo Testamento, ambas são incluídas na fórmula introdutória (e.g., Mt 15.4; Mc 7.10; At 1.20; 1Pe 2.6; 2Pe 2.22).[14] Marshall declara: "Considera-se que as duas citações são provenientes da 'Escritura'".[15]

A primeira citação é claramente derivada de Deuteronômio 25.4 e a segunda traz palavras praticamente idênticas a Lucas 10.7, em que são proferidas por Jesus.[16] Embora seja natural concluir que Paulo cita o Evangelho de Lucas, alguns estudiosos modernos resistem a essa conclusão, alegando que, nessa época, Lucas não era considerado Escritura canônica, o que só aconteceria no final do segundo século (ou depois). Contudo, temos vários motivos convincentes para aceitar esse texto pelo seu valor de face, ou seja, provindo de Lucas:

1. As sugestões de que Paulo está apenas fazendo uma alusão à tradição oral de Jesus não condizem com o fato de ele colocar essa citação junto à outra do Antigo Testamento e se referir a ambas como "Escritura".[17] Também aqui Marshall observa: "Sem dúvida, é necessária uma fonte *escrita* e, além disso, uma fonte que fosse considerada imbuída de autoridade".[18] Logo, independentemente

---

[13]E.g., J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Pastoral Epistles* (Peabody, MA: Hendrickson, 1960), p. 126; Martin Dibelius; Hans Conzelmann, *The Pastoral Epistles* (Philadelphia: Fortress, 1972), p. 79.

[14]George W. Knight, *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), p. 234.

[15]I. Howard Marshall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1999), p. 615.

[16]Observe-se, porém, que a conjunção *gar* ("pois") ocorre em Lucas 10.7, mas não em 1Timóteo 5.18.

[17]A ideia de que Paulo se vale da tradição oral aqui é sugerida por Lorenz Oberlinner, *Kommentar zum ersten Timotheusbrief* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1994), p. 254.

[18]Marshall, *Pastoral Epistles*, p. 616.

do livro que Paulo estivesse citando, fica evidente que ele considerava *algum* livro como Escritura, em pé de igualdade com o Antigo Testamento. Esse simples fato é suficiente para reformular nossa visão das origens canônicas.

2. A insistência de que Paulo não usa Lucas, mas outra fonte escrita (como Q ou um evangelho apócrifo[19]), é estranha, uma vez que Lucas 10.7 constitui uma fonte tão clara e evidente para essa citação. Aliás, além de o grego de ambos os textos ser idêntico, a passagem ocorre dessa forma *somente* nessas duas passagens.[20] Diante de um cenário histórico como esse, por que insistir, desnecessariamente, em fontes hipotéticas e conjecturais? Ademais, essas conjecturas não levam em conta o óbvio. Se determinado Evangelho foi usado e aprovado pelo apóstolo Paulo, caberia a pergunta: seria mais provável que ele acabasse perdido ou esquecido (como é o caso se essa citação for de um texto apócrifo), ou seria mais plausível que ele se tornasse amplamente conhecido e fosse reconhecido como um texto imbuído de autoridade (como é o caso se a citação for de Lucas)? Sem dúvida, a segunda hipótese é mais provável.

3. A ideia de que Paulo cita o Evangelho de Lucas em 1Timóteo 5.18 também se mostra bastante plausível quando consideramos a relação de Paulo com o autor desse Evangelho. Além de Lucas ter sido companheiro de viagem de Paulo em várias ocasiões ao longo do livro de Atos, Paulo se refere a Lucas diversas vezes em suas epístolas (Cl 4.14; 2Tm 4.11; Fm 24). Além disso, os textos dos primeiros pais da igreja associam Paulo e o Evangelho de Lucas em várias ocasiões.[21] Alguns até sugerem que Lucas foi o

---

[19]Kelly, *Pastoral Epistles*, p. 126; Dibelius; Conzelmann, *The Pastoral Epistles*, p. 79.

[20]A frase em Mateus 10.10 não é exatamente igual a Lucas 10.7 e 1Timóteo 5.18.

[21]E.g., Ireneu (*Hist. eccl.* 5.8.3); Orígenes (*Hist. eccl.* 6.25.6); e o Fragmento Muratoriano.

amanuense de Paulo na redação de 1Timóteo.[22] A forte ligação histórica entre esses dois indivíduos torna ainda mais provável que Paulo tenha citado Lucas 10.7.

4. Embora se considere, com frequência, que o Evangelho de Lucas foi escrito na década de 70, há muitos estudiosos que o datam nos anos 60.[23] O que mais chama a atenção a esse respeito é o final abrupto e incompleto de Atos, uma indicação de que foi escrito em algum momento no fim da década de 60, pouco antes da morte de Paulo.[24] Uma vez que Lucas é anterior a Atos, significa que o Evangelho de Lucas foi escrito no início dos anos 60 e, sem dúvida, em uma data suficientemente antiga para que Paulo tivesse conhecimento desse Evangelho ao redigir 1Timóteo, provavelmente em meados da mesma década. No final das contas, podemos concordar com John Meier quando afirma: "A única interpretação que evita acrobacias intelectuais contorcionistas ou argumentos que ignoram provas contrárias é a mais simples e óbvia. [A Primeira Epístola a Timóteo] cita o Evangelho de Lucas com Deuteronômio como Escritura normativa para a organização do ministério da igreja".[25]

É evidente que uma objeção importante levantada a esse respeito é o fato de muitos estudiosos considerarem 1Timóteo, como 2Pedro, uma obra pseudônima tardia. É necessário levar em conta, porém, que esse argumento também não permaneceu incontestado.

---

[22]C. F. D. Moule, "The Problem of the Pastoral Epistles: A Reappraisal", *BJRL* 47 (1965): 430-52.

[23]D. A. Carson; Douglas J. Moo, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 2005), p. 207-8; Leon Morris, *The Gospel According to St. Luke: An Introduction and Commentary*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 22-26; e I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), p. 33-35.

[24]John Wenham, *Redating Matthew, Mark, and Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1992), p. 223-30; e J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976), p. 88-92.

[25]John P. Meier, "The Inspiration of Scripture: But What Counts as Scripture?", *Mid-Stream* 38 (1999): 77.

Ao longo dos anos, tem-se construído uma defesa impressionante da autenticidade de 1Timóteo (embora não haja espaço aqui para tratar dessa questão).[26] Além disso, é importante reconhecer que, se 1Timóteo fosse um caso de pseudonímia e tivesse sido datada, como muitos sugerem, por volta de 100 d.C., então, a essa altura, seria ainda *mais* provável que o autor estivesse citando o Evangelho de Lucas. Portanto, ainda assim mostraria que o Evangelho de Lucas era recebido como Escritura imbuída de autoridade, junto com o Antigo Testamento, na virada do século, ou seja, em um período bastante antigo pelos cálculos de qualquer um. Meier, que aceita a pseudonímia de 1Timóteo, concorda: "A simples ideia de que o Evangelho de Lucas rumava tão rapidamente para a canonização é espantosa, mas não vemos nenhuma outra explicação que ofereça uma alternativa viável".[27]

Alusões a um cânon com duas alianças

À medida que o cânon se desenvolve na igreja primitiva, surgem com ele perguntas a respeito de quando os cristãos começaram a conceber algo como um "Novo Testamento" em pé de igualdade com o Antigo. Todavia, uma vez mais, as evidências do Novo Testamento são ignoradas. Pedro faz uma alusão justamente a essa conjuntura em 2Pedro 3.2, em que ele pede que seus leitores se recordem "das palavras ditas anteriormente pelos santos profetas e do mandamento do Senhor e Salvador, dado por meio de vossos apóstolos". Cabem aqui várias observações:

1. Pedro coloca o testemunho dos apóstolos em pé de igualdade com o testemunho dos profetas do Antigo Testamento, revelando que cada um tem autoridade igual e divina para proferir a Palavra de Deus.

---

[26]Ver a discussão em Guthrie, *New Testament Introduction*, p. 607-49.

[27]Meier, "The Inspiration of Scripture", p. 78.

2. O fato de ele se referir primeiro às Escrituras do Antigo Testamento e, em seguida, justapô-las aos ensinamentos transmitidos "por meio de vossos apóstolos" sugere que ele vê a revelação divina em duas épocas ou fases distintas — talvez uma alusão aos primórdios de um cânon com duas alianças. O fato de se referir a "apóstolos", no plural, é digno de nota, uma vez que expressa o reconhecimento de que um "Novo Testamento" que estava surgindo seria constituído dos ensinamentos de mais de um apóstolo (deixando claro que Paulo não é o único autor em vista).[28]

3. Uma vez que a menção aos "santos profetas" é, sem dúvida, uma alusão a registros *escritos*,[29] parece que 2Pedro 3.2 levanta a possibilidade de que os ensinamentos dados "por meio de vossos apóstolos" também se refiram (pelo menos em parte) a registros escritos. Aliás, 2Pedro 3.16 remete a um exemplo específico de registro *escrito* de pelo menos um dos apóstolos. Como 2Pedro 3.16 mostra, Pedro considerava que parte do testemunho apostólico se encontrava preservado por escrito; diante disso, 2Pedro 3.2 começa a tornar visível uma possível referência ao cânon do Antigo Testamento e ao (início de um) cânon do Novo Testamento.

4. O texto de 2Pedro 3.2 é um bom exemplo de como, com frequência, autores empregam linguagem "oral" para se referir aos registros escritos (é preciso observar que Pedro pede a seus leitores que se "recordem" [*mnēsthēnai*] das palavras "ditas" pelos profetas no passado [*proirēmenōn*]). Se não soubéssemos disso, poderíamos concluir que a menção de Pedro aos "santos profetas" não diz respeito a registros escritos. Da mesma forma, à luz de 2Pedro 3.16,

---

[28]A referência em 2Pedro 3.2 ao singular "mandamento" dos apóstolos causou confusão para alguns. Daniel J. Harrington, *Jude and 2 Peter*, resume bem a questão quando declara: "[O mandamento] não se refere principalmente a um mandamento (e.g., como o de amar), mas à substância da fé cristã proclamada pelos apóstolos" (p. 281-82).

[29]As tentativas de entender "profetas" aqui como uma referência aos profetas do Novo Testamento foram cabalmente rejeitadas; ver Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 287.

não podemos ter certeza de que a referência aos "apóstolos" em 3.2 não tenha em mente um registro escrito.

Quer consideremos 2Pedro 3.2 uma alusão a textos apostólicos escritos, quer não, sem dúvida esse versículo lança um alicerce fundamental para o surgimento futuro da coletânea de livros do Novo Testamento em pé de igualdade com o Antigo Testamento. Tal texto revela que os primeiros cristãos tinham a convicção teológica de que os ensinamentos dos apóstolos (bem como seus escritos; cf. 3.16) eram a fase seguinte da revelação de Deus de sua aliança. Mesmo que alguém considere 2Pedro um caso de pseudonímia, essa convicção teológica já era amplamente difundida no final do primeiro século.

Leitura pública dos livros canônicos

Algumas das epístolas de Paulo incluem ordens para que as cartas fossem lidas em público nas reuniões da igreja. Colossenses 4.16 diz: "Depois de lida entre vós, fazei com que esta carta também seja lida na igreja dos laodicenses". Também em 1Tessalonicenses 5.27, Paulo exorta seus leitores energicamente: "Eu vos suplico pelo Senhor que esta carta seja lida a todos os irmãos". Em 2Coríntios 10.9, no contexto da defesa de Paulo de sua autoridade apostólica, ele menciona a leitura pública de suas cartas e expressa preocupação com o impacto que elas provocariam: "Não quero que pareça que desejo intimidar-vos por meio de cartas".

Apocalipse também antevê a sua leitura pública, uma vez que se diz no próprio livro: "Bem-aventurados os que leem e também os que ouvem as palavras desta profecia" (1.3).[30] Essa prática de ler as Escrituras no culto remonta às sinagogas judaicas, onde era costume ler trechos do Antigo Testamento em voz alta para

[30]Harry Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church* (New Haven, CT: Yale University Press, 1995), p. 206.

a congregação (Lc 4.17-20; At 13.15; 15.21).[31] Há sugestões de que os Evangelhos de Mateus e Marcos foram escritos com uma estrutura litúrgica que indicava que eles eram usados para leituras públicas no culto ao longo do ano.[32]

A insistência de Paulo para que suas cartas fossem lidas em público, suas próprias asserções explícitas sobre sua autoridade apostólica e o fato de que muitos leitores entendiam o que a leitura pública significava no contexto da sinagoga são elementos que, em conjunto, fornecem motivos convincentes para concluir que suas cartas eram consideradas na mesma categoria que outras "Escrituras" lidas durante o culto público. Aliás, o próprio Paulo deixa clara essa ligação quando exorta Timóteo: "Até a minha chegada, dedique-se à leitura pública *da Escritura*" (1Tm 4.13, NVI [grifo do autor]).

A prática de leitura de textos canônicos no culto — embora visível apenas de forma seminal nos livros do Novo Testamento — é mais explicitamente afirmada como prática comum na época de Justino Mártir, em meados do segundo século:

> E, no dia chamado domingo, todos que vivem nas cidades ou nos campos se reúnem em um só lugar, e os relatos dos apóstolos ou os escritos dos profetas são lidos conforme o tempo permite; então, depois que o leitor termina sua leitura, o que preside instrui verbalmente e exorta à imitação dessas boas coisas.[33]

Além de Justino colocar os "relatos dos apóstolos" (uma referência clara aos Evangelhos) na mesma categoria que os profetas do Antigo Testamento, ele os menciona primeiro, mostrando,

---

[31]Ibidem, p. 209-11.

[32]G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew* (Oxford: Clarendon, 1950), p. 72-100; Michael D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew* (London: SPCK, 1974), p. 182-83; Phillip Carrington, *The Primitive Christian Calendar: A Study in the Making of the Marcan Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1952).

[33]*1 Apol.* 67.3.

assim, que em sua época a leitura das Escrituras do Novo Testamento havia, de certa forma, suplantado a leitura da Torá.[34] É notável que as duas fontes de revelação das Escrituras mencionadas por Justino — os profetas e os apóstolos — sejam exatamente as mesmas fontes atestadas por 2Pedro 3.2, conforme acabamos de discutir. Ao que parece, portanto, a estrutura (em formação) do cânon do Novo Testamento já estava presente na época de Pedro e Paulo, embora tenha tomado uma forma mais concreta na época de Justino.

A principal objeção levantada por alguns estudiosos é que essas leituras públicas não provam que um livro era considerado imbuído de autoridade, pois também havia, nas igrejas, leituras ocasionais de textos não canônicos — e.g., o *Evangelho de Pedro*, *O Pastor, de Hermas* e *1Clemente*.[35] Contudo, há vários motivos pelos quais essa objeção não anula nossa argumentação. Primeiro, convém observar que o simples fato de haver desentendimento, em alguns setores da igreja, a respeito do conteúdo dessas leituras em público não significa que as leituras públicas na igreja não indicavam nada acerca da autoridade que se percebia em determinado livro. A questão de quais livros deviam ser lidos com regularidade nos cultos estava intrinsecamente relacionada à questão de quais livros eram considerados como dotados de autoridade como Escritura para a igreja. A falta de unanimidade a respeito do escopo dessas leituras não muda esse fato. Gamble declara: "A leitura litúrgica foi o contexto concreto a partir do qual os textos adquiriram autoridade teológica e no qual essa autoridade passou a vigorar".[36]

Segundo, com exceção de uma ou outra diferença, quase todos os livros lidos nos cultos das igrejas primitivas eram os mesmos livros que, por fim, tornaram-se parte do cânon do Novo

---

[34]Martin Hengel, "The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark", in *Studies in the Gospel of Mark* (London: SCM, 1985), p. 76.

[35]*Hist. eccl.* 6.12.2; 3.3.6; 4.23.11.

[36]Gamble, *Books and Readers*, p. 216.

Testamento. Aliás, é justamente *por este motivo* que encontraram, no devido tempo, um lugar no cânon: eles eram os livros mais comumente reconhecidos e ratificados no culto público. Eusébio chega a reconhecer que os livros recebidos como Escrituras imbuídas de autoridade são os que "haviam sido lidos publicamente em todas as igrejas, ou na maioria delas".[37]

Terceiro, não podemos esquecer que as primeiras igrejas (de modo não muito diferente das igrejas de hoje) tinham um momento em seu culto público para a leitura de textos considerados proveitosos e edificantes, embora todos soubessem que *não* eram Escrituras. Essas leituras incluíam cartas de líderes cristãos importantes, relatos da morte dos mártires e outros textos considerados benéficos para a congregação.[38] Uma vez que um livro como *O Pastor, de Hermas*, embora fosse muito bem aceito e considerado ortodoxo, era amplamente conhecido como uma produção não apostólica e do segundo século, é possível que ele também fosse lido nesse mesmo momento do culto.[39]

Em resumo, vimos, nesta primeira seção, que há muitas evidências no próprio Novo Testamento que apontam para um cânon das Escrituras em processo de formação: referências a uma coletânea de epístolas de Paulo como "Escritura", uma citação do Evangelho de Lucas como "Escritura", alusões à autoridade canônica dupla identificada nos profetas e nos apóstolos, e a leitura de livros do Novo Testamento, considerados imbuídos de autoridade apostólica, nos cultos públicos da igreja. Embora nenhum desses pontos seja conclusivo em e por si mesmo, são de grande peso quando considerados em conjunto. Essas evidências históricas a favor de um cânon em formação se tornam ainda mais convincentes

---

[37] *Hist. eccl.* 3.31.6; traduzido de Gamble, *Books and Readers*, p. 216.

[38] *Hist. eccl.* 4.23.11; e Cânon 36 do Concílio de Cartago.

[39] *O Pastor, de Hermas* é expressamente rejeitado pelo Fragmento Muratoriano do segundo século.

quando nos lembramos do contexto geral no qual essas evidências devem ser interpretadas, conforme definimos no capítulo anterior: uma comunidade dos primeiros cristãos com uma predisposição favorável a registros escritos, o reconhecimento da autoridade dos textos apostólicos e a ação do Espírito Santo.

Os pais apostólicos

Vimos que, ao final do primeiro século, em oposição às expectativas da teoria de Bauer, já estão presentes evidências substanciais a favor de um cânon do Novo Testamento em formação, composto de registros apostólicos escritos — sejam Epístolas, sejam Evangelhos — considerado imbuído de autoridade e em pé de igualdade com o Antigo Testamento. Quando avançarmos do período do Novo Testamento para o início do segundo século, investigaremos se essa tendência é corroborada pelos escritos dos pais apostólicos. É óbvio que se trata de um campo imenso de estudo, daí a necessidade de nos limitarmos, aqui, a mencionar apenas alguns textos previamente selecionados.[40]

1 Clemente

A Epístola de *1 Clemente* circulou por volta de 95 d.C. e foi atribuída a Clemente, proeminente líder cristão em Roma. Sua Epístola foi bastante popular entre os primeiros cristãos e foi amplamente recebida como texto ortodoxo. Para os fins de nossa discussão, a seguinte declaração é digna de nota:

> Retomai a epístola do bem-aventurado apóstolo Paulo. O que ele vos escreveu a princípio, no início de sua proclamação do evangelho?

[40]Para mais informações sobre esse assunto extremamente amplo, ver Andrew Gregory; Christopher Tuckett, editado por *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers* (Oxford: Oxford University Press, 2005); e Andrew Gregory; Christopher Tuckett, editado por *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

> Por certo, ele lhes enviou uma carta no Espírito (πνευματικως), a respeito de si mesmo, de Cefas e de Apolo.[41]

Essa citação apresenta várias características importantes que são consistentes com o que foi observado sobre as evidências do Novo Testamento na seção anterior.

Primeiro, fica claro, de imediato, que Clemente, destacado líder em Roma, reconhece a autoridade apostólica de Paulo e se refere a ele como "bem-aventurado apóstolo". De fato, a autoridade de Paulo é tão inquestionável que Clemente pede a seus leitores que se sujeitem a ela. Segundo, Clemente faz referência inequívoca à Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios e pressupõe que seus leitores a conheçam, mostrando, mais uma vez, que a coletânea de epístolas de Paulo (ou pelo menos parte dela) era amplamente conhecida por todo o império nessa época.[42] Clemente também se refere a outras epístolas de Paulo, entre as quais estão Romanos, Gálatas, Filipenses, Efésios e Hebreus (caso seja considerada de autoria paulina).[43] Terceiro, Clemente se refere a 1Coríntios como "uma carta no Espírito", um reconhecimento claro de que foi escrita sob a inspiração do Espírito Santo. Expressões desse tipo são uma referência bíblica comum à autoridade do profeta de transmitir a palavra inspirada de Deus (e.g., Ez 37.1; Mt 22.43; Ap 1.10).[44]

---

[41] *1Clem* 47.1-3.

[42] Entre os que argumentam a favor de uma referência clara a 1Coríntios, estão Andreas Lindemann, *Paulus im Ältesten Christentum: Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion* (Tübingen: Mohr, 1979), p. 190-91; Andrew F. Gregory, "1 Clement and the Writings That Later Formed the New Testament", in *Reception of the New Testament*, p. 144; e D. A. Hagner, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome* (Leiden: Brill, 1973), p. 196-97.

[43] Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon, 1987), p. 42.

[44] Allert, *A High View of Scripture?*, está correto ao destacar que essa linguagem associada à inspiração é usada ocasionalmente para se referir a outras

É comum levantar-se a objeção de que *1Clemente* e alguns outros pais apostólicos não chamam os livros do Novo Testamento expressamente de "Escrituras" e isso, portanto, poderia indicar que esses livros não eram assim considerados nas primeiras comunidades cristãs. Contudo, por vários motivos, a ausência de um termo específico não é prova definitiva.

1. Com frequência, os pais apostólicos reconhecem expressamente a autoridade distintiva dos apóstolos para falarem em nome de Cristo e, desse modo, tornam os escritos apostólicos implicitamente iguais (senão superiores) à autoridade do Antigo Testamento. Clemente, por exemplo, diz em outro texto: "Os apóstolos receberam o evangelho por meio do Senhor Jesus Cristo, e Jesus Cristo foi enviado por Deus. Logo, Cristo veio de Deus, e os apóstolos vieram de Cristo".[45] Essa compreensão da autoridade apostólica — uma compreensão provavelmente compartilhada pela igreja de modo mais amplo devido à popularidade de *1Clemente* — sugere que um livro apostólico era considerado tão imbuído

obras fora dos escritos do Novo Testamento e que até Clemente a emprega com referência à própria carta; e.g., 63.2, 59.1 (p. 61). Contudo, essa realidade não parece invalidar as implicações de 47.1-3 pelos seguintes motivos: (1) O fato de diferentes autores primitivos descreverem conjuntos distintos de livros como textos "no Espírito" não vem ao caso aqui; não estamos questionando se os limites dos livros do Novo Testamento haviam sido fixados a essa altura, mas apenas se começou a surgir nesse período o conceito preliminar de Novo Testamento (um protocânon, por assim dizer); (2) o estudo de Allert mostra que a expressão "no Espírito" parece ter certa flexibilidade de uso entre os s apostólicos às vezes, é empregada para falar de autoridade eclesiástica geral (e.g., *1Clem.* 59.1), outras vezes, é uma referência clara à autoridade das Escrituras (e.g., *Barn.* 14.2). Logo, é excessivamente simplista considerar que a terminologia é sempre usada da mesma forma, seu significado deve ser determinado pelo contexto; (3) tendo em vista o contexto mais amplo de *1Clemente*, é difícil imaginar que o autor use essa linguagem para colocar os próprios escritos no mesmo nível que os do apóstolo Paulo, uma vez que, como observaremos adiante, Clemente faz distinção clara entre sua autoridade e a dos apóstolos (*1 Clem.* 42.1-2) e depois se refere a Paulo explicitamente como "bem-aventurado apóstolo".

[45] *1Clem* 42.1-2.

de autoridade quanto as "Escrituras", mesmo que não fosse chamado por esse nome.[46]

2. Quando se insiste que o termo "Escrituras" seja usado de forma explícita a fim de que se considere determinado livro imbuído de autoridade, perde-se de vista a questão mais ampla, que diz respeito, principalmente, à *função* desses escritos nas comunidades cristãs primitivas, e não à *terminologia* empregada para eles. O que o *uso* deles indica acerca da autoridade que lhes era atribuída? John Barton observa:

> É impressionante que, desde os primórdios, o grande cerne fundamental do atual Novo Testamento já fosse tratado como principal fonte imbuída de autoridade para os cristãos [...] se formos julgar pelo *uso* real dos textos, para a igreja dos dois primeiros séculos, o cerne do Novo Testamento era mais importante que o Antigo [Testamento].[47]

Barton conclui que seria "equivocado dizer que [no início do segundo século] 'não havia nenhuma outra Escritura cristã além do Antigo Testamento', pois grande parte de seu cerne já ocupava a máxima posição que jamais alcançaria".[48]

3. Como veremos abaixo, alguns pais apostólicos *de fato* se referem a livros do Novo Testamento explicitamente como "Escrituras". Além do mais, conforme observamos anteriormente, passagens como 1Timóteo 5.18 e 2Pedro 3.16 se referem aos livros do Novo Testamento como "Escrituras". Logo, seria enganoso dizer que nem os pais apostólicos nem seus antecessores tinham requisitos em

---

[46]Há muitos exemplos de pais apostólicos que reconhecem a autoridade distintiva dos apóstolos. Para uma referência desse tipo em Inácio, ver Charles E. Hill, "Ignatius and the Apostolate", in *Studia Patristica*, editado por M. F. Wiles e E. J. Yarnold (Leuven: Peeters, 2001), p. 226-48.

[47]John Barton, *The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon* (London: SPCK, 1997), p. 18 (grifo no original).

[48]Ibidem, p. 19.

mente para considerar esses livros, pelo menos em algum sentido, Escrituras. Portanto, o fato de o termo "Escrituras" não ser sempre usado em alguns casos não significa que o conceito ainda não estivesse presente.

Se, de fato, as epístolas paulinas tinham a autoridade das Escrituras para Clemente, é provável que ele pensasse o mesmo dos outros livros apostólicos, especialmente ao levarmos em conta sua alta consideração pelo ofício apostólico. Há inúmeras citações dos Evangelhos em Clemente que parecem vir de Mateus e Lucas (e, possivelmente, Marcos), e alguns estudiosos encontraram em seus textos alusões a Atos, Tiago e 1Pedro. Logo, Clemente fornece indícios de um cânon em formação já no final do primeiro século.

A Didaquê

A *Didaquê* é um antigo manual cristão, provavelmente da virada do século (c. 100 d.C.). A certa altura, esse manual declara: "Não oreis como os hipócritas, mas, como *o Senhor ordenou em seu evangelho*, vós deveis orar assim: 'Pai nosso que estás no céu...'".[49] Na sequência, recita o Pai-Nosso, uma referência clara a Mateus 6.9-13. Digno de nota nesse caso é o fato de a *Didaquê* indicar que a citação vem do "evangelho", uma referência ao registro *escrito* que é, "sem dúvida, o Evangelho Segundo Mateus".[50] Logo, continuamos a observar

[49]*Didaquê* 8.2 (grifo do autor).

[50]Metzger, *Canon of the New Testament*, p. 51. Christopher Tuckett, "The Didache and the Writings That Later Formed the New Testament", in *Reception of the New Testament*, p. 83-127, assume uma posição semelhante à de Metzger e argumenta que "parece difícil resistir à ideia de que há certa relação entre a *Didaquê* e Mateus nesse caso" (p. 106). Outros estudiosos discordam e outros ainda argumentam que Mateus depende da *Didaquê*, ou que ambos dependem de uma fonte em comum; ver H. Koester, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern* (Berlin: Akademie, 1957); R. Glover, "The Didache's Quotations and the Synoptic Gospels", *NTS* 5 (1958): 12-29; J. S. Kloppenborg, "The Use of the Synoptics or Q in Did. 1.3b—2.1", in *The Didache and Matthew: Two Documents from the same Jewish-Christian Milieu?*, editado por H. van de Sandt

na virada do século evidências de um cânon escrito em formação, à medida que os pais apostólicos avaliam textos dos Evangelhos, como Mateus, fontes de informação imbuídas de autoridade sobre a vida de Jesus. Nesse período, já fica evidente que o Senhor não transmite seus mandamentos somente por meio dos textos do Antigo Testamento. Pode-se dizer, agora, que o Senhor transmite seus mandamentos também por meio de uma nova coletânea de textos que a *Didaquê* chama de "evangelho". Observe ainda como o autor pressupõe que seus leitores têm acesso ao Evangelho de Mateus e estão familiarizados com esse livro. Essa pressuposição se torna ainda mais evidente adiante, quando o autor declara: "Realizai todas as vossas atividades conforme aprendestes no evangelho de nosso Senhor".[51]

Há outras confirmações de que, para a *Didaquê*, os mandamentos do Senhor estavam sendo preservados em registros *escritos*. O manual declara: "Não abandoneis os mandamentos do Senhor [*entolas kyriou*], mas guardai [*phylaxeis*] o que recebestes, sem acrescentar [*prostitheis*] nem tirar [*aphairōn*] coisa alguma".[52] É provável que o autor trace um paralelo claro com Deuteronômio 4.2 (LXX): "Não acrescentareis nada [*prosthēsete*] à palavra que eu vos ordeno, nem tirareis dela [*apheleite*], para que guardeis [*phylassethe*] os mandamentos do Senhor [*entolas kyriou*]". Originalmente, Deuteronômio 4.2 servia de cláusula especial de maldição, advertindo o leitor dos documentos da antiga aliança a não acrescentar nem remover coisa alguma dos textos diante dele (ver a discussão anterior sobre a estrutura da aliança).

Contudo, nessa passagem da *Didaquê*, "os mandamentos do Senhor" não se referem mais aos textos do Antigo Testamento;

(Minneapolis: Fortress, 2005), p. 105-29; A. Milavec, "Synoptic Tradition in the Didache Revisited", *JECS* 11 (2003): 443-80; e A. J. P. Garrow, *The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache* (London: T&T Clark, 2004).

[51] *Didaquê* 15.4.

[52] Ibidem, 4.13.

agora, os "mandamentos do Senhor" se referem aos ensinamentos de Jesus. A implicação do paralelo com Deuteronômio 4.2 fica evidente: os ensinamentos de Jesus recebidos pelos leitores da *Didaquê* vêm acompanhados de uma nova cláusula especial de maldição — os leitores devem cuidar para não "acrescentar [nem] tirar coisa alguma" deles. Isso sugere que, para a *Didaquê*, os ensinamentos de Jesus (esses "mandamentos do Senhor") agora são instruções em forma *escrita* imbuídas de autoridade. Como observamos anteriormente, esses mandamentos de Jesus se encontram, em particular, em um livro chamado "evangelho", uma referência ao Evangelho de Mateus (*Didaquê* 8.2). E, se é justificável que o Evangelho de Mateus venha acompanhado de uma cláusula especial de maldição, fica implícito que ele é recebido como documento da aliança de Deus, imbuído do tipo de autoridade que ordena ao leitor que ele deve cuidar para não "acrescentar [nem] tirar coisa alguma". Em resumo, a alusão a Deuteronômio 4.2 indicaria, para qualquer leitor de origem judaica, que o Evangelho de Mateus desfrutava da mesma condição de autoridade que os livros do Antigo Testamento.

Se nossa análise estiver correta, vemos que o padrão estabelecido em 2Pedro 3.16, 1Timóteo 5.18 e *1Clemente* continua com naturalidade na *Didaquê*. Por volta de 100 d.C., os registros escritos já eram recebidos como novos documentos da aliança imbuídos de autoridade.

Inácio

Inácio foi bispo de Antioquia na virada do século e escreveu várias epístolas quando estava a caminho de seu martírio em Roma, c. 110 a.C. Embora diversos elementos dos textos de Inácio sejam dignos de nossa atenção, limitaremos a discussão à seguinte citação em sua carta aos Efésios:

> Paulo, que foi santificado, recebeu bom testemunho e foi com justiça bem-aventurado, em cujas pegadas possa eu ser encontrado

> quando encontrar-me com Deus, ele que em *todas as epístolas* se lembra de vós em Cristo Jesus.[53]

O aspecto mais digno de nota aqui é o fato de Inácio, ao escrever aos Efésios, fazer menção a várias cartas de Paulo: "todas as epístolas". Não fica claro exatamente a quais epístolas paulinas ele se refere — Paulo menciona os efésios em várias cartas do Novo Testamento, ou ele pode estar se referindo ao modo como Paulo comumente se dirige aos santos em suas cartas —, mas é bem possível que Inácio pressuponha que seus leitores já tenham conhecimento de uma série (possivelmente uma coletânea) de cartas de Paulo e já a tenham recebido como procedente de um apóstolo. Essa referência a uma coletânea de textos paulinos amplamente conhecida é particularmente significativa quando considerada em conjunto com outros fatores importantes.

1. Em outras passagens, Inácio apresenta repetidas referências explícitas à autoridade absoluta e incomparável dos apóstolos.[54] Charles Hill atenta para as implicações naturais desse fato quando observa que qualquer texto apostólico do conhecimento de Inácio era "tido por ele em altíssima, se não suprema, consideração".[55] Logo, Inácio não precisa usar explicitamente o termo "Escrituras" para se referir às cartas de Paulo; sua opinião a respeito desses textos já estava clara para o leitor.

2. Inácio dá sinais de que conhecia outros escritos apostólicos além das cartas de Paulo. Refere-se várias vezes aos "decretos" e "ordenanças" dos apóstolos,[56] termos usados com frequência para registros *escritos*, como o Antigo Testamento.[57] O fato de empregar o plural "apóstolos" indica que ele tem em mente um conjunto de

[53]Inácio, *Ef* 12.2 (grifo do autor).
[54]Hill, "Ignatius and the Apostolate", p. 226-48.
[55]Ibidem, p. 234.
[56]E.g., Inácio, *Magn* 13.1; idem, *Trall* 7.1.
[57]Hill, "Ignatius and the Apostolate", p. 235-39.

escritos mais amplo, que ia além dos textos de Paulo e talvez incluísse Pedro, João e outros. Além disso, Inácio pressupõe que seus leitores (em diversos lugares) já saibam dos "decretos" e "ordenanças", deixando implícito, também nesse caso, que algum conjunto de textos apostólicos já era amplamente conhecido por outros, além do próprio Inácio.

3. Encontramos em Inácio alusões a alguns dos Evangelhos canônicos, especialmente Mateus, Lucas e João.[58] Uma vez que Inácio considerava esses Evangelhos livros "apostólicos", é de esperar que lhes tenha atribuído a mesma autoridade que atribuiu à coletânea de epístolas paulinas.

Visto que Inácio era um bispo muito conhecido em uma cidade cristã influente (Antioquia), é natural imaginar que seus conceitos acerca da autoridade apostólica e das coletâneas de cartas apostólicas (particularmente de Paulo) fossem representativos de segmentos mais amplos do cristianismo primitivo. Inácio não dá nenhuma indicação de que esses conceitos fossem novos ou controvertidos para as igrejas que receberiam suas epístolas.

Policarpo

Policarpo foi bispo de Esmirna e escreveu uma epístola à igreja de Filipos por volta de 110 d.C. Diz-se que ele conheceu o apóstolo João pessoalmente e que foi mestre de Ireneu.[59] Policarpo cita extensivamente o Novo Testamento, mais de cem vezes, em comparação com apenas doze citações do Antigo.[60] Em sua carta, ele declara: "Como está escrito nessas Escrituras: 'Irai-vos e não

[58]W. R. Inge, "Ignatius", in *The New Testament in the Apostolic Fathers*, editado por A Committee of the Oxford Society of Historical Theology (Oxford: Clarendon, 1905), p. 63-83; Metzger, *Canon of the New Testament*, p. 44-49.

[59]Eusébio, *Hist. eccl.* 5.20.4-7.

