JAROSLAV PELIKAN

A TRADIÇÃO CRISTÃ

UMA HISTÓRIA DO DESENVOLVIMENTO DA DOUTRINA

1



O SURGIMENTO DA TRADIÇÃO CATÓLICA 100 - 600

SHEDD
PUBLICAÇÕES

A TRADIÇÃO CRISTÃ

UMA HISTÓRIA DO DESENVOLVIMENTO DA DOUTRINA

O SURGIMENTO DA TRADIÇÃO CATÓLICA 100 - 600

Por volta do ano 600, a doutrina cristã alcançou o que Jaroslav Pelikan definiu como "consenso ortodoxo" – o alicerce para o desenvolvimento da doutrina nos anos seguintes. Os anos 100 a 600 foram um período de grande fermentação e vitalidade quando as afirmações fundamentais do dogma cristão emergiram de uma vastidão de crenças e ensinos. O surgimento da tradição católica é uma história deste período crítico e turbulento.

Neste primeiro volume, Pelikan examina o conceito de tradição conforme formulado contra a heresia antiga. Ele foca a relação sutil entre o que os fiéis acreditavam, o que os professores, tanto ortodoxos quanto hereges, ensinavam e o que a igreja confessava como dogma durante os primeiros seis séculos de crescimento.

Pelikan lida tanto com "a questão formal da tradição quanto com o material produzido por ela, ou seja, com as mudanças e continuidades das várias doutrinas cristãs à medida que elas modelam a história e são modeladas por ela". O seu foco não é "apenas a mudança, mas também a continuidade; não só o conflito, mas também a concordância".

Como ele afirmou: "A história da doutrina cristã é o meio disponível mais eficaz para a exposição de teorias artificiais de continuidade que, com frequência, assumem a condição de normativas nas igrejas e, ao mesmo tempo, ela é uma via para a autêntica continuidade da crença, do ensinamento e da confissão cristãos. *A tradição é a fé viva do morto; o tradicionalismo é a fé morta do vivo".*

Jaroslav Pelikan (1923–2006), autor de mais de trinta livros, era erudito em História do Cristianismo e Teologia Cristã. Foi professor de história na Yale University.

SHEDD PUBLICAÇÕES

ISBN 978-85-8038-027-9

A TRADIÇÃO CRISTÃ

UMA HISTÓRIA DO DESENVOLVIMENTO DA DOUTRINA

1

1. O surgimento da tradição católica (100-600)

2. O espírito do cristianismo oriental (600-1700)

3. O desenvolvimento da teologia medieval (600-1300)

4. A reforma da igreja e o dogma (1300-1700)

5. A doutrina cristã e a cultura moderna (desde 1700)

JAROSLAV PELIKAN

A TRADIÇÃO CRISTÃ

UMA HISTÓRIA DO DESENVOLVIMENTO DA DOUTRINA

1

O SURGIMENTO DA TRADIÇÃO CATÓLICA 100 - 600

Tradução
Lena Aranha & Regina Aranha

SHEDD
PUBLICAÇÕES

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

Pelikan, Jaroslav
A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina : o surgimento da tradição católica 100-600, volume 1 / Jaroslov Pelikan; tradução de Lena Aranha, Regina Aranha. — São Paulo : Shedd Publicações, 2014.
376 p.

Bibliografia.
ISBN 978-85-8038-027-9
Título original: The Christian Tradition: a History of Development of Doctrine - Volume I: The Emergence of the Catholic Tradition

1. Igreja católica - Doutrinas – História 2. Teologia – doutrina bíblica – história I. Título II. Aranha, Lena III. Aranha, Regina

14-01081 CDD: 230.209

Índices para catálogo sistemático:
1. Igreja católica - doutrina - história

Cor ad cor loquitur.
Coração fala com coração.
Brasão do cardeal Newman

Veni creator spiritus.
Venha, Espírito Criador.
Epitáfio de Adolf von Harnack

Publicado originalmente nos EUA
Título do original em inglês:
THE CHRISTIAN TRADITION: A HISTORY OF THE DEVELOPMENT OF DOCTRINE
Volume I: The Emergence of the Catholic Tradition

Copyright © 2006 by *Jaroslav Pelikan*
Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.
All rights reseved.

1ª edição: 03/2014

Publicado no Brasil com a devida autorização e com todos os direitos
reservados por SHEDD PUBLICAÇÕES
Rua São Nazário, 30, Santo Amaro,
São Paulo-SP - 04741-150
www.loja.sheddpublicacoes.com.br | email: sheddpublicacoes@uol.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 978-85-8038-027-9

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

TRADUÇÃO & REVISÃO
Lena Aranha & Regina Aranha

DIAGRAMAÇÃO & CAPA
Edmilson Frazão Bizerra

Sumário

Prefácio 9

Principais fontes 13

Algumas definições 25

1. *Praeparatio evangelica* [Preparação evangélica] 33
   A verdadeira Israel 34
   O debate cristão com o pensamento clássico 47
   O triunfo da teologia 61
   A expectativa das nações 74

2. Fora das tendências predominantes 87
   A separação da lei e do evangelho 90
   Os sistemas da redenção cósmica 100
   A nova profecia 114
   O critério da continuidade apostólica 124

3. A fé da igreja católica 137
   A visão apocalíptica e sua transformação 139
   A ordem sobrenatural 147
   O significado da salvação 155
   A igreja e os meios de graça 169

4. O MISTÉRIO DA TRINDADE 185
Cristo como divino 186
Cristo como criatura 202
Cristo como *homoousios* 211
Os três e o um 221

5. A PESSOA DO DEUS-HOMEM 235
As pressuposições da doutrina cristológica 237
As teologias alternativas da encarnação 251
O dogma das duas naturezas em Cristo 263
A continuação do debate 273

6. A NATUREZA E A GRAÇA 283
A condição da antropologia cristã 284
O paradoxo da graça 296
A graça e a perfeição 310
A capacitação natural e a dádiva superabundante 321

7. O CONSENSO ORTODOXO 335
Ubique, semper, ab omnibus [Em toda parte, sempre e por todos] 336
A ortodoxia católica no Oriente 342
O catolicismo ortodoxo no Ocidente 350

OBRAS SECUNDÁRIAS SELECIONADAS 359

Prefácio

O surgimento da tradição católica inicia a publicação da minha história da doutrina cristã, que espero completar em cinco volumes nessa década. Neste volume, tentei registrar o desenvolvimento do que a igreja cristã acreditava, ensinava e confessava entre 100 e 600. O segundo volume de *A tradição cristã* cobrirá a história da doutrina cristã em suas formas grega, siríaca ou aramaica e russo primitivo de 600 a 1700 (embora, falando estritamente, seu relato das igrejas "não calcedônias" começará antes de 600) e terá o título de *O espírito do cristianismo oriental*. Em *O desenvolvimento da teologia medieval*, relatarei a história do ensinamento cristão da igreja latina de 600 a 1300. O volume 4, também confinado ao Ocidente, receberá o título *A reforma da igreja e o dogma — 1300-1700*. A seguir, no último volume, *A doutrina cristã e a cultura moderna*, planejo pôr os desenvolvimentos do Oriente e do Ocidente juntos de novo, à medida que mais uma vez eles enfrentam uma situação em comum.

A tradição cristã, portanto, é uma obra de cinco volumes com um conceito global orientando sua composição e organização. Cada um de seus volumes, ao mesmo tempo, é planejado para ser uma unidade autossuficiente e independente em sua apresentação de qualquer um dos outros. Se, por exemplo, um estudante de arte medieval ou da política da Reforma quiser encontrar o contexto histórico para seu campo, ele consegue usar o volume apropriado desse conjunto como um livro em si mesmo. Cada volume tem seu próprio título e, assim espero, sua própria mensagem. Não obstante, a obra como um todo pretende assumir a audaciosa, porém necessária, tarefa de começar do início da história da doutrina cristã e continuar até o século XX. Como autor de artigos e até mesmo de monografias inteiras sobre o assunto que receberam uma sentença ou duas neste relato, estou muito ciente dos perigos existentes em um empreendimento como esse. Mas essa consciência é compensada pela

convicção que compartilho com Sir Steven Runciman de "que a tarefa suprema do historiador é escrever história, ou seja, de tentar registrar em uma sequência abrangente e envolvente os grandes eventos e movimentos que influenciaram o destino do homem. O escritor precipitado o bastante para fazer essa tentativa não deve ser criticado por sua ambição, embora possa merecer censura pela inadequação de seu equipamento ou pela futilidade dos resultados obtidos" (*A History of the Crusades* [A história das cruzadas] [New York, 1964-1967], vol. 1, p. xi).

Este volume fundamenta-se no estudo das principais fontes nas línguas originais — grego, siríaco ou aramaico e latim. Para citar estas, inventei um sistema de notas de rodapé que, espero, servirão simultaneamente aos interesses do estudioso e às necessidades do estudante, sem introduzir o aparato de erudição ao leitor que não está interessado (não interessado ainda ou não mais interessado) em notas de rodapé. Claro que consultei as fontes também em traduções, bem como me senti livre para adotar ou adaptar estas da forma que me pareceu adequado. O livro também obteve muitos benefícios de obras secundárias, algumas das quais são indicadas na bibliografia, na qual dei preferência aos livros com os quais mais aprendi e os livros que levarão o leitor ao estágio seguinte da especialização.

Tentei, com o leitor em mente, mesmo quando os termos teológicos técnicos foram inevitáveis, defini-los em sua primeira aparição relevante; o índice serve como um guia dessas definições. O índice também serve como um meio de identificar os nomes próprios mencionados ou citados no texto. Mesmo alguém que não conhece nada da história da igreja nem de teologia, ao usar o índice e encontrar seu caminho ao longo da narrativa, consegue seguir a trama e observar seu movimento. Desse modo, esforcei-me para satisfazer as necessidades dos dois conjuntos de leitores a quem dedico, com igual interesse, este livro: estudantes de teologia e história da igreja, preocupados com a história da doutrina cristã porque ela é cristã; estudantes de história intelectual, interessados na história da doutrina cristã porque ela contém ideias importantes e influentes. Espero, sendo ao mesmo tempo historiador de ideias e historiador da igreja, que ambos os grupos consigam ler este livro e se beneficiar com ele.

Gostaria de poder agradecer a todos que me ajudaram ao longo do caminho, mas há alguns a quem simplesmente tenho de agradecer: meu *doktorvater (orientador)*, Wilhelm Pauck, que foi aluno de Adolf von Harnack e é meu mentor; meus alunos de história da doutrina durante quase um quarto de século que observaram o desenvolvimento desta exposição; a National Endowment for the Humanities [Capacitação Nacional para as Ciências Humans], cuja con-

cessão de uma bolsa sênior me capacitou a fazer o trabalho; aos publicadores de minhas obras anteriores que me deram permissão para citar a mim mesmo; aos colegas de várias universidades, em especial Daniel J. Boorstin com quem discuti o conceito da obra como um todo; aos ouvintes e leitores, alguns deles anônimos, cuja avaliação e crítica me compeliram a melhorar o livro; e à sra. Margaret Schulze, minha ex-secretária e assistente editorial, que viu o projeto até quase à conclusão.

Principais fontes

Autores e textos

At Arq.	*Atos de Arquelau*
Esq. *Eum.*	Ésquilo. *As eumênides*
Alex. *Tom.*	Alexandre de Alexandria. *Tomé*
Ambr.	Ambrósio de Milão
Ep.	*Epístolas*
Exc. Sat.	*Sobre a morte de seu irmão Sátiro [De excessu fractris sui Satyri]*
Fid.	*Sobre a fé [De fide]*
Luc.	*Exposição do evangelho de Lucas*
Sl	*Exposição de Salmos*
Sl 118	*Exposição de Salmos 118*
Ambros.	Ambrosiaster
1Co	*Exposição de 1Coríntios*
Rom.	*Exposição de Romanos*
Amon. *João*	Amônio de Alexandria, *Exposição do evangelho de João*
Anf.	Anfilóquio de Icônio
Ep. Sin.	*Epístola sinodal*
Fr.	*Fragmentos*
Hom.	*Homílias*
Mesop.	*Oração no meio de Pentecoste* [*Oratio in Mesopentecosten*]
Anast. S. *Hod.*	Anastácio do Sinai. *Guia para o caminho* [*Hodegus*]
Ans. *Cur d.h.*	Anselmo da Cantuária. *Por que Deus se tornou homem* [*Cur deus homo*]
Apol.	Apolinário de Laodiceia
Fid. Inc.	*Sobre a fé e a encarnação* [*De fide et incarnatione*]
Fid. sec. pt.	*Confissão detalhada de fé* [*Fides secundum partem*]
Fr.	*Fragmentos*
Ar.	Ário de Alexandria
Ep. Alex.	*Epístola de Alexandre*
Ep. Eus.	*Epístola de Eusébio*
Arn. *Nat.*	Arnóbio de Sica. *Contra as nações*
Asc. Is.	*Ascensão de Isaías*

Atan.
Apol. Const..
Apol. Sec..
Ar.
Decr.
Dion.
Ep. Aeg. Lib.
Ep. Afr.
Ep. Fest.
Ep. Serap.
Fug.
Gent.
Enc.
Sin.
Tom.
V. Ant.

Ps. Atan.
Apolin.
Ar.4
Exp. fid.

Atenag.
Leg.
Res.

Ag.
Anim.
Bat.
Civ.
Conf.
Correpl.
Doc. Cr.
Duab. anim.

ManualManual
Ep.
Ep. fund.
Ep. João
Ev. João
Faust.
Fid. et. symb.
Fort.
Gen. ad litt.
Gest. Pelag.
Grat.
Grat. Christ.
Her.
Jul.

Atanásio de Alexandria
Defesa diante de Constâncio
Segunda argumentação contra os arianos
Discursos contra os arianos
Sobre os decretos do Sínodo de Niceia
A defesa de Dionísio
Epístola para o bispo do Egito e da Líbia
Epístola para o bispo da África
Epístolas festivas
Epístola a Serapião
Apologia sobre sua fuga [*Apologia de fuga sua*]
Contra os pagãos [*Contra gentes*]
Sobre a encarnação do Verbo
Sobre os sínodos de Rimini e de Selêucia
Tomé para os antioquenses
Vida de Antonio [*Vita Antonii*]

Pseudo Atanásio
Sobre a encarnação contra Apolinário
Quarto discurso contra os arianos
Exposição da fé [*Expositio fidei*]

Atenágoras de Atenas
Súplica aos cristãos [*Legatio pro Christianis*]
Sobre a ressurreição da morte

Agostinho de Hipona
Sobre a alma e sua origem [*De anima et eius origine*]
Sobre o batismo contra os donatistas
Cidade de Deus [*De civitate dei*]
Confissões
Sobre a repreensão e a graça [*De correptione et gratia*]
Sobre a doutrina cristã
Sobre duas almas contra os maniqueístas [*De duabus animabus contra manichaeos*]
[*Enchiridion*]
Epístolas
Contra a Epístola de Maniqueus denominada fundamental
Exposição da primeira Epístola de João
Exposição do evangelho de João
Contra Fausto, o maniqueu
Sobre a fé e o credo [*De fide et symbolo*]
Contra Fortunato
Exposição de Gênesis de acordo com a letra [*De Genesi ad litteram*]
Sobre os procedimentos de Pelágio [*De gestis Pelagii*]
Sobre a graça [*De gratia*]
Sobre a graça de Cristo [*De gratia Christi*]
Sobre as heresias
Contra Juliano

Jul. op. imperf. — *Obra incompleta contra Juliano* [*Contra secundam Juliani responsionem opus imperfectum*]
Mag. — *Sobre o mestre* [*De magistro*]
Mor. Maniq. — *Sobre a moral dos maniqueus*
Nat. bon. contra — *Sobre a natureza do bem contra os maniqueus* [*De natura boni Manichaeos*]
Nat. et grat. — *Sobre a natureza e a graça* [*De natura et gratia*]
Nupt. et. concup. — *Sobre o casamento e a concupiscência* [*De nuptiis et concupiscentia*]
Parm. — *Contra a epístola de Parmeniano*
Pecc. merit. — *Sobre os méritos e a remissão dos pecados* [*De peccatorum meritis et remissione*]
Pecc. orig. — *Sobre o pecado original* [*De peccato originali*]
Pelag. — *Contra duas epístolas de Pelágio*
Perf. just. hominis] — *Sobre a perfeição do homem na justiça* [*De perfectione justitiae*
Persev. — *Sobre o dom da perseverança*
Petil. — *Contra as cartas de Petilian*
Praed. sanct. — *Sobre a predestinação dos santos* [*De praedestinatione sanctorum*]
Sal. — *Exposição de Salmos*
Retrat. — *Retratações*
Serm. — *Sermões*
Soliloq. — *Solilóquios*
Spir. et litt. — *Sobre o espírito e a letra* [*De spiritu et littera*]
Trin. — *Sobre a Trindade*
Vera relig. — *Sobre a verdadeira religião* [*De vera religione*]

Bab. *Un.* — Babai, de Kaskar. *Sobre a união*
Barn. — *Epístola de Barnabé*
Bas. — Basílio de Cesareia
Ep. — *Epístolas*
Eun. — *Contra Eunômio*
Hom. — *Homílias*
Espir. — *Sobre o Espírito Santo*
PsBas. *Eun.4* — Pseudobasílio. *Quarto livro contra Eunômio*
Bed. *H. e.* — Beda. *História eclesiástica*
Boec. — Boécio
Cons. — *A consolidação da filosofia*
Divin. — *Se o Pai, o Filho e o Espírito Santo podem ser substancialmente afirmados divinos*
Eut. — *Contra Eutiques e Nestório*
Fic. cath. — *Sobre a fé católica* [*De fide catholica*]
Herm. sec. — *[Segundo] Comentário sobre Aristóteles "Sobre a interpretação"* [*In librum Aristotelis* peri hermeneias
editio secunda] —
Trin. — *Sobre a Trindade*
Bon.II. *Ep. Ces. Arl.* — Bonifácio II. *Epístola para Cesário de Arles*
Ces. Arl. *Grat.* — Cesário de Arles. *Sobre a Graça* [*De gratia*]

Cassian
Coll.
Nest.
Cassiod. *Inst. div.*
CAraus.(529)
Can.
Def. fid.
CCalc. *Atos*
CCP (553)
Anat.
Can.
Sent.
CEf. (431)
Atos
Anat.
Ep. Cael.
Gest. Orient.
CTrull.*Can.*
Cris. *Sac.*
Cic. *Div.*
1Clem.
2Clem.
Clem.
Exc. Tdot.
Paed.
Prot.
Q. d. s.
Estr.
Clem. Rec.
Com. *Instr.*
Const. *Or. s. c.*

Const. Ap.
Cipr.
Domin. orat.
Donat.
Ep.
Laps.
Test.
Unit. eccl.
Cir.
Apol. Tdt.
Chr. un.
1Co
Dial. Trin.
Ep.
Ep. Nest.

Cassiano
Conferências [*Collationes*]
Sobre a encarnação do Senhor contra Nestório
Cassiodoro. *Sobre a instituição das cartas divinas*
Concílio de Orange [Concilium Arausicanum]
Canônes
Definição de fé [*Definitio fidei*]
Concílio da Calcedônia. *Atos*
Segundo Concílio de Constantinopla
Anátemas
Canônes
Sentenças
Concílio de Éfeso
Atos
Anátemas
Epístola de Celestino
Procedimentos dos orientais [*Gesta Orientalium*]
Concílio de Trullo. *Canônes*
João Crisóstomo. *Sobre o sacerdócio* [*De sacerdotio*]
Cícero. *Sobre a divinização*
Primeira Epístola de Clemente
Segunda Epístola de Clemente
Clemente de Alexandria
Excertos de Teodoto
Tutor [*Paedagogus*]
Exortação aos gregos [*Protrepticus*]
Quem é o homem rico que é salvo? [*Quis dives salvetur*]
Estrómata
Reconhecimentos de Clementino
Comodiano. *Instruções*
Constantino I. *Oração para a assembleia dos santos* [*Oratio ad sanctorum coetum*]
Constituições apostólicas
Cipriano de Cártago
Sobre o Pai Nosso [*De Dominica oratione*]
Para Donato
Epístolas
Sobre o lapso
Testemunhos
Sobre a unidade da igreja [*De unitate ecclesiae*]
Cirilo de Alexandria
Apologia contra Teodoreto
Que Cristo é um [*Quod unus sit Christus*]
Exposição de 1Coríntios
Diálogos sobre a Trindade
Epístolas
Epístolas para Nestório

Inc. unigen.	*Sobre a encarnação do unigênito* [*De incarnatione unigeniti*]
Is.	*Exposição de Isaías*
João	*Exposição do evangelho de João*
Lucas	*Exposição do evangelho de Lucas*
Teod.	*Para Teodósio*
Cir. H. *Categ.*	Cirilo de Jerusalém. *Palestras catequéticas*
Cir. C. *Sab.*	Cirilo de Citópolis. *A vida de Sabas*
Dant. *Inf.*	Dante Alighieri. *O inferno*
Did.	Dídimo de Alexandria
Espir.	*Sobre o Espírito Santo*
Trin.	*Sobre a Trindade*
Did.	Didaquê
Diogn.	Epístola a Diogneto
Dion.Ar.	Pseudo Dionísio, o aeropagite
H.c.	*Hierarquia celestial*
N. d.	*Sobre os nomes divinos*
Ep.	*Epístolas*
H. e.	*Hierarquia eclesiástica*
Mist.	*Sobre a teologia mística*
Dion. Hal. *Ant. Rom.*	Dionísio de Halicarnasso. *Antiquidades romanas*
Efr.	Efrém da Síria
Carm.nis.	*Poemas de Nisibis* [*Carmina Nisibena*]
Serm.	*Sermões*
Epif. *Haer.*	Epifânio de Salamina. *Contra as oitenta heresias*
Eus.	Eusébio de Cesareia
T. ec.	*Teologia eclesiástica*
Ep. Ces.	*Epístola para o povo de Cesareia*
H. e.	*História eclesiástica*
P. e.	*A preparação para o evangelho* [*Praeparatio evangelica*]
V. C.	*A vida de Constantino* [*De vita Constantini*]
Eust. Mon. *Ep.*	Eustátio, o monge. *A epístola sobre as duas naturezas contra Severo*
Euter. *Imp.*	Eutério de Tiana. *Impugnações*
Ev. Phil.	*Evangelho de Filipe* [*Evangelium Philippi*]
Ev. Tom.	*Evangelho de Tomé* [*Evangelium Thomae*]
Ev. Ver.	*Evangelho da verdade* [*Evangelium Veritatis*]
Evagr. *H. e.*	Evágrio. *História eclesiástica*
Faust. Rie. *Grat.*	Fausto de Riez. *Sobre a graça* [*De gratia*]
Psfel.*Ep.Ped.*	Pseudofélix. *Epístola para Pedro, o Pisoeiro*
Fulg. *Ep.*	Fulgêncio de Ruspe. *Epístolas*
Gen. *Vir. ill.*	Genádio. *A vida de homens ilustres* [*De viris illustribus*]
Gr. M.	Gregório, o Grande [Gregorius Magnus]
Ep.	*Epístolas*
Dial.	*Diálogos*
Ev.	*Homílias sobre os evangelhos* [*In evangelia homiliae*]
Ezeq.	*Homílias sobre Ezequiel*
Mor.	*Discursos morais sobre Jó*
Past.	*Regras pastorais*

Gr. Naz.	Gregório de Nazianzo.
Carm.	*Poemas* [*Carmina*]
Ep.	*Epístolas*
Or.	*Orações*
Gr. Niss.	Gregório de Nissa
Anim. et resurr. S	*obre a alma e a ressurreição* [*De anima et resurrectione*]
Apol.	*Contra Apolinário*
Ep.	*Epístolas*
Eun.	*Contra Eunômio*
Maced.	*Contra os macedônios*
Or. cateq.	*Orações de catequéticas*
Tres dii	*Não há três deuses* [*Quod non sint tres dii*]
V. Macr.	*A vida de Macrina* [*De vita Macrinae*]
V.Mos.	*A vida de Moisés* [*De vita Mosis*]
Gr. Presb. *V. Gr. Naz.*	Gregório, o presbítero. *A vida de Gregório de Nazianzo*
Herm.	Hermas
Ord.	*As ordens*
Sim.	*As similitudes*
Vis.	*As visões*
Hier.	Jerônimo [Hieronymus]
Ep.	*Epístolas*
H. Orig. Luc.	*As homílias originadas no evangelho de Lucas*
Jovin.	*Contra Joviniano*
Pelag.	*Contra os pelagianos*
Rufin.	*Contra Rufino*
Vigil .	*Contra Vigilantio*
Vir. ill.	*A vida de homens ilustres* [*De viris illustribus*]
Hil.	Hilário de Poitiers
Const.	*Para Constantino Augusto*
Sl	*Exposição de Salmos*
Syn.	*Sobre os concílios* [*De synodis*]
Trin.	*Sobre a Trindade*
Hip.	Hipólito de Roma
Antic.	*Sobre o anticristo*
Dan.	*Exposição de Daniel*
Her.	*Sobre heresias*
Noet.	*Contra Noeto*
Trad. ap.	*Tradição apostólica*
Horm. *Ep.*	Hormisdas. *Epístolas*
Ign.	Ignácio de Antioquia
Ef.	*Epístola aos Efésios*
Mag.	*Epístola aos Magnésios*
Fil.	*Epístola aos Filadelfianos*
Rom.	*Epístola aos Romanos*
Smirn.	*Epístola aos Esmirnenses*
Tral.	*Epístola aos Tralianos*

Ildef. *Vir. ill.* Ildefonso de Toledo. *A vida de homens ilustres* [*De viris illustribus*]
Iren. Ireneu de Lião
Dem. *Prova da pregação apostólica* [*Demonstratio apostolicae praedicationis*]
Fr. *Fragmentos*
Her. *Contra heresias*
Jac. Bar. *Ep.* Jacob Baradaeus. *Epístolas*
Jo. Ant. *Ep. Cir.* João de Antioquia. *Epístolas para Cirilo*
Jo. D. João de Damasco
F. o. *Sobre a fé ortodoxa*
Her. *Sobre heresias*
Jos. Flávio Josefo
Ant. *Judeus da Antiguidade*
Ap. *Contra Apião*
Jul. Juliano, o imperador
Ce. *Os césares*
Ep. *Epístolas*
Gal. *Contra os galileus*
Just. Justino Mártir
1Apol. *Primeira apologia*
2Apol. *Segunda apologia*
Dial. *Diálogo com Trifão*
Justn. Justiniano I
Conf. *A confissão da verdadeira fé contra os três capítulos*
Ep. Te. M. *Epístola contra Teodoro de Mopsuéstia*
Monof. *Contra os monofisitas*
Or. *Contra Orígenes*
Sev. *A sagrada constituição contra os severianos*
Juv. *Sat.* Juvenal. *Sátiras*
Lact. *Inst.* Lactâncio. *Institutas divinas*
Leo M. Leão, o Grande [Leo Magnus]
Ep. *Epístolas*
Serm. *Sermões*
Tom. *Tomé*
Leon. B. *Nest. Eut.* Leôncio de Bizâncio. *Contra os nestorianos e os eutiquianos*
Psleont. B. *Seits.* Pseudoleôncio de Bizâncio. *Sobre as seitas*
Leon. H. *Nest.* Leôncio de Jerusalém. *Contra os nestorianos*
Mar. Vit. *Ar.* Mario Vitorino. *Contra Ário*
Marc. *fr.* Marcelo de Ancara. *Fragmentos*
M. Polic. *O martírio de Policarpo*
Mel. *fr.* Melito de Sardes. *Fragmentos*
Met. Metódio de Olimpos
Res. *Sobre a ressurreição da morte*
Simp. *Simpósio*
Psmet. *Palm.* Pseudometódio. *Sermão sobre o ramo de palmeira*
Min. Fel. *Otav.* Minúcio Félix. *Otaviano*

Nest. Nestório de Constantinopla
Baz. *O bazar de Heráclides*
Capit. *Capítulos* [*Capitula*]
Ep. Cel. *Epístola para Celestino*
Ep. Cir. *Epístola para Cirilo*
Fr. *Fragmentos*
Hist. *História*
Hom. Hb *Homília sobre Hebreus 3.1*
Null. det. *Mal nenhum* [*Nulla deterior*]
Serm. *Sermões*
Serm. Theo. *Sermões sobre os Theotokos*
Nov. *Trin.* Novaciano. *Sobre a Trindade*
Optat. *Donat.* Optato de Milevi. *Contra Parmeniano, o donatista*
Or. Orígenes de Alexandria
Cant. *Exposição de Cântico dos Cânticos* [*Commentarius in Cantica Canticorum*]
Cels. *Contra Celso*
Ex. *Homílias sobre Êxodo*
Is. *Homílias sobre Isaías*
Jo *Comentário sobre o evangelho de João*
Jos. *Homílias sobre Josué*
Lev. *Homílias sobre Levítico*
Luc. *Homílias sobre o evangelho de Lucas*
Mat. *Comentário sobre o evangelho de Mateus*
Orat. *Sobre a oração* [*De oratione*]
Princ. *Sobre os primeiros princípios*
Rom. *Comentário sobre Romanos*
Ov. *Met.* Ovídio. *Metamorfose*
Pa. Perp. *A paixão de Perpétua e Felicidade*
Paul. Ant. *Ep. sin.* Paulo de Antioquia. *Epístola sinódica*
Paul. Sil. *Sof.* Paulo Silenciário. *Santa Sofia* [*Sancta Sophia*]
Pelag. *Rom.* Pelágio. *Exposição de Romanos*
Ped. Lomb. *Sent.* Pedro Lombardo. *Sentenças*
Fi. *Qu. om. pr. lib.* Fílon de Alexandria. *Todo homem justo é livre* [*Quod omnis probus liber sit*]
Filox. Filoxeno de Mabug
Hom. *Homílias*
Enc. *Sobre a encarnação*
Trind. *Sobre a Trindade*
Fot. *Cod.* Fócio de Constantinopla. *Códices*
Fé Sof. *Fé de Sofia* [*Pistis Sophia*]
Pl. Platão
Leg. *Leis* [*Leges*]
Ti. *Timeu*
Plin. *HN* Plínio, o velho. *História natural*
Plin. *Ep.* Plínio, o jovem. *Epístolas*
Procl. *Arm.* Proclo de Constantinopla. *Tomé para os armênios*

Prosp. Próspero de Aquitânia
Auct. *Pronunciamentos oficiais da percepção apostólica sobre a graça divina e o livre-arbítrio* [*Praeteritorum episcoporum sedis apostolicae auctoritates de gratia dei et libero voluntatis arbitrio*]
Coll. *Contra Cassiano, o conferencista* [*Contra collatorem*]
Ep. Aug. *Epístola para Agostinho*
Ep. Ruf. *Epístola para Rufino*
Resp. gal *Resposta às objeções dos gauleses*
Resp. gen. *Resposta à síntese dos genoveses*
Resp. vinc. *Resposta aos artigos vicentinos*
Sent. *Sentenças de Agostinho*
Vocat. *Chamado para todas as nações* [*De vocatione omnium gentium*]
Radb. *corp.* Radberto. *Sobre o corpo e o sangue do Senhor* [*De corpore et sanguine Domini*]
Ratr. *corp.* Ratramno. *Sobre o corpo e o sangue do Senhor* [*De corpore et sanguine Domini*]
Rufin. *symb.* Rufino. *Comentário sobre o Pai Nosso* [*Commentarius in symbolum apostolorum*]
Sacr. gelas. *Sacramentário gelasiano*
Scot. Er. *Pred.* John Scotus Erigena. *Sobre a predestinação*
Lup. Serv. *ep.* Lupo Servato. *Epístolas*
Sev. Ant. Severo de Antioquia
Ep. *Epístolas*
Ep. Teod. *Epístola para Teodósio de Alexandria*
Socr. *H. e.* Sócrates Escolástico. *História eclesiástica*
Soz. *H. e.* Sozomeno. *História eclesiástica*
Suet. *Tib.* Suetônio. *Tibério*
Sulp. Sev. *Mart.* Sulpício Severo. *A vida de Martinho*
Symb. ant. *Credo de Antioquia* [*Symbolum Antiochenum*]
Symb. ath. *Credo atanasiano* [*Symbolum Athanasianum*]
Symb. chal. *Credo da Calcedônia* [*Symbolum Chalcedonense*]
Symb. nic.(325) *Credo niceno* [*Symbolum Nicaenum*]
Symb. nic.-CP *Credo niceno-constantinopolitano* [*Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum*]
Sin. Sel. (585) Sínodo de Selêucia-Ctesifonte
Sin. Cart. Sínodo de Cártago
Tat. *Or.* Tatiano. *Oração para os gregos*
Tert. Tertuliano de Cártago
Anim. *Sobre a alma* [*De anima*]
Apol. *Apologia*
Bat. *Sobre o batismo*
Carn. *Sobre a carne de Cristo* [*De carne Christi*]
Castid. *Exortação para a castidade*
Coron. *Sobre a coroa* [*De corona*]
Cult. fem. *Sobre a vestimenta das mulheres* [*De cultu feminarum*]
Fug. *Fuga da perseguição* [*De fuga in persecutione*]
Hermog. *Contra Hermógenes*
Idol. *Sobre a idolatria*

Jejun. — *Sobre o jejum* [*De jejunio*]
Jud. — *Contra os judeus* [*Adversus judaeos*]
Marc. — *Contra Marcião*
Monog. — *Sobre a monogamia*
Nac. — *Para as nações*
Orat. — *Sobre a oração* [*De oratione*]
Penit. — *Sobre a penitência*
Presc. — *Prescrição para heréticos*
Prax. — *Contra Práxeas*
Pudic. — *Sobre a modéstia* [*De pudicitia*]
Res. — *Sobre a ressurreição*
Escap. — *Para Escápula*
Scorp. — *Scorpiace*
Espet. — *Sobre os espetáculos*
Test. anim. — *O testemunho da alma* [*De testimonio animae*]
Virg. vel. — *Sobre o véu das virgens* [*De virginibus velandis*]

Pstert. *Her.* — Pseudotertuliano. *Contra todas as heresias*

Teod. Mops. — Teodoro de Mopsuéstia
Col. — *Exposição de Colossenses*
Ef. — *Exposição de Efésios*
Fr. — *Fragmentos*
Fr. enc. — *Fragmentos sobre a encarnação*
Gl — *Exposição de Gálatas*
Gn — *Exposição de Gênesis*
Hom. cateq. — *Homílias catequéticas*
João — *Exposição do evangelho de João*
Pecc. orig. — *Sobre o pecado original* [*De peccato originali*]
Fil. — *Exposição de Filipenses*
Sl — *Exposição de Salmos*
1Tm — *Exposição de 1Timóteo*

Teod. Al. — Teodósio de Alexandria
Ep. — *Epístolas*
Or. — *Orações*

Teod. — Teodoreto de Cirro
Eran. — *Diálogo* [*Eranistes*]
H. e. — *História eclesiástica*

Teof. *Autol.* — Teófilo de Antioquia. *Para Autólico*

Tom. Aq. *S. T.* — Tomás de Aquino. *Suma teológica*

Tim. CP. *Her.* — Timóteo de Constantinopla. *Sobre a recepção de heréticos*

Ven. Fort. *Carm.* — Venâncio Fortunato. *Poemas* [*Carmina*]

Verg. — Virgílio
En. — *Eneida*
Ecl. — *Écloga*

Vinc. Ler. *Com.* — Vicente de Lérins. *Admoestação*

Edições e coleções

ACO	*Acta conciliorum oecumenicorum.* Strasbourg, 1914
ACW	*Ancient Christian Writers.* Westminster, Maryland, 1946
Bedjan	P. Bedjan, ed., *Le livre d'Héraclide de Damas*, Paris, 1910.
Beek	C. I. M. I. van Beek, ed. *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, Bonn, 1938.
Bihlmeyer	K. Bihlmeyer, ed., *Die apostolischen Väter*, Tübingen, 1924.
Brink	J. N. Bakhuizen van den Brink, ed., Ratramnus, *De corpore et sanguine Domini,* Amsterdam, 1954.
Brooks	E. W. Brooks, ed., Severus of Antioch, *Sixth Book of Letters*, London, 1902-4.
CCSL	*Corpus christianorum, Series latina,* Turnhout, Belgium, 1953.
Chabot	J. B. Chabot, ed., *Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris, 1902.
Cross	F. L. Cross, ed., *Athanasius de Incarnatione*, London, 1939.
CSCO	*Corpus scriptorium christianorum orientalium*, Paris, 1903.
CSEL	*Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum,* Vienna, 1866.
Funk	F. X. Funk, ed., *Didascalia et constitutiones apostolorum*, Paderborn, 1905.
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Berlin, 1897.
Goodspeed	E. J. Goodspeed, ed., *Die ältesten Apologeten*, Göttingen, 1915.
Grant	R. M. Grant e D. N. Freedman, eds., *The Secret Sayings of Jesus*, Garden City, NY, 1960.
Grobel	K. Grobel, ed., *The Gospel of Truth: A Valentinian Meditation on the Gospel*, New York, 1960.
Harvey	W. W. Harvey, ed., *Sancti Irenaei... Adversus Haereses,* Cambridge, 1857.
Hennecke	E. Hennecke, ed., *Neutestamentliche Apokryphen*, 2ª ed., Tübingen, 1924.
Hussey	R. Hussey, ed., Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica,* Oxford, 1853.
Jaeger	W. Jaeger, ed., *Gregorii Nysseni Opera*, Berlin e Leiden, 1921.
LCL	*Loeb Classical Library*, Cambridge, Mass., 1912.
Lietzmann	H. Lietzmann, ed., *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen, 1904.
Loofs	F. Loofs, ed., *Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius*, Halle, 1905.
Mansi	J. D. Mansi, ed., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florence, 1759-98.
MGH	*Monumenta Germaniae historica: Epistolae*, Berlin, 1891.
Morin	G. Morin, ed., *Sancti Caesarii arelatensis Opera omnia nunc primum in unum collecta,* Maredsous, Belgium, 1937-42.
Moxon	R. S. Moxon, ed., Vincent of Lérins, *Commonitorium*, Cambridge, 1915.
Mynors	R. A. B. Mynors, ed., Cassiodorus, *Institutiones*, Oxford, 1937.
Nairn	J. A. Nairn, ed., *"De Sacerdotio" of St. John Chrysostom*, Cambridge, 1906.

Opitz	H. G. Opitz e outros, eds., *Athanasius' Werke*, Berlin, 1934.
PG	*Patrologia grega.* Paris, 1857-66.
Pitra	Pitra, J. B., ed. *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata.* Paris 1876-91.
PL	*Patrologia latina.* Paris 1878-90.
Reischl-Rupp	W. K. Reischl e J. Rupp, eds., Cyril of Jerusalem, *Opera*, Munich, 1848-60.
SC	*Sources chrétiennes*, Paris, 1940.
Schaff	P. Schaff, ed., *Creeds of Christendom*, 6ª ed., New York, 1919.
Schmitt	F. S. Schmitt, ed., *Sancti Anselmi opera omnia*, Seckau, Rome, Edinburgh, 1938-61.
Souter	A. Souter, ed., Pelagius, *Expositions of the Thirteen Epistles of St. Paul*, Cambridge, 1922-31.
ST	*Studi e testi*, Rome, 1900.
Swete	H. B. Swete, ed., Theodore of Mopsuestia, *Commentary on the Epistles of St. Paul*, Cambridge, 1880-82.
TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Lipzig, 1882.
Weyer	H. Weyer, ed., Novatian, *De Trinitate*, Düsseldorf, 1962.
Wilson	R. M. Wilson, ed., *The Gospel of Philip*, New York, 1963.

Algumas definições

O que a igreja de Jesus Cristo acredita, ensina e confessa com base na palavra de Deus: essa é a doutrina cristã. A doutrina não é a única atividade da igreja nem a mais importante. A igreja adora a Deus e serve à humanidade, ela trabalha pela transformação deste mundo e espera a consumação de sua esperança no mundo por vir. "permanecem agora estes três: a fé, a esperança e o amor. O maior deles, porém, é o amor" (1Co 13.13) — o amor, não a fé, e, com certeza, não a doutrina. A igreja sempre é mais que uma escola; nem mesmo a Idade do Iluminismo conseguiu restringi-la ou reduzi-la à função de ensinar. Mas a igreja não pode ser menos que uma escola. Sua fé, esperança e amor se expressam em ensinamento e confissão. A liturgia distingue-se do cerimonial pelo conteúdo declarado no credo; a política transcende a organização por causa da maneira como a igreja se define e de sua estrutura em seu dogma; a pregação se diferencia das outras manifestações retóricas porque proclama a palavra de Deus; a exegese bíblica evita o gosto pelo antiquarianismo ou arqueologismo por causa de sua intenção de descobrir o que o texto ensina, não apenas o que é ensinado. A igreja cristã não seria a igreja que conhecemos sem a doutrina cristã. Tudo isso, falando estritamente, é uma descrição, em vez de uma definição da doutrina cristã. E uma vez que esta história lida com o desenvolvimento da doutrina cristã, a definição de doutrina, que se desenvolveu, talvez devesse ser postergada para o fim e formulada *a posteriori*. Pois o termo "doutrina" nem sempre significou a mesma coisa, nem mesmo formalmente. A palavra, na verdade, é usada no vocabulário da igreja (e será usada neste livro) em um sentido diferente do da Bíblia (e daquele encontrado em livros sobre teologia bíblica). Quando o Antigo Testamento fala sobre "conhecimento" (Pv 1.7) ou o Novo Testamento fala sobre "ensino" (At 2.42), isso inclui ensinamento tanto sobre confissão quanto conduta, tanto teologia quanto ética. A separação entre eles é

fatal (Rm 3.27,28), uma distinção inevitável, da mesma maneira que no próprio Novo Testamento, "fé" e "obras" (Tg 2.18) são distintas sem serem separadas.

Na verdade, com o risco de simplificar demais, a especificação do que significa doutrina cristã aqui se pode dizer, como tentativa, procede dessas distinções do Novo Testamento. Quando se diz que "até mesmo os demônios creem" (Tg 2.19) e, presume-se, creem corretamente, a referência é à "doutrina" deles no sentido do termo adotado pela igreja. Mas quando o Novo Testamento fala de "doutrinas de demônios" (1Tm 4.1), ele parece se referir principalmente a distorções dos padrões da conduta cristã. Uma antiga coleção cristã trata Deus como aquele "em cujo conhecimento permanece nossa vida eterna, cujo serviço é a perfeita liberdade" (*Sacr. gelas.3.56* [*PL* 74:1217-18]), distinguindo entre o conhecimento e o serviço de Deus. A doutrina cristã pode ser definida como o conteúdo desse conhecimento salvífico, derivado da palavra de Deus.

Os pensadores cristãos, já nos primeiros séculos, começaram a distinguir entre essa instrução que pretendia "tornar conhecida a palavra a respeito de Cristo e o mistério em relação a ele" e essa instrução que pretendia "apontar para os hábitos corretos" (Atan. *Ep. fest.II.3* [*PG* 26.1405]). A distinção, no mínimo em parte, foi sugerida pelo próprio método do Novo Testamento. Teodoro de Mopsuéstia observou que o apóstolo Paulo, tanto na epístola aos Romanos quanto na aos Efésios, estabeleceu primeiro os "sermões dogmáticos", definidos como sermões que contém um relato da vinda de Cristo e indicam as bênçãos que ele nos conferiu com sua vinda e, depois, prosseguem com "exortação ética" (Teod. Mops. *Ef. arg.* [Swete I:114]). A grande comissão de Mateus 28.19 também era vista como uma divisão da disciplina cristã em duas partes, "a parte ética e a precisão dos dogmas", a primeira contida nos mandamentos de Jesus e a segunda na "tradição do batismo" (Gr. Niss. *Ep.*24.2 [Jaeger, 8-II:75]). Isso significa que "o método de santidade consiste dessas duas coisas: as doutrinas piedosas e a prática virtuosa" (Cir. H. *Cateq.* 4.2 [Reischl-Rupp, I:90]), nenhuma das quais era aceitável para Deus sem a outra. Ambas as formas de instrução pertencem ao púlpito e aos livros sobre o ensinamento cristão. O manual padrão de doutrina no cristianismo grego, a *Sobre a fé ortodoxa*, de João de Damasco (Jo. D. *F. o.* 2.15-17 [*PG* 94:932-33]), discutia não só a Trindade e a cristologia, mas também assuntos como medo, raiva e imaginação. Sua contraparte posterior na igreja latina, *Sentenças*, de Pedro Lombardo (Ped. Lomb. *Sent.*3.36-40 [*PL* 192:1087-90]), incluiu em seu terceiro livro um tratamento das virtudes criadas pela graça. Os dois ramos da teologia não ficaram permanentemente separados até a obra de Georgius Calisto, teólogo protestante do século XVII, mas a distinção entre doutrina e vida estava em vigor muito antes que a divisão de trabalho fosse feita.

Nossa definição inicial exige especificação mais detalhada. A doutrina cristã é o negócio da igreja. A história da doutrina não deve ser igualada à história da teologia nem à história do pensamento cristão. Se for, o historiador corre o risco de exagerar a relevância do pensamento idiossincrático dos teólogos individuais à custa da fé comum da igreja. As crenças privadas dos teólogos pertencem à história da doutrina, mas não apenas em seus próprios termos. Pois uma das diferenças mais decisivas entre um teólogo e um filósofo é que o primeiro se entende, de acordo com a frase clássica de Orígenes, como "um homem da igreja", um porta-voz para a comunidade cristã (Or. *Lev.* 1.1 [*GCS* 29:281]; *Jos.* 9.8 [*GCS* 30:353]; Or. *Is.* 7.3 [*GCS* 33:283]). Um teólogo como Orígenes, mesmo em suas especulações teológicas e em sua polêmica contra algum ensinamento público da igreja de sua época, sabe que tem de prestar contas ao depositário da revelação cristã e à autoridade contínua da igreja. Suas opiniões pessoais devem ser estabelecidas no contexto do desenvolvimento do que a igreja acredita, ensina e confessa com base na palavra de Deus. Isso, em geral, é difícil e, às vezes, impossível, desenhar uma linha de demarcação entre os ensinamentos da igreja e as teorias de seus professores; o que os professores pensam muitas vezes reflete um estágio anterior do desenvolvimento ou antecipa um posterior. Contudo, o objeto especial de nossa investigação aqui é esse desenvolvimento da doutrina da igreja.

A doutrina é o que é ensinado, crido e confessado. A história da doutrina, desde seu surgimento como um campo distinto de investigação no século XVIII, concentra-se no que é confessado, ou seja, nos dogmas como declarações normativas da crença cristã adotados pelas várias autoridades eclesiásticas e aplicados como o ensinamento oficial da igreja. A história do dogma alega prestar atenção no desenvolvimento doutrinal antes ou depois da formulação dessas declarações normativas só por causa da relação desse desenvolvimento com o dogma. Na prática, contudo, as histórias de dogma tendem a se expandir além das limitações autoimpostas, cuja arbitrariedade ficou especialmente evidente na *terminus ad quem* (fronteira na qual) designada para o estudo: o último (ou o mais recente) concílio ou documento confessional de um ramo em particular da igreja. Uma vez que a maioria do protestantismo concluiu seu desenvolvimento confessional por volta de meados do século XVII, não poderia ser a história do dogma protestante, mas só uma história da teologia protestante. Contudo, havia mais para a história da doutrina no protestantismo que a sequência de seus sistemas teológicos.

Esta história, ao relacionar o que é confessado ao que é crido e ensinado, tenta levar em conta como as doutrinas se desenvolvem. Sem estabelecer limites rígidos,

identificaremos o que é "crido" como a forma de doutrina cristã presente nas modalidades de devoção, espiritualidade e adoração, o que é "ensinado" como o conteúdo da palavra de Deus extraído pela exegese dos testemunhos da Bíblia e transmitido às pessoas da igreja por meio da proclamação, da instrução e da teologia desenvolvida na igreja; e o que é "confessado" como o testemunho da igreja, tanto contra o falso ensinamento na igreja quanto contra os ataques de fora dela articulados em polêmicas e em apologéticas, em credo e em dogma. Os credos e os decretos contra a heresia se acumularão em nossa documentação, exatamente como acontece com as histórias de dogma; pois o que a igreja confessa é o que ela crê e ensina — ou, no mínimo, representa parte do que a igreja crê e ensina. Na história do dogma, o que a igreja crê e ensina à parte de suas declarações normativas de fé é importante como um comentário sobre o credo e o dogma. Nesta história do desenvolvimento da doutrina, o credo e o dogma são importantes como um índice do que a igreja crê, ensina e confessa. Teremos, em alguma extensão, de reler em retrospectiva o que foi confessado, o que de fato foi ensinado e realmente crido; pois, como certa vez o conde Yorck escreveu para Wilhelm Dilthey (Dilthey [1923], p. 167), a diferença entre a história e o antiquarianismo ou arqueologismo é que a história tem de ser "regressiva", indo do presente para o passado.

A relação entre crer, ensinar e confessar também envolve que tanto a questão do sujeito quanto a da fonte do material para a história do desenvolvimento da doutrina mudará de forma gradual, mas firme, enquanto a traçamos ao longo da história da igreja. Não se pretende dizer que a doutrina, uma vez formulada, para de se desenvolver e fica fixa nem mesmo que o dogma da Trindade continua perfeitamente estático desde sua adoção e clarificação. Significa que a doutrina, tendo se desenvolvido a partir do que se acredita e do que foi ensinado e talvez até mesmo do que foi confessado, torna-se gradualmente parte do depósito autorizado da fé. Para rastrear mais seu desenvolvimento, teremos de procurar mais, embora não exclusivamente, seus expositores profissionais e os teólogos, enquanto eles especulam tanto em sua filosofia quanto em sua mistagogia, enquanto a estudavam e a criticavam, enquanto a usavam para interpretar as próprias Escrituras na qual a doutrina foi supostamente fundamentada e enquanto a expandiam e a revisavam. Portanto, em volumes posteriores desta história, a história da doutrina passará para a história da teologia, mas nunca se tornará a história da teologia. Um sinal vívido dessa mudança ao longo dos séculos é a evolução da vocação do teólogo. Durante os anos 100 a 600, a maioria dos teólogos eram bispos; de 600 a 1500, no Ocidente, eles eram monges; desde 1500, eles passaram a ser professores universitários. Gregório

I, morto em 604, era um bispo que tinha sido monge; Martinho Lutero, morto em 1546, foi um monge que se tornou professor universitário. Cada um desses estilos de vida deixa sua marca no trabalho descritivo do teólogo, mas também na maneira como a doutrina continuou a ser desenvolvida de um lado para o outro entre crença, ensino e confissão.

Ao longo da nossa história da doutrina, os escritos dos teólogos, com certeza, serão uma importante fonte como o são para a história da teologia. Se os teólogos, na verdade, são os porta-vozes responsáveis da igreja, espera-se que seus livros forneçam a maioria da informação sobre o desenvolvimento da doutrina. Mas não recorreremos apenas aos tratados ou teologia sistemática deles em busca de informação. De mais a mais, até mesmo nesses tratados, eles não agiam só como refutadores da heresia, formuladores de dogmas ou defensores da fé, mas como intérpretes das Escrituras. Por exemplo, a obra *Discursos contra os arianos*, de Atanásio (Atan. *Ar.* 1-3 [*PG* 26:12-468]), consiste de suas explicações de uma série de passagens bíblicas que eram motivo de controvérsia entre os arianos e os grupos de Niceia; Tomás de Aquino era corretamente conhecido como um "mestre da página sagrada"; e Martinho Lutero, em uma competente frase de Heinrich Bornkamm (Bornkamm [1948], 6), era de fato um professor de exegese do Antigo Testamento. Pelo fato de a doutrina cristã, como afirma nossa definição, fundamentar-se na palavra de Deus, temos de nos voltar para as obras exegéticas de teólogos cristãos e também para seus escritos dogmáticos e polêmicos. Também examinaremos as implicações doutrinárias extraídas de determinados textos-prova das Escrituras. A história da interpretação bíblica e o desenvolvimento da hermenêutica merecem ser estudados por seus próprios méritos e não representam nosso interesse direto aqui.

Esta história, entendendo a doutrina cristã como o que a igreja crê, ensina e confessa com base na palavra de Deus, não lidará com o conteúdo doutrinal do Antigo e do Novo Testamentos em seus próprios termos. Estes constituem eles mesmos campos de pesquisa, e a teologia do Novo Testamento, para nosso propósito aqui, não é o que Jesus e os apóstolos podem ter ensinado, mas o que a igreja entendeu que eles ensinaram. Esse é um processo contínuo, em vez de um produto acabado. Há também motivos práticos para começar no século II, conforme sugerido pela história, provavelmente apócrifa, do historiador alemão do dogma que a cada ano fornecia mais e mais material histórico até que em seu último ano de aula sobre *Dogmengeschichte* [História do dogma] concluiu o semestre com a cristologia da epístola para os Hebreus. Nossa insistência na centralidade da exegese bíblica no desenvolvimento da doutrina torna desne-

cessário ou indesejável prefaciar esta história com um resumo do ensinamento do Novo Testamento — não porque queremos "evitar" o problema do "querigma e do dogma" (Wolf [1956], 807), mas porque esse problema deve ser trabalhado no desenvolvimento da tradição cristã. Friedrich Schleiermacher identificou o duplo caráter do Novo Testamento como "de um lado, o primeiro membro das séries, sempre contínuas, de apresentações da fé cristã" e, de outro lado, "a norma para todas as apresentações subsequentes" (Schleiermacher [1960], 2:288). Para o nosso propósito aqui — e para o panorama dos homens e movimentos que estudaremos — a última função é a decisiva.