[60]Metzger, *Canon of the New Testament*, p. 60.

pequeis; não deixeis que se ponha o sol sobre a vossa ira'".[61] A primeira parte dessa citação poderia vir de Salmos 4.4, mas é evidente que as duas partes juntas são uma citação direta de Efésios 4.26. Logo, podemos concordar com Metzger quando declara: "[Policarpo] chama Efésios de 'Escrituras'".[62] Obviamente há quem tenha procurado outras explicações para essa declaração de Policarpo.[63] Koester, em particular, sugere que Policarpo simplesmente cometeu um erro nesse trecho e pensou (equivocadamente) que a frase inteira de Efésios 4.26 viesse de Salmos 4.4.[64] Portanto, Koester argumenta que a intenção de Policarpo era usar o termo "Escrituras" para se referir somente ao Antigo Testamento. Contudo, o texto não fornece evidência alguma de que Policarpo tenha cometido esse erro. Está comprovado que Policarpo conhecia os escritos de Paulo e que demonstrou ter "excelente memória" no tocante a citações paulinas.[65] Em decorrência disso, Dehandschutter considera "bastante improvável" que Policarpo tenha cometido esse erro e argumenta que ele se refere claramente à Epístola aos Efésios como "Escrituras".[66] Até mesmo McDonald concorda que Policarpo chama tanto Salmos como Efésios de "Escrituras".[67] À luz desse cenário, a insistência de que Policarpo necessariamente cometeu um erro nos leva a perguntar se essa conclusão é motivada pelas evidências históricas ou mais por um comprometimento prévio com a tese de Bauer.

---

[61]Policarpo, *Fp* 12.1.

[62]Metzger, *Canon of the New Testament*, p. 62.

[63]Para um levantamento das diversas tentativas, ver Kenneth Berding, *Polycarp and Paul: An Analysis of their Literary and Theological Relationship in Light of Polycarp's Use of Biblical and Extra-Biblical Literature* (Leiden: Brill, 2002), p. 204ss; e Paul Hartog, "Polycarp, Ephesians, and 'Scripture'", *WTJ* 70 (2008): 255-75.

[64]Koester, *Synoptische*, p. 113.

[65]Berding, *Polycarp and Paul*, p. 118.

[66]Boudewijn Dehandschutter, "Polycarp's Epistle to the Philippians: An Early Example of 'Reception'", in *The New Testament in Early Christianity*, editado por J.-M. Sevrin (Louvain: Leuven University Press, 1989), p. 282.

[67]Lee Martin McDonald, *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority* (Peabody, MA: Hendrickson, 2007), p. 276.

Logo, em Policarpo, encontramos novamente uma referência a uma das cartas de Paulo como texto das Escrituras em pé de igualdade com o Antigo Testamento. Policarpo também menciona outras epístolas de Paulo: Romanos, 1Coríntios, Gálatas, Filipenses, 2Tessalonicenses e 1 e 2Timóteo.[68] Não há motivo algum para concluir que Policarpo não considerasse essas outras cartas de Paulo imbuídas da mesma autoridade que Efésios. Afinal, ele reconhece que os apóstolos têm a mesma autoridade que Cristo e os profetas do Antigo Testamento: "Portanto, sirvamos como escravos [de Cristo], com temor reverente e todo o respeito, conforme ele ordenou e como fizeram os apóstolos que nos anunciaram o evangelho e os profetas que, de antemão, proclamaram a sua vinda".[69]

Além das Epístolas de Paulo, Policarpo faz citações de alguns dos Evangelhos canônicos, exatamente como fazem Clemente, a *Didaquê* e (como veremos adiante) a *Epístola de Barnabé*. Policarpo declara: "Lembrando-vos do que o Senhor disse em seus ensinamentos: 'Não julgueis, para que não sejais julgados'".[70] Essa passagem que Policarpo cita aqui é idêntica a Mateus 7.1, em grego, palavra por palavra, o que demonstra que ele possivelmente conhecia o Evangelho de Mateus. Policarpo parece citar Mateus ou Marcos quando declara: "Assim como o Senhor diz: 'O espírito está pronto, mas a carne é fraca'".[71] Os termos gregos nesse caso são idênticos a Mateus 26.41 e a Marcos 14.38. Além disso, é possível que se refira ao Evangelho de Lucas quando diz: "Lembrando-vos do que o Senhor disse em seus ensinamentos: '[...] sereis medidos com a mesma medida com que medis'".[72]

---

[68]Paul Hartog, *Polycarp and the New Testament: The Occasion, Rhetoric, Theme, and Unity of the Epistle to the Philippians and Its Allusions to New Testament Literature* (Tübingen: J.C.B. Mohr [P. Siebeck], 2001), p. 195.

[69]Policarpo, *Fp* 6.3.

[70]Ibidem, 2.3.

[71]Ibidem, 7.2.

[72]Ibidem, 2.3.

Também aqui as palavras são quase idênticas ao texto grego de Lucas 6.38.[73] Embora Policarpo não cite diretamente o Evangelho de João, o fato de ele ter recebido os ensinamentos diretamente de João e o ter conhecido pessoalmente sugere haver grande probabilidade de que ele estivesse familiarizado com o Evangelho de João.

Contudo, essas possíveis referências aos Evangelhos canônicos não conseguem persuadir alguns estudiosos, pois Policarpo agrupa essas citações de Mateus e Lucas em um só parágrafo longo e não faz distinção explícita entre suas fontes. Além do mais, há ocasiões em que Policarpo cita os Evangelhos de modo mais livre e até combina citações desses livros.[74] A forma de expressão livre e harmonizada dessas referências levou alguns a argumentar que são derivadas de uma fonte escrita ou oral mais antiga, e não dos Evangelhos canônicos propriamente ditos.[75] Embora se deva considerar seriamente a possibilidade dessas fontes mais antigas — especialmente porque Lucas 1.1 indica sua existência —, as seguintes considerações sugerem que não devemos lançar mão delas precipitadamente.

1. Quando os termos empregados em determinada citação podem ser explicados de forma adequada com base em um texto *conhecido*, essa é a opção metodologicamente preferível a conjecturar acerca de tradições orais ou acerca de uma fonte escrita *desconhecida* (e hipotética). Metzger concorda: "Em geral, ao avaliar casos em que há dúvida, é preferível considerar as variações de um texto canônico como uma citação livre de um documento que conhecemos a supor que se trata de uma citação de um documento até agora desconhecido, ou de continuidade de uma tradição primitiva".[76]

2. Mesmo em situações em que o registro escrito é conhecido e tido em alta consideração, convém lembrar que a maioria das

[73]A única diferença no grego é que Policarpo não inclui o termo *gar* ("pois").

[74]No final de *Fp* 2.3, ele combina Lucas 6.20 e Mateus 5.10.

[75]E.g., Helmut Koester, "Written Gospels or Oral Tradition?", *JBL* 113 (1994): 293–97.

[76]Metzger, *Canon of the New Testament*, p. 73, n. 47.

pessoas no mundo antigo teve contato com ele principalmente em sua forma *oral* (leituras públicas, recitações, narração de histórias etc.), uma vez que a sociedade era, em sua maior parte, analfabeta. Logo, tendo em vista que as pessoas *usavam* de forma oral os textos do Evangelho valendo-se da memória, citações livres e combinadas seriam uma prática comum. Isso não sugere a inexistência de registros escritos por trás dessa atividade. Barton comenta:

> Argumenta-se que as citações, com frequência imprecisas, dos Pais mostram que eles se valeram de uma "tradição sinótica", mas não dos Evangelhos sinóticos propriamente ditos. Essa teoria não pode ser inteiramente descartada, mas não é a única e provavelmente não é a melhor explicação para as citações livres [...]. A explicação não se encontra na transmissão oral em seu sentido mais estrito, mas no *uso* oral dos textos que já se encontravam disponíveis em forma escrita.[77]

3. As citações livres de trechos dos Evangelhos nos escritos dos pais da igreja devem ser comparadas à forma como eles mesmos citam os livros do Antigo Testamento. As citações do Antigo Testamento também são caracteristicamente livres e extraídas da memória, a despeito da existência de fontes escritas evidentes por trás delas. Mais uma vez, Barton observa: "Devemos nos lembrar de como as citações do *Antigo* Testamento em muitos textos patrísticos são extremamente livres, embora o Antigo Testamento já estivesse, indiscutivelmente, registrado por escrito".[78] É possível observar esse padrão recorrente no próprio Novo Testamento, em suas citações de passagens do Antigo Testamento. Marcos 1.2,3, por exemplo, é uma citação composta de Êxodo 23.20, Malaquias 3.1 e Isaías 40.3, embora Marcos reconheça apenas o uso de Isaías.[79]

---

[77]Barton, *Spirit and the Letter*, p. 92 (grifo no original).

[78]Ibidem (grifo no original).

[79]Para uma discussão mais detalhada sobre como os textos do Antigo Testamento são, com frequência, citados de forma livre no próprio Novo Testamento,

4. Até mesmo pais da igreja que certamente conheciam os Evangelhos canônicos em sua forma escrita os citam com frequência de forma livre e sem indicar de qual Evangelho a citação foi extraída. Ireneu, que conhecia muito bem os quatro Evangelhos, costuma fazer declarações gerais como: "O Senhor disse" ou "O Senhor declarou" ao introduzir a citação de um Evangelho e, muitas vezes, combina e resume citações.[80] Esse fenômeno levou Graham Stanton a declarar:

> O fato de esses diversos fenômenos serem encontrados em um escritor para o qual os quatro Evangelhos são fundamentais serve de advertência para todos os estudiosos das tradições dos Evangelhos do segundo século. É provável que os primeiros escritores cristãos também dessem grande valor aos Evangelhos escritos, apesar de apelarem diretamente às palavras de Jesus [...] ou apesar de associarem topicamente dizeres de Jesus extraídos de dois ou mais Evangelhos.[81]

Em última análise, tendo em mente essas considerações, Policarpo fornece uma confirmação notável da tendência que observamos desde o princípio. Em um período bastante antigo, nesse caso por volta de 110 d.C., os livros do Novo Testamento não apenas eram denominados como Escrituras imbuídas de autoridade, mas já funcionavam como tal. Tendo em vista a associação de Policarpo com o apóstolo João, sua amizade com Papias e o fato de ter instruído Ireneu, é razoável considerar que suas crenças a respeito do cânon das Escrituras eram, a essa altura, consideravelmente difundidas.

---

ver Christopher D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

[80] E.g., *Haer* 3.10.2-3.

[81] Graham Stanton, "The Fourfold Gospel", *NTS* 43 (1997): 321-22.

A Epístola de Barnabé

A *Epístola de Barnabé* é um tratado teológico, escrito na forma de carta no início do segundo século (c. 130 d.C.). Foi também um texto muito bem aceito entre os primeiros cristãos. A certa altura, o autor dessa epístola declara: "Está escrito: 'muitos são chamados, mas poucos são escolhidos'".[82] Essa citação tem como único paralelo Mateus 22.14 e é praticamente idêntica ao texto grego, o que levou Köhler e Carleton-Paget a sugerir Mateus como sua fonte mais provável.[83] Embora alguns tenham sugerido que Barnabé recorre aqui a alguma tradição oral, essa opção não explica inteiramente a expressão: "Está escrito". Embora não se possa excluir inteiramente a possibilidade de que Barnabé tenha usado como fonte outro evangelho escrito, também nesse caso, em termos metodológicos, novamente não há necessidade de insistir em fontes hipotéticas quando os dados podem ser explicados adequadamente por uma fonte conhecida. Carleton-Paget comenta sobre aqueles que argumentam a favor de outras fontes:

> No entanto, apesar de todos esses argumentos, continua sendo fato que o texto existente mais próximo de *Barnabé* 4.14 em toda a literatura conhecida é Mateus 22.14, e percebe-se que as tentativas de argumentar que a citação de Barnabé é independente de Mateus são motivadas, em parte, por um desejo de evitar as implicações da *formula citandi* ["está escrito"] que introduz as palavras relevantes: a saber, que o autor de *Barnabé* considerava Mateus parte das Escrituras.[84]

---

[82]*Barn* 4.14.

[83]W.-D. Köhler, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus* (Tübingen: Mohr, 1987), p. 113; James Carleton-Paget, "The Epistle of Barnabas and the Writings That Later Formed the New Testament", in *Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, p. 232-33.

[84]Carleton-Paget, "The Epistle of Barnabas and the Writings That Later Formed the New Testament", p. 233.

Se Barnabé cita o Evangelho de Mateus empregando, antes da citação, a expressão "está escrito" (*gegraptai*) — que era geralmente usada para passagens do Antigo Testamento —, fica evidente que, em princípio, Barnabé não desconhecia a ideia de que um registro escrito do Novo Testamento podia ser considerado "Escritura" em pé de igualdade com o Antigo Testamento, nem mesmo se opunha a ela.[85] Não há motivos para imaginar que se trata de uma ideia inédita ou inovadora para ele. Logo, é bem provável que ele considerasse outros livros apostólicos sob uma óptica igual à de Mateus. Há evidências em outros trechos de *Barnabé* de que ele também tenha usado o Evangelho de Marcos, o Evangelho de João e várias epístolas de Paulo, bem como o Apocalipse.[86] Também nesse caso, observamos que o conceito de um cânon com duas alianças, já presente de forma seminal no Novo Testamento (2Pe 3.2), continua a se evidenciar nos pais apostólicos.

Papias

Talvez a figura mais importante do período dos pais apostólicos seja Papias, bispo de Hierápolis, que, de acordo com Ireneu, era

---

[85]O fato de *Barnabé* citar outros textos fora do Antigo e do Novo Testamento como "Escrituras" (e.g., 16.5 cita *1Enoque* 89 com "Pois as Escrituras dizem") não vem ao caso aqui por dois motivos: (1) A questão não é se havia concordância entre os cristãos primitivos a respeito da extensão das "Escrituras", mas simplesmente se os primeiros cristãos entendiam que haviam recebido novos livros das Escrituras sob a administração da nova aliança. Discordâncias a respeito de quais eram os livros não mudam esse fato, ao contrário do que afirma Allert, *A High View of Scripture?*, p. 88. (2) Embora os primeiros escritores patrísticos citem, ocasionalmente, fontes de fora de nosso cânon atual, deve se reconhecer que a grande maioria dos livros que eles consideram "Escrituras" são os que hoje fazem parte do cânon. Logo, é preciso ter cuidado para não exagerar as citações de livros não canônicos, como se fossem a norma ou a maioria. Ainda parece haver um cerne sobre o qual existia concordância, embora houvesse discordâncias a respeito dos limites em vários locais. É enganoso usar as citações ocasionais de livros não canônicos como base para negar cabalmente que houvesse a consciência de um cânon.

[86]Ver, e.g., *Barn* 1.6 (Tt 1.2; 3.7); 5.6 (Mc 2.17); 6.10 (Ef 2.10; 4.22-24); 7.2 (2Tm 4.1), 9 (Ap 1.7,13); 20.2 (Rm 12.9).

amigo de Policarpo e tinha ouvido o apóstolo João pregar.[87] Papias declara: "O Presbítero costumava dizer: Marcos se tornou intérprete de Pedro e escreveu com exatidão tudo o que lembrava [...] Mateus reuniu os oráculos na língua hebraica, e cada um os interpretou da melhor maneira que pôde".[88] Embora Papias tenha escrito em c. 125 d.C. (uma data relativamente antiga[89]), refere-se a um período anterior, a saber, 90-100 d.C., quando "o Presbítero" teria compartilhado com ele essas tradições.[90] Logo, o testemunho de Papias nos permite voltar a uma das conjunturas cruciais da história dos Evangelhos canônicos, o final do primeiro século.[91] Fica evidente que Papias considera o Evangelho de Marcos imbuído de autoridade com base em sua associação com o apóstolo Pedro e que aceita o Evangelho de Mateus supostamente nessa mesma base, pelo fato de Mateus ser apóstolo. Quanto ao Evangelho de João, o fato de Papias ter ouvido João pregar e conhecer 1João torna provável que ele também conhecesse e usasse seu Evangelho.[92]

---

[87]Ireneu, *Haer* 5.33.4. Para uma discussão sobre Papias como fonte, ver S. Byrskog, *Story as History — History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History* (Leiden: Brill, 2002), p. 272-92; R. H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), p. 1026-45; e M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (London: SCM, 1985), p. 47-53.

[88]Eusébio, *Hist. eccl.* 3.39.15-16.

[89]Alguns estudiosos argumentam a favor de uma data ainda mais antiga, c. 110 d.C.; ver Bartlet, "Papias's 'Exposition': Its Date and Contents", in H. G. Wood, ed., *Amicitiae Corolla* (London: University of London Press, 1933), p. 16-22; R. W. Yarbrough, "The Date of Papias: A Reassessment", *JETS* 26 (1983): 181-91.

[90]R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), p. 202-39.

[91]Este é justamente o cerne da questão que Bart Ehrman não capta em seu livro recente *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible* (San Francisco: HarperOne, 2009), quando descarta de modo precipitado o testemunho de Papias (p. 107-10).

[92]Charles E. Hill, "What Papias Said about John (and Luke): A New Papias Fragment", *JTS* 49 (1998): 582-629.

Metzger declara: "Papias conhecia o Quarto Evangelho".[93] Nesse caso, há motivos convincentes para supor que ele aceitou o Evangelho de João como testemunho apostólico imbuído de autoridade, junto com Mateus e Marcos. Menos claro é se Papias conhecia o Evangelho de Lucas, mas Charles Hills argumentou solidamente que sim.[94] Nesse caso, Papias oferece evidências suficientes a favor de um Evangelho quádruplo no início do segundo século (talvez já em c. 125 d.C.).[95]

Não é de surpreender que também tenha havido tentativas de minimizar o testemunho de Papias a favor da recepção dos Evangelhos canônicos. Há quem argumente que ele ainda preferia a tradição oral aos registros escritos, demonstrando, assim, que não considerava Mateus, Marcos ou outros Evangelhos verdadeiramente imbuídos de autoridade. Esse argumento se baseia na seguinte declaração de Papias: "Não supus que informações dos livros me ajudariam tanto quanto a palavra da voz viva e sobrevivente".[96] Contudo, essa interpretação não apenas destoa das

---

[93]Metzger, *Canon of the New Testament*, p. 55.

[94]Hill, "What Papias Said about John (and Luke)", p. 625-29.

[95]Uma data para os quatro Evangelhos na primeira metade do segundo século também é defendida por: Theo K. Heckel, *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium* (Tübingen: Mohr, 1999), (c. 110-120 d.C.); C. B. Amphoux, "La finale longue de Marc: un épilogue des quatre évangiles", in *The Synoptic Gospels: Source Criticism and the New Literary Criticism*, editado por Camille Focant (Leuven: Leuven University Press, 1993), p. 548-55 (início do segundo século); T. C. Skeat, "The Origin of the Christian Codex", *ZPE* 102 (1994): 263-68 (início do segundo século); Graham Stanton, "The Fourfold Gospel", p. 317-46 (c. 150 d.C.); James A. Kelhoffer, *Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000) (início do segundo século). Obras mais antigas incluem: Theodor Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* (Erlangen: A. Deichert, 1888-1892) (início do segundo século); Adolf von Harnack, *Origin of the New Testament and the Most Important Consequences of a New Creation* (London: Williams & Northgate, 1925), p. 68-83 (início do segundo século); e Edgar J. Goodspeed, *The Formation of the New Testament* (Chicago: University of Chicago Press, 1926), p. 33-41 (c. 125 d.C.).

[96]Eusébio, *Hist. eccl.* 39.4.

tendências do segundo século que já observamos neste capítulo, mas também, como Bauckham mostra, deixa de compreender, de fato, aquilo que Papias deseja expressar. Papias nem sequer está se referindo à *tradição oral*, mas apenas observando uma verdade trivial no mundo antigo de sua época: as investigações históricas eram feitas com mais precisão quando se tinha acesso a testemunhas oculares (ou seja, a uma voz *viva*). Bauckham declara: "No cenário historiográfico, o que Papias considera preferível a livros não é a tradição oral, mas o acesso a essas testemunhas que participaram diretamente dos acontecimentos históricos enquanto ainda estavam vivas — nesse caso, os 'discípulos do Senhor'".[97]

Ao avaliarmos as evidências relacionadas a Papias, devemos nos lembrar de que ele foi um bispo proeminente, que pode ser associado de modo direto a Policarpo. Este, por sua vez, talvez tenha conhecido o apóstolo João e tenha exercido grande influência sobre os escritos de Ireneu, Eusébio e muitos outros. É razoável imaginar, portanto, que sua recepção de Mateus, Marcos e João (e possivelmente de Lucas) não foi um acontecimento isolado, mas parte de uma tendência mais ampla dentro do cristianismo primitivo, uma tendência sustentada por todas as evidências que consideramos até aqui.

Conclusão

Aqueles que seguem o paradigma de Bauer argumentam que o conceito de cânon só surgiu no final do segundo século (ou mais tarde) e que, antes dessa época, os livros do Novo Testamento não eram considerados documentos imbuídos de autoridade, que faziam parte das Escrituras. Como resultado, evidências presentes no Novo Testamento e nos pais apostólicos têm sido rotineiramente descartadas ou ignoradas. Contudo, este capítulo mostrou

[97]Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, p. 24.

que não só existia o conceito de cânon antes da metade do segundo século, como também vários livros do Novo Testamento já eram aceitos e usados pela igreja como documentos imbuídos de autoridade. Uma vez que essa tendência é evidente em um grande número de textos primitivos — 2Pedro, 1Timóteo, *1Clemente*, a *Didaquê*, Inácio, Policarpo, *Barnabé* e Papias —, temos base histórica adequada para supor que o conceito de um cânon do Novo Testamento já estava relativamente bem consolidado e talvez até fosse uma realidade bastante difundida na virada do século. Embora os limites do cânon ainda não estivessem inteiramente consolidados nessa época, não há dúvidas de que a igreja primitiva entendia que Deus tinha lhes dado uma nova coletânea de documentos da aliança, imbuídos de autoridade, que testificavam acerca da obra redentora de Jesus Cristo e de que esses documentos constituíram o início do cânon do Novo Testamento.

Essa conjuntura proporciona um novo ponto de partida para o modo como analisamos as evidências históricas *depois* de c. 150 d.C. O Fragmento Muratoriano, por exemplo, revela que, em c. 180 d.C., a igreja já havia acolhido os quatro Evangelhos, todas as treze epístolas de Paulo, Atos, Judas, as Epístolas de João (pelo menos duas delas) e o Apocalipse. E, no entanto, à luz das evidências observadas aqui, alguns desses livros (embora não saibamos quantos) *já* haviam sido aceitos, e eram usados, bem antes da metade do segundo século e considerados parte da revelação da nova aliança. Portanto, o Fragmento Muratoriano não parece definir ou "criar" um cânon, mas declara expressamente o que já era uma realidade na igreja primitiva. Também nesse caso, a argumentação da tese de Bauer de que todos os livros na esfera cristã se encontravam em pé de igualdade até séculos posteriores do cristianismo simplesmente não corresponde às evidências aqui observadas. Não somente é fato que os cristãos tinham um conceito de cânon do Novo Testamento antes do final do segundo século, como também que alguns livros específicos desse cânon já eram reconhecidos antes de a igreja primitiva fazer qualquer declaração pública a seu respeito.

CAPÍTULO 6

A definição dos limites

Os livros apócrifos e os limites do cânon

No capítulo anterior, examinamos como o conceito de uma nova coletânea de livros das Escrituras, um cânon do Novo Testamento, já havia se estabelecido no movimento cristão no final do primeiro século e início do segundo, o que contraria as expectativas da tese de Bauer. Além disso, nossas investigações históricas indicaram que muitos de nossos livros do Novo Testamento já eram aceitos e estavam sendo usados nesse período como textos das Escrituras, imbuídos de autoridade, mais cedo do que alguns estudiosos haviam anteriormente admitido. Contudo, ao passo que o *conceito* de um cânon do Novo Testamento já se encontrava estabelecido a essa altura, os *limites* do cânon ainda não estavam inteiramente consolidados. Era inevitável que houvesse algumas diferenças entre os vários dos primeiros grupos cristãos a respeito dos livros que eles consideravam textos das Escrituras, imbuídos de autoridade, e dos que não eram assim considerados. Algumas diferenças giravam em torno dos livros apócrifos (ou não canônicos) que não foram incluídos no cânon final do Novo Testamento. Aqui, portanto, chegamos ao principal desafio proposto pela tese de Bauer: com que base podemos afirmar que os 27 livros do Novo Testamento representam a versão "verdadeira" do cristianismo, uma vez que há tantos livros apócrifos que representam outras versões de cristianismo? Por que esses livros apócrifos não deveriam ser considerados expressões igualmente válidas da fé cristã?

Perguntas desse tipo a respeito da literatura apócrifa têm dominado os estudos canônicos nas últimas gerações. Desde a descoberta dos "Evangelhos Gnósticos" em Nag Hammadi, Egito, em 1945, tem havido um fascínio crescente pelo papel da literatura apócrifa nas origens do cristianismo primitivo. Nos últimos anos, Bart Ehrman publicou *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew* [*Evangelhos Perdidos: as Batalhas pela Escritura e os Cristianismos que Não Chegamos a Conhecer*], que traz uma relação de facções rivais na igreja primitiva e dos livros apócrifos usados para reforçar a causa delas.[1] Elaine Pagels publicou a obra *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas* [*Além de Toda Crença: o Evangelho Desconhecido de Tomé*], na qual argumenta que o Evangelho de Tomé é um dos mais antigos, anterior até mesmo ao de João.[2] A descoberta recente do *Evangelho de Judas* continua a alimentar o interesse pelos materiais apócrifos e o desejo de saber se há outras histórias perdidas de Jesus esperando para ser descobertas.[3] Aliás, novos livros sobre textos apócrifos "secretos", "perdidos" ou "esquecidos" parecem surgir todos os anos. Portanto, este capítulo visa a examinar o papel dos materiais apócrifos no desenvolvimento do cristianismo primitivo e as implicações desses livros para a definição dos limites do cânon do Novo Testamento.

---

[1]Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew* (New York: Oxford University Press, 2002). [Edição em português: *Evangelhos Perdidos: As Batalhas pela Escritura e os Cristianismos que Não Chegamos a Conhecer*. 2. ed., traduzido por Eliziane Andrade Paiva. Rio de Janeiro: Record, 2008.]

[2]Elaine Pagels, *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas* (New York: Random House, 2003). [Edição em português: *Além de Toda Crença: o Evangelho Desconhecido de Tomé*, traduzido por Manoel Paulo Ferreira. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.]

[3]James M. Robinson, *The Secrets of Judas: The Story of the Misunderstood Disciple and His Lost Gospel* (San Francisco: Harper, 2006); Herbert Krosney, *The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iscariot* (Hanover, PA: National Geographic Society, 2006). [Edição em português: *O Evangelho Perdido: Como o Mundo Veio a Conhecer a Versão de Judas Iscariotes para a Morte de Cristo*, traduzido por Isa Mara Lando. São Paulo: Prestígio, 2006.]

É evidente que a história da definição plena e final dos limites do cânon é longa e complexa, de modo que não será possível apresentá-la exaustivamente aqui. Antes, nossa preocupação será mais especificamente entender se a diversidade da literatura apócrifa ameaça a integridade do cânon composto por 27 livros, tal como o conhecemos.

Diversidade canônica no cristianismo primitivo

Para os adeptos da tese de Bauer, a característica mais importante do cristianismo primitivo é sua diversidade radical. A razão por que havia diferentes coletâneas de livros cristãos é que havia diferentes versões de cristianismo para produzi-las. Logo, tem-se dado grande atenção a todas as diferentes seitas, divisões e facções dentro da igreja primitiva e aos conflitos entre elas. Para os seguidores de Bauer, a implicação dessa diversidade é bastante óbvia. Se o cristianismo primitivo era radicalmente diversificado, nenhuma versão única do cristianismo pode ser considerada normativa ou "original". Afinal, o que teria acontecido se outra facção da igreja tivesse "vencido" as batalhas teológicas? É possível que tivéssemos um Novo Testamento bem diferente. A postura de Ehrman é representativa dessa visão:

> Mas de onde veio [o Novo Testamento]? Veio do triunfo dos proto-ortodoxos. E se outro grupo tivesse vencido? E se, em vez do Sermão do Monte proferido por Jesus, o Novo Testamento contivesse os ensinamentos gnósticos que Jesus transmitiu a seus discípulos depois da ressurreição? E se, em vez das cartas de Paulo e Pedro, contivesse as cartas de Ptolomeu e Barnabé? E se, em vez dos Evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João, contivesse os evangelhos de Tomé, Filipe, Maria e Nicodemos?[4]

[4]Ehrman, *Lost Christianities*, p. 248; ver também Bart D. Ehrman, *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible (And Why We Don't Know About Them)* (New York: Harper Collins, 2009), p. 191-223.

À primeira vista, pode se verificar como esse argumento pode parecer bastante convincente para o leitor moderno. Para conquistar o leitor, Ehrman pinta um quadro no qual existe uma variedade aparentemente interminável de "cristianismos" no mundo antigo, todos supostamente em pé de igualdade em termos históricos, o que leva o leitor a imaginar: "Como saber, sem sombra de dúvida, que dessa confusão teológica saíram os livros certos?". Contudo, apesar do apelo retórico desse argumento, ele não conta toda a história. Embora não seja o nosso propósito aqui investigar os limites da diversidade literária no cristianismo primitivo, há várias considerações que amenizam essa versão pessimista das origens do cânon.

A relevância da diversidade

Embora Ehrman, Pagels e outros se apoiem fortemente na tese de Bauer, em certos pontos mostram-se dispostos a reconhecer que ela recebeu críticas pesadas no tocante a suas asserções centrais.[5] O que é impressionante, porém, é a disposição que eles têm de se manter leais à tese de Bauer apesar desses consentimentos. Depois de reconhecer que Bauer se equivocou a respeito da extensão da ortodoxia no cristianismo primitivo (ao subestimá-la) e a respeito da presença da ortodoxia, desde o início do cristianismo, em várias regiões geográficas (Bauer exagerou, e muito, na argumentação do silêncio), Ehrman se mostra imperturbável em seu comprometimento com Bauer: "Mesmo assim [...], as intuições de Bauer estavam corretas. Na melhor das hipóteses, o cristianismo primitivo era ainda menos coeso e mais diversificado do que ele imaginava".[6] Em outras palavras, embora Bauer estivesse equivocado quanto aos pormenores, ainda assim podemos afirmar que o cristianismo era

[5]Ehrman, *Lost Christianities*, p. 176; Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York: Random House, 1979), p. xxxi.

[6]Ehrman, *Lost Christianities*, p. 176.

bastante diversificado, até mais do que imaginávamos. Vemos aqui uma mudança notável na forma como os estudiosos modernos se valem de Bauer. Os pormenores são (em geral) deixados de lado, e agora a simples *existência* de diversidade se torna o argumento.[7] Tudo o que se deve fazer é alardear a imensa disparidade de pontos de vista no cristianismo primitivo, e, assim, por definição, nenhuma versão do cristianismo pode ser considerada "original" ou "ortodoxa". Para leitores imersos em um mundo pós-moderno, em que a tolerância de pontos de vista diversos exige que não se considere apenas um deles correto, esse argumento pode se mostrar bastante convincente. Aliás, a ideia de que a diversidade sobrepuja a exclusividade é, até certo ponto, um truísmo em nossos dias.

O problema é que os truísmos de hoje não funcionam, necessariamente, como bons argumentos históricos, nem podem substituí-los. Em última análise, a mera existência de diversidade no cristianismo primitivo não prova, de maneira nenhuma, se determinada versão é certa ou verdadeira. O extenso trabalho de Ehrman de catalogar a diversidade contribui como um levantamento histórico interessante, mas não prova aquilo que ele imagina, a saber, que os livros apócrifos têm o direito de ser considerados originais tanto quanto os livros do Novo Testamento. A única maneira em que a mera existência de diversidade poderia comprovar essa ideia seria se não houvesse nada nos livros do Novo Testamento que os distinguisse dos livros apócrifos.

Trata-se, porém, de uma enorme suposição que se transformou em argumento, sem ser comprovada. Essa suposição inclui os seguintes elementos:

---

[7]Frederick W. Norris, "Ignatius, Polycarp, and 1Clement: Walter Bauer Reconsidered," *VC* 30 (1976): 23-44. Na verdade, Norris adverte justamente acerca desse problema quando declara: "Portanto, ao avaliar a obra de Bauer, embora se reconheça que os detalhes estão incorretos, não se deve afirmar que a premissa central do livro é válida" (p. 42).

1. Toma por certo que os livros do Novo Testamento e os apócrifos são (e eram) indistinguíveis no que diz respeito a seus *méritos históricos*. Na verdade, é exatamente o que Ehrman faz na citação apresentada na seção anterior, em que ele relaciona o *Evangelho de Maria* com o Evangelho de Mateus, sugerindo que não há nenhuma diferença substancial em suas credenciais históricas e que o fato de um ter sido aceito, e o outro não, se deve apenas à sucessão aleatória de acontecimentos históricos. É evidente que nada poderia estar mais distante da verdade (como veremos na discussão adiante).

2. Também toma por certo que não existem meios providos por *Deus* pelos quais fosse possível identificar seus livros. Conforme argumentamos no Capítulo 4, Deus, por meio de seu Espírito Santo, constituiu não apenas esses livros, mas também uma comunidade da aliança, permitindo que os livros dele fossem corretamente reconhecidos, mesmo em meio a grande diversidade e discordância. A abordagem de Ehrman já parte do pressuposto de que a formação do cânon foi uma atividade puramente humana — nem os livros nem a comunidade experimentaram a ação de Deus em seu meio. Também nesse caso, porém, tal pressuposto antissobrenatural precisa ser comprovado, e não apenas aceito.

Quando reconhecemos o modo como essas suposições são inseridas na discussão, sem serem claramente comprovadas, percebemos mais uma vez como a tese de Bauer é muito mais um exercício de *controle* sobre as evidências do que uma conclusão *com base* nelas. O princípio fundamental da reconstrução de Bauer do cristianismo é que o motivo pelo qual uma coletânea de livros (e não outro) "venceu" não tem relação alguma com as características dos livros em si, nem com suas associações históricas com um apóstolo, e certamente não tem relação alguma com a ação de Deus; antes, é o resultado da obtenção do poder político recém-conquistado. Todas as evidências históricas devem ser ajustadas de modo a se encaixar nesse princípio. Logo, com o intuito de garantir que todos

os pontos de vista sejam igualmente válidos, Ehrman é obrigado a apresentar o *Evangelho de Maria* e o Evangelho de Mateus como se estivessem em pé de igualdade.

No final, o foco incessante sobre a diversidade no cristianismo primitivo se configura como uma distração para que não tratemos das verdadeiras questões. Ela nos desencoraja de fazer as perguntas espinhosas a respeito daquilo que distingue um livro do outro e insiste em que todas as versões do cristianismo *devem* ter o mesmo direito a ser consideradas originais. Por ironia, então, o comprometimento com a tese de Bauer não serve para incentivar uma investigação histórica cuidadosa e minuciosa, mas para reprimir esse tipo de pesquisa, ao insistir em que a aceitação de alguns livros e a rejeição de outros só pode ser explicada por uma sucessão aleatória de fatos ao longo da história. Assim, é essa devoção filosófica ao conceito de que "nunca existe somente um ponto de vista correto" que explica por que tantos estudiosos ainda defendem a tese de Bauer, mesmo depois da refutação de seus argumentos peculiares. A sirene estridente do pluralismo sempre abafará a voz sóbria da história.

A extensão da diversidade

Outro fator que, com frequência, é exagerado pelos adeptos da tese de Bauer é a extensão da diversidade canônica no período do cristianismo primitivo. Aliás, com base em alguns estudiosos, pode se ter a impressão de que os limites do cânon eram uma espécie de vale-tudo, em que cada um defendia uma coletânea totalmente diferente de livros, até que, por fim, as controvérsias foram resolvidas nos concílios do quarto século. Também nesse caso, porém, trata-se de uma caracterização substancialmente equivocada do modo como o cânon se desenvolveu. Embora certamente tenha havido algumas divergências a respeito de alguns dos livros "periféricos" — e.g., 2Pedro, 2 e 3João, Tiago, Judas —, um conjunto central de

livros já se encontrava bem estabelecido entre o início e a metade do segundo século.

O *Antigo* Testamento, embora muitas vezes ignorado, fazia parte desse conjunto central de livros aceitos pelos cristãos como Escrituras desde o princípio. Além dos numerosos exemplos dessa aceitação no próprio Novo Testamento, encontramos muitas citações do Antigo Testamento nos escritos dos pais apostólicos e em outros dos primeiros textos cristãos.[8] Dessa maneira, desde o princípio, certas "versões" do cristianismo eram vistas como fora dos padrões. Por exemplo, qualquer versão gnóstica da fé que sugerisse que o Deus do Antigo Testamento não era o Deus verdadeiro, mas um "demiurgo" — como fazia o herege Marcião — teria sido considerada não ortodoxa simplesmente com base nos livros canônicos do Antigo Testamento. Como Ben Witherington observou: "Desde o início, o gnosticismo não tinha chances de ser bem-sucedido, pois rejeitava exatamente o livro que os primeiros cristãos consideravam imbuído de autoridade: o Antigo Testamento".[9] Portanto, a

---

[8]John Barton, *The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon* (London: SPCK, 1997), p. 74-79; Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), p. 496; Pheme Perkins, "Gnosticism and the Christian Bible", in *The Canon Debate*, editado por Lee Martin McDonald e James A. Sanders (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), p. 355-71; Harry Gamble, "Literacy, Liturgy, and the Shaping of the New Testament Canon", in *The Earliest Gospels*, editado por Charles Horton (London: T&T Clark, 2004), p. 27-39.

[9]Ben Witherington, *The Gospel Code: Novel Claims about Jesus, Mary Magdalene, and Da Vinci* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), p. 115. Em seu livro recente, *Jesus, Interrupted*, Ehrman ignora o papel fundacional do Antigo Testamento quando declara: "Esses diferentes grupos [cristãos] estavam em total desacordo entre si por causa de algumas das questões mais básicas, tais como *Quantos deuses há?*" (p. 191, grifo do autor). A questão de "quantos deuses há", porém, não era uma opção genuína para os primeiros cristãos, como Ehrman sugere, pois era considerada totalmente fora de questionamento pelo monoteísmo inequívoco do Antigo Testamento. O fato de Marcião rejeitar o Antigo Testamento não corrobora a argumentação de Ehrman, mas afirma justamente o oposto, a saber, que o Antigo Testamento era tão fundacional para o cristianismo que qualquer um que o rejeitasse era considerado herege.

afirmação de que os primeiros cristãos não tinham Escrituras para embasar suas declarações de que determinado grupo era herege e outro, ortodoxo é simplesmente equivocada. Os livros do Antigo Testamento forneceram tal base doutrinária inicial.

Além disso, como observamos no capítulo anterior, já havia um conjunto central, formado pela coletânea de livros do Novo Testamento reconhecidos como Escrituras, e usados como tal no final do primeiro século e início do segundo. Essa coletânea central de livros do Novo Testamento era constituída, de modo específico, dos quatro Evangelhos canônicos e da maioria das epístolas de Paulo. Mais uma vez, Barton observa:

> É impressionante que, desde muito cedo, o grande conjunto central do Novo Testamento tal como o conhecemos já fosse tratado como a principal fonte imbuída de autoridade para os cristãos. Há pouquíssima indicação de que houvesse quaisquer controvérsias sérias a respeito dos Sinóticos, de João ou das principais epístolas paulinas.[10]

Apesar de todo o destaque dado aos evangelhos apócrifos do cristianismo primitivo, o fato é que nenhum evangelho apócrifo se mostrou um candidato sério a um lugar no cânon do Novo Testamento. Aliás, no tempo de Ireneu (c. 180 d.C.), os quatro Evangelhos estavam tão consolidados que ele pôde declarar que se encontravam inseridos na própria estrutura da criação: "É impossível que os Evangelhos sejam em maior ou menor número do que são. Pois, uma vez que há quatro regiões no mundo em que vivemos e quatro ventos principais...".[11] O lugar indiscutível dos Evangelhos canônicos na igreja do segundo século é corroborado pelo fato de o Fragmento Muratoriano — a lista canônica mais antiga a chegar até nós (c. 180 d.C.) — também confirmar esses quatros

[10]Barton, *Spirit and the Letter*, p. 18.
[11]*Haer.* 3.11.8.

livros, e somente esses quatro.[12] Como resultado, vários estudiosos modernos argumentaram que os quatro Evangelhos teriam sido estabelecidos em algum momento entre o início e a metade do segundo século.[13]

Da mesma forma, houve uma concordância impressionante em torno das epístolas de Paulo. Além de os pais apostólicos fazerem uso extenso dos escritos de Paulo (como exemplificamos no capítulo anterior), Ireneu confirma praticamente todas as epístolas de Paulo (exceto, talvez, Filemom) e as usa amplamente. Além do mais, a predominância de Paulo é também corroborada pelo Fragmento Muratoriano (c. 180 d.C.), no qual todas as treze epístolas paulinas aparecem relacionadas como Escrituras imbuídas de autoridade. Diante disso, estudiosos sugerem que as coletâneas das epístolas de Paulo foram reunidas e começaram a ser usadas desde muito cedo.[14]

---

[12]A data do Fragmento Muratoriano foi questionada recentemente por Geoffrey Mark Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford: Clarendon, 1992). Ver a resposta de Charles E. Hill, "The Debate over the Muratorian Fragment and the Development of the Canon", *WTJ* 57 (1995): 437-52; e Everett Ferguson, "Review of Geoffrey Mark Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*", *JTS* 44 (1993): 691-97.

[13]E.g., Theo K. Heckel, *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium* (Tübingen: Mohr, 1999) (c. 110-120 d.C.); C. B. Amphoux, "La finale longue de Marc: un épilogue des quatre évangiles", in *The Synoptic Gospels: Source Criticism and the New Literary Criticism*, editado por Camille Focant (Leuven: Leuven University Press, 1993), p. 548-55 (início do segundo século); T. C. Skeat, "The Origin of the Christian Codex", *ZPE* 102 (1994): 263-68 (início do segundo século); Graham Stanton, "The Fourfold Gospel", *NTS* 43 (1997): 317-46 (c. 150 d.C.); James A. Kelhoffer, *Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000) (início do segundo século). Algumas obras mais antigas: Theodor Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* (Erlangen: A. Deichert, 1888-92) (início do segundo século); Adolf von Harnack, *Origin of the New Testament and the Most Important Consequences of a New Creation* (London: Williams & Northgate, 1925), p. 68-83 (início do segundo século); e Edgar J. Goodspeed, *The Formation of the New Testament* (Chicago: University of Chicago Press, 1926), p. 33-41 (c. 125 d.C.).

[14] Ver David Trobisch, *Paul's Letter Collection: Tracing the Origins* (Minneapolis: Fortress, 1994); idem, *The First Edition of the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2000). Para um levantamento dos diversos pontos de

As implicações dessa conjuntura histórica são claras. A grande maioria das "discórdias" a respeito dos limites do cânon do Novo Testamento se concentrava em apenas um punhado de livros, enquanto o conjunto central do Novo Testamento permaneceu intacto desde bem cedo. Nesse caso, esse conjunto central — que abrange o próprio Antigo Testamento — forneceu a base teológica e doutrinária para combater as investidas da literatura apócrifa e dos ensinamentos heréticos. Independentemente do resultado das discussões sobre livros como 2Pedro e 3João, ou mesmo do *Apocalipse de Pedro* ou da *Epístola de Barnabé*, o rumo fundamental do cristianismo *já* havia sido definido por esses livros centrais e não seria afetado de modo substancial por decisões futuras. Logo, as asserções de que o cânon não foi finalizado até o quarto século podem até ser verdadeiras, no que diz respeito aos aspectos técnicos, mas não levam em consideração a questão mais ampla e mais importante: o conjunto central do cânon já estava formado e demonstrava autoridade como Escritura havia séculos. Metzger declara:

> É verdadeiramente impressionante [...] que, embora a periferia do cânon do Novo Testamento tenha continuado indefinida por vários séculos, nos primeiros dois séculos se tenha alcançado um alto grau de unanimidade a respeito da maior parte do Novo Testamento entre congregações extremamente diferentes e dispersas, não apenas por toda a região do Mediterrâneo, mas também por uma região que se estendia da Bretanha à Mesopotâmia.[15]

---

vista sobre como surgiu a coletânea das epístolas de Paulo, ver Stanley E. Porter, "When and How Was the Pauline Canon Compiled? An Assessment of Theories", in *The Pauline Canon*, editado por Stanley E. Porter (Leiden: Brill, 2004), p. 95-127.

[15]Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon, 1987), p. 254.

Tomando por base apenas esse fato, vemos como é equivocada a tese de Bauer de que a capacidade de distinguir entre ortodoxia e heresia só passou a existir a partir do quarto século (ou depois).

Expectativas de diversidade

Em meio às discussões a respeito da diversidade canônica no cristianismo primitivo, raramente se leva em conta o que deveríamos *esperar* que caracterizasse o cristianismo primitivo. Estudiosos atuais, ansiosos por alardear a grande diversidade no cristianismo primitivo, muitas vezes apresentam os resultados de suas pesquisas como se fossem descobertas escandalosas e surpreendentes, que certamente abalarão os alicerces da fé. Contudo, a mera existência de diversidade só produziria esse tipo de reação se tivéssemos motivos para presumir que havia pouquíssima diversidade no cristianismo primitivo. De fato, parece que Ehrman apresenta a existência de diversidade como se ela fosse *contrária* às nossas expectativas, caso uma versão original e apostólica do cristianismo existisse de fato. Mas será que essa é uma suposição sensata? Ehrman simplesmente a insere de modo furtivo na discussão e espera que todos concordem que o alto grau de diversidade significa *obrigatoriamente* que nenhuma versão do cristianismo é apostólica e original. Logo, a argumentação dele é bem-sucedida só quando ele estabelece um padrão artificialmente elevado e inatingível para a visão tradicional — apenas se houver um número muito pequeno de dissidentes (ou nenhum) e uma concordância praticamente imediata e universal sobre os 27 livros canônicos, podemos crer que encontramos a versão original e verdadeira do cristianismo. Mas esse paradigma artificial decide a discussão desde o princípio, antes mesmo de se apresentar evidência alguma. Afinal, nenhuma religião histórica poderia atingir um padrão tão *a-histórico*. Em momento algum, Ehrman se dá o trabalho de nos dizer que grau de diversidade é "excessivo", ou que grau é "aceitável". Temos a impressão de que ele

desafia o cristianismo a saltar por sobre uma barra cuja altura ele controla (e que ele pode mudar rapidamente).

Além do fato de a diversidade no cristianismo primitivo ser, com frequência, aumentada (como Bauer fez) e a unidade ser minimizada (como Bauer também fez), ainda temos motivos convincentes para presumir que o cristianismo primitivo foi substancialmente diverso, o que gerava discordâncias inevitáveis a respeito dos limites do cânon. Diversas considerações corroboram essa ideia.

1. *A natureza controversa de Jesus de Nazaré.* Caso seja necessário haver um consenso praticamente universal a respeito da pessoa de Jesus, antes que possamos afirmar a veracidade de seus ensinamentos, essa verdade jamais será afirmada. Mesmo durante seu ministério na terra, houve divergências a respeito desse homem de Nazaré, de quem ele era e da validade de seus ensinamentos. Os fariseus e principais sacerdotes o consideravam mero homem; para alguns, ele era Elias; para outros, apenas um profeta (Mc 8.28). Logo, não é de admirar que, depois da ascensão de Jesus, as igrejas tenham lidado com mestres heréticos e doutrinas falsas quase desde o começo. Paulo se opôs aos judaizantes em Gálatas (3.1) e aos "superapóstolos" em 2Coríntios (11.5), e 1João, 2Pedro, Judas e Apocalipse combatem outros hereges. Mas será que essa diversidade precoce sugere que não há nenhuma mensagem "verdadeira", ou será que essa situação é decorrente apenas do fato de Jesus ter sido uma figura controversa? Se já havia diversidade no período do Novo Testamento, por que nos surpreenderíamos com o fato de o cristianismo primitivo ser diversificado no segundo e no terceiro século?

2. *As circunstâncias históricas práticas de um cânon em formação.* Tendo em vista que os 27 livros canônicos não desceram do céu em sua forma final, mas foram escritos por vários autores, em vários períodos e lugares diferentes, é de esperar que houvesse, obrigatoriamente, um intervalo entre o momento em que determinado livro se tornou conhecido e aceito em uma parte do império em

relação a outra região. Esse intervalo teria levado, a certa altura, a algumas divergências e discussões sobre vários livros. Se Deus escolheu nos entregar esses livros em um contexto temporal e histórico real, esse cenário seria natural e inevitável.

3. *A realidade das forças espirituais que se opõem à igreja.* Um assunto com frequência ignorado (ou desconsiderado) é o papel das forças espirituais que procuram causar divisões e destruir a igreja de Cristo (Ap 12.13-17). Uma vez que muitos estudiosos operam com base no naturalismo, é raro esse fator ser levado em consideração. Não obstante, tanto o Antigo quanto o Novo Testamento atestam essas realidades, e a existência deles nos dá ainda mais razão para esperar que houvesse controvérsia, oposição e heresia no cristianismo primitivo.

Que conclusões podemos tirar dessas considerações? Elas mostram que a diversidade no cristianismo primitivo e as batalhas travadas a favor da verdade não são motivo de apreensão nem de surpresa. O que impressiona na formação do cânon, portanto, não é a divergência nem a diversidade — certa medida de ambas é esperada. O que impressiona é ter havido *concordância* tão cedo a respeito dos livros que constituem o conjunto central do cânon. A unidade fundamental em torno dos quatro Evangelhos e da maioria das epístolas de Paulo já tão cedo, e em meio a tanto tumulto e dissensão, é um fato a respeito do cânon que é digno de menção e ênfase. Uma vez que a tese de Bauer apresenta diversidade e verdade como opções mutuamente excludentes, em momento algum esse fato recebe a atenção que merece.

Livros apócrifos no cristianismo primitivo

Como vimos na seção anterior, o princípio central da tese de Bauer é que todos os primeiros textos cristãos, tanto apócrifos como canônicos, devem ser considerados inerentemente equiparados, e qualquer distinção entre eles é apenas resultado de

manobras políticas nocivas posteriores (do quarto século) do partido vitorioso. Essa abordagem deixa implícito que não há como fazer distinção entre os textos canônicos e os apócrifos com base em outros elementos, nem com respeito a seus méritos históricos nem à sua aceitação pelos pais apostólicos nos estágios iniciais do desenvolvimento da igreja. Mas será que essa tese é defensável? O êxito dos livros canônicos pode ser resumido de modo tão simplista com a afirmação de que "alguns livros tiraram a sorte grande"?

De fato, esse é um assunto amplo demais para ser tratado de modo adequado neste livro. Por esse motivo, voltaremos nossa atenção aos livros apócrifos mencionados por Ehrman na citação anterior, junto com os livros canônicos: as Epístolas de Ptolomeu e Barnabé e os Evangelhos de Tomé, Filipe, Maria e Nicodemos.

Epístolas apócrifas

Epístola de Ptolomeu a Flora

Ptolomeu foi um gnóstico do segundo século e discípulo de Valentim. Era adepto do sistema valentiniano de gnosticismo e escreveu várias obras que promoviam suas crenças centrais. Seu texto mais relevante nesse aspecto é a *Epístola a Flora*, preservada em sua totalidade por Epifânio, escritor do quarto século.[16] Nessa carta, Ptolomeu apresenta o ponto de vista valentiniano convencional a respeito do Antigo Testamento, a saber, que não era proveniente do Deus único e verdadeiro, nem do Diabo, mas de uma divindade intermediária, o "Demiurgo". Logo, ao rejeitar grande parte do Antigo Testamento (ou pelo menos trechos fundamentais dele), Ptolomeu lança os alicerces para o mito valentiniano um

[16]*Pan.* 33.3.1-33.7.10. Para uma discussão dessa epístola, ver Ehrman, *Lost Christianities*, p. 129-31; e Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures* (New York: Doubleday, 1987), p. 306-15.

tanto bizarro da criação, com suas camadas complexas de "éons" que emanam de Deus.[17]

De acordo com Ehrman e com a tese de Bauer, devemos considerar que essa carta tem o *mesmo* direito que qualquer outra carta da igreja primitiva de representar o cristianismo autêntico. Contudo, a natureza problemática dessa asserção se torna evidente quando as questões históricas são examinadas. Essa carta é datada de meados do segundo século, provavelmente entre 150 e 170 d.C., e não chega nem perto da época do primeiro século em que foram escritas as epístolas paulinas.[18] Além disso, não foi escrita por alguém que afirma ser um dos primeiros seguidores de Jesus, ou mesmo um colaborador de um dos primeiros seguidores de Jesus. A grande distância histórica entre a *Epístola a Flora* e o tempo de Cristo e seus apóstolos levanta obstáculos intransponíveis para a asserção de que representa o cristianismo "autêntico".

A *Epístola a Flora* também enfrenta problemas no âmbito teológico, uma vez que o gnosticismo valentiniano presente nessa carta, bem como seus ensinamentos esotéricos a respeito de múltiplas divindades e das origens do mundo, só se desenvolveu a partir

[17]Uma versão mais ampla das ideias de Ptolomeu a respeito da criação pode ser encontrada em seu comentário sobre o prólogo de João, preservado em Ireneu, *Haer.* 1.8.5. Ver também a discussão em Robert M. Grant, *Heresy and Criticism: The Search for Authenticity in Early Christian Literature* (Louisville, KY: Westminster, 1993), p. 49-58.

[18]Muitos estudiosos modernos duvidam da autoria paulina de certas cartas (e.g., 1 e 2Timóteo, Tito, Efésios), mas outros defendem a autoria tradicional. Para um levantamento geral, ver D. A. Carson e Douglas J. Moo, *An Introduction to the New Testament*, 2. ed. (Grand Rapids: Zondervan, 2005); e Andreas J. Köstenberger, L. Scott Kellum e Charles L. Quarles, *The Cradle, the Cross, and the Crown: An Introduction to the New Testament* (Nashville: Broadman, 2009). [Este último a ser lançado em breve por Edições Vida Nova.] Contudo, mesmo que se reconheçam apenas as sete Epístolas de Paulo que são amplamente aceitas como autênticas, elas ainda são de data muito anterior à *Epístola a Flora* e também apresentam uma teologia radicalmente distinta do gnosticismo valentiniano.

do segundo século.[19] Além disso, como observamos anteriormente, esses ensinamentos gnósticos contradiziam os livros canônicos que os primeiros cristãos já haviam adotado: o Antigo Testamento. Não surpreende, portanto, que a *Epístola a Flora* tenha sido cabalmente rejeitada por todos os principais expoentes da igreja primitiva, como Justino Mártir, Ireneu, Clemente de Alexandria, Orígenes, Tertuliano, Hipólito e outros.[20] Portanto, essa carta nunca ocupou um lugar importante nas primeiras discussões sobre o cânon e nunca foi incluída nas listas canônicas, nem sequer aparece em qualquer das coletâneas antigas de manuscritos das Escrituras cristãs. Essa ampla coalizão unificada contra o gnosticismo valentiniano e, portanto, contra essa epístola não pode ser simplesmente descartada como manobra política dos "vencedores" teológicos. Esses pais da igreja não só representam regiões geográficas distintas do cristianismo primitivo; todos são consideravelmente anteriores aos concílios do quarto século, supostamente o período em que os ortodoxos foram coroados como vencedores.

Ao considerarmos a nítida falta de credibilidade histórica da *Epístola a Flora*, perguntamo-nos por que Ehrman nem sequer a menciona junto com as epístolas de Paulo e Pedro. A resposta se torna evidente quando observamos como Ehrman se esforça para lembrar o leitor de que o autor dessa carta era "sério" e "sincero", e de que ele "entendia que suas ideias correspondiam às dos apóstolos".[21] Em outras palavras, não podemos rejeitar a epístola de Ptolomeu, pois, afinal de contas, o *próprio* Ptolomeu acreditava sinceramente que era adepto de doutrinas

[19]Edwin A. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); Philip Jenkins, *Hidden Gospels* (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 115-16. É bem possível que alguns aspectos do gnosticismo remontem ao final do primeiro século (uma espécie de protognosticismo), mas não a versão valentiniana plenamente desenvolvida que encontramos na *Epístola a Flora*.

[20]Paul Allen Mirecki, "Valentinus", *ABD* 6:784.

[21]Ehrman, *Lost Christianities*, p. 131.

ortodoxas; e quem somos nós para contradizê-lo? Vêm à tona aqui, mais uma vez, o subjacente comprometimento filosófico pós-moderno de Ehrman. Por mais irresistíveis que possam ser as evidências históricas, jamais podemos dizer que outro grupo está errado, se esse grupo for "sincero" e "cheio de entusiasmo" quanto à sua crença de que está certo. Em outras palavras, a simples *existência* de uma divergência entre os primeiros cristãos exige que declaremos que não havia somente um ponto de vista correto. Portanto, na perspectiva de Ehrman, basta provar que, na era do Novo Testamento, algum grupo discordou dos cristãos "ortodoxos" sobre qualquer assunto — e, em vez disso, esse grupo considerava que eles mesmos eram "ortodoxos" — para que sejamos todos obrigados a concordar que a distinção entre heresia e ortodoxia é insignificante.

No entanto, o raciocínio de Ehrman é repleto de problemas de vários tipos. Por que a "sinceridade" ou o "entusiasmo" de um grupo é um teste de autenticidade histórica? É possível ser sincero e entusiasmado, e estar redondamente enganado. Só porque um grupo afirma ser "cristão" autêntico, isso não se torna realidade automaticamente. Além disso, se a presença de divergências entre dois grupos (ambos sinceros) significa que não se pode considerar apenas um ponto de vista como verdadeiro, então, de acordo com o raciocínio de Ehrman, não podemos jamais afirmar qualquer verdade histórica, a menos que não haja praticamente *nenhuma* divergência a seu respeito. E, ao que parece, é exatamente dessa forma que Ehrman deseja que a coisa funcione. Se ele conseguir inserir furtivamente na discussão esse padrão inatingível, sem que alguém o perceba, poderá provar sua argumentação simplesmente ao apresentar exemplo após exemplo de grupos cristãos divergentes. Contudo, esse exercício só se mostra convincente para aqueles que adotam, desde o início, o princípio de que "não existe apenas um ponto de vista correto".

A Epístola de Barnabé

Esta epístola, um tratado teológico redigido em forma de carta no segundo século (c. 130 d.C.), foi bem aceita em alguns primeiros círculos cristãos. Grande parte dela trata de como os judeus entenderam de forma equivocada seus livros e de como Cristo cumpriu as passagens sacrificiais do Antigo Testamento. Embora a carta seja atribuída a Barnabé, colaborador de Paulo, na verdade foi escrita por um autor do segundo século cuja identidade ainda é desconhecida.[22]

Embora *Barnabé* fosse um texto de certa popularidade, usado por Clemente de Alexandria, Orígenes e outros, esse fato não fornece base suficiente para sugerir que tenha o mesmo direito a um lugar no cânon que as cartas de Paulo e Pedro. Os primeiros cristãos citavam muitos textos diferentes que, do ponto de vista deles, eram proveitosos e edificantes, embora não fossem, necessariamente, considerados parte das Escrituras canônicas (da mesma forma que fazemos essa distinção hoje em nossas bibliotecas). Orígenes não incluiu *Barnabé* em sua lista de livros canônicos e não escreveu nenhum comentário ou homilia a seu respeito.[23] Embora Ireneu e Tertuliano tenham comentado extensivamente os livros canônicos, não demonstram interesse algum por *Barnabé*. Essa epístola não aparece na lista canônica mais antiga que chegou até nós, o Cânon Muratoriano, e Eusébio inclusive a coloca na categoria de livros "espúrios".[24] Além de todos esses problemas, *Barnabé* não tem as credenciais históricas das outras cartas do Novo Testamento, uma vez que foi escrita no segundo século, bem depois da época dos apóstolos. Não há nenhuma evidência de que ela represente os

---

[22]Para mais informações sobre *Barnabé*, ver James Carleton Paget, *The Epistle of Barnabas: Outlook and Background* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994); e Jay Curry Treat, "Epistle of Barnabas", *ABD* 1:611-14.

[23]*Hom.* em *Jos.* 7.1.

[24]*Hist. eccl.* 3.25.4.

ensinamentos autênticos e imbuídos de autoridade do início do cristianismo que foram simplesmente suprimidos por maquinações políticas dos "vencedores" teológicos posteriores. Logo, é difícil considerar esse texto um candidato sério a um lugar no cânon.

Em discussões sobre *Barnabé* argumenta-se, com frequência, que a epístola era, provavelmente, tida como "Escritura", pois foi incluída (com *O Pastor, de Hermas*) no Códice Sinaítico, um códice que continha os livros do Antigo Testamento e do Novo.[25] É importante observar, porém, a posição de *Barnabé* no códice: não é relacionado com as outras epístolas do Novo Testamento, mas anexado ao fim do códice, com *O Pastor, de Hermas*. Como William Horbury destaca, era prática amplamente difundida na igreja relacionar primeiro os livros aceitos e, no final, mencionar os livros "contestados" ou outros livros proveitosos para a igreja, mas não considerados canônicos.[26] Observamos essa mesma prática no Cânon Muratoriano, na lista canônica do Códice Claromontano, em Epifânio, Eusébio e outros códices, como o Alexandrino (que inclui *1* e *2Clemente* no final).[27] Logo, a inclusão de *Barnabé* no Códice Sinaítico é prova de sua popularidade e utilidade para os primeiros cristãos, mas não necessariamente de sua canonicidade.

Evangelhos apócrifos

Ehrman também menciona quatro evangelhos apócrifos, que supostamente têm o mesmo direito de representar o cristianismo autêntico. Voltaremos agora nossa atenção para eles, embora de modo breve devido a limites de espaço.

---

[25] E.g., Bart D. Ehrman, *The Apostolic Fathers*, v. 2, LCL (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), p. 3.

[26] William Horbury, "The Wisdom of Solomon in the Muratorian Fragment", *JTS* 45 (1994): p. 149-59.

[27] Ibidem, p. 152-56.

O Evangelho de Tomé

Sem dúvida, *Tomé* é o evangelho apócrifo mais conhecido pelos leitores modernos, e as obras acadêmicas atuais sobre o assunto são numerosas demais para que possamos mencioná-las aqui.[28] *Tomé*, que faz parte do depósito agora bastante conhecido de documentos descobertos em Nag Hammadi em 1945, contém 114 dizeres de Jesus, muitos dos quais um tanto enigmáticos e esotéricos, e outros de maior afinidade com o Jesus canônico.[29] O trecho mais infame é sua última linha: "Jesus disse: [...] 'Toda mulher que se tornar homem entrará no reino do céu'". Além disso, *Tomé* não apresenta a estrutura narrativa tão comum aos Evangelhos canônicos, omitindo qualquer relato do nascimento, da morte e da ressurreição de Jesus.

Apesar de todo o empenho de estudiosos mais radicais,[30] há amplo consenso de que *Tomé* foi escrito na metade do segundo século por um autor desconhecido (certamente não pelo apóstolo Tomé).[31] Além de ser um texto consideravelmente posterior aos Evangelhos canônicos (todos do primeiro século), *Tomé* também parece ser derivado e dependente de textos canônicos.[32] Além do

---

[28]Um amplo levantamento da literatura acadêmica pode ser encontrado em Francis T. Fallon e Ron Cameron, "*The Gospel of Thomas*: A *Forschungsbericht* and Analysis", *ANRW* 2.25.6 (1988): 4195-251. Um panorama geral bastante proveitoso, com algumas obras modernas importantes, é fornecido em Nicholas Perrin, *Thomas: The Other Gospel* (Louisville, KY: Westminster, 2007). Ver também a bibliografia em J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament* (Oxford: Clarendon, 1993), p. 126-27.

[29]Para uma introdução geral ao material de Nag Hammadi, ver Christopher Tuckett, *Nag Hammadi and the Gospel Tradition* (Edinburgh: T&T Clark, 1986). Uma versão fragmentária de Tomé já era conhecida graças a descobertas anteriores dos P.Oxy. 1, P.Oxy. 654, e P.Oxy. 655. Para mais informações sobre esses papiros, ver Joseph A. Fitzmyer, "The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas", *TS* 20 (1959): 505-60.

[30]Stephen J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus* (Sonoma: Polebridge, 1993); Elaine Pagels, *Beyond Belief*; J. D. Crossan, *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon* (New York: Seabury, 1985).

[31]Elliott, *Apocryphal New Testament*, p. 124.

[32]E.g., John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, v. 1 (New York: Doubleday, 1991), p. 123-39. [Edição em português: *Um Judeu*

mais, o livro todo tem forte tom gnóstico, que defende um Jesus menos interessado em mostrar que é divino e mais preocupado em nos ensinar como encontrar, dentro de nós, a fagulha divina.[33] Como John Meier observa, essa tendência gnóstica também indica uma data do segundo século para *Tomé*:

> Tendo em vista que uma cosmovisão gnóstica desse tipo [em *Tomé*] só passou a ser empregada para reinterpretar o cristianismo de modo tão radical a partir de algum momento do segundo século d.C., está fora de questão que o *Evangelho de Tomé* [...] seja uma reflexão confiável do Jesus histórico ou das fontes mais antigas do cristianismo do primeiro século.[34]

Não é de admirar, portanto, que *Tomé* não seja mencionado em nenhuma lista canônica mais antiga, que não apareça em nenhuma de nossas coletâneas de manuscritos do Novo Testamento e que nunca tenha sido proeminente nas discussões canônicas, mas, com frequência, condenado categoricamente por vários pais da igreja. Logo, se *Tomé* representa o cristianismo

---

Marginal: Repensando o Jesus Histórico, v. 1, traduzido por Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1993]; Christopher M. Tuckett, "Thomas and the Synoptics", *NovT* 30 (1988): 132-57; Hurtado, *Lord Jesus Christ*, p. 473-74; Klyne R. Snodgrass, "The Gospel of Thomas: A Secondary Gospel", *SecCent* 7 (1989-1990): 19-38; e Raymond E. Brown, "The Gospel of Thomas and St. John's Gospel", *NTS* 9 (1962-1963): 155-77. Mais recentemente, Nicholas Perrin, *Thomas: The Other Gospel*, sugeriu que Tomé depende do *Diatessarão*, de Tatiano.

[33] *Evangelho de Tomé* 70; Pagels, *Beyond Belief*, p. 30-73; idem, *The Gnostic Gospels*. Para mais informações sobre a natureza gnóstica ou não gnóstica desse evangelho, ver Robert M. Grant, *The Secret Sayings of Jesus* (Garden City, NY: Doubleday, 1960), p. 186; A. J. B. Higgins, "The non-Gnostic Sayings in the Gospel of Thomas", *NovT* 4 (1960): 30-47; William K. Grobel, "How Gnostic Is the Gospel of Thomas?", *NTS* 8 (1962): 367-73. Para uma teoria sobre as duas versões de Tomé, ver Gilles Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle* (Leiden: Brill, 1967).

[34] Meier, *Marginal Jew*, p. 127.

autêntico e original, deixou para trás pouquíssimas evidências históricas desse fato.

O Evangelho de Filipe

Esse evangelho, assim como *Tomé*, também faz parte da coletânea de textos gnósticos encontrados em Nag Hammadi em 1945.[35] É questionável se deve, sequer, ser chamado de "evangelho", uma vez que não é exatamente uma narrativa histórica da vida e dos ensinamentos de Jesus, mas uma espécie de catecismo teológico, que destaca vários ensinamentos gnósticos sobre os sacramentos (e sobre outros assuntos). Também contém histórias e aforismos um tanto incomuns, inclusive a ideia de que José, pai de Jesus, plantou a árvore que posteriormente forneceu a madeira para a cruz de Jesus, e declarações como: "Alguns dizem que Maria concebeu pelo Espírito Santo, mas estão enganados. [...] Quando foi que uma mulher concebeu por obra de outra mulher?".[36]

No que se refere às credenciais históricas, é gritante a escassez de evidências a favor desse evangelho como representante do cristianismo autêntico. É bem possível que *Filipe* seja um texto do terceiro século. Escrito bem depois do tempo de Jesus e seus apóstolos, demonstra uma dependência evidente dos textos canônicos e, sem dúvida, visa a promover o estranho mundo da teologia gnóstica (e, provavelmente, valentiniana).[37] Como observamos anteriormente, está claro que essa teologia foi desenvolvida no segundo e terceiro séculos e se opunha ao retrato do cristianismo derivado

---

[35]Para breves introduções, ver Hans-Martin Schenke, "The Gospel of Philip", in Wilhelm Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, traduzido por R. McL. Wilson, v. 1 (Louisville, KY: Westminster, 1991), p. 179-87; Wesley W. Isenberg, "The Gospel of Philip", in *The Nag Hammadi Library*, editado por James M. Robinson (San Francisco: Harper Collins, 1990), p. 139-41; e Bentley Layton, *Gnostic Scriptures*, p. 325-28.

[36]73.8-15; 55.23.

[37]Isenberg, "Gospel of Philip", p. 139.

das fontes mais antigas. Apenas um manuscrito de *Filipe* chegou até nós, em comparação com milhares de manuscritos dos Evangelhos canônicos, e não há nenhuma evidência de que tenha sido, em algum momento, considerado parte da coletânea do Novo Testamento. Nunca foi incluído em listas do Novo Testamento nem figurou nas primeiras discussões canônicas. Em resumo, foi completamente rejeitado como testemunho autêntico dos ensinamentos originais de Jesus, e é provável que seja o evangelho apócrifo menos confiável.

O Evangelho de Maria

Embora não faça parte da coletânea de Nag Hammadi, o *Evangelho de Maria* é mais um evangelho gnóstico, à semelhança de *Filipe* e *Tomé*.[38] Seus restos fragmentários revelam que é constituído de duas partes: (1) um diálogo entre Jesus ressurreto e seus discípulos (muito semelhante a outros textos gnósticos — e.g., *A Sofia de Jesus Cristo* e *O Diálogo do Salvador* — que apresentam ensinamentos de Jesus depois da ressurreição); e (2) uma conversa entre Maria e os discípulos, na qual Maria compartilha uma visão que recebeu de Jesus com a descrição da ideia gnóstica dos "éons" (semelhante ao *Apócrifo de João*).[39]

Como no caso de *Filipe*, há poucos motivos (se é que há) para considerar que *Maria* seja representativa da tradição autêntica de Jesus. É, claramente, um texto do segundo século, sem nenhuma afirmação crível de ser o relato de uma testemunha ocular. Foi influenciado consideravelmente pelos Evangelhos canônicos

[38]Para uma breve introdução, ver Henri-Charles Puech, "The Gospel of Mary", in Wilhelm Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, traduzido por R. Mcl. Wilson, v. 1 (Louisville, KY: Westminster, 1991), p. 391-95; e, para uma obra completa, ver Christopher Tuckett, *The Gospel of Mary* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

[39]*Evangelho de Maria* 17.6.

e constitui, sem dúvida, um desdobramento posterior de material canônico tradicional.[40] Tuckett declara: "É provável que o *Evangelho de Maria* seja uma testemunha da tradição posterior, em fase de formação, gerada por esses textos [canônicos], e não fornece testemunho independente da tradição primitiva de Jesus propriamente dita".[41] Além disso, a teologia gnóstica substancial, categoricamente condenada pela igreja primitiva, também sugere que esse evangelho é um desdobramento posterior, sem ligação com o cristianismo original.[42] Em decorrência disso, o *Evangelho de Maria* ficou tão distante do desenvolvimento do cristianismo primitivo que não é mencionado por *nenhum* dos pais da igreja, nem nas discussões do cânon, nem mesmo nas discussões sobre os evangelhos apócrifos. Aliás, não saberíamos de sua existência se não fosse pela descoberta do manuscrito original no final do século 19.[43] Portanto, é difícil imaginar que esse evangelho possa competir com os quatro Evangelhos canônicos no que diz respeito à tradição autêntica sobre Jesus.

---

[40]Tuckett, *Gospel of Mary*, p. 11-12. Alguns estudiosos argumentaram de forma convincente em favor de uma data no final do segundo século: A. Pasquier, "L'eschatologie dans L'Évangile selon Marie", in *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi* (Québec, 22-25 août 1978), editado por B. Barc (Québec: Les Presses de L'Université Laval, 1981), p. 390-404.

[41]Tuckett, *Gospel of Mary*, p. 74.

[42]Nos últimos anos, alguns estudiosos procuraram questionar o conteúdo gnóstico do *Evangelho de Maria* ao levantarem dúvidas sobre a viabilidade do gnosticismo em geral. Ver Karen L. King, *What Is Gnosticism?* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003); e M. A. Williams, *Rethinking 'Gnosticism': An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996). Contudo, essa ideia foi rejeitada por B. A. Pearson, "Gnosticism as a Religion", in *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt* (London: T&T Clark, 2004), p. 201-23.

[43]Tuckett, *Gospel of Mary*, p. 3. Além da descoberta original do texto copta, há também outros dois manuscritos gregos, P.Oxy. 3525 e P.Ryl. 463, encontrados numa data posterior.