A forma tão definida que a doutrina cristã assume na história é tradição. A palavra "tradição", como o termo "doutrina", refere-se simultaneamente ao processo de comunicação e ao seu conteúdo. Assim, o termo tradição significa a transmissão do ensinamento cristão durante o curso da história da igreja, mas também significa o conteúdo transmitido. Neste volume, teremos oportunidade de examinar o conceito de tradição conforme formulado contra a heresia antiga e, em volumes posteriores, mencionaremos reiteradamente a questão formal da tradição, em particular quando ela se torna uma questão de controvérsia doutrinal ou um fator no desenvolvimento doutrinal. Mas não lidaremos tanto com a questão formal da tradição quanto com o material, ou seja, com as mudanças e continuidades das várias doutrinas cristãs à medida que elas modelam a história e são modeladas por ela. Como estamos lidando com tradição, não devemos nos interessar apenas por mudança, mas também por continuidade; não só por conflito, mas também por concordância. A linhagem da heresia — por exemplo, história pré-cristã e extracristã do gnosticismo ou até mesmo o debate aparentemente insolúvel sobre se Paulo de Samosata ou Luciano de Antioquia devem ser considerados os ancestrais do arianismo — não é uma questão central para nossa investigação. Pelo mesmo motivo, as várias facções teológicas, algumas delas descritas por contemporâneos e outras inventadas por historiadores do século XIX, serão mencionadas, com mais frequência que não, só de passagem, em vez de determinar a maioria dos títulos de nossos capítulos. A história dessas questões como o sentido da salvação, por sua vez, receberá proporcionalmente mais espaço aqui que na maioria das histórias do dogma.

Há um sentido em que a noção mesma de tradição parece inconsistente com a ideia de história como movimento e mudança. Pois se pensa que a tradição é antiga, consagrada pela idade, imutável uma vez que foi estabelecida em algum momento anterior da história. Ela não tem história, uma vez que história sugere o aparecimento em um determinado ponto no tempo do que não havia ali antes.

De acordo com a *História eclesiástica*, de Eusébio (Eus. *H. e.* 1.1.1 [*GCS*, 9:6]; Eus. *H. e.* 7.30.4; 31.1 [*GCS*, 9:706; 716]), a doutrina cristã ortodoxa não tem realmente uma história, sendo eternamente verdade e ensinada nos primórdios; só a heresia tinha uma história surgida em um momento em particular e por intermédio da inovação de professores em particular. As polêmicas católicas-romanas contrastam com frequência as variações do protestantismo com a doutrina estável e imutável do catolicismo romano. Parece que os teólogos estão dispostos a traçar a história das doutrinas e os sistemas doutrinais que consideram equivocados, mas que a tradição normativa tem de ser protegida da relatividade de ter uma história ou de, em algum sentido decisivo, ser o produto de uma história. No dito de Page Smith, só quando "a tradição perdeu sua autoridade" que a história foi "posta em exercício" (P. Smith [1964], 55).

No entanto, o problema da tradição e da história, quando examinado mais de perto, parece ser mais complexo. Até mesmo o doutrinário mais tradicionalista deve se preocupar com questões como a autenticidade de obras atribuídas a um escritor eclesiástico ou de decretos imputados a um concílio; ele tem de traçar a origem e a transmissão das citações que aparecem nos documentos da igreja; de investigar o cenário social de seus textos, de entender o verdadeiro sentido das palavras. Tudo isso é atribuição histórica, algumas das quais com implicações muito mais sutis que a necessidade de apenas checar datas ou verificar textos. A história da teologia histórica como disciplina de estudo demonstra que a aceitação da tradição ortodoxa não tem necessariamente de ser incompatível com a crítica da história, embora sua aceitação, com frequência, leve a uma leitura anacrônica da história da doutrina. Essa leitura acomoda estágios anteriores do desenvolvimento das definições dogmáticas posteriores por meio da suposição de que, no fim, aquilo que veio a ser confessado teve de fazer parte do que se creu, se não do que se ensinou; tem que ser, como disse o cardeal Newman, "realmente mantida em todo lugar desde o início" (ap. O. Chadwick [1957], 235). É evidente também que com a ascensão do método moderno de crítica da pesquisa histórica surgiu nada menos que uma nova maneira genética de ver a tradição e de fazer a localização no tempo de uma determinada formulação doutrinal, um elemento essencial no entendimento dessa formulação.

O desenvolvimento da doutrina cristã é tanto uma questão de estudo da teologia cristã — talvez a questão mais importante do pensamento cristão contemporâneo — e um capítulo na história intelectual, e esse desenvolvimento deve ser estudado pelos métodos e examinado pelos critérios de ambos os campos. Se for visto apenas como um ramo da teologia, como tem sido visto

usualmente, seu papel na história das ideias — tanto como uma continuação das linhas pré-cristãs do desenvolvimento quanto como um objeto persistente de curiosidade intelectual — pode bem ficar subordinada aos interesses de uma autoridade confessional e dogmática ou de um sistema individual especulativo da divindade cristã. Se for visto no contexto da história das ideias, seu cenário indispensável na adoração, devoção e exegese da comunidade cristã seria sacrificado a um tratamento histórico análogo ao usado pela história dos sistemas filosóficos; conforme Étienne Gilson observou: "A tendência geral entre os historiadores de pensamento medieval parece ter sido imaginar a idade média povoada por filósofos, em vez de por teólogos" (Gilson [1957], 156). Mas isso equivale a negligenciar esses elementos na história da doutrina que são, de uma vez e ao mesmo tempo, os mais criativos e os mais reacionários, a saber, os oriundos da fé e da vida da igreja.

A tradição sem história homogeneíza todos os estágios do desenvolvimento em verdade definida estaticamente; a história sem tradição produz um historicismo que relativiza o desenvolvimento da doutrina cristã de maneira a fazer a distinção entre crescimento autêntico e aberração maligna que parece completamente arbitrária. Nesta história, tentamos evitar as armadilhas de ambos os métodos. A história da doutrina cristã é o meio disponível mais eficaz de exposição de teorias de continuidade artificiais que, com frequência, assumem a condição de normativas nas igrejas e, ao mesmo tempo, é uma via para a autêntica continuidade da crença, do ensinamento e da confissão cristãos. A tradição é a fé viva do morto; o tradicionalismo é a fé morta do vivo.

A própria concentração na continuidade obriga esta história a ser sensível aos processos por meio dos quais a doutrina passa, ou não, de ser crida para ser ensinada para ser confessada, retornando de novo ao ser crida, e no curso de sua exposição do desenvolvimento contrapõe um estágio a outro. Assim, tanto a variedade de ensinamentos cristãos na história quanto sua possível união com a tradição são partes integrais para o assunto deste livro, bem como para sua posição teológica. A pressuposição teológica desta história, pressuposição essa que por sua vez fundamenta-se em uma leitura particular da história, é a variedade de teologias e a unidade do evangelho — a unidade tanto quanto a variedade, e a unidade na variedade. Baseia-se na aceitação da inovação genuína, na mudança da história cristã e na afirmação do verdadeiro desenvolvimento e crescimento. "Credo unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam [Creio em uma igreja santa, católica e apostólica]."

1

Praeparatio evangelica [Preparação evangélica]

Para interpretar o desenvolvimento da doutrina na igreja antiga é necessário prestar muita atenção à condição e ao crescimento da fé e da adoração da igreja, à sua exegese da Bíblia e à sua defesa da tradição contra a heresia; a maior parte deste livro fundamenta-se no estudo de materiais usados para esses propósitos. Contudo, seria um equívoco se concentrar tanto nesse material a ponto de ignorar a relação da teologia da igreja com o pensamento judaico, do qual ela se origina, e ao pensamento pagão, ao qual tentou se converter; pois quando a igreja confessou o que cria e ensinava, ela fez isso em resposta aos ataques vindos de dentro do movimento cristão e de fora dele. A relação dos pais da igreja com o judaísmo e o pensamento pagão afetou muito o que eles tinham a dizer sobre as várias questões doutrinárias diante deles. O desenvolvimento da doutrina da pessoa de Jesus Cristo em relação ao Pai tem de ser estudada em grande escala com base nos escritos redigidos contra a heresia, contra o judaísmo e contra o paganismo. No caso da maioria dos ditos apologistas, só os escritos desse tipo sobreviveram, embora saibamos que alguns deles escreveram outros livros dirigidos especificamente a seus irmãos em Cristo. Temos, portanto, de tentar determinar no que eles criam e o que ensinavam com base no que confessavam.

Os riscos envolvidos nesse procedimento são óbvios. Se o sermão de Paulo no areópago (At 17.22-31) foi o único fragmento de prova sobrevivente de seu ensinamento, seria impossível extrapolar a teologia de suas epístolas a partir dessa perícope. O caráter da prova restringe muitas histórias do desenvolvimento da doutrina nos primeiros três séculos para depender dessa extrapolação e, por isso, não enfatizar ou até mesmo distorcer a doutrina ensinada na igreja da época. Portanto, a descoberta até mesmo de um trecho tão pequeno como a *Homília pascal*, de Melito de Sardes, incita uma sensibilidade mais profunda para

a relação entre a apologética e a proclamação. Também há motivo para acreditar que, na época, foram escritos tratados contra a heresia e defesas da fé contra o pensamento judaico e o pagão a fim de ser circulados entre os fiéis e talvez entre os opositores, boa parte da instrução positiva das pessoas estava confinada à apresentação oral. Embora as fontes escritas em sua condição atual nem sempre deixem isso explícito, muitos dos mesmos pais da igreja continuaram, ao mesmo tempo, a apologética, a exposição e as responsabilidades polêmicas da teologia. A obra apologética desses pais é um elemento importante — no caso de uma figura tão decisiva como Justino Mártir, a única chave que temos, é como eles pensavam acerca da fé e da doutrina da igreja.

Além disso, a relação da doutrina cristã com o pensamento judaico e o pagão é um assunto que merece investigação por sua própria causa. A própria legitimidade do desenvolvimento do dogma cristão é desafiada com base em sua suposta helenização da mensagem original; o contraste entre as formas de pensar grega e hebraica é usado para explicar a singularidade da doutrina cristã. Essas são apenas versões modernas de um debate antigo. A igreja primitiva como comunidade e seus teólogos foram obrigados a esclarecer, tanto para os amigos quanto para os inimigos, como o evangelho se relacionava com sua preparação e expectativa na nação em que ele surgiu, bem como nas nações em que foi surgindo.

A verdadeira Israel

De acordo com a tradição, só um dos escritores do Novo Testamento, Lucas, não era judeu. Que saibamos, nenhum dos pais da igreja era judeu, embora tanto Hermas quanto Hegésipo, por exemplo, pudessem ser; Justino Mártir nasceu em Samaria, mas era gentio. A transição representada por esse contraste teve as consequências mais abrangentes para todo o desenvolvimento da doutrina cristã.

Os primeiros cristãos eram judeus e encontraram na nova fé uma continuidade com a antiga fé. Eles se lembravam que seu Senhor mesmo tinha dito que seu propósito era cumprir a lei e os profetas, não aboli-los; e era inútil os heréticos negarem esse dito (Iren. *Her.* 4.34.2 [Harvey 2:270]; Mt 5.17; Tert. *Marc.* 4.7.4; 4.9.15; 4.12.14 [*CCSL* 1:554; 561; 571]; Tert. *Marc.* 5.14.14 [*CCSL* 1:708]; *Act. Archel.* 40 (*PG* 10:1492-93). Desde os primeiros capítulos do livro de Atos dos Apóstolos obtemos uma imagem um tanto idealizada de uma comunidade cristã que continuou a seguir as Escrituras, a adoração e as observâncias da vida religiosa judaica. Os membros da igreja de Jerusalém, que Ireneu chamou de "a igreja da qual toda igreja se originou, a capital [*mêtropolis, gr.*] dos cidadãos da nova aliança" (Iren. *Her.* 3.12.5 [Harvey, 2:58]), seguido de Tiago que, como

"irmão do Senhor" (Gl 1.19) era um tipo de "califa" (Stauffer [1952] p. 193-214), recusou-se a seguir uma divisão fundamental entre sua vida anterior e sua nova condição. Eles, claramente, reconheciam que chegara algo novo — não algo inteiramente novo, mas alguma coisa recém-restaurada e cumprida. Mesmo depois da queda de Jerusalém, em 70 d.C., esses "nazarenos" mantinham a continuidade com o judaísmo; eles "queriam observar as ordenanças dadas por Moisés, [...] contudo, escolheram viver com os cristãos e os fiéis" (Just. *Dial.* 47.2 [Goodspeed, p. 145]). Mas as tensões no pensamento judaico, especialmente no período anterior a 70 d.C., se refletiram também no começo da teologia cristã. O grupo chefiado por Tiago manifestou relevantes analogias com o judaísmo palestino, embora o grupo missionário que, no fim, veio a se identificar com Paulo, bem como os apologéticos cristãos do século II refletiam determinadas afinidades com o pensamento judaico da diáspora helenista.

No entanto, mais fundamental que esses paralelos, é o conflito entre os judeus helenistas e os judeus cristãos helenistas sobre a questão da continuidade do cristianismo com o judaísmo (At 6—7). Depois de 70 d.C., esse conflito marcou as relações entre o pensamento cristão e o pensamento judeu em todos os lugares (Ag. *Ep.* 82.4-22 [*CSEL* 34—II: 355-75]). A extensão e o escopo da continuidade geraram uma controvérsia entre Pedro e Paulo; e essa controvérsia continuou a inquietar a igreja (veja p. 98, 128-29 abaixo). Foram produzidas várias soluções práticas para resolver os problemas imediatos da observância cultual e dietária, mas essas soluções não foram lançadas em uma forma consistente de interpretar a questão teológica: o que há de novo na nova aliança? As diferenças entre as maneiras como essa questão foi respondida em Atos 15 (At 15.6-21) (com suas variações textuais cruciais), independentemente do que signifiquem, e a forma como Paulo a discute em Gálatas (Gl 2.11-14) sugere a continuação da dificuldade enfrentada pela igreja. Os líderes dos dois lados eram cristãos de origem judaica; eles, a despeito de diferirem na resposta, responderam à questão da continuidade entre o judaísmo e o cristianismo com um profundo rigor pessoal (Rm 9.1-5).

Quando os convertidos começaram a vir mais das fileiras pagãs que das judaicas, o rigor foi abrandado e o lado de observação da questão ficou mais marcante. Para os judeus cristãos, a questão da continuidade era a questão de sua relação com sua mãe; para os cristãos gentios, era a questão de sua relação com a sogra. O que, aos olhos dos gentios, era ofensivo no cristianismo, em considerável extensão, era o que este tinha herdado do judaísmo. Celso e outros críticos pagãos ridicularizaram a declaração de que Deus, de todos os lugares existentes, fez uma aparição em "algum canto da Judeia" (ap. Or. *Cels.*

6.78 [*GCS* 3:149]; Or. *Cels.* 5.50 [*GCS*, 3:55]); e o imperador Juliano registrou o conceito judaico e cristão de Deus como "essencialmente a divindade de um povo primitivo e incivilizado" (Cochrane [1944], p. 266; Jul. *Gal.* 43A [*LCL* 3:320]), embora ele tenha repreendido os "galileus" por terem abandonado o judaísmo. Não só os críticos gentios do cristianismo, mas também os gentios convertidos ao cristianismo exigiam uma decisão sobre quanto da tradição judaica eles eram obrigados a seguir. A atitude de Marcião foi um exemplo herético do que, antes, pode ter sido um ressentimento disseminado também entre os crentes ortodoxos; pois a *Epístola de Barnabé* (veja p. 95-97 adiante), embora não chegue ao mesmo ponto que Marcião chegou em sua rejeição do Antigo Testamento, afirmou que as tábuas originais da aliança do Senhor foram quebradas no Sinai e que Israel nunca teve uma aliança autêntica com Deus (*Barn.* 14.3-4 [Bihlmeyer 27-28]). A declaração de Tertuliano, em oposição à Marcião, de que "hoje" havia mais pessoas que aceitavam a autoridade do Antigo Testamento do que a rejeitavam levantou a questão de se o número de pessoas que a rejeitavam, em algum momento, chegou a ser considerável (Tert. *Marc.* 5.20.2 [*CCSL* 1:724]).

Essa disputa acerca da autoridade do Antigo Testamento e a respeito da natureza da continuidade entre o judaísmo e o cristianismo foi a primeira forma de busca por uma tradição, que voltou ao longo da história cristã em outras formas. A adoção cristã de Abraão como "o pai de todos os que creem" (Rm 4.11; Ag. *Civ.* 15.1 [*CCSL* 48:453-54]) e a identificação cristã da igreja, a cidade de Deus, com a herança de Abel ilustram essa questão. Quando a igreja formulou sua busca por uma tradição em uma doutrina de correção e cumprimento, ela foi capacitada a reivindicar todos os santos e crentes até Abraão e até mesmo até Adão como seus (Eus. *H. e.* 1.4.6 [*GCS*, 9:40]; Ag. *Pel.* 3.4.11 [*CSEL* 60:497-98]). Essa doutrina de correção e cumprimento também ajudou a estabelecer um padrão para o tratamento do problema da tradição nos séculos subsequentes. Atanásio reivindicou ter a tradição do seu lado a despeito do fato de a linguagem de muitos dos pais soar herética (Atan. *Dion.* 14 [Opitz, 2-1:56]). Agostinho tentou inocentar os pais gregos da acusação de pelagianismo (veja p. 284 adiante); os oponentes ortodoxos de Gottschalk do século IX, por sua vez, tentaram inocentar Agostinho (veja p. 332 adiante); os debates entre o grego oriental e o latim ocidental giravam em torno do testemunho da tradição; e os reformadores protestantes podiam afirmar sua lealdade à tradição católica apesar de sua separação de Roma. Todos esses argumentos seguiram o esboço da apropriação da tradição judaica pelos cristãos dos séculos I e II.

A principal evidência para o desenvolvimento dessa apropriação é um gênero de literatura cristã devotada à comparação do cristianismo com o

judaísmo. Nesse gênero literário "não há diálogo [...] conduzido em tão alto nível de cortesia e justiça" na igreja primitiva quanto o *Diálogo com Trifão*, de Justino Mártir (A. L. Williams [1935], p. 42); e o tratado de Justino foi apenas um dentre muitos. Praticamente todo escritor cristão importante dos primeiros cinco séculos compôs um tratado contra o judaísmo ou tornou essa questão o tema dominante em um tratado devotado a algum outro assunto. Os estudiosos, em geral, concordam que a obra de Justino representava a forma literária de uma entrevista real, mas que foi composta muitos anos após o fato e reflete a percepção do autor sobre o debate em retrospectiva. Mas fica igualmente claro que muitos dos últimos tratados "contra os judeus" não refletem nem contemplam essas entrevistas. O diálogo com o judaísmo, ao contrário, tornou-se um conceito literário no qual a questão da singularidade do cristianismo em comparação com o judaísmo virou uma oportunidade para uma exposição literária da doutrina cristã para uma audiência não judaica de leitores cristãos. Quando, por exemplo, Pedro Abelardo escreveu seu *Diálogo entre um filósofo, um judeu e um cristão* (*PL*, 178:1611-82), ele pode ter incorporado alguns dos assuntos que ainda estavam sendo tratados em encontros pessoais entre judeus e cristãos, pois estes eram provavelmente mais frequentes, até mesmo no século XII, que os tratados de estudo em geral sugerem. Mas o principal propósito de Abelardo era dialético; ele escreveu para fazer os cristãos pensarem, não para fazer os filósofos ou os judeus aceitarem o cristianismo.

A comparação dos tratados dos três primeiros séculos contra os judeus revela a recorrência de determinadas passagens bíblicas e a combinação de passagens bíblicas, de determinadas referências históricas e de certas formas de argumentação. Por isso, no início do século XX, a descoberta do texto havia muito perdido da *Prova da pregação apostólica*, de Ireneu, em uma versão armênia, forneceu mais apoio para a teoria de que existia ali uma compilação "de textos escriturais agrupados sob títulos de debates com a intenção de convencer os judeus a partir do próprio Antigo Testamento de que a antiga lei fora abolida, que sua abolição estava prevista no Antigo Testamento e que seu propósito fora preparar e prefigurar a nova lei de Cristo" (J. Smith [1952], p. 31). Esse lugar comum na literatura cristã ajudou na demonstração de que a igreja, agora, tinha se tornado a nova e a verdadeira Israel e pode bem ser anterior aos próprios evangelhos. A partir do título de tratados tradicionais como *Para Quirino: três livros de testemunhos contra os judeus*, de Cipriano (Cipr. *Test.* [*CSEL* 3:35-184]), esse conjunto de lugares comuns adquiriu o título de "testemunhos". A literatura do diálogo com o judaísmo fornece dados importantes sobre o desenvolvimento

do autoentendimento da teologia cristã, bem como sobre seu entendimento das diferenças entre o cristianismo e o judaísmo.

Um elemento de destaque nessa literatura de diálogo era inevitavelmente a questão da continuidade da validade da lei mosaica. O Antigo Testamento tinha declarado que a lei era tão permanente quanto a aliança com Israel (Cipr. *Test.* 2.1 [*CSEL* 3:63]); mas os cristãos "tratando essa aliança com descaso irrefletido rejeitaram as responsabilidades inerentes a ela" (Just. *Dial.* 10.4 [Goodspeed, 102]). Isso pareceu ao pensamento judaico ser um repúdio tanto da lei quanto da aliança. Justino replicou acusando Trifão, com efeito, por estratificar a lei do Antigo Testamento. Os cristãos mantiveram todas as coisas da lei de Moisés que fossem "naturalmente boas, piedosas e justas" (Just. *Dial.* 45.3 [Goodspeed, 142]) — qualquer coisa, em geral, adequada a uma concepção reducionista da lei natural. Até mesmo entre os judeus, insistiam os cristãos, a lei natural precedeu a lei de Moisés como, por exemplo, quando uma mulher dá à luz uma criança no sábado (Anf. *Mesop.* [*PG* 39:121]). Isso indica que "a providência — que havia muito tempo dera a lei [de Moisés], mas, agora, dava o evangelho de Jesus Cristo — não queria que as práticas dos judeus continuassem" (Or. *Cels.* 7.26 [*GCS* 3:177]). Os cristãos não tinham de ficar presos por nada que fora dirigido à antiga Israel como povo. Essa estratificação dos elementos morais, civis e cerimoniais da lei mosaica provou ser muito difícil de seguir com alguma consistência, e os pais não fizeram com que aderissem a esses elementos. Ireneu, por exemplo, celebrou a superioridade da doutrina e da vida cristãs sobre toda a lei, incluindo o decálogo, embora ele também afirmasse que "as palavras do decálogo" tinham sido "expandidas e ampliadas", em vez de terem sido "canceladas" pela vinda de Cristo na carne (Iren. *Dem.* 96 [*ACW* 16:106]; Iren. *Her.* 4.16.4 [Harvey, 2:191-92]).

A exegese alegórica e tipológica fornece uma forma mais eficaz que a estratificação para estar à altura da lei do Antigo Testamento. Aqui, a *Epístola de Barnabé* vai mais uma vez além da maioria. À questão: "Não existe um mandamento de Deus que proíba comer" animais cerimonialmente impuros, ela replica: "Há, sim, mas Moisés estava falando em termos espirituais" (*Barn.* 10.2 [Bihlmeyer 21-22]). O mesmo era verdade em relação à circuncisão de Abraão (*Barn.* 9.7 [Bihlmeyer 21]). Tertuliano, menos drástico em sua espiritualização dos mandamentos do Antigo Testamento, argumenta que uma "nova lei" e uma "nova circuncisão" substituíram as antigas que foram instituídas apenas como um sinal ou tipo do que estava por vir (Tert. *Jud.* 3.8 [*CCSL* 2:1346]). Orígenes, extraindo diretamente de fontes do judaísmo helenista, põe sua interpretação da lei mosaica no contexto de uma alegoria do êxodo do Egito; "com Orígenes

a alegoria de Fílon [sobre a vida de Moisés e o êxodo] é incorporada à tradição cristã e se torna parte da tipologia tradicional" (Daniélou [1960], p. 219). Uma característica especial da tipologia do êxodo era a antecipação do batismo pelo milagre do mar Vermelho; o batismo, por sua vez, foi estabelecido em oposição à circuncisão do Antigo Testamento (Just. *Dial.* 29.1 [Goodspeed, p. 123]). Com certeza, é um exagero dizer que "os pais apostólicos, pela transformação do evangelho na nova lei, retornaram a situação impossível" (Torrance [1959], p. 134) do homem sem Cristo, para que o termo "nova lei" e termos relacionados, como "sob a lei de Cristo [*Cristonomos*, gr.]" (Ign., *Rom.* inscr. [Bihlmeyer, p. 97]) não era destituída de conteúdo evangélico que a "lei", às vezes, carrega no uso no Novo Testamento. Ao mesmo tempo, fica evidente que enquanto o moralismo e o legalismo se manifestaram na teologia cristã (Rm 3.27), apararam-se boa parte das arestas do argumento da apologética cristã contra o que era considerado a concepção "farisaica" da lei.

A teologia cristã, embora a lei e os profetas pertencessem à linguagem da teologia judaica, identificava sua causa com a dos profetas contra a lei. Inácio argumentou que os profetas tinham observado o domingo, em vez do sábado judaico (Ign. *Mag.* 9.1 [Bihlmeyer, p. 91]). As apologéticas cristãs eram ainda mais persistentes na procura de provas de que Jesus era o cumprimento das promessas proféticas do que eram em encontrar indicações de que ele era "o fim da lei" (Rm 10.4). O começo desse processo já está evidente no Novo Testamento, em especial, claro, em livros, como o evangelho de Mateus e a epístola para os Hebreus, mas também no evangelho de Lucas, o único escritor do Novo Testamento tradicionalmente identificado como grego; é nesse evangelho que o Cristo ressurreto "começando por Moisés e todos os profetas, explicou-lhes o que constava a respeito dele em todas as Escrituras [o Antigo Testamento]" (Lc 24.27). A fórmula do Novo Testamento: "Para que se cumprisse a Escritura", às vezes, refere-se ao resultado, em vez de a um propósito, mas a tradução "para que a Escritura [por decreto divino] fosse cumprida" sugere que a precisa distinção entre propósito e resultado não é realmente aplicável aqui (Funk [1961] p. 198). Ireneu resumiu o ensinamento do Novo Testamento e da tradição cristã primitiva, de modo geral, quando declarou: "Todas essas coisas que aconteceriam foram preditas pelo Espírito de Deus por intermédio dos profetas, e os que servem a Deus em verdade têm de acreditar firmemente neles" (Iren. *Dem.* 42 [*ACW* 16:75).

Os dois propósitos dos testemunhos eram: mostrar que o judaísmo com suas leis tinha tido sua época; e provar que "aquele que viria fora predito de acordo com as Escrituras" do Antigo Testamento (Cipr. *Test.* pr. [*CSEL* 3:36]).

Os testemunhos, para essa finalidade, compilavam essas passagens que eram mais rapidamente aplicáveis a Jesus como o Cristo. A rebelião das nações contra Iavé, conforme descrita em Salmos 2, foi cumprida no sofrimento de Cristo: "Os pagãos eram Pilatos e os romanos; o povo era as tribos de Israel; os reis foram representados por Herodes; e os governantes, pelos chefes dos sacerdotes" (Tert. *Marc.* 4.42.2 [*CCSL* 1:659). Os salmos que falam de entronização podem ser aplicados à ressurreição de Cristo, por meio da qual ele foi elevado à posição de senhorio; Salmos 110, já no Novo Testamento, era o texto-prova favorito para essa afirmação (At 2.34,35; Just. *Dial.* 32.6 [Goodspeed, p. 127]). O outro texto-prova favorito era a descrição do servo sofredor de Isaías 53 (At 8.30-35). Os rabis que debatiam com Orígenes sustentavam que "se referia a todo o povo [de Israel] como se fosse um único indivíduo" (Or. *Cels.* 1.55 [*GCS* 2:106]), mas o texto foi interpretado tão unânime e inequivocamente como Escritura cristã que até mesmo Trifão se sentiu obrigado a admitir que o Messias tinha de sofrer, embora não que ele tivesse de ser crucificado (Just. *Dial.* 89.3 [Goodspeed, p. 203-4]). A expressão "vinda do Senhor", na profecia judaica posterior e apocalíptica, também se referia a Jesus como o Cristo; mas, agora, tinha de ser dividida em duas vindas, a primeira já fora realizada nos dias de sua carne e a segunda ainda estava no futuro. Além da diferença entre humilhação e glória não ficava sempre claro qual era o fundamento para essa divisão, a qual nem o judaísmo nem os marcionistas antijudaísmo aceitariam (Just. *Dial.* 49.2 [Goodspeed, p. 147]; Tert. *Apol.* 21.15 [*CCSL*, 1:125]; Or. *Cels.* 1.56 [*GCS*, 2:107]; *Clem. Rec.* 1.49.2-5 [*GCS*, 51:36]; Lact. *Inst.* 4.12.14-15 [*CSEL* 19:313]). A certeza com que essa interpretação foi apresentada indica que a doutrina cristã tomou o sentido cristológico dessas passagens como fato consumado (Tert. *Marc.* 3.7.1-4 [*CCSL*, 1:516-17]).

O que a tradição cristã fez foi assumir as Escrituras judaicas como suas, por isso, Justino pôde dizer para Trifão que as passagens sobre Cristo "estão nas suas Escrituras, ou antes, não nas suas, mas nas nossas" (Just. *Dial.* 29.2 [Goodspeed, p. 123]). Na verdade, algumas das passagens são encontradas só nas "nossas" Escrituras, ou seja, no Antigo Testamento cristão. Os teólogos cristãos tinham tanta certeza de sua posse das Escrituras que acusavam os judeus não só de entendê-las ou interpretá-las equivocadamente, mas até mesmo de falsificar textos escriturais. Quando tinham consciência das diferenças entre o texto hebraico do Antigo Testamento e o da Septuaginta, eles capitalizavam essas diferenças para provar a acusação de que os judeus tinham "tirado muitas passagens da Escritura a partir da tradução feita pelos setenta anciãos" (Just. *Dial.* 71.2 [Goodspeed, p. 181]). Era de especial importância a tradução da

Septuaginta de "virgem [*parthenos*, gr.]" em Isaías 7.14 que foi adotada no Novo Testamento e canonizada pelos primeiros escritores cristãos (Just. *Dial.* 66-67 [Goodspeed, p. 173-74]; Mt 1.23). Em Salmos 22.16 podem ter havido duas leituras hebraicas transmitidas pela tradição judaica: "Perfuraram minhas mãos e meus pés"; e: "E como um leão perfuraram minhas mãos e meus pés". Os professores cristãos, seguindo a Septuaginta, leem "perfuraram" e aplicavam esse versículo, junto com o salmo completo, à crucificação (*Barn.* 5.13 [Bihlmeyer, p. 16]; Iren. *Dem.* 79 [*ACW* 16:97]; Cipr. *Test.* 2.20 [*CSEL* 3:87]); seus oponentes judeus "sustentam que esse salmo não se refere ao Messias" (Just. *Dial.* 97.4 [Goodspeed, p. 212]).

Além dessas leituras variantes e traduções canonizadas foi desenvolvido um grupo de acréscimos cristãos ao texto da Septuaginta ou, como os denominou Daniélou, *targumin* e *midrashim* (Daniélou [1964], p. 88-107), que parafrasearam e expandiram passagens do Antigo Testamento de formas que substanciavam a doutrina cristã. Justino Mártir acusou os judeus de mutilar a passagem "O Senhor reinava da árvore" (Sl 96.10; Ven. Fort.*Carm.* 2.7 [*PL* 88:96]) a fim de apagar a óbvia referência da crucificação de Cristo. A tradição exegética cristã afirmou ter encontrado outras eliminações e mutilações da tradição judaica de interpretação (Just. *Dial.* 73.1 [Goodspeed, p. 182]; Just. *Apol.* 41.4 [Goodspeed, p. 55]). Talvez isso fizesse parte do mesmo processo de apropriação de quando Eusébio, historiador cristão, atribuiu a Josefo, historiador judeu, um parágrafo confessando o messiado e a divindade de Jesus (Eus. *H. e.* 1.11.7-8 [*GCS* 9:78-80]; Hier. *Jovin.* 1.39 [*PL*, 23:265]); ou quando o mesmo escritor cristão supôs que a obra *Sobre a vida contemplativa*, de Fílon, descrevia os cristãos primitivos, em vez de uma comunidade de judeus ascéticos (Eus. *H. e.* 2.7-8 [*GCS* 9:144]). A crescente facilidade com que eram feitas apropriações e acusações era proporcional à completude da vitória cristã sobre o pensamento judaico.

Essa vitória, contudo, foi em grande parte conseguida por um curso predefinido de ação. Não pela força superior da exegese, do aprendizado ou da lógica cristão, mas o movimento da história judaica parece ser grandemente responsável por essa vitória. Sugere-se que a ascensão do movimento cristão despojou o judaísmo de um tanto de sua dinâmica anterior, em especial do zelo prosélito que marcou o pensamento judaico na diáspora helenista e até mesmo na Palestina, onde se dizia que os judeus "percorrem terra e mar para fazer um convertido" (Mt 23.15). Havia diversas traduções da Bíblia hebraica para o grego feitas por judeus (e talvez também uma ou mais feitas por cristãos). No final do século II e início do III da era cristã, quando o latim começou a substituir gradativamente o grego na parte ocidental do Império Romano, a

situação no próprio judaísmo tinha mudado. Parece que a Septuaginta surgiu por causa da incapacidade dos jovens judeus da diáspora de ler hebraico e do desejo de apresentar o caso pró-judaísmo para o mundo de fala grega. Mas parece que nenhum desses fatores produziu alguma tradução do Antigo Testamento para o latim feita por um judeu; quando a Bíblia hebraica começou a sair em versões latinas, essa parece ter sido a obra de tradutores cristãos anônimos e, finalmente, de Jerônimo. Depois do saque de Jerusalém em 70 d.C. e de sua profanação nos anos seguintes, a polêmica judaica contra o cristianismo estava cada vez mais na defensiva, enquanto a doutrina cristã se sentiu capaz de seguir o próprio caminho sem engajar os rabis em um diálogo contínuo.

Parece que Orígenes foi um dos poucos pais da igreja a participar desse diálogo (Or. *Cels.* 1.55; 2.31 [*GCS* 2:106; p. 159]). Talvez Orígenes tenha sido o primeiro pai da igreja a estudar o hebraico, "em oposição ao espírito de seu tempo e de seu povo", como diz Jerônimo (Hier. *Vir. ill.* 54 [*TU* 14-1A:32-33]); de acordo com Eusébio, ele "aprendeu o hebraico a fundo" (Eus. *H. e.* 6.16.1 [*GCS*, 9:552-54]), mas há um motivo para duvidar da exatidão desse relato. Jerônimo, todavia, foi corretamente celebrado como "trilíngue" (Hier. *Rufin.* 3.6 [*PL*, 23:462]) por sua competência em latim, grego e hebraico; e Agostinho claramente admirava, talvez até mesmo invejasse, sua capacidade para "interpretar as Escrituras divinas em ambas as línguas" (Ag. *Pecc. merit.* 3.6.12 [*CSEL* 60:138-39]). O testemunho acerca do conhecimento de hebraico de outros pais da igreja — por exemplo, Dídimo, o cego, ou Teodoro de Mopsuéstia — é menos conclusivo (Didim. *Trin.* 1.18 [*PG*, 39:345]; Didim. *Espir.* 15 [*PG*, 39:1047]). Mas parece seguro propor a generalização de que, com exceção de convertidos do judaísmo, foi só com os humanistas bíblicos e os reformadores do século XVI que o conhecimento do hebraico se tornou um padrão para os expositores cristãos do Antigo Testamento. A maioria da doutrina cristã foi desenvolvida em uma igreja sem qualquer conhecimento do texto original da Bíblia hebraica. Independentemente dos motivos, os teólogos cristãos que escreviam contra o judaísmo, conforme o tempo passava, pareciam levar seus oponentes cada vez menos a sério; e o que podia faltar em vigor e justeza em suas obras apologéticas, eles tendiam a suprir com autoconfiança. Eles não consideravam mais a comunidade judaica uma participante contínua na história santa que produziu a igreja. Eles não mais consideravam a sério a interpretação judaica do Antigo Testamento ou o histórico judaico do Novo Testamento. Portanto, a urgência e a pungência sobre o mistério de Israel tão vívidas no Novo Testamento só aparecem ocasionalmente no pensamento cristão, como em algumas passagens de Agostinho (Ag. *Sal.* 94.7 [*CCSL*, 39:1336-37]); mas essas passagens, mesmo

em Agostinho (Ag. *Ev. João* 16.3 [*CCSL*, 36:166-67]), são superadas pelas muitas outras que falam de judaísmo e de paganismo quase como se eles fossem igualmente estranhos para "o povo de Deus" — a igreja de gentios cristãos.

Mas a "desjudaização do cristianismo" (Dix [1953], p. 109) não foi expressa só pelo lugar concedido ao judaísmo pelos teólogos cristãos. Um efeito mais sutil e mais difundido desse processo fica evidente no desenvolvimento das várias doutrinas cristãs. Entre estas, a doutrina de Deus e a do homem trazem marcas da desjudaização. No judaísmo era possível atribuir simultaneamente mudança de propósito a Deus (1Sm 15.11) e declarar que ele não mudava (1Sm 15.29) sem resolver o paradoxo; pois a imutabilidade de Deus era considerada a confiabilidade de seu relacionamento da aliança com seu povo na história concreta de seu julgamento e misericórdia, em vez de como uma categoria principalmente ontológica. Mas a imutabilidade, no desenvolvimento da doutrina cristã de Deus, assumiu a condição de uma pressuposição axiomática para a discussão de outras doutrinas. Por conseguinte, a desjudaização do pensamento cristão, por exemplo, contribuiu para a forma assumida pela controvérsia cristológica, no fato de que os dois lados definiram o poder absoluto de Deus de acordo com o princípio de imutabilidade, embora eles tenham chegado a conclusões cristológicas opostas a partir desse princípio (veja p. 238-41 adiante).

Da mesma maneira, o curso seguido pelo desenvolvimento da tradição agostiniana foi afetado pela perda de contato com o pensamento judaico, cuja recusa em polarizar a livre soberania de Deus e o livre-arbítrio do homem é frequentemente rotulada de pelagianismo. Mas o rótulo não é apropriado, pois o judaísmo tem uma doutrina pelagiana da natureza, mas uma doutrina agostiniana da graça. Agostinho acusou os pelagianos de "pôr o Novo Testamento no mesmo patamar do Antigo Testamento" (Ag. *Gest. Pelag.* 5.15 [*CSEL*, 42:67]) por intermédio de sua percepção de que é possível que o homem obedeça à lei de Deus, e Jerônimo via o farisaísmo na noção pelagiana de que a justiça perfeita era atingível na vida do homem aqui na terra (Hier. *Pelag.* 3.14; 16 [*PL*, 23:583; 586]). O desenvolvimento da teologia cristã no Oriente, em especial na escola antioquense, manifestou outras formas de transcender a antítese dominante no Ocidente e de estabelecer "uma doutrina que não pode ser adequadamente chamada de agostiniana nem de pelagiana" (Norris [1963], p. 186). Mas também formulou a questão de uma maneira estranha à tradição judaica, como se tentasse encontrar a resposta para a questão na Bíblia judaica.

Porque a vitória da teologia cristã sobre o pensamento judaico aconteceu mais por um curso predefinido de ação que por conquista, a questão da relação entre as duas alianças vive voltando a chamar a atenção dos cristãos. A

importância dos pensadores judeus para os teólogos cristãos — por exemplo, de Moisés Miamônides para Tomás de Aquino, de Espinosa para Friedrich Schleiermacher ou de Martin Buber tanto para a teologia protestante quanto para a católica-romana no século XX — não é apenas parte da continuação da interação entre o pensamento teológico e o secular. Os teólogos cristãos, a despeito da tendência filosófica desses pensadores judeus, os ouvem mais como parentes que como estranhos. Ao mesmo tempo, os elementos menos filosóficos e mais bíblicos da tradição judaica teológica não desempenham um papel semelhante na história cristã. Mas sempre que os teólogos individuais parecem estar indo longe demais em sua aviltação do Antigo Testamento, como fez Marcião no século II e a crítica bíblica no século XIX, eles foram denunciados por relegar grande parte da Bíblia cristã a uma condição subcristã. Um dos indicadores mais confiáveis da interpretação do judaísmo no pensamento cristão é a exegese de Romanos 9—11. A história dessa exegese é o registro da luta da igreja para dar uma estrutura teológica a suas instituições concernente à relação entre as alianças ou para restabelecer o sentido de continuidade-com-descontinuidade evidente na linguagem do Novo Testamento sobre Israel como o povo escolhido. Por conseguinte, voltamos reiteradamente a essa exegese, bem como às implicações doutrinais das litanias e das pequenas orações da igreja que, às vezes, preservam esse sentido com mais fidelidade que seus dogmas formais.

Aparentemente, foram do sectarismo judaico que vieram algumas das primeiras formas de heresias cristãs. De acordo com Ireneu, "toda as heresias são derivadas de Simão de Samaria" (Iren. *Her.* 1.23.2 [Harvey, 1:191]), e um dos catálogos mais antigos dos hereges cristãos, o de Hegésipo conforme preservado por Eusébio, traz Simão em primeiro lugar entre os que vieram de "sete seitas entre o povo [judeu]" para "corromper [a igreja] com ensinamentos vãos" (ap. Eus. *H. e.* 4.22.5 [*GCS*, 9:370]). O próprio Eusébio denominou Simão como "o principal autor de todo tipo de heresia" e o identificou com o Simão de Atos 8.9-25 (Eus. *H.e.* 2.13.6 [*GCS*, 9:136]). Cirilo de Jerusalém também o chamou de "inventor de todas as heresias" (Cir. H. *Cateq.* 6.14 [Reischl-Rupp, 1:174]). Mas Justino Mártir, ele mesmo nativo de Samaria, é a principal fonte de informação sobre a heresia de Simão. De acordo com Justino, Simão era conhecido por sua adesão ao movimento "o primeiro Deus", e eles diziam que uma determinada "Helena [...] foi o primeiro pensamento que ele trouxe à existência" (Just. *1Apol.* 26.3 [Goodspeed, p. 43]). O conceito do primeiro pensamento parece ser derivado, pelo menos em parte, das especulações judaicas sobre a sabedoria pessoal de Deus. "A gnose simoniana surgiu do

sectarismo judaico-samaritano" (R. Grant [1959], p. 92) e, por meio dela, contribuiu também para o início do gnosticismo cristão. O simonianismo, como outras formas de gnosticismo, era extremamente pessimista em sua percepção do mundo criado, levando aparentemente a implicação da doutrina dos dois espíritos dos pergaminhos do mar Morto até o ponto do dualismo ontológico.

Nem todas as formas heréticas do cristianismo judeu, contudo, manifestaram esse dualismo. Ireneu relatou que "os que são chamados de ebionitas concordam [com a ortodoxia judaica e cristã] de que o universo foi criado por Deus" (Iren. *Her.* 1.26.2 [Harvey, 1:212]). O ponto em que eles divergiam da ortodoxia cristã era em sua percepção de Cristo. De acordo com Orígenes, havia "duas seitas ebionitas, a primeira confessa, como nós o fazemos, que Jesus nasceu de uma virgem, a outra sustenta que ele não nasceu desse modo, mas como os outros homens" (Or. *Cels.* 5.61 [*GCS*, 3:65]). A primeira dessas seitas parece ter sido composta pelos cristãos ortodoxos de origem judaica, mencionados antes que continuavam a observar as regulamentações das leis mosaicas mesmo depois de terem aceito o messiado e a filiação divina de Jesus; parece provável que eles pensassem de maneira idêntica à dos "nazarenos". O segundo grupo de ebionitas ensinava que Jesus, embora tivesse nascido como os outros homens, foi eleito para ser Filho de Deus e que em seu batismo Cristo, um arcanjo, desceu sobre ele, como fez com Adão, Moisés e outros profetas (Epif. *Haer.* 30.16.3-4 [*GCS*, 25:353-54]). Jesus também não era nada além de um "verdadeiro profeta" (Iren. *Her.* 1.26.1 [Harvey, 1:211]). A distinção entre Jesus e Cristo também foi usada por Cerinto e era simbolizada em vários sistemas cristãos gnósticos, mas parece que entre os ebionitas tinha de refletir o ensinamento essênio. Além disso, os hereges ebionitas "usavam o evangelho só de acordo com Mateus e repudiavam o apóstolo Paulo, sustentando que ele era uma apóstata da lei" (Iren. *Her.* 1.26.2 [Harvey, 1:213]; Tert. *Presc.* 33.5 [*CCSL*, 1:214]). O nome deles, ao contrário do que pensavam alguns pais da igreja, não parece derivar de um fundador chamado Ebion, mas da palavra hebraica para "pobre" (Tert. *Carn.* 14.5 [*CCSL*, 2:900]). Os ebionitas podem ter sido descendentes dos essênios que continuaram cristãos depois do ano 70. Os elquesaítas, como os ebionitas, consideravam Jesus "um homem como todos os outros homens" (Hip. *Her.* 9.14.1 [*GCS*, 26:252]) e um dos profetas; nessa extensão, eles também trazem as marcas das formas heréticas do cristianismo judeu.

Talvez a ilação mais importante dos pergaminhos do mar Morto para a história do desenvolvimento da doutrina cristã depois do Novo Testamento é o esclarecimento das conexões entre os sectários do judaísmo e o começo do cristianismo herético. Com a ajuda dessas fontes adicionais, estão sendo

esclarecidos os aspectos menos familiares da herança judaica do ensinamento cristão primitivo e começa a ser possível verificar de forma mais acurada os vários relatos dos pais da igreja sobre a influência das ideias judaicas heréticas sobre a teologia cristã herética. Também há influências na direção oposta, à medida que o mandeísmo e outras espécies de judaísmo herege absorveram elementos da heresia cristã; e, assim, aconteceu que tanto a heresia judaica quanto a cristã contribuíram para a origem do islamismo.

Nas tendências predominantes do cristianismo ortodoxo, todavia, a herança judaica continua visível de outras maneiras. O crescimento das estruturas cultuais, hierárquicas e éticas do cristianismo levou à cristianização de muitas características do judaísmo. Embora boa parte desse crescimento não pertença diretamente à história do desenvolvimento da doutrina, ele é importante por causa dessa "re-judaização" do cristianismo. Justino argumentou que uma das diferenças entre a antiga aliança e a nova era que o sacerdócio tinha sido substituído e "nós [a igreja como um todo] somos a verdadeira raça de sumo sacerdotes de Deus" (Just. *Dial.* 116.3 [Goodspeed, p. 234]). No próprio Novo Testamento, o conceito de "sacerdote" refere-se ou aos levitas do Antigo Testamento, agora obsoletos, ou a Cristo ou a toda a igreja — e não ao ministro ordenado da igreja. Mas Clemente, que também foi o primeiro a usar o termo "laico [*laikos*, gr.]" (*1Clem.* 40.5 [Bihlmeyer, p. 57]), já falou de "sacerdotes" e do "sumo sacerdote" (*1Clem.* 32.2; 40.5 [Bihlmeyer, p. 52; 57]) e relacionou de forma relevante esses termos com o sacerdócio levítico (*Did.* 13.3 [Bihlmeyer, p. 7]; Hip. *Trad. ap.* 3 [*SC*, 11:28]); um paralelo semelhante aconteceu no *Didaquê* e em Hipólito. Para Tertuliano, o bispo já era "o sumo sacerdote" (Ter. *Bat.* 17.1 [*CCSL* 1:291]); e para seu discípulo, Cipriano, era totalmente natural falar de um "sacerdócio" cristão (Cipr. *Ep.* 63.19 [*CSEL*, 3:716]). E também na época do tratado de Crisóstomo, *Sobre o sacerdócio*, parece que passara a ser aceita a prática de se referir a Arão e Eli como exemplos e advertências para o sacerdócio da igreja cristã (Cris. *Sac.* 4.1.357 [Nairn, p. 101]). Crisóstomo também falou do "Senhor ser sacrificado e deitado sobre o altar, e o sacerdote orar pela vítima de pé" (Cris. *Sac.* 3.4.177 [Nairn, p. 52]), resumindo a linguagem sacrificial sobre a eucaristia, que também passara a ser uma prática aceita. Portanto, os apóstolos também foram representados como sacerdotes (Epif. *Her.* 29.4.4 [*GCS*, 25:324]).

Mas essa re-judaização não indica nenhuma recuperação de associação próxima entre o judaísmo e a teologia cristã; ela, ao contrário, mostra quanto a doutrina cristã se libertou de suas origens judaicas e quão livre ela se sente para se apropriar de termos e conceitos da tradição judaica a despeito de seu

anterior desprezo por elas. Agora que os teólogos cristãos não estavam mais obrigados a se envolver em diálogos sérios com o judaísmo, eles conseguiram seguir seu próprio caminho cristão na formulação das declarações universais do cristianismo. Não só as Escrituras judaicas e o sacerdócio levítico, mas também outras prerrogativas e reivindicações do povo escolhido foram transferidas de forma consistente para a igreja — prática que era tanto um indicador como a causa do isolamento do pensamento cristão gentio do judaísmo contemporâneo com ele mesmo, bem como do cristianismo judeu do qual viera originalmente.

A igreja, portanto, era a herdeira das promessas e prerrogativas dos judeus. "Da mesma maneira como Cristo é Israel e Jacó, também nós que fomos tirados das entranhas de Cristo somos a verdadeira raça israelita", a "terceira Israel" falada em Isaías (Just. *Dial.* 135.3 [Goodspeed, p. 257]; (Just. *Dial.* 123.5 [Goodspeed, p. 243]). Da mesma maneira, a igreja, agora, era "a sinagoga de Deus" (Iren. *Her.* 3.6.1 [Harvey, 2:22]), "os que creem em" Cristo se tornaram "uma alma, e uma sinagoga e uma igreja" (Just. *Dial.* 63.5 [Goodspeed, p. 169]). A igreja, não a antiga Israel, tinha o direito de chamar Abraão de pai, de se intitular "o povo escolhido" (Just. *Dial.* 119.5 [Goodspeed, p. 238]) e de esperar herdar a terra prometida. Nenhum título para a igreja no cristianismo primitivo é mais abrangente que o termo "o povo de Deus", que originalmente significava "a nova Israel", mas, aos poucos, perdeu essa conotação à medida que a declaração cristã de ser o único verdadeiro povo de Deus não precisar mais ser confirmado.

Essa apropriação das Escrituras judaicas e da herança de Israel ajudou o cristianismo a sobreviver à destruição de Jerusalém e a argumentar que Jerusalém, com a vinda de Cristo, tinha servido seu propósito no plano divino e podia ser abandonada (Iren. *Her.* 4.4.1 [Harvey, 2:151-52]). Ela também capacitou o cristianismo a declarar uma afinidade com a tradição não judaica, bem como com a judaica e a formular doutrinas, como a da Trindade, em uma base mais inclusiva que a fornecida só pelo monoteísmo judaico (veja p. 84-85 adiante). Essas e outras vantagens foram citadas pelos defensores do cristianismo contra o judaísmo; eles não mencionavam usualmente, embora exibissem com frequência, o empobrecimento acarretado pela suposição de que a igreja cristã, no Antigo Testamento e nos elementos judaicos do Novo Testamento, teve tanto da tradição do judaísmo quanto necessitaria.

O debate cristão com o pensamento clássico

A guerra apologética da igreja primitiva foi travada simultaneamente em duas frentes, pois os teólogos também se dirigem criticamente a outro importante componente de seu pensamento mundial, o classicismo. Eles, para seu

debate com o judaísmo, tinham extensos precedentes no Novo Testamento, no qual a maioria dos argumentos aparecia, no mínimo, em uma forma embrionária. Mas a audiência — à qual o pensamento cristão se dirigia cada vez mais e, depois durante os séculos II e III, estava quase exclusivamente dirigido a essa audiência — tinha tido muito pouco contato com o Novo Testamento. Os teólogos, afora os relatos fragmentados como o de Atos 14.15-17 e 17.22-31 e os debates como de Romanos 1.19—2.16, quase não tinham precedente bíblico para sua apologética para o pensamento pagão. Por isso, essas poucas passagens do Novo Testamento sempre são usadas para prover o empreendimento apologético em todas as eras com algum tipo de justificação bíblica para sua obra. Os defensores do cristianismo, confrontados com essa situação, podiam pegar o Apocalipse de João como seu modelo e repudiar o pensamento pagão com todas suas obras e todas suas formas da mesma maneira como tinham repudiado de modo unânime o culto imperial; ou podiam tentar analogias, no seio do classicismo, da continuidade-descontinuidade que todos eles encontravam no judaísmo. Os teólogos dos séculos II e III combinaram essas duas ênfases, mas em proporções variadas.

Eles fizeram isso em uma série de tratados apologéticos, o mais abrangente e profundo deles foi *Contra Celso*, de Orígenes. Alguns dos elementos da autodefesa e da autodefinição cristãs contra o judaísmo também fornecem munição para os teólogos que tentavam definir as diferenças e as semelhanças entre a fé cristã e o pensamento clássico. Mas os dois casos apologéticos, em outros aspectos, eram radicalmente distintos, e os escritores cristãos contra o paganismo pegaram argumentos que tinham sido padrão nas apologias pró-judaísmo, bem como outros argumentos de filósofos gregos. Aqui, Justino, mais uma vez, é importante não só pelo valor intrínseco de seus tratados na interpretação do conflito apologético da igreja primitiva, mas também pelas percepções que sua obra fornece da relação entre as duas frentes desse conflito. A primeira apologia pró-cristianismo (de Quadrado), a apologia mais brilhante (de Orígenes) e a apologia mais erudita (de Eusébio) foram todas escritas em grego; não obstante, os escritores latinos "Tertuliano, Lactâncio e Agostinho superam todos os apologistas gregos" (Geffcken [1907], p. 277). Claro que investigaremos ambos os corpos de literatura apologética nesta interpretação.

Boa parte do ataque do classicismo pagão e, portanto, muito da defesa do cristianismo não eram principalmente de natureza doutrinal. Na correspondência entre Plínio e Trajano (Plin. *Ep.* 10.96-97) e em boa parte da literatura apologética continuam até os tratados do imperador Juliano, duas das acusações que ocorriam constantemente eram de incentivo à desobediência civil e de prática

de imoralidade. Mas no meio dos argumentos acerca dessas acusações, que não são de interesse direto para nós, são levantadas constantemente questões doutrinais. Por exemplo, uma das calúnias mais difundidas contra os cristãos foi a acusação "mais irreverente e bárbara de toda, de que comemos carne humana" ou "pão empapado em sangue" (Teof. *Autol.* 3.4 [*SC*, 20:212]; Tert. *Nat.* 1.7.10 [*CCSL*, 1:18]). A base dessa acusação foi a linguagem usada pelos cristãos para a eucaristia, pois parece que eles falavam da presença do corpo e do sangue de Cristo de maneira tão real que sugeria canibalismo mesmo. Em meio a evidências, antes, parcas e ambíguas sobre a doutrina da presença real nos séculos II e III e bem além desse período (veja p. 178-81 adiante), esses caluniadores (veja p. 307-9 adiante) poderiam parecer ser uma importante fonte de informação em apoio à existência dessa doutrina; mas também é importante observar que os pais da igreja, em defesa de si mesmos, não elaboraram uma doutrina da presença real.

Um elemento doutrinal no ataque pagão era a declaração de que os cristãos ensinavam mitos absurdos. As teogonias de Hesíodo e os contos de Homero foram gradualmente alegorizados e espiritualizados pelos líderes do pensamento clássico que "enobrecem o que é básico" (Arnob. *Nat.* 5.43 [*CSEL*, 4:211-12]) até conseguirem falar do "divino" (neutro) e de "ser" em linguagem que só raramente trai a origem de suas ideias no grego clássico e na mitologia romana. Esse processo de refinamento e de espiritualização, em que Sócrates e outros foram martirizados por sua crítica da imagem mística dos deuses, realizou em grande parte seu propósito na época do conflito entre o pensamento pagão e a doutrina cristã. E apenas quando os líderes do pensamento pagão libertaram sua imagem do divino do antropomorfismo bruto, não desenvolvido, da tradição mitológica, os cristãos entraram em cena com uma mensagem sobre aquele que foi intitulado "Filho de Deus". Não é de surpreender quando "as classes mais eruditas e sérias [...] são, de fato, sempre as mais irreverentes em relação aos seus deuses" (Tert. *Nat.* 1.10.36 [*CCSL*, 1:28]), que essas classes também sejam as que resistem veementemente a essa mensagem, que parecia reincidir em "um sentido físico do tipo repulsivo" (Dix [1953], p. 77), a coisa mesma da qual eles, depois de tão árdua luta, foram resgatados. Eles, portanto, zombaram de narrativas bíblicas, como as que tratam do nascimento virginal e da ressurreição (Or. *Cels.* 1.28 [*GCS*, 2:79-80]). Na defesa de Teófilo do cristianismo, a afirmação de que Deus tinha um Filho não pretendia dizer "como os poetas e os escritores de mitos falam dos filhos de deuses concebidos em relação sexual [com mulheres]" (Teof. *Autol.* 2.22 [*SC*, 20:154]; Lact. *Inst.* 4.8.3 [*CSEL*, 19:295]). Esses e outros paralelos entre a crítica cristã e a pagã da antiga

mitologia pretendiam mostrar que, mesmo falando de Jesus como o Filho de Deus, "não contamos contos incríveis quando explicamos as doutrinas sobre Jesus" (Or. *Cels.* 6.8 [*GCS*, 3:78])

Os ataques pagãos, às vezes, vão contra o exato cerne do evangelho cristão. A despeito da aparente ambiguidade dos pais da igreja dos séculos II e III acerca das questões de justificação, graça e perdão, eles tiveram de lidar com essas questões nos ataques a seus oponentes pagãos. Celso foi o porta-voz de boa parte do paganismo quando atacou o evangelho do perdão como uma graça barata: "Aqueles que convocam as pessoas para os outros mistérios fazem essa proclamação preliminar: 'Quem tem mãos puras e língua sábia'. [...] Mas vejamos que tipo de gente esses cristãos chamam. 'Quem é pecador', dizem eles, 'quem não é sábio, quem é infantil e, em uma palavra, quem é desprezível, o Reino de Deus o receberá'" (Or. *Cels.* 3.59 [*GCS*, 2:253-54]). Juliano expressou um julgamento semelhante sobre a promessa de perdão no batismo (Jul. *Ce.* 336B [*LCL*, 2:412]). Esses ataques estimularam que alguns pais da igreja cuja doutrina da graça não era muito profunda a ver que se "você compara as outras deidades com Cristo em relação aos benefícios de saúde [ou salvação] concedidos por eles", ter-se-ia que reconhecer que "os bons são auxiliados pelos deuses e que as desventuras dos homens perversos são ignoradas", enquanto, em contrapartida, "Cristo auxiliou em igual medida o bom e o mau" (Arnob. *Nat.* 1.49 [*CSEL*, 4:33]). Esses porta-vozes pró-cristianismo, talvez mais do que eles mesmo reconhecessem, apontavam para o caráter distintivo da mensagem cristã como uma promessa de saúde e de salvamento não fundamentada no mérito, mas na necessidade; os críticos pagãos do cristianismo, aqui como em outras passagens, às vezes, parecem ter sido mais profundos em sua identificação desse caráter distintivo do que o foram os defensores do cristianismo.

Da mesma maneira, os críticos pagãos reconheceram o caráter distintivo de Jesus Cristo de uma maneira que, às vezes, era mais incisiva que a teologia dos apologistas cristãos e, assim, inspiraram uma declaração mais profunda da doutrina cristã da que seria feita sem o desafio. Não era só a história da ressurreição que atraía o fogo dos críticos pagãos chamando-a de fábula ou de relato de mulheres histéricas, mas a relevância ligada à ressurreição para a teologia cristã (Or. *Cels.* 2.55 [*GCS*, 2:178]). Em nenhum outro lugar essa relevância é expressa de maneira mais inequívoca que na polêmica de alguns teólogos cristãos contra a doutrina pagã da alma imortal. "Ora, gregos, a alma não é imortal em si mesma, mas mortal. Contudo, é possível que ela não morra" (Tat. *Or.* 13 [*TU* 4-1:14]). Tatiano, nessas palavras, deu voz à doutrina de que a vida após a morte não era uma realização do homem, muito menos uma posse garantida,

mas era uma dádiva de Deus na ressurreição de Cristo. Mesmo quando a visão apocalíptica se eclipsou (veja p. 139-46 adiante) e a imortalidade da alma se tornou um elemento padrão no ensinamento cristão (veja p. 70-71 adiante), essa ênfase na iniciativa divina na realização da vida eterna continuou a agir como uma informação com implicações mais drásticas nessas mudanças. Os autores dos ataques pagãos à mensagem cristã, dessa e de outras maneiras, deixaram sua marca nas doutrinas da igreja por muito tempo depois que seu desafio externo tinha perdido sua eficácia.

A réplica dos apologistas ao desafio também continuou a afetar o desenvolvimento da doutrina cristã tanto direta quanto indiretamente. Foi, pelo menos em parte, em resposta à crítica pagã das histórias da Bíblia que os apologistas cristãos, como seus predecessores judeus, assumiram e adaptaram os métodos e até mesmo o vocabulário do alegorismo pagão. Nem mesmo a mais chocante narrativa bíblica poderia se igualar à crueza e "blasfêmia sem sentido" dos mitos gregos (Atenag. *Leg.* 21.3 [Goodspeed, p. 337]), em que os deuses eram descritos como seres sobre-humanos não em virtude, mas em resistência, "não mais superiores em domínio que em vício" (Cipr. *Donat.* 8 [*CSEL*, 3:10]). Os apologistas recitavam longos catálogos das proezas amorosas dos deuses, tomando cuidado em observar que esses detalhes pornográficos eram citados a partir dos próprios autores pagãos (Teof. *Autol.* 1.9 [*SC*, 20:76-78]; Clem. *Prot.* 2.39.1 [*GCS*, 12:29]). Os que sustentavam esses relatos vergonhosos do divino não tinham direito de reprovar a narrativa cristã do "nascimento de Deus na forma de um homem. [...] Pois não se pode nem mesmo comparar nossa concepção de Deus com aqueles que têm prazer na sujeira e na lama" (Tat. *Or.* 21 [*TU*, 4-1:23-24]). Se os mitos eram verdade, não deviam ser admitidos em público; se eram falsos, não deviam circular entre pessoas religiosas (Tert. *Apol.* 14.6 [*CCSL*, 1:113]). Entre os pagãos sofisticados, uma maneira de sair dessa dificuldade foi a exegese alegórica. Um pagão sofisticado como Celso "declara que sua própria exegese de escritores antigos está em harmonia com a intenção deles de transmitir a verdade de forma velada, para ser revelada pela exegese filosófica, enquanto a exegese judaica e cristã é apenas defensiva" (R. Grant [1957], p. 28); Porfírio acusou Orígenes de fazer mau uso da alegoria helênica para as Escrituras judaicas (ap.Eus. *H.e.*6.19.8 [CrCS 9:560]). Orígenes, em sua réplica a Celso, estava disposto a admitir pelo menos alguma validade à exegese alegórica dos poemas homéricos (Or. *Cels.* 1.42 [*GCS*, 2:92]). A maioria dos escritores cristãos, todavia, denunciaram a alegoria estoica e outras como "o verniz de debates sofistas por meio da qual não a verdade, mas sua imagem, aparência e sombra, são sempre procuradas" (Arnob. *Nat.* 5.33 [*CSEL*,

4:203]; Tert. *Nat.* 2.12.17 [*CCSL*, 1:61-62]). Os apologistas, a um e mesmo tempo, citaram os filósofos pagãos contra a religião pagã e os denunciaram pela artificialidade de seu esforço de alinhar seu ensinamento com Homero e Hesíodo. Sêneca, "com frequência, concordava conosco" (Tert. *Anim.* 20.1 [*CCSL*, 2:811]); mas Sócrates era o mais importante de todos, porque se abstivera de alegorizar Homero e o tinha banido.

O motivo para essa importância era que Cristo tinha sido "conhecido, em parte, até mesmo por Sócrates" (Just. *2Apol.* 10.8 [Goodspeed, p. 86]). À medida que os apologistas enfrentaram os defensores do paganismo, eles foram obrigados a reconhecer que o cristianismo e seu antecessor, o judaísmo, não tinham o monopólio do ensinamento moral ou doutrinal, cuja superioridade a apologética cristã tentava demonstrar. Esse reconhecimento, em alguma extensão, foi uma admissão tácita da presença no pensamento cristão de doutrinas emprestadas da filosofia grega. Os apologistas, para explicar a presença desses ensinamentos na filosofia pagã, exploraram diversos artifícios. Justino tentou encontrar uma conexão entre os filósofos e o Verbo pré-existente. Foi a semente da razão (*logos spermatikosm,* gr.) no homem que capacitou os pensadores pagãos, como Sócrates, a ver de modo turvo o que era visto claramente por intermédio da revelação do Verbo na pessoa de Jesus (Just. *2Apol.* 8.3 [Goodspeed, p. 84]). Da mesma maneira que o Verbo foi descrito de diversas maneiras durante a história de Israel, também o que o paganismo aprendeu sobre Deus e a boa vida poderia ser traçado ao funcionamento universal do Verbo. Os estoicos, os poetas e os historiadores "falavam bem de acordo com a proporção que tivessem o Verbo seminal" (Just.*2Apol.* 13.3 [Goodspeed, p. 88]). Mas agora que o Verbo seminal tinha vindo em pessoa, os que tinham estado sob sua tutela poderiam descobrir o sentido mais pleno de suas intuições. Também para Orígenes, o "logos veio para habitar em Jesus [...] e inspirou homens antes disso" (Or. *Cels.* 8.54 [*GCS*, 3:270]). O uso da ideia do Verbo pelos apologistas no debate com o classicismo, com certeza, ajudou a estabelecer esse título sobre Cristo no vocabulário cristão, mas outros fatores não foram menos importantes (veja p. 198-201 adiante).

A explicação de Tertuliano da presença de elementos nobres e bons no paganismo usou a ideia da lei natural, em vez de a ideia do Verbo seminal. Para ele, esses elementos incluíam o conhecimento da existência, da bondade e da justiça de Deus, mas, sobretudo, os preceitos morais que fluíam desse conhecimento (Tert. *Coron.* 6.2 [*CCSL*, 2:1047]). Essa lei da natureza concordava com a revelação cristã em sua condenação do mal moral (Tert. *Marc.* 5.15.3 [*CCSL*, 1:709]). Tertuliano, até mesmo em sua fase montanista, apelava para "a lei do

Criador", aparentemente, com essa lei da natureza em mente (Tert. *Monog.* 1.1 [*CCSL*, 2:1229]). Tertuliano, em contraposição ao ensinamento judaico sobre a lei de Moisés, argumentava que a lei natural primordial, transmitida de forma oral para Adão e Eva e, assim, para todas as nações, agora tinha sido "reformada para melhor" (Tert. *Jud.* 2.9 [*CCSL* 2:1343]). Orígenes usou a distinção estoica familiar entre "a lei suprema da natureza" e "o código escrito das cidades" (Or. *Cels.* 5.37 [*GCS* 3:40-41]) para justificar a recusa cristã em obedecer às leis idólatras das nações, incluindo de Roma; ele foi "aparentemente o primeiro a justificar o direito de resistir à tirania apelando para a lei natural" (H. Chadwick [1953], p. 7). Mas a aceitação cristã da ideia pagã de lei natural não obrigou um teólogo cristão como Orígenes a se esquecer da relatividade das leis das nações (Or. *Cels.* 5.27 [*GCS*, 3:27-28]). A maior parte da história do pensamento cristão sobre a lei natural pertence ao desenvolvimento da ética social cristã, em vez de à história da doutrina; mas a lei natural desempenhou um papel no esforço dos primeiros teólogos de lidar com o paganismo e continuou para "prover as igrejas filhas do catolicismo ocidental, do luteranismo e do calvinismo com os meios de se considerar e se modelar como uma unidade cristã da civilização" (Troeltsch [1960], p. 160). Essa definição de lei natural só encontrou oposição fundamental nas novas apologéticas do Iluminismo.

Provavelmente, a teoria mais difundida proposta pelos pais da igreja tenha sido a que explicava que a verdade no paganismo era a sugestão de que ele se originava do Antigo Testamento (Clem. *Prot.* 6.70.1 [*GCS*, 12:53]; Cassiod. *Inst. div.* 28.3 [Mynors, p. 70]). Aqui, eles estavam seguindo um precedente estabelecido por apologistas judeus. Aristóbulo declarou que tanto Platão quanto Pitágoras tinham lido Moisés (ap. Clem. *Estr.* 1.22.150.1 [*GCS*, 52:92-93]); Fílon rastreou várias doutrinas gregas até uma origem bíblica (Fi. *Qu. om. pr. lib.* 8.57 [*LCL*, 9:42]); e Josefo sustentou que a Bíblia judaica foi a fonte de muitas das percepções mais profundas do pensamento pagão (Jos. *Ap.* 2.36.256-57 [*LCL*, 1:394-96]). Justino, no mesmo espírito, via Moisés como a fonte da doutrina da criação na obra *Timeu*, de Platão, acrescentando, contudo, que entre os cristãos, essa confissão e as doutrinas relacionadas com ela não estavam limitadas aos eruditos, mas também estavam presentes entre os iletrados (Just. *1Apol.* 59-60 [Goodspeed, p. 68-70]). A obra *Fedro*, de Platão, também foi rastreada até a Bíblia por Orígenes, que confessou ter recebido essa explicação de outros escritores (Or. *Cels.* 6.19 [*GCS*, 3:89-90]). Teófilo de Antioquia estendeu a declaração para os poetas e os filósofos gregos, que "plagiaram as Escrituras a fim de tornar suas doutrinas plausíveis" (Teof. *Autol.* 1.14 [*SC*, 20:90]). Minúcio Félix pegou as várias noções filosóficas da conflagração que aguardava o mundo como prova

de que as "proclamações divinas dos profetas" foram fornecidas a filósofos com base em sua percepção correta, embora "corrupta" (Min. Fel. *Otav.* 34.1-4 [*CSEL*, 2:48]). Tertuliano, caracteristicamente — embora admitindo a possibilidade de que os filósofos pudessem ter estudado as Escrituras —, insistia que a predisposição deles impedia-os de entender a verdade bíblica (Tert. *Nat.* 2.2.5 [*CCSL*, 1:42]). Agostinho também considerava a possibilidade, aprendida com Ambrósio, de que Platão se familiarizara com a Bíblia enquanto ele e Jeremias estiveram no Egito (Ag. *Doc. cr.* 2.28.43 [*CCSL*, 32:63]); mais tarde, Agostinho retirou essa explicação com base em fatos históricos e cronológicos, mas continuou a sentir que a única explicação possível para a cosmologia e a ontologia de Platão era ele ter tido algum conhecimento da Bíblia (Ag. *Civ.* 8.11 [*CCSL*, 47:227-28]).

Clemente de Alexandria também sustentou que as doutrinas de *Timeu*, de Platão, vieram "dos Hebreus" (Clem. *Prot.* 6.70.1 [*GCS*, 12:53]), mas ele tinha diversas outras explicações para os paralelos entre a filosofia e a revelação. "Ele começa com a possibilidade de que a verdade contida na filosofia tem de ser atribuída a um acidente envolvido na economia providencial de Deus. Ele continua com explicações, atribuindo o elemento de verdade na filosofia para a revelação geral ou mesmo tornando os filósofos profetas gregos semelhantes àqueles do Antigo Testamento. E ele termina indicando que a filosofia deve sua existência a um reflexo da própria verdade eterna e que os filósofos contemplaram Deus — uma visão imperfeita, vaga e indistinta, porém, verdadeira" (Molland [1936], p. 71). É claro que muitas das ideias que pareciam tão semelhantes aos ensinamentos filosóficos eram lidas no Antigo Testamento, em vez de ser encontradas ali; por exemplo, a doutrina da criação de Clemente, de algumas maneiras, devia mais a Platão que a Moisés, embora ele declarasse ter encontrado essa doutrina no último, em vez de no primeiro, e tenha tido de explicar o embaraçoso paralelo entre eles.

Esse esforço para demonstrar que a verdade da revelação, também afirmada pelos filósofos pagãos, ocorrida primeiro no Antigo Testamento, não era apenas uma maneira de encontrar apoio bíblico para uma ou outra doutrina. Também fazia parte da campanha para provar a superioridade da doutrina cristã com base em sua antiguidade. O pensamento pagão considerava amplamente que a antiguidade emprestava autoridade a um sistema de pensamento ou crença. Celso atacou o cristianismo em nome de "uma antiga doutrina que existe desde o início, que sempre é sustentada pelas nações e cidades mais sábias e pelos homens sábios" (ap. Or. *Cels.* 1.14 [*GCS*, 2:66-67]). Cristo foi menosprezado pelos pagãos como "algo recente", como alguém que não tinha "sido conhecido

pelo nome" até seu próprio tempo (ap. Tert. *Apol.* 37.4 [*CCSL*, 1:148]; ap. Eus. *H. e.* 1.4.1 [*GCS*, 9:38]). Ou, como Arnóbio parafraseou o caso pró-paganismo com base em sua suposta antiguidade, "suas [ou seja, dos pagãos] observâncias religiosas precedem a que abraçamos por muitos anos e, por isso, são mais verdadeiras porque são reforçadas pela autoridade da idade" (Arnob. *Nat.* 2.72 [*CSEL*, 4:106]). Como a mensagem cristã não se fundamentava apenas em alguma verdade atemporal, mas nos eventos históricos da vida, morte e ressurreição de Jesus sob Pôncio Pilatos, isso pareceu ser desacreditado como uma inovação.

Mas a proclamação desses eventos não era o todo da mensagem cristã; ou, antes, os apologistas, junto com toda a igreja, acreditavam que esses eventos tinham sido anunciados de antemão nas Sagradas Escrituras do Antigo Testamento. Assim, com base em Homero e em Moisés, "o primeiro sendo o mais antigo dos poetas e historiadores, e o outro o fundador de toda sabedoria bárbara", Tatiano prosseguiu para provar "que nossas doutrinas são mais antigas não só que as dos gregos, mas que a invenção das letras" (Tat. *Or.* 31 [*TU*, 4-1:31]). Justino, professor de Tatiano, sustentou o caso em favor das inovações cristãs contra o judaísmo e antes tinha sustentado que o Antigo Testamento, "agora [estava] em posse de todos os judeus do mundo todo" (Just. *1Apol.* 31.5-6 [Goodspeed, p. 46]), mas que, na verdade, pertencia ao cristianismo e era "muito mais antigo que os escritores gregos" (Just. *1Apol.* 59.1 [Goodspeed, p. 68]). Tertuliano exclamou: "Moisés e Deus existiram antes de todos os seus Licurgos e Sólons. Não existe uma única era posterior que não derive de fontes primitivas" (Tert. *Marc.* 2.17.3 [*CCSL*, 1:495]). Clemente de Alexandria, expandindo esses argumentos, demonstrou nas palavras do resumo de Eusébio, "que Moisés e a raça judia têm origem mais antiga que os gregos" (Eus. *H. e.* 6.13.7 [*GCS*, 9:548]; Ag. *Civ.* 18.39 [*CCSL*, 48:634]). Em resposta à zombaria de Celso sobre a recente e estranha origem do ensinamento cristão, Orígenes também sustentou que "Moisés e os profetas [...] não só são anteriores a Platão, mas também a Homero e à descoberta da escrita entre os gregos. Eles não diziam essas coisas, como pensa Celso, 'porque interpretaram erroneamente Platão'. Como eles poderiam ter ouvido um homem que ainda nem tinha nascido?" (Or. *Cels.* 6.7 [*GCS* 3:76]).

Ambrósio parece ter sido um dos poucos defensores do cristianismo a admitir em seu debate com Símaco que esse argumento da antiguidade não se sustentava; pois "não é a antiguidade em anos, mas a moral que é saudável. Não é vergonhoso passar para algo melhor" (Ambr. *Ep.* 18.7 [*PL*, 16:974]). Nem essa declaração de antiguidade ficou comprometida na mente da maioria dos

apologistas pela circunstância, às vezes, observada nos escritos de seus oponentes pagãos, de que algumas das doutrinas cuja antiguidade eles demonstravam a partir do Antigo Testamento não foram explicitamente declaradas ali, mas entraram na teologia cristã por intermédio da filosofia grega e só, então, foram descobertas nas Escrituras judaicas.

Embora Clemente de Alexandria tenha dito aos gregos que estes estavam "em débito com os hebreus" (Clem. *Prot.* 6.70.1 [*GCS*, 12:53]) pelas ideias de Platão para *Timeu*, ele mesmo estava em débito com *Timeu*. Não obstante, ele juntou-se a outros apologistas na defesa do que entedia ser a percepção bíblica da criação contra a cosmogonia dos filósofos, incluindo a cosmogonia de *Timeu*. Quando "o coro de filósofos" foi culpado de "divinizar o universo", em vez de "procurar o Criador do universo", foi preciso lhes dizer que "a vontade absoluta [de Deus] é a criação do universo. Pois só Deus o fez, porque só ele é Deus em seu ser [*ontôs*, gr.]. Ele, por meio de seu ato absoluto, criou [*dêmiourgei*, gr.]; e depois de ele apenas determinar, as coisas vieram à existência" (Clem. *Prot.* 4.63.3 [*GCS*, 12:48]). A seguir, Clemente, em oposição à ideia platônica do Demiurgo, declarou que Deus mesmo era o Demiurgo [Criador] de todas as coisas. E. F. Osborn, com base nessa declaração e em outras parecidas, concluiu que "Clemente foi a primeira pessoa a afirmar e a apresentar motivos para a doutrina da criação *ex nihilo*" (Osborn [1957], p. 33).

Mas Tertuliano, contemporâneo de Clemente, elaborou a doutrina da criação a partir do nada de maneira mais completa em sua obra *Contra Hermógenes*. Em alguma extensão, ele parece depender aqui e ali de Teófilo de Antioquia, que tinha ensinado, em oposição à ideia platônica da coeternidade de Deus e da matéria, que "o poder de Deus se manifesta nisso, de que, das coisas que não são, ele faz o que lhe agrada" e, por isso, "nada é coeterno com Deus" (Teof. *Autol.* 2.4; 2.10 [*SC*, 20:102; 122]). Tertuliano, admitindo que a criação a partir do nada não é declarada explicitamente na Bíblia, mas só apresentada de forma implícita (Tert. *Hermog.* 21.2 [*CCSL*, 1:415]), sustentou a partir do silêncio que "se Deus pôde fazer todas as coisas a partir do nada, as Escrituras podiam muito bem omitir para acrescentar que ele as fez a partir do nada, mas elas, de todo jeito, teriam de ter dito que ele as tinha feito a partir da matéria, se ele as tivesse feito assim; pois a primeira possibilidade seria totalmente compreensível, mesmo que não declarada de forma explícita, mas a segunda seria duvidosa a menos que fosse declarada" (Tert. *Hermog.* 21.3 [*CCSL*, 1:415]). Os apologistas, como Clemente, Teófilo e Tertuliano, reconheciam que a coeternidade de Deus e da matéria era inconsistente com a soberania e a liberdade de Deus. A despeito da dificuldade levantada pela doutrina da criação *ex nihilo*

para qualquer tentativa de superar o problema do mal, as alternativas a essa doutrina pareciam ser um panteísmo que ensinava que "Deus e a matéria são a mesma coisa, dois nomes para uma coisa" (Atenag. *Leg.* 15.1 [Goodspeed, p. 329]) ou um dualismo que poderia ser resolvido se, afinal, negando Deus, o Criador "libertou todas as coisas e, por meio de seu próprio poder, arranjou-as e terminou-as e sua vontade é a substância de todas as coisas" (Iren. *Her.* 2.30.9 [Harvey, 1:367-68]).

De acordo com Ireneu, "descobre-se que [Deus, o Criador] é um e único Deus que criou todas as coisas, que é o único onipotente e é o único Pai fundando e formando todas as coisas, visíveis e invisíveis" (Iren. *Her.* 2.30.9 [Harvey, 1:368]). Os apologistas, em resposta tanto ao politeísmo mitológico quanto à doutrina da coeternidade de Deus e da matéria, afirmaram a transcendência divina e o monoteísmo estrito (ou, na palavra usual deles, "monarquia"). Eles "aplicam a palavra quase sempre à monarquia absoluta de Deus e seu principal sentido é onipotência. Mas uma vez que toda relevância da onipotência é que ela só pode ser exercida pelo único poder supremo, ela realmente passa a significar monoteísmo" (Prestige [1956], p. 95). Uma vez que o questionamento da doutrina cristã vinha do politeísmo clássico, do panteísmo filosófico ou do gnosticismo, essa ênfase na "monarquia" parecia alinhar os apologistas com a doutrina de Deus do Antigo Testamento, a despeito de sua divergência do judaísmo. Mas quando o pensamento cristão foi convocado a justificar sua linguagem a respeito da dispensação divina ("economia") em Cristo como consistente com o monoteísmo, ele assumiu a muito mais sutil missão de demonstrar que sua doutrina da "Trindade [...] não contestava de modo algum a monarquia, enquanto conserva a qualidade da economia" (Tert. *Prax.* 8.7 [*CCSL*, 2:1168]).

Os apologistas, em sua defesa da percepção bíblica da criação, também foram obrigados a se dedicar à questão do sentido da história. O pensamento histórico grego foi marcado pelos elementos constantemente recorrentes da história humana; um dos meios, embora não o único, por intermédio do qual os gregos interpretavam a história era a teoria dos ciclos. Entre os romanos, seu próprio senso de destino manifesto estimulou uma revisão dessa teoria; afirmou-se que embora os eventos prévios tivessem prenunciado a vinda de Roma, como disse Virgílio (Virg. *En.* 8.626-731), a queda de civilizações anteriores não indicava o curso inevitável do império, enquanto Roma permanecesse verdadeira aos ideais de seu passado (Virg. *En.* 1.278-79). Os teólogos apologéticos, ao declarar a lealdade dos cristãos ao império ao mesmo tempo em que repudiavam o endeusamento do imperador, foram obrigados a esclarecer

seus motivos para discordar dessas teorias de história. Foi necessária a pressuposição da proclamação cristã de que os eventos históricos não se repetem; do contrário, "é inevitável que, de acordo com determinados ciclos, Moisés sempre saia do Egito com o povo judaico, [e] Jesus venha de novo visitar esta vida e fazer as mesmas coisas que fez, não apenas uma vez, mas um número infinito de vezes de acordo com os ciclos" (Or. *Cels.* 4.67 [*GCS*, 2:337]). Tertuliano, em oposição às declarações romanas, afirmou que "todas as nações tinham possuído um império, cada uma em seu tempo apropriado [...] até o último domínio quase universal caber aos romanos", acrescentando de maneira ameaçadora: "O que [Deus] determinou concernente [ao Império Romano], os que são mais próximos ao Senhor sabem" (Tert. *Nat.* 2.17.19 [*CCSL*, 1:75]).

Quando a teologia foi dominada por uma vívida escatologia futurista, como a de Tertuliano às vezes o foi, ela pôde passar a compartilhar a crença romana de que o império representava a fase final da realização humana, mas sempre com a condição de que agora é o momento para a fase final da intervenção divina. Quando essa intervenção não aconteceu, pelo menos não da forma como talvez fosse esperado, os apologistas tiveram de lidar com a possibilidade de que o mundo continuaria mesmo sem o império como o conheciam. Eles, com frequência, voltavam a recorrer a uma concepção mais genérica da "providência de Deus que regula tudo de acordo com seu tempo" (Tert. *Jejun.* 4.1 [*CCSL*, 2:1260]). Essa percepção da providência, como o monoteísmo do qual ela era resultado, complicou muitíssimo o problema do mal e do livre-arbítrio, como a fórmula de Orígenes sugere: "Como resultado da presciência [de Deus] das livres ações de todo homem se adéqua à disposição do todo que é necessário para a existência do universo" (Or. *Orat.* 6.3 [*GCS*, 3:313]). A doutrina da providência divina se tornou a rubrica padrão sob a qual os teólogos consideravam o problema da história. Coube a Agostinho esclarecer que a convicção cristã "de que a história humana, [por causa de Cristo e a despeito de] "toda aparência, não consiste de uma série de padrões repetitivos, mas marca um avanço certo, se invariável, para um objetivo final" (Cochrane [1944], p. 484).

Os apologistas, preocupados como estavam com questões éticas tanto quanto com questões doutrinais, também tentavam provar e defender a superioridade da ética cristã. Dos artifícios usados nessa defesa, o mais importante da perspectiva doutrinal foi sua interpretação do evangelho cristão como uma "nova lei". Quando Barnabé falou "da nova lei de nosso Senhor Jesus Cristo, sem o jugo da necessidade", ele estabeleceu um padrão que foi seguido por muitos teólogos posteriores (*Barn.* 2.6 [Bihlmeyer, p. 11]). Justino chamou Cristo de "o novo legislador" (Just. *Dial.* 18.3 [Goodspeed, p. 111]), e Orígenes

intitulou-o "o legislador dos cristãos" (Or. *Cels.* 3.7 [*GCS*, 2:208]); na época de Cipriano, parece que essas expressões, como "a lei evangélica" ou "a lei do evangelho", tornaram-se uma designação padrão para a mensagem cristã (Cipr. *Ep.* 27.4; 36.2 [*CSEL*, 3:544; 574]). Essas expressões, como Moritz von Engelhardt ressaltou, "entraram na linguagem cristã sem necessariamente indicar uma inclinação por uma forma de pensamento judaico-cristã. E algo que, do contrário, poderia ser interpretado nesse sentido, no contexto, adquire um sentido distinto e evangélico" (Engelhardt [1878], p. 381). A "nova lei" envolve novas exigências (o conhecimento de Cristo, o arrependimento e uma vida sem pecado depois da conversão), bem como novas promessas (perdão dos pecados e imortalidade). Mas quando o contexto judaico desses termos, como "aliança", passam a ficar menos evidente para os cristãos, a "nova lei" também passa a projetar algumas de suas conotações anteriores.

À medida que o cristianismo se tornava mais respeitável socialmente, suas apologéticas se tornaram mais respeitáveis da perspectiva filosófica. Muito depois da adoção oficial do cristianismo pelo imperador e, no fim, pela lei do império, os teólogos cristãos ainda continuaram a escrever tratados apologéticos. A *Suma contra os gentios*, de Tomás de Aquino, foi escrita em uma época em que, com certeza, havia muito poucos "gentios", ou seja, pagãos, na Europa ocidental e quando aqueles para quem a obra foi ostensivamente composta não conseguiam entendê-la. Mas o tom dessa *Suma* e dos tratados apologéticos de alguns séculos antes dela indica que a guerra estava decidida, embora não tivesse acabado. A declaração de provas a favor da existência de Deus só se tornou uma parte do empreendimento teológico cristão quando ela não era mais necessária para os propósitos apologéticos, como se para garantir que o triunfo da revelação não tivesse sido conquistado com muita facilidade. Inversamente, podia-se se dar ao luxo de fornecer os devidos motivos quando sua subordinação à revelação já fora garantida. As apologéticas contra o classicismo, como os diálogos "contra os judeus", passaram a ter cada vez mais uma função de teologia da igreja e continuaram a desempenhar esse papel na maioria dos grandes sistemas da história do pensamento cristão até o Iluminismo, quando a doutrina cristã se viu mais uma vez na defensiva e foi obrigada a reconsiderar o sentido de sua vitória anterior no debate com o pensamento clássico. Foi assim que a abordagem apologética de obras como a de Orígenes, mais uma vez, recomendou-se à atenção dos teólogos.

A vitória das apologéticas cristãs foi celebrada e documentada de duas formas, representada por Eusébio e por Agostinho. Eusébio, a cujo aprendizado e dedicação os séculos posteriores devem muito do que foi preservado da

história primitiva das apologéticas cristãs, devotou grande parte de sua imensa produtividade literária à defesa do cristianismo. Seu tratado em duas partes, *Praeparatio evangelica* [*Preparação evangélica*] e *Demonstratio evangelica* [*Demonstração evangélica*], foi considerado, "com todas suas falhas [...], provavelmente a obra apologética mais importante da igreja primitiva" (Lightfoot [1880], p. 331). Nesse tratado, ele resumiu e elaborou a maioria dos argumentos que estivemos examinando aqui, mas ele também preparou sua obra à parte da obra de seus predecessores, criticando a preocupação deles com "argumentos dialéticos [*logoi*, gr.]" à custa de "fatos históricos [*erga*, gr.]" (Eus. *P. e.* 1.3.7 [*GCS*, 43:11]). Eusébio, para recompor esse equilíbrio, compôs obras históricas, primeiro, uma *Crônica* e, depois, sua *História eclesiástica*, ambas tentando provar por meio de fatos históricos, em vez de apenas por intermédio de argumentos dialéticos (Eus. *H. e.* 2.pr.1 [*GCS*, 9:102]), que o cristianismo e Cristo possuem grande antiguidade e que a história do cristianismo era uma história universal (Eus. *P. e.* 2.5.2 [*GCS*, 43:88-89]). Ele fez isso em resposta à reiterada acusação pagã de que a mensagem cristã era muito recente e muito provinciana para merecer uma análise séria (veja p. 54-55 acima). Ele lançou sua apologética na forma de um relato histórico e, por meio dela, estabeleceu os fundamentos para a história eclesiástica. Enquanto ele escrevia a *História eclesiástica*, a necessidade política de apologéticas cristãs foi eliminada com a conversão de Constatino; ele, não obstante, continuou a fornecer material para a apologia dirigida aos intelectuais, que continuou a ser necessária por mais tempo que a apologia para o império.

Foi o intervalo entre esses dois tipos de apologia que forneceu a ocasião para a exposição definitiva do caso cristão contra o pensamento clássico em a *Cidade de Deus*, de Agostinho. Essa obra foi um "esforço para responder àqueles que atribuem as guerras que estão devastando o mundo e, sobretudo, os recentes saques de Roma pelos bárbaros à religião de Cristo" (Ag. *Civ.* 2.2 [*CCSL*, 47:35]). A *Cidade de Deus* repetiu muitos dos argumentos contra o paganismo e a favor do cristianismo que tinham se tornado lugares-comuns da literatura apologética, mas organizou-os na forma de uma interpretação da história mundial na qual o propósito eterno de Deus foi sustentado pela cidade de Deus. Alguns apologistas anteriores tinham argumentado que o cristianismo, longe de ser a ameaça para Roma, conforme seus oponentes diziam ser, era, de fato, o sustentáculo de governos justos (Tert. *Apol.* 30 [*CCSL*, 1:141-42]). Agostinho retomou esse argumento em sua esquematização da história do mundo como um conflito entre os descendentes espirituais de Abel e de Caim (Ag. *Civ.* 15.1 [*CCSL* 48:453-54]), declarando que o colapso do ideal romano se deveu à falha do império em reconhecer a verdadeira fonte de sua força (Ag.

Civ. 5.21 [*CCSL* 47:157-58]). Deus, tanto na história de seu povo escolhido quanto na vida de "pagãos santos", tornou sua cidade conhecida entre os homens (Ag. *Civ.* 18.47 [*CCSL* 48:645-46]). O destino derradeiro dela era o da Jerusalém celestial que, na descrição de Agostinho na conclusão de *Cidade de Deus* (Ag. *Civ.* 20.17 [*CCSL*, 48:727-29]), uniu e transformou muitos dos temas do apocaliptismo cristão primitivo (Ag. *Civ.* 22.30 [*CCSL*, 48:862-66]). Agostinho, como Eusébio, traduziu a apologética em história; mas a história não era um mero relato da sucessão da igreja a partir dos apóstolos, mas o caminho todo da providência divina.

A influência subsequente da *História eclesiástica* e de *Cidade de Deus* ajudou a garantir aos argumentos dos apologistas um lugar permanente no desenvolvimento da doutrina cristã, além de um papel importante em outras áreas do pensamento e da prática cristãos. Os teólogos cristãos viam o pensamento clássico, pelo menos até o Renascimento, como os apologistas da igreja primitiva os ensinaram a entendê-lo.

O triunfo da teologia

O fechamento da escola filosófica de Atentas, em 529, pelo imperador Justiniano, em geral, é interpretado como a vitória da teologia cristã sobre o pensamento clássico. De acordo com Gibbon, essa foi uma época em que os teólogos cristãos tinham "substituído o exercício da razão, resolvido todas as questões por meio de um artigo de fé e condenado o infiel ou cético às chamas eternas. Eles, em boa parte de um volume de laboriosa controvérsia, expuseram a debilidade do entendimento e a corrupção do coração, insultaram a natureza humana nos sábios da Antiguidade e proscreveram o espírito da inquirição filosófica, tão repugnante para a doutrina ou, pelo menos, para o temperamento do crente humilde" (Gibbon [1896], 4:265).

O fechamento da academia ateniense foi mais o ato de um médico legista que de um algoz. O estabelecimento da Universidade imperial de Constantinopla, por Teodósio II ou talvez pelo próprio Constantino, já tinha transferido o centro de aprendizado grego de Atenas para a nova capital do mundo helênico e, assim, a escola pagã de Atenas "já tinha sobrevivido aos seus propósitos" e "não era mais de grande importância no império cristão" (Vasiliev [1958], 1:187). Os professores pagãos emigraram de Atenas para a Pérsia, mas, no fim, voltaram para o império tendo conseguido a promessa de Justiniano de salvo conduto. A seguir, os professores de filosofia passaram a ser considerados tanto indesejáveis quanto inofensivos. A partir dessa interpretação, seria um passo fácil, porém equivocado, concluir que a teologia tinha eliminado a filosofia da atenção de homens ponderados: "A filosofia é uma área de estudo que brotou

da teologia. Ela se torna sua subordinada e sua rival. Ela postulava doutrinas, em vez de investigá-las. Tinha de encontrar a racionalidade ou encontrar motivos para essas doutrinas. E durantes eras mais tarde a filosofia esteve morta" (Hatch [1957], p. 280).

É verdade que o estudo formal da filosofia grega diminuiu com o surgimento da autoridade da teologia cristã ortodoxa. Dos escritos de Aristóteles parece que só *Categorias* e *Da interpretação* foram traduzidos para o latim no final de nossa época; nem mesmo o resto dos tratados pertencentes ao Órganon, muito menos os escritos sobre ética e metafísica foram postos em uma forma em que seriam acessíveis aos teólogos ocidentais. Boécio, o tradutor desses tratados, pretendia traduzir todas as obras de Aristóteles e de Platão para o latim e, assim "harmonizá-las e demonstrar que eles não discordam em tudo, conforme muitos sustentam, mas estão na maior harmonia possível em muitas coisas que pertencem à filosofia" (Boec. *Herm. Sec.* 2 pr. [*PL* 64:433]). Mas os dois tratados lógicos foram tudo que ele completou ou, de qualquer modo, tudo que foi preservado e, aparentemente, foi tudo que os cristãos ocidentais conheciam sobre Aristóteles até a primeira parte do século XX. Só nessa época, os pensadores ocidentais se voltaram mais uma vez para um estudo concentrado dos sistemas filosóficos clássicos, e isso principalmente como resultado de provocação externa, bem como de necessidade teológica interna. Foi como teólogos que eles estudaram Aristóteles. Era como se a filosofia e os assuntos filosóficos tivessem desaparecido da atenção dos pensadores cristãos por meio milênio ou mais.

Contudo, esse mesmo Boécio, cuja tradução de Aristóteles delineia o fim do pensamento clássico tanto quanto o fechamento quase contemporâneo da escola de Atenas, também foi o autor de um livro que qualifica seriamente qualquer interpretação do triunfo da teologia. Seu livro *Consolation of Philosophy* [Consolo da filosofia], "a mais nobre obra literária do final do período da Antiguidade" (Norden [1898], 2:585) desempenhou um papel único na história da literatura e devoção medievais. Os manuscritos da obra estão amplamente distribuídos entre as bibliotecas da Europa; ele foi traduzido pelo rei Alfred, por Chaucer e talvez pela rainha Elizabeth I; e forneceu conforto para Dante Alighieri em seu luto pela morte de Beatrice. Boécio, vegetando na prisão por traição e presumivelmente por sua fidelidade ao trinitarismo ortodoxo, desacatando um imperador ariano, voltou-se para um antigo gênero de literatura clássica, o discurso consolador ou *consolatio* (compaixão), adaptado por Ciro a partir de modelos gregos. Boécio parece ter sido o primeiro teólogo cristão a usar o *consolatio*, mas o resultado foi uma forma de consolação que retrata a operação do

divino nos assuntos dos homens sem qualquer referência inequívoca à doutrina cristã de Deus, quer ariana quer nicena. O tema básico do livro era uma defesa do livre arbítrio e da bondade da providência divina, sob cuja soberania o destino tem permissão de funcionar. Boécio, em um diálogo com a filosofia personificada, expõe sua doutrina de Deus como "o constante supervisor com conhecimento prévio [...] [cuja] percepção se move em harmonia com a futura natureza de nossos atos enquanto distribui recompensa para o bom e punição para o mau" (Boec. *Cons.* 5.6.45 (*CCSL*, 94:105).

Essa doutrina de Deus prova que Boécio, "embora fosse, sem dúvida, um cristão confesso", tinha sentimentos que "eram os da filosofia pagã" (H. Taylor [1938], 1:89)? Ou é mais acurado sustentar que "a imagem de Deus extraída ali, em um sentido cristão, é tão calorosa e autêntica que mesmo se não houvesse nenhuma prova externa decisiva disponível para a confissão cristã do último dos romanos, poderia ser justificado se alguém considerasse Boécio um pensador cristão" (Grabmann [1957], 1:163)? Com base só no conteúdo parece haver motivo para duvidar do relato tradicional de que *Consolation of Philosophy* [Consolo da filosofia] foi escrito por um teólogo cristão. Parece plausível concluir que o autor de *Consolation of Philosophy* [Consolo da filosofia] pode não ter sido Boécio a quem foram atribuídos cinco tratados sobre a doutrina cristã, incluindo uma polêmica contra Nestório e Eutiques e uma influente exposição da doutrina da Trindade. Mas o exame atento do pensamento e da linguagem do *corpus* dos escritos de Boécio mostra que tanto a *Consolation of Philosophy* [Consolo da filosofia] quanto, pelo menos, quatro dos tratados teológicos vieram do mesmo homem. Isso poderia sugerir que Boécio, em *Consolation of Philosophy* [Consolo da filosofia], estivesse pressionando a razão até os próprios limites da fé e que esse objetivo apologético "explica por que não há nenhum traço de alguma coisa especificamente cristã ou bíblica em toda a obra" (Rand [1929], p. 178). Mas isso não explica por que, pelo menos, um teólogo ortodoxo, na hora de maior necessidade, encontrou mais consolo na contemplação filosófica baseada no raciocínio natural que na revelação cristã para a qual suas obras teológicas apontam.

De muitas maneiras, a obra *Consolation of Philosophy* [Consolo da filosofia], de Boécio, só dramatiza um problema mais geral. A vitória da doutrina cristã ortodoxa sobre o pensamento clássico, em alguma extensão, foi uma vitória muito cara, pois a teologia que triunfou sobre a filosofia grega continuou a ser modelada desde essa época pela linguagem e pelo pensamento da metafísica clássica. Por exemplo, o Quarto Concílio de Latrão, em 1215, decretou que, "no sacramento do altar [...], o pão é transubstanciado no corpo [de Cristo] e o vinho

em [seu] sangue" (Mansi, 22:982), e o Concílio de Trento declarou, em 1551, que o uso do termo "transubstanciação" era "adequado e apropriado" (Mansi, 33:82). A maioria das exposições teológicas do termo "transubstanciação", começando já com as do século XIII, interpreta "substância" com base no sentido dado a esse termo por essas discussões clássicas como do quinto livro de *Metafísica*, de Aristóteles; assim, poderia parecer que o termo transubstanciação está atado à aceitação da metafísica aristotélica ou até mesmo da física aristotélica.

Contudo, o uso do termo "substância" para a discussão da presença eucarística é anterior à redescoberta de Aristóteles. No século IX, Ratramno falou de "substâncias visíveis, mas invisíveis" (Ratr. *Corp.* 11 [Brink, p. 36]), e seu oponente Radberto declarou que "na substância do pão e do vinho o mesmo corpo e sangue de Cristo é misticamente consagrado" (Radb. *Corp.* 4.1 [*PL*, 120:1277-78]). Até mesmo o termo "transubstanciação" foi usado durante o século XII em um sentido não técnico. Essa prova empresta credibilidade ao argumento de que a doutrina da transubstanciação, conforme codificado pelos decretos do Quarto Concílio de Latrão e de Tridentina, não canonizaram a filosofia aristotélica como indispensável para a doutrina cristã. Mas se ela, em princípio, faz isso ou não; faz, com certeza, em efeito; da mesma maneira como a lei natural é equacionada com uma formulação eclesiástica em particular do que deve ser natural, portanto a substância veio a ser definida conforme uma teologia filosófica específica a define.

A transubstanciação é um caso individual do que é denominado o problema da "helenização do cristianismo". A acusação de que o oponente teológico de alguém subordina a verdade da revelação divina à filosofia dos gregos é comum na história das polêmicas teológicas. O *Little Labyrinth* [Pequeno labirinto], provavelmente escrito por Hipólito, atacava o adocionismo de Teodoto e de Artemom porque, entre outros erros, esses heréticos tinham "desertado das Sagradas Escrituras de Deus" (ap. Eus. *H. e.* 5.28.13,14 [*GCS*, 9:504]) e conferiram a eles mesmos o estudo de Euclídes e de Aristóteles; e Nestório acusou seus oponentes do século V de controvérsias cristológicas de ser "desviados pela mentalidade dos gregos" (Nest. *Ep. Cir.* 2.7 [*ACO*, 1-I-1:31]). A acusação voltou a aparecer nos ataques dos reformadores sobre o escolasticismo medieval, mas foi nos tempos modernos que a ideia de dogma como helenização do cristianismo passou a ser uma explicação amplamente propagada do desenvolvimento da doutrina cristã primitiva. O termo "helenização", tomado como se apresenta, é muito simplista e desqualificado para o processo que resulta na doutrina cristã ortodoxa. Não obstante, é verdade que a doutrina cristã ortodoxa, em sua linguagem e, às vezes, em suas ideias, ainda

carrega as marcas de sua luta para entender e subjugar o pensamento pagão, para que as gerações seguintes da igreja (incluindo as gerações que ignoravam a antiguidade) herdassem o dogma da igreja incluído também mais que um pouco de filosofia grega. Sem dúvida, houve a vitória sobre o pensamento clássico, mas a vitória pela qual alguns teólogos cristãos estavam dispostos a pagar um preço um tanto alto.

Quão alto o preço fica evidente a partir dos escritos dos apologistas. Mesmo quando o leitor faz a devida concessão para a tarefa dos apologistas como intérpretes da igreja para o mundo gentio — e a concessão devida significaria mais concessão do que muitos historiadores estavam dispostos a fazer — permanece o fato de que "sua atitude em relação à cultura antiga é contraditória. De um lado, o zelo da batalha incita-os a procurar contrastes e a acentuá-los incisiva e propositalmente para tirá-los das sombras, para criar um pano de fundo escuro para o feixe luminoso do cristianismo, e não ter vergonha de usar meios malignos para esse fim. De outro lado, os contrastes mais profundos, com frequência, estão ocultos e velados para eles, porque eles já adotaram o evangelho nas formas e ideias conceituais da época, misturando-se com elas. Eles declaram que estão lutando pela nova fé contra o mundo antigo; eles, na verdade, estão, em parte, continuando a batalha de correntes intelectuais que já estavam em guerra no mundo antigo, só acrescentando a elas algumas novas questões e armas" (Wendland [1907], p. 159). Eles, de várias maneiras, afirmam a tese de que Cristo veio como o revelador da verdadeira filosofia, antiga e ainda nova, como a correção e também o cumprimento do que a mente filosófica já tinha apreendido.

Essa tese recebeu sua exposição mais autoritativa nas apologéticas de Clemente de Alexandria. Este, como outros apologistas, é representado como um helenizador completo que adaptou a fé cristã para se ajustar às pressuposições de uma filosofia estranha porque "a tradição da igreja [era] uma coisa estranha para ele tanto em sua totalidade quanto em cada detalhe" (Harnack [1931], 1:642). Daí, seus escritos serem interpretados como principalmente, ou até mesmo exclusivamente, apologético no intento. Mas o tema predominante de sua autoria foi, sem sombra de dúvida, "o problema de treinar sabiamente o imaturo" (H. R. Niebuhr [1951], p. 126-27) na doutrina cristã e ainda mais na vida cristã, conforme estava explícito em *Tutor* e implícito ao longo de *Miscellanies* [Miscelâneas]. Mas Clemente, na obra *Exhortation to the Greeks* [Exortação aos gregos], dirigiu um apelo a seus colegas filósofos para completar sua visão de mundo aceitando Cristo (H. Chadwik [1966], p. 31-65). Ele denominou o que eles já tinham apreendido a respeito da natureza suprema da realidade de

pequena centelha, capaz de ser apagada na chama, um traço de sabedoria e um impulso de Deus (Clem. *Str.* 6.17.149.2 [*GCS*, 52:508]). Ele reprovou-os por estarem satisfeitos com a percepção religiosa que pintava a divindade como suas religiões a pintavam, enquanto a percepção filosófica deles tinha excedido em muito essas imagens imperfeitas. A representação deles de Zeus era "uma imagem de uma imagem", mas a verdadeira imagem de Deus estava no Logos; portanto, a autêntica "imagem da imagem" (Clem. *Str.* 5.14.94.5 [*GCS*, 52:388]) era a própria mente humana, não as estátuas imperfeitas cuja inadequação seus filósofos os tinham ensinado a reconhecer (Clem. *Prot.* 10.98.4 [*GCS*, 12:71]). Ele retratou em termos inflamados a superioridade intelectual e moral da maneira cristã para qualquer coisa que até mesmo o mais nobre paganismo tenha conseguido descobrir. Pois "aquilo que o corpo principal da filosofia apenas supôs, os discípulos de Cristo apreenderam e proclamaram" (Clem. *Prot.*. 11.112.2 [*GCS*, 12:79]). Portanto, ele apelou a eles combinando a Escritura com Homero: "A filosofia é uma exortação duradoura, atraindo o amor eterno da sabedoria, enquanto o mandamento do Senhor brilha ao longe 'esclarecendo os olhos'. Recebe a Cristo, recebe a visão, recebe sua luz, 'a fim de que possa conhecer bem tanto a Deus quanto ao homem' " (Clem. *Prot.* 11.113.1-2 [*GCS*, 12:79]). Clemente não se sentiu obrigado a refutar as acusações de imoralidade e irracionalidade ainda dirigidas contra a vida e a doutrina cristãs. Ele escreveu como um evangelista entre os gregos.

A importância da filosofia para sua doutrina não deve ser procurada principalmente em suas declarações complementares sobre as pessoas ou até mesmo acerca das ideias dos filósofos, em especial sobre Sócrates e Platão, mas, antes, na influência do médio platonismo em seu pensamento acerca de doutrinas cristãs cruciais, como a natureza do homem e da pessoa de Cristo (Clem. *Str.* 4.22.144.2 [*GCS*, 52:312]). Ele retratou o homem como um ser dual, como o centauro da mitologia clássica, composto de corpo e alma (Clem. *Str.* 4.3.9.4 [*GCS*, 52:252]); esta era a tarefa da vida inteira do "filósofo" cristão "gnóstico": cultivar a libertação da alma das cadeias do corpo, em preparação para a libertação suprema, a morte (Clem. *Str.* 4.3.12.5 [*GCS*, 52:253-54]). Essa concepção apareceu até mesmo nas declarações mais profundas de Clemente da doutrina cristã do homem como criatura e pecador e se refletiram em suas acomodações à doutrina platônica da pré-existência da alma. Uma ambivalência semelhante estava evidente em sua cristologia. Ele afirmou reiteradamente a historicidade da encarnação e a realidade da carne de Jesus (Clem. *Prot.* 2.3.2 [*GCS*, 12:78-79]); mas, por sua definição do que se constituía a verdadeira humanidade ter sido desenvolvida sob os obstáculos que acabamos de descrever,

suas declarações cristológicas, com frequência, chegam a formulações que soam docéticas. Parece evidente que Clemente não era de fato um docetista, mas ele obscureceu a distinção entre o Logos e a alma de uma maneira que podia levar nessa direção (Grillmeier [1965], p. 160-61). Não a história da vida, da morte e da ressurreição de Jesus Cristo, mas o Logos divino que apareceu nessa história era o tema da cristologia de Clemente. Ele parece falar com mais facilidade sobre o modo de existência peculiar ao Senhor ressurreto que acerca do modo manifesto em seus sofrimentos. Um motivo para isso está no conceito de Clemente da própria ressurreição, quer de Cristo quer dos cristãos. A percepção médio platônica da alma imortal, às vezes, parecia a Clemente se igualar à ressurreição, a despeito de outras indicações de que ele não considerava que a alma fosse naturalmente imortal. Isso não era uma simples helenização do evangelho, conforme deixam claro suas polêmicas contra o gnosticismo por essa helenização; mas foi menos uma vitória da doutrina cristã sobre o pensamento grego do que pareceu ser.