O Evangelho de Nicodemos

Vimos que os Evangelhos de *Tomé*, *Filipe* e *Maria* oferecem pouca esperança de prover tradição autêntica sobre Jesus. A situação não melhora quando voltamos a atenção para o *Evangelho de Nicodemos*.[44] Também nesse caso, a designação "evangelho" é algo enganosa para esse livro apócrifo, pois, na verdade, ele é constituído de duas obras: a primeira parte, chamada "Os Atos de Pilatos", uma interação lendária e fictícia entre Jesus e Pôncio Pilatos; e a segunda parte, chamada "A Descida ao Inferno", que relaciona as atividades de Jesus no "inferno", no período entre sua morte e ressurreição. É bem possível que o título *Evangelho de Nicodemos*, dado a esse documento somente na Idade Média, se deva ao fato de Nicodemos ser, supostamente, responsável pelo registro do conteúdo da obra.[45] *Nicodemos* provavelmente foi redigido no quinto ou sexto século, embora alguns trechos talvez sejam datados do quarto século.[46] O texto é repleto de histórias enfeitadas sobre Jesus, que Elliot chama de "fantasiosas e lendárias".[47] Por exemplo, quando Jesus entra no pretório para ser interrogado por Pilatos, um dos servos romanos de Pilatos louva Jesus em alta voz e até mesmo as imagens dos estandartes romanos se curvam e adoram Jesus.

---

[44]Para uma introdução, ver Elliott, *Apocryphal New Testament*, p. 164-69; e Felix Scheidweiler, "The Gospel of Nicodemus", in Wilhelm Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, traduzido por R. McL. Wilson, v. 1 (Louisville, KY: Westminster, 1991), p. 501-5.

[45]Elliott, *Apocryphal New Testament*, p. 164.

[46]Embora Justino Mártir se refira a um relato sobre Pilatos e Jesus (*1 Apol.* 35), de acordo com o consenso acadêmico, é improvável que se trate do mesmo documento que "Os atos de Pilatos" no *Evangelho de Nicodemos*. Antes, ao que parece, "Os atos de Pilatos" aqui é uma refutação a um texto homônimo anticristão publicado no início do quarto século (Eusébio, *Hist. eccl.* 9.5.1). Ver F. F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?* (Leicester, UK: Inter-Varsity, 1988), p. 116-17 [Em português: *Merece Confiança o Novo Testamento?*. São Paulo: Vida Nova, 2010].

[47]Elliott, *Apocryphal New Testament*, p. 165.

Tendo em vista a natureza e a data desse "evangelho", não nos surpreende descobrir que ele não figurou em nenhuma discussão canônica do cristianismo primitivo. Nunca foi mencionado como livro canônico, nem incluído em uma lista canônica. Aliás, só atingiu o ápice de sua popularidade na Idade Média. Elliot comenta: "As lendas sobre Pilatos se tornaram extremamente populares na Idade Média e são a inspiração por trás de muitas das lendas a respeito de José de Arimateia, do Santo Graal e da Descida de Cristo ao Inferno".[48] Portanto, não há absolutamente nenhuma razão histórica para supor que esse livro representa uma tradição genuína e autêntica sobre Jesus.

Sumário

Vimos que essas epístolas e evangelhos apócrifos simplesmente não compartilham das mesmas credenciais históricas dos livros canônicos. Com esse fato em mente, colocá-los lado a lado com os textos canônicos, como se estivessem em pé de igualdade em termos históricos, demonstra ser surpreendentemente a-histórico. De fato, essa abordagem exige que rejeitemos nossas *mais antigas e melhores* fontes cristãs — os livros do Novo Testamento — e os substituamos por fontes *posteriores e secundárias* como as que discutimos na seção anterior. É óbvio que essa exigência não é motivada de modo algum pelas considerações históricas, mas pelo comprometimento prévio com o modelo de Bauer e pelo desejo de garantir que todos os pontos de vista sejam considerados igualmente "corretos". A essa altura, é inútil os defensores da tese de Bauer argumentarem que os livros apócrifos em questão não têm atestação histórica porque ela foi suprimida pelo partido "ortodoxo".[49]

---

[48]Ibidem.

[49]É o que Ehrman diz, em outras palavras, quando declara: "o partido vitorioso *reescreveu* a história das controvérsias ao fazer parecer que praticamente não houve conflito" (*Lost Christianities*, p. 4; grifo do autor).

Cria-se, com isso, uma situação muito conveniente em que o testemunho patrístico universal contra esses textos apócrifos é varrido para debaixo do tapete com a explicação de que "os vencedores escrevem a história". Essa abordagem permite que o material apócrifo se torne completamente imune à argumentação histórica — a *falta* de evidência a seu favor não apenas deixa de ser problemática, mas passa a ser considerada como comprovação da tese de Bauer. Como a discussão anterior mostra, além da falta de atestação histórica dessas obras, seu conteúdo fala por si mesmo e a qualidade do material não chega nem perto do patamar estabelecido pelos Evangelhos canônicos.

O fechamento do cânon no cristianismo primitivo

Como observamos anteriormente, os adeptos da tese de Bauer gostam de afirmar que o cânon não foi "fechado" até meados do quarto século, o que implica que o cânon permaneceu "aberto" — aliás, escancarado — antes do quarto século sem preocupação alguma de ter seus limites definidos ou de impor restrições. Geoffrey Hahneman declara: "Somente no quarto século a igreja parece definir e restringir a coletânea do Novo Testamento".[50] Esse conceito de cânon "aberto" é fundamental para a tese de Bauer, pois sugere que ele só foi limitado de algum modo depois que os ortodoxos exerceram pressão política.

Contudo, essa visão do fechamento do cânon se mostra um tanto unidimensional. Embora ainda houvesse discussões e divergências sobre alguns livros no quarto século, é enganoso sugerir que os primeiros cristãos não se preocuparam, de modo algum, em limitar e restringir o cânon antes dessa época. Precisamos, portanto, de um conceito mais amplo do significado de cânon "fechado".

[50]Hahneman, *Muratorian Fragment*, p. 129.

Definição de "fechado"

Em meio às discussões acadêmicas modernas sobre o cânon, dá-se pouca atenção ao que significa o conceito de cânon "fechado". Embora o termo seja usado com mais frequência para se referir às decisões eclesiásticas do quarto século, em certo sentido, o cânon já estava "fechado", em princípio, bem antes disso. No Fragmento Muratoriano do segundo século, *O Pastor de Hermas*, um texto de grande popularidade, é mencionado como obra que podia ser lida pela igreja, mas foi rejeitado como livro canônico. A base para essa rejeição é o fato de ter sido escrito "muito recentemente, em nossa época".[51] Em outras palavras, o autor do fragmento demonstra a convicção de que os primeiros cristãos não estavam dispostos a aceitar livros escritos no segundo século ou depois, mas se restringiram a livros do período apostólico.[52] Parecem ter entendido que a fase apostólica da história da redenção foi, de modo singular, o período em que os livros canônicos foram produzidos.

Logo, desse ponto de vista, o cânon já estava "fechado" no início do segundo século. Depois disso (e muito antes de Atanásio), a igreja não estava mais "aberta" para outros livros, mas estava envolvida em discussões sobre quais livros Deus *já tinha dado*. Em outras palavras, devido às convicções teológicas dos primeiros cristãos a respeito do papel fundacional dos apóstolos, havia uma ideia inerente de que o cânon tinha sido "fechado" com o final do período apostólico. É justamente por esse motivo que livros produzidos em

---

[51] *Cânon Muratoriano* 74. O significado dessa frase foi recentemente questionado por Hahneman, *Muratorian Fragment*, p. 34-72. Ver, porém, a resposta convincente de Charles E. Hill, "The Debate over the Muratorian Fragment and the Development of the Canon", p. 437-52.

[52] Bruce, *Canon of Scripture*, p. 166 [Edição em português: *O Cânon das Escrituras*. São Paulo: Hagnos, 2011]. Convém observar que Tertuliano também rejeita *O Pastor, de Hermas* por motivos bastante parecidos e o chama de "apócrifo e falso" (*Pud.* 10).

momentos posteriores aos primórdios da história da igreja, como *O Pastor, de Hermas* (ou a *Epístola a Flora*, ou o *Evangelho de Nicodemos*) nunca tiveram, de fato, a chance de serem considerados canônicos. Desde o princípio, não tinham possibilidade alguma de ser incluídos. Ridderbos comenta:

> Quando se compreende o cânon em termos da história da redenção, é impossível que ele possa estar aberto; em princípio, deve estar fechado. Trata-se de uma decorrência direta da natureza singular e exclusiva do poder que os apóstolos receberam de Cristo, bem como da comissão que ele lhes deu para que fossem testemunhas daquilo que tinham visto e ouvido da salvação realizada por ele. O resultado desse poder e dessa comissão é o fundamento da igreja e da criação do cânon e, portanto, esses elementos naturalmente são de caráter irreproduzível e exclusivo.[53]

Esse entendimento de um cânon "fechado" é uma correção essencial para muitos dos estudos canônicos de hoje. Retratos do cristianismo primitivo como uma disputa aberta entre livros de todo tipo e de toda parte — uma espécie de concurso de redação — simplesmente não condizem com as convicções dos primeiros cristãos. Na visão deles, havia, desde o princípio, algo de inerentemente fechado no cânon, mesmo em meio às discussões em andamento na época. Esse fato revela que, muito antes do quarto século, existia uma propensão fundamental à limitação e restrição, e não à abertura e expansão.

Em última análise, a definição de "fechado" depende de como se encara o cânon: apenas do ponto de vista *humano* (aquilo que foi finalmente decidido pelos cristãos do quarto século) ou do ponto de vista *divino* (livros que Deus deu a seu povo durante o período apostólico). Ao se concentrar de modo míope no elemento humano,

---

[53]Herman N. Ridderbos, *Redemptive History and the New Testament Scriptures* (Phillipsburg, NJ: P&R, 1988), p. 25.

a tese de Bauer não abre nenhuma possibilidade para um cânon "fechado" antes do quarto século.

Atitudes em relação à limitação do cânon

Se estivermos corretos em afirmar que os cristãos tinham esse conceito teológico de um cânon "fechado" antes das declarações eclesiásticas do quarto século, então, ao contrário da afirmação de Hahneman citada na seção anterior, devemos encontrar mais evidências, além do Fragmento Muratoriano, de que os cristãos procuraram limitar e restringir o cânon de várias maneiras antes dessa época. De fato, encontramos evidências dessa tendência, embora só possamos mencionar uma amostra aqui.

Ireneu

Como observamos anteriormente, Ireneu, no final do segundo século, não tinha um cânon "aberto" livre de qualquer preocupação em estabelecer limites. Pelo menos no que diz respeito aos quatro Evangelhos, ele fez questão de definir linhas divisórias rígidas: "É impossível que os Evangelhos sejam em maior ou menor número do que são".[54] Para Ireneu, o cânon dos Evangelhos estava "fechado". Sua resistência a considerar evangelhos recém-produzidos como parte em potencial do cânon não foi uma inovação que ele impôs à igreja; antes, é provável que represente uma tendência existente bem antes dele entre os cristãos do segundo século.[55] É óbvio que se pode sugerir que Ireneu e outros cristãos dessa época consideraram *equivocadamente* que alguns livros eram originários do período apostólico quando, na verdade, não eram. Contudo, além de ser pouco provável que Ireneu fosse enganado por uma falsificação recente (afinal, a origem histórica dos quatro

[54]*Haer.* 3.11.8.

[55]Stanton, "The Fourfold Gospel", p. 317-46.

Evangelhos era o elemento convincente), essa objeção tira o foco do ponto principal da questão. Independentemente de se Ireneu limitou o cânon *corretamente* ou não, o fato digno de nota é ele *ter* limitado o cânon, demonstrando assim que essas atitudes de limitação e restrição não foram exclusivas do quarto século.

Orígenes

Apesar das declarações de alguns de que a lista de Atanásio no quarto século é a primeira relação de todos os 27 livros do Novo Testamento, já no início do terceiro século, Orígenes relaciona os livros do Novo Testamento em uma de suas homilias e parece incluir todos os 27.[56] Embora Orígenes reconheça em outras partes de seus escritos que houve quem expressasse dúvidas a respeito de alguns desses livros,[57] dá a impressão de estar seguro o suficiente a respeito da lista a ponto de mencioná-la em um sermão para os membros comuns da congregação.[58] Além disso, ele não fornece nenhuma indicação em sua homilia de que seus ouvintes pudessem considerar o conteúdo de sua lista controverso ou inesperado. Quer Orígenes tenha se mostrado excessivamente confiante em sua avaliação dos limites do cânon, quer não, ele revela que estava inteiramente à vontade com esses limites em um período bem antigo.

Dionísio de Corinto

Dionísio era bispo de Corinto e, como tal, escreveu várias cartas para as igrejas sob seus cuidados. Por volta da metade do segundo século, ele se empenhou bastante em fazer distinção entre suas

---

[56]*Hom. in Jos.* 7.1. Ver discussão em Metzger, *Canon of the New Testament*, p. 39.

[57]Eusébio, *Hist. Eccl.* 6.25.3-14. Alguns estudiosos até sugeriram que o texto de Orígenes foi alterado, embora não haja nenhuma certeza de que isso ocorreu; ver Lee M. McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon* (Peabody, MA: Hendrickson, 1995), p. 110.

[58]Ver a discussão em Metzger, *Canon of the New Testament*, p. 140.

cartas e as "Escrituras do Senhor", para que ninguém imaginasse que ele estava escrevendo livros canônicos. Chegou inclusive a se referir a suas próprias cartas como textos "inferiores".[59] Essa distinção deixa claro que, pelo menos aos olhos do bispo de Corinto, as Escrituras estavam "fechadas" e nenhuma nova epístola estava qualificada para ser acrescentada ao cânon, nem mesmo as cartas escritas por um bispo. Além do mais, a expressão, "Escrituras do Senhor" é digna de nota, pois sugere um conjunto distinguível de textos a respeito do Senhor Jesus Cristo, distinto dos livros do Antigo Testamento.[60] Embora Dionísio não faça uma relação dos livros que ele inclui nas "Escrituras do Senhor", a forma como as menciona pressupõe que seus leitores soubessem de imediato a quais livros ele se referia. A alusão a essa coletânea de livros, feita com naturalidade, sugere que, na metade do segundo século, já havia uma coletânea de Escrituras do Novo Testamento não apenas amplamente reconhecida, mas também (em princípio) fechada, pelo menos aos olhos de muitos, para novas produções literárias.

Gaio

Eusébio registra uma discussão ocorrida no início do terceiro século entre certo Gaio, de Roma, e hereges montanistas.[61] A discussão com os montanistas é estreitamente relacionada ao desenvolvimento do cânon, uma vez que a afirmação deles de que continuavam a

[59]Eusébio, *Hist. eccl.* 4.23.12.

[60]Hill, "Debate over the Muratorian Fragment", p. 450. É curioso observar que Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture* (New York: Oxford University Press, 1993), usa essa referência a Dionísio para argumentar que escribas (hereges ou ortodoxos) mudaram o texto do Novo Testamento, mostrando que ele próprio, pelo menos, considera "as Escrituras do Senhor" uma referência aos escritos do Novo Testamento (p. 26).

[61]Para mais discussões sobre Gaio, os montanistas e os escritos de João, ver Charles E. Hill, *The Johannine Corpus in the Early Church* (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 172-204.

receber "revelações" de Deus sugeria a possibilidade de novos livros canônicos. De acordo com Eusébio, Gaio ratificou uma coletânea de treze cartas de Paulo — o mesmo número indicado no Cânon Muratoriano — e repreendeu os opositores montanistas por sua "temeridade e audácia [...] de produzir novas Escrituras".[62] Convém destacar aqui que Gaio não apenas apresenta uma lista "fechada" das epístolas de Paulo, mas, o que é igualmente notável, é que ele também registra sua oposição a *qualquer um* que produza novos livros que possam ser considerados Escrituras. Se os adeptos de Bauer estão corretos em afirmar que o cânon estava inteiramente aberto nesse momento da história, por que Gaio ficaria tão perturbado com a produção de mais livros? Ao que parece, Gaio não tinha, de modo algum, um cânon "aberto"; antes, esse é mais um exemplo de como, desde cedo, os cristãos consideravam o cânon, em princípio, fechado.

Sumário

Os exemplos acima são apenas uma amostra das atitudes anteriores ao quarto século em relação à extensão do cânon. Eles revelam que os primeiros estágios do cânon não foram um período de total abertura, em que textos apócrifos recém-produzidos poderiam ter encontrado espaço com facilidade. Antes, foram marcados pela preocupação em confirmar somente livros do período apostólico. Não devemos nos surpreender, portanto, com este fato óbvio, porém muitas vezes ignorado: *os livros que, com o tempo, foram confirmados pelos primeiros cristãos são exatamente aqueles acerca dos quais*

[62] *Hist. eccl.* 6.20.3. Gaio é bem conhecido por rejeitar o Evangelho de João, embora se tenham levantado dúvidas a respeito desse fato (Hill, *Johannine Corpus*, p. 172-204). Todavia, mesmo que Gaio tenha rejeitado o Evangelho de João, isso não muda a argumentação que apresentamos aqui. Se ele acertou ou não nos limites que definiu para o cânon não altera o fato de que entendia que havia limitações, e isso em uma data relativamente antiga.

a maioria dos estudiosos modernos concorda que tiveram origem no período apostólico; e os livros rejeitados pelos primeiros cristãos são aqueles acerca dos quais a maioria dos estudiosos concorda que são tardios e secundários. Tudo indica que os primeiros cristãos eram, afinal de contas, bastante perceptivos quanto a quais livros representavam o cristianismo autêntico e quais não o faziam.

Conclusão

Este capítulo teve por objetivo tratar da questão dos limites do cânon do Novo Testamento e dos desafios apresentados pela abundância e variedade de textos apócrifos no cristianismo primitivo. Embora um capítulo não seja suficiente para abranger um tema tão amplo, várias questões importantes foram esclarecidas.

Primeiro, a mera existência de diversidade no cristianismo primitivo — o tema predileto dos adeptos de Bauer — não constitui, por si só, um argumento contra a possibilidade de que uma versão autêntica do cristianismo já existisse e pudesse ser reconhecida. Só é possível chegar a essa conclusão quando se inicia a investigação histórica com o compromisso de defender, a todo custo, a diversidade.

Segundo, apesar da asserção de que os escritos apócrifos devem ser considerados em pé de igualdade com (ou mesmo superiores aos) livros canônicos, as realidades históricas sugerem o contrário. Usando a própria lista de Ehrman, examinamos as epístolas de Ptolomeu e de Barnabé e os evangelhos de Tomé, Filipe, Maria e Nicodemos e concluímos que são todos textos pós-canônicos (alguns datados até da Idade Média) e, com frequência, dependentes de material canônico.

Terceiro, em oposição às asserções de que o cânon estava "aberto" a escritos de toda a espécie até o quarto século e mesmo depois, argumentamos que as convicções teológicas dos primeiros cristãos apontam para um cânon que se restringia a livros

do período apostólico e, portanto, em princípio, estava "fechado" desde o início.

Em última análise, não temos motivo para considerar que o grande número de textos apócrifos no cristianismo primitivo ameaçou a integridade do cânon do Novo Testamento. As evidências históricas sugerem que, sob a direção da mão providencial de Deus e por meio da ação do Espírito Santo, os primeiros cristãos reconheceram corretamente esses 27 livros como os livros que lhes foram entregues como depósito da fé cristã, de caráter final e imbuído de autoridade.

PARTE 3

MUDANÇAS NO RELATO

MANUSCRITOS, ESCRIBAS E TRANSMISSÃO TEXTUAL

CAPÍTULO 7

Guardiões do texto

Como os textos eram copiados e veiculados no mundo antigo?

Até aqui, examinamos em nosso estudo a natureza do modelo de heresia e ortodoxia proposto por Walter Bauer e o impacto que exerceu nas abordagens acadêmicas referentes à formação do cânon do Novo Testamento. Ao entrarmos na terceira e última seção do livro, observamos que o modelo de Bauer tem um alcance maior do que talvez se imaginasse e que influencia até mesmo o modo como os estudiosos veem a *transmissão* do texto do Novo Testamento. Se o cristianismo primitivo era um verdadeiro campo de batalha de posicionamentos teológicos concorrentes — não tendo nenhum deles mais direito de reivindicar originalidade do que os outros —, então, com certeza, assim se argumenta, esse campo de batalha também afetou o modo como os textos foram copiados. Afinal, os primeiros escribas cristãos não eram autômatos que copiavam textos de maneira impensada e mecânica, imunes às discussões sobre heresia e ortodoxia que estavam em andamento ao seu redor. Será que os escribas, na tentativa de combater os "hereges" e defender a verdade, não estavam dispostos a alterar um texto difícil a fim de que ele "dissesse" aquilo que eles já imaginavam que "significava"? Será que a diversidade evidente no cristianismo primitivo pode ser visível até nos tipos de mudanças textuais que encontramos nos manuscritos que chegaram até nós?

De fato, é exatamente esse o argumento que Bart Ehrman apresenta em seu livro *The Orthodox Corruption of Scripture* [A deturpação ortodoxa da Escritura].[1] Armado com a hipótese de Bauer, Ehrman propõe que esses conflitos entre heresia e ortodoxia levaram os primeiros escribas cristãos a alterar intencionalmente o texto para que este se encaixasse em seus próprios interesses teológicos. Vemos, portanto, o efeito da tese de Bauer se espalhar para um novo território, agora questionando a integridade e confiabilidade do próprio texto do Novo Testamento. A tese de Bauer não questiona somente o cristianismo ao indagar: "Como vocês sabem que têm em mãos os *livros* certos?". Ela também questiona o cristianismo de modo mais fundamental com a pergunta: "Como sabem que têm em mãos o *texto* certo?".

Convém observar desde o princípio que as questões relacionadas à transmissão do texto do Novo Testamento são reconhecidamente complexas, especialmente quando são tratadas em um espaço limitado, como estamos tentando fazer aqui. Portanto, para ser mais proveitoso, dividiremos o assunto em duas partes. Primeiro, precisamos perguntar se havia uma infraestrutura escribal adequada no cristianismo que nos dê razão para pensar que o texto do Novo Testamento foi transmitido de modo preciso. Quem eram as pessoas que copiavam os primeiros textos cristãos? Que tipo de sistema de divulgação existia para que esses escritos fossem "publicados" e disseminados por toda a região do Mediterrâneo? Em outras palavras, o *processo* de produção de livros entre os primeiros cristãos era algo que produzia cópias confiáveis? Esse primeiro conjunto de perguntas será o tema do presente capítulo. Segundo, precisamos investigar a qualidade dos manuscritos que chegaram até nós. Quão diferentes são uns dos outros? Suas variantes textuais levantam dúvidas a respeito de sua confiabilidade? Escribas

[1]Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture* (New York: Oxford University Press, 1993).

alteraram o texto intencionalmente por motivos teológicos? Em outras palavras, desejamos examinar não apenas o processo usado pelos primeiros cristãos para copiar textos, mas também o *resultado* desse processo, isto é, desejamos examinar o estado do texto que chegou até nós. Trataremos desse segundo conjunto de perguntas no próximo capítulo.

A estreita relação dos primeiros cristãos com os livros

Em seu cerne, o cristianismo primitivo era uma religião ocupada com livros. Desde o princípio, os cristãos eram comprometidos com os livros das Escrituras hebraicas e os tomavam por paradigma para entender a vida e o ministério de Jesus de Nazaré. O apóstolo Paulo era imbuído de tal modo pelos escritos do Antigo Testamento que até concebia a ressurreição de Jesus "segundo as Escrituras" (1Co 15.3,4).[2] O uso paulino de livros (especialmente do Antigo Testamento) no decorrer de seu ministério é comprovado por passagens como 2Timóteo 4.13, em que ele pede a Timóteo: "Traga-me [...] os livros, principalmente os pergaminhos".[3] Além disso, os relatos dos Evangelhos, como os de Mateus e João, e também livros como Tiago e Hebreus, mostram uma dívida semelhante para com o Antigo Testamento ao citarem-no, com frequência, de forma direta e extensa. Esses vínculos estreitos entre o início do movimento cristão e os escritos do Antigo Testamento levaram Harry Gamble a declarar: "De fato, é quase impossível imaginar um cristianismo primitivo que não tenha sido edificado sobre os alicerces das Escrituras judaicas".[4]

---

[2]Para mais informações sobre Paulo e o Antigo Testamento, ver Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven, CT: Yale, 1989); e Francis Watson, *Paul and the Hermeneutics of Faith* (London: T&T Clark, 2004).

[3]Ver a discussão em T. C. Skeat, "'Especially the Parchments': A Note on 2 Timothy iv.13", *JTS* 30 (1979): 173-77.

[4]Harry Gamble, "Literacy, Liturgy, and the Shaping of the New Testament Canon", in *The Earliest Gospels*, editado por Charles Horton (London: T&T

Certamente, os livros do Antigo Testamento não eram os únicos textos importantes para o cristianismo primitivo. Desde muito cedo, os cristãos também começaram a produzir escritos próprios — evangelhos, cartas, sermões, literatura profética, entre outros —, alguns dos quais, no fim, começaram a ser considerados (e usados como) Escrituras.[5] Aliás, o cristianismo se distinguia das religiões circunvizinhas no mundo greco-romano justamente por sua produção literária prolífica e seu comprometimento com um conjunto de Escrituras imbuído de autoridade que lhe servia de fundamento.[6] Como observamos anteriormente, já no final do segundo século, um conjunto central de livros do "Novo Testamento" já funcionava como "Escritura" no cristianismo primitivo e era

Clark, 2004), p. 28. Uma discussão mais ampla sobre as origens do cânon do Antigo Testamento pode ser encontrada em Roger T. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church, and Its Background in Early Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986); e, mais recentemente, in *The Canon Debate*, editado por Lee Martin McDonald e James A. Sanders (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), p. 21-263.

[5]Alguns estudiosos argumentam que o cristianismo era, em seus primórdios, uma religião, sobretudo, oral, que só adquiriu maior interesse por registros escritos bem mais tarde; e.g., Helmut Koester, "Written Gospels or Oral Tradition?", *JBL* 113 (1994): 293-97; Werner Kelber, *The Oral and Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q* (Philadelphia: Fortress, 1983). Contudo, não há motivo para considerar as formas oral e escrita do cristianismo como mutuamente excludentes. Ver as discussões proveitosas sobre esse assunto em Harry Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church* (New Haven, CT: Yale University Press, 1995), p. 28-32; Graham Stanton, "Form Criticism Revisited", in *What about the New Testament?*, editado por Morna D. Hooker e Colin J. A. Hickling (London: SCM, 1975), p. 13-27; Graham Stanton, "The Fourfold Gospel", *NTS* 43 (1997): 317-46, especialmente p. 340; Loveday Alexander, "The Living Voice: Skepticism toward the Written Word in Early Christian and Graeco-Roman Texts", in *The Bible in Three Dimensions*, editado por D. J. A. Clines, S. E. Fowl e S. E. Porter (Sheffield: JSOT, 1990), p. 221-47; e Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), especialmente capítulos 2, 10 e 11.

[6]William V. Harris, *Ancient Literacy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989); A. K. Bowman; G. Wolf, eds., *Literacy and Power in the Ancient World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

lido em público lado a lado com os textos do Antigo Testamento.[7] Esses livros das Escrituras eram tão proeminentes para os cristãos que até mesmo os críticos pagãos observaram a predileção que os cristãos tinham por escrever (e usar) livros e, portanto, foram forçados a lidar com esses livros em seus ataques ao cristianismo.[8] Todos esses fatores indicam que o movimento cristão em formação, como seu correspondente judaico, seria definido e moldado ao longo das gerações futuras pelo mesmo meio: a produção e a utilização de livros.

O fato de o cristianismo ser moldado de maneira tão fundamental por uma vívida cultura textual nos permite antever que os primeiros cristãos foram capazes de estabelecer um meio confiável de copiar e difundir esses textos. Faz parte de um movimento tão intimamente ligado aos livros entender como eram produzidos, transmitidos e veiculados no mundo antigo. Com efeito, Loveday Alexander observa:

> É evidente que estamos lidando com um grupo [os primeiros cristãos] que usava livros de modo intensivo e profissional desde o início de sua existência. As evidências fornecidas por papiros do

---

[7]Justino Mártir, *1 Apol.* 67.3; John Barton, *The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon* (London: SPCK, 1997), p. 18; Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon, 1987), p. 254.

[8]Luciano, *Peregr.* 11-12; Orígenes, *Cels.* 1.34-40; A. Meredith, "Porphyry and Julian against the Christians", *ANRW* II.23.2 (1980): 1119-49. Para mais críticas pagãs do cristianismo, ver o resumo bastante proveitoso em Wayne C. Kannaday, *Apologetic Discourse and the Scribal Tradition: Evidence of the Influence of Apologetic Interests on the Text of the Canonical Gospels* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004), p. 24-57; Stephen Benko, "Pagan Criticism of Christianity during the First Two Centuries A.D.", *ANRW* II.23.2 (1980): 1055-118; Robert L. Wilken, *Christians as the Romans Saw Them* (New Haven, CT: Yale University Press, 1984); e Robert L. Wilken, "Pagan Criticism of Christianity: Greek Religions and Christian Faith", in *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: In Honorem Robert M. Grant*, editado por William R. Schoedel e Robert L. Wilken (Paris: Editions Beauchesne, 1979), p. 117-34.

> segundo século em diante sugerem [...] o desenvolvimento precoce de uma tecnologia de produção de livros tecnicamente sofisticada e distinta.[9]

Contudo, apesar da avaliação de estudiosos como Alexander, Ehrman insiste em que *não* devemos acreditar que os cristãos tinham a capacidade de transmitir seus textos de modo confiável, pois, no mínimo, eram definitivamente menos instruídos e alfabetizados que o mundo greco-romano ao seu redor.[10] Ehrman apela não somente a Atos 4.13, passagem citada com frequência, em que Pedro e João são chamados de "homens sem erudição" (*agrammatoi*), mas também aos escritos de Celso, crítico pagão que acusou os primeiros cristãos de serem um "povo ignorante, das classes mais baixas".[11] Logo, Ehrman declara: "Os cristãos vieram da classe dos analfabetos".[12]

Então, o que fazemos com essas asserções a respeito da natureza do movimento cristão primitivo? Convém examinarmos mais de perto vários fatores.

Primeiro, é importante observar que, no mundo greco-romano mais amplo do primeiro século, apenas 10 a 15% da população era alfabetizada.[13] Nesse sentido, portanto, a maioria das pessoas no mundo antigo (cristãos *e* não cristãos) era analfabeta. Gamble observa: "Devemos supor, então, que a grande maioria dos

---

[9]Loveday Alexander, "Ancient Book Production and the Circulation of the Gospels", in *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, editado por Richard Bauckham (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), p. 71-111.

[10]Bart D. Ehrman, *Misquoting Jesus: The Story Behind Who Changed the Bible and Why* (San Francisco: Harper Collins, 2005), p. 39-41. [Edição em português: *O Que Jesus Disse? O Que Jesus Não Disse?: Quem Mudou a Bíblia e Por Quê*, traduzido por Marcos Marciolino. Rio de Janeiro: PocketOuro, 2008.].

[11]Ibidem, p. 40.

[12]Ibidem, p. 39.

[13]A obra de referência sobre alfabetização no mundo antigo é: Harris, *Ancient Literacy*. Embora a obra de Harris seja amplamente aceita nos meios acadêmicos, outra obra complementar de grande proveito é: Alan Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus* (New York: New York University Press, 2000).

cristãos nos primeiros séculos da igreja era analfabeta, não porque eles eram os únicos nessa condição, mas porque, nesse sentido, era algo típico da época".[14] Logo, o fato de a maioria dos cristãos ser analfabeta não era algo incomum e, com certeza, não serve de base para questionar se, de fato, atribuíam valor elevado a registros escritos. Ao contrário das pressuposições de nossa mentalidade ocidental moderna, havia a possibilidade de que grupos, como os primeiros cristãos, fossem em sua maior parte analfabetos e, ainda assim, possuíssem uma cultura textual relativamente sofisticada. A maioria dos cristãos era exposta, com frequência, a textos por meio de leituras públicas, recitações, ensino, pregação e instrução catequética intensiva.[15] Portanto, o analfabetismo não era empecilho para sua imersão nos escritos cristãos.

Segundo, intimamente ligada à questão da alfabetização, temos a questão da classe social. Ehrman argumenta que a proporção de analfabetos entre os cristãos deve ter sido mais alta porque pertenciam, em sua maior parte, às classes sociais mais baixas. Contudo, a ideia de que o cristianismo primitivo era constituído principalmente do "proletariado" pobre do Império Romano é, de longa data, rejeitada pelos estudiosos.[16] Estudos mais recentes mostram que a constituição social do cristianismo primitivo não era muito diferente da cultura ao seu redor e abrangia tipicamente várias classes sociais.[17] Meeks declara: "O nível social de Paulo e de pelo

---

[14]Gamble, *Books and Readers*, p. 6.

[15]Ver 2Co 10.9; Cl 4.16; 1Ts 5.27; 1Tm 3.14; Justino Mártir, *1 Apol.* 67.3.

[16]Dentre os estudos mais antigos que argumentam que o cristianismo era, em sua maior parte, uma religião das classes mais baixas, podemos citar Adolf Deissmann, *Light from the Ancient East*, traduzido por Lionel R. M. Strachan (New York: George H. Doran, 1927); e Karl Kautsky, *Foundations of Christianity* (New York: International Publishers, 1925).

[17]Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven, CT: Yale University Press, 1983) [Edição em português: *Os Primeiros Cristãos Urbanos: O mundo social do apóstolo Paulo*, traduzido por Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992]; Abraham J. Malherbe, *Social*

menos alguns membros de suas congregações era consideravelmente mais elevado do que se costuma supor".[18] Gamble acrescenta: "Os membros mais típicos dos grupos cristãos [...] haviam alcançado certa afluência, tinham casa própria e escravos, possuíam recursos para viajar e tinham mobilidade social".[19] Portanto, a asserção de Ehrman de que os primeiros seguidores de Jesus eram "camponeses simples" contrasta nitidamente com o consenso dos estudiosos modernos.[20] E mais, não se pode pressupor que a alfabetização estivesse sempre ligada diretamente à condição social, como Ehrman faz equivocadamente. Aliás, é digno de nota que, na Antiguidade, escribas eram, com frequência, escravos (e, portanto, inteiramente desprovidos de bens materiais), ou membros da classe baixa ou média.[21] Os membros da classe alta abastada muitas vezes não liam nem escreviam (ainda que tivessem essas aptidões), mas empregavam escravos das classes inferiores para realizar essas tarefas para eles.[22]

Terceiro, e ainda mais relevante, é evidente que muitos dos primeiros cristãos, especialmente os líderes, eram leitores e escritores extremamente aptos. Esse fato é corroborado pela natureza dos primeiros textos cristãos, os próprios documentos do Novo

---

Aspects of Early Christianity (Philadelphia: Fortress, 1983); E. A. Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century* (London: Tyndale, 1960); Robert M. Grant, *Early Christianity and Society: Seven Studies* (New York: Harper & Row, 1977); e Floyd V. Filson, "The Significance of the Early House Churches", *JBL* 58 (1939): 109-12.

[18]Meeks, *First Urban Christians*, p. 52

[19]Gamble, *Books and Readers*, p. 5.

[20]Ehrman, *Misquoting Jesus*, p. 39. Na verdade, em contraste com a asserção de Ehrman de que os primeiros cristãos eram "camponeses simples", Meeks declara categoricamente que "também não há nenhuma evidência específica de pessoas [no cristianismo primitivo] desamparadas [...], os mais pobres entre os pobres, camponeses" (*First Urban Christians*, p. 73).

[21]Kim Haines-Eitzen, *Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 7.

[22]Ibidem.

Testamento. Além de serem obviamente redigidos por autores instruídos e escritos para congregações instruídas o suficiente para que esses livros fossem lidos em público e copiados, eles demonstravam um envolvimento impressionante com *registros escritos mais antigos,* a saber, as Escrituras judaicas. Logo, nossas tradições cristãs mais antigas revelam que os primeiros estágios da fé eram, sem dúvida, voltados para questões literárias e textuais à medida que os cristãos estudavam, interpretavam e aplicavam passagens do Antigo Testamento. Gamble comenta: "Desde o princípio, o cristianismo se envolveu profundamente com a interpretação e apropriação de textos. Essa atividade pressupunha não somente um bom nível de instrução, mas também aptidões *escribais e exegéticas sofisticadas*".[23]

Quarto, à luz da proficiência do cristianismo primitivo no estudo textual, o uso que Ehrman faz de Atos 4.13 fica muito aquém de ser convincente. O contexto dessa passagem sugere que a melhor tradução do termo grego *agrammatoi* não é "analfabetos", mas simplesmente "sem erudição" — a saber, com respeito à instrução rabínica formal.[24] Pedro e João estavam diante do conselho judaico, constituído de sacerdotes e escribas formalmente instruídos (At 4.5), e o tribunal ficou impressionado que esses dois homens fossem capazes de participar com tanta veemência de discussões teológicas, embora não passassem de cidadãos comuns. Quando o leitor observa que Atos 4.5 emprega o termo *grammateis* ("escribas") para descrever o conselho judaico, fica evidente que se faz um contraste quando esse conselho descreve Pedro e João com um termo oposto: *agrammatoi*. Não se trata de um contraste entre alfabetizado e analfabeto no sentido formal dos termos, mas entre quem havia recebido instrução rabínica a respeito das Escrituras e quem era simplesmente leigo. Considerando-se que Pedro e João eram judeus, espera-se que tivessem a educação básica recebida

[23]Gamble, *Books and Readers*, p. 27 (grifo do autor).