Orígenes também é representado como um helenizador consistente; um de seus contemporâneos pagãos disse a seu respeito que "embora seu modo de vida fosse cristão e contrário à lei, ele interpretou o grego e introduziu ideias gregas em fábulas estrangeiras" (ap. Eus. *H. e.* 6.19.7 [*GCS*, 9:560]). A partir de um estudo das obras maciças de Orígenes sobre a Bíblia fica evidente que ele dependia muito menos que Clemente da noção de tradição secreta e que tinha mais intenção até mesmo que Clemente em manter suas especulações nos limites da tradição (Hanson [1954], 182-92). Portanto, a tensão entre a doutrina bíblica e a filosófica era, de fato, ainda mais contundente em Orígenes que em Clemente. Uma ilustração apropriada da tensão é a doutrina de Orígenes da ressurreição, à qual ele devotou dois livros e dois diálogos (todos eles perdidos, exceto por alguns fragmentos) (ap. Met. *Res.* 3.17.2-5 [*GCS*, 27:413-14]). A doutrina de uma ressurreição literal do corpo físico foi "pregada nas igrejas [...] para os ingênuos e para os ouvidos das multidões comuns que são levadas por sua crença a viver uma vida melhor" (Or. *Cels.* 5.18-19 [*GCS*, 3:19-20]). Mas Orígenes considerava essa doutrina literal uma alegoria para o ensinamento de que "ali no corpo repousa um determinado princípio que não é corrompido a partir do qual o corpo é ressuscitado em corrupção" (Or. *Cels.* 5.23 [*GCS*,. 3.24]) — não o mesmo corpo que morreu, mas um corpo apropriado para a nova vida imortal (Or. *Cels.* 7.32 [*GCS*, 3.182-83]). Orígenes, entrementes, estava bem disposto a reconhecer que compartilhava a doutrina da imortalidade da alma com os filósofos pagãos (Or. *Cels.* 3.81 [*GCS*, 2:271-72]). Ele também ensinava "que a vida da alma não começou quando a alma foi unida ao corpo",

mas que a alma pré-existiu ao corpo e caiu naquela condição anterior (Daniélou [1955], p 289). Para outro cristão do século III, isso era "a brincadeira de alguns que descaradamente pervertiam a Escritura a fim de que sua opinião, de que a ressurreição é sem a carne, tivesse sustentação; supondo de forma racional os ossos e carne e mudando sua suposição de várias maneiras ao sabor do vento por meio de alegorização" (Met. *Res.* 1.39.2 [*GCS*, 27:282]). O filósofo pagão não apreendeu o que Orígenes acreditava ser o verdadeiro sentido da doutrina cristã da ressurreição, embora o cristão literalista considerasse esse sentido como uma traição da mensagem bíblica para o espiritualismo platônico. Ao eliminar o pólo do pensamento de Orígenes de seu sistema isso o tornaria mais consistente; mas seria uma supersimplificação e uma distorção de seu pensamento, pois a doutrina bíblica e a especulação filosófica são componentes essenciais de sua teologia.

A doutrina bíblica e a especulação filosófica também estavam mescladas na teologia de Tertuliano, embora em proporções distintas. Sua pergunta: "O que Atenas tem que ver com Jerusalém?" (Tert. *Presc.* 7.9 [*CCSL*, 1:193]) e a retumbante resposta negativa que ele fornece repetidamente para a questão, às vezes, obscurece os elementos filosóficos de seu pensamento. As próprias questões cuja relevância examinamos em Orígenes, a ressurreição e a alma, ilustram a aversão de Tertuliano à filosofia e sua dependência dela. Seu tratado sobre a ressurreição reconhece um grau de afinidade entre a doutrina cristã e os ensinamentos de alguns filósofos (Tert. *Res.* 1-3 [*CCSL*, 2.921-25]), mas ele prossegue a fim de expor várias passagens bíblicas sobre a carne em antítese aos filósofos e aos heréticos (Tert. *Res.* 4 [*CCSL*, 2:925-26]); ele dá especial atenção a 1Coríntios 15 (Tert. *Res.* 48-60 [*CCSL*,. 2:987-1009]). O tratado sobre a alma começa com um ataque parecido contra as doutrinas filosóficas (Tert. *Anim.* 1.2-6 [*CCSL*, 2:781-83]), em especial a doutrina de Platão sobre a alma, que depois ele chamou de "o fornecedor de todos esses heréticos" (Tert. *Anim.* 23.5 [*CCSL*, 2:815]). Ele teve de reconhecer mais uma vez os paralelos entre a verdade bíblica e o ensino filosófico (Tert. *Anim.* 2.1 [*CCSL*, 2:783]), mas ele pretendia, "de um lado, libertar os sentimentos sustentados por nós em comum com eles dos argumentos dos filósofos e, de outro lado, separar os argumentos que ambos grupos usavam a partir da opinião dos mesmos filósofos" (Tert. *Anim.* 2.5 [*CCSL*, 2:784]).

Tertuliano, em teoria, devia lealdade só à Bíblia e às "mais frequentes admoestações" do paracleto montanista (Tert. *Anim.* 58.8 [*CCSL*, 2:869]); "o que nós mesmos somos que também a Escritura é (e tem sido) desde o começo" (Tert. *Presc.* 38.5 [*CCSL*, 1:218]). Mas não estava de maneira alguma óbvio o

que as Escrituras e a tradição da igreja (ou mesmo o paracleto) ensinavam sobre a origem e a natureza da alma humana. Portanto, ele se sentiu obrigado a "apelar aos estoicos para também me ajudar a enquanto declaro quase em nossos próprios termos que a alma é uma essência espiritual (considerando que o sopro de vida e o espírito são, em sua natureza, muito parecidos um com o outro), todavia, não tenho dificuldade em [nos] persuadir de que a alma é uma substância corpórea" ((Tert. *Anim.* 5.2 [*CCSL*, 2:786]). Na época em que Tertuliano terminou de vindicar a doutrina bíblica da alma contra os filósofos, ele tinha invocado não só os estoicos (Tert. *Anim.* 12.3; 43.2 [*CCSL*, 2:798; 845]), mas também Aristóteles (a quem parece que ele não citou em nenhum outro lugar) e outras fontes filosóficas, cujo escopo abrangia dos pré-socráticos Heráclito e Demócrito (Tert. *Anim.* 15.3-5 [*CCSL*, 2:801-802]) a Ário Dídimo, o estudioso filosófico da era augustiana (Tert. *Anim.* 54.2 [*CCSL*, 2:861]). Tertuliano, para sua doutrina da ressurreição e da origem simultânea de corpo e alma, não pôde deixar de citar a mesma filosofia a cujas pretensões se opusera com extremada veemência. Assim, ao mesmo tempo em que se pode dizer que Orígenes ilustra a modificação de conceitos filosóficos ao continuar a expor os temas bíblicos, pode-se alegar que Tertuliano ilustra a continuação e inevitável, se não sempre reconhecida ou mesmo consciente, influência de ideias filosóficas sobre a doutrina cristã. Cada um mostra que, na verdade, houve uma vitória da teologia sobre a filosofia clássica, mas também que a vitória não foi de maneira alguma unilateral como declararam os porta-vozes da doutrina cristã.

Para que os exemplos de Orígenes e de Tertuliano não sejam descartados como não representativos com fundamento no fato de que ambos foram condenados como heréticos, a incontestável retidão doutrinal de um Gregório de Nissa pode ser considerada como prova para essa tese de que a tensão entre a doutrina bíblica e a filosófica continuou a caracterizar a teologia ortodoxa da tradição católica (Gr. Niss. *Eun.* 3.2.98-99 [Jaeger, 2:79]). Mesmo que não seja exato sustentar que sua doutrina da Trindade foi resgatada do triteísmo por um conceito de essência do médio platonismo, sua percepção das doutrinas que examinamos em Clemente, Orígenes e Tertuliano, as doutrinas da alma e da ressurreição, reforça a tese, como sugere o próprio título de seu tratado, *A alma e a ressurreição.* O tratado também insiste que "enquanto a [filosofia pagã], sobre o objeto da alma, continua na direção de supostas implicações ao bel-prazer do pensador, não temos autoridade para tomar essa liberdade, a saber, de afirmar qualquer coisa que nos agrade. Pois tornamos a sagrada Escritura a regra e a norma de toda doutrina. Somos obrigados a fixar os olhos nisso e só aprovamos o que pode ser harmonizado com o intuito desses escritos" (Gr.

Niss. *Anim. et res.* [*PG* 46:49]). Contudo, Gregório, como seu mentor Orígenes, não pôde escapar completamente do domínio da filosofia platônica; seu tratado sobre a alma, na forma e até mesmo no conteúdo, traiu reiteradamente seus ancestrais do *Fédon* (Gr. Niss. *Anim. et res.* [*PG* 46:108]), da mesma maneira que sua teologia mística documentou tanto seu envolvimento no pensamento platônico quanto sua transcendência desse pensamento.

As duas doutrinas cristãs que talvez sejam as indicações mais confiáveis da influência contínua da filosofia grega na teologia cristã são estas: a doutrina da imortalidade da alma e a doutrina do caráter absoluto de Deus — "Deus e a alma, é isso que desejo conhecer, nada mais", na conhecida fórmula de Agostinho (Ag. *Soliloq.* 1.2.7 [*PL* 32:872]). A ideia da alma imortal e racional faz parte da herança grega na doutrina cristã; Tomás de Aquino e Filipe de Melâncton são apenas dois dos muitos teólogos a compor tratados com o título *On the Soul* [Sobre a alma], cujo conteúdo foi determinado mais pela linguagem filosófica sobre a alma que pela bíblica.

A ideia da imortalidade da alma, na verdade, acabou por ser identificada com a doutrina bíblica da ressurreição do corpo, uma doutrina cujo um dos polêmicos objetivos originais era a imortalidade da alma. A equação pagã ou herética da alma com a vida e a declaração da imortalidade natural à parte da ação de Deus, o Criador, foi rejeitada pelos pensadores cristãos com base no fato de que "a alma em si mesma não é vida, mas participa na vida conferida a ela por Deus", por meio de quem só a alma recebeu a capacidade de durar eternamente. Portanto, "a alma participa na vida porque Deus quer que ela viva; assim ela não participará sequer dessa maneira quando Deus não quiser mais que ela viva" (Iren. *Her.* 2.34.4 [Harvey, 1:383]). A declaração de Tatiano de que "a alma em si mesma não é imortal, mas mortal" (Tat. *Or.* 13 [*TU*, 4-1:14]) se baseou em suas suposições acerca da relação entre tempo e eternidade e entre corpo, alma e espírito. Contudo, ela dá voz à insistência a respeito da doutrina da ressurreição em contraposição à imortalidade natural.

O fundamento para essa insistência era a doutrina cristã da criação. Como só Deus não teve início, e tudo o mais foi "trazido à existência pelo Autor acima de todas as coisas, por isso acreditamos que haverá uma ressurreição do corpo depois da consumação de todas as coisas" (Tat. *Or.* 5-6 [*TU*, 4-I:6]). Atenágoras argumentou extensamente que a confissão de Deus como Criador exigia uma doutrina da ressurreição quando da conclusão do propósito divino e que "o motivo para o [homem] vir a ser garantia sua ressurreição, pois ele, sem a ressurreição, não seria permanente como homem" (Atenag. *Res.* 13 [*TU* 4-II:63]). Mas a argumentação de Atenágoras, em contraposição à de Tatiano,

já é uma indicação da síntese entre a imortalidade e a ressurreição que era para ser a doutrina ortodoxa. As especulações de Orígenes sobre a pré-existência da alma e sua salvação final foram formalmente condenadas no século VI, mas tinham sido repudiadas pela maioria dos teólogos desde o início (veja p. 339-41 adiante). A doutrina da criação foi defendida por ser distinta da doutrina da queda do homem: o pecado e a mortalidade dos seres humanos não se deviam a alguma queda pré-histórica da alma e seu subsequente confinamento no corpo, mas à primeira desobediência do homem. Uma vez que a doutrina da imortalidade da alma foi separada da noção da pré-existência da alma, ela pôde ser harmonizada com a doutrina da ressurreição. O tratado de Ambrósio sobre a ressurreição proclamou a percepção padrão ao argumentar que a doutrina da imortalidade estava incompleta sem a doutrina da ressurreição (Ambr. *Exc. Sat.* 2.65 [*CSEL* 73:285]); a ressurreição significava a atribuição ao corpo dessa vida eterna que a alma já possuía (Ambr. *Exc. Sat.* 2.50-52 [*CSEL* 73:275-76]). O que os filósofos ensinavam sobre a imortalidade da alma não estava incorreto, mas apenas incompleto.

A outra doutrina cristã cujo desenvolvimento foi afetado de forma relevante pela continuação da predominância do pensamento grego foi a doutrina de Deus. Estava implícito na percepção bíblica de Deus como o Criador a afirmação de sua independência soberana: Deus não dependia de suas criaturas como elas dependiam dele. Mas os profetas, em sua afirmação da liberdade de Deus, enfatizaram ao mesmo tempo seu envolvimento em amor e ira com o povo da aliança. Portanto, a doutrina do Antigo Testamento da liberdade soberana de Deus não poderia ser análoga à doutrina filosófica da impassibilidade divina (*apatheia*, gr.), o que significava, antes de tudo, que Deus estava livre das mudanças e dos sofrimentos que caracterizam a vida e os sentimentos humanos, embora, de forma derivativa, também possa significar impassividade — que Deus era indiferente às mudanças e aos sofrimentos do homem. É relevante o fato de que os teólogos cristãos registravam costumeiramente a doutrina da impassibilidade de Deus como um axioma, sem se incomodar em fornecer muito apoio bíblico ou prova teológica para isso. A argumentação tradicional é bem resumida em um breve tratado de Gregório, o Taumaturgo, ou o fazedor de milagres, *On the Impassibility and Passibility of God* [Da impassibilidade e passibilidade de Deus], preservado só em siríaco (Pitra 4:103-120, 363-76). Até mesmo Tertuliano, com toda sua hostilidade à metafísica, argumenta dessa maneira contra Práxeas (Tert. *Prax.* 29.5 [*CCSL* 2:1202-203]) (veja p. 120-22 adiante). Para Atanásio, essa era "a verdade admitida a respeito de Deus de que ele não precisa de nada, mas é autossuficiente e cheio dele mesmo" (Atan.

Gent. 28 [*PG* 25:56]), como também era "um princípio de filosofia natural de que aquele que é único e completo é superior às coisas que são diversas" (Atan. *Gent.* 39 [*PG* 25:77]). Dídimo, o Cego, tomou como certo que o Espírito Santo, como Deus, tinha de ser "impassível, indivisível e imutável" (Didim. *Espir.* 9 [*PG* 39:1041]). De acordo com Teodoro de Mopsuéstia, "é bem sabido [...] que o abismo entre [o Ser eterno e um ser temporal] é intransponível" (Teod. Mops. *Hom. categ.* 4.6 [*ST* 145:83]); e mais uma vez, "é sabido que a variedade pertence às criaturas e a simplicidade à natureza divina" (Teod. Mops. *Hom. categ.* 9.18 [*ST* 145:245]).

Cirilo de Alexandria descartou como "insanidade" toda sugestão de que o Logos, como Deus, podia ser transformado (Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:208]). Apolinário resumiu a posição dos teólogos cristãos, independentemente da linha, ao declarar: "Qualquer um que introduz paixão no poder [divino] é ateísta" (Apol. *Fid. sec. pt.* 12 [Lietzmann, p. 171]). Para Gregório de Nissa, a própria sugestão de que Deus pudesse ser passivo era absurda demais para merecer séria consideração e blasfema demais para suportar repetição cristã" (Gr. Niss. *Apol.* [Jaeger 3-I:219]; Gr. Niss. *Eun.* 3.2.12 [Jaeger 2:51]). Quer os teólogos achassem a especulação platônica compatível quer incompatível com o evangelho, eles concordavam que o entendimento cristão da relação entre o Criador e a criatura exigia "o conceito de um Deus totalmente estático com realidade eminente em relação a um mundo totalmente fluido com realidade deficiente" (Whitehead [1960], p. 526) — conceito esse que veio a entrar na doutrina cristã a partir da filosofia grega.

Não obstante, qualquer conceito tinha de estar alinhado com as afirmações do Antigo e do Novo Testamentos de que Deus odiava o pecado e também com a confissão de que Cristo, o crucificado, era divino. Alguns teólogos cristãos chegaram a ponto de simplesmente identificar a doutrina cristã de Deus com a rejeição filosófica do antropomorfismo; Arnóbio argumentou que Deus (os deuses) tinha de ser "imune a todo distúrbio e a toda perturbação" (Arnob. *Nat.* 6.2 [*CSEL* 4:214-15]), sem nenhuma "agitação de espírito" ou de ira (Arnob. *Nat.* 7.5 [*CSEL* 4:241]). Outros não chegaram a esse extremo, mas sustentaram que a doutrina filosófica da impassibilidade não era incompatível com a linguagem bíblica sobre a ira de Deus; Justino (Just. *1Apol.* 25.2 [Goodspeed, p. 42]) referiu-se a Deus como impassível, mas também falou "vez após outra de Deus usando uma linguagem extremamente pessoal" (Goodenough [1923], p. 137). Ainda outros parecem ter sido limitados, pelo menos em parte, por sua posição polêmica de ponderar a relação entre a ira e a transcendência com mais consciência de sua sutileza; Tertuliano sustentou contra Práxeas a favor

da impassibilidade de Deus, mas a separação de Marcião do Deus de amor do Deus de ira fez com que Tertuliano evocasse a distinção de que "Deus pode ficar irado, mas não irritado" (Tert. *Marc.* 2.16.7 [*CCSL* 1:494]). A doutrina do caráter absoluto e da impassibilidade de Deus veio a formar uma das pressuposições das questões trinitarianas e cristológicas (veja p. 238-41 adiante); e a doutrina da expiação de Anselmo da Cantuária foi fundamentada no axioma de "que a natureza divina é impassível e que não pode de maneira alguma ser reduzida a partir de sua exaltação nem trabalhada no que ela quer fazer" (Ans. *Cur. d. h.* 1.8 [Schmitt 2:59]).

Embora o axioma da impassibilidade de Deus não exigisse uma prova bíblica convencional, uma passagem do Antigo Testamento serviu como o texto prova para as discussões cristãs de ontologia: " 'Eu Sou o que Sou' " (Êx 3.14) — a palavra vinda da sarça ardente. Para Clemente de Alexandria, isso significava que "Deus é um e além do um e acima da própria mônada" (Clem. *Paed.* 8.71.1 [*GCS* 12:131]); para Orígenes, "todas as coisas, independentemente do que são, participam nele que verdadeiramente é" (Or. *Princ.* 1.3.6 [*GCS* 22:57]; Or. *Orat.* 24.2 [*GCS* 3:354]); para Hilário, era "uma indicação tão exata referente a Deus que, expressa em termos mais bem adaptados ao entendimento humano, é uma percepção inatingível do mistério da natureza divina" (Hil. *Trin.* 1.5 [*PL* 10:28]); para Gregório de Nazianzo, provava que "ele que é" era a designação mais apropriada para Deus (Gr. Naz. *Or.* 30.18 [*PG* 36:125-28]); para Teodoro de Mopsuéstia, era a marca de distinção entre o Criador e todas suas criaturas" (Teod. Mops. *Hom. cateq.* 9.10 [*ST* 145:229]); para Filoxeno de Mabug, era a forma divina de "expulsar a tradição do politeísmo" (Filox. *Trind.* 1 [*CSCO* 9:27-28 (10:27)]); para Agostinho, provava que a "essência" podia ser usada para Deus com propriedade estrita, enquanto a "substância" não podia ser usada (Ag. *Trin.* 7.5 [*CCSL* 50:261]). A partir dessas e de outras fontes, como *Dos nomes divinos*, de Dionísio, o areopagita (Dion. Ar. *N. d.* 1.6; 2.1 [*PG* 3:596; 637]), o entendimento ontológico da passagem entrou em sumários autoritativos da doutrina cristã, a saber, no Oriente, o *Orthodox Faith* [Fé ortodoxa], de João de Damasco (Jo. D. *F. o.* 1.9 [*PG* 94:836]), e, no Ocidente, a *Suma teológica*, de Tomas de Aquino (Tom. Aq. *S. T.* 1.2.3). Assim, não é exagero falar de "metafísica do êxodo" (Marrou [1960], p. 236-37), com a qual um pai da igreja, como Clemente de Alexandria, tentou harmonizar seu platonismo cristão.

Mesmo no caso da teologia de Clemente, todavia, é equivocado falar de helenização. Pois conforme Henry Chadwick declarou o paradoxo: "Clemente é helenizado na essência de seu ser, contudo, é sincero em sua adesão à igreja"

(H. Chadwick [1966], p. 64). Embora os teólogos citassem as Escrituras em apoio às ideias originalmente derivadas da filosofia, eles, com frequência, modificavam essas ideias com base nas Escrituras. A tensão entre a doutrina bíblica e a filosófica é especialmente visível nesses pensadores, como Orígenes e Agostinho, cujos escritos preservados incluem tanto apologias dirigidas aos pagãos quanto exposições bíblicas dirigidas aos cristãos. Essa tensão, por sua vez, levanta sérias dúvidas quanto à validade da distinção entre apologética e teologia querigmática, quer a distinção pretendida seja histórica quer teológica. No máximo, pareceria válido distinguir entre a tarefa apologética e a querigmática realizadas pelos mesmos teólogos e em uma distinção para manter a imagem inteira em vista, com todas suas tensões.

É mais ainda uma distorção quando o dogma formulado pela tradição católica é descrito quanto a "sua concepção e desenvolvimento como obra do espírito grego no solo do evangelho" (Harnack [1931], 1:20). Na verdade, de algumas maneiras é mais exato falar do dogma como a "des-helenização" da teologia que o tinha precedido e argumentar que "a igreja, por meio desse dogma, construiu um muro apoiado em uma metafísica estrangeira" (Elert [1957], p. 14). Pois, no desenvolvimento de ambos os dogmas — o trinitarianismo e a cristologia — da igreja primitiva, o principal lugar no qual procurar a helenização é nas especulações e heresias contra as quais foram dirigidas o dogma dos credos e concílios. Ali, a especulação continuou mesmo depois de o dogma ter sido promulgado. A questão da função apropriada da filosofia na exposição da doutrina cristã continuou inevitável mesmo para teólogos como Tertuliano e Lutero, que se esforçaram para tirá-la do tribunal. A doutrina cristã também mostrou vez após outra que não podia viver apenas por meio da filosofia, mas tinha de se voltar para a palavra de Deus no Antigo e no Novo Testamentos.

A expectativa das nações

O resultado final dessas disputas com o judaísmo e o pensamento clássico foi a esquematização da relação entre o cristianismo e outras religiões que asseguraram o caráter decisivo da revelação de Deus em Cristo ao mesmo tempo em que reconhecia a validade parcial das revelações anteriores. "O cetro não se apartará de Judá, nem o bastão de comando de seus descendentes, até que venha aquele a quem ele pertence, e a ele as nações obedecerão". Essa profecia de Gênesis 49.10 (LXX) se tornou um texto prova, resumindo todos os três pontos dessa esquematização, a saber, a missão histórica de Israel, o fim dessa missão com a vinda de Jesus e o lugar de Jesus como a resposta divina às aspirações de todas as nações. Justino entendeu a profecia significando que o judaísmo tinha completado sua vocação e que os gentios, agora, olhavam

para Cristo como aquele que devia vir (Just. *1Apol.* 32.3-4 [Goodspeed, p. 47]); ele sustentou que a frase "a ele as nações obedecerão" prova que a passagem se referia a Cristo, em vez de a Judá mesmo (Just. *Dial.* 120.3 [Goodspeed, p. 239]). Ireneu viu nisso a profecia de que Cristo era para ser "a esperança dos gentios" (Iren. *Her.* 4.10.2 [Harvey 2:173-74]; Iren. *Dem.* 57 [*ACW* 16:85]); e Cipriano tomou isso como uma evidência de que os gentios, em vez dos judeus, acreditariam em Cristo (Cipr. *Test.* 1.21 [*CSEL* 3:54-55]). Hipólito, com Justino, relacionou isso à segunda vinda de Cristo (Hip. *Antic.* 9 [*GCS* 1:II:10]).

Orígenes resumiu o sentido da passagem à relação do cristianismo com o judaísmo e também com o paganismo: "Os homens que leem a profecia com mente aberta ficam maravilhados com a forma por meio da qual ele, após dizer que os governantes e líderes do povo viriam da tribo de Judá, também determina a época em que o próprio governo teria fim. [...] O Cristo de Deus — para quem todas as coisas são postas e o governante de quem as promessas de Deus falam — veio. Ele, obviamente, era o único entre todos seus predecessores e, ousaria dizer, também entre a posteridade que era a expectativa das nações" (Or. *Cels.* 1.53 [*GCS* 2:104]; Or. *Princ.* 4.1.3 [*GCS* 22:296-98]). A profecia se tornou o tema das declarações da interpretação cristã da história, como em Eusébio, Agostinho e Sozomeno (Eus. *H. e.* 1.6.1-2 [*GCS* 9:48]; Ag. *Civ.* 18.45 [*CCSL* 48:643]; Soz. *H. e.* 1.1.3 [*GCS* 50:6]); e isso foi citado para provar o caráter decisivo de Jesus Cristo na história cristã.

O caráter decisivo de Cristo foi interpretado de várias maneiras, mas cada uma envolvia algum reconhecimento das revelações que vieram antes. O tema do *Tutor*, de Clemente, foi uma definição de virtude como "a vontade em conformidade com Deus e Cristo na vida corretamente ajustada à vida eterna" (Clem. *Paed.* 1.13.102.2.4 [*GCS* 12.151]), mas a própria terminologia dessa definição foi transposta do estoicismo; e sua exposição do Decálogo como um símbolo do nome "Jesus" incitou-o a observar que os filósofos gregos "tinham pego uma centelha das Sagradas Escrituras" (Clem. *Estr.* 6.17.149.2 [*GCS* 52:508]), mas não tinham apreendido a verdade completa. A revelação da vontade de Deus no Decálogo e a investigação da virtude nos filósofos tinham sido ambas concedidas por Deus, mas agora tinham de ser entregues a ele, cujo caminho tinham preparado, o professor da vida boa e perfeita. Onde a visão apocalíptica predominava, o caráter decisivo de Cristo era visto como uma finalidade explicitamente cronológica. Tertuliano advertiu seus leitores pagãos da vinda de Cristo como juiz "que agora paira sobre o mundo, este agora próximo de seu fim, em toda a majestade da divindade revelada" (Tert. *Apol.* 21.15 [*CCSL* 1:125]); mas até mesmo ele teve de admitir que "em tempos passados, os judeus

desfrutaram muito do favor de Deus" e de "revelações especiais" (Tert. *Apol.* 21.4 [*CCSL* 1:123]), e que os "filósofos [pagãos] também consideram o Logos [...] o Criador do universo" (Tert. *Apol.* 21.10 [*CCSL* 1:124]). A vinda de Cristo foi a última e maior revelação da vontade de Deus, mas tinha de ser concedida às primeiras manifestações, pelo menos, uma importância temporária.

À medida que a cruz e o sofrimento de Cristo foram tomados como o principal conteúdo de sua singularidade, até mesmo esses eventos novos e sem precedentes foram interpretados como o cumprimento da profecia. Para Ireneu, "Cristo é o tesouro que ficou escondido no campo, ou seja, no mundo, [...] mas o tesouro escondido nas Escrituras [do Antigo Testamento] é Cristo, uma vez que ele foi apontado por meio de tipos e parábolas" (Iren. *Her.* 4.26.1 [Harvey, 2:234]). Mas os "tipos e parábolas" não eram apenas as palavras dos profetas que, como "membros de Cristo [...], apresentam a profecia" sobre ele (Iren. *Her.* 4.33.10 [Harvey, 2:264-65]); os eventos e as pessoas da história de Israel também realizaram suas funções, como quando "o sofrimento do Justo foi prenunciado desde o início em Abel, também descrito pelos profetas, mas aperfeiçoado nos últimos tempos no Filho de Deus" (Iren. *Her.* 4.25.2 [Harvey, 2:233-34]). Abel foi um herói da fé cristã. Abraão foi "o principal e o precursor [*princeps et praenuntiator*] da nossa fé" (Iren. *Her.* 4.25.1 [Harvey, 2:233]) que "viu no Espírito o dia da vinda do Senhor e da dispensação de seu sofrimento" (Iren. *Her.* 4.5.5 [Harvey, 2:157]); mas com essa vinda e sofrimento, a missão de Abraão tinha alcançado seu objetivo, assim era certo para seus seguidores "abandonar seu barco, seus pais e seguir o Logos" (Iren. *Her.* 4.5.4 [Harvey, 2:156]). Alguns escritores cristãos antigos foram mais longe. Orígenes, defendendo Cristo contra a declaração de Celso de que "a mensagem de Jesus de salvação e de pureza moral não era suficiente para provar sua superioridade entre os homens [...] [porque ele] não deveria ter morrido", replicou que "se [Celso] considera como males a pobreza, a cruz e a conspiração de homens maus, ele obviamente diria que o mal também se abateu sobre Sócrates", mas Sócrates "não teria conseguido provar que era isento de todos os males" (Or. *Cels.* 2.40-41 [*GCS* 2:164-65]), enquanto Cristo o era. Uma comparação entre o sofrimento de Cristo e o de Sócrates parece ter se tornado uma ideia comum nas apologéticas cristãs, as quais conseguiram, assim, encontrar um paralelo antecipado tanto na literatura pagã quanto na judaica para a mensagem da cruz e, ao mesmo tempo, demonstrar a superioridade de Cristo.

Nas apologéticas contra o paganismo — embora não de forma tão óbvia como as contra o judaísmo — a era antiga das Escrituras cristãs era um testemunho da credibilidade delas (Hip. *Her.* 10.31.1 [*GCS* 26:287]). Contra o

judaísmo, os apologistas sustentaram de forma consistente que os judeus não entendiam sua própria Bíblia de maneira adequada porque não tinham aceitado Jesus como o Cristo. A atitude cristã em relação à Bíblia judaica era ambivalente. De um lado, o Antigo Testamento podia ser considerado obsoleto agora que "aquele por quem ele tinha sido escrito" viera; de outro lado, por meio de uma "interpretação espiritual", ele podia ser declarado para a igreja como Escritura cristã. A versão radical da primeira posição parece nunca ter sido adotada pela maioria dos cristãos. Tertuliano, com certeza, fez a intrigante declaração de que "hoje" havia mais pessoas que aceitavam a "nossa posição" de que o Antigo Testamento ainda fazia parte da Bíblia cristã do que havia aqueles que tinham aceitado a posição herética de Marcião de que o Antigo Testamento, com a vinda de Cristo, ficara completamente obsoleto e destituído de autoridade (Tert. *Marc.* 5.20.2 [*CCSL* 1:724]). Mas nem mesmo Harnack estava preparado para concluir mais sobre isso de que "não era impossível que tenha havido uma década durante o século II em que o número de cristãos que rejeitavam o Antigo Testamento era maior que o número dos que o aceitavam" (Harnack [1960] 1:206). Não obstante, o próprio termo "Escritura", que originalmente referia-se com exclusividade ao Antigo Testamento, passou a ser aplicado tanto no singular quanto no plural para toda a Bíblia cristã, compreendendo os escritos sagrados que o cristianismo tinha herdado do judaísmo, bem como os escritos cristãos com base no fato de que interpretavam as Escrituras judaicas. Esse é o fundamento válido para o julgamento de Harnack de que o evento mais relevante da história da igreja entre 150 e 250 foi o cristianismo se tornar uma religião dos dois Testamentos (Harnack [1931] 1:395-99).

"A autoridade do Antigo Testamento", conforme observa Nathanael Bonwetsch em seu comentário sobre a declaração de Harnack, "foi a consequência imediata dos serviços realizados pelo Antigo Testamento — e que ainda eram realizados — para a igreja" (Bonwetsch [1925], p. 34). Esses serviços eram múltiplos. Para o autor do século XVIII, o tema de *Christianity as Old as the Creation* [O cristianismo é tão antigo quanto a criação] era principalmente a congruência entre o cristianismo e a religião natural; mas, para a igreja primitiva, essa congruência era entre o cristianismo e o Antigo Testamento. Quando Justino, debatendo com Trifão, referiu-se ao Antigo Testamento como "suas Escrituras, ou antes não suas, mas nossas" (Just. *Dial.* 29.2 [Goodspeed, p. 123]), ele estava dando voz à declaração cristã quase universal de que a linha direta de sucessão corria do Antigo Testamento para a igreja, não para a sinagoga. Adão, Noé, Abraão — "todos esses [...] não representariam um desvio da verdade para qualificar de fato como cristão, se não no nome" (Eus. *H. e.*

1.4.6 [*GCS* 9:40]). Um indício notório dessa continuidade era a adoração da igreja. "Nenhuma de nossas autoridades nos fornece informação [clara] sobre o uso dos salmos e outros hinos ou cânticos na igreja primitiva" (Carrington [1957] 2:121), mas sabemos a partir de Justino que "as memórias dos apóstolos ou os escritos dos profetas" (Just. *1Apol.* 67.3 [Goodspeed, p. 75]) eram lidos nos cultos dominicais e que a oração da eucaristia no *Didaquê* dá graças ao Pai "por causa da santa vinha do teu servo Davi, que nos revelaste por meio do teu servo Jesus" (*Did.* 9.2 [Bihlmeyer, p. 5-6]; Clem. *Q. d. s.* 29.4 [*GCS* 17:179]). Quer a liturgia da igreja primitiva incluísse o verdadeiro cântico de Salmos quer não, ela, com certeza, era repleta de alusões ao Antigo Testamento em sua oração, leitura e exortação.

Contudo, outro serviço realizado pelo Antigo Testamento foi sua contribuição para o desenvolvimento da concepção cristã do ministério apostólico em um sacerdócio que permaneceu em continuidade com o sacerdócio levítico do povo do Antigo Testamento. Orígenes, por exemplo, combinou as definições apostólica e sacerdotal do ministério cristão quando disse que "os apóstolos e seus sucessores, sacerdotes de acordo com o grande Sumo Sacerdote [...] sabem a partir da instrução que receberam por intermédio do Espírito por quais pecados, quando e como têm de oferecer sacrifício" (Or. *Orat.* 28.9 [*GCS* 3:381]). Talvez tão importante quanto o culto ritual traduzido pelo Antigo Testamento para a vida concreta da igreja era o serviço ético fornecido pelos mandamentos do Antigo Testamento, em especial pelo Decálogo. Pois a despeito das restrições em relação à lei judaica que se tornou um suprimento de argumentos nas polêmicas antijudaicas, o Decálogo, conforme resumido e reinterpretado pelos ensinamentos éticos de Jesus, estava de acordo com o lugar especial ocupado pela igreja. Ireneu disse que "as palavras do Decálogo [...] permanecem em vigor entre nós" (Iren. *Her.* 4.16.4 [Harvey 2:192]); e até mesmo o gnóstico Ptolomeu, seguidor de Valentim, distinguiu-se em sua *Carta para Flora* entre o Decálogo e todo o resto da lei mosaica, considerando o primeiro cumprido em Cristo e o último como abolido ou espiritualizado (ap. Epif. *Haer.* 33.3 [*GCS* 25:450-51]). Não fica claro que papel o Decálogo desempenhava na adoração cristã (embora haja alguma indicação de que ele era recitado em determinados cultos) ou na educação cristã (apesar de determinadas passagens de Agostinho darem a impressão de que ele era usado como base para a instrução em ética) (Ag. *Faust.* 15.7 [*CSEL* 25:428-32]; Ag. *Serm.* 9.9.13 [*PL* 38:85]); mas fica claro que o Decálogo era muitíssimo valorizado como um resumo da lei de Deus, tanto natural quanto revelada.

A igreja, dessas e de outras maneiras, tomou posse do Antigo Testamento — ou pelo menos das porções do Antigo Testamento que eram suscetíveis

de interpretação cristã. As exegeses alegórica e tipológica foram muito importantes nos debates cristãos com o judaísmo, mas a interpretação espiritual do Antigo Testamento também era característica da explicação teológica do Antigo Testamento por outros cristãos. A maioria do que os teólogos cristãos do século II e até mesmo do século III tinham a dizer sobre a inspiração dos escritores bíblicos dizia respeito aos profetas do Antigo Testamento, em vez de aos autores dos livros do Novo Testamento. Atenágoras, como Fílon, achava que os profetas "falavam sobre as coisas com as quais trabalhavam arduamente, seu próprio raciocínio caindo em inatividade temporária e o Espírito fazendo uso deles como um flautista toca sua flauta" (Atenag. *Leg.* 9.1 [Goodspeed, p. 323]). Clemente de Alexandria chamava os profetas de "os órgãos da voz divina", mas distinguia entre o êxtase dos falsos profetas e a inspiração dos profetas autênticos, sendo que esta preservava a individualidade dos últimos. Para Orígenes, a inspiração do Antigo Testamento excluía a imputação de sentidos indignos do texto (Or. *Ex.* 4.2 [*GCS* 29:172-73]); ou, conforme ele argumentou em outra passagem, "por conseguinte, se [toda a Escritura] é inspirada por Deus e é útil, temos de acreditar que ela é útil mesmo se não reconhecermos o benefício" (Or. *Jos.* 20.2 [*GCS* 30:410]).

Orígenes, a partir desse raciocínio, chegou à conclusão de que a utilidade do Antigo Testamento não podia ser encontrada por intermédio de uma exegese literal, o que frequentemente levava a sentidos absurdos ou, em vez disso, não úteis (Or. *Jos.* 6.1 [*GCS* 30:323]; Or. *Jos.* 21.1 [*GCS* 30:429-30]). Pois a Escritura tinha de ser interpretada de acordo com estes três sentidos: o literal, o moral e o intelectual ou espiritual; e o último era o sentido perfeito e completo. Embora a discussão explícita das teorias hermenêuticas de Orígenes e da sua aplicação pertença à história da interpretação, e não à história da doutrina, o assunto suporta menção aqui como parte do processo por meio do qual a doutrina cristã da Escritura se desenvolveu e como a pré-condição para o desenvolvimento de outras doutrinas. Pois Orígenes e Tertuliano, apesar de divergirem de muitas outras maneiras, concordaram que, nas palavras de Tertuliano contra Marcião, "os heréticos ou corrompem as palavras claras e simples para abraçar qualquer sentido que escolhem por meio de suas conjecturas ou optam impetuosamente por uma interpretação literal das palavras que [...] são incapazes de uma solução simples" (Tert. *Marc.* 4.19.6 [*CCSL* 1:592]). O crescimento progressivo da interpretação alegórica do Antigo Testamento não foi apenas uma compensação pelo declínio da expectativa escatológica da igreja (Werner [1941], p. 151-52), mas a explicação da convicção cristã de que "os escritos de Moisés são palavras de Cristo" (Iren. *Her.* 4.2.3 [Harvey 2:148])

e que a expressão "palavras de Cristo", por conseguinte, não inclui "apenas as palavras que ele falou quando se tornou homem e *tabernaculou* na carne, pois, antes desse tempo, Cristo, o Logos de Deus estava em Moisés e nos profetas" (Or. *Princ.*pr. 1 [*GCS* 22:7-8]).

Com base nessa convicção era possível ler o Antigo Testamento como um livro cristão e ver "as palavras de Cristo" não só em passagens como Salmos 22, como foram explicitamente sancionadas pelo Novo Testamento (Mt 27.46), mas também em livros como o de Cântico dos Cânticos (Or. *Cant.* pr. [*GCS* 33:85]). O desenvolvimento da doutrina da Trindade, por exemplo, foi decisivamente modelado pelo uso de Provérbios 8.22-31 (LXX) como uma passagem que lida com a relação entre o Logos pré-existente e o Pai (veja p. 198, 202-3 adiante; Atan. *Ar* 2.18-82 [*PG* 26:184-321]). E embora tanto os ortodoxos quanto os arianos lessem essa passagem como uma "palavra de Cristo", a generalização de Newman provavelmente é acurada: "Pode-se quase estabelecer como um fato histórico que a interpretação mística e a ortodoxa permanecerão ou cairão juntas" (Newman [1878], p. 344). Quando a interpretação mística foi abandonada ou, pelo menos, recebeu uma séria ressalva, como por Teodoro de Mopsuéstia, seus oponentes declararam ver uma conexão causal entre sua hermenêutica e sua cristologia.

As exegeses cristológica do Antigo Testamento e do dogma das duas naturezas de Cristo apoiavam uma à outra. A declaração de 1Coríntios 15.3,4, ecoada pelo Credo Niceno, de que a morte e a ressurreição de Cristo tinha acontecido "de acordo com as Escrituras" (*Symb. Nic.* — *CP* [Schaff 2:57]), fornece justificação para a tradição ortodoxa elaborar as declarações do Novo Testamento por meio de adições do Antigo Testamento.

Um bom exemplo disso é Deuteronômio 28.66 (LXX): "E a tua vida como suspensa estará diante de ti" (ARC) que, frequentemente em conjunção com Jeremias 11.19 e outras passagens, passaram logo de início a ser interpretadas como uma referência àqueles que crucificaram Cristo. Os heréticos que se recusaram a ver as profecias de Cristo no Antigo Testamento declaravam que "não havia nada mais fácil que provar que as profecias não se referiam a Cristo" (Ag. *Faust.* 16.5 [*CSEL* 25:443-44]), mas é uma ameaça dirigida a Israel por Moisés. Ireneu, no entanto, falou em nome da tradição ortodoxa ao desafiar os heréticos a mostrar quem além de Jesus Cristo teria sido o objeto de profecias como essas (Iren. *Her.* 4.10 2 [Harvey 2:174]); ele e Cipriano ligaram isso a Salmos 22, Isaías 65.2 e outras passagens que eram consideradas o padrão das profecias da cruz (Iren. *Dem.* 79 [*ACW* 16:97]; Cipr. *Test.* 2.20 [*CSEL* 3:87]). A versão de Tertuliano predizia a cruz de maneira ainda mais explícita dizen-

do: "Sua vida será pendurada na árvore diante dos teus olhos" (Tert. *Jud.* 11.9 [*CCSL* 2:1382], o que ele explicava com base em outras referências à árvore da cruz (Tert. *Jud.* 13.17-21 [*CCSL* 2:1388-89]). Novaciano, Lactâncio e Rufino, entre os escritores ocidentais, todos ecoam o uso tradicional e o ligam com as passagens usuais dos salmos e dos profetas (Nov. *Trin.* 9.47 [Weyer 76]; Lact. *Inst.* 4.18 [*CSEL* 19.358]; Rufin. *Symb.* 20 [*CCSL* 20:158]; Ambros. *1Co 15.3* [*CSEL* 81-II:165]). Atanásio e Cirilo de Jerusalém, entre os pensadores orientais, citaram a passagem de Deuteronômio como prova da linguagem clara acerca de Cristo no Antigo Testamento. Essa se tornou a interpretação padrão da passagem; seu conteúdo e as diferenças entre judeus e cristãos a respeito de sua exegese foram consideradas como prova de que o Antigo Testamento tinha claramente predito a vinda de Jesus Cristo, mas que o judaísmo tinha fracassado em entender o Antigo Testamento de modo correto. As profecias do Antigo Testamento foram cumpridas, a religião do Antigo Testamento foi substituída.

A atitude dos pais da igreja em relação ao pensamento clássico continha um julgamento um tanto análogo de seu papel histórico. "Independentemente das coisas ditas corretamente entre todos os homens", escreveu Justino, "elas são propriedade de nós cristãos" (Just. *2Apol.* 13.4 [Goodspeed, p. 88]). O cristianismo reivindicava tudo que havia de bom e nobre na tradição do pensamento clássico, pois este tinha sido inspirado pelo Logos seminal, que se tornou carne em Jesus Cristo. Isso significava que não só Moisés, como também Sócrates, tinham sido ambos cumpridos e suplantados pela vinda de Jesus. Alguns escritores cristãos antigos estavam dispostos a admitir muito da obra preparatória do Logos seminal entre os gregos; outros foram menos generosos.

Ninguém chegou a designar a história do pensamento grego como um segundo Antigo Testamento, embora Clemente de Alexandria, em algumas de suas formulações, tenha abordado essa designação: "Antes do advento do Senhor, a filosofia era necessária para os gregos por causa da justiça e retidão. [...] Pois Deus é a causa de todas as coisas boas, mas principalmente de algumas, como o Antigo e o Novo Testamentos; e de outras por consequência, como a filosofia. Talvez a filosofia também tenha sido concedida aos gregos direta e principalmente até que o Senhor pudesse chamá-los. Pois esta era um mestre para levar a mente grega para Cristo como a lei tinha levado os hebreus para ele. A filosofia, portanto, era uma preparação, pavimentando o caminho para aquele que é aperfeiçoado em Cristo" (Clem. *Estr.* 1.5.28.1-3 [*GCS* 52:17-18]). Aqui, a declaração de Paulo, registrada em Gálatas 3.24, tornou-se uma justificação para a avaliação positiva do lugar ocupado pela filosofia grega na história da salvação ou, pelo menos, na história da revelação. Mas Clemente, em outras passagens,

manteve que os gregos, ao contrário dos judeus, não tinham um "mestre" para ensinar-lhes a vontade de Deus (Clem. *Paed.* 3.2.13.3 [*GCS* 12:244]).

Contudo, até mesmo essa concessão à filosofia tinha o objetivo de provar que o pensamento clássico tinha representado só uma apreensão preparatória da verdade divina. O pensamento clássico, na prática cristã, continuou a desempenhar essa função preparatória. Por exemplo, *Hortênsio*, de Cícero, "voltou minhas [as de Agostinho] orações em sua direção, ó Senhor, e me deu nova esperança e novos desejos" (Ag. *Conf.* 3.4.7 [*CSEL* 33:48]). Justino tinha sido preparado para a revelação cristã pelo estudo do estoicismo; e, depois, do aristotelismo; e, a seguir, do pitagoreanismo; e, por fim, do platonismo (Just. *Dial.* 2 [Goodspeed, p. 91-92]). Ninguém tinha satisfeito sua busca pela verdade, mas cada um levou-o progressivamente mais para perto dos professores que eram os "mais antigos de todos que tinham a reputação de ser filósofos" (Just. *Dial.* 7.1 [Goodspeed, p. 99]): os profetas do Antigo Testamento. Vários apologistas se apoderaram de vários bocados de evidência para a antecipação da verdade revelada nos escritos da tradição clássica — agora em Sócrates, agora em Cícero, agora em outros pensadores e escritores. Duas das fontes mais importantes dessa evidência foram *A quarta écloga* e os *Oráculos sibilinos*, de Virgílio.

Apesar de o interesse da apologética em Virgílio pareça ter sido traçado em primeiro lugar em *Eneida*, ele veio a se concentrar na quarta de suas Éclogas. Essa "écloga messiânica", escrita em 41 ou 40 a.C., profetizava uma era de ouro, a culminação dos séculos, em que uma virgem voltaria e uma nova descendência, sustentando vida divina, desceria do céu para a terra a fim de governar um mundo transformado pelas virtudes do pai (Virg. *Ecl.* 4.4-63). Agostinho acreditava que essas palavras realmente se referiam a Cristo, embora "poeticamente", uma vez que o poeta as tinha de fato proferido a respeito de outra pessoa (Ag *Civ.* 10.27 [*CCSL* 47:302]). Jerônimo não estava disposto a "chamar Marão — um homem que não conhecia Cristo — de cristão" com base nessas linhas; mas a obra *Oração de Constantino* (Hier. *Ep.* 53.7 [*CSEL* 54:454]) foi muito mais adiante que Agostinho ao declarar que Virgílio usou intencionalmente uma linguagem obscura para evitar perseguição, mas que ele "estava familiarizado com aquele mistério abençoado que deu a nosso Senhor o nome de Salvador" (Const. *Or. s. c.* 19-20 [*GCS* 7:181-86]). Virgílio, com essas credenciais, veio a se tornar o poeta amado até mesmo dos cristãos, hostis à literatura clássica. O ocidente medieval multiplicou as lendas sobre o conhecimento e proezas sobrenaturais de Virgílio, e foi tanto por seu estilo quanto por seu conteúdo que Dante celebrou Virgílio com estas palavras: "És meu mestre, o modelo sem segundo" (Dant. *Inf.* 1.85). Quer as imagens de

Virgílio devam sua origem ao messianismo hebraico quer não, elas foram "a expressão do [...] profundo anseio por paz, o anelo não pronunciado por um mundo governado pela bondade de Deus, em vez de pelos desejos conflitantes dos homens. [...] Foi esse anseio que preparou o caminho para a expansão do cristianismo" (Highet [1957], p. 73) e *A quarta écloga*, pelo menos nesse sentido, era "messiânica". Mas para alguns apologistas do cristianismo, seu messianismo era consideravelmente mais explícito.

A autoridade de Virgílio aumentou com sua referência a Cumas em *A quarta écloga* (Ag. *Civ.* 10.27 [*CCSL* 47:302]), uma referência que os escritores cristãos ligaram a Sibila de Cumas também mencionada em *Eneida* (Virg. *En.* 6.36). "Não há posse, sagrada ou profana, dos romanos que eles guardem com tanto cuidado como os *Oráculos sibilinos*", escreveu Dionísio de Halicarnasso (Dion. Hal. *Ant. Rom.* 4.62.5); e um historiador moderno observa que "o estudo dos efeitos internos e externos dos livros sibilinos é [...] a verdadeira história da religião na primeira metade da república [romana]" (Carter [1906], p. 71). Várias interpolações surgiram nos livros sibilinos já sob os auspícios romanos, mas foi, sobretudo, a partir de fontes judaicas e, depois, de cristãs que essas interpolações vieram. Josefo citou a autoridade dos livros para substanciar seu caso apologético em favor do judaísmo (Jos. *Ant.* 1.118 [*LCL* 4:56]), e Eusébio se inspirou em Josefo (Eus. *P. e.* 9.15 [*GCS* 43:500]). Diversos apologistas cristãos seguiram sua liderança a ponto de Celso ridicularizar os cristãos chamando-os de "sibilistas" (ap. Or. *Cels.* 5.61; 7.53 [*GCS* 3:65; 203]). Justino citou a Sibila em apoio à doutrina cristã de "que há uma dissolução por parte de Deus de coisas corruptíveis" (Just. *1Apol.* 20.1 [Goodspeed, p. 40]). Teófilo junta a Sibila com os profetas hebraicos entre os "homens de Deus que eram movidos pelo Espírito e se tornaram profetas, sendo inspirados por Deus e tornados sábios por ele" (Teof. *Autol.* 2.9 [*SC* 20:120]); a Sibila "era uma profetisa entre os gregos e as outras nações" (Teof. *Autol.* 2.36 [*SC* 20:190-96]) que tinha profetizado a conflagração final do mundo. Ele citou mais extensamente os *Oráculos sibilinos* que os outros escritores cristãos e pode ter sido a fonte de alguns oráculos. Clemente de Alexandria achava que a Sibila estava "em notável concordância com a inspiração" (Clem. *Prot.* 8.77.3 [*GCS* 12:59]), mas não aceitava os oráculos dela sem crítica. Lactâncio, como tinham feito outros pais, não só descobriu provas para a escatologia cristã (Lact. *Inst.* 7.16; 18 [*CSEL* 19:636-38; 642-44]), mas também para o monoteísmo (Lact. *Inst.* 1.6 [*CSEL* 19:23]), para a doutrina da criação (Lact. *Inst.* 2.11 [*CSEL* 19:154-55]) e, até mesmo, por meio da combinação de oráculos com Provérbios 8.22-31, para a doutrina de que Deus teve um Filho (Lact. *Inst.* 4.6 [*CSEL* 19:290]); Agostinho

fundamentou seu uso de Sibila, pelo menos em parte, em Lactâncio (Ag. *Civ.* 18.23 [*CCSL* 48:614-15]). Outros apologistas também usam Sibila para corroborar os ensinamentos cristãos (Atenag. *Leg.* 30.1-2 [Goodspeed, p. 351]; Const. *Or. s. c.* 18 [*GCS* 7:179-81]). Um exemplo típico desse uso apologético foi quando o hino medieval *Dies irae* [*Dia da ira*] profetizou a vinda do dia da ira fundamentado na dupla autoridade de "Davi e Sibila" — uma combinação que os cristãos mais tímidos tentaram modificar em vão (Just. *1Apol.* 20.1 [Goodspeed, p. 40]). As referências a Sibila, às vezes, eram combinadas com citações de "Histaspes", uma obra sincretista publicada sob o nome do mago persa, que forneceu evidência adicional para a declaração de que o paganismo pré-cristão não era destituído das expectativas que vieram em Jesus Cristo.

Essa interpretação da relação entre a religião natural e a revelada encontrava suporte em muitas áreas da vida da igreja, como também encontrava a interpretação da relação entre o cristianismo e o judaísmo, discutida anteriormente. A prática missionária da igreja foi obrigada a reconhecer desde o início que "Deus não trata as pessoas com parcialidade, mas de todas as nações aceita todo aquele que o teme e faz o que é justo" (At 10.34,35) e que, por isso, os gregos, no caminho para o evangelho, não tinham de se tornar judeus. A partir dessa premissa, parecia se seguir que os missionários cristãos deviam afirmar tudo que pudesse ser afirmado da religião predominante nas nações para as quais eles foram e diante das quais deviam representar o cristianismo como a correção e o cumprimento das expectativas em operação nessas nações. Quando Gregório I instruiu o missionário Agostinho a adaptar tanto os templos pagãos quanto os dias santos pagãos ao uso cristão (ap. Bed. *H. e.* 1. 30 [*PL* 95:70-71]), ele estava "apenas seguindo a prática amplamente corrente na época em que o Império Romano estava sendo convertido" (Latourette [1937] 2:68). E embora possa ser um exagero falar dessa abordagem à religião das nações como "o sincretismo de uma religião universal" (Harnack [1962], p. 312), ela se baseou no princípio de que Jesus Cristo era a resposta divinamente ordenada para as necessidades e aspirações dos gentios, bem como o cumprimento das esperanças messiânicas de Israel. Em parte como consequência dessa prática missionária, uma percepção semelhante da relação entre a religião natural e a religião revelada fica evidente no desenvolvimento da piedade cristã, à medida que a igreja levou as nações de formas mais baixas a formas mais altas de devoção e adoração.

Para o desenvolvimento da doutrina cristã, a área mais importante em que esse princípio se manifestou foi provavelmente a relação entre a filosofia e a teologia. A maioria das coisas generosas que os pais da igreja disseram a respeito

do paganismo se aplica aos filósofos. Os apologistas só tinham desprezo pelos rituais religiosos do paganismo grego e romano (Clem. *Prot.* 3.42.1 [*GCS* 12:31]). Eles, por exemplo, não elaboraram a relevância dos sacrifícios pagãos para a relevância do sacrifício da morte de Cristo à medida que compartilhavam com seus oponentes pagãos o desgosto pela crueza das práticas politeístas (Clem. *Estr.* 7.6 [*GCS* 17:22-27]). Mas eles adotaram a posição de que enquanto os sacerdotes e os religiosos profissionais das nações tinham perpetuado crenças e práticas idólatras, os filósofos tinham começado o processo de emancipação e de racionalização que Cristo, a eterna Razão de Deus, agora tinha consumado. Tanto o politeísmo pagão quanto o monoteísmo foram agora transcendido. Gregório de Nissa resumiu o caso em uma passagem notável (Bas. *Espir.* 30.77 [*PG* 32:213]; Gr. Naz. *Or.* 23.8 [*PG* 35.1160]), ecoada por outros teólogos: "A verdade passa no meio entre essas duas concepções, destruindo cada heresia e, todavia, aceitando o que é útil a ela de cada uma. O dogma judeu é destruído pela aceitação do Logos e pela crença no Espírito, enquanto o erro politeísta da escola grega é exterminado pela unidade da natureza [divina] ab-rogando essa noção de pluralidade. Mais uma vez, da concepção judaica, deixe que permaneça a unidade da natureza; e da concepção grega, só a distinção quanto às pessoas. [...] É como se o número da Trindade fosse um remédio no caso daqueles que estão em erro quanto ao Um e a afirmação da unidade para aqueles cujas crenças estão dispersas entre várias divindades" (Gr. Niss. *Or. categ.* 3 [*PG* 45:17-20]).

O cristianismo, na doutrina ortodoxa da Trindade, articulou sua continuidade com o Antigo Testamento e sua resposta ao pensamento clássico. A obra *A Trindade*, de Agostinho, foi a primeira a demonstrar a doutrina da Trindade a partir das Escrituras, em especial a partir do Antigo Testamento; assim, essa doutrina prosseguiu para argumentar que "na Trindade, a sabedoria cristã descobre aquilo que o classicismo procurou tanto tempo em vão, a saber, o *logos* ou a explicação do ser e do movimento, em outras palavras, uma metafísica de processo ordenado" (Cochrane [1944], p. 436-37). As controvérsias sobre a doutrina da própria Trindade e os debates irreprimíveis sobre a adequação da especulação filosófica nos limites da ortodoxia são evidência de que a relação da doutrina cristã com o judaísmo e com o pensamento clássico é uma questão perene na teologia. As formas da questão são amplamente estabelecidas pela literatura dos cinco primeiros séculos, mas as questões que ficaram sem resposta no triunfo da teologia cristã sobre o judaísmo e o classicismo tiveram sua revanche ao se reafirmarem com força insistente quando as pressuposições da ortodoxia política, cultural e eclesiástica começaram a definhar na era moderna.

2

Fora das tendências predominantes

Uma das principais preocupações dos apologistas era demonstrar a continuidade do evangelho na história da revelação com a história da revelação de Deus no mundo. Isso significava acima de tudo a origem e o cumprimento do evangelho: o Antigo Testamento; mas os apologistas, mesmo com outros capítulos da história mundial, tentavam afirmar um determinado grau de continuidade. Assim, era prioritária essa preocupação em demonstrar a continuidade de que a singularidade de Jesus Cristo e a novidade do evangelho, às vezes, pareciam ser obscurecidas ou até mesmo estar em risco. É relevante o fato de que, embora algumas das versões irregulares do cristianismo primitivo enfatizassem demais sua continuidade com o judaísmo, as principais heresias dos dois ou três primeiros séculos fossem as que enfatizavam o lado radical e sem precedentes da mensagem cristã em contraposição ao Antigo Testamento e à religião natural. Marcião proclamava o evangelho de um Deus que, ao garantir a salvação, era totalmente outro que não o Criador e o Juiz do Antigo Testamento. Os gnósticos sustentavam uma sabedoria cosmológica secreta que tinha estado escondida das eras anteriores e até mesmo da maioria dos cristãos. O montanismo reivindicava revelações especiais de uma nova profecia negada à igreja secularizada. Apesar do fato de que elas fossem diferentes não só a partir do que veio a ser conhecido como a corrente principal do desenvolvimento ortodoxo, mas também a partir uma da outra, todas essas três heresias enfatizavam a singularidade, mesmo a custo da continuidade.

A história, em geral, é ditada pelos vitoriosos. Como as principais fontes de informação sobre o desenvolvimento da doutrina cristã são os escritos dos teólogos ortodoxos, também a maioria do que é conhecido acerca dessas heresias — pelo menos até o século XX — veio das obras dos que as combatiam. A pressuposição dessas obras era que as garantias primitivas da verdade cristã

tinham sido fornecidas por Cristo para os apóstolos, e por eles, por sua vez, para a sucessão de bispos e mestres ortodoxos, ao passo que os hereges eram os que abandonavam essa sucessão e esse depósito (Or. *Cant.* 3.4 [*GCS* 33:179]; Tert. *Presc.* 36.6-8 [*CCSL* 1:217]; Tert. *Marc.* 1.1.6 [*CCSL* 1:442]). "Os hereges", disse Orígenes, "começam acreditando e, depois, abandonam a estrada da fé e da verdade do ensinamento da igreja". Tanto os heréticos quanto os ortodoxos (ap. Teod. Mops. *Fil.* 1.18 [Swete 1:208-209]) (embora seja equivocada o uso desses termos como se houvesse algum método de determinação *a priori* de quem eram os vilões e quem eram os heróis), com apenas algumas exceções de interpretação arbitrária, estavam de acordo, ao longo das controvérsias de 100 a 600, de que só havia uma doutrina verdadeira, a que cada facção afirmava possuir. A verdade era uma e não podia haver pluralismo em sua confissão; os oponentes não só abraçavam uma forma diferente de obediência cristã, eles ensinavam uma doutrina falsa. Os heréticos não eram menos implacáveis que os ortodoxos em declarar que a sua posição era a única correta.

O termo "heresia", em seu uso cristão mais antigo, não era contundentemente distinto de "divisão" (1Co 11.18,19); ambos referiam-se a formação de facção. Mas uma característica dominante dessa formação de facção era que ela criava "divisões e coloca[...] obstáculos ao ensino que vocês têm recebido" (Rm 16.17). Portanto, já na época de Ireneu, "heresia" veio a ser o termo para desvio do padrão da doutrina sã (Iren. *Her.* 4.26.2 [Harvey 2:236]). Isso era consistente com esse desenvolvimento que Agostinho, no fim, veio a definir como heréticos aqueles que "sustentam falsas opiniões em relação a Deus, prejudicando a própria fé" como distintos dos que causam cisma, que "em separações ímpias interrompem a caridade fraterna, embora possam acreditar exatamente no que acreditamos" (Ag. *Fid. et. Symb.* 10.21 [*CSEL* 41:27]; Ag. *Her.* pr. 7 [*CCSL* 46:289]). A distinção feita por Basílio era só um pouquinho diferente: os heréticos eram "homens que tinham se separado e alienado em assuntos relacionados à verdadeira fé", e os que causavam cisma eram "homens que tinham se separado por algum motivo e questão eclesiásticos capazes de solução mútua" (Bas. *Ep.* 188.1 [*PG* 32:665]). Mas já no conflito com o montanismo, ainda mais no conflito com o donatismo e, acima de tudo, na história da igreja do Ocidente desde a Reforma, não é fácil manter a distinção entre heresia e cisma com alguma consistência.

A heresia, como afastamento da verdade da doutrina sã, era uma "doutrina[...] de demônios" (1Tm 4.1). Foram os demônios, insistia Justino, que tinham "apresentado Marcião do Ponto" (Just. *1Apol.* 58.1 [Goodspeed, p. 68]) e que continuaram a produzir heresias. Embora os demônios fossem a fonte suprema

de heresia (Tert. *Presc.* 40.2 [*CCSL* 1:220]), Tertuliano sustentava que "as heresias eram elas mesmas instigadas pela filosofia" (Tert. *Presc.* 7.3 [*CCSL* 1:192]); e Hipólito atacou os heréticos porque "eles não buscavam o que a sagrada Escritura declara, mas se determinavam diligentemente a encontrar uma forma de silogismo que pudesse apoiar seu ateísmo" (ap. Eus. *H. e.* 5.28.13 [*GCS* 9:504]). Algumas heresias parecem ter retido a estrutura conceitual e a linguagem de um período anterior, depois, o desenvolvimento da doutrina parece ter ficado obsoleto; o termo "plenitude [*plêrôma*]", que veio a ser a palavra mais próxima de um termo técnico cristológico nas epístolas do Novo Testamento levando o nome de Paulo, foi pervertido por sua associação com o gnosticismo de Valentim, cujo uso do termo, conforme acusou Ireneu, "esforça-se [...] para adaptar os bons termos de revelação a [suas] próprias invenções ímpias" (Iren. *Her.* 1.3.6 [Harvey 1:30-31]) e tenta desacreditar o termo, a despeito de sua proeminência no Novo Testamento. Todavia, o mesmo Ireneu, embora fosse inabalavelmente ortodoxo, tinha falhado em outro ponto em antecipar a direção que o desenvolvimento que a teoria tomaria (Iren. *Her.* 5.35.1 [Harvey 2:423-24]). Para ele, o entendimento milenar do Reino de Deus era um marco da ortodoxia, mas esse entendimento logo passou a ser uma aberração a partir da integridade da "tradição apostólica" (veja p. 140-41, 144 adiante).

Não obstante, essa descoberta de que a heresia pode ser o resultado de um senso ruim de momento só surgiu como consequência da pesquisa histórica moderna: a igreja primitiva não se caracterizava pela unidade explícita de doutrina; portanto, a heresia, às vezes, podia reivindicar mais antiguidade que a ortodoxia. Mas o que caracterizava o cristianismo primitivo era a unidade de vida, de fidelidade ao Antigo Testamento, de devoção e de lealdade ao seu Senhor, conforme ele era testemunhado no Antigo e no Novo Testamentos. A heresia era o abandono dessa unidade; e como a unidade veio a ser transposta em linguagem de credo e dogma a partir da linguagem de testemunho e proclamação, a heresia era considerada um desvio do "modelo da sã doutrina que você ouviu de mim" (2Tm 1.13). Fica cada vez mais claro que esse "catolicismo primitivo" com seu movimento do querigma para o dogma já estava muito mais explicitamente em operação no século I do que se supunha antes.

A heresia era tratada pela igreja primitiva como a preocupação não só com a teologia doutrinal, mas também com a teologia moral, a lei canônica e finalmente a lei civil. Não só por causa do inventário da acusação de que a falsa doutrina tinha levado "todos aqueles tipos de obras proibidas que as Escrituras nos garantem que 'aqueles que praticam essas coisas não herdarão o Reino de Deus'" (Iren. *Her.* 1.6.3 [Harvey 1:55]), mas por causa da reivindicação de que

a invenção e sobretudo a propagação da falsa doutrina se deveu "à vanglória que preocupa a mente deles" (Iren. *Her.* 2.11.2 [Harvey 1:275]). O herege, na fórmula posterior de Tomás de Aquino, "não adere mais ao ensinamento da igreja como um governo infalível, mas à própria vontade do indivíduo" (Tom. Aq. *S. T.* 2-II:5.3). A condenação formal da heresia pela autoridade eclesiástica transformou-a em assunto da lei da igreja e a coação da ortodoxia pela autoridade imperial transformou a heresia em assunto também da lei civil. "Os métodos mais antigos [de combate da heresia] operados por meio do acordo mútuo entre os bispos em direção ao objetivo almejado em comum, cientes da ligação da lei eclesiástica só conforme expressa em termos de tradição universal. Os novos métodos de administração, por sua vez, operavam por intermédio de legislação sinodal e do estabelecimento de um governo pela lei, sendo o processo emprestado do governo civil e até determinado grau imposto externamente sobre a igreja" (Hess [1958], p. 110). Os aspectos legais e morais da heresia são relevantes para nossa história da tradição cristã só como o contexto no qual a doutrina foi desenvolvida, mas não como o objeto de investigação especial. Outrossim, só estamos interessados na carreira cristã das doutrinas heréticas, em vez de em sua conexão com o sincretismo helênico ou em suas histórias pós-cristã.

A separação da lei e do evangelho

Fica evidente que determinadas formas de judaísmo foram a origem das primeiras formas de heresia cristã; "judaizar" foi durante muito tempo um termo para "ensinar a falsa doutrina" (Atan. *Decr.* 2.1 [Opitz 2—I:2]; Gr. Naz. *Or.* 38.8 [*PG* 36:320]). Não obstante, a maioria das primeiras heresias importantes não era judaica, mas de inspiração antijudaica. Assim, de acordo com Ireneu: "Cerdão [...] ensinava que o Deus proclamado pela lei e pelos profetas não era o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo. Pois o primeiro era conhecido; e o segundo, desconhecido; enquanto o primeiro também era justo, mas o outro era benevolente" (Iren. *Her.* 1.27.1 [Harvey 1:214-15]). Embora tenha sido sugerido que "Ireneu simplesmente transferiu a principal doutrina de Marcião para Cerdão porque lera em sua fonte que Cerdão, como professor de Marcião, o tinha influenciado" (Harnack [1960] 2:36), o testemunho de Tertuliano e de outros torna o relato de Ireneu mais crível (Tert. *Marc.* 1.2.3 [*CCSL* 1:443]). Cerdão, de acordo com outro relato, não só ensinava a existência de dois deuses, "um bom e outro cruel", mas também "repudia as profecias e a lei; renuncia a Deus, o Criador; sustenta que o Cristo que veio não era o Filho do Deus superior; afirma que ele não estava na substância da carne e que estivera apenas na condição de fantasma, não tinha realmente sofrido, mas experimentara uma

quase paixão e não havia nascido de maneira alguma. Ele aceita apenas a ressurreição da alma, negando a do corpo. Ele só recebeu o evangelho de Lucas, e não o completo. Do apóstolo Paulo, ele não pega todas as epístolas nem [as que aceita] em sua integridade. Ele rejeita os livros de Atos dos Apóstolos e de Apocalipse como falsos" (Pstert. *Her.* 6.1 [*CCSL* 2:1408]). Se Cerdão tinha ensinado tudo que esse tratado atribuía a ele, ele teria antecipado quase tudo ensinado por Marcião, o qual seria, assim, bem pouco original em sua doutrina; talvez a intenção desse relato fosse desacreditar a originalidade de Marcião transferindo sua doutrina para Cerdão.

A biografia de Marcião, mesmo conforme apresentada por escritores hostis, deixa evidente que ele tinha chegado a suas percepções básicas independentemente de Cerdão. De acordo com esses escritores, Marcião levantou a questão da exegese adequada das declarações de Jesus sobre o novo vinho e o velho odre ou sobre os dois tipos de árvores com seus frutos antes de sua excomunhão pela igreja de Roma e antes de sua associação com Cerdão (Pstert. *Her.* 6.2 [*CCSL* 2:1408]). Duas das principais ênfases da teologia dele — a novidade do evangelho e o contraste entre duas fontes como uma explicação para a antítese entre o bem e o mau no mundo — parecia ter sido importante em seu pensamento, embora ele ainda estivesse na Ásia Menor, ou seja, em cerca de 140; elas podem até mesmo ter sido o motivo para uma excomunhão anterior, nas mãos do bispo de Sinop, que era seu próprio pai. Não obstante, ele não parece ter sistematizado seu pensamento antes de 144, quando foi excomungado por Roma e seguiu em frente para fundar sua própria igreja.

De acordo com Tertuliano, "a obra principal e especial de Marcião" foi "a separação da lei e do evangelho" (Tert. *Marc.* 1.19.4 [*CCSL* 1:460]); sua convicção religiosa especial e fundamental era a dedicação sincera ao evangelho. "Oh, maravilha além de toda maravilha ou êxtase, além de todo poder ou espanto é que não se consegue expressar de maneira alguma tudo sobre o evangelho nem mesmo pensar acerca dele nem compará-lo de algum modo com alguma coisa" (ap. Harnack [1960] 2:256). Esse maravilhamento inexprimível e incomparável da salvação foi tão esmagador que obscureceu tudo o mais no mundo — não só no mundo como o reino do demônio, mas também no mundo como a criação de Deus. A salvação do homem era um motivo mais urgente que qualquer outro e "transcende todos os outros em importância" (Tert. *Res.* 2.8 [*CCSL* 2:923]). Essa era a chave para o entendimento adequado de outras questões doutrinais, como a ressurreição do corpo, que tinha de ser interpretada de uma maneira consistente com a centralidade da libertação, ou seja, tinha de ser mudada em "a salvação da alma" (Tert. *Res.* 2.12 [*CCSL*

2:923]). Pois esse era o propósito da vinda de Jesus para abolir todas as obras pertencentes a "este mundo" (Tert. *Marc.* 5.11.9 [*CCSL* 1:697]) e a seu Criador, o "governante do universo [*kosmokratôr*]" (Iren. *Her.* 1.27.2 [Harvey 1:217]). Sol e lua, constelações e estrelas, tudo foi ofuscado pela vinda do Senhor (Tert. *Marc.* 5.4.2 [*CCSL* 1:672]). Quando veio, "ele não entrou no que era seu mesmo, mas no que era estranho a ele" (Iren. *Her.* 3.11.2 [Harvey 2:41]). O mundo natural foi composto de "elementos desprezíveis", entre os quais Marcião incluía em especial os répteis e os insetos (Tert. *Marc.* 1.14.1 [*CCSL* 1:455]). Era-lhe particularmente repulsiva a "imundice" do sexo e do nascimento, nenhum deles podia ter alguma coisa que ver com a salvação do homem (Tert. *Carn.* 4.2 [*CCSL* 2:878]; Tert. *Marc.* 4.21.10-11 [*CCSL* 1:599-600]). Um exemplo típico dessa elevação da libertação divina sobre tudo o mais era a declaração de Marcião e seus seguidores de que essa "uma obra" de libertação do homem por intermédio da suprema e mais excelente bondade de Deus era muitíssimo preferível à "criação de todas as locustas" (Tert. *Marc.* 1.17.1 [*CCSL* 1:458]; Tert. *Marc.* 1.24.7 [*CCSL* 1:468]).

Foi a realidade do mundo de locustas, crocodilos e sexo que levantou para Marcião a "celebrada questão" do sentido de Lucas 6.43, "a questão da origem do mal" (Or. *Princ.* 2.5.4 [*GCS*] 22:137), que de acordo com Tertuliano era a preocupação favorita dos hereges (Tert. *Marc.* 1.2.1-2 [*CCSL* 1:442-43]). Para Marcião, no entanto, esse não era um problema principalmente especulativo, mas religioso. Se Deus era único e ao mesmo tempo bom, onisciente e todo-poderoso, como ele podia permitir que o homem fosse enganado e caísse (Tert. *Marc.* 2.5.1-2 [*CCSL* 1:479-80])? Uma vez que foi exatamente isso que ele tinha feito, concluía-se que Deus não podia ter todos esses três atributos. Pois a árvore boa não pode produzir frutos maus. A presença de dois tipos de frutos testemunha a existência de dois tipos de árvores. Para explicar a diferença entre a salvação e a criação e para realizar sua "obra principal e especial" que era "a separação da lei e do evangelho" (Tert. *Marc.* 1.19.4 [*CCSL* 1:460]), Marcião postulou a existência de dois deuses, "um judicial, duro e poderoso na guerra; o outro brando, plácido e simplesmente bom e excelente" (Tert. *Marc.* 1.6.1 [*CCSL* 1:447]). O primeiro era o Criador do mundo, o Deus do Antigo Testamento; o último era o Pai de Jesus Cristo, que desceu à terra pela primeira vez no décimo quinto ano do reinado de Tibério César (Tert. *Marc.* 1.19.2 [*CCSL* 1:459-60]; Tert. *Marc.* 4.7.1 [*CCSL* 1:553]).

Marcião, de acordo com Ireneu, chamou o Criador de "o criador dos males e da ambição para a guerra, inconstante em sua atitude e autocontraditório" (Iren. *Her.* 1.27.2; 3.12.12 [Harvey 1:216; 2:68]). No entanto, Ireneu, em outro

relato, atribuiu a Marcião a distinção entre um deus que era "bom" e um que era "judicial" (Iren. *Her.* 3.25.3 [Harvey 2:134]). Tertuliano sugeriu que Marcião considerava o Criador como equivalente ao demônio (Tert. *Marc.* 5.18.12 [*CCSL* 1:720]), embora tivesse declarado um pouco antes que, para Marcião, havia "dois deuses, um justo e um bom" (Tert. *Marc.* 5.13.15 [*CCSL* 1:704]). Desse modo, há um conjunto de testemunhos que Marcião considerava o Criador "justo" e "judicial", mas sendo um pouco menos divino que o Deus mais alto, embora, de acordo com outro conjunto de testemunhos, ele, na verdade, tenha denunciado o Criador como "maligno". Não fica claro como interpretar as contradições entre esses dois conjuntos de testemunhos. É plausível que Marcião considerasse o Criador maligno, enquanto Cerdão não o considerava assim ou talvez que Marcião tenha evitado a sugestão de que o Criador, na verdade, era um princípio maligno; talvez a interpretação mais razoável seja supor que "Marcião, na verdade, começou com um contraste claro de deuses bons e maus, mas depois acabou por aceitar o ensinamento de Cerdão de que o criador não era totalmente mau, mas era justo em alguns aspectos" (Blackman [1948], p. 67).

Os atributos do Deus bom de Marcião ficam mais evidentes. Diz-se que o Senhor possui bondade em um sentido puro e simples, é "um ser de bondade simples com a exclusão de todos os outros atributos, sensações e afetos, os quais os marcionistas, na verdade, transferiram de seu deus para o Criador" (Tert. *Marc.* 1.25.2 [*CCSL* 1:468]). Toda contradição entre justiça e misericórdia, entre lei e evangelho era estranha a ele. Ele não podia contemplar o julgamento, ficar irado nem se vingar (Tert. *Marc.* 5.4.12 [*CCSL* 1:674]). Ele se caracterizava pela "serenidade e brandura" (Tert. *Marc.* 4.29.10 [*CCSL* 1:626]). Ao mesmo tempo em que o Criador do universo era reconhecido por sua criação (Iren. *Her.* 1.27.2 [Havey 1:217-18]), o verdadeiro Deus permaneceu o Deus desconhecido até a vinda de Jesus. Ele "não tinha nenhuma obra, nenhuma profecia nem, por conseguinte, nenhum tempo para revelar a si mesmo" (Tert. *Marc.* 5.4.3 [*CCSL* 1:672]); mas "embora ele não tenha se manifestado desde o início e por meio da criação , [ele], contudo, revelou-se em Cristo Jesus" (ap. Tert. *Marc.* 1.19.1 [*CCSL* 1:459]). Para esse Deus e esse Cristo, o mundo formado pelo Criador era estranho, bem como o era a lei mosaica. Ele era totalmente outro que não o Deus que era conhecido a partir da criação ou da revelação do Antigo Testamento. Marcião resolveu, assim, as tensões existentes na doutrina cristã de Deus por meio de uma separação radical, em que abraçou a doutrina da salvação à custo da doutrina da unidade de Deus. Pode-se avaliar a importância da questão pela luta posterior para se manter ao mesmo tempo ambas as

doutrinas na doutrina da Trindade. Tertuliano antecipou essa luta em sua terminologia trinitária, em geral e especialmente, em sua resposta à doutrina de Marcião dos dois deuses: "Quaisquer atributos que você exija como dignos de Deus têm de ser encontrados no Pai, que é invisível, e inabordável, e plácido e (por assim dizer) o Deus dos filósofos; ao passo que se deve supor que essas qualidades que você censura como indignas estão no Filho, que tem sido visto, ouvido e encontrado, a testemunha e o servo do Pai, unindo nele mesmo Deus e homem, Deus em obras poderosas e homem nas obras fracas a fim de poder dar ao homem tudo que recebe de Deus. O que em sua avaliação é toda a desgraça de meu Deus, na verdade, é o sacramento da salvação do homem" (Tert. *Marc.* 2.27.6-7 [*CCSL* 1:506-507]). A separação feita por Marcião entre os dois deuses foi retomada na doutrina de Tertuliano da relação entre o Pai eterno e invisível e o Filho que se tornara verdadeiro homem em Jesus Cristo.

Mas Marcião não conseguiu pegar esse caminho para sair do dilema, pois seu Jesus Cristo não tinha sido um verdadeiro homem (Tert. *Marc.* 1.15.6 [*CCSL* 1:457]). O Criador também tinha prometido um Cristo que ainda não viera; mas "o Cristo dos tempos de Tibério que foi revelado para a salvação de todas as nações por um Deus antes desconhecido é um ser distinto dele que foi ordenado pelo Deus, o Criador, para a restauração da condição judaica e que ainda está por vir". Marcião separou seu Cristo autêntico do Messias político dos judeus por meio de "uma grande e absoluta diferença" (Tert. *Marc.* 4.6.3 [*CCSL* 1:552]). Esse Cristo autêntico não poderia ter assumido um corpo material que participasse do mundo criado, pois esse corpo teria sido "recheado de excremento" (Tert. *Marc.* 3.10.1 [*CCSL* 1:521]). Um corpo material e um nascimento físico pertenciam ao Criador e não eram dignos do verdadeiro Cristo (Tert. *Marc.* 3.11.1 [*CCSL* 1:521-22]). Se ele tivesse se tornado homem com um corpo material, isso significaria o fim da divindade (Tert. *Carn.* 3.4 [*CCSL* 2:876]). Poderia parecer que Ireneu se referia a Marcião (entre outros) quando atacou determinados hereges por ensinar que Cristo "sofreu apenas supostamente, sendo naturalmente impassível" (Iren. *Her.* 3.16.1 [Harvey 2:81-82]).

A natureza humana ou a condição de ter um corpo material e de participar na mudança e sofrimento da criação era aquela da qual o homem tinha de ser libertado, mas não por intermédio da qual seria libertado. Ela prende o homem a este mundo e ao Criador, mas Cristo veio do verdadeiro Deus e, por isso, não poderia ter nascido de uma mulher (Tert. *Marc.* 4.21.11 [*CCSL* 1:600]). Ele foi revelado totalmente adulto de uma só vez. Seu corpo era como o corpo assumido pelos anjos do Criador quando estes se encontraram com Abraão e Ló e comiam e trabalhavam (Tert. *Marc.* 3.9.1 [*CCSL* 1:519]). Foi nesse corpo

que Cristo foi crucificado para comprar o homem do Criador, pois o homem "pertencia a outro" (Tert. *Carn.* 4.3 [*CCSL* 2:879]), a saber, ao Criador. O Criador não teria exposto seu único Filho à maldição que pronunciara sobre todos que fossem pendurados em uma árvore (Tert. *Marc.* 3.18.1 [*CCSL* 1:531]); mas Cristo, como o Filho do Deus supremo, "trouxe sobre si mesmo na cruz a maldição do Criador" (Tert. *Marc.* 1.11.8 [*CCSL* 1:453]). Embora a manjedoura fosse indigna do verdadeiro Cristo, a tumba não o era (Tert. *Carn.* 5.1 [*CCSL* 2:880]). Essa cristologia era relevantemente distinta da de outros gnósticos que negavam a paixão e a morte de Cristo, bem como seu nascimento; ela, por sua vez, não era tão distinta do ensinamento dos teólogos mais ortodoxos de meados do século II quanto os ataques deles poderiam indicar. E até mesmo a ortodoxia cristológica dos séculos IV e V se deparou com a tarefa quase insuperável de atribuir nascimento, sofrimento e morte genuínos ao Filho de uma divindade impassível.

A descontinuidade era o tema da relação não só entre a criação e a salvação, a lei e o evangelho, o Criador e o Pai, o homem e Cristo, mas também entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento e entre a comunidade apostólica e o apóstolo Paulo. À medida que o Deus dos judeus era radicalmente separado do Pai do Senhor Jesus Cristo, também o depósito das revelações do primeiro não podiam ser autoritativas para os verdadeiros discípulos do último. O Antigo Testamento não tinha sido cumprido, mas abolido. Jesus veio "para subverter o Criador e abolir a lei e os profetas" (Tert. *Marc.* 4.36.11 [*CCSL* 1:645]), em vez de estabelecê-los e cumpri-los; na verdade, os últimos seguidores de Marcião até mesmo corrigiram Mateus 5.17 para que dissesse: "Não vim para cumprir a lei, mas para aboli-la" (Harnack [1960] 2:262). A vinda de Cristo não foi profetizada pelo Antigo Testamento, mas foi repentina e inesperada (Tert. *Marc.* 3.4.3 [*CCSL* 1:512]). Nas passagens em que o Novo Testamento se refere ao Antigo Testamento como "Escritura" ou usa a fórmula "está escrito", Marcião deleta a passagem. Ele acusou o Antigo Testamento de "insensatez, fraqueza, desonra, falta de sentido e desrespeito" (Tert. *Marc.* 5.5.9 [*CCSL* 1:678]). Ele criticava vários detalhes das leis do Antigo Testamento — as leis alimentares, a lei a respeito do sábado e outras prescrições (Tert. *Marc.* 2.21.1 [*CCSL* 1:499]). Não só a lei cerimonial, como também a lei moral do Antigo Testamento, não eram dignas do verdadeiro Deus que, por exemplo, podia não ter ordenado que, na época do êxodo, Israel saqueasse o Egito (Iren. *Her.* 4.30.1 [Harvey 2:248]). Marcião, ao mesmo tempo, concede à lei moral do Antigo Testamento uma função limitada e temporária.

Marcião, ao manter essa recusa em permitir ao Antigo Testamento a condição de Escritura cristã, também repudiava o método de interpretação

não literal. Ele não admitiria que no Antigo Testamento "muitos eventos eram preditos figurativamente por meio de enigmas, alegorias e parábolas e que tinham de ser entendidos em um sentido distinto da descrição literal" (Tert. *Marc.* 3.5.3 [*CCSL* 1:513]). Ele insistia que as profecias do Antigo Testamento referentes ao Cristo do Criador tinham de ser tomadas literalmente e, por isso, não podiam ser aplicadas ao verdadeiro Cristo (Tert. *Marc.* 4.20 [*CCSL* 1:594-95]; Tert. *Marc.* 3.14.5 [*CCSL* 1:526-27]). Além disso, o Antigo Testamento não tinha profetizado que o Cristo do Criador sofreria na cruz (Tert. *Marc.* 3.18.1 [*CCSL* 1:531]). Quando o Antigo Testamento se referia à progenitura de Davi, referia-se a Salomão, não a Cristo (Tert.*Marc.*5.20.8 [CCSL 1:536]). Há motivo considerável para acreditar que Marcião, nesse aspecto e em outros, estava refletindo a influência dos intérpretes judeus. O Antigo Testamento era válido como Escritura judaica; seus relatos históricos eram confiáveis e até mesmo sua legislação moral tinha sido apropriada para seu propósito. Mas esse propósito não era o de predizer a vinda do verdadeiro Cristo nem prescrever a conduta dos membros de sua igreja. Conforme diz Harnack: "Essa explanação continua sem dizer que por meio dessa interpretação Marcião estava abusando do Antigo Testamento e drenando seu sentido e que tinha ficado muito aquém do entendimento presente até mesmo entre os judeus piedosos e espiritualmente avançados da época. Mas uma vez que tudo nesse livro, inspirado e canônico conforme era considerado, permaneceu em um grau, é compreensível que apareça alguém que tenha lido o livro da esquerda para a direita, em vez de da direita para a esquerda e explique as partes muitíssimo desenvolvidas e maravilhosas em termos apresentados pelas primitivas" (Harnack [1960] 1:101-102).

A rejeição do Antigo Testamento era consistente com a atitude de Marcião em relação à doutrina da criação, cujo lugar no corpo do ensinamento cristão depende da autoridade do Antigo Testamento. Pois embora a doutrina da criação tenha sido ensinada explicitamente em muitas passagens do Novo Testamento, a maioria dessas passagens eram citações ou paráfrases do Antigo Testamento. Da mesma maneira, as discussões da doutrina da criação nos apologistas, em geral, baseavam-se em passagens como as das histórias da criação de Gênesis ou de Provérbios 8.22-31, que eram lidas como provas de que o Cristo pré-existente tinha sido o agente da criação. Portanto, a vinda histórica de Cristo estava ligada a essa história pré-histórica. "Pois Deus, que disse: 'Das trevas resplandeça a luz', ele mesmo brilhou em nossos corações, para iluminar o conhecimento da glória de Deus na face de Cristo" (2Co 4.6). A partir disso seguiu-se, argumentava Tertuliano, que Cristo e também os apóstolos, o evangelho e também Moisés, todos pertenciam ao Deus que também era o Criador deste mundo, em vez de ao Deus que não tinha dito: "Das trevas resplandeça

a luz" (Tert. *Marc.* 5.11.12 [*CCSL* 1:698]). Marcião negava essa continuidade em nome da novidade do evangelho de Cristo. Qualquer continuidade ou sequência (*ordo*) era desnecessária, pois a vinda de Cristo tinha sido repentina e imediata (Tert. *Marc.* 3.3.1 [*CCSL* 1:510]). A ideia central do ensinamento de Cristo tinha sido sua novidade (Tert. *Marc.* 4.16.2 [*CCSL* 1:581]). Lucas 5.37 pretendia dizer que o conteúdo e a forma desse ensinamento eram distintos da lei de Moisés (Tert. *Marc.* 4.11.10 [*CCSL* 1:568]). Mas se era válido o uso do Antigo Testamento como um livro cristão e encontrar detalhes da vida e do ensinamento de Jesus profetizados ali, o indivíduo tem de se perguntar: "Então, o que há de novo a respeito do que o Senhor nos trouxe quando veio?" (Iren. *Her.* 4.34.1 [Harvey 2:269]). Por isso, não se pode expressar de maneira alguma tudo sobre o evangelho, nem mesmo pensar sobre ele ou compará-lo de alguma forma com qualquer outra coisa. A novidade inexprimível do evangelho estaria fundamentalmente comprometida se fosse representada como já estando presente nas Escrituras judaicas.

No entanto, a rejeição de Marcião do princípio da continuidade era ainda mais radical. O autêntico evangelho cristão tinha de ser desligado não só da comunidade judaica, mas também da comunidade cristã; não só dos ditos profetas do Antigo Testamento, mas também dos ditos apóstolos do Novo Testamento. O apóstolo Paulo foi o único que transmitiu o evangelho sem adulteração. "Só Paulo conhecia a verdade, e, para ele, o mistério foi manifestado por meio de revelação" (Iren. *Her.* 3.13.1 [Harvey 2:72]). A separação da lei e do evangelho tinha sido o tema do evangelho original de Jesus e de Paulo, mas ela foi adulterada pelos outros apóstolos e seus seguidores e, agora, estava sendo restaurada por Marcião (Tert. *Marc.* 1.20.1 [*CCSL* 1:460]). A epístola aos Gálatas tinha sido um ataque a essas adulterações; o "evangelho diferente" mencionado em Gálatas 1.8 era o evangelho adulterado introduzido pelo Criador e seus apóstolos (Tert. *Marc.* 5.2.5 [*CCSL* 1:667]). Por isso, o ensinamento de Paulo de que a lei de Moisés não se aplica aos cristãos não foi recebido dos outros apóstolos, mas de uma revelação pessoal direta. O conflito entre Pedro e Paulo forneceu a Marcião o princípio de discriminação por meio do qual ele podia separar o autêntico evangelho paulino das adulterações (Tert. *Presc.* 23.5 [*CCSL* 1:205]). Isso incluía muitas passagens dos escritos recebidos de Paulo e dos evangelhos. Marcião começa limpando as epístolas paulinas de elementos como o reconhecimento da autoridade cristã do Antigo Testamento e a identificação do Criador com o Pai do Senhor Jesus Cristo. No lugar dos ditos evangelhos, ele pôs um evangelho purificado de Lucas, que ele considerou ser o único evangelho autêntico e o mais intimamente ligado a Paulo (Tert.

Marc. 4.2.4 [*CCSL* 1:548]). Isso torna Marcião uma figura importante não só na história do desenvolvimento da doutrina, mas também na história tanto do texto quanto do cânon do Novo Testamento.

A história do desenvolvimento da doutrina leva em conta as edições textuais de Marcião só porque elas incorporam os temas teológicos da separação que ele fazia da lei e do evangelho. O cânon dele também pertence a essa história. Para isso, sugeriu-se que "se o cânon de Marcião estava de alguma maneira na Escritura, ela foi a primeira Escritura distintivamente cristã" e, portanto, "Marcião é fundamentalmente responsável pela ideia do Novo Testamento" (Knox [1942], p. 24; 31). Ele parece ter estabelecido sua dupla Escritura do "Senhor" (o evangelho de Lucas) e do "apóstolo" (as dez epístolas autênticas de Paulo, a saber, e nesta ordem: Gálatas, 1 e 2Coríntios, Romanos, 1 e 2Tessalonicenses, Efésios, Colossenses, Filipenses e Filemom) em contraposição à dupla Escritura da "lei" e dos "profetas". Isso não é necessariamente a mesma coisa que dizer que não haveria um cânon cristão do Novo Testamento, a não ser para a oposição a Marcião. Havia uma tendência cada vez maior de citar escritos apostólicos como autoritativos, e ali parece ter sido o começo das coletâneas desses escritos (2Pe 3.16). Mas independentemente de alguma dessas tendências, a percepção de Marcião da antítese entre o Antigo Testamento e o evangelho puro e sua acusação de apostasia contra todos os apóstolos, menos Paulo, obrigou-o a expurgar os escritos cristãos que estavam em circulação e organizá-los em uma Escritura cristã que poderia contrabalançar a autoridade da Escritura judaica, que fora impingida à igreja. Apesar de que seria uma simplificação excessiva dizer que o cânon cristão do Novo Testamento, como foi finalmente adotado, foi a resposta da igreja ao cânon de Marcião, parece acurado dizer que o cânon de Marcião era sua resposta ao Antigo Testamento.

Marcião não fundou uma escola, mas uma igreja. Durante a segunda metade do século II, a igreja marcionista era uma rival do cristianismo ortodoxo digna de atenção, pelo menos em determinadas áreas. Justino, escrevendo durante a vida de Marcião, admitiu que havia muitas pessoas em cada nação que foram persuadidas por sua heresia (Just. *1Apol.* 26.5 [Goodspeed, p. 43-44]). O volume completo de literatura anti-herética dirigida contra a heresia marcionista durante os séculos II e III é um testemunho da continuação de sua importância; essa literatura era provavelmente bastante volumosa para servir como a principal fonte para o tratado de Tertuliano contra Marcião (Quispel [1943], p. 22-79). Na comunidade marcionista, os escritos do mestre foram preservados, e seu nome era reverenciado. De acordo com Orígenes, houve alguém que ensinava que Paulo estava assentado à direita de Cristo no céu; e Marcião, à esquerda (Or. *Luc.* 25.5 [*GCS* 35:162]).

Mas o desenvolvimento doutrinal mais relevante no movimento marcionista é o associado a Apelles, que parece ter revisado tanto o dualismo do mestre quanto seu docetismo. Havia um único princípio divino, não dois deuses, como ensinara Marcião; Apelles declarou isso não com base em prova de profecia ou mesmo de "conhecimento", mas com base em ter sido persuadido por isso (ap. Eus. *H. e.* 5.13.5 [*GCS* 9:456]). Outra característica do sistema de Marcião que Apelles se sentiu obrigado a revisar foi a percepção do mestre do corpo de Cristo. Embora ele concordasse com Marcião no fato de que o corpo de Cristo não tinha nascido, ele foi adiante e ensinou que, não obstante, era um corpo de verdade, mas um corpo composto dos elementos das estrelas, em vez da carne humana comum (Tert. *Carn.* 6.3 [*CCSL* 2:883-84]). Ele tentou dessa maneira evitar a objeção contra Marcião de que o Salvador tinha libertado a humanidade por intermédio de um embuste quando, em seu sofrimento e morte, fingiu ter um corpo genuíno. Mas Apelles continuou a ser um marcionista em sua percepção do Antigo Testamento.

A doutrina de Marcião, como essas revisões sugerem, não era um sistema completo e concluído, mas a expressão de suas crenças religiosas fundamentais. Elas também sugerem que as doutrinas da unidade de Deus e da humanidade de Cristo — junto com a questão de autoridade — eram os pontos de contínua divergência entre Marcião e seus oponentes. Esses dois pontos de doutrina deviam constituir o programa para os conflitos dogmáticos na principal linha dogmática dos diversos séculos seguintes, e o problema de autoridade tinha de ser a articulação sobre a qual giravam muitas questões relacionadas. Esse problema não foi eliminado com a excomunhão de Marcião. O Antigo Testamento alcançou e manteve sua posição como Escritura cristã com o auxílio da exegese espiritual. Não houve nenhum cristão primitivo que reconhecesse simultaneamente a autoridade doutrinal do Antigo Testamento e o interpretasse de forma literal. Para levantar a questão da autoridade do Antigo Testamento na comunidade cristã e para um esclarecimento, pelo menos, convincente da questão, a doutrina da igreja estava em dívida com Marcião. Ela reconheceu a dívida ao se referir a ele sempre que a questão era levantada. Agostinho, em sua defesa do Antigo Testamento contra os maniqueístas, associa Manes com Marcião (Ag. *Gest. Pelag.* 5.15 [*CSEL* 42:67]; Ag. *Pelag.* 3.7.20 [*CSEL* 60:510]), e Jerônimo atacou Marcião como representante do ódio e do desprezo pelas obras do Criador que marcavam muitos hereges (Hier. *Jovin.* 2.16 [*PL* 23:309]); essa continuou a ser a atitude padrão contra Marcião. Mas quando a erudição histórica e bíblica dos séculos XVIII e XIX reabriram todo o problema do cânon bíblico, o nome de Marcião se tornou mais uma vez uma causa célebre

(Knox [1942], p. 78-81). E a publicação da monografia de Harnack sobre Marcião fez com que Karl Barth refletisse sobre os "notáveis paralelos" com o arquipaulinista (K. Barth [1933], p. 13). As comparações entre Marcião e Lutero se tornaram lugar comum à medida que eram superficiais, mas elas ilustram de fato a contínua importância do pensamento de Marcião.

Os sistemas da redenção cósmica

As heresias mais importantes na igreja primitiva eram as que foram agrupadas sob o título de "gnóstico". O próprio nome é em grande parte criação da erudição histórica moderna. Os primeiros escritores cristãos, em geral, referiam-se a um grupo gnóstico individual pelo nome de seu fundador ou de um mestre epônimo, e "gnóstico" era um nome perfeitamente respeitável para o cristão, que tinha acesso ao conhecimento (*gnôsis*) revelado em Cristo. *O gnóstico* (*ho Gnôstikos*) foi o título de um livro sobre o monge ideal escrito por Evrágio do Ponto (ap.Socr.H.e.4.23 [Hussey 2:524]). O termo é aplicado para uma variedade tão grande de professores e ensinamentos que corre o risco de perder sua utilidade. Uma vez que não existe um termo alternativo satisfatório, usaremos aqui "gnosticismo", mas só lidaremos com ele como um capítulo na história do desenvolvimento da doutrina cristã. É essencial para o entendimento da doutrina cristã primitiva ver sua relação com o sincretismo religioso da era helênica, da qual várias peças de gnosticismo são excelentes exemplos. O gnosticismo, à parte de suas formas cristãs, apareceu em três outros ambientes: o sírio, o iraniano e o judaico. Não está totalmente claro se houve um gnosticismo pré-cristão, bem como um gnosticismo extracristão e pós-cristão; mas parece estar claro, na formulação de Quispel, que "gnosticismo menos cristianismo ainda é gnosticismo" (Quispel [1951], p. 28).

O gnosticismo, visto como um capítulo na história da doutrina cristã, pode ser definido como um sistema que ensinava a redenção cósmica do espírito por intermédio do conhecimento. Ireneu citou determinados entusiastas do gnosticismo valentiano que ensinavam que "o conhecimento da inefável grandeza é em si mesmo a perfeita redenção. [...] O conhecimento é a redenção do homem interior. No entanto, não é corpórea, uma vez que o corpo é corruptível; mas, tampouco, é animal, desde que a alma é o resultado de um defeito e, por assim dizer, é a moradia do espírito. A redenção, portanto, tem de ser espiritual; pois eles reivindicam que o homem interior espiritual é redimido por intermédio do conhecimento, que eles possuem o conhecimento de todo o cosmos, e essa é a verdadeira redenção" (Iren. *Her.* 1.21.4 [Harvey 1:186]). Assim, "a redenção cósmica do espírito por intermédio do conhecimento" inclui os principais temas desse sistema, que também são os temas que ele

compartilha com a maioria das outras formas de gnosticismo cristão. O grande crescimento e a extravagante ramificação das fórmulas gnósticas obscurecem facilmente sua relevância doutrinal, à medida que o indivíduo recita as senhas e nomes divinos que proliferaram nos vários sistemas gnósticos. Ou se tenta abstrair a definição de gnosticismo da evidência documental existente a fim de explicar, com o auxílio da linguagem da metafísica ou do existencialismo, um gnosticismo que nunca existiu na história, mas é religiosamente inteligível. A evidência sobrevivente — tanto as heresiologias dos pais da igreja quanto os próprios documentos gnósticos — deixa claro que havia um fundamento no próprio gnosticismo para essas duas tendências. A especulação mitológica e também a filosófica combinadas com a magia estavam todas entrelaçadas em uma bizarra e desconcertante variedade de formas. Os gnósticos se deleitavam nisso como ritual, e os cristãos ortodoxos se deliciavam nelas como prova do absurdo da heresia e de sua origem demoníaca. Nem os deleites gnósticos nem as afinidades gnósticas com a filosofia moderna serão nossa principal preocupação aqui. Tanto o mito quanto a filosofia foram apresentados como declarações da doutrina gnóstica, e é a essa doutrina que devotaremos nossa principal atenção.

Embora a taxonomia das seitas e os professores gnósticos também possam não ser nossa principal preocupação, pelo menos, uma breve classificação deve preceder um resumo dos ensinamentos gnósticos; pois as variações entre esses ensinamentos são pertinentes para a relação entre as doutrinas do gnosticismo e as da igreja. Boa parte da origem do gnosticismo cristão se deve ao sectarismo judaico e à eclipse da percepção apocalíptica no judaísmo (veja p. 44-46 acima). No entanto, os primeiros gnósticos cristãos ficaram no limite entre o judaísmo herético e o cristianismo herético. Quer "Simão, o Mago" se referisse apenas a um professor gnóstico quer a vários, o gnosticismo simoniano combinou determinados elementos da especulação judaica com mitos de Tiro e com ensinamentos cristãos sobre Jesus para formar um sistema de redenção a partir da tirania do corpo e desta terra por intermédio da vinda daquele que era para ser o restaurador de todas as coisas. "Ele veio para libertar [Helena] de seus grilhões e oferecer a salvação aos homens por intermédio do reconhecimento dele. Pois quando os anjos governaram o mundo de modo insatisfatório, uma vez que cada um deles queria a primazia, ele veio para restaurar todas as coisas, transformadas e tornadas iguais aos principados e poderes. Ele, com os homens, parecia um homem, embora não fosse um homem; ele pareceu sofrer na Judeia, embora não sofresse" (ap. Iren.*Her.* 1.23.3 [Harvey 1:192-93]). De forma similar, o gnosticismo de Cerinto parece ter sido fundamentado nas

especulações de uma forma herética de cristianismo judaico. Ele ensinava que havia uma distinção entre o Deus supremo e o Criador, e que Cristo, no batismo, desceu sobre Jesus (que até aí era um homem comum), deixando-o mais uma vez antes de sua crucificação (Iren. *Her.* 1.26.1 [Harvey 1:211-12]). O passo seguinte no desenvolvimento dessa espécie de gnosticismo veio com Saturnino que elaborou determinadas ideias rabínicas sobre a criação em um dualismo contundente entre a criação e a redenção; Cristo desceu do céu na forma de um escravo para trazer a revelação da redenção do mundo criado, do pecado e do sexo (Fp 2.6-11). "Cristo não veio para destruir o Deus dos judeus, mas para salvar aqueles que creem nele, ou seja, aqueles que têm a centelha de vida neles" (ap. Iren. *Her.* 1.24.2 [Harvey 1:197-98]).

A respeito do gnosticismo de Simão, o Mago, de Cerinto e de Saturnino, só temos o testemunho dos pais da igreja, principalmente de Ireneu. Até mesmo ele estava mais bem informado sobre outras espécies de gnosticismo cristão, e principalmente interessado nelas, que as associadas com o nome de Valentim, que também parece ser a forma de ensinamento gnóstico mais completamente autenticado pelo testemunho direto das recém-descobertas fontes gnósticas; muito do que falamos aqui sobre a doutrina gnóstica em geral é derivado especificamente de nossa informação sobre o gnosticismo valentiano. Há importantes afinidades entre essa forma de heresia gnóstica e várias linhas de pensamento do século II que são reconhecidas, mais ou menos, como ortodoxas, como *O pastor* de Hermas, a gnose cristã de Clemente de Alexandria e as especulações do apologista Justino. O *Evangelho da verdade*, quer fosse obra do próprio Valentim quer não, apresentou algumas das principais revelações atribuídas a ele, e as *Odes de Salomão* eram uma declaração litúrgica da doutrina valentiana. No *Evangelho da verdade*, a revelação gnóstica é apresentada como de "alegria para aqueles que receberam a bênção, por intermédio do Pai da verdade, de conhecê-la" (*Ev. ver.* 16.31 [Grobel, p. 32]). Por fim, essa revelação foi desenvolvida em uma teologia mais afastada da doutrina normativa da igreja. Tanto a adoção de mais mito quanto a elaboração de mais especulação levaram os pupilos de Valentim além das fronteiras dessa doutrina, como *Carta a Flora*, de Ptolomeu, deixa evidente.

Mais ou menos contemporâneo de Valentim e Marcião, mas aparentemente vindo da Síria e de Alexandria, estava Basílides, o outro importante professor gnóstico refutado pelos pais da igreja. De acordo com Hipólito, uma importante diferença entre Valentim e Basílides era que o primeiro "podia ser justamente considerado um pitagórico ou platônico" (Hip. *Her.* 6.29.1 [*GCS* 26:155]) enquanto "as doutrinas desenvolvidas por Basílides, na verdade, são sagazes críticas minuciosas de Aristóteles" (Hip. *Her.* 7.14 [*GCS* 26:191]).

O resumo dos ensinamentos de Basílides apresentado na obra de Hipólito é contradito em tantos pontos pelos apresentados em Ireneu que o relato deste parece ser uma declaração desenvolvida posteriormente. Temos de observar tanto as similaridades quanto as diferenças entre o gnosticismo valentiano e o basilidiano. Embora essas sejam as principais espécies de gnosticismo com as quais os teólogos cristãos dos séculos II e III lidaram, mesmo essa breve classificação ficaria incompleta sem uma referência a um movimento semelhante que foi um importante rival do cristianismo católico do século IV: o maniqueísmo. Ele também pertence principalmente à história das religiões, em vez de à história do desenvolvimento da doutrina especificamente cristã; pois Manes não só emprestou ensinamentos da igreja, mas também elaborou algumas das ideias dos seguidores de Marcião e Basílides. Assim, para o nosso propósito, o maniqueísmo é uma fonte útil de informação, não sobre o desenvolvimento da doutrina cristã como tal, mas sobre a evolução das religiões sincretistas e das heresias cristãs contra as quais a igreja definiu sua doutrina.

A pressuposição ontológica dos sistemas gnósticos de redenção era uma doutrina distintiva da realidade divina e de sua relação com o cosmos. Ptolomeu, o teólogo valentiano, postulava "a pré-existência de um éon perfeito, habitando em elevações invisíveis e inomináveis; isto é anterior ao princípio, precursor e profundidade. Ele é incontido e invisível, eterno e não gerado, em quieta e profunda solidão por infinitos éons. Com ele está o pensamento, também chamado de graça e silêncio" (Iren. *Her.* 1.1.1 [Harvey 1:8-9]). Aparentemente, o ensinamento valentiano mais antigo tornou a "profundidade" (*Ev. ver.* 22.25 [Grobel, p.80]) um atributo de Deus, em vez de um ser distinto, e as contradições que, no fim, emanaram como "éons" eram imanentes a Deus (*Ev. ver.* 23.16 [Grobel, p. 84]). Mas o "éon", na teologia de Ptolomeu, torna-se uma "emanação da substância divina, subsistindo coordenada e coeternamente com a divindade" (Harvey [1857], p. cxix). Os éons, por meio da emanação, surgem das profundezas e do silêncio, dois a dois, até haver trinta deles; junto com o Deus supremo, isso constitui o pleroma, a completude da realidade divina (Iren. *Her.* 1.1.3 [Harvey 1:11-12]). O nome deles é a personificação dos atributos e títulos divinos, bem como de outras abstrações; em cada par, um tinha um nome masculino; o outro, um feminino. Parece que o monoteísmo original que está evidente no *Evangelho da verdade* evoluiu para uma teoria mitológica no gnosticismo valentiano posterior. Contudo a ênfase distintiva nas tensões na própria realidade divina parece ser o elemento em comum tanto no *Evangelho da verdade* quanto em Ptolomeu. Na cosmologia mitológica de Basílides não eram apenas os éons, mas os seres espirituais eram denominados "arcontes"

ou "governantes" que aplicavam essa ênfase. O cosmos não emanou de Deus, mas foi feito do nada por um Deus para quem a categoria de existência não podia ser aplicada. "O Deus não existente fez um cosmos não existente a partir da não existência" (Hip. *Her.* 7.21.4 [*GCS* 26:197]). Ele fez isso criando uma semente que continha uma "filiação tripartite", da qual, por sua vez, veio o grande arconte que criou o cosmos e outro arconte que fez este mundo (Hip. *Her.* 10.14.2 [*GCS* 26:274-75]).