[24]F. F. Bruce, *The Book of the Acts* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), p. 95.

comumente pelos meninos judeus.[25] Até mesmo Jesus foi considerado sem estudo (Jo 7.15) e, no entanto, se levantou na sinagoga e leu parte de um dos rolos, e tudo indica que o fez com grau considerável de proficiência (Lc 4.17-20). Além disso, Pedro e João certamente não eram "pobres" de modo a não terem tido oportunidade de aprender a ler e escrever; é provável que fossem proprietários de vários barcos (Lc 5.2,7), e o pai de João tinha muitos empregados (Mc 1.20).

Quinto, no tocante aos comentários depreciativos a respeito dos cristãos feitos pelo crítico pagão Celso, é difícil acreditar que devam ser aceitos como uma representação precisa do estado do cristianismo primitivo. Em outros trechos, Ehrman se mostra ansioso para repreender os primeiros autores cristãos por deturparem seus oponentes heterodoxos como se fossem persistentes no erro e moralmente corruptos; ao mesmo tempo, contudo, não parece nada preocupado com a possibilidade de que Celso faça o mesmo com *seus* oponentes.[26] Apesar de Celso muitas vezes argumentar de modo exagerado, usando linguagem sensacionalista — de acordo com ele, todos os cristãos são "ignorantes", "estúpidos", "camponeses toscos" —, Ehrman parece desejar que aceitemos suas palavras sem questionamentos.[27] Embora Orígenes reconheça, em sua réplica a Celso, que "alguns" cristãos eram incultos,[28] suas palavras não devem ser consideradas uma admissão embaraçosa, pois parte considerável de *toda* a sociedade era inculta. Uma vez que o cristianismo representava uma amostra típica de vários

[25]Filo, *Legat.* 210; Josefo, *C. Ap.* 2.178; ver discussão em Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus*, p. 157-58.

[26]Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew* (New York: Oxford University Press, 2002), p. 197-202. [Edição em português: *Evangelhos Perdidos: As Batalhas pela Escritura e os Cristianismos que Não Chegamos a Conhecer*, 2. ed., traduzido por Eliziane Andrade Paiva. Rio de Janeiro: Record, 2008.].

[27]*Cels.* 3.44, 56.

[28]Ibidem, 3.44.

segmentos da sociedade, essa observação dificilmente causa surpresa. Ao mesmo tempo, Orígenes também argumenta que alguns cristãos *eram* instruídos, sábios e competentes para ensinar.[29] Logo, o contraponto de Orígenes a Celso é simples: o cristianismo não se restringe à elite da sociedade, mas é constituído tanto de cultos quanto de incultos.

Em última análise, o consenso dos estudiosos é claro. Não temos motivos para concluir que o cristianismo primitivo era um movimento de camponeses analfabetos, incapazes de transmitir seus próprios textos de modo confiável. Antes, era um movimento que refletia a média econômica e social da população — representativo, portanto, de várias classes sociais distintas — e com uma cultura literária relativamente sofisticada que, desde o princípio, se mostrou comprometido com os textos das Escrituras judaicas ao mesmo tempo que se empenhou em produzir e copiar textos próprios.

Infraestrutura escribal no cristianismo primitivo

Agora que entendemos melhor a estreita relação do cristianismo primitivo com os livros, voltamos nossa atenção para o trabalho de identificar se os cristãos possuíam uma infraestrutura que lhes permitia copiar e transmitir esses livros de modo confiável. Quem copiou os textos cristãos nos primeiros séculos? Que indícios temos do nível de organização e sofisticação desses escribas cristãos? Trataremos dessas questões a seguir.

Escribas cristãos

Temos pouquíssimos testemunhos diretos a respeito dos escribas que copiaram textos cristãos nos primeiros séculos (no segundo e

[29]Ibidem, 3.48.

no terceiro) do movimento cristão.[30] Logo, nossas principais evidências da competência e do treinamento dos primeiros escribas cristãos são provenientes dos próprios manuscritos do Novo Testamento. No mundo antigo, havia dois estilos distintos de caligrafia. O primeiro [conhecido como *bookhand*] se refere a um estilo mais elegante e formal e que costumava ser usado na produção de obras literárias, como os escritos de Aristóteles, Heródoto e Plutarco. O segundo [conhecido como *documentary hand*], mais informal e escrito com maior rapidez, era usado para documentos comuns como cartas, transferências de propriedades, contratos e outros documentos legais. Os papiros cristãos mais antigos (que remontam ao segundo e terceiro séculos) são caracterizados por uma caligrafia que era, de certo modo, uma mistura desses dois estilos. Embora não tenha a mesma elegância e caráter artístico da caligrafia literária típica, ela não é tão irregular nem escrita com a mesma rapidez que a maioria dos papiros contendo documentos [*documentary hand*]. Os textos cristãos são caracterizados por um estilo de escrita mais simples, que poderia ser chamado de "uncial informal" ou mesmo de "escrita documental reformada" [*reformed documentary*].[31] A caligrafia funcional, sem ornamentações, dos

---

[30]Haines-Eitzen, *Guardians of Letters*, p. 68. Para outras obras gerais sobre escribas no mundo antigo, ver E. Randolph Richards, *The Secretary in the Letters of Paul* (Tübingen: Mohr, 1991); L. D. Reynolds; N. G. Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature* (Oxford: Clarendon, 1968); Elaine Fantham, *Roman Literary Culture from Cicero to Apuleius* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1996); E. G. Turner, "Scribes and Scholars", in *Oxyrhynchus: A City and Its Texts*, editado por A. K. Bowman et al. (London: Egypt Exploration Society, 2007), p. 256-61; E. G. Turner, "Roman Oxyrhynchus", *JEA* 38 (1952): 78-93; Peter Parsons, "Copyists of Oxyrhynchus", in *Oxyrhynchus: A City and Its Texts*, p. 262-70; e William A. Johnson, *Bookrolls and Scribes in Oxyrhynchus* (Toronto: University of Toronto Press, 2004).

[31]Colin H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt: The Schweich Lectures of the British Academy 1977* (London: Oxford University Press, 1979), p. 14. É importante observar que alguns papiros literários de obras clássicas também apresentam uma escrita um tanto simples, sem ornamentações caligráficas (e.g., P.Oxy. 1809, 2076, 2288). Contudo, E. G. Turner não necessariamente

primeiros escribas cristãos apenas "sugere interesse no *conteúdo* do texto, sem grande preocupação com sua aparência".[32]

Contudo, antes que alguém imagine que faltava profissionalismo nos estágios iniciais da escrita cristã, Roberts destaca que "há um esforço bem-sucedido em alcançar certo grau de regularidade e clareza".[33] Embora os primeiros papiros cristãos certamente apresentem uma mistura de características literárias e documentais, Haines-Eitzen reconhece que eles "se aproximam mais do extremo literário do espectro".[34] Além disso, a presença em vários dos primeiros manuscritos cristãos de uma quantidade impressionante de pontuações e auxílios para o leitor — algo raro mesmo em papiros

---

considera esse fato um indício de baixa qualidade no trabalho do escriba; antes, afirma que "as escritas 'caligráficas' são suspeitas [...] Não é raro as escritas mais belas serem marcadas por descuidos grosseiros de transcrição" ("Scribes and Scholars", p. 258-59).

[32]Gamble, *Books and Readers*, p. 71 (grifo do autor). William Johnson destaca que boa parte da elegância dos manuscritos literários do mundo greco-romano se deve ao fato de que "o rolo contendo textos literários exemplifica cultura elevada, não apenas na demonstração de que seu proprietário é 'letrado' e instruído, mas, por meio da estética, o rolo também indica o refinamento de seu proprietário [...] Na sociedade antiga, essa leitura era, em sua maior parte, um fenômeno elitista aceito como algo natural" ("Towards a Sociology of Reading in Classical Antiquity", *AJP* 121 [2000]: 613, 615). É possível, então, que os primeiros cristãos, preocupados em não criar seu próprio *status* elistista, mas em alcançar as pessoas comuns, tenham (inicialmente) produzido seus manuscritos não como obras de arte ou indicadores de prestígio, mas de uma forma voltada principalmente para o conteúdo e a acessibilidade.

[33]Roberts, *Manuscript*, p. 14.

[34]Haines-Eitzen, *Guardians of Letters*, p. 65. A distinção geral entre papiros "literários" e "documentais" foi criticada por alguns estudiosos que questionam a dicotomia acentuada frequentemente entre os dois. Para mais informações sobre essa questão, ver E. G. Turner, *Greek Papyri: An Introduction* (Oxford: Clarendon Press, 1968), p. vi-vii; Roger A. Pack, *The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt*, 2. ed. (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1967), p. 1; e Eldon Jay Epp, "New Testament Papyrus Manuscripts and Letter Carrying in Greco-Roman Times", in *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, editado por B. A. Pearson et al. (Minneapolis: Fortress, 1991), p. 39-40.

literários — sugere que os primeiros escribas cristãos se encontravam em maior sintonia com a produção profissional de livros do que se costuma imaginar. Além do mais, não podemos ignorar que muitos dos primeiros textos cristãos apresentam caligrafia e estilo literário mais refinados, tais como: um texto de Ireneu, *Contra Heresias* (P.Oxy.405), do final do segundo século/começo do terceiro, que tem uma "bela caligrafia profissional";[35] uma cópia de Mateus do final do segundo século (P.Oxy.2638), de "caligrafia elegante";[36] uma cópia das epístolas de Paulo do final do segundo século ($\mathfrak{P}^{46}$), com uma caligrafia caracterizada por "estilo e elegância";[37] uma cópia de Lucas e de Mateus do final do segundo século/início do terceiro ($\mathfrak{P}^{4}$-$\mathfrak{P}^{64}$-$\mathfrak{P}^{67}$), que apresenta uma "bela caligrafia" que é "incontestavelmente do mesmo estilo literário";[38] e uma cópia de João do final do segundo século ($\mathfrak{P}^{66}$), cuja caligrafia é "de qualidade tão elevada" que possivelmente "indica a obra de um *scriptorium*".[39] A partir do quarto século, essa caligrafia mais refinada [*bookhand*] se tornou a norma para os textos cristãos.

Mas o que a caligrafia desses primeiros manuscritos cristãos revela a respeito dos escribas que os produziram? Ao que parece,

---

[35]E.g., P.Mich. 130 (*O Pastor, de Hermas*, terceiro século) e P.Ryl. 1.1 (Deuteronômio, terceiro e quarto séculos) contêm um número surpreendente de acentos e outros auxílios ao leitor. Essas características indicaram que muitos dos primeiros livros cristãos foram escritos para leitura em público; para mais informações sobre esse assunto, ver Gamble, *Books and Readers*, p. 203-30, e Roberts, *Manuscript*, p. 23.

[36]Ibidem.

[37]F. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri: Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible* (London: Emery Walker, 1933-37), v. 3/1, p. ix.

[38]Roberts, *Manuscript*, p. 23. Para uma discussão sobre a datação desses fragmentos, ver T. C. Skeat, "The Oldest Manuscript of the Four Gospels?", *NTS* 43 (1997): 26-31.

[39]Gordon D. Fee, *Papyrus Bodmer II ($\mathfrak{P}^{66}$): Its Textual Relationships and Scribal Characteristics* (Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1968), p. 82 n.20.

os primeiros escribas cristãos não eram necessariamente treinados de modo exclusivo na arte de copiar textos literários (embora alguns escribas cristãos o fossem), mas, com frequência, eram "escribas multifuncionais", acostumados a copiar tanto documentos quanto textos literários.[40] Sem dúvida, eram escribas profissionais — o que significa que essa era a sua ocupação principal —, e a maioria conhecia bem seu ofício, embora, em termos gerais, talvez não fossem copistas literários empregados no mercado comercial de livros.[41] Antes, ao que parece, esses primeiros escribas cristãos eram, muitas vezes, membros da classe de profissionais empregados como copistas particulares por indivíduos com necessidades diversas: escrever cartas que lhes eram ditadas, redigir documentos administrativos ou copiar cartas ou textos literários formais.

Esses escribas multifuncionais (e, em sua maioria, particulares) eram comuns no mundo greco-romano, e seus nomes, com frequência, eram mencionados expressamente por seus empregadores.[42] Um dos primeiros exemplos de um cristão na função de

[40]Haines-Eitzen, *Guardians of Letters*, p. 39. Temos evidências de que exercícios de prática preservados em papiros greco-romanos mostram que um mesmo escriba era, com frequência, capaz de escrever em estilos contrastantes que iam desde a caligrafia formal, usada em textos literários, até a letra cursiva informal (e.g., P.Oxy. 4669, P. Koln IV 175). Devemos tomar cuidado, portanto, para não pressupor que a caligrafia de determinado manuscrito nos diz tudo sobre o nível de instrução/aptidão de um escriba. Para mais detalhes, ver Parsons, "Copyists of Oxyrhynchus", p. 269-70.

[41]Haines-Eitzen, *Guardians of Letters*, p. 68. Evidentemente, isso não sugere que todos os manuscritos cristãos foram copiados por escribas profissionais. Sem dúvida, houve casos em que um escriba amador se propôs copiar um manuscrito; e.g., $\mathfrak{P}^{72}$, um códice que contém 1 e 2Pedro, entre outras obras diversas, foi claramente copiado por um escriba amador.

[42]Certo secretário escrevente, Cariton de Afrodísias, fazia trabalho administrativo para um advogado chamado Atenágoras e, ao mesmo tempo, copiava textos literários como *Quéreas e Callíroe* (Haines-Eitzen, *Guardians of Letters*, p. 32). Cícero também contratava escribas que não somente recebiam cartas ditadas e copiavam cartas, como também copiavam obras literárias variadas; além disso, era comum se mencionar o nome do escriba (*Att.* 4.16; 12.14; 13.25).

escriba pode ser visto no uso que Paulo faz de um amanuense (secretário), Tércio, que se identifica em Romanos 16.22: "Eu, Tércio, que redigi esta carta, vos cumprimento no Senhor".[43] Logo, há motivos para supor que os cristãos tinham pronto acesso aos serviços de escribas profissionais, quando os contratavam para realizar o trabalho, quando usavam escravos que eram escribas e pertencentes a cristãos abastados ou quando recorriam a escribas convertidos ao cristianismo e dispostos a oferecer assistência como secretários. Haines-Eitzen observa: "Não há motivo para supor que cristãos instruídos que desejassem cópias de algum texto tivessem recursos consideravelmente distintos de outras pessoas instruídas do império".[44] Quanto à possibilidade de a confecção de cópias particulares (e não comerciais) comprometer a qualidade, Gamble declara: "Não há motivo algum para supor que livros produzidos comercialmente tivessem qualidade superior às cópias particulares. Aliás, queixas frequentes sugerem que eram, muitas vezes, inferiores".[45] E prossegue com a observação: "Os copistas *particulares* [...] eram, via de regra, mais habilidosos que os escribas contratados pelos livreiros".[46]

É impressionante que, apesar dessas considerações, Ehrman insista em que "os primeiros textos cristãos *não eram copiados por escribas profissionais* [...], mas apenas por membros instruídos da congregação que tinham capaciadade e disposição para realizar esse trabalho."[47] Portanto, ele argumenta: "Podemos esperar que, especialmente nas primeiras cópias, erros de transcrição fossem

---

[43]Em várias outras passagens, Paulo menciona que escreveu determinado trecho da carta de próprio punho (1Co 16.21; Gl 6.11; Cl 4.18; 2Ts 3.17), indicando que as partes anteriores do texto foram registradas por um escriba (Richards, *The Secretary in the Letters of Paul*, p. 172-75).

[44]Haines-Eitzen, *Guardians of Letters*, p. 40.

[45]Gamble, *Books and Readers*, p. 91.

[46]Ibidem, p. 93 (grifo do autor).

[47]Ehrman, *Misquoting Jesus*, p. 51 (grifo nosso).

comuns".[48] Contudo, a afirmação de Ehrman não somente ignora as evidências que acabamos de expor, como também contradiz diretamente a obra de Haines-Eitzen sobre os primeiros escribas cristãos, na qual ela declara: "Os primeiros copistas de literatura cristã eram *escribas profissionais treinados*".[49] De que maneira, então, Ehrman chega a essa conclusão? Ele se vale do exemplo isolado de *O Pastor, de Hermas*, do segundo século, no qual Hermas afirma que teve uma visão na qual uma mulher idosa segurava um livro e o lia em voz alta. No relato, Hermas copia o livro ali mesmo (para que ele pudesse lembrar-se de seu conteúdo) e declara: "Copiei tudo, letra por letra, pois não pude distinguir entre as sílabas" (2.1.4). Temos aqui, portanto, um exemplo de alguém copiando um livro, alguém que parece ser um escriba amador com pouca aptidão para leitura. Todavia, que conclusões podemos, de fato, tirar dessa história? Ninguém duvida de que houve ocasiões em que escribas amadores fizeram cópias das Escrituras.[50] Aliás, essa mesma prática também ocorria, por vezes, no mundo greco-romano em geral; daí Ático mencionar um escriba que ocasionalmente lhe servia e que não conseguia acompanhar frases inteiras, sendo necessário, portanto, pronunciar as palavras "uma sílaba de cada vez" (*Att.* 13.25).

Logo, a verdadeira questão é se podemos derivar desse relato implicações mais amplas a respeito das práticas dos escribas cristãos. Uma visão mística em um livro profético, como é o caso de *O Pastor, de Hermas*, deve ser considerada típica da prática cristã primitiva? Ehrman não nos dá nenhuma razão para que isso deva ser assim considerado. É difícil acreditar que as evidências foram levadas em consideração de forma justa quando apenas essa história é usada para apoiar a asserção duvidosa de que a literatura cristã primitiva era, de costume, copiada por pessoas que não sabiam ler.

---

[48]Ibidem.

[49]Haines-Eitzen, *Guardians of Letters*, p. 68 (grifo nosso).

[50]Ver n. 42, acima.

Nomina sacra

Uma característica de inscrição particularmente importante dos primeiros manuscritos cristãos — que revela muita coisa sobre o ambiente de trabalho dos escribas que os produziram — é o uso dos *nomina sacra*. Trata-se de certos termos escritos de uma forma abreviada distinta em documentos cristãos a fim de destacá-los como palavras sagradas.[51] Os termos mais comuns abreviados desse modo eram as palavras gregas para *Jesus, Cristo, Senhor* e *Deus*.[52] Embora a origem dos *nomina sacra* seja incerta e ainda esteja em discussão,[53] sua importância se encontra não apenas no fato de ocorrerem nos manuscritos gregos mais antigos que chegaram até nós, mas também no fato de sua ocorrência ser notavelmente difundida em diferentes regiões e

[51]Em geral, apareciam na forma de contração (e, ocasionalmente, de suspensão) com uma linha horizontal na parte superior. Entre os estudos sobre os *nomina sacra*, estão: Ludwig Traube, *Nomina Sacra: Versuch einer Geschichte der christlichen Kürzung* (Munich: Beck, 1907); A. H. R. E. Paap, *Nomina Sacra in the Greek Papyri of the First Five Centuries* (Leiden: Brill, 1959); Jose O'Callaghan, *Nomina Sacra in Papyrus Graecis Saeculi III Neotestamentariis* (Rome: Biblical Institute Press, 1970); S. Brown, "Concerning the Origin of the Nomina Sacra", *SPap* 9 (1970): 7-19; G. Howard, "The Tetragram and the New Testament," *JBL* 96 (1977): 63-83; Roberts, *Manuscript*, p. 26-48; Larry W. Hurtado, "The Origin of the Nomina Sacra: A Proposal", *JBL* 117 (1998): 655-73; C. M. Tuckett, "'Nomina Sacra': Yes and No?" in *The Biblical Canons*, editado por J. M. Auwers e H. J. de Jonge (Leuven: Leuven University Press, 2003), p. 431-58.

[52]Embora esses quatro sejam os mais comuns, por vezes os escribas faziam experiências com palavras novas/diferentes como *nomina sacra*. Encontramos exemplos dessas variações em P.Egerton 2 e P.Oxy. 1008 (𝔓[15]). Para outros exemplos de variantes dos *nomina sacra*, ver Kurt Aland, ed., *Repertorium der griechischen christlichen Papyri, I, Biblische Papyri* (Berlin: de Gruyter, 1976), p. 420-28, e Bruce M. Metzger, *Manuscripts of the Bible: An Introduction to Greek Palaeography* (New York: Oxford University Press, 1981), p. 36-37.

[53]Para diversas abordagens, ver Kurt Treu, "Die Bedeutung des Griechischen für die Juden im römischen Reich", *Kairós* 15 (1973): 123-44; Robert A. Kraft, "The 'Textual Mechanics' of Early Jewish LXX/OG Papyri and Fragments", in *The Bible as Book: The Transmission of the Greek Text*, editado por Scot McKendrick e Orlaith O'Sullivan (London: British Library, 2003), p. 51-72; Trobisch, *The First Edition of the New Testament*, p. 11-19; Hurtado, "The Origin of the Nomina Sacra", p. 655-73; Brown, "Concerning the Origin of the Nomina Sacra", p. 7-19.

línguas — quase sem exceção.[54] Aliás, o uso dos *nomina sacra* era tão distintivo que, em vários aspectos, indicava que um manuscrito era de origem cristã. Logo, há motivos convincentes para concluir que essas abreviações não visavam a economizar espaço, mas eram uma forma textual de demonstrar reverência cristã e devoção a Cristo e a Deus — especialmente tendo em vista que os termos mais antigos dos *nomina sacra* são *Jesus, Cristo, Senhor* e *Deus*.[55]

Uma convenção entre os escribas tão antiga e preponderante como essa sugere uma cultura escribal cristã em formação que não era tão individualista e descentralizada como se supõe com frequência.[56] T. C. Skeat argumenta que os *nomina sacra* "indicam

---

[54]Mais notavelmente, tudo indica que os *nomina sacra* ocorrem em nosso fragmento mais antigo do Novo Testamento, $\mathfrak{P}^{52}$. Essa proposta foi questionada por Christopher M. Tuckett, "$\mathfrak{P}^{52}$ and the Nomina Sacra", *NTS* 47 (2001): 544-48; para réplicas dirigidas a Tuckett, ver Charles E. Hill, "Did the Scribe of $\mathfrak{P}^{52}$ Use the Nomina Sacra? Another Look", *NTS* 48 (2002): 587-92, e Larry W. Hurtado, "$\mathfrak{P}^{52}$ (P.Rylands Gk. 457) and the Nomina Sacra: Method and Probability", *TynBul* 54 (2003): 1-14. *Nomina sacra* ocorrem não apenas em manuscritos gregos, mas também em alguns textos em latim, copta, eslavo e armênio. Para mais detalhes, ver Roberts, *Manuscript*, p. 27.

[55]Tuckett, "Nomina Sacra", p. 431-58, questiona o conceito de *nomina sacra*. Ver, porém, a refutação de Larry W. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006), p. 122-33.

[56]Haines-Eitzen minimiza a importância dos *nomina sacra* nesse sentido, argumentando que não comprovam evidência alguma sobre organização e estrutura entre os primeiros escribas cristãos (*Guardians of Letters*, p. 92-94). Ela baseia essa argumentação no fato de que os escribas nem sempre eram coerentes no uso das palavras que abreviavam. Contudo, ela exagera o número de disparidades quanto ao modo de uso dos *nomina sacra*. Por certo, havia diferenças entre os diversos escribas, mas o padrão geral permanece intacto (especialmente no que diz respeito aos quatro nomes principais: *iēsous, Christos, kyrios* e *theos*). Além disso, mesmo que se reconhecesse que os escribas eram comumente inconsistentes no modo como usavam os *nomina sacra*, ainda seria necessário explicar sua ocorrência e predominância desde cedo. As convenções adotadas pelos escribas, mesmo aplicadas de modo inconsistente, exigem uma explicação. Com esse fato em mente, parece inadequada a explicação de Haines-Eitzen de que os *nomina sacra* se originaram apenas de (e foram disseminados por) interações fortuitas entre escribas. Se fosse o caso, o que se esperaria era uma adoção lenta e gradativa dos *nomina sacra*, exatamente o oposto do que observamos.

um grau de organização, de planejamento intencional e de uniformidade de prática entre as comunidades cristãs que, até aqui, tínhamos pouco motivo para imaginar que existisse".[57] Epp concorda: "É possível que [as igrejas] não fossem organizadas de modo tão informal como se supunha, e, assim sendo, é também possível que elas não fossem tão isoladas uma das outras como se tem afirmado. Aliás, pelo menos um 'programa de normatização' — os *nomina sacra* — certamente funcionava com evidente precisão e diligência".[58] Os *nomina sacra* oferecem, portanto, confirmação do que já descobrimos na seção anterior, a saber, que os primeiros escribas cristãos apresentavam um grau impressionante de sofisticação literária e estrutura organizacional que lhes permitia copiar os textos cristãos de maneira confiável.

O códice

Além dos *nomina sacra*, outra característica de destaque dos primeiros livros cristãos, bastante reveladora no que diz respeito à atividade dos primeiros escribas cristãos, é o fato de que ele assumia quase sempre a forma de um códice.[59] A forma principal de um livro

[57]T. C. Skeat, "Early Christian Book-Production", in *The Cambridge History of the Bible*, v. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), p. 73.

[58]Eldon Jay Epp, "The Significance of the Papyri for Determining the Nature of the New Testament Text in the Second Century: A Dynamic View of Textual Transmission", in Eldon Jay Epp; Gordon D. Fee, *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), p. 288.

[59]Obras relevantes sobre o códice incluem: A. Blanchard, ed., *Les débuts du codex* (Turnhout: Brepols, 1989); C. H. Roberts; T. C. Skeat, *The Birth of the Codex* (London: Oxford University Press, 1987); E. G. Turner, *The Typology of the Early Codex* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977); T. C. Skeat, "The Origin of the Christian Codex", *ZPE* 102 (1994): 263-68; H. A. Sanders, "The Beginnings of the Modern Book", *University of Michigan Quarterly Review* 44, no. 15 (1938): 95-111; C. C. McCown, "Codex and Roll in the New Testament", *HTR* 34 (1941): 219-50; Larry W. Hurtado, "The Earliest Evidence of an Emerging Christian Material and Visual Culture: The Codex, the Nomina Sacra, and the Staurogram", in *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean*

no mundo greco-romano em geral era o rolo feito de folhas de papiro ou pergaminho coladas umas às outras pelas extremidades, formando uma longa faixa que, então, era enrolada.[60] Escrevia-se apenas do lado de dentro desse rolo para que, ao enrolá-lo, as palavras ficassem protegidas.[61] O códice, pelo contrário, era formado por folhas de papiro ou pergaminho dobradas ao meio e costuradas na lombada. O resultado era o livro tradicional, com folhas escritas de ambos os lados (páginas). Há hoje consenso entre os estudiosos modernos que os primeiros cristãos não somente preferiam o códice ao rolo, mas que optaram por esse formato desde muito cedo. Várias descobertas de manuscritos indicam que o códice se encontrava amplamente estabelecido na prática dos cristãos no início do segundo século, ou talvez até mesmo no final do primeiro.[62]

Antiquity: Essays in Honour of Peter Richardson, editado por Stephen G. Wilson e Michael Desjardins (Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 2000), p. 271-88; S. R. Llewelyn, "The Development of the Codex", in *New Documents Illustrating Early Christianity*, v. 7: *A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1982-83*, editado por S. R. Llewelyn e R. A. Kearsley (North Ryde, NSW: Macquarie University Ancient History Documentary Research Center, 1994), p. 249-56; Graham N. Stanton, "Why Were Early Christians Addicted to the Codex?", in *Jesus and Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 165-91; Eldon J. Epp, "The Codex and Literacy in early Christianity at Oxyrhynchus: Issues Raised by Harry Y. Gamble's Books and Readers in the Early Church", in *Critical Review of Books in Religion 1997*, editado por Charles Prebish (Atlanta: American Academy of Religion and Society of Biblical Literature, 1997), p. 15-37.

[60]Uma discussão proveitosa sobre os rolos pode ser encontrada em Gamble, *Books and Readers*, p. 43-48; e mais recentemente em William A. Johnson, *Bookrolls and Scribes in Oxyrhynchus* (Toronto: University of Toronto Press, 2004).

[61]Ocasionalmente, os rolos eram reutilizados e textos eram escritos no verso (no lado de fora) do pergaminho ou papiro. Esse tipo de rolo, conhecido como opistógrafo, é provavelmente mencionado por Plínio, o Jovem (*Ep.* 3.5.17).

[62]Roberts e Skeat confirmaram a predominância do códice desde cedo ao mostrarem que era o formato predileto dos cristãos desde o início da produção de livros cristãos (*The Birth of the Codex*, p. 38-44). Essa data mais antiga foi questionada por J. van Haelst, "Les origines du códex", em *Les débuts du codex*, p. 13-36, texto em que ele argumenta a favor de uma data mais tardia para alguns desse manuscritos. E. G. Turner, *Greek Papyri: An Introduction* (Oxford:

A preferência dos cristãos pelo códice era tão preponderante, em contraste com o mundo greco-romano, em que os rolos continuaram a ser usados por vários séculos,[63] que há quem sugira até que o códice talvez tenha sido uma invenção cristã.[64] Somente do quarto século em diante o mundo antigo começou a preferir o códice ao rolo, como os cristãos haviam feito séculos antes.[65]

Tendo em mente essas considerações, a pergunta histórica fundamental é: o que levou os primeiros cristãos a adotarem o códice tão cedo e de modo tão universal enquanto o resto do mundo greco-romano (bem como a cultura judaica) ainda preferia os rolos? As sugestões de que o códice foi escolhido por suas vantagens práticas (conveniência, tamanho, custo) ou por motivos socioeconômicos (a falta de instrução entre os cristãos tornava o códice informal mais aceitável) foram, em sua maior parte, consideradas inadequadas.[66] Embora esses fatores possam ter exercido alguma influência, acarretariam apenas uma transição progressiva e gradual para o códice ao longo de muitos anos e, portanto, não explicam

---

Clarendon Press, 1968), p. 10, também adverte a respeito de datas excessivamente antigas. Contudo, T. C. Skeat, "Early Christian Book-Production", p. 54-79, e C. H. Roberts, "P.Yale 1 and the Early Christian Book", *AsTP1* (1966): 25-28, defendem uma data mais antiga, valendo-se da descoberta do P.Yale 1, o códice de papiro que contém Gênesis e é datado de 80-100 d.C. Além disso, descobertas recentes de manuscritos continuam a confirmar a predominância do códice. Entre 1997 e 1999, foram descobertos vários manuscritos antigos de Oxirinco, todos códices: P.Oxy. 4403-4404 (Mateus); P.Oxy 4445-4448 (João); e P.Oxy. 4494-4500 (fragmentos de Mateus, Lucas, Atos, Romanos, Hebreus e Apocalipse).

[63]Ver as estatísticas apresentadas por Hurtado, *Earliest Christian Artifacts*, p. 44-53.

[64]Skeat, "Early Christian Book-Production", p. 68. Ver a discussão em McCown, "Codex and Roll in the New Testament", p. 219-221. É claro que, hoje em dia, é bem aceita a ideia de que o códice provavelmente foi uma invenção romana (ver Roberts e Skeat, *Birth of the Codex*, p. 15-23).

[65]Roberts; Skeat, *Birth of the Codex*, p. 35-37.

[66]Ibidem, p. 45-53; Hurtado, *Earliest Christian Artifacts*, p. 63-69; T. C. Skeat, "The Length of the Standard Papyrus Roll and the Cost Advantage of the Codex", *ZPE* 45 (1982): 169-75.

o fato de a mudança para o códice ter ocorrido desde o início, de forma abrupta e amplamente difundida.[67] É necessária uma causa mais fundamental e influente para explicar essa transição. Consequentemente, as sugestões mais plausíveis são as que associam o códice à formação precoce do cânon do Novo Testamento. Skeat propôs que o códice foi escolhido porque ele, e apenas ele, podia conter os quatro Evangelhos em um só volume, o que criou um precedente para a produção de livros no cristianismo primitivo.[68] Seguindo a mesma linha, Gamble sugeriu que o códice foi escolhido porque podia abrigar todas as epístolas de Paulo em um só volume e tornar fácil o acesso a cada uma delas.[69] Não obstante qual dessas teorias seja mais plausível — cada uma tem pontos fortes e pontos fracos —, a importância do códice parece residir em seu papel no desenvolvimento do *corpus* dos livros que compõem o Novo Testamento. Como J. K. Elliott observou: "Cânon e códice andam juntos, no sentido de que a adoção de um cânon fixo pôde ser controlada e promulgada com mais facilidade tendo o códice como forma de reunir textos originalmente separados".[70]

---

[67]Outras teorias a respeito da origem do códice enfrentam os mesmos problemas. Por exemplo, Epp ("Codex and Literacy", p. 15-37) e Michael McCormick, "The Birth of the Codex and the Apostolic Life-Style", *Scriptorium* 39 (1985): 150-58, sugerem que o códice foi estabelecido em função de seu uso nas viagens de missionários itinerantes; e Stanton, "Why Were Early Christians Addicted to the Codex?", p. 181-91, sugere que foi o uso pelos primeiros cristãos de formas antigas de "cadernos" (e.g., tábuas de cera, madeira e pergaminho) para registrar os dizeres de Jesus ou textos do Antigo Testamento para provar seus princípios que levou à adoção generalizada do códice.

[68]Skeat, "Origin of the Christian Codex", p. 263-68. Também vêm à memória os comentários de Frederick Kenyon: "Quando, portanto, no final do segundo século, Ireneu escreve a respeito de quatro Evangelhos como evidências do cristianismo providas por Deus, e o número quatro como praticamente axiomático, agora é possível imaginar que ele talvez estivesse habituado a ver livros que continham os quatro [Evangelhos]" (F. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri* 1:13).

[69]Gamble, *Books and Readers*, p. 58-66; Hurtado, *Earliest Christian Artifacts*, p. 69-83

[70]J. K. Elliott, "Manuscripts, the Codex, and the Canon", *JSNT* 63 (1996): 111.

A ligação entre códice e cânon fornece uma clareza muito necessária a respeito da natureza da produção de livros no início do cristianismo. Se o códice foi amplamente adotado desde cedo (provavelmente no final do primeiro século), e se isso ocorreu devido ao fato de a igreja primitiva desejar definir os limites do cânon (ou partes dele), temos fortes evidências históricas de que a formação do cânon do Novo Testamento já estava em pleno andamento na virada do século — muito antes de Marcião e antes do que a maioria dos estudiosos críticos reconhece. De fato, David Trobisch, em sua obra *The First Edition of the New Testament* [A Primeira Edição do Novo Testamento], chega a argumentar que o uso do códice, junto com o uso dos *nomina sacra*, são motivos suficientes para supor que *todo* o Novo Testamento já estava formado como edição completa no início do segundo século.[71] Quer consideremos as conclusões de Trobisch convincentes ou não, ele identificou acertadamente a importância do códice: ele mostra que o cânon não foi um desdobramento tardio que ocorreu "depois dos fatos" no cristianismo primitivo, mas que estava presente desde cedo (confirmando, desse modo, o que já vimos em capítulos anteriores). Além disso, o uso preponderante do códice, bem como os *nomina sacra*, revela uma cultura escribal cristã bastante coesa, organizada e capaz de criar um novo caminho literário ao empregar uma tecnologia revolucionária na produção de livros que, por fim, dominaria todo o mundo greco-romano.[72]

---

[71]Trobisch, *The First Edition*.

[72]O fato de manuscritos antigos como $\mathfrak{P}^{66}$ (final do segundo século) usarem uma forma de códice ainda mais sofisticada, com vários cadernos, sugere que essa tecnologia talvez já fosse empregada pelos escribas cristãos muito mais cedo no segundo século. É particularmente o caso se adotarmos para $\mathfrak{P}^{66}$ uma data na primeira metade do segundo século; ver Herbert Hunger, "Zur Datierung des Papyrus Bodmer II ($\mathfrak{P}^{66}$)", *Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften* 4 (1960): 12-33.