A distinção entre o Deus supremo e o Criador, presente também no ensinamento de Marcião, sustenta os mitos valentinianos da emanação de éons e a doutrina basilidiana da criação a partir do nada. De acordo com Ptolomeu, entre o Deus supremo e o mundo criado havia um demiurgo, "o Pai e Deus de tudo fora do pleroma" (Iren. *Her.* 1.5.2 [Harvey 1:43]). Ele, em apoio a isso, deu o exemplo do prólogo do evangelho de João, de acordo com o qual "um determinado princípio foi primeiro gerado por Deus [...] no qual o Pai emitiu todas as coisas de maneira seminal". Assim, "o logos, para todos os éons segundo ele, foi a causa da formação e a origem" (Iren. *Her.* 1.8.5 [Harvey 1:76-77]). Heráclio, outro exegeta valentiniano, também encontrou suporte para seu ensinamento no evangelho de João, mas ele ensinava que "o éon e o que está no éon não vêm à existência por intermédio do logos" (ap. R. Grant [1961], p. 195), uma vez que o éon era distinto do mundo criado. Embora o *Evangelho da verdade* não atribuísse a criação do mundo a um demiurgo ou a algum outro princípio intermediário, essa foi a direção assumida pelos valentinianos e outras doutrinas gnósticas da criação, "a direção de hostilidade voltada contra o Criador" (R. Grand [1959], p. 137). O Deus do Antigo Testamento, igualado ao demiurgo, no fim, era considerado como menos que o Deus supremo e como um inimigo.

Contudo, as teogonias detalhadas dos professores gnósticos foram finalmente destinadas a lidar com a situação humana não apenas na explicação para a origem do cosmos. Conforme um professor gnóstico aconselhou: "Abandone a busca por Deus, e a criação e outros assuntos do mesmo tipo. Procure-o levando você mesmo ao ponto de partida, ao início. Aprenda quem é quem em tudo que faz sozinho e diga: 'Meu Deus, minha mente, meu pensamento, minha alma e meu corpo'. Conheça as fontes do pesar, da alegria, do amor e do ódio. Aprenda como acontece de alguém observar sem querer, descansar sem querer, ficar com raiva sem querer e amar sem querer. Se investigar cuidadosamente esses assuntos, acabará por descobri-lo em você" (Hip. *Her.* 8.15.1-2 [*GCS* 26:235]). A cosmologia fornece o contexto para uma doutrina da criação e da queda e para uma doutrina final da redenção. Todos os sistemas gnósticos, cada um de sua maneira, incluem um diagnóstico da descendência

cosmológica do espírito humano em matéria e pecado. No *Evangelho da verdade*, o erro (representado de forma quase pessoal) conspirou contra a verdade, ou seja, Deus, e levou os homens a se desviarem (*Ev. ver.* 17.35 [Grobel, p. 46]). A explicação de Ptolomeu da queda era caracteristicamente mais elaborada. O trigésimo e último dos éons, a sabedoria, caiu da perfeição do pleroma por meio de um excesso de paixão, dando, finalmente, à luz a uma massa disforme. "E eles, por isso, declaram que a substância material teve seu princípio da ignorância e pesar, e medo e perplexidade [dela]" (Iren. *Her.* 1.2.3 [Harvey 1:16-17]).

Três tipos de substâncias vieram à existência: a material, a psíquica e a espiritual (Iren. *Her.* 1.5.1 [Harvey 1:41-42]). Correspondendo a estas, havia três categorias de homens, representados pelos três filhos de Adão — Caim, Abel e Sete (Iren. *Her.* 1.7.5 [Harvey 1:64-65]). Os verdadeiros homens espirituais não tinham necessidade de salvação, e os materiais eram incapazes disso; mas os psíquicos, "os do meio" (*Ev. ver.* 17.34-35 [Grobel, p. 46]), conforme os chamava o *Evangelho da verdade*, eram tanto vulneráveis à queda quanto capazes de redenção. O criador deles, o demiurgo, "fez o céu sem conhecer o céu; formou o homem em ignorância do homem; trouxe a terra à luz sem entender a terra" (Iren. *Her.* 1.5.3 [Harvey 1:45]). Essa foi uma das declarações mais explícitas da doutrina gnóstica de que a criação do homem — ou, pelo menos, de todos os homens abaixo do patamar do gnóstico totalmente espiritual — foi um ato de ignorância por parte de um ser divino que era menos que o Deus supremo e, portanto, que, em última instância, a criação e a queda do homem coincidem.

Frequentemente, essa rejeição da criação estava associada a uma repulsa ao processo da geração e do nascimento do ser humano, como também observamos em Marcião (veja p. 92 acima). Outros cristãos gnósticos primitivos, como os encratitas, "pregavam contra o casamento deixando, assim, de lado a criação original de Deus e culpando indiretamente aquele que fez o homem e a mulher para a propagação da raça humana" (Iren. *Her.* 1.28.1 [Harvey 1:220]). Saturnino atribuiu a origem do casamento e da geração a Satanás (Iren. *Her.* 1.24.2 [Harvey 1:198]). Ele também ensinava que o homem original era a criatura dos anjos, em vez de criaturas do Deus supremo, mas que o Deus supremo ficou com pena do homem e acrescentou a centelha de vida ao que os anjos tinham feito: essa centelha voltava ao seu proprietário após a morte (Iren. *Her.* 1.24.1 [Harvey 1:197]). A doutrina da pré-existência do homem ou de sua alma estava implícita em muitas declarações gnósticas sobre a descendência cosmológica do homem; assim, de acordo com os setitas-ofitas: "Adão e Eva antes tinham um corpo que era luz, claro e, por assim dizer, espiritual, como eram na criação; mas quando eles entraram neste mundo, o corpo deles ficou

mais opaco, sólido e indolente. A alma deles também ficou débil e frouxa à medida que receberam de seu criador uma inspiração meramente mundana" (Iren. *Her.* 1.30.9 [Harvey 1:235]).

Embora a criação deste mundo tenha sido a obra de um ser mais inferior que o Poder supremo, e a entrada da alma humana neste mundo tenha coincidido com a queda do homem, a humanidade mesmo neste mundo não estava destituída da centelha divina. De acordo com Basílides, Romanos 5.13,14 significa que "nós que somos espirituais somos filhos, deixados aqui para arranjar, moldar, retificar e completar as almas que, de acordo com a natureza, são assim constituídas para continuar neste canto do universo" (Hip. *Her.* 7.24.2 [*GCS* 26:202-203]). No sistema valentiniano de Ptolomeu, o demiurgo fez o homem terreno e soprou a psique nele; mas sem conhecimento deste, um produto do desejo mais alto designado "achamoth" foi depositado nele "para que, por intermédio dele, pudesse ser semeado na alma criada por ele e no corpo material, para que pudesse crescer e se aprimorar neles e estivesse preparado para a recepção do logos perfeito" (Iren. *Her.* 1.5.6 [Harvey 1:50-51]). Isso não se referia à categoria de homens corpóreos, que estavam além da redenção, mas aos espirituais ou verdadeiros gnósticos que pertenciam à verdadeira igreja e por intermédio dos quais a redenção tinha de ser transmitida também aos homens psíquicos que ficavam entre eles e os corpóreos.

A presença desse elemento divino no mundo e em parte da humanidade fornecia o ponto de contato que tornou a redenção possível. Dos três elementos, foi ao psíquico, que tinha livre arbítrio, que ele veio a fim de salvá-lo. "Ele assumiu os principais elementos desses seres que estava para salvar. De *achamoth*, ele tomou o espiritual; do demiurgo ele pôs sobre si o Cristo psíquico; e da constituição do cosmos ele adquiriu um corpo que tinha substância psíquica e foi construído com inefável arte para que fosse visível, tangível e sujeito à paixão. Ele não adquiriu de forma alguma nada material, pois a matéria não é capaz de ser salva" (Iren. *Her.* 1.6.1 [Harvey 1:52-53]). Tanto os pais da igreja quanto os intérpretes do gnosticismo que simplesmente repetiam seus relatos, às vezes, permitiam a confusa proliferação de emanações com nomes como Unigênito, Salvador, Logos, Jesus, Cristo e Espírito Santo a fim de obscurecer a centralidade da redenção no gnosticismo cristão; todavia, esse é um tema central evidente nos vários evangelhos gnósticos.

Até mesmo Ireneu atestou, a contragosto, essa centralidade quando acusou que "há tantos esquemas de 'redenção' quanto há mistagogos dessa ciência" (Iren. *Her.* 1.21.1 [Harvey 1:181]). O *Evangelho da verdade* anunciava a mensagem do "logos que veio do pleroma e que está no pensamento e na mente do Pai;

ele é que é chamado "o Salvador", uma vez que esse é o nome da obra que ele deve fazer para a redenção dos que não conhecem o Pai. Pois o nome do evangelho é a manifestação da esperança" (*Ev. ver.* 16.34—17.3 [Grobel, p. 34-36]). O *Evangelho de Tomé* fala repetidamente de "retorno" (*Ev. Tom.* 50 [Grant, p. 156]) como conteúdo da salvação, pretendendo dizer com isso a "libertação da matéria e a reunião com o mundo de luz" (Gärtner [1961], p. 198). E até mesmo o *Evangelho de Filipe* declarou que "Cristo veio para resgatar alguns, salvar outros e redimir ainda outros" (*Ev. Phil.* 9 [Wilson, p. 28-29]). Fica claro que a figura do Salvador — interpretado variadamente nos diversos sistemas gnósticos — pode ser usada como um meio de distinguir entre espécies cristãs e não cristãs de gnosticismo.

No entanto, também é uma maneira de distinguir entre espécies gnósticas e não gnósticas de cristianismo, pois uma das características da doutrina gnóstica era sua negação de que o Salvador possuía um corpo material e feito de carne; na verdade, o próprio epíteto "docetista" parece ter ocorrido pela primeira vez em relação à evidência da influência gnóstica sobre o *Evangelho de Pedro* (Eus. *H. e.* 6.12.6 [*GCS* 9:546]). No estrato da literatura gnóstica ainda próxima do Novo Testamento, como, por exemplo, no *Evangelho da verdade* (*Ev. ver.* 20.25-30 [Grobel, p. 64-66]), a realidade do corpo de Jesus e de seu sofrimento não foram negados abertamente, mas a linguagem usada ali sobre o corpo ressurreto de Jesus parece sugerir o começo de uma tendência docética (*Ev. ver.* 31.5-8 [Grobel, p. 122]). Seja qual tenha sido a cautela em relação ao docetismo ela logo foi superada e um esforço explícito para proteger a pessoa do Salvador de envolvimento na matéria e no sofrimento logo se tornou uma marca da maioria dos cristãos gnósticos. Na teologia de Ptolomeu, o Salvador "permaneceu impassível, pois não podia sentir paixão, uma vez que era inconquistável e invisível; portanto, quando ele [Cristo] foi levado diante de Pilatos, esse Espírito de Cristo manifesto foi retirado dele. [...] Quem sofreu foi [só] o Cristo psíquico" (Iren. *Her.* 1.7.2 [Harvey 1:61-62]). Até mesmo esse Cristo psíquico tinha "passado através de Maria como a água passa através do cano", e o Salvador tinha descido sobre ele na hora de seu batismo. Na teologia atribuída por Ireneu a Basílides, Simão de Cirene foi crucificado no lugar de Jesus (Mt 27.32), que não podia experimentar a morte; pois a salvação pertencia apenas à alma, não ao corpo (Iren. *Her.* 1.24.4.5 [Harvey 1:200-201]). O surgimento precoce da tendência docetista, pelo menos, em alguns grupos cristãos, é mostrado pela polêmica de Ignácio contra a negação herege da absoluta humanidade de Cristo (veja p. 187 adiante), polêmica essa que parece ter sido dirigida a alguma forma de gnosticismo.

Embora o corpo no qual o Salvador tenha aparecido pudesse não ser real, a redenção cósmica que ele trouxera era real. Sua cruz "está de fato consumindo todos os elementos materiais como o fogo consome a palha, mas está purificando aqueles que são salvos como a joeira purifica o trigo" (Iren. *Her.* 1.3.5 [Harvey 1:30]). O propósito da sua paixão era demonstrar a paixão primeva dos éons em ação e, assim, revelar o mistério escondido tanto da origem humana quanto do destino humano (Iren. *Her.* 1.8.2 [Harvey 1:68]). De uma maneira ou de outra, a redenção parece ter sido equiparada à revelação; daí, a ênfase no conhecimento. A vinda do Salvador possibilitou uma ascensão soteriológica para desfazer o dano da descida em matéria e pecado. A descida de Simão, o Mago, era "para salvar [Helena, a ovelha perdida,] de seus grilhões e oferecer salvação aos homens por meio do reconhecimento dele por parte deles" (Iren. *Her.* 1.23.3 [Harvey 1:192-93]). Esse reconhecimento, garantido pelo Salvador, capacitaria o salvo a ascender da mesma maneira como ele tinha descido; ele desvelou-lhes o caminho de volta a sua origem e as palavras mágicas que os levariam através do mundo hostil dos planetas. Também no sistema de Basílides, "o cosmos fica nessa condição até que toda a filiação — deixada aqui embaixo para beneficiar as almas em seu estado disforme e para receber o benefício ao ser moldadas novamente — siga Jesus e ascenda acima e vá para lá depois de ser purificada" (ap. Hip. *Her.* 7.26.10 [*GCS* 26:205]).

No entanto, nem todos conseguiam se apropriar desse conhecimento. Os que eram corporais ou materiais estavam condenados a ficar para sempre separados da redenção, pois o que era material terminava em corrupção (Iren. *Her.* 1.7.5 [Harvey 1:65]). Mas o salvo — ou, como era denominado especialmente na literatura maniqueísta, "o eleito" (Ag. *Fort.* 3 [*CSEL* 25:84-85]; *At. Arq.* 10 [*PG* 10:1445]) — compartilhava com o Salvador a pureza da ordem restaurada das coisas. Diversos escritos gnósticos falam do "homem de luz" como aquele que entende sua origem e destino celestiais. A redenção consistia na transformação da vida humana, de modo que o indivíduo, no resumo da descrição de Puech, "adquire com a posse de seu 'ego' e de seu ser verdadeiro e ontológico o sentido de seu destino e a certeza final de sua salvação, descobrindo-se, assim, como um ser que, por direito e por toda a eternidade, está salvo" (Puech [1955], p. 29). Essa volta do "homem interior" do calabouço deste mundo para o reino da luz foi realizada por seu "conhecimento de quem somos e do que temos de nos tornar; de onde estamos e onde fomos jogados; para onde vamos apressados, de onde somos resgatados; do que é o nascimento e do que é o renascimento" (ap. Clem. *Exc. Tdot.* 78.2 [*GCS* 17:131]).

Da mesma maneira que a descida cosmológica da alma através das esferas dos cosmos afastou-a mais e mais do Deus transcendente, sua ascensão

soteriológica trouxe-a de volta através das camadas e capacitou-a a se livrar de estágio a estágio dos acréscimos que a tinham separado de sua verdadeira origem na realidade divina. Quanto à descida dos ofitas, eles falam as senhas adequadas a cada estágio, incluindo esta: "E tu, Demiurgo, primeiro e sétimo nascido para ter poder com ousadia e coragem, sendo a palavra dominante de uma mente pura, obra perfeita para Filho e Pai, carrego um símbolo marcado com uma imagem de vida e — tendo aberto para o mundo a porta que fechaste para tua eternidade — passo novamente livre pelo teu poder. Possa a graça estar comigo. Pai, deixe-a estar comigo" (ap. Or. *Cels.* 6.31 [*GCS* 3:101]). Os homens espirituais derramariam sua alma e, tendo se tornado espíritos inteligentes, seriam admitidos no próprio pleroma; e, continua Ptolomeu, "então, o fogo escondido no cosmos brilhará, incendiará e será eficaz em consumir toda a matéria junto consigo mesmo e, finalmente, não existirá mais" (Iren. *Her.* 1.7.2 [Harvey 1:59]). O ponto culminante da escatologia valentiniana não era só a libertação do espírito da tirania da carne e deste mundo, mas a própria destruição do cosmos e de toda a matéria. Quanto aos homens psíquicos, eles também podem ser salvos, mas não automaticamente. Os homens espirituais seriam salvos simplesmente por causa de sua natureza espiritual (Iren. *Her.* 1.6.2 [Harvey 1:54]), independentemente de sua conduta, mas os homens psíquicos precisariam ter fé e se abster da prática sexual a fim de se manter em sua condição mediana de salvação.

O conhecimento redentor trazido a este mundo pelo Salvador era uma revelação e, como tal, não estava geralmente disponível para todos os homens. Não estava nem mesmo disponível para todos que se intitulavam cristãos. Só os que tinham sido apresentados aos mistérios gnósticos tinham acesso a ela, pois a revelação estava contida em uma forma especial de tradição apostólica, que só os gnósticos tinham recebido por intermédio de sua própria sucessão (ap. Epif. *Haer.* 33.9 [*GCS* 25:457]). Parece que um dos propósitos da composição de evangelhos especiais era transmitir "as palavras secretas que o Jesus vivo falou, e Dídimo Judas Tomé" (*Ev. Tom.* 1 [Grant, p. 115]) ou algum outro evangelista (além de Mateus, Marcos, Lucas ou João) escreveu. Conforme observa Gärtner: "Essa é uma tradição secreta que media a verdade e é a chave para o entendimento dos ditos de Jesus, por isso, não é de surpreender que os círculos gnósticos tivessem uma tendência definitiva de afirmar suas próprias tradições, preservadas em seus próprios círculos fechados, como contra as da igreja" (Gärtner [1961], p. 80). Por isso, o Cristo ressurreto foi representado no texto *Pistis Sophia* como declarando que agora ele não reteria nada, mas falaria diretamente, sem parábolas (Pist. Soph.6 [GCS 45:5]). As parábolas tinham sido

o meio apropriado para instruir os homens psíquicos e para ocultar a gnose mais profunda dos homens corpóreos, mas ele, depois de sua ressurreição, revelou toda a verdade para alguns poucos especiais da sucessão apostólica.

Portanto, no conflito entre os cristãos gnósticos e outros gnósticos, os gnósticos poderiam declarar que "a verdade não pode ser extraída das [Escrituras] por aqueles que desconhecem a tradição. Pois eles alegam que a verdade não foi transmitida por meio de documentos escritos, mas em viva voz; por isso, Paulo também declara: "falamos de sabedoria entre os que já têm maturidade, mas não da sabedoria desta era ou dos poderosos desta era" (1Co 2.6). Claro que os "têm maturidade" eram os gnósticos "espirituais", os eleitos (Iren. *Her.* 3.2.1 [Harvey 2:7]). Para eles, a gnose foi transmitida por meio de "alguns" dos discípulos para quem o Salvador ressurreto a tinha revelado durante sua jornada na terra após a ressurreição (Iren. *Her.* 1.30.14 [Harvey 1:239-40]). Essa dependência de uma tradição secreta não impediu os gnósticos de lidar com o Novo Testamento, conforme fica evidente a partir da interpretação do evangelho de João tanto por Valentim quanto por Heráclio; mas ela permitiu-lhes argumentar que o Novo Testamento não podia ser entendido adequadamente a não ser com base na tradição, que fornece a chave para a exegese "espiritual" dos escritos do Novo Testamento. Por isso, Basílides reivindicou acesso aos ensinamentos secretos de Pedro; e Valentim, aos de Paulo (Clem. *Estr.* 7.17.106.4 [*GCS* 17:75]). Só com a ajuda desses ensinamentos secretos era possível "explicar as passagens ambíguas da Escritura" (Iren. *Her.* 2.10.1 [Harvey 1:273]) como referências para o drama cósmico. Era nesse sentido que os gnósticos declaravam "a autoridade das Escrituras" (Tert. *Presc.* 15.2 [*CCSL* 1:199]) e, em especial, do Novo Testamento.

A atitude dos gnósticos cristãos em relação ao Antigo Testamento parece ter sido mais complicada. Eles, ao contrário do que às vezes se supõe, não rejeitavam completamente o Antigo Testamento. No Novo Testamento, eles percebiam vários graus de percepção espiritual, refletindo diferentes graus de iniciação nos mistérios sagrados. O Antigo Testamento manifestava variação ainda maior, pois os profetas tinham anunciado suas profecias sob a inspiração de distintos deuses (Iren. *Her.* 2.35.2 [Harvey 1:384]). Portanto, embora algumas partes do Antigo Testamento fossem a obra da semente do pleroma plantada neste mundo, muitas outras eram o produto só do demiurgo, que também tinha sido quem enviara os profetas (Iren. *Her.* 4.35.2 [Harvey 2:274]). De acordo com o gnosticismo simoniano, os anjos que fizeram o mundo também inspiraram os profetas (Iren. *Her.* 1.23.3 [Harvey 1:193]); Saturnino foi adiante e atribuiu algumas profecias a Satanás (Iren. *Her.* 1.24.2 [Harvey 1:198]). Para

Simão, o Mago, de *Reconhecimento de Clementino*, a história da criação registrada em Gênesis provou que o Deus que criou o mundo era fraco de muitas maneiras e que havia um Deus mais alto (*Clem. Rec.* 53.2 [*GCS* 51:83]); a preocupação da exegese gnóstica com os nomes hebraicos, em especial com Eloim, o nome para Deus, sugere que da mesma maneira que atribuíam várias porções do Antigo Testamento a vários poderes divinos e demoníacos, eles encontravam provas nas flutuações entre os vários nomes divinos de que o Poder supremo não era o mesmo que o Criador ou o "Deus dos judeus". Os gnósticos, como outros cristãos, estratificavam a lei de Moisés (veja p. 37-39 acima). Ptolomeu diferenciou três camadas: a primeira foi completada pelo Salvador; a segunda foi inteiramente destruída; a terceira foi traduzida e mudada do literal para o espiritual (ap. Epif. *Haer.* 33.5.1-2 [*GCS* 25:453-54]). Mas ele também afirmou que essas partes da lei tinham vindo dos homens, não de algum deus.

A ambivalência no tratamento gnóstico do Antigo Testamento indica que a atitude de Marcião em relação a ele era tanto mais extrema quanto mais consistente. Os outros gnósticos compartilhavam com ele uma profunda hostilidade à criação e ao Criador, o Deus dos judeus; mas embora a exegese literal de Marcião do Antigo Testamento o tenha levado a repudiar sua autoridade escritural, a interpretação alegórica dos outros gnósticos capacitou-os a atribuir validade parcial ao Antigo Testamento — que, afinal, era a única validade que estavam dispostos a atribuir até mesmo ao Novo Testamento. Assim, foi tanto a partir "dos escritos dos evangelistas e dos apóstolos" quanto da "lei e dos profetas" (Iren. *Her.* 1.3.6 [Harvey 1:31]) que eles sustentaram suas doutrinas.

Embora os pais antignósticos não concedessem o direito dos gnósticos de usar as Escrituras cristãs dessa maneira — ou, de acordo com Tertuliano, de qualquer outra maneira — os paralelos entre determinadas doutrinas gnósticas e as que foram reconhecidas como ortodoxas são muito notáveis para ser ignorados. Duas analogias aparentes entre o gnosticismo e a ortodoxia são de particular interesse: as conexões do gnosticismo com o pensamento de Paulo e de João e suas afinidades com a "gnose cristã" de Clemente e de Orígenes. A descoberta do *Evangelho da verdade* levanta de uma nova forma o problema histórico das semelhanças de linguagem, e talvez também de conteúdo, entre ele e o evangelho de João. O evangelho de João era o favorito de pelo menos alguns professores gnósticos, sobretudo dos pertencentes à escola valentiniana; o *Evangelho da verdade* traz muitos ecos do evangelho de João, e vários professores valentinianos teceram comentários sobre o quarto evangelho. Parece inegável que os temas da descida e da ascensão aparecem em João e que eles suportam alguma relação genética com esses temas da especulação gnóstica. No evangelho

de João, o Salvador era aquele que tinha descido do céu como a luz do mundo. Ele veio para julgar o mundo e seu príncipe, o demônio, e para restaurar à luz os que tinham se desviado. A história do evangelho de João, afirmada dessa forma, era uma que os gnósticos conseguiam reconhecer como deles mesmos. "Contudo, é uma história que, embora seja gnóstica e mitológica na forma, não é gnóstica no conteúdo" (R. Grant [1959], p. 174). Para a história, ele relatou o que havia realmente acontecido; o protagonista era um homem de verdade, com carne, sangue e falhas, em vez de um fantasma. A ênfase do evangelho de João na historicidade de seu relato separava-o das fantasias mitopoéticas de até mesmo os mais cristãos entre os gnósticos.

Da mesma maneira, os ecos gnósticos nas epístolas paulinas são bem impressionantes, mas não decididamente conclusivos, principalmente quando consideramos as epístolas paulinas aos Efésios e aos Colossenses. Porções dessas duas últimas epístolas são, talvez com alguma justificação, identificadas como citações de hinos gnósticos; há um impressionante corpo de terminologia compartilhado entre essas duas epístolas e os professores gnósticos, a maioria notavelmente talvez no termo "plenitude [*plêrôma*]", que, embora apareça em outras passagens do Novo Testamento, só adquiriu o que pode ser denominado de relevância ontológica nessas duas epístolas (Ef 1.23; Cl 2.9). O uso gnóstico de 1Coríntios 2.6, passagem à qual já nos referimos, é a evidência adicional das afinidades entre o entendimento paulino e o gnóstico do eleito na igreja. Da mesma maneira, as epístolas paulinas para os Coríntios chamavam Satanás de "o deus desta era" (2Co 4.4) e falavam dos "poderosos desta era [*archontes tou aiôvos touvtou*]" (1Co 2.8) em uma terminologia que lembrava a dos mestres gnósticos.

Contudo, essas mesmas epístolas forneceram a linha final de demarcação entre essa linguagem e a metafísica gnóstica: "Pois, mesmo que haja os chamados deuses, quer no céu, quer na terra (como de fato há muitos 'deuses' e muitos 'senhores'), para nós, porém, há um único Deus, o Pai, de quem vêm todas as coisas e para quem vivemos; e um só Senhor, Jesus Cristo, por meio de quem vieram todas as coisas e por meio de quem vivemos. Contudo, nem todos têm esse conhecimento" (1Co 8.5-7). Independentemente de qual fosse a relação existencial entre os devotos religiosos e seus "deuses" ou "senhores", havia de fato um Deus e um Senhor: isso vai contra toda a mitologia e o politeísmo gnósticos. Na verdade, se Efésios, Colossenses e as epístolas pastorais — ou qualquer parte desse corpo posterior de escritos — podem legitimamente ser denominadas de epístolas paulinas, parece seguro dizer que Paulo (quer fosse o próprio apóstolo quer seus pupilos que se sentissem justificados em usar o nome dele) consideravam o incipiente gnosticismo uma ameaça bastante real ao

evangelho para falar em epístolas específicas contra o evangelho e para incitar a defesa do depósito da fé na resposta ao desafio dele.

A relação entre o gnosticismo que temos examinado e a "gnose cristã" de Clemente e de Orígenes é consideravelmente mais ambígua. Não só porque o termo "gnóstico", especialmente em Clemente, foi usado como um título para o intelectual cristão, mas porque esses teólogos alexandrinos compartilhavam muitas das ideias que estivemos descrevendo. Algumas passagens dos escritos de Clemente sugerem a pré-existência da alma humana, e a doutrina de Orígenes de uma queda pré-histórica da essência para a existência apresenta mais que afinidades formais com o mito gnóstico da descida cosmológica. Orígenes, de forma mais geral, parece ter compartilhado as pressuposições gnósticas de que "os eventos temporais são uma imagem do que acontece no mundo de puros espíritos" (Daniélou [1955], p. 194), que determinou sua forma de interpretar a história bíblica. A escatologia de Orígenes lembrava a ascensão soteriológica do ensinamento gnóstico. Para ele, a alma também tinha descido de uma condição puramente espiritual e, no fim, seria restaurada a essa condição; isso se aplicava a todos os espíritos, até mesmo do demônio. Finalmente, ninguém deixa de se lembrar do gnosticismo quando lê a declaração de Clemente de ter uma tradição secreta, não publicada no Novo Testamento nem conhecida pelas pessoas comuns; um de seus termos para essa tradição secreta era "gnose". Com base nesse substancial corpo de ensinamentos em comum entre o gnosticismo e o pensamento dos teólogos alexandrinos, seria justificado considerar Clemente e Orígenes como a ala direita do gnosticismo cristão, em vez de como a ala esquerda da ortodoxia cristã?

Uma avaliação de todo o corpo do pensamento deles torna tal interpretação, por mais atraente que possa ser, totalmente indefensável; pois, em cada um dos pontos de semelhança, aparecem diferenças cruciais que separam Clemente e Orígenes dos sistemas gnósticos. Pondo de maneira bem simples: "Orígenes não era gnóstico porque a Bíblia o proibia de ser" (Hanson [1959], p. 371). Nem ele nem Clemente permitiriam que suas especulações sobre os éons ou os espíritos ameaçassem a unidade de Deus: o Deus supremo era o Criador e o Pai de Jesus Cristo. Mesmo em meio a toda a alegorização dos relatos do Antigo Testamento feitas tanto por Clemente quanto por Orígenes, a historicidade desses relatos não foi negada; ela foi simplesmente relegada a uma posição de importância secundária. Acima de tudo, a realidade histórica do nascimento, morte e ressurreição de Cristo permanecia firme contra qualquer docetismo gnóstico. Essa realidade era a garantia de redenção e a fundação da igreja, que era católica, abraçando todos os tipos de homens e as condições de vida destes,

não apenas a elite espiritual. O vigor da defesa contra o gnosticismo — evidente, por exemplo, na batalha contínua de Orígenes com Heráclio sobre a exegese do evangelho de João — ilustra tanto a atração que a especulação gnóstica tinha para Orígenes quanto sua incapacidade final de ajustá-la ao testemunho da Escritura conforme era crido, ensinado e confessado pela igreja.

Não obstante, o gnosticismo, em cada um dos pontos que resumimos, servia como um lembrete do que os teólogos da igreja, incluindo Clemente e Orígenes, podiam estar inclinados a esquecer. Os mitos acerca do abismo divino contrabalançavam a simplificação excessiva implícita na doutrina da impassibilidade divina, que parecia reduzir o paradoxo da misericórdia e da ira a uma fórmula racional. A ideia da descida cosmológica do espírito falava de forma mais significativa da alienação do homem em relação ao mundo, a seu verdadeiro ser e a Deus que a antropologia moralista de muitos teólogos da igreja. A imagem gnóstica do Salvador, por todo seu docetismo, de algumas maneiras aproxima-se mais de determinados temas do Novo Testamento que a definição de Cristo como o doador da nova lei. Acima de tudo, o gnosticismo cristão era uma religião de redenção e de reconciliação do espírito humano com a inefável grandiosidade de Deus. Ele representou uma distorção fundamental da doutrina cristã em cada um desses pontos, e a igreja teve de resistir a ele. Mas ele também representou um sério esforço para lidar com questões da doutrina cristã das quais nenhum teólogo, quer ortodoxo quer herege, podia escapar.

A nova profecia

Um dos primeiros cismas ou heresias da igreja antiga foi trazido à tona pela obra de Montano, um presbítero frígio de meados do século II. Surpreendentemente, pouco se sabe sobre seu verdadeiro ensinamento, menos ainda sobre os detalhes de sua biografia; não temos nem mesmo certeza de quando começou sua obra, embora tenha sido em algum momento entre cerca de 135 e 175. As principais fontes disponíveis hoje sobre Montano são provenientes de seus oponentes católicos, em cujos escritos temos de dar o costumeiro desconto para distorções, e, a partir do último adepto desses escritos, Tertuliano: a confiabilidade de seus escritos como um indicador da proclamação original da seita montanista também tem de ser sujeita a um sério questionamento (Hip. *Her.* 8.19.1 [*GCS* 26:238]). Os montanistas produziram muitos escritos sagrados e evocaram outros escritos dirigidos contra eles (Eus. *H. e.* 5.16.1 [*GCS* 9:460]); mas a maioria desses escritos não nos foram transmitidos.

Nathanael Bonwetsch, trabalhando a partir da fonte material existente, definiu o montanismo primitivo desta maneira: "Um esforço para moldar toda

a vida da igreja de forma condizente com a expectativa do retorno de Cristo imediatamente à mão; definir a essência do verdadeiro cristianismo a partir desse ponto de vista e se opor a todas as condições por meio das quais a igreja tinha de adquirir uma forma permanente para o propósito de tomar posse de um desenvolvimento histórico mais longo" (Bonwetsch [1881], p. 139). Bonwetsch, na explicação de sua tese, pôs a principal ênfase na atitude montanista concernente às questões da vida cristã em relação ao mundo, vendo-a como o primeiro movimento a se destacar por ser trazido à tona pela preocupação com essas questões. Nosso interesse aqui é nas pressuposições e implicações doutrinais dessa preocupação dos montanistas e no impacto causado pela seita montanista sobre o ensinamento da igreja primacial.

O esforço para explicar a maioria dos principais fenômenos da igreja primitiva com base na influência pagã produziu a tese de que para explicar o montanismo temos de examinar as religiões orgiásticas da Frígia. Para alguns fenômenos da igreja antiga (por exemplo, o gnosticismo), esse esforço tem produzido evidência irrefutável da influência pagã no movimento da igreja primitiva. Mas um exame meticuloso das fontes realizado por Wilhelm Schepelern mostra, de forma que parece bem conclusiva, que embora haja traços de influência pagã genérica na piedade montanista, "o montanismo surgiu da terra encharcada de sangue — não do sangue dos adeptos do culto de Cibele golpeados furiosamente, mas do sangue dos mártires cristãos; e o montanismo cresceu em uma atmosfera saturada não com as ideias frígias de mistério, mas com as concepções apocalípticas do judaísmo e do cristianismo" (Schepelern [1929], p. 162). É digno de nota nessa conexão a ausência nas primeiras polêmicas antimontanistas de qualquer menção às aberrações cultuais do movimento, e o ritual pareceria ser a principal influência para os mistérios pagãos se manifestarem.

Especificamente, a explicação da origem do montanismo está no fato de que quando a visão apocalíptica se tornou menos vívida e a política da igreja ficou mais rígida, as operações extraordinárias do Espírito características da igreja primitiva diminuíram tanto em frequência quanto em intensidade. O declínio da esperança escatológica e o aumento do episcopado monárquico são fenômenos intimamente inter-relacionados dignos de tratamento especial; ambos indicam um processo de sedimentação já em operação na igreja do século II, e talvez de período anterior, por meio do qual muitos cristãos começavam a se ajustar eles mesmos à possibilidade de que a igreja tivesse de viver no mundo por uma considerável quantidade de tempo por vir. Parte desse processo de sedimentação representou o declínio gradual tanto em intensidade quanto em frequência das manifestações carismáticas que tinham sido tão proeminentes nos primeiros estágios do movimento cristão.

A *Ascensão de Isaías*, uma adição cristã apócrifa ao livro de Isaías, datando provavelmente da última parte do século I da era cristã ou, o mais tardar, do início do século II da era cristã, descrevia em linguagem quase apocalíptica o que estava para acontecer: "E haverá uma grande controvérsia a respeito do advento e da vinda dele. [...] E o Espírito Santo se afastará de muitos. Nem haverá naqueles dias muitos profetas ou pessoas que falem as coisas confirmadas, a não ser por alguns poucos em alguns poucos lugares. [...] E eles negligenciarão a profecia dos profetas que vieram antes de mim, negligenciando também as minhas visões" (*Asc. Is.* 3.22-31 [Hennecke, p. 305-306]). Seria útil investigar até quando as visões, os sonhos e as revelações continuaram na igreja, junto com a declaração de falar em nome do Espírito Santo e como tudo isso acabou entre a laicidade, mas continuou entre o clero, sobretudo entre os monges. Celso atestou a presença de "profetas" na Palestina e na Fenícia (ap. Or. *Cels.* 7.8 [*GCS* 3:160]). Justino Mártir baseou seu caso contra o judaísmo em parte na afirmação de que "entre nós ainda agora há carisma profético" (Just. *Dial.* 82.1; 88.1 [Goodspeed, p. 194; 201]), enquanto ele tinha acabado entre os judeus; e Ireneu descreveu muitos irmãos da igreja de sua época que tinham esse carisma, falando em línguas por meio do Espírito, revelando os segredos do coração dos homens e os mistérios de Deus (Iren. *Her.* 2.32.4 [Harvey 1:374-75]).

Cipriano, embora não fosse montanista, argumentou que a igreja tinha uma parte maior de visões, revelações e sonhos que eles (Cipr. *Ep.* 11.3-6 [*CSEL* 3:497-500]; Cipr. *Ep.* 66.10 [*CSEL* 3:734]), e o crítico de Eusébio, um antimontanista anônimo, acreditava que "o apóstolo declara que o carisma profético devia continuar a estar presente em toda a igreja até a última parúsia" (ap. Eus. *H. e.* 5.17.4 [*GCS* 9:472]). Portanto, parece ser correto observar que esse tipo de fala profética era comum na seita montanista e na igreja primacial. Mas o tom dessa insistência por parte dos críticos do montanismo parece indicar uma determinada quantidade de embaraço por parte deles com o fato de que o carisma, na prática, se não em princípio, estava ficando cada vez mais raro. A despeito da asserção deles da possibilidade teórica da profecia na igreja, as outras garantias da presença e obra do Espírito no meio deles estavam ficando tão firme na mente deles que, quando o montanismo reivindicou realizar essa possibilidade teórica com uma vingança, eles foram submetidos a um teste severo.

Essa, na verdade, era a declaração do montanismo. O próprio Montano parece ter declarado que a promessa de Jesus concernente ao Paracleto foi cumprida unicamente nele. Ele foi dotado com visões e revelações especiais. Uma destas parece ter sido de que o fim estava próximo e que a vinda do Paracleto era o último sinal a preceder esse fim. A fonte anônima de Eusébio

afirmou que Montano "falava e fazia sons estranhos, profetizando de uma maneira distinta da que era tradicional na igreja desde o princípio" (ap. Eus. *H. e.* 5.16.7 [*GCS* 9:462]). Isso pode, ou não, significar que Montano foi pego em uma fala extática, mas não fica claro que Montano acreditava que recebera inspiração de Deus. O que é mais, ele prometeu sua inspiração aos seus seguidores. É notável o fato de que ela desceu sobre dois de seus discípulos, ambas mulheres, e essas profetizas foram enchidas com o Espírito Santo e falaram o que lhes foi revelado nessa condição extática (Eus. *H. e.* 5.16.9 [*GCS* 9:462-64]). Esse fenômeno continuou na comunidade montanista durante um tempo; Tertuliano falou de uma "irmã entre nós hoje" que tinha o carisma da revelação durante a adoração (Tert. *Anim.* 9.4 [*CCSL* 2:792-93]), conversando com anjos e, às vezes, até mesmo com o próprio Senhor. A *Paixão de Perpétua e Felicidade*, contemporâneo de Tertuliano, se não foi de fato escrito ou, pelo menos, editado por ele, falava de reconhecer e honrar as novas profecias e visões e os outros poderes do Espírito Santo que tinham vindo sobre a igreja nesses últimos dias (*Pa. Per.* 1.5 [Beek, p. 8]).

Nesse ponto, é importante observar que o conteúdo central dessas visões, revelações, profecias e sonhos não era doutrinal, mas ético. Tertuliano insistiu que o Paracleto tinha vindo para estabelecer uma nova disciplina, não um novo ensinamento (Tert. *Jejun.* 1.3 [*CCSL* 2:1257]). Hipólito e os outros primeiros críticos do movimento montanista enfatizaram mais suas inovações e rigor morais que qualquer aberração teológica nesse movimento (Hip. *Her.* 8.19.2 [*GCS* 26:238]), embora o montanismo acabasse ficando importante também em relação a esse último assunto. O montanismo afirmou especificamente que os dons do Espírito estavam ausentes na igreja por conta de sua frouxidão moral. O casamento ético da igreja estava permitindo que viúvas e viúvos se casassem de novo, quando, de acordo com os montanistas, a exigência de monogamia, declarada na frase: "Marido de uma só mulher" (1Tm 3.2), proibia o casamento múltiplo em séries, bem como paralelos, como, na verdade, tinha sido para alguns dos primeiros escritores cristãos, como Hermas (Herm. *Mand.* 4.4 [*SC* 53:162]). A igreja estava ficando relaxada na coação ao jejum, mas os montanistas insistiam que a rápida aproximação do fim exigia maior rigidez no jejum que nunca (Tert. *Jejun.* 17.7 [*CCSL* 2.1276]). Essas questões, junto com problemas como escapar do martírio e da disciplina penitencial (Tert. *Fug.* 1.1 [*CCSL* 2:1135]), formavam a principal ênfase da nova profecia. Com a severidade e o zelo que tende a caracterizar os reformadores morais da igreja mais que seus reformadores doutrinais ou teológicos, o montanismo chamou a igreja ao arrependimento, pois o Reino de Deus estava agora finalmente à mão.

Poderia parecer que essa era a qualidade do montanismo que atraiu homens como Tertuliano, cujos escritos são uma das nossas poucas fontes originais do ensinamento montanista. Sua confiabilidade como fonte constitui um importante problema. De um lado, seu montanismo datava de um período de quase duas gerações posteriores da origem do movimento; e é quase axiomático o fato de que duas gerações podem ter alterado e, em geral alteram, de forma considerável o caráter e a ênfase de um movimento. De outro lado, o próprio Tertuliano era obviamente um homem de mente e vontade firmes a ponto de suportar a conjectura de que ele mudou o montanismo tanto quanto este o mudou. Esse, com certeza, parece ser o caso com sua escatologia e pode bem ser verdade para toda sua teologia. Não por sua inovação teológica, se é que houve alguma, mas por seu zelo moral, de modo que, na formulação competente de Bonwetsch, "o que ele tinha exigido anteriormente como uma consequência de uma concepção pietista e rigorosa do cristianismo, ele agora, como montanista, exigia com base na autoridade divina" (Bonwetsch [1881], p. 119). Não obstante, quando se trata da questão da relevância doutrinal do montanismo, é, em grande medida, no testemunho de Tertuliano que temos de confiar, testando-o tanto quanto pudermos contra os outros fragmentos de informação disponíveis. Essa relevância doutrinal tem de ser procurada em duas áreas principais: na doutrina da Trindade e no conceito do Espírito e da autoridade na igreja.

O problema da interpretação da Trindade no montanismo gira principalmente em torno da questão do Paracleto. Sugere-se que a ideia do Paracleto desempenhou um papel menor, se é que desempenhou algum, no primeiro estágio do movimento montanista (Schepelern [1929], p. 16); contra essa sugestão se destaca a noção tradicional de que o montanismo era "a fé na missão do Paracleto, encarnado na pessoa de Montano" (Labriolle [1913] 1:135). O uso do termo "Paracleto" por Tertuliano parece ter sido bem ambíguo; até mesmo Labriolle teve de admitir que há "uma pequena dificuldade" para descobrir seu sentido no tratado *Contra Práxeas*, encontrando só uma passagem nesse tratado em que, "sem dúvida" (Tert. *Prax.* 13.5 [*CCSL* 2:1175]), referia-se a Montano em pessoa (Labriolle [1913] 1:55-56).

A partir das nossas fontes parece provável que Montano, quando foi pego em arrebatamento extático, falou do Paracleto na primeira pessoa: "Eu sou o Paracleto". De acordo com Epifânio, Montano disse: "Eu sou o Senhor Deus todo-poderoso que desceu em um homem" (Epif. *Haer.* 48.11.1 [*GCS* 31:233]); e mais uma vez: "Não foi um anjo nem um velho quem veio, mas eu, o Senhor Deus" (Epif. *Haer.* 48.11.9 [*GCS* 31:235]). Dídimo, o cego, transmitiu outro

oráculo que tinha ouvido e fora atribuído a Montano: "Eu sou o Pai e o Filho e o Paracleto" (Did. *Trin.* 3.41 [*PG* 39:984]). Alguns críticos posteriores do montanismo, com base nesses oráculos, foram levados a sustentar que Montano se identificava de uma maneira essencial com o Espírito Santo; daí, por exemplo, Cirilo de Jerusalém ter escrito que Montano "teve a audácia de dizer que ele mesmo era o Espírito Santo" (Cir. H. *Cateq.* 16.8 [Reischl-Rupp 2:214]). Mas uma comparação entre as declarações atribuídas a Montano a esse respeito e outras declarações parecidas, tanto cristãs quanto pagãs, daqueles que cultivavam a prática da fala extática poderia parecer indicar que essa interpretação não é exata. Pareceria, antes, que essas fórmulas expressam o senso de passividade como um instrumento ou porta-voz do divino que é característico dessa prática, não a pretensão a si mesmo por parte de um ser humano de reivindicar divindade. Epifânio também citou Montano como dizendo: "Veja, o homem é como uma lira" (Epif. *Haer.* 48.4.1 [*GCS* 31:224]). O que essa prática por fim se tornou no montanismo talvez seja um assunto bem diferente, mas, no caso do próprio Montano e de seus sucessores imediatos, a conclusão mais provável poderia parecer ser que a prática tinha essa natureza instrumental.

Essa conclusão também é corroborada pelo fato de que por intermédio de Maximila, uma das profetisas, o Espírito falou: "Eu sou a Palavra [*rhêma*] e o Espírito e o Poder" (Eus. *H. e.* 5.16.17 [*GCS* 9:466]). Maximila não reivindicou essas prerrogativas para si mesma, mas para o Espírito que falava por seu intermédio. O caráter quase litúrgico da proclamação sugere que essa podia ser uma forma montanista peculiar da doutrina da Trindade. Nesse caso, a "Palavra" se referia ao Logos, com mais ênfase em sua natureza como a Palavra falada que nas conotações filosófica e cosmológica, em geral, implícitas no termo. Assim, "Poder" teria de se referir ao Pai. Mas o termo poder, em boa parte do uso cristão primitivo, em geral, estava conectado ao Espírito Santo (Herm. *Mand.* 11.17 [*SC* 53:196-98]; Atenag. *Leg.* 10.2 [Goodspeed, p. 324]); em uma passagem como a de Lucas 1.35, os dois termos parecem ser paralelos. A palavra "Pai", por sua vez, envolve poder na linguagem cristã, em particular nesses escritores que vieram a associar o título com a criação (Just. *1Apol.* 8.2 [Goodspeed, p. 30]), transformando Deus em o Pai do cosmos e de todos os homens, em vez de Pai do Senhor Jesus Cristo e, derivativamente, de todos os crentes. Existe a possibilidade de que essa fosse uma formulação trinitarista; não parece plausível que aqui "o Espírito esteja definindo a si mesmo com um termo genérico e com dois outros termos específicos" (Labriolle [1913] 1:69-71). No entanto, mais relevante é a percepção de que uma formulação como essa podia ter sido uma doutrina bem ortodoxa da Trindade da segunda metade do século II.

No entanto, o montanismo, no fim, pode ter ido muito mais longe que seus fundadores originais. Essa é a impressão transmitida pela inscrição descoberta em Numídia: "Flávio, antepassado da família. Em nome do Pai, do Filho [e] do Senhor Montano. O que ele prometeu, ele realizou" (ap. Labriolle [1913] 2:195). A inscrição, obviamente, não é de origem pagã; ao mesmo tempo, ela poderia militar contra toda a fé e a prática da igreja católica e ortodoxa de inserir o nome de um santo no nome da santa Trindade. Daí, o esforço para conectar o "Montano" citado aqui com um mártir cartaginês ortodoxo que tinha esse nome cria uma dificuldade considerável. No máximo, como na famosa passagem de Justino sobre os anjos (Just. *1Apol.* 6.2 [Goodspeed, p. 29]), esse nome pode estar intimamente ligado aos do Pai, do Filho e do Espírito Santo, mas não substitui um deles. Poderia parecer que é uma inscrição do montanismo posterior. Se for esse verdadeiramente o caso, então é possível deduzir que o montanismo, às vezes, no curso de seu desenvolvimento — e parece impossível datar a inscrição — teve entre seus adeptos alguns que tomaram a identificação de Montano com o Paracleto de forma bem literal, incluindo-o como a terceira pessoa da Trindade. Quer aceitemos isso quer não, os relatos adicionais dos pais da igreja que os montanistas, no século IV, foram batizados em nome de Priscila ou de Montano (Bas. *Ep.* 188.1 [*PG* 32:668]), parece possível que o montanismo nesse estágio posterior de seu desenvolvimento tinha se separado da igreja primacial na doutrina da Trindade.

Todavia, embora esse seja decididamente um desenvolvimento posterior, alguma coisa dele talvez estivesse implícito no movimento o tempo todo. Hipólito — apesar de reconhecer com toda justiça que alguns membros da seita montanista "confessem o Pai como o Deus de tudo e o Criador de todas as coisas, em concordância com a igreja, e testemunhem Cristo de acordo com o evangelho" (Hip. *Her.* 8.19.2 [*GCS* 26:238]) — relatou que havia um grupo entre os montanistas que, em suas palavras, "concordavam com o dito da heresia noetana dizendo que o Pai é ele mesmo o Filho e que ele experimentou nascimento, sofrimento e morte" (Hip. *Her.* 8.19.3 [*GCS* 26:238]). Isto é sustentado pelo relato de Pseudotertuliano, *Contra todas as heresias*. Após descrever a blasfêmia usual dos montanistas, os quais afirmavam que o Paracleto, falando por intermédio de Montano, tinha ido além da revelação em Cristo, esse tratado continua para falar de um grupo que seguia Ésquines, que "acrescentou que eles dizem que Cristo mesmo é o Filho e o Pai" (Pstert. *Her.* 7.2 [*CCSL* 2:1409]). Em outras palavras, poderia parecer que eles tinham abraçado a doutrina de que o Pai, o Filho e o Espírito Santo eram apenas modos sucessivos de manifestação do único Deus. Nesse caso, a manifestação de Deus em Jesus como Filho teria sido seguida da

manifestação do único Deus em Montano como Paracleto, uma manifestação de cada vez. Essa linguagem sobre a Trindade era em si mesma bastante aceitável no século II e mesmo mais tarde (veja p. 189-90 adiante); mas quando a igreja foi além dela para formular o dogma da Trindade, esses montanistas que continuaram a usar essa linguagem como uma forma de incluir Montano nas manifestações de Deus se descobriram hereges também a esse respeito.

Seria um engano concluir a partir disso que o montanismo implica necessariamente essa doutrina. Ao contrário, a declaração mais poderosa do caso contra a doutrina veio do montanista Tertuliano. Em seu tratado contra Práxeas, ele acusou esse presbítero romano de cometer dois erros: "Ele jogou fora a profecia e introduziu a heresia; ele pôs o Paracleto para correr e crucificou o Pai" (Tert. *Prax.* 1.5 [*CCSL* 2:1159-60]). O tratado era devotado a uma crítica da doutrina que falava do Pai sofrendo e sendo crucificado (Ag. *Her.* 41 [*CCSL* 46:308]); daí seu nome final "patripassianismo". E foi Tertuliano que, escrevendo como montanista, atacou a doutrina da identidade entre o Pai e o Filho que alguns de seus irmãos montanistas estavam usando por fim como raciocínio teológico para o sistema deles. Havia espaço para os partidários de ambas as variedades da teologia trinitária da seita montanista — contanto que eles não se casassem de novo após a morte da esposa.

Em todo caso, o lugar crucial para um exame da relevância do montanismo para a história da doutrina da Trindade é Tertuliano. É correto dizer que "o que os adeptos individuais da nova profecia fizeram para a articulação teológica da doutrina da Trindade não veio do montanismo" (Bonwetsch [1881], p. 75)? Ou é mais exato sugerir que o montanismo ensinou Tertuliano a pensar no Paracleto em termos mais pessoais do que ele fazia em suas primeiras obras para que ele chegasse a uma doutrina da Trindade mais metafísica (Loofs [1930], p. 142)? A segunda alternativa, com determinadas reservas, parece preferível, em parte por motivos totalmente cronológicos. Os primeiros escritos de Tertuliano tendiam a enfatizar o Pai e o Filho à custa do Espírito Santo (Tert. *Apol.* 21.11-14 [*CCSL* 1:124-25]); os escritos que datavam definitivamente do período montanista, por sua vez, continham uma doutrina da "Trindade" mais metafísica — parece que Tertuliano foi o primeiro teólogo a usar a palavra "Trindade" em latim (Tert. *Prax.* 3.1 [*CCSL* 2:1161]). A ênfase do montanismo no Espírito é a explicação dessa mudança que se sugere com mais insistência. Assim, a grande influência de Tertuliano na discussão trinitária subsequente poderia significar que — da mesma maneira que alguns montanistas sustentavam uma fórmula ingênua para a Trindade, compartilhada por outros cristãos — o montanismo de Tertuliano ajudou-o a ter percepções por meio das quais a igreja, no fim, transcendeu essa fórmula e desenvolveu uma doutrina da Trindade mais consistente.

Mais crítico que a teoria montanista do papel do Espírito na Trindade era sua concepção do papel do Espírito na igreja e foi nesse ponto que a principal batalha doutrinal teve início. O montanismo declarava a inspiração sobrenatural por intermédio do Espírito Santo como a fonte de sua profecia e apontou o declínio moral da igreja como o principal motivo para ela ter perdido esse poder do Espírito. Os escritores mais ortodoxos do século II e até mesmo do século III sustentavam que essa inspiração do Espírito Santo não só era possível, mas estava presente e ativa na igreja (veja p. 116-17 acima). Eles, ao responder ao desafio do montanismo, não podiam adotar em grande parte de sua argumentação a abordagem de que a era da inspiração sobrenatural tinha passado. Entre os primeiros críticos do montanismo, não havia um esforço para desacreditar o caráter sobrenatural da nova profecia. Ao contrário, esses críticos afirmavam que os ataques extáticos dos montanistas, na verdade, eram de origem sobrenatural, mas afirmavam que o sobrenatural envolvido não era o Espírito Santo de Deus, mas espíritos demoníacos (ap. Eus. *H. e.* 5.16.8 [*GCS* 9:462]). Contudo, o declínio da profecia genuína e do funcionamento extraordinário do Espírito entre as fileiras da igreja católica tendiam a reduzir a efetividade dessa acusação de que a profecia dos montanistas era uma pseudoprofecia porque sua fonte sobrenatural era demoníaca.

Havia outra maneira de satisfazer as implicações doutrinais do desafio montanista e, no longo prazo, foi esse caminho que a ortodoxia adotou. O primeiro porta-voz articulado desse ponto de vista de que há registro foi Hipólito de Roma, contemporâneo de Tertuliano. Aparentemente, ele reconhecia que a fraqueza que o montanismo tinha descoberto na igreja estava no conceito proposto pela própria igreja de uma profecia contínua (Hip. *Dan.* 4.18.3 [*GCS* 1-I:230]). Esse conceito era uma peça com uma escatologia vívida; pois o apocalíptico, como seu próprio nome sugere, tem sempre o que significa "revelação", trouxe com ele a noção de revelação complementar, por meio da qual os apocaliptistas, entre outras coisas, estão convencidos de que o fim realmente chegou (Hip. *Dan.* 4.19.3 [*GCS* 1-I:234]). Hipólito, de forma mais consistente que a maioria dos escritores antimontanistas estavam dispostos a fazer, sujeitou a questão à própria fundação do movimento montanista. Ele era mais franco que a maioria de seus contemporâneos em admitir que a igreja não estava necessariamente vivendo nos últimos tempos (Hip. *Dan.* 4.18.7 [*GCS* 1-I:232]) e, em oposição ao montanismo, defendia o processo por meio do qual a igreja começava a se reconciliar com o adiamento da segunda vinda do Senhor. Conforme ele puxava o tempo da segunda vinda para o futuro, também puxava o tempo da profecia para o passado (Hip. *Antic.* 31 [*GCS* 1-II:20-21]). Isso tinha terminado com o

apóstolo João, cujo Apocalipse, Hipólito sustentou ser a última profecia válida vinda do Espírito Santo (Hip. *Antic.* 47-48 [*GCS* 1-II:30]). E embora João tenha sido designado a declarar a inspiração do Espírito para sua obra profética, os ditos profetas posteriores não tinham esse direito (Hip. *Antic.* 36 [*GCS* 1-II:23]).

Ao estabelecer a autoridade dos profetas bíblicos, tanto do Antigo quanto do Novo Testamentos, contra as declarações dos novos profetas, Hipólito atingiu a fundação do movimento montanista. Mas Hipólito e os teólogos que o seguiram, ao fazer isso, também atingiram o movimento cristão que os tinha precedido. Conforme Schepelern resume a situação: "Meio século antes, esse movimento ainda podia contar com o reconhecimento eclesiástico. Todavia, entre a pregação de julgamento de João e a de Montano repousa a fase decisiva no desenvolvimento da organização e ministério da igreja e as livres manifestações do Espírito protestam em vão contra sua autoridade" (Schepelern [1929], p. 162). O simples fato era que no contexto do curso que a doutrina da igreja estava seguindo naquela época, o montanismo estava obsoleto e não podia ser bem-sucedido nem sobreviver. Sua principal importância para o desenvolvimento da doutrina da igreja foi servir como um indicador da consolidação gradual da mensagem e da obra da igreja e para sua inevitável necessidade de formas fixadas de dogma e credo.

O montanismo estava obsoleto porque a igreja começara a encontrar suas garantias mais confiáveis da presença e do funcionamento do Espírito Santo na tripla autoridade apostólica ensinada por Ireneu, em vez de no êxtase e profecia que o Paracleto garantia aos adeptos do montanismo. A espontaneidade apocalíptica do montanismo, em vista dessa situação, foi "uma tentativa de restaurar o que não podia contar com nenhum reconhecimento" (Aland [1960], p. 143) e não tinha lugar em uma igreja que logo ficou em paz não só com o império, mas também com o mundo como tal. O cristianismo ortodoxo, pela adoção da norma tripla para a vida e o ensinamento da igreja, alterou fundamentalmente a concepção da atividade do Espírito Santo que tinha figurado de forma proeminente em sua história anterior. A igreja, para validar sua existência, não olhava cada vez mais para o futuro, iluminado pela volta do Senhor; nem para o presente, iluminado pelos dons extraordinários do Espírito; mas para o passado, iluminado pela composição do cânon apostólico, a criação do credo apostólico e o estabelecimento do episcopado apostólico. Para satisfazer o teste da ortodoxia apostólica, um movimento ou ideia tinha de atender aos padrões dessas normas.

Dessa maneira, os apóstolos se tornaram um tipo de aristocracia espiritual; e o século I, uma era de ouro da atividade do Espírito. A diferença entre

a atividade do Espírito na época da igreja apostólica e na história da igreja agora se torna a diferença não só de grau, mas fundamentalmente de tipo, e as promessas do Novo Testamento sobre a vinda do Espírito Santo foram mencionadas originalmente para o evento do Pentecostes, e só por intermédio desse evento, por meio dos apóstolos, para as eras subsequentes da igreja (Jo 16.13). A promessa de que o Espírito levaria a toda verdade, que figurava de forma proeminente na doutrina montanista (Tert. *Fug.* 1.1 [*CCSL* 2:1135]; Tert. *Prax.* 2.1; 30.5 [*CCSL* 2:1160; 1204]), agora significa principalmente, se não exclusivamente, que o Espírito conduziria os apóstolos a toda verdade à medida que eles compunham o credo e os livros do Novo Testamento e levava a igreja a toda verdade quando ela estivesse edificada sobre sua fundação (Ag. *Ev. Jo.* 96.2-4 [*CCSL* 36:569-72]). Aqui também a transição foi gradual e não estava completa. A história da igreja nunca esteve completamente sem os dons espontâneos do Espírito Santo, mesmo quando a autoridade das normas apostólicas é mais incontestável. Na experiência de monges e frades, de místicos e videntes, bem como na religião secreta de muitos crentes, a heresia montanista continua a ter um tipo de existência não oficial.

O critério da continuidade apostólica

De uma maneira ou de outra, cada uma dessas três controvérsias estudadas neste capítulo lidaram com a questão da continuidade. Marcião desfez o elo entre a revelação cristã e o Antigo Testamento; ele isolou o apóstolo Paulo do resto da comunidade apostólica e atribuiu só a Paulo o conhecimento completo de verdade cristã acerca da relação entre a lei e o evangelho e interpretou o desenvolvimento do cristianismo católico de seu tempo como uma apostasia do ensino verdadeiramente apostólico, ou seja, paulino. Os gnósticos radicalizaram a disjunção entre a criação e a redenção e a transformaram em um princípio ontológico, enraizado na própria natureza da própria realidade divina; eles atribuíram aos apóstolos de Cristo uma acomodação pedagógica aos padrões equivocados de pensamento da época deles, o que significava que a verdadeira gnose não podia ser derivada diretamente dos escritos apostólicos, mas tinha de ser descoberta ali só com o auxílio da hermenêutica gnóstica (ap. Iren. *Her.* 3.5.1 [Harvey 2:19]; ap. Tert. *Presc.* 25.1-2 [*CCSL* 1:206]); também contrapuseram sua doutrina gnóstica, recebida pela verdadeira sucessão, contra o ensinamento católico do que, no fim, veio a ser considerado (graças em parte a essas mesmas controvérsias) a linha principal da ortodoxia (ap. Epif. *Haer.* 33.7.9 [*GCS* 25:457]; ap. Iren. *Her.* 3.pr. [Harvey 2:1]). E os montanistas eram, se é que eram alguma coisa, ainda mais explícitos que Marcião ou os valentinianos na exposição da ideia de uma queda da igreja desde a era apostólica, provocada

pelo materialismo e mundanismo de sua vida e pelas concessões feitas em seus ensinamentos; a verdadeira sucessão dos apóstolos estava com aqueles que, como os apóstolos, continuaram a receber as revelações especiais prometidas por Cristo aos apóstolos e, por eles, à igreja em todas as gerações subsequentes.

Cada um desses sistemas de doutrina afirmava que detinha a autêntica continuidade e que a reivindicação católica de continuidade era ilegítima. A questão era: qual era o critério de continuidade doutrinal? E se a resposta fosse: "A consanguinidade da doutrina com a dos apóstolos" (Tert. *Presc.* 32.6 [*CCSL* 1:213]) ou que a declaração de que "Cristo veio com uma mensagem de Deus e os apóstolos, com uma mensagem de Cristo" (*1Clem.* 42.2 [Bihlmeyer, p. 57]), isso simplesmente moveu a pergunta um ponto adiante, para a questão da continuidade apostólica. Presume-se que foi com uma dessas declarações hereges em mente que Clemente de Alexandria propôs sua definição da verdade gnóstica por ser uma pessoa que havia amadurecido nas Escrituras (ou seja, tanto o Antigo quanto o Novo Testamentos) e que sustentava a ortodoxia apostólica e eclesiástica na doutrina; isso era, disse ele, a vida de palavras e ações em conformidade com "a tradição do Senhor" (Clem. *Estr.* 7.16.104.1-2 [*GCS* 17:73]). Isso foi apenas um *obter dictum* entre muitas na *Estrómata*; alguns dos outros que reivindicaram a revelação secreta de uma maneira que lembra os gnósticos.

Encontramos uma declaração mais sistemática dessa doutrina de continuidade apostólica no prefácio da mais importante obra do pupilo de Clemente, Orígenes, *Sobre os primeiros princípios* (Or. *Princ.* pr. 1-4 [*GCS* 22:7-11]). O livro só foi preservado na versão em latim preparada por Rufino, e essa obra foi tão distorcida em outras passagens (em que aconteceu de existirem fragmentos do original grego) que os estudiosos ficam extremamente céticos a respeito de fundamentar qualquer argumento concernente ao ensinamento de Orígenes apenas nas passagens traduzidas por Rufino — em especial, se essas passagens expõem as diretivas da linha principal da doutrina católica ortodoxa. No entanto, para o propósito da história da doutrina da igreja, as dificuldades criadas pelo texto expurgado de Rufino não são tão devastadoras como poderiam ser se a teologia de Orígenes fosse nosso principal foco de interesse. Se a passagem é de fato autêntica de Orígenes, ela mostra que ele foi um campeão da emergente ortodoxia católica; se não for autêntica, mas tratada por Rufino, ainda é um resumo surpreendentemente completo e exato de como essa ortodoxia católica definiu o critério da continuidade apostólica — completa e exata o suficiente, na verdade, para fornecer um esboço também para o nosso sumário.

A partir das declarações do evangelho de João de que "a graça e a verdade vieram por intermédio de Jesus Cristo" (Jo 1.17) e de que Cristo era "a verdade"

(Jo 14.6) em pessoa, segue-se que a única fonte confiável para a vida cristã está nas próprias palavras e ensinamentos de Cristo. Mas as palavras de Cristo, continuou Orígenes, não incluíam só as palavras que ele falou enquanto estava na carne, pois Cristo também tinha sido a palavra de Deus ativa em Moisés e nos profetas (Or. *Princ.* pr. 1 [*GCS* 22:7-8]; Iren. *Her.* 4.2.3 [Harvey 2:148]). Portanto, afirmar a autoridade da palavra de Cristo equivalia a afirmar simultaneamente sua continuidade com a revelação registrada no Antigo Testamento. Essa continuidade era um elemento essencial na autêntica tradição apostólica. Ela foi totalmente negada por Marcião e, na realidade, pelos valentinianos; na fórmula de Tertuliano: "Um homem distorce as Escrituras com sua mão, e outro o sentido delas por meio de sua exposição" (Tert. *Presc.* 38.7 [*CCSL* 1:210]). Por trás da negação de Marcião da continuidade entre Cristo e o Antigo Testamento estava sua hostilidade com o Criador e a criação, hostilidade essa cada vez mais compartilhada pelos valentinianos e outras formas de gnosticismo cristão. O montanismo não parece ter lançado calúnias parecidas sobre o Antigo Testamento, mas a novidade da nova profecia, com certeza, implicava uma diminuição da autoridade da antiga profecia, quer cristã quer judaica.

A continuidade apostólica estava tão intimamente ligada ao Antigo Testamento que as palavras do Antigo Testamento podiam ser lidas não só como profecias sobre Cristo transmitidas pelos profetas, mas também transmitidas por Cristo sobre "os apóstolos e todo fiel na sucessão" (Tert. *Marc.* 3.22.5 [*CCSL* 1:539]). A missão dos apóstolos cristãos no mundo, sua mensagem e seu sofrimento — tudo tinha sido predito no Antigo Testamento. A própria coragem de Paulo em atacar a autoridade da lei do Antigo Testamento foi predita na continuidade com o Antigo Testamento e na identidade entre o Deus da lei e o Deus pregado em Cristo. Como essa continuidade e identidade não foram questionadas durante a vida dos apóstolos (Tert. *Marc.* 1.21.4 [*CCSL* 1:462-63]), essa era verdadeiramente a doutrina apostólica, vindicada como tal tanto materialmente, por seu conteúdo, quanto formalmente, por sua presença nas igrejas de fundação apostólica. Ireneu, respondendo para os marcionitas e os valentinianos, argumentou que "tanto os apóstolos quando seus discípulos" tinham ensinado como a igreja estava ensinando a respeito da diferença, bem como da unidade e harmonia, entre o Antigo e o Novo Testamentos (Iren. *Her.* 3.12.13 [Harvey 2:68]). Uma vez que os apóstolos, designados por Cristo "testemunhas de toda ação e de toda doutrina [católica]", tinham tratado a lei do Antigo Testamento como a ordem do mesmo Deus que tinham conhecido em Cristo, segue-se que eles permaneciam em continuidade com "o primeiro Testamento" (Iren. *Her.* 3.12.15 [Harvey 3:71-72]; Tert. *Marc.* 5.18.11 [*CCSL*

1:719]). Os pais antignósticos viraram a mesa sobre seus oponentes ao sustentar que a própria base do caso gnóstico e, em especial, do caso marcionita — a polêmica do Novo Testamento, especificamente do apóstolo Paulo, contra a lei de Moisés — serviu para confirmar o caso em favor da autoridade do Antigo Testamento na tradição apostólica. Ireneu, em apoio a sua posição a respeito da continuidade entre os Testamentos, também citou um presbítero que tinha sido pupilo dos apóstolos (Iren. *Her.* 4.32.1 [Harvey 2:254]).

No entanto, essa defesa do Antigo Testamento pressupunha a correção da interpretação espiritual como o método para descobrir o sentido mais profundo das Escrituras. O ensinamento de que as Escrituras tinham um sentido que não estava evidente à primeira vista, afirmou Orígenes, era aceito unanimemente por toda a igreja e pertencia ao conteúdo reconhecido universalmente da tradição eclesiástica e apostólica (Or. *Princ.* pr. 8 [*GCS* 22:14]). Essa declaração, todavia, foi comprometida pelo uso gnóstico do método alegórico para interpretar não só o Antigo Testamento, mas também o Novo, não só Gênesis, mas também o evangelho de João. Isso era consistente com a aplicação gnóstica do contraste entre o homem psíquico e o homem espiritual em 1Coríntios 2.14,15 para a diferença entre o intérprete gnóstico da Escritura e o católico (ap. Iren. *Her.* 1.8.3 [Harvey 1:72]; Iren. *Her.* 4.33.1 [Harvey 2:256]). Ireneu, citando essa mesma passagem de Paulo, debateu que só a verdade espiritual podia discernir o "caráter da economia divina" no Antigo Testamento (Iren. *Her.* 4.33.15 [Harvey 2:269]). Havia dois Testamentos em duas pessoas, mas a doutrina apostólica era que o Antigo Testamento continha "tipos" tanto da igreja quanto do céu (Iren. *Her.* 4.32.2 [Harvey 2:255]). A expressão "estudam cuidadosamente as Escrituras" (Jo 5.39) significa encontrar evidências de que o Filho de Deus tinha sido "plantado" por intermédio de Moisés e dos profetas. (Iren. *Her.* 4.10.1 [Harvey 2:172]).

Outra indicação da continuidade apostólica com o Antigo Testamento aparece no contexto da mesma passagem. A continuidade entre o Antigo Testamento e o Novo era um corolário da unicidade de Deus, da mesma maneira como a diferença entre os dois Testamentos se baseava nas duas dispensações do único Deus. A continuidade do Novo Testamento com o Antigo exigia a continuidade entre a criação e a redenção. "Toda a igreja ecumênica recebe a tradição dos apóstolos" de que o único Deus o Criador do céu e da terra também é o único que deve ser tratado como "nosso Pai" (Iren. *Her.* 2.9.1 [Harvey 1:271-72]). A partir da história do Antigo Testamento ficou evidente, disse Tertuliano contra Marcião, que o título "Pai de misericórdias" pertencia adequadamente ao Criador; e o título "o Deus bendito", àquele que, de acordo

com Gênesis 1.22, tinha abençoado todas as coisas e, segundo o livro de Daniel, foi bendito por elas (Tert. *Marc.* 5.11.1 [*CCSL* 1:695]). A beleza das criaturas mostrava que elas não eram indignas de tê-lo como seu Criador, conforme até mesmo afirmou a história da religião externa ao Antigo e ao Novo Testamentos (Tert. *Marc.* 1.13.2-5 [*CCSL* 1:454-55]). Orígenes resumiu esse primeiro critério da continuidade apostólica na confissão de "que há um Deus que criou e organizou todas as coisas", "o Deus dos apóstolos e do Antigo e do Novo Testamentos" (Or. *Princ.* pr. 4 [*GCS* 22:9-10]).

A segunda forma de continuidade na tradição apostólica era a continuidade dos apóstolos uns com os outros como os fiéis mensageiros de Cristo. Orígenes falou de forma totalmente trivial sobre "o ensinamento dos apóstolos" (Or. *Princ.* pr. 4 [*GCS* 22:9]; Teof. *Autol.* 3.12 [*SC* 20:228]), que, como os profetas do Antigo Testamento, tinham sido inspirados pelo Espírito Santo. Essa definição de continuidade apostólica era dirigida contra o isolamento de um apóstolo da comunidade apostólica. Ireneu descreveu isso como uma característica da heresia de que cada herege selecionava parte do testemunho apostólico como um todo e, depois de adaptá-lo ao seu sistema, elevava sua autoridade acima da dos outros apóstolos. Os ebionitas negavam a autoridade de qualquer evangelho menos do evangelho de Mateus; Marcião só aceitava o evangelho de Lucas; determinados outros gnósticos, que ensinavam que Jesus tinha sofrido, mas Cristo não, preferiam o evangelho de Marcos; e os valentinianos confiavam no evangelho de João (Iren. *Her.* 3.11.7 [Harvey 2:45-46]). Foi especialmente Marcião quem negou a continuidade dos apóstolos um com o outro, afirmando que Paulo era o apóstolo que conhecia a verdade porque o mistério desta foi transmitido a ele em uma revelação especial (Iren. *Her.* 3.13.1 [Harvey 2:72]). Marcião ou seus seguidores podem até mesmo ter ensinado que os outros apóstolos não podiam ser salvos, uma vez que Paulo foi o único que foi batizado no Senhor (ap. Tert. *Bat.* 12.2 [*CCSL* 1:287]).

Assim a polêmica da epístola aos Gálatas contra os "falsos apóstolos", de acordo com os marcionitas, tinha em vista Pedro, Tiago e João e os evangelhos forjados que circulavam pelas igrejas (Tert. *Marc.* 4.3.2 [*CCSL* 1:548]); embora não pareça que Marcião tenha se referido de forma consistente aos outros apóstolos com a expressão "falsos apóstolos", o conflito entre Pedro e Paulo era um tema recorrente de seu ensinamento. Para Marcião, Paulo não era um apóstolo entre os outros, mas era o único apóstolo e "não seguia a pregação dos apóstolos" (Tert. *Marc.* 5.2.7 [*CCSL* 1:667-68]).

A resposta da igreja a essa elevação de Paulo foi a atribuição de autoridade apostólica a toda a comunidade apostólica e ao cânon do Novo Testamento e,

por conseguinte, à insistência de que não havia conflito entre o ensinamento de Paulo e o dos outros apóstolos. "Pedro era apóstolo exatamente do mesmo Deus que o de Paulo", declarou Ireneu (Iren. *Her.* 3.13.1 [Harvey 2:72]); e Tertuliano afirmou que Pedro, no martírio, estava no mesmo patamar que Paulo (Tert. *Presc.* 24.4 [*CCSL* 1:206]). Uma vez que Marcião não só elevou Paulo acima dos outros apóstolos, mas também elevou a epístola aos Gálatas acima das outras epístolas de Paulo, pondo-a em primeiro lugar em sua coletânea das epístolas (Tert. *Marc.* 4.3.2 [*CCSL* 1:548]), seus críticos católicos tentavam provar a partir de Gálatas que Paulo se considerava parte da comunidade apostólica e compartilhava a doutrina desta. A visita de Paulo a Pedro, mencionada em Gálatas 1.18, foi um reconhecimento do cargo de Pedro e de uma crença e mensagem compartilhadas; "ele, tendo sido convertido de perseguidor a pregador, é apresentado para os irmãos pelo irmão como um dos irmãos — para eles que, na verdade, tinham posto a fé nas mãos dos apóstolos" (Tert. *Presc.* 23.6 [*CCSL* 1:205]). Na realidade, esse texto interpretou o Paulo da epístola aos Gálatas com base no Paulo do livro de Atos dos Apóstolos (não aceito como canônico por Marcião e Cerdão) (Tert. *Marc.* 5.2.7 [*CCSL* 1:667]; Pstert. *Her.* 6.1 [*CCSL* 2:1408]), um de cujos temas foi a primazia dos Doze apóstolos e o reconhecimento da autoridade deles por parte de Paulo. Diz-se que o relato de Gálatas se harmoniza, tanto lógica quanto cronologicamente, com o de Atos dos Apóstolos no fato de ser idêntico a ele (Iren. *Her.* 3.13.3 [Harvey 2:74]). No interesse dessa harmonização, o texto de Gálatas 2.5: "Não nos submetemos a eles nem por um instante", parece ter sido bem alterado para dizer que Paulo se submeteu — alterado aparentemente pelos mesmos Ireneu e Tertuliano que atacaram Marcião por adulterar o texto dos escritos de Paulo (Iren. *Her.* 3.13.3 [Harvey 2:74]; Tert. *Marc.* 5.3.3 [*CCSL* 1:668]).

A pressuposição para essa harmonização foi o aprofundamento da autoridade de um corpo de escritos normativos, no qual não só o Paulo de Gálatas e o Paulo de Atos dos Apóstolos, não só Paulo e Pedro, mas todo o corpo dos apóstolos tinha expressado a única fé apostólica. Todas as igrejas do mundo todo foram fundadas a partir dos apóstolos. Não fica claro quão cedo o termo "Escritura" (Iren. *Her.* 3.12.7 [Harvey 2:62]), conforme aplicado a um ou mais livros agora reunidos no Novo Testamento, começou a carregar alguma conotação da autoridade que tinha quando aplicado ao Antigo Testamento. Segunda Pedro 3.16 sugere que, pelo menos, determinadas epístolas paulinas foram suficientemente investidas dessas conotações para estarem sujeitas à mesma distorção que "as outras Escrituras". Ireneu, atacando essas distorções, poderia falar do "excesso de assuntos contidos nas Escrituras" e, conforme o

contexto indica, pretende com isso incluir não só o Antigo Testamento, mas também a coleção de livros dos apóstolos (Iren. *Her.* 1.1.3 [Harvey 1:13]). O que os apóstolos tinham pregado de viva voz, eles, depois, "passaram para nós nas Escrituras como o pilar e o baluarte da nossa fé" (Iren. *Her.* 3.1.1 [Harvey 2:2]). A não concordância com o conteúdo dessas Escrituras equivale a desprezar os que tinham comunhão com Cristo, o Senhor (Iren. *Her.* 3.1.2 [Harvey 2:6]). O termo "Escritura", conforme o uso de Ireneu, podia ainda significar nada além que Antigo Testamento e, aparentemente, em quase metade das ocorrências, significava isso mesmo. Mas ele também veio a incluir o que, daquele tempo em diante, passou a ser chamado de cânon do Novo Testamento.

"O cânon do Novo Testamento é Escritura autoritativa." Para a história da doutrina, é o predicado da sentença que tem de ser especificado, e não o sujeito. O desenvolvimento do cânon é uma área fascinante e importante de pesquisa e cuja história exige nova investigação à luz dos textos sob consideração neste capítulo. Mas é a doutrina sobre a autoridade da Escritura, em vez do processo pelo qual o escopo e a extensão do cânon foi determinado que nos preocupa aqui. Historicamente, a doutrina e o processo, sem dúvida, interagem no exato ponto com o qual esta seção está lidando, o critério de apostolicidade. Conforme John Knox observa: A canonicidade e a apostolicidade se tornam termos quase sinônimos. [...] O argumento se moveu de ambos os lados: 2Pedro, uma vez que presumivelmente foi escrita por um apóstolo, deve ser reconhecida como canônica; Hebreus, por merecer claramente a condição de canônica, deve ter sido escrita por um apóstolo" (Knox [1952], p. 66-67). A lista desses livros canônicos ou apostólicos continuou a oscilar durante séculos; o que não oscilou foi a doutrina, formulada com precisão pela primeira vez contra as heresias descritas neste capítulo, que no cânon do Novo Testamento foram registradas como "as vozes dessa igreja da qual toda igreja tem sua origem, as vozes da cidade-mãe dos cidadãos da nova aliança" (Iren. *Her.* 3.12.5 [Harvey 2:58]), a voz dos apóstolos de Jesus Cristo.

Contudo, conforme Ireneu observou, quando os gnósticos fossem confrontados com os argumentos baseados nessas Escrituras apostólicas, eles responderiam que as Escrituras não podiam ser entendidas adequadamente por ninguém que não compartilhasse o segredo da "tradição", ou seja, o corpo secreto de conhecimento sobre a verdade gnóstica — mas não compromissado com a escrita — transmitido pelos apóstolos para as gerações seguintes (Iren. *Her.* 3.2.1 [Harvey 2:7]; Tert. *Presc.* 22.2 [*CCSL* 1:203]). A resposta católica a essa declaração, formulada de forma mais completa por Ireneu que por qualquer outro escritor cristão, apelava para "essa tradição que é derivada dos apósto-

los" (Iren. *Her.* 3.2.2 [Harvey 2:7-8]). No entanto, essa tradição apostólica, ao contrário da tradição gnóstica, tem sido preservada publicamente nas igrejas que permanecem na herança dos apóstolos. Ou, na fórmula de Orígenes, "a doutrina da igreja [foi] transmitida em sucessão ordenada a partir dos apóstolos e permanece até hoje nas igrejas" (Or. *Princ.* pr. 2 [*GCS* 22:8]). Essa tradição da igreja, junto com a interpretação adequada do Antigo Testamento e o cânon apropriado do Novo Testamento, foi um critério decisivo da continuidade apostólica para a determinação da doutrina na igreja católica.

Claramente esse é um anacronismo para sobrepor as discussões dos séculos II e III de categorias derivadas das controvérsias sobre a relação da Escritura e da tradição no século XVI, pois "na igreja antinicena [...] não havia uma noção de *sola Scriptura*, mas também não havia uma doutrina de *traditio sola*" (Outler [1965], p. 29). Ao mesmo tempo, é essencial observar que materiais doutrinais, litúrgicos e exegéticos de tipos bem distintos foram todos agrupados sob o termo "tradição", a partir da interpretação cristológica de passagens específicas do Antigo Testamento para uma interpretação milenarista da visão apocalíptica; e o processo de acréscimo continuou durante muito tempo após a era pré-nicena. Algumas das questões mais importantes da interpretação teológica do desenvolvimento doutrinal são levantadas pelas disputas sobre o conteúdo e a autoridade da tradição apocalíptica como uma fonte e norma da doutrina cristã e sobre a relação dessa tradição com outras normas de apostolicidade.

Para Ireneu, Deus em Cristo era tanto a origem quanto o conteúdo da tradição. Cristo tinha transmitido aos seus discípulos a tradição de que o Pai é o único Deus (Iren. *Her.* 3.9.1 [Harvey 2:30]). Esse Deus único foi anunciado pelos profetas e pelo verdadeiro evangelho; era ele que os cristãos adoravam e amavam de todo coração (Iren. *Her.* 3.10.5 [Harvey 2:40]). A igreja recebeu essa tradição do evangelho dos apóstolos e transmitiu-a para seus filhos (Iren. *Her.* 3. pr. [Harvey 2:1]). Ao contrário das tradições secretas dos gnósticos, transmitidas apenas para alguns escolhidos; ao contrário da nova profecia dos montanistas que os separava da comunhão com os irmãos (Iren. *Her.* 3.11.9 [Harvey 2:51]); essa tradição apostólica tinha sido proclamada como se por um pregoeiro público (Iren. *Her.* 3.1.1 [Harvey 2:2]). A característica da pregação dos apóstolos era transmitir publicamente para todos o que tinham aprendido com Cristo (Iren. *Her.* 3.14.2 [Harvey 2:76]), sem descriminar ninguém. A tradição apostólica era uma tradição pública (Iren. *Her.* 3.15.1 [Harvey 2:79]): os apóstolos não ensinavam um conjunto de doutrinas em segredo e outro em público, suprimindo uma porção de sua tradição para que fosse transmitida por meio da sucessão especial para a elite gnóstica. Essa tradição apostólica

era tão palpável e evidente que mesmo se os apóstolos não tivessem deixado as Escrituras para servir como evidência normativa da doutrina deles, a igreja ainda estaria em posição de seguir "a estrutura da tradição que eles transmitiram para aqueles a quem eles confiaram as igrejas" (Iren. *Her.* 3.4.1 [Harvey 2:16]). Isso, na verdade, era o que a igreja estava fazendo naqueles territórios bárbaros em que os cristãos não tinham acesso aos escritos, mas ainda guardavam cuidadosamente a antiga tradição dos apóstolos (Iren. *Her.* 3.4.2 [Harvey 2:16-17]), resumida no credo — ou, pelo menos, em uma declaração, muito semelhante a um credo, do conteúdo da tradição apostólica.

A evolução dos credos cristãos, como o desenvolvimento do cânon do Novo Testamento, é uma parte essencial e inevitável da história da doutrina da igreja primitiva; quase igualmente inevitável é a tentação de documentar a inclusão e exclusão dos livros individuais do cânon ou de artigos específicos dos credos. Uma quantidade dessa documentação pertence a este ponto aqui, mas só quando (e à medida que) serve verdadeiramente como um indicador da direção do desenvolvimento doutrinal. Mais imediatamente relevante aqui é a declaração dos pais antignósticos de que suas declarações de fé nos credos eram um elemento integral na determinação e demonstração da continuidade apostólica. Essas declarações foram integrais para essa continuidade antes, durante e depois do estabelecimento do cânon do Novo Testamento: antes, a fim de que fosse assegurado aos cristãos as coisas essenciais da fé; durante, de modo que um princípio de descriminação capacitasse a igreja a escolher os escritos alegando sanção apostólica; e depois, porque o cânon do Novo Testamento era tão longo e complexo para atuar como um padrão de fé e precisava ser condensado em uma regra que pudesse ser aprendida e confessada. O termo "regra de fé" ou "regra de verdade" nem sempre se refere a esses credos e confissões e, às vezes, parece ter o significado de "tradição", outras vezes, de Escrituras e, ainda outras vezes, de mensagem do evangelho.

Um estudo das frases de credo em Ireneu, Tertuliano e Hipólito mostra que havia uma grande variação não só entre um escritor cristão e outro, mas entre uma citação e outra do mesmo escritor, sugerindo que os textos dos próprios credos estavam longe de ser uniformes e que o autor adaptava e elaborava os textos para se ajustar a seus propósitos. Dois elementos permanecem constantes ao longo das citações, e pode-se dizer com segurança que um deles ou ambos formam o esboço da maioria dos credos: Pai, Filho e Espírito Santo; a vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. De acordo com Orígenes, esses eram "os pontos particulares claramente transmitidos no ensinamento dos apóstolos" (Or. *Princ.* pr. 4 [*GCS* 22:9-11]); a continuidade apostólica,

argumentou ele, não exclui a discussão de outras questões, mas esse conteúdo central não era negociável. A evidência litúrgica suporta essa interpretação, bem como o fazem também os ecos litúrgicos nos pais da igreja. Ireneu falou da fé que a igreja recebeu dos apóstolos e de seus discípulos e prosseguiu para citar um credo (Iren. *Her.* 1.10.1 [Harvey 1:90]); Tertuliano falou de uma regra de verdade que foi transmitida por Cristo por intermédio de seus companheiros (Tert. *Apol.* 47.10 [*CCSL* 1:164]). Não só o conteúdo da tradição teve origem nos apóstolos, mas também se desenvolveu ali a tradição de que após o Pentecostes os apóstolos "se reuniram em um lugar e, estando cheios do Espírito Santo, elaboraram esse breve resumo [...] de sua futura pregação", o Credo dos Apóstolos, "para que eles não se dispersassem amplamente, como deveriam fazer, transmitindo diferentes mensagens" (Rufin. *Symb.* 2 [*CCSL* 20:134]). Esse resumo tinha de servir como uma garantia de unidade doutrinal e como um critério de continuidade apostólica.

Tanto a unidade doutrinal quanto a continuidade apostólica foram contrastadas com os ensinamentos dos gnósticos. Ireneu falou da "variedade deles" e das "doutrinas e sucessões deles" (Iren. *Her.* 3. pr. [Harvey 2:1]), mas alegava que a igreja, dispersa pelo mundo e falando muitas línguas, tinha um só coração e uma só mente, mantendo a unidade da fé (Iren. *Her.* 1.10.2 [Harvey 1:92-94]). Seu argumento de que a tradição apostólica fornecia a interpretação correta do Antigo e do Novo Testamentos e que a Escritura provou a correção da tradição apostólica, de algumas maneiras, era um argumento circular. Mas, em pelo menos duas maneiras, esse argumento escapou dessa circularidade. Uma era a identificação da tradição com "o evangelho", o qual servia como uma norma do ensinamento apostólico. A outra era o apelo para as igrejas de fundação apostólica como os afiançadores da continuidade com os apóstolos. Pois quando nem a Escritura nem a tradição conseguiam convencer os opositores, Ireneu insistia que estava no "poder de todos em toda igreja que quisesse ver a verdade contemplar claramente a tradição dos apóstolos totalmente manifestada em todo o mundo; e tínhamos condição de avaliar os que tinham sido instituídos bispos das igrejas pelos apóstolos e de [demonstrar] a sucessão desses homens para o nosso tempo" (Iren. *Her.* 3.3.1 [Harvey 2:8-9]). A principal entre essas em autoridade, e com prestígio, era a Igreja de Roma, na qual a tradição apostólica compartilhada por todas as igrejas de todos os lugares foi preservada. A fundação apostólica e a sucessão apostólica eram outro critério da continuidade apostólica.

Os pais ortodoxos também negavam qualquer declaração legítima desse critério aos hereges. Tertuliano exigiu que Marcião produzisse uma igreja mar-

cionita que conseguisse traçar sua descendência a partir de um apóstolo (Tert. *Marc.* 1.21.5 [*CCSL* 1:463]). Dizia-se que os hereges surgiram muito depois da primeira geração de bispos a quem os apóstolos tinham confiado suas igrejas. Portanto, era inevitável que os hereges tivessem perdido tanto a continuidade quanto a unidade da doutrina, enquanto a igreja, sem dúvida possuidora da tradição dos apóstolos, proclamava a mesma doutrina em todos os tempos e em todos os lugares (Iren. *Her.* 5.20.1 [Harvey 2:377-79]). Ireneu parece ter argumentado que essa sucessão apostólica das igrejas era empiricamente verificável com base nas listas de bispos. Essa declaração foi compartilhada por outros escritores. De acordo com Tertuliano (aparentemente antes de se tornar montanista), ninguém era recebido como pregador sem autorização das igrejas de fundação apostólica, a matriz e fonte da fé; essas igrejas ensinavam a tradição apostólica (Tert. *Presc.* 21 [*CCSL* 1:202-203]). Nesse sentido e com essa base, todas as igrejas que ensinavam corretamente podiam ser consideradas primitivas e apostólicas porque compartilhavam a tradição preservada nas igrejas fundadas pelos apóstolos (Tert. *Presc.* 20.7 [*CCSL* 1:202]). Cipriano, pupilo de Tertuliano, entendia que Mateus 16.18: "Você é Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja", significava que a igreja foi edificada sobre Pedro, embora um poder similar tenha sido confiado aos outros apóstolos (Cipr. *Unit. eccl.* 4 [*CSEL* 3:212]); parece que mais tarde ele, sem desdizer isso, esclareceu o sentido do queria dizer acrescentando (veja p. 171 adiante) que "os outros apóstolos eram tudo que Pedro era, todos eles dotados com igual dignidade e poder, mas o começo vem só de Pedro" (Cipr. *Unit. eccl.* 4 [*ACW* 25:46]). E Eusébio, que resumiu boa parte do desenvolvimento do século III, escreveu sua *História eclesiástica* para documentar a proposição afirmada em suas palavras iniciais: "As sucessões dos santos apóstolos" (Eus. *H. e.* 1.1.1 [*GCS* 9:6]).

Essa definição do critério da continuidade apostólica, quer seja um argumento circular quer não, propunha um sistema unificado de autoridade. Historicamente, se não também teologicamente, é uma distorção considerar algum critério à parte dos outros ou deixar de avaliar algum deles. Por exemplo, quando, no final da Idade Média e da Reforma, o problema da relação entre a Escritura e a tradição se tornou uma questão incandescente nas controvérsias teológicas da igreja ocidental, isso aconteceu à custa do sistema unificado. Os proponentes da teoria de que a tradição era uma fonte independente de revelação minimizaram fundamentalmente o conteúdo exegético da tradição que tinha servido para definir a tradição e seu lugar na especificação da continuidade apostólica. Os apoiadores da autoridade única da Escritura, argumentando a partir de premissas hermenêuticas radicais para conclusões dogmáticas conser-

vadoras, ignoraram a função da tradição de garantir o que eles consideravam ser a correta exegese da Escritura contra as alternativas hereges.

É uma simplificação excessiva sustentar que as heresias e as controvérsias descritas aqui produziram esses critérios, no sentido de que o sistema de autoridade não teria se desenvolvido sem eles. O Credo dos Apóstolos pode não ter sido obrigado a tornar tão explícita a identidade de Deus com o Pai, o Todo-poderoso, o Criador do céu e da terra; a condição canônica do *Pastor* pode ter ficado em voga muito mais tempo, e as epístolas pastorais podem não ter sido estabelecidas com tal presteza; a validade das revelações e os atos sacerdotais externos aos canais apropriados da estrutura eclesiástica podiam ser considerados uma dádiva extraordinária da generosidade divina, em vez de um complô de invenção demoníaca; e o excesso de alegoria podia ser criticado a partir de fundamentos ortodoxos se Marcião não tivesse ajudado a assegurar o futuro da alegoria ao atacá-la. Podemos considerar qualquer ou todas essas conjecturas sem necessariamente aceitar, por exemplo, o julgamento extremo de que "Marcião, por suas ideias organizacionais e teológicas e por sua atividade, deu o ímpeto decisivo para a criação da igreja católica primitiva e forneceu-lhe um modelo; e mais, ele merece o crédito pela primeira apreensão e execução da ideia de uma coletânea canônica de escritos cristãos, o Novo Testamento" (Harnack [1960] 1:214-15).

Pois foi algumas décadas antes de Marcião ou do montanismo que se disse que a igreja tinha sido edificada "sobre o fundamento dos apóstolos e dos profetas, tendo Jesus Cristo como pedra angular" (Ef 2.20): sobre os profetas, porque já existia uma prática reconhecida, se não uma teoria específica, de como ler os profetas; e sobre os apóstolos porque, conforme o contexto de Efésios sugere, tanto a mensagem apostólica quanto o ofício apostólico foram fundamentais para a preservação do evangelho cristão. A gnose e a nova profecia trouxeram à tona a seguinte definição, conforme suas palavras finais demonstram; mas o conteúdo da definição veio da vida, fé e memória — ou seja, da tradição — da igreja: "A verdadeira gnose é a doutrina dos apóstolos e a antiga constituição da igreja em todo o mundo, bem como o caráter do corpo de Cristo de acordo com a sucessão dos bispos, pela qual transmitiram essa igreja que está presente em todos os lugares e chegou a nós, sendo guardada e preservada, sem nenhuma distorção das Escrituras, por meio de um sistema bem completo de doutrina não acrescentando nem subtraindo nada. É uma leitura [das Escrituras] sem falsificação e uma exposição legal e diligente de acordo com as Escrituras, tanto sem perigo quanto sem blasfêmia. E acima de tudo, é a dádiva suprema de amor, mais preciosa que a gnose, mais gloriosa que a profecia e que excede

todas as outras dádivas de amor" (Iren. *Her.* 4.33.8 [Harvey 2:262-63]). Assim, esses termos "apostólico", "católico", "tradicional" e "ortodoxo" se tornaram sinônimos: a frase "os dogmas apostólicos" era uma expressão padrão para o que era acreditado, ensinado e confessado pela igreja católica ortodoxa com base na palavra de Deus (Teod. *H. e.* 2.31.4 [*GCS* 19:171]).

3

A fé da igreja católica

A igreja católica e ortodoxa, contra várias heresias e cismas, definiu como doutrina apostólica aquela que é acreditada, ensinada e confessada. Essa doutrina, assim se presumia, fora acreditada e ensinada pela igreja antes que a heresia exigisse que ela fosse confessada. Contudo, a tarefa de reconstruí-la a partir dos documentos existentes é complexa. Uma grande parte da literatura cristã preservada estava preocupada com a defesa do cristianismo contra a cultura entre seus opositores ou com polêmicas contra as heresias. Daí a interpretação do que era doutrina cristã durante os séculos II e III esteja provavelmente concentrada nessas mesmas questões em detrimento de outros temas doutrinais da crença e da piedade da igreja. Os problemas metodológicos na tentativa de descobrir esses temas nos documentos são formidáveis, mas os próprios documentos tornam a tentativa tanto necessária quanto justificável. Para citar um dos exemplos mais explícitos do século II, Atenágoras começou sua apologética pela doutrina da ressurreição com uma distinção entre um "apelo pela verdade", dirigido a céticos e a desconfiados, e uma "exposição da verdade", dirigida àqueles que estavam preparados para aceitar a verdade; ele observou que a exposição era mais valiosa e importante, mas que a hostilidade pagã à doutrina cristã da ressurreição da morte fez com que ele tivesse de dar primazia para o apelo, pondo-a acima da exposição (Atenag. *Res.* 1 [*TU* p. 4-II: 48-49]). A distinção de Atenágoras justifica o esforço para suprir tanto quanto possível a "exposição" ausente na defesa da qual se fazia o "apelo".

Outro conjunto de problemas no estudo da condição da doutrina cristã nos séculos II e III é levantado pela análise literária e histórica dos documentos. A tradição manuscrita das epístolas de Ignácio contém duas ou até mesmo três revisões de suas obras, variando não só em extensão e estilo, mas também em conteúdo doutrinal. Como alguém interpreta a doutrina da igreja

e do episcopado formulada por Ignácio depende da escolha do indivíduo entre essas revisões, embora também seja verdade que a decisão em relação à autenticidade de uma ou outra versão, com frequência, seja modelada pela predileção doutrinal do indivíduo. Da mesma maneira, a transmissão distorcida e confusa dos manuscritos da obra *Sobra a unidade da igreja*, de Cipriano, levanta questões quanto a sua doutrina da primazia de Pedro (veja p. 171 adiante). A cronologia dos escritos de Tertuliano continua a frustrar a determinação precisa; contudo, sem essa determinação fica difícil decidir quando ele estava falando como católico e quando como montanista. A análise literária dos cinco livros de Ireneu, *Contra heresias*, tenta isolar suas diversas (e, às vezes, contraditórias) fontes; e embora a tentativa não tenha tido plena aceitação, ela faz um uso não crítico do perigoso tratado. Grandes partes de escritos de autoria de Orígenes foram preservadas só nas traduções latinas de Rufino, o que é motivo para serem consideradas com suspeita e até mesmo com ceticismo.

Esses problemas literários, que poderiam ser multiplicados quase infinitamente ao longo desses dois séculos e bem além deles, comprometem qualquer história do desenvolvimento inicial da doutrina cristã que procede de um pensador para o seguinte, traçando origens, influências, empréstimos e divergências. Por estarmos tentando aqui ouvir mais o coro que o solista, alguns dos problemas de texto, tradução e autoria perdem em importância. O lugar deles é tomado pelo problema ainda mais escorregadio da localização de um documento ou de seu autor na "penumbra" (Turner [1954], p. 79) entre a heresia e a ortodoxia, sem tomar uma decisão de forma dogmática, em vez de histórica, com base no que o século IV ou V (ou XVI ou XX) determinou ser a doutrina ortodoxa. Talvez a única forma de lidar com esse último problema — ou, pelo menos, a forma seguida aqui — seja aceitar e documentar a existência dessa penumbra e procurar linhas que possam ser traçadas nele sem violentar a evidência.

Portanto, para nosso propósito, a importância de Ignácio está no "cristianismo pressuposto" por suas cartas (Corwin [1960], p. 29); o tratado de Cipriano é "um bom exemplo de como pode ser um dogma em um estágio ainda inicial de seu desenvolvimento" (Bévenot [1957], p. 8); Tertuliano, mesmo em seu montanismo, "não foi em nenhum sentido não ortodoxo e em nenhum lugar fez alguma declaração de que a nova profecia substitui a fé apostólica" (E. Evans [1948], p. 79); independentemente de quais tenham sido as fontes de *Contra heresias*, Ireneu viveu "com toda sua alma, com seu coração e sua mente na fé da igreja" (Harnack [1907], p. 66); e em Orígenes, devemos prestar atenção ao que um historiador não crítico denominava "seu respeito fundamental pela

tradição cristã da doutrina" (Hanson [1954], p. 173). Também exploramos fontes litúrgicas anônimas e de credo como evidências sobre a fé da igreja católica.

A visão apocalíptica e sua transformação

"O apocaliptismo [...] foi a mãe de toda a teologia cristã" (Käsemann [1964] 2:100). A primeira cristologia não foi expressa na identificação indiferente de Jesus Cristo com o logos como o princípio racional do universo, mas na percepção fervorosa do Filho do homem quebrando o poder dos demônios e fazendo irromper o novo éon com julgamento e misericórdia divinos. O batismo era uma renúncia radical ao passado e a este mundo, o irromper do Reino nesta era atual. Cada dogma importante da crença cristã primitiva deve ser entendido nesse contexto apocalíptico: a verdadeira carta da ortodoxia, a ordem do Senhor ressurreto para os apóstolos fazerem discípulos e ensiná-los a observar tudo que ele tinha ordenado (Mt 28.19,20) foi fundamentado na promessa e na profecia de que o Senhor estaria com eles até a consumação desta era (Tert. *Presc.* 8.14 [*CCSL* 1:194]). Quando essa consumação foi adiada, ela não podia mais ser usada como a premissa para afirmações da doutrina cristã, e a consumação teve de ser transposta para outra posição. Claro que a expectativa do fim do mundo era em si mesma um dogma fundamental da fé cristã, incrustada muito firmemente na mensagem de Jesus e na "doutrina apostólica" da comunidade cristã primitiva para ser eliminada por ninharias como os detalhes da história mundial. O lugar dessa expectativa como doutrina cristã e sua relevância para o desenvolvimento de outras doutrinas pertencem a esse resumo da fé da igreja.

Entretanto, seria um exagero total da evidência descrever o eclipse da visão apocalíptica como "catastrófico" (Werner [1941], p. 115) para a geração seguinte da dos apóstolos. Qualquer descrição assim é baseada em uma percepção muitíssimo simplista do papel do apocalíptico no ensinamento de Jesus e na igreja primitiva. Nem é corroborada por textos posteriores, pois se procura em vão por prova de um amargo desapontamento com o adiamento da parúsia ou de uma fragmentação das comunidades cristãs primitivas pelo adiamento da volta do Senhor. O que os textos sugerem é uma mudança na polaridade já/ainda não e uma grande variedade de soluções para as dificuldades exegéticas e teológicas provocadas por essa mudança. Estas incluíam a reinterpretação de passagens bíblicas que tinham conotação escatológica, a reorientação de imperativos éticos em direção a uma descrição mais complexa da vida de fé e de amor nas formas do mundo atual e a reconsideração e eventual rejeição de determinados tipos de expectativa apocalíptica que podiam reivindicar sanção antiga, mas não se ajustavam mais ao novo estágio no desenvolvimento da es-

catologia cristã. Aqui também é importante ver os elementos de continuidade, bem como os elementos de mudança.

Na verdade, a evidência até sugere que a visão apocalíptica não foi eclipsada tão rapidamente nem tão completamente na igreja dos séculos II e III quanto as declarações de alguns teólogos poderiam indicar. Uma indicação da sobrevivência da visão é a tenacidade da esperança milenarista, baseada em Apocalipse 20.1-10. Provavelmente a primeira indicação de que a profecia nesse capítulo estava sendo interpretada com o sentido de reino terreno de mil anos logo após a volta de Cristo é aquela associada ao nome de Papias. A única posição doutrinal definitivamente atribuída a ele era o ensinamento, que ele alegava ter origem na "tradição não escrita", de que "haverá um milênio seguindo a ressurreição dos mortos quando o Reino de Cristo deve ser estabelecido fisicamente na terra" (ap. Eus. *H. e.* 3.39.11-12 [*GCS* 9:290]). Ireneu, com sua reverência pela "tradição apostólica", descreveu com termos inflamados a transformação do cosmos e dos animais durante o milênio; e como a autoridade que respeitava, ele citou Papias, homem de respeitável antiguidade, que ouvira o apóstolo João (escritor do livro de Apocalipse) e estivera associado a Policarpo (Iren. *Her.* 5.33.4 [Harvey 2:418]). A *Epístola de Barnabé*, por toda sua hostilidade ao judaísmo, parece ter se apropriado desse elemento da escatologia judaica (*Barn.* 15.4-9 [Bihlmeyer, p. 29]).

Mas há uma evidência notável não só de que a igreja continuou a ter a esperança milenarista depois da era apostólica, mas que ela também, provavelmente desde o início, continuou em tensão com outras descrições do Reino de Cristo, as quais não estavam tão inteiradas dos detalhes do calendário para esse Reino. Embora ele mesmo abrigue a expectativa de que Jerusalém seria reconstruída e que os santos tanto da eras do Antigo Testamento quanto do Novo Testamento compartilhariam com Cristo as alegrias da nova era, Justino admitiu que havia outros cristãos crentes tão piedosos e ortodoxos quanto ele que não tinham essa expectativa (Just. *Dial.* 80.2 [Goodspeed, p. 192]). Poderia parecer que o milenarismo, bem no início da era pós-apostólica, não era considerado como um sinal de ortodoxia nem de heresia, mas de opinião admissível entre outras na gama de opiniões admissíveis. Embora seu *terminus a quo* [ponto que marca o início de uma ação] tenha sido fixado muito cedo, é muito mais difícil fixar seu *terminus ad quem* [ponto que determina o fim de uma ação]. As polêmicas de Orígenes contra o milenarismo recontam a exegese dos literalistas sobre várias promessas referentes ao Reino de Cristo, mas concluem que tal interpretação era "indigna das promessas divinas"; a exegese dessas passagens "de acordo com o entendimento dos apóstolos", levava à conclusão de que a alma era o sujeito

dessas promessas, e não o corpo, e que, portanto, o reino prometido era puramente espiritual (Or. *Princ.* 2.11.2-3 [*GCS* 22:186]). Mas esse ataque polêmico é mais evidência da continuação do milenarismo que de seu desaparecimento, e, pelo menos, algumas outras indicações apontam para sua permanência entre os cristãos crentes. Até mesmo Metódio, no mesmo contexto de um ataque à exegese literalista, apresentou uma percepção basicamente milenarista do Reino (Met. *Simp.* 9.1 [*GCS* 27:113-114]); e Comodiano simplesmente tomou essa percepção como coisa certa (Com. *Instr.* 2.3.6-9; 2.39.15 [*CSEL* 15.63; 111]).

Temos uma evidência adicional da persistência da escatologia primitiva bem depois do adiamento da parúsia de Cristo na continuação do uso da imagem apocalíptica e da motivação escatológica, em especial na literatura popular dos séculos II e III. Há uma quantidade surpreendente dessa linguagem nos tratados que sobreviveram, e temos alguns motivos para acreditar que nem mesmo estes indicam o quanto o apocaliptismo realmente agitou a comunidade cristã (Iren. *Her.* 4.20.2 [Harvey 2:213]; Eus. *H. e.* 3.25.4 [*GCS* 9:252]). Ireneu considerava o *Pastor* de Hermas canônico, outros consideravam essa obra dúbia, e Tertuliano (em períodos sucessivos de sua vida) considerava ambos (Tert. *Orat.* 16.1-2 [*CCSL* 1:266]; Tert. *Pudic.* 10.12 [*CCSL* 2:1301]). A cristologia dessa obra, na melhor das hipóteses, era vaga e, na pior, herege. Não obstante, ela foi preservada — e em uma matriz não menos prestigiosa que o Códice Sinaítico da Bíblia. O autor (ou autores) do *Pastor* usou o formato de uma convocação apocalíptica para chamar os leitores ao arrependimento. A vivacidade da língua escatológica da obra só é ultrapassada pela determinação de seu pedido. O Senhor ainda não tinha voltado e, portanto, a obra de julgamento ainda não fora concluída (Herm. *Sim.* 9.5.82 [*SC* 53:298-300]); mas ela logo seria concluída e, depois, viria a consumação (Herm. *Vis.* 5.7.25 [*SC* 53:142-44]). Não se deve permitir que as aberrações doutrinais do apocalipse que foram preservadas obscureçam a evidência que elas trazem da fé e da esperança das pessoas que eram inocentes de qualquer heresia. Parece inevitável a impressão de que a relação entre "já" e "ainda não" na apocalíptica cristã criou mais problemas para os teólogos filosóficos da igreja primitiva e para os proponentes da "escatologia consistente" entre os exegetas modernos que para os cristãos e adoradores dos séculos II e III.