A publicação de livros no cristianismo primitivo

A seção anterior definiu a natureza das atividades dos escribas no cristianismo primitivo. Ao contrário das afirmações de Ehrman, temos boa base histórica para supor que os escribas cristãos eram profissionais competentes nas tarefas de transmitir e copiar os textos cristãos. Resta, porém, a questão de como os livros eram, de fato, "publicados" ou veiculados entre os primeiros cristãos. Os cristãos tinham um sistema para difundir sua literatura de um lugar para outro? Em caso afirmativo, isso indica que a produção de livros cristãos podia ser considerada um empreendimento confiável? O conceito de cópias "particulares", discutido anteriormente, pode dar a impressão de que todas as instâncias de produção de livros cristãos eram realizadas em pequena escala e feitas de modo separado das demais produções, como se a atividade dos escribas no cristianismo primitivo fosse algo aleatório, sem ordem ou malfeito. Embora não tenhamos indícios claros de que havia *scriptoria* no segundo e terceiro séculos, seria enganoso sugerir que, em hipótese alguma, nessa época, os textos eram copiados em maior escala ou dentro de uma rede altamente organizada. De fato, o uso preponderante do códice e dos *nomina sacra* desde cedo (como discutimos antes) já nos torna propensos a suspeitar que a produção (e distribuição) de livros no cristianismo primitivo talvez tivesse uma estrutura mais integrada e colaborativa do que se poderia esperar. Consideremos vários outros fatores que corroboram essa afirmação.

Primeiro, observamos já nas cartas de Paulo uma rede extremamente bem estruturada de produção de cópias e difusão dos primeiros textos cristãos. Paulo enviava suas cartas por intermédio de amigos ou colaboradores, que as entregavam às igrejas, sob os cuidados do apóstolo (e.g., Rm 16.1; Ef 6.21; Cl 4.7) e pedia, com frequência, que elas fossem lidas em público para a igreja (e.g., 2Co 2.9; Cl 4.16; 1Ts 5.27).[73] Essa leitura pública

[73]Para uma dicussão sobre a leitura de livros no culto cristão primitivo, ver Martin Hengel, "The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark", in *Studies in the Gospel of Mark* (London: SCM, 1985), p. 64-84. Ver também Justino Mártir, *1 Apol.* 67.3.

era análoga à *recitatio* no mundo greco-romano, na qual um livro era lido em voz alta para grupos e para conhecidos, como forma de "publicá-lo" para comunidades mais amplas.[74] Além disso, ao que parece, Paulo esperava que suas cartas fossem copiadas e circulassem entre as igrejas. Gálatas, por exemplo, é endereçada a uma *região* de igrejas, "às igrejas da Galácia", enquanto Romanos é dirigida a "todos os que estais em Roma, amados de Deus", o que provavelmente incluía várias igrejas menores. É pouco provável que cada uma dessas congregações pequenas tenha recebido a carta *original* de Paulo; por certo, foram feitas cópias. Paulo também pede expressamente que sua carta aos colossenses seja passada adiante para os laodicenses, supostamente por meio de cópias (Cl 4.16). Esse panorama revela uma rede impressionante de igrejas que copiava e distribuía ativamente as cartas de Paulo, inclusive quando ele ainda estava vivo. Além disso, estudos recentes mostram que Paulo, sem dúvida, possuía cópias de suas próprias cartas, uma prática comum no mundo greco-romano, e é possível até que tenha publicado uma das coletâneas mais antigas dessas cartas.[75]

Encontramos outro exemplo em *O Pastor, de Hermas*. Embora Ehrman use o relato para argumentar a favor da atividade de escribas amadores (como mencionamos anteriormente), o que se vê, na realidade, é uma excelente evidência da presença de uma rede

---

[74]Gamble, *Books and Readers*, p. 84.

[75]E. Randolph Richards, "The Codex and the Early Collection of Paul's Letters", *BBR* 8 (1998): 151-66; David Trobisch, *Paul's Letter Collection: Tracing the Origins* (Minneapolis: Fortress, 1994); Gamble, *Books and Readers*, p. 100-101. Cícero esclarece a prática greco-romana de guardar cópias das próprias cartas (e até mesmo de publicá-las): "Não há uma coletânea das minhas cartas, mas Tiro tem cerca de setenta e algumas podem ser obtidas de ti. Devo vê-las e corrigi-las e, então, poderão ser publicadas" (*Att.* 16.5.5). Além disso, como Plutarco registra, depois que Alexandre ateou fogo à tenda de seu secretário, lamentou o fato de que todas as cópias de suas cartas houvessem sido destruídas, tanto que mandou novas cartas a várias pessoas, pedindo cópias daquelas que tinha enviado previamente (*Eum.* 2.2-3).

complexa de escribas entre os primeiros cristãos. Hermas recebe as seguintes instruções:

> Farás duas cópias do livrinho e as mandarás, uma para Clemente e outra para Grapta. Clemente, por sua vez, mandará a cópia às outras cidades, porque essa é a missão dele. Mas Grapta exortará as viúvas e os órfãos. Tu lerás o livrinho para esta cidade, na presença dos presbíteros que dirigem a igreja.[76]

Essa passagem revela um sistema muito bem organizado para a publicação e distribuição de literatura cristã, provavelmente já no início do segundo século.[77] Depois de Hermas fazer duas cópias da revelação que recebeu ("duas cópias do livrinho"), ele deve entregá-las a dois indivíduos escolhidos que, então, farão cópias para suas respectivas comunidades, enquanto Hermas levará o livro à sua própria comunidade (os "presbíteros"). Fica claro que Clemente e Grapta eram uma espécie de secretários ou correspondentes encarregados da especial tarefa de certificar-se que esses textos fossem copiados e distribuídos ("porque essa é a missão dele").[78] De fato, Gambler se refere ao papel de Clemente aqui como "*publicador eclesiástico*, um cargo permanente na igreja romana, cuja atribuição era a reprodução e distribuição de textos às comunidades cristãs em outras partes".[79] E, se a igreja romana mantinha esse sistema de produção de cópias, publicação e circulação de literatura cristã, é razoável

---

[76]2.4.3.

[77]Para uma discussão sobre a data de *O Pastor, de Hermas*, ver Bart D. Ehrman, *The Apostolic Fathers*, v. 2, LCL (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), p. 165-69.

[78]Não fica claro se "Clemente" é, nesse caso, uma alusão ao autor de *1 Clemente*. Seja como for, fica claro que esse indivíduo estava encarregado de copiar e distribuir livros, quer ele próprio o fizesse, quer tivesse escribas a seu dispor para executar essa tarefa. De qualquer modo, vê-se aqui uma rede de publicação devidamente estabelecida.

[79]Gamble, *Books and Readers*, p. 109 (grifo do autor).

imaginar que outros centros cristãos importantes como Jerusalém, Alexandria e Cesareia possuíssem estruturas semelhantes.[80]

Terceiro, encontramos mais informações a respeito das primeiras práticas de publicação e circulação de textos na carta do início do segundo século escrita por Policarpo, bispo de Esmirna, aos filipenses, à qual anexou a coletânea de cartas de Inácio.[81] Os detalhes históricos em torno dessa carta de Policarpo indicam-nos que, depois de Inácio ter escrito várias cartas às igrejas (algumas delas quando estava em Esmirna), ocorreu, em um curto período, o seguinte:[82] (1) os filipenses enviaram uma carta a Policarpo pedindo uma cópia das cartas de Inácio e também enviaram outra carta a ser encaminhada por Policarpo para Antioquia;[83] (2) em seguida, Policarpo reuniu as epístolas de Inácio e tomou as providências para que fossem copiadas; (3) Policarpo enviou uma resposta aos filipenses com uma cópia da coletânea das cartas de Inácio; (4), por fim, ao mesmo tempo, Policarpo encaminhou a carta dos filipenses a Antioquia — algo que, pelo visto, ele fazia para várias igrejas.[84]

---

[80]O fato de esses importantes centros cristãos terem bibliotecas cristãs estabelecidas torna ainda mais provável a existência de recursos para publicação e produção de cópias. A biblioteca em Cesareia, por exemplo, foi fundada no início do terceiro século (Jerônimo, *Vir. ill.* 112; Eusébio, *Hist. eccl.* 7.32.25), e continha amplos recursos para cópia, edição e publicação de manuscritos bíblicos (alguns cólofons em manuscritos bíblicos, como o Sinaítico, indicam que os manuscritos foram conferidos e corrigidos ali até mesmo pelos próprios Panfílio e Eusébio). Jerusalém também tinha uma biblioteca no início do terceiro século (*Hist. eccl.* 6.20.1), assim como, provavelmente, Alexandria (como se pode ver pela extensa obra literária e possível "escola catequética" em Alexandria, sob a supervisão de Panteno, Clemente e Orígenes; *Hist. eccl.* 5.10, 6.3.3). Para mais discussões, ver Gamble, *Books and Readers*, p. 155-59.

[81]Quanto à datação e outros detalhes introdutórios, ver Ehrman, *Apostolic Fathers*, v. 2, p. 324-31.

[82]Gamble sugere não mais do que algumas semanas (*Books and Readers*, p. 110).

[83]*Phil.* 13.1-2.

[84]Ibidem. Ao que parece, o pedido dos filipenses para que Policarpo encaminhasse uma carta a Antioquia fazia parte de uma prática mais ampla, na qual igrejas mandavam cartas para Policarpo a fim de que ele as encaminhasse a Antioquia. As cartas em questão eram enviadas por ordem de Inácio, que havia pedido que cartas fossem enviadas para Antioquia (*Smyrn.* 11.3).

Essa troca vertiginosa de correspondências e textos levanta duas questões importantes. Primeiro, ao que parece, Esmirna era uma autêntica "colmeia" de atividades no que diz respeito à redação, reprodução e distribuição de cartas, sinal de que possuía não apenas a infraestrutura para o trabalho dos escribas para realizar esse tipo de atividade, mas também uma rede entre as igrejas que tornava essa atividade necessária.[85] Segundo, uma vez que Policarpo levou tão pouco tempo para reunir as sete cartas de Inácio, tudo indica que essa rapidez só seria possível se, por ocasião do pedido dos filipenses, Policarpo *já* tivesse cópias das cartas que Inácio havia enviado de Esmirna. Isso sugere que, quando Inácio escreveu de Esmirna, ele já tomou providências para que suas cartas fossem copiadas antes de enviá-las aos destinatários (e essas cópias ficaram guardadas em Esmirna).[86] Sem dúvida, essa possibilidade é sugerida pelo fato de Policarpo declarar que lhes envia não apenas as cartas que "[Inácio] enviou para nós", mas também "*todas as outras que tínhamos conosco*".[87] Esse panorama não somente indica que Esmirna era uma espécie de "centro" editorial, mas também reflete um padrão semelhante ao que vimos no caso das epístolas de Paulo: autores com frequência faziam cópias de suas cartas antes de as enviarem, para que posteriormente pudessem reunir e publicar coletâneas desses textos.

Quarto, continuamos a encontrar mais dados sobre a transmissão e publicação dos primeiros livros cristãos na descrição dos recursos escribais que Orígenes tinha a seu dispor, em Alexandria, no início do terceiro século. De acordo com Eusébio, Ambrósio supriu Orígenes com uma equipe literária competente, formada por "sete estenógrafos [...] muitos copistas [...] [e] moças hábeis

[85]Gamble, *Books and Readers*, p. 112.
[86]Ibidem, p. 110-11.
[87]*Phil.* 13.1, grifo nosso.

em caligrafia".[88] Ao que parece, Ambrósio providenciou essa equipe literária para que a obra de Orígenes fosse amplamente copiada, corrigida e publicada para o benefício da igreja, o que, sem dúvida, explica o nível impressionante de produção literária de Orígenes. Embora seja possível que a situação de Orígenes tenha sido totalmente singular, não é difícil imaginar a existência de "centros" de publicação semelhantes em outros lugares. Certamente, Ambrósio não era o único cristão com recursos financeiros que também tinha interesse em ver os livros cristãos sendo produzidos em grande escala. Seria bastante natural pensar que Ireneu, Tertuliano, Cipriano e outros líderes cristãos tinham acesso a recursos desse tipo.[89] Além disso, se esses recursos foram alocados para que as obras de Orígenes pudessem ser copiadas de modo adequado, parece razoável imaginar que um nível semelhante ou mais elevado de recursos tenha sido empregado (pelo menos em alguns casos) pelos cristãos ao produzirem cópias dos livros que eles consideravam *Escritura*.[90]

---

[88] *Hist. eccl.* 6.23.2.

[89] De fato, vários detalhes sugerem essa possibilidade. Ireneu produziu *Contra as Heresias* em diversos estágios e, no entanto, em sua forma completa, essa obra se espalhou pelo império rapidamente, sugerindo recursos que exigiam a figura do escriba e meios de publicação consideráveis na Gália (ver mais a esse respeito adiante). A terceira edição de *Contra Marcião*, de Tertuliano, substituiu com tanta rapidez as duas edições anteriores que deve ter sido copiada inteira rapidamente e em grandes quantidades, o que também indica a provável existência de meios de publicação consideráveis em Cartago, que permitiram publicar desse modo uma obra tão longa (Gamble, *Books and Readers*, p. 121). Quanto a Cipriano, não apenas a coletânea de suas obras foi publicada logo depois de sua morte — o que explica por que tantas dessas obras chegaram até nós —, mas também, ao que parece, ele promoveu a produção de cópias e disseminação de obras ainda em vida (*Ep.* 32), o que, mais uma vez, sugere que tinha recursos que exigiam a figura do escriba a seu dispor.

[90] Embora a extensão do cânon ainda não tivesse sido definida no final do segundo século, a essa altura havia um conjunto central de livros do Novo Testamento tidos em alta estima e considerados "Escrituras", junto com o Antigo Testamento. Ver Justino Mártir, *1 Apol.* 67.3; Barton, *Spirit and the Letter*, p. 18; Metzger, *Canon of the New Testament*, p. 254.

Esses quatro exemplos — poderíamos acrescentar muitos outros — apontam para um ambiente de publicações nos três primeiros séculos do movimento cristão que, embora não tivesse necessariamente o nível dos *scriptoria*, ainda assim era bastante organizado, desenvolvido e planejado. Essa realidade é comprovada por evidências muito antigas a favor da rápida difusão da literatura cristã nesses três séculos. O P.Oxy. 405, uma cópia de *Contra as Heresias*, de Ireneu, descoberto no Egito, é datado de apenas cerca de vinte anos depois de sua composição inicial na Gália, em c. 180 d.C. De modo semelhante, *O Pastor, de Hermas*, escrito em Roma na metade do segundo século, foi descoberto no Egito em um manuscrito do final do segundo século (P.Mich. 130).[91] Um fragmento antigo do Evangelho de João, conhecido como $\mathfrak{P}^{52}$, descoberto no Egito, é datado de apenas alguns anos depois da composição do original, no final do primeiro século.[92] É justamente essa rápida difusão que distingue a literatura cristã de seus correlatos no mundo greco-romano: os cristãos desfrutavam de uma rede vasta e consistente de igrejas, grupos e indivíduos não apenas interessados na produção de cópias e na publicação de textos cristãos, mas que, ao que tudo indica, possuíam à sua disposição os meios para colocar em prática essa publicação.[93]

Conclusão

O levantamento que acabamos de fazer, embora extremamente breve e de abrangência muito limitada, revela não somente que

---

[91]Para mais informações sobre esse texto, ver Campbell Bonner, "A New Fragment of the *Shepherd of Hermas*, Michigan Papyrus 44", *HTR* 20 (1927): 105-16.

[92]A rápida disseminação de $\mathfrak{P}^{52}$ se torna ainda mais impressionante se adotarmos a data mais antiga, c. 100 d.C., defendida por K. Aland, "Neue neutestamentliche Papyri II", *NTS* 9 (1962-63): 303-16.

[93]Gamble, *Books and Readers*, p. 140-41. Para mais informações sobre a circulação de manuscritos antigos, ver Epp, "New Testament Papyrus Manuscripts and Letter Carrying in Greco-Roman Times", p. 35-56.

o cristianismo primitivo não era uma religião preocupada apenas com a tradição oral ou com a proclamação pública, mas também que foi moldado e encontrou sua identidade em uma vívida "cultura textual" comprometida com a composição, edição, reprodução e distribuição de livros cristãos, quer das Escrituras, quer de outros tipos. Quando consideramos a forma e estrutura desses livros, e não somente seu conteúdo, uma imagem mais nítida da cultura literária cristã primitiva começa a se formar.

Ao contrário das declarações de Ehrman e outros, os cristãos, desde muito cedo, não somente se interessavam por livros, mas também tinham uma rede social e de escribas relativamente bem desenvolvida — como se pode ver em convenções como o códice e os *nomina sacra* — por meio da qual esses livros podiam ser copiados, editados e difundidos por todo o império. Aliás, é justamente essa rápida transferência de textos que distinguiu os cristãos do mundo greco-romano ao seu redor e colocou a igreja primitiva no rumo certo para, com o tempo, definir uma coletânea de livros "canônicos" que formaria o fundamento literário da igreja para as gerações vindouras.

Logo, não há base histórica consistente para duvidarmos de que existiram, nas primeiras comunidades cristãs, meios adequados para a transmissão confiável de livros. Resta determinar agora se os manuscritos em si estão tão repletos de erros a ponto de sermos obrigados a duvidar de sua integridade. Trataremos dessa questão a seguir.

CAPÍTULO 8

Adulterações do texto

O texto do Novo Testamento foi alterado ao longo do caminho?

A única maneira de fazer que os livros do Novo Testamento (e *qualquer* tipo de texto) circulassem amplamente pelo mundo antigo era produzir cópias escritas à mão. De posse do documento original, o escriba tinha de copiá-lo, palavra por palavra, em um papiro ou pergaminho.[1] É claro que, hoje em dia, muito depois da invenção da imprensa por Gutenberg, essa dependência de cópias manuscritas é estranha para nós. Damos pouca ou nenhuma atenção ao modo como um livro é copiado e pressupomos que qualquer exemplar tirado da prateleira será idêntico a todos os outros. Nos tempos antigos, porém, era bastante normal (e até esperado) que escribas, por mais profissionais que fossem, cometessem erros em alguns momentos.[2]

---

[1]Para uma discussão sobre a postura/posição dos escribas da Antiguidade e se faziam cópias sem ter um texto diante de si (e.g., por ditado), ver D. C. Parker, *New Testament Manuscripts and Their Texts* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 154-57; T. C. Skeat, "The Use of Dictation in Ancient Book-Production", *Proceedings of the British Academy* 42 (1956): 179-208; e Bruce M. Metzger, "When Did Scribes Begin to Use Writing Desks?" in *Historical and Literary Studies, Pagan, Jewish, and Christian* (Leiden: Brill, 1968), p. 123-37.

[2]Isso não significa que os escritores antigos sempre aceitavam a quantidade de erros de transcrição. Por vezes, se queixavam de como um escriba (ou outra pessoa) havia cometido tantos erros a ponto de o documento original ficar corrompido. Marcial, por exemplo, se queixa de seu copista: "Se qualquer poema destas folhas, ó leitor, lhe parecer deveras obscuro ou em latim aquém do ideal, não é meu o erro: foi o copista que, em sua pressa, o estragou" (*Epig.* 2.8).

Essas variações provenientes do trabalho do escriba — lapsos na escrita, erros de grafia, alterações na sequência das palavras etc. — eram parte inevitável da realidade literária no mundo pré-Gutenberg (e, em menor grau, até mesmo *depois* de Gutenberg). Felizmente, como vimos no capítulo anterior temos motivos convincentes para concluir que os primeiros cristãos contavam com uma boa infraestrutura escribal, capaz de minimizar o impacto dessas variações. Não obstante, ainda é necessário examinar os próprios manuscritos do Novo Testamento. São muito diferentes uns dos outros? Há razões para imaginar que o texto foi alterado de modo considerável ao longo do caminho? As batalhas travadas entre ortodoxia e heresia no cristianismo primitivo afetaram a transmissão do texto? O objetivo do presente capítulo é responder a essas perguntas.

É importante observarmos, primeiro, que alguns estudiosos já deram uma resposta. Bart Ehrman diria "sim" para todas as perguntas acima. Em seu livro *Misquoting Jesus* [*O Que Jesus Disse? O Que Jesus Não Disse?*], Ehrman argumenta que os manuscritos do Novo Testamento estão tão repletos de imprecisões e erros de transcrição (por vezes intencionais) cometidos por escribas que não há como saber ao certo quais eram as palavras dos autores originais. Ele afirma que, em essência, o texto do Novo Testamento foi alterado — de modo substancial e irreparável, nas batalhas envolvendo heresia e ortodoxia — a ponto de não fazer mais sentido discutir o que Paulo, Mateus, Marcos ou Lucas escreveram. Simplesmente não sabemos. Tudo o que temos são manuscritos. E esses manuscritos são datados de séculos depois do período dos apóstolos e apresentam grandes variações entre si. Portanto, o que o "Novo Testamento" diz, de fato? De acordo com Ehrman, a resposta depende do manuscrito que se lê. Ele declara: "De que adianta dizer que os autógrafos (isto é, os originais) foram inspirados? *Não temos* os originais! Temos apenas cópias repletas de erros, e a grande maioria delas é datada de

vários séculos depois dos originais e diferente deles [...] em milhares de aspectos".[3]

Embora Ehrman apresente essa abordagem de "sabe-se lá o que o texto original dizia" como parte da crítica textual vigente, na verdade, ela se opõe diretamente a muitos de seus colegas estudiosos dessa área (e parece destoar até mesmo de alguns de seus outros textos). Em termos históricos, o campo da crítica textual não assimilou o ceticismo extremo evidente em *O Que Jesus Disse?O Que Jesus Não disse?*, mas se mostrou mais otimista no que diz respeito à recuperação do texto original (ou, pelo menos, à recuperação de algo *muito* próximo dele).[4] Em resposta a Ehrman, portanto, este capítulo apresentará quatro teses que incorporam uma abordagem mais consistente com a que é tradicionalmente adotada no campo da crítica textual.

---

[3]Bart D. Ehrman, *Misquoting Jesus: The Story Behind Who Changed the Bible and Why* (San Francisco: Harper Collins, 2005), p. 7 (grifo no original) [edição em português: *O Que Jesus Disse? O Que Jesus não Disse?: Quem Mudou a Bíblia e Por Quê*, traduzido por Marcos Marciolino. Rio de Janeiro: PocketOuro, 2008.].

[4]Para verificar esse fato, é preciso apenas comparar *O Que Jesus Disse? O Que Jesus Não Disse?* com B. H. Westcott e F. J. A. Hort, *The New Testament in the Original Greek* (Cambridge: Macmillan, 1881); Kurt Aland e Barbara Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 2. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1989); e Bruce M. Metzger e Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration* (New York: Oxford University Press, 1992). O conceito de texto "original" (e de nossa capacidade de recuperá-lo) foi questionado em estudos recentes. Como não há espaço aqui para resolver essa questão, sugerimos os seguintes textos para uma discussão mais ampla: Parker, *New Testament Manuscripts and Their Texts*, p. 337-38; idem, *The Living Text of the Gospels* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 203-13; Eldon Jay Epp, "The Multivalence of the Term 'Original Text' in New Testament Textual Criticism", *HTR* 92 (1999): 245-81; Metzger; Ehrman, *The Text of the New Testament*, p. 272-74; William L. Petersen, "What Text Can New Testament Textual Criticism Ultimately Reach?" in *New Testament Textual Criticism, Exegesis, and Early Church History: A Discussion of Methods*, editado por Barbara Aland e Joel Delobel (Kampen, Netherlands: Kok Pharos, 1994), p. 136-52; e J. Delobel, "The Achilles' Heel of New Testament Textual Criticism", *Bijdr* 63 (2002): 3-21.

- Temos motivos convincentes para considerar que o texto original foi preservado (em algum lugar) na tradição textual de um modo geral.
- A grande maioria das alterações efetuadas por escribas é secundária e insignificante.
- Quanto à pequena parte de variantes que são significativas, nossa metodologia de crítica textual é capaz de determinar, com grau razoável de certeza, qual é o texto original.
- O número restante de variantes verdadeiramente não resolvidas é muito pequeno e irrelevante para o relato/ensino do Novo Testamento.

Caso essas quatro teses sejam válidas, temos boas razões para concluir que podemos recuperar o texto do Novo Testamento, de maneira tão próxima do original, a ponto de não haver diferenças importantes entre aquilo que Marcos e Mateus escreveram, por exemplo, e o texto que temos hoje. Embora jamais cheguemos a ter certeza *absoluta* a respeito do texto original, podemos ter certeza *suficiente* para afirmar, com segurança, que possuímos os ensinamentos autênticos de Jesus e de seus apóstolos. Consideremos agora, cada uma dessas teses.

Primeira tese. O grande número de manuscritos existentes: temos motivos convincentes para considerar que o texto original foi preservado (em algum lugar) na tradição textual de um modo geral.

O primeiro passo para responder a essas perguntas a respeito da transmissão do texto do Novo Testamento consiste em obter melhor entendimento dos recursos a nosso dispor no que se refere aos manuscritos. As discussões sobre se houve "alterações" em um texto sempre envolvem uma *comparação* de manuscritos. Afinal, se existisse apenas um manuscrito do Novo Testamento, não haveria discussão a respeito de variantes e alterações feitas por escribas — só

temos como saber dessas ocorrências ao compararmos uma cópia com outra para ver onde elas diferem.[5] Embora a existência de apenas um manuscrito possa, à primeira vista, parecer uma situação desejável (afinal, não precisaríamos nos preocupar em discutir quais variantes são originais!), esse fato, na verdade, criaria um problema sério: como saber se estamos de posse, nesse único manuscrito, das palavras escritas originalmente pelo autor? Se esse único manuscrito fosse simplesmente uma *cópia posterior* do original (o que é bem possível), existe a grande probabilidade de imprecisões, erros e variantes terem se infiltrado no texto durante o processo de cópia. De posse de apenas um manuscrito, não há como ter certeza de que nenhuma palavra se perdeu nem foi alterada. Logo, à medida que estudiosos procuram descobrir quanto determinado texto da Antiguidade foi alterado e, o que é mais importante, à medida que procuram definir o que esse texto dizia originalmente (ao rastrear essas alterações ao longo da tradição dos manuscritos), quanto *mais* manuscritos puderem ser comparados, melhor. Quanto maior o número de manuscritos, maior é a certeza que temos de que o texto original foi preservado em algum lugar da tradição do manuscrito.

Contudo, a grande quantidade de manuscritos não é o único elemento desejável para a crítica textual. Também é importante ter manuscritos datados o mais próximo possível da composição original do texto. Quanto menos tempo tiver transcorrido entre

[5]É claro que se trata de uma declaração geral. Existem duas maneiras pelas quais poderíamos notar variações de transcrição feitas pelos escribas caso tivéssemos apenas um manuscrito: (1) textos que não fazem sentido e que, portanto, sugerem que o escriba cometeu um erro; nesses casos, seriam necessárias emendas conjecturais; e (2) correções dentro do próprio texto, feitas com a letra de outro escriba, poderiam indicar qual era o texto de outros manuscritos. Por exemplo: $\mathfrak{P}^{66}$ (códice de João do segundo século) tem no texto várias correções feitas por escribas; ver Gordon D. Fee, *Papyrus Bodmer II ($\mathfrak{P}^{66}$): Its Textual Relationships and Scribal Characteristics* (Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1968), p. 57-75.

a redação original e as primeiras cópias, menos tempo houve para que o texto sofresse alterações substanciais e, portanto, temos mais certeza de que possuímos as palavras originais. Infelizmente, esses dois elementos tão cobiçados por todos os críticos textuais — um grande número de cópias e algumas de uma data próxima do original — são relativamente raros no estudo da maioria dos documentos da Antiguidade. Como veremos, grande parte de nossas fontes históricas antigas é atestada por poucos manuscritos, com frequência bastante tardios e distantes do original.

A quantidade de manuscritos do Novo Testamento

Não é de surpreender que seja difícil encontrar manuscritos antigos. A maioria se extinguiu ao longo dos séculos por várias razões — manuscritos foram queimados em montões de lixo ou destruídos por exércitos estrangeiros, sofreram decomposição ou foram danificados por insetos ou roedores — ou porque simplesmente se extraviou.[6] Os historiadores nunca têm tantas evidências quanto gostariam. Por exemplo, os escritos de Tácito, do primeiro século, amplamente reconhecido como um dos maiores historiadores romanos, sobreviveram em apenas três manuscritos, nem todos completos.[7] Considerem-se também os escritos de Gaio, do segundo século, jurista romano conhecido por seus relatos fundamentais da lei romana sob imperadores como Marco Aurélio. A maioria de seus escritos se perdeu, e sua obra mais relevante, *Institutas*, foi preservada em apenas três manuscritos, mas o texto "se baseia

[6]Alan Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus* (New York: New York University Press, 2000), p. 33-41.

[7]L. D. Reynolds, ed., *Texts and Transmissions: A Survey of the Latin Classics* (Oxford: Clarendon, 1983), p. 406-11. Há vários manuscritos posteriores, em italiano, dos Livros 11-16, todos baseados em um único manuscrito medieval anterior, Laurentianus 68.2 (conhecido como o "segundo" manuscrito Mediciano). Para mais informações, ver Clarence W. Mendell, *Tacitus: The Man and His Work* (London: Oxford University Press, 1957), p. 294-324.

quase exclusivamente" em somente um deles.[8] *História de Roma*, obra relativamente grande que foi escrita no primeiro século pelo historiador Veleio Patérculo e que cobre grandes períodos da história romana, incluindo a vida de Júlio César, chegou até nós em apenas um manuscrito mutilado.[9] Já *A guerra dos judeus*, de Josefo, confiável historiador judeu do primeiro século d.C., é atestada mais adequadamente com mais de cinquenta manuscritos ainda existentes, mas o texto depende, em sua maior parte, de apenas uns dez.[10]

Os manuscritos do Novo Testamento, em contrapartida, se destacam por sua absoluta singularidade nesse aspecto. Embora o número exato mude com frequência, atualmente temos, *somente em grego*, mais de cinco mil e quinhentos manuscritos (inteiros ou parciais) do Novo Testamento.[11] Nenhum outro documento da Antiguidade chega perto desse número. Além disso, temos milhares de manuscritos adicionais escritos em outras línguas. Há mais de dez mil manuscritos do Novo Testamento em latim e outros milhares de

---

[8]Reynolds, *Texts and Transmissions*, p. 174. O principal manuscrito (Verona, Chapter Library XV) é, na verdade, um "palimpsesto", o que significa que o pergaminho foi reutilizado em uma data posterior para a cópia de outro texto, sendo que o texto original de *Institutas* só é visível sob ele. Os dois manuscritos mais fragmentários fornecem poucas informações novas (P.Oxy. 2103; Florence, Laur. P.S.I. 1182).

[9]Reynolds, *Texts and Transmissions*, p. 431-33.

[10]Josefo, *The Jewish War*, traduzido por H. St. J. Thackeray, LCL (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004), p. xxvii-xxxi; Heinz Schreckenberg, *Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter* (Leiden: Brill, 1972).

[11]Os números oficiais ficam no Institut für neutestamentliche Textforschung (Instituto de Pesquisa Textual do Novo Testamento) em Münster, Alemanha. Em uma correspondência pessoal, Daniel B. Wallace escreve: "Embora a contagem oficial de acordo com Münster seja atualmente 5.773 e embora o CSNTM tenha descoberto dezenas de manuscritos que ainda não foram catalogados em Münster, vários manuscritos desapareceram, foram catalogados duas vezes ou fazem parte de outros manuscritos. Ulrich Schmid me informou que, há alguns meses, o número mais preciso era 5.555. Creio, porém, que seria plausível afirmar que hoje existem mais de 5.600".

cópias em copta, siríaco, gótico, etíope, armênio e outras línguas.[12] Aliás, não há um número exato, pois há muitas dessas diferentes versões que ainda não foram formalmente catalogadas. Além de todos esses manuscritos, há também incontáveis citações do Novo Testamento preservadas em textos dos primeiros pais da igreja[13]. Na realidade, são tantas que levaram Metzger a fazer sua famosa declaração: "Essas citações são tão extensas que, se todas as outras fontes de nosso conhecimento do Novo Testamento fossem destruídas, as citações, por si só, seriam suficientes para reconstruir praticamente todo o Novo Testamento".[14]

Do ponto de vista histórico, trata-se de um cenário verdadeiramente notável. Como Eldon Epp observou: "Temos, portanto, uma riqueza desconcertante na quantidade de manuscritos [...] Escritos de nenhum outro autor grego clássico foram preservados nessa escala".[15] Se existe um escrito antigo com manuscritos ainda existentes em número suficiente para haver grau considerável de certeza de que o texto original foi preservado em grande multiplicidade de cópias, esse escrito é o Novo Testamento. Epp também

---

[12]Para uma discussão mais completa sobre os manuscritos, ver Aland e Aland, *Text of the New Testament*, p. 185-221.

[13]Para mais informações sobre textos do NT nos pais da igreja, ver Gordon D. Fee, "The Text of John in Origen and Cyril of Alexandria: A Contribution to Methodology in the Recovery and Analysis of Patristic Citations", *Bib* 52 (1971): 357-73; idem, "The Use of the Greek Fathers for New Testament Textual Criticism", in *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis*, editado por Bart D. Ehrman e Michael W. Holmes (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2001), p. 191-207; e M. J. Suggs, "The Use of Patristic Evidence in the Search for a Primitive New Testament Text", *NTS* 4 (1957-1958): 139-47. Para exemplos de tentativas de extrair textos do NT dos escritos dos pais da igreja, ver Society of Biblical Literature series, editado por Michael W. Holmes, *The New Testament in the Greek Fathers, Texts and Analyses* (1998-presente).

[14]Metzger, *Text of the New Testament*, p. 86

[15]Eldon Jay Epp, "Textual Criticism", in *The New Testament and Its Modern Interpreters*, editado por Eldon Jay Epp e George W. MacRae (Atlanta: Scholars Press, 1989), p. 91.

ressalta: "O ponto fundamental é que temos tantos manuscritos do NT [...] que, sem dúvida, *em todos os casos* a redação original está presente em algum lugar de nosso farto tesouro de materiais".[16] Fee concorda: "A quantidade imensa de materiais disponíveis aos críticos textuais do NT [...] lhes é de grande benefício, pois, com tamanha profusão de materiais, é possível ter um grau razoável de certeza de que o texto original pode ser encontrado em algum lugar nesse meio".[17] Em outras palavras, devido ao grande número de manuscritos, o desafio da crítica textual é diferente do que seria de esperar: a questão não é que nos *falta* material (como se as palavras originais tivessem se perdido), mas é que temos material *em demasia* (as palavras originais mais algumas variantes). Em se tratando de reconstruir o texto original do Novo Testamento, a segunda situação é preferível.

É nesse ponto que o contraste entre o Novo Testamento e as obras clássicas se torna gritante. A abordagem excessivamente cética de Ehrman deve ser questionada não por uma insistência em que o texto do Novo Testamento seja tratado *da mesma forma* que outras obras clássicas — uma vez que ele pode argumentar que também não temos conhecimento do texto dos autores clássicos —, mas pela insistência em que o texto do Novo Testamento seja tratado *de forma diferente*. Afinal, se supostamente nos faltam garantias a respeito da preservação de textos clássicos devido à escassez de manuscritos (embora seja difícil de acreditar que os estudiosos tratem as obras clássicas com esse tipo de agnosticismo), como não ter certeza muito maior da preservação do Novo Testamento, tendo em

[16]Epp, "Textual Criticism", p. 91 (grifo do autor). Para uma argumentação semelhante, ver também Eldon Jay Epp, "Textual Criticism in the Exegesis of the New Testament, with an Excursus on Canon", in *Handbook to the Exegesis of the New Testament*, editado por Stanley Porter (Leiden: Brill, 1997), p. 52-53.

[17]Gordon D. Fee, "Textual Criticism of the New Testament", in *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism*, editado por Eldon Jay Epp e Gordon D. Fee (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), p. 6.

vista a grande quantidade de seus manuscritos? É justamente esse o aspecto problemático do posicionamento de Ehrman. Ele deseja se mostrar cético a respeito de *ambos* os conjuntos de escritos (o Novo Testamento e os clássicos), a despeito de as evidências históricas a favor de cada um serem extremamente distintas. Persistir na ideia de que o Novo Testamento é tão incognoscível quanto as obras clássicas equivale a considerar os dados históricos totalmente irrelevantes para essa discussão. Tal posição, em seu cerne, revela-se essencialmente a-histórica — as conclusões são as mesmas, não importam as evidências.

É precisamente por esse motivo que nos perguntamos quanto material textual seria suficiente para que Ehrman considerasse determinado texto suficientemente cognoscível. Sete mil manuscritos gregos bastariam? Dez mil? E se tivéssemos um número muito maior de manuscritos de uma data bem antiga (falaremos mais sobre isso adiante)? Seria suficiente? Tem-se a impressão de que, a despeito das evidências, o resultado seria o mesmo. O nível de exigência parece que sempre é elevado um pouco mais do que as evidências disponíveis, sejam elas quais forem — como no mito grego de Sísifo, em que este, quando pensava que havia terminado seu trabalho de conseguir rolar uma pedra enorme para o alto da montanha, se dava conta que ela já havia rolado para baixo de novo. Como veremos, parece que somente uma coisa satisfaria as exigências de Ehrman: os próprios autógrafos.

A data dos manuscritos do Novo Testamento

Se manuscritos de documentos antigos são (em termos gerais) relativamente raros, manuscritos *de uma data mais antiga* são ainda mais. Como observamos antes, quanto menor o intervalo entre a composição de um texto antigo e nossa cópia mais antiga desse texto, maior é a certeza de que estamos de posse do que foi escrito no original. Infelizmente, pequenos intervalos são a exceção, e não a regra. Dos manuscritos de Tácito, o mais antigo é o do século nono, quase oitocentos anos

depois do período em que foi originalmente escrito.[18] Quase todos os manuscritos de *A guerra dos judeus*, de Josefo, são da Idade Média, e o mais antigo é do século décimo, quase novecentos anos depois da data original de publicação. Mais antigo que esse manuscrito, só há um papiro bastante fragmentário e praticamente ilegível do terceiro século.[19] O único manuscrito existente de *História de Roma*, de Veleio Patérculo, é datado do século oitavo ou nono — cerca de oitocentos anos depois de sua primeira publicação. Mais tarde, porém, esse manuscrito se perdeu e restou apenas uma cópia do século 16.[20] O principal manuscrito das *Institutas* de Gaio está em uma situação um pouco melhor, pois é datado do século quinto, cerca de trezentos anos depois do original.[21] Esses intervalos não são incomuns nas tradições de manuscritos de muitas de nossas obras clássicas. Epp resume: "Como sabemos bem, na maioria das obras clássicas, o intervalo entre o autor e o manuscrito mais antigo ainda existente costuma ser de séculos — por vezes vários séculos — e não é raro haver um milênio de intervalo."[22]

Contudo, também nesse caso, a situação do Novo Testamento é totalmente diferente. O Novo Testamento foi escrito por volta de 50-90 d.C. e o manuscrito mais antigo do Novo Testamento ainda existente, $\mathfrak{P}^{52}$, preserva um trecho do Evangelho de João de c. 125 d.C., apenas trinta e cinco anos depois.[23] Outros manuscritos antigos incluem $\mathfrak{P}^{90}$ (João, segundo século), $\mathfrak{P}^{104}$

[18]MS. plut. 68.1, Codex Mediceus.

[19]Pap. Graec. Vindob. 29810.

[20]Esse manuscrito (Basle AN II 38) é, na verdade, uma cópia de um manuscrito anterior, datado do século oitavo, que se perdeu; ver a discussão em Metzger, *Text of the New Testament*, p. 34.

[21]Os outros dois fragmentos são datados do terceiro século (P.Oxy. 2103) e sexto século (Florence, Laur. P.S.I. 1182), mas oferecem uma parte muito pequena do texto.

[22]Epp, Textual Criticism, p. 91.

[23]C. H. Roberts, "An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library", *BJRL* 20 (1936): 45-55; para uma data ainda mais antiga, de c. 100 d.C., ver K. Aland, "Neue neutestamentliche Papyri II", *NTS* 9 (1962-63): 303-16.

(Mateus, segundo século), $\mathfrak{P}^{66}$ (João, final do segundo século[24]), $\mathfrak{P}^{98}$ (Apocalipse, segundo século), $\mathfrak{P}^{4}$-$\mathfrak{P}^{64}$-$\mathfrak{P}^{67}$ (Lucas e Mateus, final do segundo século[25]), $\mathfrak{P}^{46}$ (epístolas paulinas, c. 200 d.C.), $\mathfrak{P}^{103}$ (Mateus, c. 200 d.C.), $\mathfrak{P}^{75}$ (Lucas e João, c. 200-225 d.C.[26]) e muitos outros. É evidente que até mesmo nossos principais códices do quarto século, o Sinaítico (ℵ) e o Vaticano (B), que contêm quase toda a Bíblia grega (Antigo e Novo Testamentos), são bastante antigos em comparação com os manuscritos da maioria das obras clássicas.

O breve intervalo entre a produção do Novo Testamento e as primeiras cópias ainda existentes nos dá acesso ao texto do Novo Testamento em um estágio notavelmente antigo, o que torna muito improvável que a tradição textual possa ter sofrido alterações radicais antes desse período sem deixar evidências visíveis na tradição dos manuscritos.[27] Em outras palavras, se determinado manuscrito de um

---

[24]Herbert Hunger, "Zur Datierung des Papyrus Bodmer II ($\mathfrak{P}^{66}$)", *Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften* 4 (1960): 12-33, sugeriu uma data na primeira metade do segundo século para $\mathfrak{P}^{66}$.

[25]Skeat argumentou que $\mathfrak{P}^{4}$- $\mathfrak{P}^{64}$- $\mathfrak{P}^{67}$ formam o códice mais antigo contendo os quatro Evangelhos, datado do final do segundo século; ver T. C. Skeat, "The Oldest Manuscripts of the Four Gospels?" *NTS* 43 (1997): 1-34. Peter M. Head, "Is $\mathfrak{P}^{4}$, $\mathfrak{P}^{64}$, $\mathfrak{P}^{67}$ the Oldest Manuscript of the Four Gospels? A Response to T. C. Skeat", *NTS* 51 (2005): 450-57, discorda de Skeat nesse ponto.

[26]Os primeiros editores de $\mathfrak{P}^{75}$ propuseram uma data entre 175 e 200 d.C., o que o torna, possivelmente, um manuscrito do segundo século, mas há controvérsias. Ver V. Martin e R. Kasser, *Papyrus Bodmer XIV-XV* (Geneva: Bibliotheca Bodmeriana, 1961), 1:13.

[27]Helmut Koester, "The Text of the Synoptic Gospels in the Second Century", in *Gospel Traditions in the Second Century: Origins, Recensions, Text, and Transmission*, editado por William L. Petersen (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989), p. 19-37, argumentou que o texto do Novo Testamento pode ter sofrido alterações radicais até (e durante) o segundo século. Para um ponto de vista contrário, ver Larry W. Hurtado, "The New Testament in the Second Century: Texts, Collections, and Canon", in *Transmission and Reception: New Testament Text-Critical and Exegetical Studies*, editado por J. W. Childers e D. C. Parker (Piscataway, NJ: Gorgias, 2006), p. 3-17; e Frederick Wisse, "The Nature and Purpose of Redactional Changes in Early Christian Texts: The Canonical Gospels", in *Gospel Traditions of the Second Century*, editado por Petersen, p. 39-53.

livro do Novo Testamento (Marcos, por exemplo) tivesse sido alterado por um escriba no final do primeiro século ou começo do segundo, é improvável que essa alteração fosse capaz de substituir a redação original com rapidez suficiente para que nossas cópias de Marcos do terceiro e quarto séculos não tivessem preservado nenhum elemento do texto original (de modo a criar uma situação em que nem sequer saberíamos que o texto havia sido alterado). Frederik Wisse comenta:

> Não há indicação alguma de que os Evangelhos circularam em uma forma diferente daquela atestada na tradição textual posterior [...]. Se, de fato, o texto dos Evangelhos tivesse sido submetido a extensas alterações e adaptações redacionais durante o segundo século, a atestação unânime de um texto relativamente estável e uniforme nos séculos seguintes, tanto em grego quanto nas versões, teria de ser considerada nada menos que um milagre.[28]

Portanto, a tradição textual do Novo Testamento tem um caráter persistente. Embora exista a possibilidade de um escriba alterar um determinado manuscrito (ou um texto individual), alterar a tradição textual *geral* é muito mais difícil do que se imagina; o fato de haver tantas outras cópias em circulação torna essa situação praticamente impossível. Kurt e Barbara Aland observam que "uma das características da tradição textual do Novo Testamento é sua *tenacidade*, ou seja, a resistência inflexível a alterações das leituras e tipos de texto [...] É isso que torna possível reconstituir o texto original do Novo Testamento por meio de uma ampla gama de testemunhas".[29] Os mesmos autores declaram:

> A transmissão da tradição textual do Novo Testamento é caracterizada por um grau extraordinário de *tenacidade*. Uma vez que uma

[28]Wisse, "Nature and Purpose of Redactional Changes in Early Christian Texts", p. 52-53.

[29]Aland e Aland, *Text of the New Testament*, p. 70 (grifo do autor).

> leitura ocorre, ela persiste de forma obstinada [...] É justamente a magnitude impressionante da tradição textual do Novo Testamento que assegura a certeza ao se determinar o texto original.[30]

Em outras palavras, Aland e Aland argumentam que a multiplicidade de testemunhas, combinada com a persistência da tradição textual e a data antiga dos manuscritos, torna mais do que razoável supor que o texto original se encontra preservado na tradição geral dos manuscritos (embora as cópias apresentem variantes[31]).

Contudo, apesar de o Novo Testamento também ter uma atestação textual consideravelmente mais antiga que a maioria dos outros documentos da Antiguidade, isso ainda não parece ser suficiente para satisfazer Ehrman. Ele argumenta, por exemplo, que não temos como saber se estamos de posse do texto de Gálatas, pois nossa cópia mais antiga ($\mathfrak{P}^{46}$) é de quase cento e cinquenta anos depois da composição do original.[32] Podemos nos perguntar se as conclusões de Ehrman mudariam se, por exemplo, tivéssemos uma cópia de Gálatas da metade do segundo século (c. 150 d.C.),

---

[30]Ibidem, p. 291-92 (grifo no original).

[31]É importante observar que temos vários manuscritos dos primeiros séculos do cristianismo cujos textos são corretamente caracterizados como "livres" ou "soltos", o que resulta em mais variantes e mais leituras originais. O exemplo clássico disso é o Códice de Beza (D), do quinto século. Para mais informações sobre esse manuscrito fascinante, ver D. C. Parker, *Codex Bezae: An Early Christian Manuscript and Its Text* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

[32]Ehrman, *Misquoting Jesus*, p. 60. É interessante observar que o estudo notável de Günther Zuntz sobre $\mathfrak{P}^{46}$ trazia uma conclusão muito mais positiva: "A excelente qualidade do texto representado no manuscrito mais antigo de todos, $\mathfrak{P}^{46}$, se destaca novamente [...] Uma vez descartados [os erros de transcrição dos escribas], resta um texto de pureza extraordinária (embora não absoluta)" (Günther Zuntz, *The Text of the Epistles: A Disquisition upon the Corpus Paulinum*, Schweich Lectures [London: British Academy, 1953], p. 212-13). Para mais informações sobre o texto de Gálatas em $\mathfrak{P}^{46}$ e outros manuscritos, ver Moisés Silva, "The Text of Galatians: Evidence from the Earliest Greek Manuscripts", in *Scribes and Scripture: Essays in Honor of J. Harold Greenlee*, editado por D. A. Black (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992), p. 17-25.

ou ainda mais antiga. Isso parece improvável. Em outro trecho de *Misquoting Jesus* [*O Que Jesus Disse? O Que Jesus Não Disse?*], Ehrman argumenta que não temos como saber ao certo o que Gálatas diz, pois é possível que uma das primeiras cópias de Gálatas contivesse erros e, talvez, *todas* as outras cópias ainda existentes sejam derivadas dessa mesma cópia imperfeita.[33] Assim, munido dessa hipótese a respeito do que pode ter acontecido nos primeiros estágios de transmissão (uma hipótese que não pode ser comprovada), Ehrman está sempre disposto a afirmar que é impossível conhecermos o texto original, *por mais antigos que sejam os manuscritos que chegaram até nós*. Nesse caso, também vemos como as conclusões de Ehrman não são afetadas pelas evidências históricas: a data dos manuscritos realmente não importa, pois, em princípio, não há meio de saber como realmente era o texto de Gálatas (ou de qualquer outro livro).

No fim das contas, portanto, o interesse que Ehrman expressa pelo intervalo de cento e cinquenta anos é uma forma de desviar a atenção dos fatos: dá a impressão de que a discussão diz respeito a dados históricos quando, na verdade, diz respeito a uma decisão *a priori* de jamais reconhecer que um texto pode ser suficientemente conhecido a não ser que tenhamos dele certeza absoluta e inequívoca. Em outras palavras, em nenhum momento podemos afirmar que temos pleno conhecimento de um texto, a menos que estejamos de posse dos próprios autógrafos (ou de uma cópia perfeita deles). Não é preciso dizer que, se essa é a exigência, ela nunca será satisfeita no mundo real da pesquisa histórica.

---

[33]Ehrman, *Misquoting Jesus*, p. 59. Mesmo que a hipótese de Ehrman a respeito de como Gálatas foi copiado em seus estágios iniciais fosse verdadeira, ainda poderíamos voltar, passo a passo, a um texto tão próximo do original de Gálatas que seria mais do que suficiente para saber o que o texto de Gálatas dizia. De fato, Ehrman reconhece isto: "A forma mais antiga do texto [de Gálatas] sem dúvida é estreitamente (muito estreitamente) relacionada ao que o autor escreveu originalmente e, portanto, é a base para nossa interpretação de seu ensino" (p. 62, ênfase no original).

Segunda tese. A extensão da variação textual: a grande maioria das alterações nas transcrições feitas por escribas é secundária e insignificante.

Embora a discussão anterior tenha diversos níveis de complexidade, o argumento geral é simples: a quantidade impressionante de manuscritos do Novo Testamento, em conjunto com o fato de vários desses manuscritos serem de uma data mais antiga, torna historicamente razoável concluir que estamos de posse do texto original do Novo Testamento, dentro da tradição textual geral (não necessariamente em um manuscrito específico). Logo, como observamos, na verdade temos informação *em demasia* — possuímos não apenas o texto original, mas também muitas variantes textuais. Com isso, fazemos a transição para o próximo estágio da discussão. Agora, o objetivo não é mais definir *se* temos o texto original do Novo Testamento na tradição dos manuscritos, mas *como* separar o texto original das variantes. Essas variantes constituem um problema sério? Quantas existem? Quão diferentes entre si são os manuscritos que chegaram até nós?

Alguém poderia pensar que basta apenas somar todas as variantes textuais para se chegar a uma solução. Como veremos, porém, a resposta para essas perguntas não é tão simples assim; não basta apenas fornecer um número. Há consenso entre todos os estudiosos de que milhares de variantes textuais permeiam nossos manuscritos — talvez até quatrocentas mil — embora ninguém saiba o número exato. Ehrman parece ansioso para chamar a atenção para esse fato e sugere um número ainda mais elevado: "Alguns dizem que há duzentas mil variantes conhecidas, alguns dizem trezentas mil e outros quatrocentas mil ou mais!".[34] Aliás, Ehrman se preocupa bastante com números. Para ele, a mera *quantidade* de variantes é um fator decisivo e suficiente, por si só, para concluir que o Novo

[34]Ehrman, *Misquoting Jesus*, p. 89.

Testamento não é confiável. Chega a fazer a seguinte declaração dramática: "O número de variações entre os manuscritos que temos é maior que o número de palavras no Novo Testamento".[35] Todavia, a despeito do entusiasmo estatístico de Ehrman, simples números não contam toda a história. Quando se levam em consideração outros fatores, começa a surgir um retrato mais equilibrado e completo do texto do Novo Testamento.

A natureza das alterações textuais

As alterações textuais não são todas originadas da mesma forma. Esse é, de fato, o motivo fundamental pelo qual não é viável uma abordagem que leva em conta somente o número de variantes textuais. Precisamos investigar não apenas quantas variantes há, mas de que *tipo* são. Não é uma questão apenas de quantidade, mas de qualidade. Por esse motivo, Eldon Epp e outros críticos textuais reconhecem que há certos tipos de variantes textuais que podem ser, de forma legítima, considerados "insignificantes".[36] Esse termo simplesmente se refere a variantes que não têm relevância ou impacto algum "para o objetivo final de definir o texto original".[37] São os erros secundários típicos e corriqueiros cometidos por escribas, erros que estão presentes em qualquer documento da Antiguidade (quer do Novo Testamento, quer não) e que, portanto, não causam verdadeira preocupação para o estudioso dos manuscritos — e certamente são irrelevantes para avaliar se determinado documento

[35]Ibidem, p. 90.

[36]Eldon Jay Epp, "Toward the Clarification of the Term 'Textual Variant'", in *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism*, p. 57. Para mais clareza, Epp prefere usar o termo "leituras" para se referir a alterações insignificantes e reserva o termo "variantes" para mudanças significativas ou expressivas. Embora essa distinção seja proveitosa, empregamos aqui o termo "variantes" com os dois sentidos, a saber, para falar de alterações insignificantes e de alterações significativas.

[37]Epp, "Toward the Clarification of the Term 'Textual Variant'", p. 57.

nos foi transmitido de forma confiável. E aqui se encontra o fato de maior importância: essas variantes "insignificantes" constituem a grande — a enorme — maioria das variações encontradas nos textos do Novo Testamento.[38] Aqui estão algumas categorias de variantes insignificantes:[39]

1. *Diferenças ortográficas.* No mundo antigo, muitas vezes os escribas cometiam erros ou faziam alterações de grafia, como acontece hoje em dia. Não faltam exemplos desse tipo de alteração. (a) Se determinadas palavras terminavam em *nu*, com frequência, o escriba omitia esse *nu* quando a palavra seguinte começava com uma vogal (daí essa alteração ser chamada "n" móvel). Contudo, não havia entre os escribas uma regularidade nessa prática, de modo que, frequentemente, um escriba diferia do outro e, por vezes, até mudava um determinado padrão ao longo do mesmo manuscrito. (b) Os escribas empregavam uma variedade de abreviações diferentes, nem sempre idênticas. Por exemplo, se a última palavra de uma linha terminava com *nu*, por vezes os escribas a abreviavam ao omitir essa letra e colocar um traço horizontal em seu lugar.[40] (c) Era comum os escribas usarem *i* e *ie* (ou *ei*) de forma intercambiável na grafia das palavras, o que, com frequência, constitui uma grafia fonética, e não um erro formal de transcrição.[41] E assim por diante. A variedade de

[38]Ninguém sabe os números exatos. Wallace calcula que as variantes insignificantes (conforme as definimos aqui) constituam aproximadamente 80-90% das alterações textuais conhecidas (embora esse número seja impreciso, pois usamos categorias diferentes). Ver J. Ed Komoszewski; M. James Sawyer; Daniel B. Wallace, *Reinventing Jesus, How Contemporary Skeptics Miss the Real Jesus and Mislead Popular Culture* (Grand Rapids: Kregel, 2006), p. 63.

[39]As categorias 1 a 3, adiante, são incluídas por Epp em sua definição de leituras "insignificantes" (Epp, "Toward the Clarification of the Term 'Textual Variant'", p. 57), e nós acrescentamos as categorias 4 e 5.

[40]E.g., João 1.4 em $\mathfrak{P}^{66}$ omite a letra *nu* no final de *anthrōpōn*.

[41]Francis T. Gignac, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods*, v. 1: Phonology (Milan: Istituto Editoriale Cisalpino-La Goliardica, 1976), p. 189-91. Há diversos exemplos dessa prática no Códice Sinaítico; e.g., *tapinos* em vez de *tapeinois*, *kreinai* em vez de *krinai*, e *dynami* em

diferenças na grafia dos manuscritos parece infindável, e cada uma delas conta como uma variação de transcrição.[42]

2. *Textos sem sentido.* Ocasionalmente, os escribas cometiam um erro que deixava um versículo sem sentido, e, nesse caso, fica fácil identificar que o erro não faz parte da redação original do texto. Às vezes, por exemplo, os escribas acidentalmente pulavam uma linha na hora de copiar (um erro chamado *haplografia*) e, com isso, criavam textos incoerentes. Um exemplo bastante conhecido se encontra em João 17.15, no Códice Vaticano (B), texto em que o escriba pulou uma linha e deixou de fora o trecho entre colchetes: "Não rogo que os tires do [mundo, mas que os guardes do] Maligno". É evidente que o salto resulta em um texto sem sentido que, claramente, não é o original! Esses erros podem revelar hábitos de determinado escriba, mas em nada influenciam a nossa capacidade de recuperar o texto original.

3. *Leituras singulares.* Por vezes, determinada leitura existe em apenas um manuscrito grego. Essas leituras singulares — e existem milhares delas — têm pouco a seu favor para serem consideradas o texto original, daí serem irrelevantes na avaliação da confiabilidade da tradição do manuscrito. Por exemplo, $\mathfrak{P}^{66*}$ é o único manuscrito (do qual se tem conhecimento) em que, no texto de João 17.12, Jesus diz ao Pai na oração sacerdotal: "Eu os preservei no *meu* (*mou*) nome que me deste". Todos os outros manuscritos trazem: "Eu os preservei no *teu* (*sou*) nome que me deste".

4. *Alterações sem sentido na ordem das palavras.* Uma das alterações mais comuns feitas por escribas envolve a ordem das palavras

---

vez de *dynamei*. Skeat e outros sugerem que essa grafia fonética pode ser evidência de que os manuscritos foram produzidos por ditado. Ver Skeat, "Use of Dictation in Ancient Book-Production", p. 179-208.

[42]É importante observar que as mudanças em questão são apenas ortográficas. Por vezes, um erro de grafia produz uma nova palavra e afeta o sentido de uma passagem. Por exemplo, a conhecida variante em Romanos 5.1 pode ser lida como: "Temos (*echomen*) paz com Deus" ou "Tenhamos (*echōmen*) paz com Deus".

(modificação conhecida como *transposição*). Os substantivos gregos são flexionados e, portanto, sua função na frase não é determinada pela ordem das palavras, mas por sua desinência. Logo, a grande maioria das alterações na ordem de palavras no grego não afeta, de nenhum modo, o sentido. Por exemplo, outra vez em $\mathfrak{P}^{66}$, João 13.1 traz *toutou tou kosmou* ("este mundo"), enquanto o original provavelmente trazia *tou kosmou toutou* ("este mundo") —, não há absolutamente nenhuma diferença de sentido. Outra mudança comum na ordem das palavras, especialmente nas epístolas paulinas, é "Jesus Cristo" em lugar de "Cristo Jesus", ou vice-versa. Cada alteração na ordem das palavras (e cada uma das diversas combinações possíveis) conta como uma variante.

5. *Artigos definidos com substantivos próprios.* Como em outras línguas, no grego, é possível incluir artigos antes de substantivos próprios: "o Jesus", "o João" ou "o André". Contudo, os primeiros escribas cristãos não adotavam essa prática de modo regular e a presença ou ausência do artigo antes do substantivo próprio raramente afeta o significado.[43] Por exemplo, alguns manuscritos (A $\Delta f^1 f^{13}$ 1241) incluem o artigo (*tou*) antes do nome "Simão" em Marcos 1.16, enquanto a maioria dos outros manuscritos o omite. De todo modo, a tradução é a mesma: "Simão". Toda vez que o escriba inclui ou omite um artigo antes de um nome próprio, isso conta como uma variante textual.

Evidentemente, esse breve resumo das alterações insignificantes nas transcrições dos escribas não é exaustivo; outras categorias poderiam ser acrescentadas (e.g., casos em que pronomes pessoais são substituídos por seus antecedentes). Mas o ponto crucial está claro. Embora haja um grande número de alterações desse

[43]É possível que os artigos antes de nomes próprios sejam, por vezes, anafóricos (que remetem a um referente anterior) e, portanto, possam ser traduzidos de maneira ligeiramente distinta. Por exemplo, Atos 19.15, *ton Paulon epistemai*, pode ser traduzido por "Eu sei quem é este Paulo". De todo modo, não chega a ser uma diferença considerável.

tipo — Ehrman está correto a esse respeito —, essas alterações são bastante irrelevantes. Logo, uma simples soma das variantes textuais não é um exercício significativo para determinar a confiabilidade da transmissão textual.

Alterações textuais e a quantidade de manuscritos

A abordagem à avaliação das variantes textuais que leva em conta apenas os números também deixa de fora outro dado crítico: a quantidade impressionante de manuscritos que temos em mãos. É evidente que, se possuíssemos apenas *cinco* manuscritos gregos do Novo Testamento, teríamos pouquíssimas variantes textuais a serem justificadas. Uma vez, porém, que temos mais de *cinco mil* manuscritos gregos do Novo Testamento (sem falar nos manuscritos em outras línguas), *a quantidade total de variantes textuais* aumenta drasticamente, pois a *quantidade total de manuscritos* aumentou drasticamente. Quanto mais manuscritos existem para comparação, mais variantes podem ser descobertas. Logo, a quantidade de variantes não indica necessariamente que os escribas não foram fiéis ao original; antes, é consequência natural do fato de termos mais manuscritos do Novo Testamento do que temos de qualquer outro texto histórico.

É incrível, portanto, que Ehrman se valha do que deveria ser evidência histórica *concreta* favorável ao Novo Testamento (a grande quantidade de manuscritos) e transforme isso, de algum modo, em evidência a favor de sua natureza tendenciosa — sem dúvida, uma proeza e tanto. É de se perguntar quais seriam as conclusões de Ehrman se, de fato, *tivéssemos* apenas cinco manuscritos do Novo Testamento e, consequentemente, pouquíssimas variantes textuais. A *ausência* de variantes textuais seria, então, considerada uma evidência favorável à transmissão confiável do Novo Testamento? Suspeitamos que não. É de se perguntar se a objeção não seria, nesse caso, de que temos um número *pequeno* demais de

manuscritos. É uma questão perdida, não importa que caminho se tome. Mais uma vez, portanto, observamos um padrão recorrente. A despeito das evidências — quer os manuscritos sejam muitos ou poucos, quer as variantes sejam muitas ou poucas —, as conclusões de Ehrman permaneceriam inalteradas.

Terceira tese. A confiabilidade do método de crítica textual: quanto à pequena parte de variantes significativas, nossa metodologia de crítica textual é capaz de determinar, com grau razoável de certeza, qual é o texto original.

A seção anterior mostrou que a grande maioria das variações no texto é insignificante e irrelevante para se determinar o texto original do Novo Testamento. Resta, contudo, uma pequena parcela das variantes textuais que pode ser considerada "significativa". A definição desse termo tem dois aspectos: (1) variantes textuais "significativas" são simplesmente as que não fazem parte da categoria de "insignificante", da qual tratamos anteriormente; e (2) variantes "significativas" são as que, *em certo sentido*, afetam o significado da passagem (embora o efeito possa variar de praticamente mínimo a algo mais substancial).

Embora a quantidade dessas variantes significativas seja relativamente pequena em comparação com as variantes insignificantes, ainda assim algumas delas podem exercer impacto sobre nossa compreensão de certas passagens do Novo Testamento (como veremos adiante). Logo, é possível concluir que esse tipo de mudança representa, de fato, um desafio para a integridade textual do Novo Testamento. Contudo, para chegar a essa conclusão, seria necessário supor que não há como determinar quais dessas variantes significativas eram originais e quais não eram. Em outras palavras, as variantes significativas seriam problemáticas *se* pudéssemos supor que todas elas são igualmente viáveis. O problema dessa suposição, porém, é que ela contradiz diretamente toda a história da crítica

textual — aliás, a própria *existência* desse campo de estudo — que sempre afirmou que nem todas as variantes textuais são igualmente viáveis e que nossa metodologia pode determinar (com grau razoável de certeza) qual é o texto original.[44] Se for esse o caso, as poucas variantes textuais "significativas" não afetam de modo considerável a integridade do Novo Testamento, porque, quando ocorrem, geralmente conseguimos identificá-las.

Exemplos de variantes significativas

Pode ser proveitoso examinarmos alguns casos de variantes significativas, embora só tenhamos espaço aqui para tratar da questão de modo superficial. Por exemplo, Marcos 1.14 diz que Jesus foi para a Galileia pregando o "evangelho de Deus". Alguns manuscritos do quinto século (e outros mais recentes), porém, como o Códice Alexandrino (A) e o Códice de Beza (D), trazem "evangelho *do reino* de Deus". A causa dessa pequena mudança é óbvia: a expressão "reino de Deus" é bastante comum em todo o Evangelho de Marcos (e nos outros Evangelhos Sinóticos), e é possível que o escriba tenha harmonizado Marcos 1.14 com as outras passagens (uma causa frequente de variações nas transcrições dos escribas). Há uma diferença de sentido entre "evangelho de Deus" e "evangelho do reino de Deus"? Talvez. Mas dificilmente é motivo para preocupação. E mesmo que a diferença fosse considerável, não importaria, pois as evidências textuais deixam claro que Marcos

[44]Claro que não há espaço neste curto capítulo para examinar os princípios metodológicos básicos da crítica textual do Novo Testamento. Para mais informações sobre esse assunto, ver Metzger; Ehrman, *Text of the New Testament*, p. 300-343; Aland; Aland, *Text of the New Testament*, p. 280-316; Eldon Jay Epp; Gordon D. Fee, *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism*; Ehrman; Holmes, *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, p. 237-379; David Alan Black, ed., *Rethinking New Testament Textual Criticism* (Grand Rapids: Baker, 2002).

escreveu "evangelho de Deus".[45] Marcos 1.14 é um exemplo bem típico de variante "significativa".

Existem, contudo, variantes "significativas" que exercem impacto mais substancial sobre o sentido do texto. Dois exemplos bastam. Uma das variantes mencionadas com mais frequência se encontra em 1João 5.7,8 e é conhecida como *Comma Johanneum*.[46] A parte em itálico dos versículos a seguir ocorre em apenas uns poucos manuscritos: "Pois os que dão testemunho são três: *no céu: o Pai, a Palavra, e o Espírito Santo, e esses três são um. E há três que dão testemunho na terra:* o Espírito, a água e o sangue; e os três concordam entre si". Entre centenas de manuscritos gregos, apenas oito manuscritos contêm essa variante (em quatro deles foi acrescentada pelo escriba na margem) e o mais antigo é do décimo século.[47] Além disso, a variante não é atestada por nenhum dos pais gregos e está ausente em quase todas as versões mais antigas. No fim das contas, apesar de essa variante ter sido incluída no Textus Receptus (e, portanto, na tradução King James [e na ARC e na ARA, nesta em itálico]), as evidências da crítica textual são inequivocamente contrárias à presença desse texto na epístola original de João. Como devemos, então, entender essa variante? Não há dúvida de que seja "significativa", pois afeta a compreensão teológica do versículo. Contudo, não pode ser considerada original e, portanto, não exerce impacto sobre nossa capacidade de recuperar o texto original do Novo Testamento.[48] A forma como entendemos a Trindade

[45]Além de "evangelho de Deus" ter forte corroboração externa (ℵ BL Θ f^1 f^{13}), a existência de uma leitura mais curta explica melhor o surgimento da mais longa (devido à harmonização), enquanto a situação contrária é bastante difícil de explicar.

[46]Para mais informações sobre essa variante, ver Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: German Bible Society, 1994), p. 647-48; Metzger; Ehrman, *Text of the New Testament*, p. 146-47.

[47]61 88$^{v.r.}$ 221$^{v.r.}$ 429$^{v.r.}$ 636$^{v.r.}$ 918 2318.

[48]A obra recente de Bart Ehrman, *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible* (New York: HarperOne, 2009), apresenta uma refutação de muitas das críticas feitas a *Misquoting Jesus* e continua a insistir em que a

também não depende, de maneira alguma, desse versículo — aliás, o conceito ortodoxo de Trindade pode ser extraído de muitos outros versículos do Novo Testamento e já havia se consolidado séculos antes de essa variante se tornar amplamente conhecida.

O segundo exemplo se encontra em Marcos 16.9-20, o conhecido final longo de Marcos.[49] A maioria das traduções modernas coloca essa parte do texto entre colchetes e observa que dois dos manuscritos mais antigos de Marcos, o Códice Sinaítico (א) e o Códice Vaticano (B), não trazem o final longo. Além disso, o final longo não aparece em diversas versões antigas (inclusive em vários manuscritos em latim, siríaco e armênio) e não é mencionado por pais gregos proeminentes como Clemente de Alexandria e Orígenes. O vocabulário atípico de Marcos no final longo, bem como a transição estranha de 16.8 para 16.9, também são problemáticos. Em resumo, a maioria dos estudiosos concorda que o final longo de Marcos não é original de seu Evangelho. Qual é, portanto, o impacto dessa variante específica? Não há dúvida de que se

---

variante em 1João 5.7,8 é importante e significativa (p. 186). Todavia, Ehrman demonstra total falta de compreensão da questão central referente a esse texto. A razão de essa variante não afetar a integridade do Novo Testamento não é porque é insignificante (Ehrman está correto quando diz que ela muda o sentido da passagem), mas porque as evidências textuais são tão claramente contrárias a ela que sabemos que não é o texto original. Se sabemos que não é o original, não importa quão significativa seja a mudança. Ehrman parece tão exageradamente obcecado pelo impacto da mudança que não percebe que as evidências contra a variante negam de forma contundente sua originalidade.

[49]Os estudos sobre o final longo de Marcos são numerosos demais para mencionarmos aqui; algumas resenhas proveitosas de textos acadêmicos podem ser encontradas em Joseph Hug, *La finale de l'evangile de Marc: Mc 16, 9-20* (Paris: Gabalda, 1978), p. 11-32; Paul Mirecki, "Mark 16:9-20: Composition, Tradition, and Redaction" (tese de doutorado, Harvard University, 1986), p. 1-23; Virtus E. Gideon, "The Longer Ending of Mark in Recent Study", in *New Testament Studies: Essays in Honor of Ray Summers in his Sixty-Fifth Year*, editado por H. L. Drumwright e C. Vaughan (Waco, TX: Markham Press Fund, 1975), p. 3-12; e James A. Kelhoffer, *Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), p. 5-47.

trata de uma mudança textual "significativa", tanto com respeito a sua extensão (doze versículos) quanto no que se refere a seu conteúdo (ressurreição, beber veneno, pegar em serpentes). Todavia, uma vez que é possível perceber claramente que esses versículos são um acréscimo, eles não exercem impacto em nossa capacidade de recuperar o texto original de Marcos. Ainda que restem dúvidas (das quais não temos como tratar aqui) a respeito do motivo de Marcos terminar seu Evangelho no versículo 8, as evidências textuais mostram claramente que ele não escreveu os versículos 9-20.[50]

Alterações realizadas por motivos teológicos

Há uma discussão em andamento, de longa data, no âmbito da crítica textual, a respeito do grau em que os escribas alteraram intencionalmente passagens do Novo Testamento, de modo a adequar o texto a suas próprias preferências teológicas. Desde a famosa declaração de Westcott e Hort de que "não há sinais de falsificação deliberada do texto com fins dogmáticos"[51], tem havido um coro contínuo de estudiosos tentando provar o contrário. A ideia de alterações feitas por escribas por motivos teológicos remonta a Kirsopp Lake e J. Rendel Harris e, mais recentemente, a estudiosos como Eldon J. Epp e seu conhecido livro *The Theological Tendency of Codex Cantabrigiensis in Acts* [A Tendência Teológica do Códice

[50]Para uma discussão mais detalhada dos motivos pelos quais Marcos pode ter concluído seu Evangelho no versículo 8, ver Beverly Roberts Gaventa e Patrick D. Miller, eds., *The Ending of Mark and the Ends of God: Essays in Memory of Donald Harrisville Juel* (Louisville, KY: Westminster, 2005); P. W. van der Horst, "Can a Book End with a *gar*? A Note on Mark XVI.8", *JTS* 23 (1972): 121-24; K. R. Iverson, "A Further Word on Final *gar* (Mark 16:8)", *CBQ* 68 (2006): 79-94; J. Lee Magness, *Sense and Absence: Structure and Suspension in the End of Mark's Gospel* (Atlanta: Scholars Press, 1986); e David Alan Black, ed., *Perspectives on the Ending of Mark: 4 Views* (Nashville: Broadman, 2008).

[51]Westcott e Hort, *New Testament in the Original Greek*, 2:282.

Cantabrigiensis em Atos].[52] Ehrman se alia a esse coro em vários de seus livros recentes, particularmente em *The Orthodox Corruption of Scripture* [A Deturpação Ortodoxa das Escrituras], em que argumenta que os escribas da igreja primitiva não eram apenas copistas imparciais, que transmitiam mecanicamente o texto diante deles, mas que, em certo sentido, continuaram a "escrever" o texto do Novo Testamento, alterando-o de modo a adaptá-lo aos desafios teológicos e sociais da época.[53] Logo, argumenta Ehrman, é necessário entender as alterações feitas pelos escribas no contexto das batalhas da igreja primitiva com relação a heresia e ortodoxia — batalhas que influenciaram não apenas a formação do cânon do Novo Testamento, mas também a formação do texto do Novo Testamento em si.

Uma vez que essas alterações por motivos teológicos podem afetar o sentido da passagem (embora não haja certeza sobre o grau de seu impacto), elas são consideradas, justificadamente, variantes textuais "significativas". Será proveitoso examinarmos alguns exemplos. Em Lucas 2.33, depois que Simeão abençoa o menino Jesus, lemos: "E o pai e a mãe do menino se admiravam das coisas ditas sobre ele". Contudo, alguns manuscritos mais recentes trazem: "E *José* e a mãe do menino se admiravam das coisas ditas sobre ele" (K X Δ Θ Π Ψ). Ehrman argumenta que essa mudança, feita por um escriba, visa a reforçar a doutrina da concepção virginal — doutrina questionada com frequência por alguns grupos hereges, como os ebionitas — ao certificar-se de que ninguém usaria essa passagem (ou abusaria dela) para argumentar que Jesus teve

[52]Kirsopp Lake, *The Influence of Textual Criticism on the Exegesis of the New Testament* (Oxford: Parker, 1904); J. Rendel Harris, "New Points of View in Textual Criticism", *Expositor* 7 (1914): 316-34; Eldon J. Epp, *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966).

[53]Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture* (New York: Oxford University Press, 1993). Esses mesmos argumentos aparecem de modo mais acessível ao público geral em *Misquoting Jesus*, p. 151-75 [*O Que Jesus Disse? O Que Jesus Não Disse?*].

pai humano.[54] Outro exemplo está em 1Timóteo 3.16, texto em que há a seguinte declaração a respeito de Cristo: "Aquele que se manifestou em carne". Outros manuscritos, porém, mostram uma alteração feita pelo escriba que leva o versículo a declarar: "*Deus* se manifestou em carne" (א^{c} A^{2} C^{2} D^{c} K L P Ψ). Nesse caso, Ehrman também argumenta que a mudança feita pelos escribas foi intencional, com o propósito de afirmar a divindade de Cristo em termos mais explícitos.[55] Em meio a todos os debates cristológicos do cristianismo primitivo, é possível que os escribas quisessem se certificar de que esse versículo afirmasse expressamente que Cristo era Deus, manifesto em carne. Outro exemplo está em João 19.40, em que o corpo de Jesus estava sendo preparado para o sepultamento. O texto diz: "Tomaram, pois, o corpo de Jesus e o envolveram em panos de linho". O Códice Alexandrino (A) do quinto século, porém, diz: "Tomaram o corpo de *Deus* e o envolveram em panos de linho". Também aqui a alteração cristológica extremamente óbvia parece ter sido introduzida por motivos teológicos — talvez para evitar que os docetistas argumentassem que, tendo em vista Jesus ser Deus, não poderia ter um corpo verdadeiro, feito de carne e sangue.[56]

Como avaliar os argumentos de Ehrman com respeito às mudanças intencionais feitas por escribas? Convém dizer logo de início que, no trabalho textual detalhado que realiza em *The Orthodox Corruption of Scripture,* Ehrman mostra o que ele tem de melhor. Em termos gerais, é uma monografia impressionante, com muito conteúdo a oferecer para a comunidade acadêmica em sua análise da história do texto do Novo Testamento. Sem dúvida, a tese geral de Ehrman está correta quando afirma que, por vezes, os escribas alteraram os manuscritos por motivos teológicos. Dito isso, é necessário levantar duas questões. Primeiro, embora Ehrman esteja

[54]Ehrman, *Orthodox Corruption of Scripture*, p. 55
[55]Ibidem, p. 77-78.
[56]Ibidem, p. 83.

certo ao dizer que *algumas* alterações foram feitas por motivos teológicos, dá a impressão de que ele desconsidera de modo precipitado explicações igualmente (senão mais) plausíveis, porém menos provocativas. Em 1Timóteo 3.16 mencionado anteriormente, por exemplo, a mudança feita pelo escriba para "*Deus* se manifestou em carne" pode ser naturalmente explicada pelo fato de a palavra traduzida por "aquele que" (ΟΣ) ser muito parecida com a abreviação usada para "Deus" (ΘΣ). Um simples deslize do escriba seria suficiente para transformar uma palavra em outra. Ainda assim, porém, Ehrman afirma que a mudança teve motivações teológicas, pois quatro testemunhas unciais (א A C D) mostram que ΟΣ ("aquele que") foi realmente *corrigido* pelo escriba para que se lesse ΘΣ ("Deus"), o que significa que o escriba fez essa alteração de forma consciente. Mas o fato de esses quatro escribas terem feito uma alteração intencional não é o mesmo que dizer que o fizeram *por motivos teológicos*. São duas coisas diferentes. É possível que esses escribas simplesmente tenham imaginado que o escriba anterior havia cometido um erro; ou apenas o corrigiram de acordo com o que estava no texto fonte deles. Além disso, vários outros manuscritos unciais trazem ΘΣ ("Deus"), mas não como parte de uma correção (K L P Ψ), de modo que não há nenhuma indicação de que o tenham feito de forma intencional. É provável que, no fim das contas, a explicação para a variante em 1Timóteo 3.16 seja extremamente trivial. Trata-se simplesmente de um erro.

Outra questão associada ao trabalho de Ehrman diz respeito às conclusões gerais que podem ser tiradas dele. Suponhamos, por um momento, que Ehrman esteja correto a respeito das motivações dos escribas em literalmente todos os exemplos que oferece — *todos* alteraram o texto por motivos teológicos. De que maneira, porém, isso modifica nossa compreensão do texto original do Novo Testamento? O que se ganha, de fato, em termos de avaliação da integridade do Novo Testamento? Pouca coisa. O estudo de Ehrman pode ser proveitoso para analisar os hábitos dos escribas

ou a natureza dos debates teológicos no cristianismo primitivo, mas tem pouquíssimo impacto sobre o que diz respeito à recuperação do texto original, pois, em cada um dos casos que ele descreve, *podemos distinguir entre o texto original e as alterações feitas pelos escribas*. Em outras palavras, nem mesmo as alterações feitas por motivos teológicos ameaçam a integridade do texto, pelo simples motivo de que nossa metodologia de crítica textual nos permite identificar essas alterações quando elas ocorrem.[57]

É nesse ponto que Ehrman se encontra em um dilema. Por um lado, em *Misquoting Jesus*, ele deseja que o texto "original" do Novo Testamento permaneça inacessível e obscuro, obrigando-o a argumentar que as metodologias da crítica textual não têm como produzir uma conclusão inequívoca. Por outro lado, em *The Orthodox Corruption of Scripture*, ele é forçado a argumentar que as metodologias da crítica textual são confiáveis e podem mostrar o que era original e o que não era; de outro modo, ele não será capaz de provar que foram realizadas alterações por motivos teológicos. Moisés Silva comenta:

> Não há praticamente nenhuma página na obra [*The Orthodox Corruption of Scripture*] em que Ehrman não empregue o conceito de texto original. De fato, sem esse conceito e sem a certeza de que podemos identificar o texto original, o livro de Ehrman é praticamente inimaginável, pois todos os seus exemplos dependem de sua capacidade de identificar determinado texto como uma deturpação causada por um escriba.[58]

---

[57]Nas refutações recentes de Ehrman em *Jesus, Interrupted,* essa questão continua não sendo mencionada. Ele continua a repetir como essas alterações são expressivas, mas os exemplos que escolhe são, com frequência, alterações que para praticamente todos os estudiosos textuais não fazem parte do texto original; por exemplo, a perícope da mulher adúltera em Jo 7.53—8.11 (p. 188).

[58]Moisés Silva, resenha de D. C. Parker, *The Living Text of the Gospels*, *WTJ* 62 (2000): 301-2.

A essência do argumento de Ehrman parece, portanto, frustrar seus próprios objetivos. Ele usa alterações feitas por escribas, baseadas em motivos teológicos, como razão para justificar por que não temos como conhecer o texto original, mas, ao mesmo tempo, precisa supor que é possível conhecer o texto original a fim de provar a existência dessas alterações feitas pelos escribas. Mas qual é o argumento, então? As alternativas são mutuamente excludentes, mas, no fim das contas, temos a impressão de que Ehrman quer as duas coisas ao mesmo tempo. Infelizmente, ao que parece, o objetivo de *Misquoting Jesus* obriga Ehrman a negar não apenas a confiabilidade geral do campo da crítica textual — exatamente o campo ao qual ele dedicou toda a sua vida —, mas até seus próprios trabalhos acadêmicos anteriores.

O que, então, motiva essas incoerências na abordagem da crítica textual de Ehrman? Elas remontam, inevitavelmente, a seu comprometimento com a tese de Bauer e, em particular, a sua aplicação da tese de Bauer ao campo da crítica textual. Embora, historicamente, o campo da crítica textual tenha argumentado que algumas variantes realmente estão mais próximas do original do que outras, a tese de Bauer deixa implícito que, em certo sentido, todas as variantes textuais são inerentemente iguais. Afinal, por que uma determinada forma do texto do Novo Testamento deve ser considerada autêntica e outra não? Quem deve determinar qual é o texto correto? Cristãos de regiões diferentes experimentaram variantes textuais diferentes (e, para eles, essas variantes *eram* a palavra de Deus). Ao que parece, portanto, Ehrman vê-se dividido entre essas duas posições opostas: a crítica textual histórica, que prefere um texto a outro, e a tese de Bauer, que sugere que nenhuma variante pode ser realmente considerada superior. Esta última posição parece prevalecer quando Ehrman declara: "Não é óbvio, de maneira alguma, que [a reconstrução do texto original] deva ser o objetivo derradeiro da disciplina [...] é possível que haja poucos

motivos para se preferir o texto 'original' a formas do texto desenvolvidas subsequentemente".[59]

Logo, a abordagem de Ehrman à crítica textual — impulsionada por Bauer — é mais radical do que talvez pareça à primeira vista. Ele não afirma apenas que as batalhas envolvendo heresia e ortodoxia alteraram o texto original, mas vai um passo adiante e diz que as batalhas envolvendo heresia e ortodoxia implicam que não há texto original. Em outras palavras, a hipótese de Bauer não somente explica a *causa* das variantes textuais, como também determina qual deve ser nossa *atitude* em relação a elas. Todas são iguais. Nesse caso, também fica evidente que as conclusões de Ehrman são motivadas mais por seu comprometimento prévio com a tese de Bauer e com a natureza pluralista do cristianismo primitivo do que pela disciplina da crítica textual.

Quarta tese. O impacto das variantes não resolvidas: o número restante de variantes verdadeiramente não resolvidas é muito pequeno e irrelevante para o relato/ensino do Novo Testamento.

Na seção anterior, argumentou-se que nem mesmo as variantes "significativas" representam um problema para a integridade do Novo Testamento, pois nossa metodologia de crítica textual nos permite determinar, com grau razoável de certeza, qual é o texto original. Contudo, resta um pequeno número de variantes significativas a respeito das quais nossa metodologia nem sempre consegue chegar a uma conclusão definitiva. Nesses casos, é possível que tenhamos duas (ou mais) variantes e não saibamos com certeza

[59]Bart D. Ehrman, "The Text as Window: New Testament Manuscripts and the Social History of Early Christianity", in *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, 361 n.1. Para um ponto de vista semelhante, ver Donald Wayne Riddle, "Textual Criticism as a Historical Discipline", *ATR* 18 (1936): 220-33.

qual delas é original. Embora essas variantes "não resolvidas" sejam bastante raras, são os únicos pontos em que o texto do Novo Testamento está verdadeiramente em discussão, daí a necessidade de tratarmos delas.

Exemplos de variantes não resolvidas

Evidentemente, nem sempre é fácil definir o que constitui uma variante "não resolvida" (e não temos como apresentar aqui uma discussão completa dessa questão). Certamente, não podemos considerar uma variante como "não resolvida" só porque há *alguma* controvérsia entre os estudiosos a respeito de sua originalidade — afinal, é possível criar uma discussão a respeito de praticamente *qualquer* variante textual caso se queira fazê-lo. Em vez disso, referimo-nos aqui à situação em que há duas (ou mais) leituras possíveis e em que as evidências (internas ou externas) a favor de cada uma são relativamente iguais ou, no mínimo, próximas o suficiente para permitir a conclusão de que *qualquer uma* delas poderia ser o original. Também nesse caso será proveitoso examinarmos alguns exemplos.

Em Marcos 3.32, a multidão sentada ao redor de Jesus lhe diz: "Tua mãe e teus irmãos estão lá fora e te procuram". Contudo, evidências de alguns manuscritos gregos mais antigos (A D), bem como documentos em latim antigo, siríaco antigo e gótico (combinados com algumas fortes evidências internas), sugerem que o original talvez fosse: "Tua mãe, e teus irmãos, e *tuas irmãs* estão lá fora e te procuram". Nem mesmo no comitê do Novo Testamento grego da United Bible Societies (UBS) houve consenso a respeito dessa questão, que levou diversas versões em inglês da Bíblia a inserir uma nota de rodapé nesse versículo com a variante.[60] Qualquer que seja a alternativa escolhida, não há praticamente nada em

[60]Metzger, *Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 70.

jogo nesse caso. Sabemos com base em outras passagens que Jesus tinha irmãs (Mt 13.56), e, sem dúvida, elas, como o restante da família, estavam preocupadas com ele. Outro exemplo, Marcos 7.9, traz: "Disse-lhes ainda: Sabeis muito bem rejeitar os mandamentos de Deus para estabelecer (*stēsēte*) a vossa tradição". Porém, vários manuscritos unciais (ℵ A K L X Δ Π), alguns deles bem antigos, trazem "guardar" (*tērēsēte*) no lugar de "estabelecer" (*stēsēte*). Tendo em vista a grafia e o significado semelhantes dessas palavras, é bastante difícil definir qual delas deu origem à outra. De todo modo, o significado da passagem permanece praticamente inalterado.

Os dois exemplos acima são típicos de variantes "não resolvidas" — elas não somente são extremamente raras, mas, na maioria das vezes, afetam muito pouco o significado do texto (e, portanto, são relativamente triviais). Ehrman, porém, sugere que há algumas variantes difíceis de resolver que certamente influenciam o significado do texto de maneira substancial. Por exemplo, Lucas 22.43,44 descreve a angústia de Jesus no Getsêmani: "Então lhe apareceu um anjo do céu, que o encorajava. E, cheio de angústia, orava mais intensamente; e o seu suor tornou-se como gotas de sangue, que caíam no chão". Esses versículos são atestados por várias testemunhas importantes (ℵ^{*,b} D K L X Δ* Θ Π* Ψ f^{1}), incluindo Justino Mártir, Ireneu, Hipólito, Eusébio e outros pais da igreja. No entanto, esses versículos também são omitidos por várias testemunhas importantes (𝔓^{69vid} 𝔓^{75} ℵ^{a} A B T W 1071*) e por Clemente de Alexandria e Orígenes. Consequentemente, é difícil dizer ao certo se os versículos são, ou não, originais de Lucas.[61] A questão,

[61]Ehrman argumenta que não são originais e estamos propensos a concordar (*Misquoting Jesus*, p. 138-44), embora discordemos de sua avaliação do impacto dessa variante. Ver discussões mais detalhadas em Metzger, *Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 151; Ehrman, *Orthodox Corruption of Scripture*, p. 187-94; Bart D. Ehrman; Mark A. Plunkett, "The Angel and the Agony: The Textual Problem of Luke 22:43-44", *CBQ* 45 (1983): 401-16; Jerome Neyrey, *The Passion According to Luke: A Redaction Study of Luke's Soteriology* (New York: Paulist, 1985), p. 55-57; e Raymond Brown, *The Death of the Messiah: From*

portanto, é se alguma das opções cria um problema sério ou altera alguma doutrina bíblica (cristológica ou de outra espécie). Sabemos com base em outras passagens que Jesus experimentou grande angústia no jardim do Getsêmani (Mt 26.37,38; Mc 14.34) e que era verdadeiramente humano, sujeito a sofrer tentação e tristeza (Hb 2.17,18). Além disso, há outros relatos em que anjos serviram Jesus em momentos de grande necessidade (Mc 1.13). Essas realidades permanecem inalteradas, quer venhamos a incluir quer a omitir esses versículos. Logo, as duas opções parecem coerentes e compatíveis com o que sabemos sobre Jesus e seu ministério.

Ehrman apresenta outro exemplo em Marcos 1.41, em que Jesus vê um leproso e é "movido por compaixão" (*splagchnisthei*). Embora esse texto tenha a seu favor melhores evidências externas (ℵ A B C K L W Δ Θ Π f^1 f^3), o Códice de Beza (D) e várias testemunhas em latim antigo declaram que, quando Jesus viu o leproso, "foi movido por ira" (*orgistheis*). Apesar de as evidências externas serem favoráveis a "movido por compaixão", várias considerações internas (por exemplo, qual texto o escriba teria mais provavelmente mudado?) sugerem a possibilidade de que, no original, estivesse "movido por ira". Em resumo, é difícil dizer qual texto é o original.[62] Nesse caso, também nos perguntamos se alguma das opções cria um problema sério ou levanta alguma questão relacionada ao ensino do Novo Testamento. Embora "movido por ira" mude, sem dúvida, a forma como entendemos a passagem — é provável que Jesus estivesse expressando "uma justa indignação diante dos estragos

Gethsemane to the Grave (New York: Doubleday, 1994), p. 179-84. [Edição em português: *A Morte do Messias: Comentários das Narrativas da Paixão nos Quatro Evangelhos*, traduzido por Bárbara T. Lambert. São Paulo: Paulinas, 2013, 2 v.].

[62]Para discussões mais detalhadas, ver Bart Ehrman, "A Sinner in the Hands of an Angry Jesus", in *New Testament Greek and Exegesis: Essays in Honor of Gerald F. Hawthorne*, editado por Amy M. Donaldson e Timothy B. Sailors (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 77-98; William L. Lane, *The Gospel according to St. Mark* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 84-87.

causados pelo pecado"[63] no mundo, de modo particular na vida do leproso —, essa imagem de Jesus se encaixa bem com o restante do Evangelho de Marcos, em que, em um confronto com os fariseus, Jesus expressa ira (Mc 3.5) e, em outra passagem, fica indignado com os discípulos (Mc 10.14). Além disso, é também coerente com o Jesus dos outros Evangelhos. Uma passagem particularmente digna de nota é João 11.33, em que Jesus depara com a situação de Lázaro e o texto diz que "Jesus comoveu-se profundamente" (*enebrimēsato*), um termo que indica mais claramente que Jesus sentiu "ira, ultraje ou indignação".[64] Jesus se irou com Lázaro? Não. O contexto sugere que sua indignação estava voltada contra os estragos causados pelo pecado no mundo, particularmente o modo como afetaram Lázaro. Logo, em João 11.33, temos um paralelo vívido com o que talvez seja o caso em Marcos 1.41. As duas passagens exemplificam situações em que Jesus demonstra indignação com os efeitos do pecado enquanto realiza um milagre de cura e restauração. No fim das contas, independentemente de qual seja a leitura original de Marcos 1.41, nenhuma delas diverge do Jesus do Novo Testamento.

Variantes não resolvidas e autoridade bíblica

Chegamos aqui ao cerne da questão referente à autoridade bíblica. Precisamos ter certeza absoluta a respeito de cada uma das variantes textuais para que Deus possa falar com autoridade nas Escrituras? De maneira nenhuma. Quando reconhecemos não apenas como é pequeno o número de variantes não resolvidas, mas também quão pouco impacto elas exercem sobre o relato do Novo Testamento como um todo, podemos estar certos de que a mensagem do

[63]Lane, *Gospel according to St. Mark*, p. 86.

[64]D. A. Carson, *The Gospel according to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), p. 415. [Edição em português: *O Comentário de João*, traduzido por Daniel de Oliveira e Vivian Nunes do Amaral. São Paulo: Shedd, 2007].

Novo Testamento foi *suficientemente* preservada para a igreja. Todo o ensino do Novo Testamento — quer sobre a pessoa de Jesus (sua divindade e humanidade), quer sobre a obra de Jesus (sua vida, morte e ressurreição), quer sobre a aplicação de sua obra na vida daquele que crê (justificação, santificação e glorificação) ou sobre outras doutrinas — não é afetado pelas demais variantes textuais não resolvidas.[65] A crença na inspiração dos autógrafos originais não exige que cada uma das cópias do autógrafo seja inteiramente

[65]Em *Jesus Interrupted*, Ehrman argumenta que o fato de uma variante afetar ou não uma doutrina cristã fundamental não deve ser relevante no processo de determinar por que essa variante é importante. Ele declara: "A meu ver, é um critério bastante estranho de relevância dizer que, em última análise, as variantes textuais não são importantes porque não afetam nenhuma doutrina cristã fundamental" (p. 186). Também aqui, porém, Ehrman parece não compreender a questão central que seus críticos evangélicos levantam quando dizem que essas alterações "não são importantes". Ninguém está sugerindo que é completamente irrelevante se Jesus suou sangue ou não em Lucas 22.43,44 — é claro que é importante saber o que o texto original dizia e é claro que é importante não dizer que algo aconteceu quando, na verdade, não foi o caso. Nesse sentido, todos concordam que variantes desse tipo são "importantes". Se, contudo, alguém perguntar se uma variante como essa muda a mensagem cristã geral a respeito de Jesus, sua missão, sua humanidade ou divindade, ou qualquer outra doutrina central, a resposta é claramente "não". Nesse sentido, a variante "não é importante". Sem dúvida, Ehrman concordaria que as doutrinas centrais da fé são mais "importantes" que as periféricas. Por exemplo, uma variante não resolvida relacionada à justificação com certeza é mais importante que uma variante referente a Jesus ter suado sangue em determinada ocasião. Se alguém se equivocasse a respeito de Jesus ter suado sangue, as consequências seriam mínimas e afetariam apenas um detalhe histórico secundário. Em contrapartida, se alguém se equivocasse a respeito da justificação, o que estaria em jogo seria a própria mensagem do evangelho. Portanto, quando os evangélicos observam que essas variantes "não são importantes", querem dizer apenas que elas não afetam a capacidade de o Novo Testamento transmitir com precisão a mensagem divina da fé cristã. O que leva os evangélicos a insistir em enfatizar esse fato é justamente o que Ehrman nega em seus livros: ele insiste em que essas variantes textuais afetam a mensagem cristã de modo geral. A importância excessiva que Ehrman atribui a essas variantes textuais é um dos principais motivos pelos quais os evangélicos refutam suas colocações da maneira que o fazem. Isso não significa, porém, que os evangélicos consideram variantes comparativamente insignificantes algo desprezível ou irrelevante.

isenta de erros. A questão é simplesmente se a tradição dos manuscritos *como um todo* é confiável o suficiente para transmitir a mensagem essencial do Novo Testamento. Como vimos anteriormente, a tradição dos manuscritos é mais que adequada. É tão próxima dos originais que não existe diferença essencial entre o que Paulo ou João escreveu, por exemplo, e o que chegou até nós.

É claro que, como vimos, Ehrman adota uma abordagem bem diferente. Para ele, a busca pelo texto original é uma empreitada do tipo "tudo ou nada". Ou conhecemos as palavras do texto original com absoluta certeza (o que significa estar de posse dos autógrafos ou de cópias perfeitas deles), ou não podemos ter certeza alguma a respeito das palavras do texto original.[66] Infelizmente, essa exigência de certeza absoluta cria uma falsa dicotomia, que nada tem que ver com o estudo da história. Como historiadores, não somos obrigados a escolher entre saber *tudo* ou não saber *nada* — existem graus de certeza que podem ser atingidos mesmo quando alguns elementos ainda são desconhecidos. Essa falsa dicotomia permite que Ehrman tire conclusões extremamente desproporcionais às verdadeiras evidências históricas. Embora sua asserção histórica geral (de que os manuscritos do Novo Testamento não são perfeitos, mas contêm diversas variantes textuais feitas pelos escribas) seja relativamente indiscutível, suas conclusões simplistas demais (de que o texto do Novo Testamento é inconfiável e incognoscível)

[66]Convém lembrar aqui o argumento fundamental de Ehrman: "Não temos os originais! Temos apenas cópias repletas de erros" (*Misquoting Jesus*, p. 7). Ehrman parece obcecado pela questão dos autógrafos, quase como se a inspiração fosse associada, de algum modo, aos artefatos físicos em si, e não ao texto que eles contêm. Contudo, em termos históricos, a inspiração nunca esteve relacionada aos autógrafos como objetos materiais, mas ao texto neles registrado. Uma vez que podemos ter o texto de Paulo sem estar de posse dos autógrafos de Paulo, é evidente que não precisamos dos autógrafos para termos um livro inspirado. Seria proveitoso se Ehrman fizesse distinção entre estar de posse do texto original (que, para ele, significa ter os autógrafos) e conhecer o texto original (o que pode ser feito por meio do estudo da tradição textual geral).

não procedem. Podemos ter manuscritos *confiáveis* sem ter manuscritos *perfeitos*. No entanto, é precisamente a metodologia "tudo ou nada" de Ehrman que não lhe permite fazer essa distinção.

Como resultado, tratar das evidências históricas (natureza e extensão das variantes textuais) não irá, em última análise, alterar as conclusões de Ehrman a respeito do Novo Testamento. Isso não acontecerá porque, para começar, não foram as evidências históricas que o levaram às suas conclusões. O que motiva, então, as conclusões de Ehrman? Por ironia, elas não são motivadas por uma consideração histórica, mas por uma consideração *teológica*. No final de *Misquoting Jesus*, Ehrman revela o cerne da premissa teológica por trás de seu raciocínio: "Se, de fato, [Deus] quisesse que as pessoas tivessem suas palavras verdadeiras, certamente as teria preservado de modo milagroso, assim como as inspirou originalmente de modo milagroso".[67] Ou seja, se Deus realmente inspirou o Novo Testamento, *as cópias não deveriam apresentar nenhuma variante textual causada pelos escribas*. É seu comprometimento com essa convicção — de ordem teológica — que motiva toda a sua abordagem quanto às variantes textuais. É claro que essa crença acarreta diversos problemas. A questão mais importante, porém, é de onde Ehrman tirou sua convicção teológica a respeito do que a inspiração exige ou deixa de exigir. Como *ele* sabe o que Deus "certamente" faria se tivesse inspirado o Novo Testamento? Sem dúvida, sua abordagem não reflete os posicionamentos cristãos históricos a respeito da inspiração (exceto, talvez, daqueles que aceitam somente a versão King James).[68] Antes, Ehrman parece operar

[67]Ehrman, *Misquoting Jesus*, p. 211.

[68]Gordon D. Fee, "The Majority Text and the Original Text of the New Testament", in *Studies in the Theory and Method*, p. 183-208. Fee observa que alguns defensores do Texto Majoritário (e.g., Wilbur Pickering) são motivados pelo fato de que a "crítica textual contemporânea do NT não é capaz de oferecer certeza absoluta quanto ao texto original do NT" (p. 189). Ao que parece, ironicamente, Ehrman e Pickering têm o mesmo objetivo/exigência: certeza absoluta; apenas realizam sua busca por ela de formas diferentes. Essa empreitada leva

com base em uma definição própria e arbitrária de inspiração que, de modo nada surpreendente, cria exigências impossíveis de serem satisfeitas. A inspiração requer, de fato, que, depois de os livros da Bíblia serem escritos, Deus garanta milagrosamente que ninguém jamais cometa erros ao copiá-los? Devemos realmente crer que a inspiração exige que nenhum adulto, nenhuma criança, nenhum escriba, nenhum estudioso — ou seja, ninguém —, ao longo de todo o curso da história humana, *jamais* copie uma passagem das Escrituras sem omitir uma única palavra? Ou Deus é proibido por Ehrman de oferecer qualquer revelação até Gutenberg e a sua imprensa? (Mas aí também ocorrem erros.)

Parece claro que Ehrman investigou os documentos do Novo Testamento com uma convicção a priori de que a inspiração requer a ausência absoluta de variantes de transcrição — um nível de exigência que jamais poderia ser atingido no mundo histórico real do primeiro século. Por ironia, por mais que Ehrman afirme se tratar de uma questão histórica real, seu conceito particular de inspiração impede, por definição, que exista um Novo Testamento revelado por Deus associado, de algum modo, à história. Não surpreende, portanto, Ehrman "concluir" que é impossível o Novo Testamento ser inspirado. Perguntamo-nos se qualquer outra conclusão sequer seria possível.

Conclusão

As batalhas envolvendo heresia e ortodoxia no início do cristianismo afetaram a transmissão do texto do Novo Testamento? Sim. Sem dúvida, várias alterações nas cópias feitas pelos escribas se devem a essas controvérsias teológicas primitivas. Mas será que

---

Pickering a adotar o Texto Majoritário, enquanto leva Ehrman a rejeitar qualquer coisa que se possa saber a respeito do texto original. Ver também Daniel B. Wallace, "The Majority Text Theory: History, Methods, and Critique", em *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, p. 297-320.

essas alterações afetam o texto de tal modo que não temos como saber ao certo o que o original dizia? De maneira nenhuma. Uma vez que o Novo Testamento é um livro histórico, transmitido a nós pelos meios históricos normais (a cópia manual dos textos), é inevitável que contenha os tipos normais de variações de transcrição feitas por escribas que poderíamos esperar em qualquer documento da Antiguidade. Sem dúvida, algumas dessas variações foram intencionais e produzidas pelos debates teológicos da época. Contudo, o Novo Testamento é diferente da maioria dos textos antigos em um aspecto fundamental: a riqueza de evidências em manuscritos à nossa disposição (tanto em quantidade quanto em data) fornece-nos motivos convincentes para concluir que o texto original não se perdeu, mas se encontra preservado na tradição dos manuscritos como um todo. Tendo em vista que a maior parte das variantes textuais é "insignificante" e que nossa metodologia de crítica textual é capaz de identificar quais leituras "significativas" são originais e quais são secundárias, podemos ter certeza de que o texto que temos é, em essência, o texto escrito no primeiro século.

CONCLUSÃO

Apelo final

A heresia da ortodoxia em um mundo caótico

A tese de Bauer-Ehrman não tem fundamento sólido. O início do cristianismo não era infestado de inúmeras heresias concorrentes (ou "cristianismos", como Ehrman e outros seguidores importantes de Bauer preferem chamá-las); era, em sua maior parte, um movimento unificado reunido em torno da convicção de que Jesus era o Messias e Senhor exaltado predito no Antigo Testamento. Consequentemente, os apóstolos pregavam Jesus crucificado, sepultado e ressurreto no terceiro dia segundo as Escrituras. Sem dúvida, houve hereges, mas a trajetória do Antigo Testamento até Jesus, e depois até os apóstolos, proveu uma infraestrutura e mecanismos claros e convincentes, por meio dos quais os primeiros cristãos podiam julgar se determinado ensinamento estava em conformidade com seu cerne doutrinário cristológico ou se esse ensinamento se desviava dele.

O objetivo principal deste livro, porém, não foi desacreditar ou ridicularizar a tese de Bauer-Ehrman. Outros, antes de nós, ofereceram refutações convincentes. A pergunta intrigante é por que a tese de Bauer-Ehrman, depois de ter sido seriamente desacreditada no passado, ocupa uma posição tão paradigmática. Suspeitamos que isso não se deve a um manuseio superior dos dados disponíveis ou a um raciocínio tão convincente. Antes, a tese de Bauer alcançou o presente *status* porque, na forma como foi popularizada por Ehrman, Pagels e os participantes do *Jesus*

Seminar, está em perfeita sintonia com o clima intelectual e cultural do Ocidente no início do século 21.[1]

Aliás, o fascínio da cultura moderna pela diversidade é, em grande parte, a força motriz por trás do modo como nossa visão de Jesus e do cristianismo foi remodelada. Se for possível demonstrar que o cristianismo primitivo não era tão unificado quanto se costuma supor, e se também for possível sugerir que a ascensão da ortodoxia cristã foi, na verdade, resultado de uma conspiração ou luta pelo poder por parte da elite política, cultural ou eclesiástica, isso contribui para solapar o próprio conceito de verdade religiosa e abre caminho para a celebração da diversidade como única "verdade" que nos resta. Desse modo, vira-se a mesa: a diversidade se torna a última ortodoxia remanescente e a ortodoxia se torna heresia, pois viola a nova ortodoxia: o evangelho da diversidade.

Então, o que podemos fazer a esse respeito? Devemos parar de pregar as doutrinas do cristianismo ortodoxo? Devemos abandonar o evangelho da salvação no Senhor Jesus Cristo, o Messias e Senhor exaltado? Devemos admitir que a ortodoxia cristã — o cristianismo histórico — é apenas um entre vários "cristianismos" que, nos primeiros séculos da igreja, competiram em pé de igualdade pelo *status* de ortodoxia? Devemos ceder ao argumento do pós-modernismo de que a verdade é apenas uma questão de poder e que, de fato, o poder é a única verdade existente? Como diz Paulo: "De modo nenhum"! Render-se dessa maneira seria abrir mão da reivindicação da verdade manifesta tão categoricamente no evangelho pelos autores do Novo Testamento.

O que fazer, então? Primeiro, devemos continuar a pregar o evangelho a tempo e fora de tempo, com ousadia e intrepidez.

---

[1]Para uma discussão extremamente interessante dessa questão, no escopo mais amplo das teorias da conspiração, do feminismo e de outros mitos sobre as origens do cristianismo, ver David R. Liefeld, "God's Word or Male Words? Postmodern Conspiracy Culture and Feminist Myths of Christian Origins", *JETS* 48 (2006): 449-73.

Com a ajuda de Deus, devemos empenhar-nos pela conversão das pessoas à fé cristã, fazer delas discípulos de Jesus que obedecerão a tudo o que ele ordenou, para a glória de Deus. Segundo, devemos continuar a confrontar falsos evangelhos, inclusive o evangelho da diversidade. Ao fazê-lo, devemos desmascarar paradigmas que, de forma tácita e implícita, impelem argumentos populares que granjeiam simpatia e enviesam a interpretação de dados de formas que propagam os interesses subjacentes de determinado estudioso, sejam eles de ordem antissobrenatural, ateísta, agnóstica ou, de qualquer outro modo, antagônica à verdade do evangelho.

Terceiro, devemos prosseguir em atitude de oração, sabendo que foi o deus deste mundo que cegou a mente dos incrédulos. Com a ajuda de Deus, devemos travar as batalhas espirituais com prudência e procurar destruir fortalezas demoníacas na mente das pessoas. Isso implica usar argumentos racionais e valer-se de evidências históricas e de outros tipos, mas é preciso reconhecer que, em última análise, os argumentos, por si só, são inadequados. A igreja primitiva escolheu os livros certos? Sem dúvida. Os guardiões do texto o alteraram? De modo geral, havia grande reverência pelas Escrituras, embora seja fato que, por vezes, escribas (geralmente com as melhores intenções) procuraram restaurar aquilo que, a seu ver, eram as palavras originais de determinada passagem e que, em algumas ocasiões, o fizeram de forma inapropriada. Mesmo nessas ocorrências, porém, o texto original não se perdeu, e geralmente temos como reconstruí-lo sem grandes dificuldades. Logo, podemos estar plenamente seguros de que temos hoje, em todos os seus elementos essenciais, o mesmo texto que Deus inspirou.

Em última análise, Deus não precisa que ninguém defenda sua verdade. A verdade de Deus é capaz de se manter sozinha. Na presente obra, talvez tenhamos conseguido ajudar a remover alguns obstáculos que impediam os leitores de ver com mais clareza a verdade a respeito de Jesus e das origens do cristianismo primitivo. Talvez tenha ficado mais claro que o Jesus que adoramos é o mesmo Jesus

que os primeiros cristãos proclamaram como Messias, Salvador e Senhor. Talvez tenhamos conseguido mostrar também que a verdade importa e que a verdade existe, assim como também existe o erro. Em uma época em que a heresia é vista cada vez mais como ortodoxia, e a ortodoxia como heresia, esse é um feito e tanto. Que Deus tenha misericórdia desta geração e das gerações subsequentes até a volta do nosso Senhor.