Essa impressão é corroborada pelas referências à "vinda" de Cristo nos pedaços das liturgias primitivas que chegaram a nós. Por exemplo, o *Benedictus*, o cântico de louvor, de Mateus 21.9 era claramente uma afirmação da vinda do fim com a prometida chegada do rei messiânico. Mas já nas *Constituições apostólicas* (*Const. ap.* 7.26.5 [Funk, p. 414]), e presumivelmente antes, a prática

litúrgica da igreja usava essas mesmas palavras para saudar o celebrante ou a presença eucarística. Pois, conforme Wetter apontou ao comentar sobre as orações das liturgias primitivas para a "vinda" de Cristo na eucaristia, "é interessante observar como a epifania no culto é praticamente amalgamada no sentido prático à escatologia orientada para a parúsia. [...] Isso é evidência de como essas ideias também estão conectadas com a crença cristã primitiva e talvez tenham se desenvolvido a partir delas" (Wetter [1921] 1:21). A vinda de Cristo era "já" e não "ainda não": ele já viera na encarnação e, com base na encarnação, viria na Eucaristia, e viria por fim na nova taça que beberia com eles no Reino de seu Pai. Quando a antiga liturgia orava: "Deixe a graça vir [ou: "Deixe o Senhor vir"] e deixe o mundo passar" (ap. *Did.* 10.6 [Bihlmeyer, p. 6]), sua perspectiva escatológica incluía tanto a vinda final de Cristo quanto sua vinda na eucaristia. A liturgia eucarística não era uma compensação pelo adiamento da parúsia, mas uma forma de celebrar a presença daquele que tinha prometido voltar.

Os credos desempenhavam algo da mesma função. Embora seja verdade que a inclusão e a revisão de frases nos credos são um indício da evolução do ensinamento da igreja, também é verdade que os credos, desde o início, também eram uma força conservadora, instruindo os candidatos e lembrando os adoradores do que a igreja acreditava, ensinava e confessava, incluindo alguns temas doutrinais que não figuravam com tanta proeminência na piedade e na instrução cristãs em uma época quanto tinham figurado em outra época. Mesmo quando a consumação da história não se materializou como se esperava, o credo continuou a falar da vinda de Cristo tanto no tempo passado quanto no futuro; mesmo quando os teólogos platônicos ensinavam a imortalidade da alma como uma doutrina bíblica, o credo continuou a confessar a ressurreição do corpo. Isso serviu para contrabalançar alguma resolução simplificada demais do "já/ainda não" em uma ou outra direção.

Em parte porque a influência conservadora dos credos, a linguagem escatológica e a imagem apocalíptica continuaram a ocupar um lugar de destaque no discurso cristão mesmo quando a iminente volta de Cristo não era esperada tão vividamente quanto fora antes. Os escritos de Tertuliano documentaram o declínio dessa expectativa de algumas maneiras notáveis. No entanto, não é menos notável o fato de que quando ele usava a palavra "esperança", ela estava quase sem exceção relacionada à grande esperança do fim do mundo, não a uma esperança menor deste lado da parúsia; o mesmo era verdade para seu uso da palavra "julgamento". A contínua preocupação com a figura do anticristo também indica a persistência de determinados temas apocalípticos (Tert. *Marc.*

5.16.4 [*CCSL* 1:711]; Tert. *Res.* 27.6 [*CCSL* 2:956-57]). Não só a figura aparecia sempre em Tertuliano, como talvez fosse esperado, mas a literatura patrística lidou com o anticristo com frequência suficiente para justificar a suposição de que a piedade e a pregação continuaram a dar muita importância a esse sinal apocalíptico. Nem era o sinal do anticristo simplesmente uma forma religiosa de expressar um conflito político com Roma. Poderia ser isso, como quando Comodiano profetizou que Nero subiria do inferno e proclamaria: "Eu sou Cristo a quem vocês sempre oram" (Com. *Instr.* 1.41.14 [*CSEL* 15:54]). Mas Ireneu via no anticristo a recapitulação de todo erro e idolatria desde o dilúvio; e de acordo com as profecias tanto do Antigo quanto do Novo Testamentos, conforme interpretadas pela tradição apostólica de "homens que viram João face a face" (Iren. *Her.* 5.30.1-2 [Harvey 2:406-408]), ele acreditava que o anticristo seria um membro da tribo de Dã. Hipólito adotou a mesma posição (Hip. *Antic.* 14 [*GCS* 1-II:11]) e argumentou, em um tratado inteiro sobre o anticristo, que as profecias do livro de Daniel ainda não tinham sido todas cumpridas e que, portanto, o fim não estava imediatamente à vista (Hip. *Antic.* 27 [*GCS* 1-II:19]); sua exposição de Daniel, o comentário mais antigo existente de um cristão, desenvolveu esse argumento no contexto de uma exegese completa dessas profecias (Hip. *Dan.* 4.58 [*GCS* 1-I:332-34]). Como a crítica de Hipólito da identificação do anticristo com César deixa claro (Hip. *Antic.* 14; 25 [*GCS* 1-II:11; 18]), ele não esperava o retorno imediato de Cristo (veja p. 122-23 acima); mas suas obras *Exposição de Daniel*, *Sobre o anticristo* e *Tradição apostólica* ilustram, todas elas, como as tarefas exegética, dogmática e litúrgica do teólogo o compeliram a lidar com esses temas apocalípticos, independentemente de suas próprias expectativas ou da ausência delas.

Claro que um teólogo consegue distorcer os temas apocalípticos bíblicos à luz de suas próprias expectativas ou da ausência delas a fim de torná-los algo fundamentalmente distinto da confissão da igreja. Há um corpo considerável de opiniões de que exatamente essa distorção apareceu na tradição teológica de Clemente de Alexandria a Orígenes e a Gregório de Nissa. Diz-se que Clemente, como Paulo, "entende por parúsia não um evento no futuro imediato, mas algo que já foi cumprido com a vinda de Jesus como o Logos feito carne" (Buri [1939], p. 50). Diz-se que o ensinamento de Orígenes "não [é] uma forma platonizada da genuína escatologia cristã, mas uma alternativa à escatologia, na verdade, uma evasão dela" (Hanson [1959], p. 354). E diz-se que "foi apenas como apologista do cristianismo católico que Gregório sustentou firmemente a personalidade histórica de Cristo" (Harnack [1931] 2:169), mas que ele, em seu próprio pensamento, era um panteísta que não precisava de uma vinda

histórica nem de uma segunda vinda histórica de Cristo. Esse julgamento se aplica mais a Clemente que a Orígenes, e mais a Orígenes que a Gregório. É correto dizer que Orígenes, como Clemente antes dele e Gregório depois dele, adotou a ideia da parúsia em um esquema da história do mundo desde a pré-história até a restauração final. A tradição apostólica, como ele mesmo observou, tinha muito pouco a dizer sobre os detalhes da escatologia (Or. *Princ.* pr. 7 [*GCS* 22:14]). O que isso dizia, ele tentou afirmar; mas ele, ao absorver isso no processo cósmico de uma sucessão de universos, pôs em risco suas afirmações mais fundamentais. Gregório de Nissa tentou corrigir isso em sua escatologia mística e, todavia, bíblica. Para Gregório e para a tradição posterior, as teorias escatológicas de Orígenes serviram como uma advertência do que um teólogo individual estava autorizado — e não estava autorizado — a empreender em suas especulações particulares com base na tradição.

Contudo, a maioria da especulação escatológica de Orígenes escapou do anátema oficial; como também o fez o milenarismo contra o qual ele reagiu com tanto vigor. As condenações ao montanismo não foram dirigidas principalmente contra seus ensinamentos apocalípticos e o mencionado ataque contra o gnosticismo, mas não se concentrou em suas tendências milenaristas. A escatologia que negava o credo foi execrada como heresia; a escatologia que apenas foi além do credo foi tolerada como opinião particular (como no caso do origenismo de Gregório de Nissa) ou como um remanescente de um pensamento apocalíptico anterior e menos refinado (como no caso da imagem milenarista). Eusébio, com certeza, estava falando de um grande corpo de opinião teológica do Oriente quando chamou o milenarismo de Papias de "bizarro" e "um tanto mitológico" (Eus. *H. e.* 3.39.11 [*GCS* 9:290]). E Agostinho estabeleceu o padrão para a exegese mais católica do Ocidente quando se entregou à interpretação milenarista de Apocalipse 20 (Ag. *Serm.* 259.2 [*PL* 38:1197-98]), a qual tinha sustentado antes, em favor da percepção de que os mil anos desse texto se referiam à história da igreja (Ag. *Civ.* 20.7 [*CCSL* 48:709]). Nem é totalmente irrelevante a observação de que Eusébio e Agostinho, em sua interpretação do futuro do mundo como em sua percepção do passado do mundo, representavam a nova afirmação da igreja do lugar da história universal na economia da salvação (veja p. 59-61 acima).

Essa afirmação foi esboçada em expressões anteriores da preocupação cristã com os processos e as instituições da história do mundo. Talvez o exemplo mais drástico do contraste entre essa preocupação e o simples fervor da visão apocalíptica tenha aparecido na *Apologia* de Tertuliano. Ao descrever a adoração da comunidade cristã, a sociedade entrelaçada por sua confissão, sua disciplina

e sua esperança comuns, ele enumerou algumas das petições dela: "Também oramos pelos césares, por seus ministros e por todos em altas posições; pelo bem-estar do mundo e pela predominância da paz". Ele, a essa lista um tanto convencional, acrescentou mais um pedido: "E pelo adiamento do fim" (Tert. *Apol.* 39.2 [*CCSL* 1:150]). O contexto apologético da declaração é relevante, como também o é seu contexto litúrgico. As instruções de 1Timóteo 2.1-4, ecoadas nas palavras de Tertuliano, aparentemente foram tomadas na liturgia com o sentido de orar para que o mundo fosse poupado e a consumação da era fosse adiada. Foi outro eco da mesma passagem do Novo Testamento quando Tertuliano declarou — logo depois de predizer a ira iminente de Deus (Tert. *Escap.* 3.3 [*CCSL* 2:1129]) — que se pretendia que os cristãos "salvassem todos os homens" (Tert. *Escap.* 4.1 [*CCSL* 2:1130]). Tertuliano, em ambas as declarações, professou estar falando para a vontade e a ação coletiva da igreja, não apenas expressando suas opiniões pessoais. O mesmo culto de adoração em que a igreja orava pelo adiamento do fim também incluía a leitura das Escrituras (Tert. *Apol.* 39.3 [*CCSL* 1:150]), e, conforme se presume, sem a exclusão de suas porções apocalípticas; alguns cultos incluíam também uma recitação dos credos citados por Tertuliano (Tert. *Presc.* 36.4-5 [*CCSL* 1:217]; Tert. *Virg. vel.* 1.3 [*CCSL* 2:1209]), incluindo as afirmações escatológicas deles. A oração pelo adiamento do fim não era uma negação dessas esperanças escatológicas, mas, junto com elas, pertenciam a uma escatologia que não podia ser classificada nem como "futurista" nem como "realizada". Era uma escatologia que podia chegar a dizer que "mesmo se a Escritura não me oferecesse nenhuma esperança celestial, ainda teria bastante a respeito de um julgamento preliminar dessa promessa, uma vez que já tenho o dom na terra e poderia esperar alguma coisa do céu, do Deus do céu e também da terra" (Tert. *Marc.* 3.24.12 [*CCSL* 1:544]), e ao mesmo tempo poderia lançar essa esperança em termos milenares (Ter. *Marc.* 3.24.6 [*CCSL* 1:542-43]).

O fato claro era que as categorias de um apocalíptico não diferenciado eram inadequadas para as necessidades de uma fé cujo conteúdo era uma história que já acontecera. No ensinamento de Jesus, o "ainda não" tinha estado na dialética com o "já" de sua presença visível. Ambos os pólos da dialética apareciam em suas palavras e obras, conforme lembrado pela igreja. Entretanto, quando a visão apocalíptica foi eclipsada, muitas dessas palavras e obras pareceram enigmáticas. Boa parte da história da interpretação dos evangelhos durante os séculos II e III consiste do esforço em encontrar sentido nas passagens apocalípticas quando as pressuposições mudaram. O "fim" em passagens como Mateus 10.22 passou a se referir à morte do indivíduo, não ao fim da era (Tert. *Scorp.* 10.17 [*CCSL* 2:1090]; Tert. *Fug.* 7.1-2 [*CCSL* 2:1144]).

O uso da forma apocalíptica no ensinamento de Jesus não lhe garantiu um lugar no ensinamento da igreja sobre Jesus. Ainda mais relevante que os reajustes exegéticos foram os reajustes doutrinais. A doutrina da salvação produziu boa parte da dialética que tinha sido incorporada originalmente na percepção apocalíptica. A figura histórica de Jesus de Nazaré tinha aplicado a ele mesmo — ou tinha permitido que fosse aplicado a ele — os predicados sobrenaturais da visão apocalíptica do Filho do homem. O Senhor ressurreto e exaltado, presente na igreja e soberano sobre o mundo, tornou-se agora aquele a quem foram aplicados os predicados deste mundo do retrato histórico do Filho de Maria. Nem a imagem apocalíptica nem a linguagem mais ontológica do dogma cristológico evitaram ou resolveram o problema da relação entre o imanente e o transcendente. Da mesma maneira, a salvação prometida nos ensinamentos de Jesus foi descrita em termos futuristas; e embora essa conotação não tenha desaparecido da pregação e da adoração cristãs (Rm 13.11), a dialética entre a realização da salvação na morte e ressurreição de Cristo e sua conclusão em seu retorno em glória para julgar os vivos e os mortos tinha agora de deixar manifesto o equilíbrio entre o "já" e o "ainda não". Só a distinção entre as duas vindas de Cristo, também necessária na escolha das profecias do Antigo Testamento em resposta ao judaísmo, podia fazer justiça a esse equilíbrio (veja p. 40 acima). Negar o caráter histórico da primeira vinda, como o fez o docetismo gnóstico, ou espiritualizar a segunda vinda em uma parábola da alma, conforme a especulação origenística o fez, era subverter a doutrina apostólica.

Se os ensinamentos da igreja primitiva e de Jesus pudessem simplesmente ser descritos como escatologia consistente, então, poderíamos traçar o declínio dessa escatologia como o principal fator no estabelecimento tanto das estruturas eclesiásticas quanto das normas dogmáticas. Nem o cristianismo primitivo nem a igreja católica eram consistentes de uma maneira tão decisiva, conforme deixa claro cada bocado de evidência ou novo estudo da evidência antiga. Mas uma vez que se permite que a dialética de já/ainda não emerja dos textos, a magnitude da mudança pode se tornar visível. Não era nada menos que a mudança decisiva de categorias do drama cósmico para as do ser, do Apocalipse de João, o teólogo, para o credo do Concílio de Niceia. Todavia, foi por intermédio desse mesmo credo que o retrato humano do Filho de Maria foi preservado, e, por meio desse mesmo credo, as gerações pós-apocalípticas da igreja católica foram ensinadas a procurar a ressurreição da morte e a vida da era por vir.

A ordem sobrenatural

O apocaliptismo cristão refletia uma percepção supernaturalista do mundo, que os cristãos crentes compartilhavam com outros homens religiosos da Antiguidade. Essa percepção de mundo, por sua vez, formava a pressuposição para a doutrina cristã. O cristianismo, ainda por causa de seu conteúdo distintivo, deu sua própria guinada para o supernaturalismo e, no fim, transcendeu-o por intermédio da doutrina de Deus como Trindade.

"O céu era mais baixo no mundo antigo", diz Shirley Jackson Case (Case [1946], p. 1). "O tráfego era pesado na estrada entre o céu e a terra. Os deuses e os espíritos povoavam densamente o ar superior, no qual permaneciam preparados para intervir a qualquer momento nos assuntos dos mortais. E os poderes demoníacos, emergindo do mundo de baixo ou habitando nos cantos remotos da terra, ameaçavam constantemente o bem-estar do ser humano. Toda a natureza estava viva — viva com forças sobrenaturais". Essa descrição da relação entre a ordem natural e a sobrenatural, com alguns ajustes de vocabulário em uma direção ou outra, podia ser reconhecida pelos judeus, pelos cristãos e pelos pagãos devotos do século I. Ela forma o fundamento comum sobre o qual os apologistas da doutrina cristã e seus oponentes não cristãos se sustentavam, como os próprios apologistas foram francos em admitir (Tert. *Apol.* 22.1-2 [*CCSL* 1:128]). Os pais cristãos não tentaram lançar dúvida sobre o caráter sobrenatural dos fenômenos das religiões grega e romana; ao contrário, eles atribuíram esses fenômenos ao território demoníaco do mundo sobrenatural.

Para a história da doutrina cristã, o entendimento da ordem sobrenatural evidente na fé e na vida dos dois ou três primeiros séculos cristãos é um elemento essencial no desenvolvimento do ensinamento da igreja. Contudo, ele não é em si mesmo sistematizado como dogma da igreja. O cristianismo, em um plano, parece ter feito pouco mais que comprovar um clima universal de opinião e, se fez alguma coisa, transformou o crasso supernaturalismo em flagrante superstição. Mas temos de seguir em frente e examinar não só as similaridades, mas também as diferenças entre a piedade popular e a doutrina da igreja em cada um desses pontos, e verificar como o ensinamento da igreja, modelado pelas considerações tanto de sua própria integridade teológica quanto do esclarecimento filosófico, conseguiu finalmente dobrar até mesmo o sentimento religioso mais dominante e universal de sua época em conformidade com o "culto racional" (Rm 12.1) do evangelho.

A ideia de uma ordem sobrenatural, embora fosse predominante em toda devoção e doutrina cristãs, fez-se especialmente evidente em dois pontos: na concepção de anjos e demônios como seres que, de algum modo, permaneceram

abaixo de Deus, mas acima do homem, e no uso do milagre e da oração como meios que interferiram na ordem natural das coisas para contar com o auxílio sobre-humano e impedir as ameaças sobre-humanas. Dos seres sobre-humanos que causam "o tráfego entre o céu e a terra", os mais inseparavelmente conectados à história do evangelho eram os anjos e os demônios. Os anjos foram os arautos do extraordinário nascimento de Jesus (Lc 2.11) e de sua ressurreição milagrosa (Mc 16.6); eles também foram os agentes da anunciação que precedeu o nascimento do Senhor (Lc 1.26-38) e foram descritos em Apocalipse como tocando a melodia da liturgia da igreja durante sua história na terra e na eterna glória (Ap 11.15-18). Aqui, a tradição bíblica se ligou à especulação judaica sobre os seres angélicos, bem como às cosmologias gnósticas, cosmologias essas cujas características predominantes eram uma série quase infinita de éons, mediando para o bem ou para o mal entre o Deus Altíssimo desconhecido e a humanidade. Exatamente quão íntima pode ser a conexão fica evidente a partir da polêmica de Colossenses 2.18 contra a "adoração de anjos" e a partir de outros indícios do Novo Testamento (Hb 1.5; 1Pe 1.12) que alguns cristãos estavam atribuindo aos anjos uma importância independente da função deles como mensageiros e servos de Deus.

Essa polêmica deixa ainda mais enigmática uma passagem notável de Justino Mártir, que parece refletir a prática litúrgica e a doutrina pública da igreja do século II. Justino, ao responder à acusação de que os cristãos eram ateus porque não adoravam as divindades oficiais do Estado romano, declarou: "Reconhecemos que somos ateus em relação a esses deuses, mas não em relação ao Deus mais verdadeiro, o Pai de justiça e moderação e de todas as outras virtudes que está acima de toda impureza. Mas o cultuamos e adoramos, e o Filho que procede dele e ensinou essas coisas para nós e para o exército de outros anjos bons que o seguem e são feitos parecidos com ele e o Espírito profético" (Just. *1Apol.* 6 [Goodspeed, p. 29]). Observada com menos frequência é a declaração análoga de Atenágoras, o qual depois de responder à mesma acusação de ateísmo com uma recitação da doutrina da Trindade, acrescentou: "Nem nossa doutrina de Deus [*to theologikon*] para aí, mas afirmamos uma multidão de anjos e ministros" (Atenag. *Leg.* 10.3 [Goodspeed, p. 325]). A declaração de Justino está longe de "esclarecer" (Crehan [1956], p. 134) a relação dos anjos com a Trindade, essa passagem apenas prova que Justino não foi o único professor cristão a postular algum tipo de semelhança de natureza entre Deus e os anjos — uma semelhança bastante substancial para justificar a menção de anjos no mesmo fôlego com a Tríade divina. Portanto, não parece injustificável concluir que a declaração de Justino envolve algum culto aos anjos, apesar da passagem "paire no ar sem suporte" (Goodenough [1923], p. 194).

No entanto, quando nos voltamos da *obiter dicta* desse tipo para o conteúdo do ensinamento e da confissão da igreja, o princípio fundamental na doutrina dos anjos é a insistência enfática de que eles não são divindades menores, mas criaturas. O contraste entre a doutrina da igreja e a piedade popular, que parece falar nas palavras de Justino, é bem evidente. Enquanto os gnósticos liam as contradições do universo na própria realidade divina e ainda tentavam separar o Deus altíssimo delas por meio de uma série de éons, anjos e outros semideuses, a confissão da igreja tentava tornar inequívoca a doutrina de Deus como Criador. Ireneu, a partir da declaração de João 1.3 de que nada foi feito sem o Logos, concluiu que "todas as coisas —anjos, arcanjos, tronos ou domínios — foram estabelecidas por ele que é Deus sobre todos e criadas por intermédio de seu Logos" (Iren. *Her.* 3.8.3 [Harvey 2:29]). Era uma distorção da relação entre Criador e criatura atribuir a criação do mundo aos anjos (Iren. *Her.* 2.2.1 [Harvey 1:254]). Hermas parecia ter estado ecoando algo dessa noção, mas tentando ajustá-la à doutrina da criação quando falou dos anjos como as primeiras criaturas de Deus a quem toda a criação foi entregue (Herm. *Vis.* 3.4.1.12 [*SC* 53:108]). Orígenes, no prefácio de *Sobre os primeiros princípios*, descobriu que o ensinamento expresso da igreja estabelecia como tradição oficial que os anjos eram os servos de Deus (e, como tal, suas criaturas), mas deixou o tempo da criação deles e a natureza de sua existência como assunto para investigação e especulação (Or. *Princ.* pr. 10 [*GCS* 22:16]). Essa tradição oficial foi canonizada como dogma quando o Concílio de Niceia adotou uma confissão que ia além das simples declarações dogmáticas da criação de outros credos para especificar que Deus foi o Criador não só do céu e da terra, mas de "todas as coisas visíveis e invisíveis" (*Symb. Nic.-CP* [Schaff 2:60]; Or. *Princ.* 4.4.8 [*GCS* 22:359]). A especulação sobre a angelologia não foi extirpada, mas a igreja, em sua doutrina da criação, determinou um limite que não pode ser ultrapassado por essa especulação (Tert. *Marc.* 5.19.4 [*CCSL* 1:721]; Did. *Espir.* 7 [*PG* 39:1038-39]).

O mesmo era verdade quanto à demonologia. A especulação demonológica, como forneceu muito do vocabulário e da estrutura da doutrina do homem como pecador, provou ser ainda mais atraente para os pais dos séculos II e III que a doutrina dos anjos. Os escritores cristãos, levando adiante o interesse cosmológico e exegético do pensamento judaico, refletiram sobre a natureza e as obras dos anjos caídos, em especial sobre o que foi considerado como a primeira referência explícita a eles em Gênesis 6.1-4 (Or. *Cels.* 5.55 [*GCS* 3:58-59]). Parece ter sido a partir da narrativa dessa passagem que Tertuliano tirou sua descrição dos "apóstatas angélicos" (Tert. *Idol.* 4.2 [*CCSL* 2:1103]) como os

"desertores de Deus, os sedutores de mulheres" (Tert. *Idol.* 9.1 [*CCSL* 2:1107]) e os inventores da astrologia (Tert. *Apol.* 35.12 [*CCSL* 1:146-47]). A luxúria deles por virgens humanas os tinha inflamado a ponto de abandonarem a presença de Deus e caírem no pecado (Tert. *Virg. vel.* 7.2 [*CCSL* 2:1216]). Em seguida, eles se dedicaram a desviar os homens. Agora, Satanás e seus anjos tinham invadido o mundo todo e tinham corrompido o homem e o resto da criação (Tert. *Espet.* 8.9 [*CCSL* 1:235]). Essa imagem da origem dos demônios (Tert. *Coron.* 6.2 [*CCSL* 2:1047]) se tornou um lugar comum na literatura (Tert. *Cult. fem.* 1.2.1 [*CCSL* 1:344]), como fica evidente a partir da declaração de Minúcio Félix de que os espíritos capazes de cometer erros tinham sido degradados por sua luxúria e, agora, tentavam degradar o homem (Min. Fel. *Otav.* 26.8 [*CSEL* 2:38]); a partir do ensaio de Atenágoras do que "os profetas" (Atenag. *Leg.* 24.5 [Goodspeed, p. 344]) tinham dito sobre os anjos cuja luxúria tinha provocado a queda deles; e a partir da identificação das deidades pagãs com os anjos fornicadores (Com. *Instr.* 1.3.15 [*CSEL* 15:7]).

A atenção cristã para os perigos do comércio humano com demônios, anjos caídos e Satanás teve uma expansão acentuada com o início da piedade monástica, também responsável pelo desenvolvimento de um novo corpo de literatura cristã: a biografia monástica. Na primeira e mais influente dessas biografias, a *Vida de Santo Antônio*, de Atanásio, pode-se dizer que o conflito entre o herói cristão e os poderes demoníacos é o principal tema. Não obstante, Antônio atribuir aos demônios percepção e também atividade sobre-humanas (Atan. *V. Ant.* 31 [*PG* 26:889]), ele descreveu-os como "impotentes" (Atan. *V. Ant.* 28; 41 [*PG* 26:885; 904]), em especial diante do sinal da cruz, que prevalecia contra toda mágica e feitiçaria (Atan. *V. Ant.* 78; 35 [*PG* 26:952; 893]; Lact. *Inst.* 4.27.2-4 [*CSEL* 19:384-85]). Não só a partir da vida dos santos e ascéticos, mas também dos comentários de observadores menos comprometidos ficamos sabendo como o sinal da cruz era importante como um meio de repelir os espíritos malignos; o imperador Juliano expressou a opinião de que "essas duas coisas são a quintessência de sua [dos cristãos] teologia, repreender os demônios e fazer o sinal da cruz na testa deles" (Jul. *Ep.* 19 [*LCL* 3:52]). Embora a demonologia particular de Orígenes estivesse associada a suas ideias sobre a queda pré-histórica, ele, com certeza, estava resumindo a fé e a piedade da igreja quando advertiu que os espíritos malignos estavam à espreita para desviar os homens e que o crente devia cultivar a ajuda dos espíritos ministrantes de Deus para repelir os demônios hostis (Or. *Princ.* 3.2.5 [*GCS* 22:253-54]).

Não é de surpreender que quando essa piedade cristã foi unida a especulações dualistas, como o foi em vários sistemas gnóstico, maniqueísta e

priscilianistas, o demônio e seu reino se tornaram rivais não só da alma cristã, mas também da soberania divina. A recorrência do dualismo popular e da persistência das artes satânicas em toda a história cristã parece provar que a doutrina cristã não teve sucesso na erradicação da convicção consagrada havia muito tempo de muitos cristãos de que "o deus desta era" (2Co 4.4), afinal, era de fato um deus. O ensinamento da igreja, contudo, era claro e inequívoco já em reação ao gnosticismo e ainda mais em resposta aos dualismos maniqueísta e priscilianista. As narrativas monásticas sobre os demônios também insistiam que eles estavam impotentes porque a cruz de Cristo os tinha desarmado. Agostinho, contra o dualismo maniqueísta, definiu o mal em termos neoplatônicos como a ausência do bem (Ag. *Mor. maniq.* 2.4.6 [*PL* 32:1347]); Deus, portanto, era a fonte de todo o poder, até mesmo do poder prejudicial (Ag. *Nat. bon.* 32-33 [*CSEL* 25:870-71]) e os demônios eram criaturas caídas do único Deus bom. E contra os priscilianistas, o Concílio de Braga, de 563, decretou: "Quem negar que o demônio foi originalmente um anjo bom criado por Deus, sustentando, ao contrário, que ele surgiu do caos e das trevas e não tem Criador, mas é ele mesmo o princípio e a substância do mal [...] que seja anátema" (Mansi 9:775). Mais uma vez, embora a realidade da ordem sobrenatural fosse aceita, a unicidade de Deus e a bondade da criação, que o cristianismo aprendeu a afirmar com base no Antigo Testamento, mantiveram o supernaturalismo em limites estritos, pelo menos, na área da doutrina cristã.

Antônio, em seus conflitos com os demônios, manifestava frequentemente poderes milagrosos. Ele expulsou demônios daqueles que estavam possuídos por eles (Atan. *V. Ant.* 48; 64 [*PG* 26:913; 933]) e conseguia curar muitos dos doentes que vinham a ele (Atan. *V. Ant.* 56 [*PG* 26:925]). Todavia, Atanásio teve o cuidado de apontar muitas vezes em sua biografia que Antônio "não curava dando ordens, mas orando e chamando o nome de Cristo, para que ficasse claro para todos que não era ele quem fazia isso, mas o Senhor mostrando sua bondade amorosa com os homens e curando os sofredores por intermédio de Antônio" (Atan. *V. Ant.* 84 [*PG* 26:961]). E houve vezes em que os poderes milagrosos de Antônio não funcionaram porque não era a vontade de Deus (Atan. *V. Ant.* 56 [*PG* 26:925]). Houve declarações e relatos anteriores sobre determinados cristãos que foram capacitados com poderes sobrenaturais, notavelmente a história da "legião fulminante" (Eus. *H. e.* 5.5 [*GCS* 9:434-36]; Tert. *Apol.* 5.6 [*CCSL* 1:96]). Mas a doutrina cristã de milagres, a despeito desses relatos, foi desenvolvida quase completamente na exegese e defesa das narrativas bíblicas. Quando Celso afirmou que Deus não faria nada que fosse contrário à natureza, Orígenes reagiu com o ensinamento de que tudo que fosse feito

em harmonia com a vontade e a palavra de Deus não era contrário à natureza (Or. *Cels.* 5.23 [*GCS* 3:24]); isso se aplicava especialmente aos ditos milagres. Orígenes, em sua própria exegese da história dos milagres na Bíblia (Or. *Mat.* 11.2.477-78 [*GCS* 40:35-37]; Or. *Mat.* 13.6.577-79 [*GCS* 40:193-96]), parece ter imposto sua facticidade literal, embora em *Contra Celso* e especialmente em *Sobre os primeiros princípios*, ele tenha argumentado extensamente que essas histórias não deviam ser entendidas como estavam (Or. *Princ.* 4.2.9.15-16 [*GCS* 22:321-23]), mas como declarações místicas de verdades espirituais. Tertuliano, por sua vez, repeliu a crítica de milagres fundamentados na lei natural, uma vez que os filósofos que propuseram a lei natural negavam a onipotência de Deus (Tert. *Anim.* 2.7 [*CCSL* 2:785]). Tertuliano, ao aceitar a regra de fé e a inerrância da Bíblia, também passou a entender as histórias de milagres como verdade literal (Tert. *Presc.* 44.5-10 [*CCSL* 1:223-24]). Tanto na doutrina de Orígenes quanto na de Tertuliano, o elemento digno de nota é a restrição que a doutrina de Deus como Criador põe sobre a definição do natural e sobre o fascínio do sobrenatural.

Essa restrição fica ainda mais evidente no desenvolvimento da doutrina patrística da oração. Tanto Orígenes quanto Tertuliano escreveram tratados especiais sobre esse assunto, usando o Pai Nosso, também chamado de oração do Senhor. Quanto a isso, a oração parece ter sido o elemento constitutivo também de muitos dos milagres. Talvez em nenhum lugar as afinidades entre o sobrenaturalismo cristão e o pagão estejam mais óbvias que em suas práticas de oração; essa afinidade era tão óbvia para Tertuliano que ele encontrou nas bênçãos e maldições romanas um "testemunho da alma" para a correção do cristianismo (Tert. *Test. anim.* 2.6 [*CCSL* 1:177]; Tert. *Apol.* 16.10 [*CCSL* 1:116]; Clem. *Estr.* 7.7 48.5 [*GCS* 17:36]). Conforme Friedrich Heiler comenta: "A relação estreita entre as formas de oração não cristãs e as cristãs provocam repetidamente assombro entre os teólogos cristãos" (Heiler [1958], p. 1212); contudo, ele observa em outro lugar que "a história da vida cristã de piedade é a prova mais notável da singularidade e da integridade do cristianismo entre as religiões da terra" (Heiler [1932], p. 121). A tarefa de formular a doutrina cristã da oração de maneira a levar em conta essas duas percepções coube aos pais da igreja dos séculos II, III e IV. A oração e as formas que ela assumiu na igreja são assuntos pertinentes à história da piedade e à história da liturgia; o sentido e o propósito da oração são um assunto para a história do desenvolvimento da doutrina cristã.

Mas é claro que a doutrina começou com a oração e suas formas, e pressupôs isso. O cristão era um homem de oração. Na literatura apologética, a

acusação de que o cristianismo era subversivo foi refutado pela referência às orações oferecidas para o império e para César (Just. *1Apol.* 65.1 [Goodspeed, p. 74]). Tertuliano, com retórica vigorosa, virou a mesa dos críticos com a asserção de que a própria recusa da igreja de orar para alguém, que não só a Deus, foi que sustentou César e o tornou grande. "Não posso pedir isso a ninguém mais, exceto a Deus de quem sei que receberei isso (Tert. *Apol.*30.5 [*CCSL* 1:141]), porque só ele concede isso e porque peço a ele por seus dons" (Tert. *Apol.*30.6 [*CCSL* 1:142]; Tert. *Jejun.* 16.5 [*CCSL* 2:1275]). Ele contrastou isso com o ritualismo do sacrifício romano. Eles, embora relutantes, tiveram de expor os sagrados mistérios da adoração cristã à ridicularização blasfema de seus oponentes, os apologistas de vez em quando se sentiam constrangidos a descrever as posturas e os gestos da oração cristã (Or. *Orat.* 33.1 [*GCS* 3:401]), bem como algum conteúdo da invocação, do louvor, da confissão e da ação de graças proferido em público e em secreto (Atenag. *Leg.* 13 [Goodspeed, p. 327-28]). No entanto, é relevante o fato de que as explicações mais completas da doutrina da oração ficavam reservadas aos escritos dirigidos à igreja.

A partir desses escritos fica evidente que as interpretações contemporâneas do sobrenatural proveram a doutrina cristã da oração com duas importantes opções para relacionar a prática da oração ao ensino da igreja. A oração podia ser considerada um dos meios — junto com a mágica, a maldição, a feitiçaria e coisas do gênero — para tornar a ordem sobrenatural amigável para o homem; pois "a oração de um justo é poderosa e eficaz" (Tg 5.16). Orígenes observou que o indivíduo, no calor do verão, podia supor que, por meio de sua oração, poderia reverter o curso da estação e trazer de volta a aprazível primavera (Or. *Orat.* 5.3 [*GCS* 3:309]). Ou a relação entre a oração e a providência poderia ser o contrário e a oração poderia estar tão completamente subordinada à soberania e à predestinação divinas a ponto de serem consideradas objetivamente inúteis (Or. *Orat.* 5.2 [*GCS* 3:308-309]); pois "o seu Pai sabe do que vocês precisam, antes mesmo de o pedirem" (Mt 6.8). A primeira dessas opções se manifestou quando o escritor estava exortando os cristãos a orar e descrevendo o poder da oração, como no tratado de Tertuliano (Tert. *Orat.* 29.1 [*CCSL* 1:273-74]); a segunda opção, quando escritor estava respondendo as dúvidas, as suas próprias e as de seus leitores, que surgiam da tentativa de harmonizar a prática da oração com a doutrina de um Deus sábio e soberano, como no tratado de Orígenes (Or. *Orat.* 5.1 [*GCS* 3:308]). A primeira opção se baseou na religião; e a segunda, na reflexão.

Embora cada uma dessas opções fosse atraente em seus próprios fundamentos peculiares, nenhuma delas conseguia satisfazer as necessidades da

doutrina cristã da oração porque elas não conseguiam se ajustar à doutrina do Deus pessoal e com a doutrina do homem livre. Se era legítimo se dirigir a Deus como o Pai no céu, ele estava além da manipulação, e a oração não poderia lhe pedir para agir de forma contrária a sua vontade (Tert. *Orat.* 4.1 [*CCSL* 1:259]). Mas essa vontade era aquela que desde a eternidade levava em conta os atos do livre arbítrio do homem, incluindo suas orações, dizendo na realidade: "Darei ouvidos a este homem que ora com entendimento por causa da própria oração que profere" (Or. *Orat.* 6.4 [*GCS* 3:314]). A ideia de uma ordem sobrenatural, divorciada da doutrina de um Deus pessoal e da doutrina do livre arbítrio do homem, levaria à mágica ou ao fatalismo, ou a ambos, e ela, evidentemente, fez isso em mais de uma vida cristã. Mas a doutrina cristã da oração, embora reconhecendo as afinidades entre a prática e a oração da igreja como um fenômeno religioso genérico, aprendeu — com o Antigo Testamento e, em especial, a partir do Pai Nosso — a transcender tanto a mágica quanto o fatalismo (Ag. *Ep.* 130.11.21 [*CSEL* 44:63-64]). O Deus que criou o homem com livre arbítrio era soberano também sobre a ordem sobrenatural.

Embora o vocabulário e o pensamento do sobrenaturalismo transcendessem na doutrina cristã, eles continuavam a fornecer boa parte da estrutura na qual a doutrina cristã era articulada. A doutrina da pessoa de Cristo e a doutrina da obra de Cristo dependem dessa estrutura para algumas de suas formulações clássicas. Um dos termos mais notáveis para Cristo, e até mesmo para o Espírito Santo, na teologia da igreja antes de Niceia era "anjo" (veja p. 194-96 adiante). Alguns professores cristãos interpretaram o termo à luz das especulações judaicas sobre o mundo dos seres angélicos e outros interpretaram à luz das especulações gnósticas sobre o mundo de éons. Foi Niceia que, por fim, "delineou o limite entre Deus e o mundo dos anjos, entre o Criador e a criatura", pondo Cristo do mesmo lado dessa fronteira que o lado do Criador e eliminando, desse modo, os elementos mitológicos das "tradições trinitarianas [anteriores]" (Kretschmar [1956], p. 223). Da mesma maneira, a imagem da cruz e da ressurreição de Cristo como um "duelo extraordinário" (veja p. 162-66 adiante) com o demônio seria lançado na forma de um completo dualismo. O que a salvou do dualismo foi a aplicação consistente da doutrina de Deus como Criador, o que significava que o demônio tinha usurpado qualquer poder que tivesse e, por isso, Cristo estava restaurando a ordem das coisas divinamente estabelecida.

A doutrina cristã, para essa correção das implicações que podiam ser extraídas de sua aceitação de uma ordem sobrenatural, estava em débito com suas raízes bíblicas, em especial, a sua retenção do Antigo Testamento. A declaração

de Harnack: "Que rico material religioso derivado dos mais variados estágios da história da religião esse livro contém" (Harnack [1931] 2:469), com certeza, é confirmada pelas exuberantes imagens religiosas da liturgia ou pela história da exegese cristã do livro de Cântico dos Cânticos. Mas negligencia totalmente o que o Antigo Testamento tinha feito por esse "rico material religioso". Um mito que parece ter originalmente descrito a descoberta do sexo se tornou o relato mais profundo da queda (Gn 3.1-7), e as celebrações cananeias da fertilidade cósmica e humana foram transformadas em festivais da aliança entre o povo de Israel e um Deus justo e misericordioso. A igreja usava o Antigo Testamento — embora não precisasse dele — como uma fonte para o sobrenaturalismo que o ligava à história da religião. Mas a partir do Antigo Testamento, ela aprendeu a redefinir o "sobrenatural", traçando a linha de demarcação não entre "o mundo espiritual" e este mundo, mas finalmente entre Deus o Criador e todas suas criaturas; pois é crido, ensinado e confessado que "nem morte nem vida, nem anjos nem demônios, nem o presente nem o futuro, nem quaisquer poderes, nem altura nem profundidade, *nem qualquer outra coisa na criação* será capaz de nos separar do amor de Deus que está em Cristo Jesus, nosso Senhor" (Rm 8.38,39; grifo do autor; Or. *Princ.* 3.2.5 [*GCS* 22:252-53]).

O significado da salvação

Quando Ireneu, em uma definição clássica, declarou que "seguir o Salvador é participar da salvação e seguir a luz é perceber a luz" (Iren. *Her.* 4.14.1 [Harvey 2:184]), ele estava enunciando a crença cristã para toda palavra à qual seus oponentes gnósticos teriam subscrito de boa vontade. No Novo Testamento de Marcião não menos que no de Tertuliano (Rm 1.16), o evangelho foi chamado o poder de Deus para a salvação de todos que creem (Tert. *Marc.* 5.13.2 [*CCSL* 1:702]), embora Marcião tenha continuado para corrigir a última parte do versículo, apagando a palavra "primeiro" porque atribuía prioridade ao judaísmo (Harnack [1960] 2:153). O evangelho era uma mensagem de salvação; quanto a isso, todos os professores cristãos concordavam. Mas eles não concordavam sobre o sentido da salvação proclamada por essa mensagem.

Nem esse significado, no sentido estrito, tornou-se um dogma da igreja. O credo adotado em Niceia confessava que fora "por nós homens e pela nossa salvação" que Cristo "desceu [do céu], foi feito carne, foi feito homem, sofreu, ressuscitou ao terceiro dia, ascendeu aos céus e virá para julgar os vivos e os mortos" (*Symb. Nic.* [*325*] [Schaff 2:60]). Mas nem isso nem os dogmas posteriores especificavam com algum detalhe exatamente como a salvação, o propósito da vinda de Cristo, tinha relação com esses eventos da condição terrena e celestial dele. Embora a relação de Jesus Cristo com Deus e a relação

do ser humano e o divino em sua pessoa tenham se tornado assunto de controvérsia doutrinal e de definição dogmática, a obra salvadora de Cristo ficou dogmaticamente indefinida. Contudo, ela, com certeza, foi um importante componente da doutrina cristã — se pela doutrina visamos ao que a igreja acredita, ensina e confessa não só em suas polêmicas e credos, mas também em sua liturgia e exegese.

A ausência de um tratamento polêmico dogmático explícito e extenso do sentido da salvação o torna necessário, bem como torna arriscado encontrar algum outro esquema para organizar o material doutrinário sobre esse assunto. Seria possível, por exemplo, fundamentar a discussão do desenvolvimento da doutrina da salvação na história da doutrina do pecado, observando a relação existente entre a doença e a cura (veja p. 294-96 adiante); pois essa relação, com frequência, é recíproca. Ou o florescimento posterior de várias teorias da expiação poderia servir como base para um exame de sua origem. Ou uma vez que a doutrina da pessoa de Cristo se tornou um dogma, apesar de a doutrina da obra dele não ter se tornado dogma, a história da doutrina poderia examinar as principais teorias alternativas sobre a pessoa de Cristo com vistas a explicitar a definição da salvação em operação em cada um.

Embora haja algo a ser dito em favor de cada um desses métodos de sistematização do material doutrinário, seguiremos o procedimento que tenta ir além deles, ou mais acuradamente ir atrás deles, para o conceito subjacente de Cristo como Salvador. Pois é "a imagem de Cristo" como distinta do "dogma de Cristo" (Elert [1957], p. 12-25) que nos preocupa nesta seção; e uma vez que boa parte do material tem um contexto litúrgico e exegético, a organização do material em torno de três temas da vida e dos ensinamentos, do sofrimento e da morte e da ressurreição e da exaltação de Cristo pareceria legítima. Esse esquema para as doutrinas da salvação dos séculos II, III e IV não deve ser entendido como indicando que a vida, a morte ou a ressurreição de Cristo foram sempre vistas como o único evento salvífico totalmente isolado do todo da imagem bíblica. Observamos repetidamente as diversas ênfases reunidas em uma passagem (Clem. *Prot.* 1.9-10 [*GCS* 12:9-10]). Mas as diferenças de ênfase realmente existem e podem ser identificadas.

A partir de um exame de como os escritores cristãos do século II usavam os materiais, agora incorporados nos evangelhos sinóticos, e como transmitiam outros materiais, que não encontraram lugar no cânon do Novo Testamento, fica claro que a meditação sobre a vida e os ensinamentos de Jesus era uma importante preocupação da piedade e da doutrina da igreja. Para citar um dos primeiros escritores, Clemente de Roma terminou uma extensa sequência de

citações bíblicas sobre a humildade e paciência de Cristo com esta exortação: "Veja, amado, que exemplo nos foi dado" (*1Clem.* 16.17 [Bihlmeyer, p. 44]). Cristo como exemplo e como professor foram temas doutrinais constantes e relacionados de forma muito estreita, mas justamente porque a salvação, não obstante possa ter sido definida, era a verdade fundamental do evangelho, a imitação de Cristo como exemplo e a obediência a ele como professor devem ser entendidas em sua estreita conexão com ela.

Onde essa conexão não é observada, as doutrinas de Cristo como exemplo e como professor podem ser interpretadas como a evidência de um moralismo destituído da ideia de salvação. Para um crítico de *Primeira Clemente*: "É difícil ver alguma posição para Cristo na salvação cristã além da de pregador da 'graça do arrependimento' " (Torrance [1959], p. 46). "A característica mais surpreendente" de todos os pais apostólicos, afirma ele resumidamente, "era o fracasso em apreender a relevância da morte de Cristo" (Torrance [1959], p. 137). Os apologistas eram ainda mais receptivos quanto a essa crítica. "Só Justino fornece alguma coisa que lembra uma resposta. [...] Indubitavelmente, o principal propósito da encarnação, quando ele examina o assunto como filósofo, surpreende-o como didático" (Kelly [1958], p. 168). Alguns dos outros apologistas não parecem nem mesmo levar esse aspecto em muita consideração. Inclinados como estavam a provar que o cristianismo era o cumprimento das intuições e expectativas de todas as nações, e não só dos judeus (veja p. 80-85 acima), os apologistas representavam Cristo como a resposta de Deus para as ideias e aspirações dos filósofos gregos. Por isso, a salvação, nos tratados deles, podia ser equiparada ao dom dessa resposta. Mas é um equívoco ler os tratados dos apologistas separados do que a igreja acreditava, ensinava e confessava. Conforme um dos mais influentes e mais críticos dos intérpretes de Justino observou: "É igualmente certo que a própria fé de Justino era mais nutrida pelo que a congregação confessava e ensinava sobre Cristo, seu Senhor, que pelo que ele mesmo interpretava de forma teórica" (Engelhardt [1878], p. 186). Ele, afinal, estava pronto a entregar a vida por Cristo; e seu martírio fala mais alto, até mesmo da perspectiva doutrinal, do que suas apologéticas.

Os escritos dos apologistas, até mesmo os de Justino, eram dirigidos aos leitores de fora da igreja. Há algum motivo para presumir que na doutrina "interna" da igreja, a crucialidade de Cristo como professor e exemplo vá mais fundo que as um tanto insípidas expressões de Justino e de outros apologistas indicaria? A resposta para essa difícil pergunta está associada à interpretação da doutrina da recapitulação desenvolvida por Ireneu. Se essa doutrina foi completamente uma peça de sua especulação particular, então, ela não serve

como prova de que a doutrina da igreja ia além das teorias dos apologistas; mas ela também poderia provar que Ireneu era inacreditavelmente mais um gênio religioso individualista que sua própria doutrina do critério da continuidade apostólica teria permitido que ele ou qualquer outro professor cristão fosse, exceto se considerarmos um herege valentiniano. As fontes litúrgicas e os escritos de outros pais da igreja sugerem que Ireneu, nessa doutrina da recapitulação como em seus ensinamentos em geral, estava refletindo a mente da comunidade cristã, embora sua própria mente pudesse ter elaborado e aperfeiçoado as ideias seminais presentes na crença, no ensinamento e na confissão da igreja. Até mesmo as teorias literárias artificiais em relação às fontes de Ireneu levam à mesma conclusão (Loofs [1930], p. 357-74).

A doutrina da recapitulação de Ireneu pode ser lida como a mais profunda vindicação teológica dos séculos II e III do ideal cristão universal da imitação de Cristo. Para Ireneu, a imitação de Cristo pelos cristãos fazia parte do plano cósmico de Deus da salvação que começou com a imitação de Cristo pelo cristão ou, mais precisamente, com a imitação de Cristo de Adão. O Logos "assimilou a si mesmo ao homem, e o homem a ele mesmo" (Iren. *Her.* 5.16.2-3 [Harvey 2:367-68]) em sua vida e em sua paixão. Ele, depois da encarnação, atravessou todos os estágios do crescimento humano, santificando cada um deles e redimindo cada um "sendo feito um exemplo de piedade, de justiça e de submissão para eles" (Iren. *Her.* 2.22.4 [Harvey 1:330]). A desobediência do primeiro Adão foi desfeita por meio da completa obediência do segundo Adão para que muitos fossem justificados e alcançassem a salvação (Iren. *Her.* 3.18.7 [Harvey 2:101-102]). Ele, em um sumário conciso, resumiu nele mesmo toda a continuidade da raça humana e proveu o homem com a salvação (Iren. *Her.* 3.18.1 [Harvey 2:95]). "Assim, a Palavra foi feita carne a fim de que o pecado — destruído por intermédio dessa mesma carne por meio da qual conquistara o poder, consolidara-o e governara-o — não mais existisse em nós; e, portanto, nosso Senhor assumiu a mesma formação para a encarnação, para que ele pudesse se juntar à batalha em nome de seus antepassados e, por intermédio de Adão, derrotar o que nos atingira por meio de Adão" (Iren. *Dem.* 31 [*ACW* 16:68]). Cristo se tornou o exemplo para os homens, da mesma maneira como Adão tinha sido um exemplo para Cristo; Cristo, sendo o Logos de Deus, não era só o exemplo, mas a imagem exemplar de Deus e o protótipo dela de acordo com a qual o homem fora criado (Iren. *Her.* 5.16.2 [Harvey 2:367]). A origem desse paralelismo nas discussões paulinas do primeiro e do segundo Adão, a citação de Ireneu da obra perdida de Justino na qual aparece o paralelismo e os ecos dele em outros escritores (Tert. *Marc.* 3.9.5 [*CCSL* 1:520]; Tert. *Jud.*

13.11-19 [*CCSL* 2:1387-88]; Hip. *Dan.* 4.11.5 [*GCS* 1-I:212-14]) confirmam, todos eles, a impressão de que o termo "exemplo", na doutrina da salvação, tem conotações não exauridas por sua exposição um tanto superficial nas mãos dos apologistas (Hip. *Antic.* 26 [*GCS* 1-II:19]).

O mesmo é verdade para o termo "imitação" de Deus ou de Cristo. O termo estava carregado de conotações adquiridas por meio do uso platônico, no qual a imitação veio a significar "o processo por meio do qual o poeta ou o ator assimila ele mesmo [...] à pessoa a quem está retratando e, assim, elimina sua própria personalidade por um tempo" (Jaeger [1945] 2:403) e no qual a imitação de Deus era o ideal. Cipriano, ecoando algumas ideias escatológicas de Tertuliano, admoestou seus leitores a "imitar" o que eles poderiam ser algum dia (Cipr. *Domin. orat.* 36 [*CSEL* 3:294]). Fílon tinha combinado a aspiração platônica concernente à imitação de Deus com ideias bíblicas, e Clemente de Alexandria, com base nisso, desenvolveu uma das mais completas doutrinas da imitação. A declaração do sermão do monte: " 'Sejam misericordiosos, assim como o Pai de vocês é misericordioso' " (Lc 6.36) fornece a justificação bíblica para descrever o cristão maduro como um imitador de Deus; pois "a lei [do Antigo Testamento] chama 'seguir' de imitação, e esse 'seguir' até o limite do poder do indivíduo o torna semelhante ao modelo" (Clem. *Estr.* 2.19.100.4 [*GCS* 52:168]). Essa assimilação a Cristo poderia produzir incorruptibilidade e salvação (Clem. *Paed.* 1.5.20.4 [*GCS* 12:102]). Clemente, depois de uma série de citações de Platão, apoiadas por uma série de citações do Antigo Testamento, encontrou sua definição de imitação resumida em 1Coríntios 11.1, passagem que tomou com o sentido de "assimilação a Deus, para que, na medida do possível, o homem se torne justo e santo com sabedoria, o que [Paulo] estabelece como o objetivo da fé e o fim para ser essa a restituição da promessa feita pela fé" (Clem. *Estr.* 2.22.136.6 [*GCS* 52:188]). Por mais platônica e muitíssimo idiossincrática que fosse a doutrina da imitação formulada por Clemente, tanto ela quanto a doutrina da recapitulação de Ireneu atuam como um corretivo em relação a qualquer reducionismo na interpretação do que se pretendia por salvação por meio da obediência aos ensinamentos de Cristo e da imitação de seu exemplo.

Contudo, a linguagem de Ireneu e de Clemente também mostra que nem os ensinamentos nem o exemplo de Cristo podiam ser isolados da mensagem da cruz. De acordo com Ireneu, não foi só pela recapitulação de cada estágio do desenvolvimento humano que Cristo trouxe salvação, mas, sobretudo, pela obediência de sua paixão, que na árvore da cruz desfez o dano causado pela árvore da desobediência (Iren. *Her.* 5.16.3 [Harvey 2:368]). E até mesmo Clemente, embora falasse quase abundantemente de Cristo "desempenhando

o drama da salvação humana" (Clem. *Prot.* 10.110.2 [*GCS* 12:78]) e não tanto, nessa conexão, como uma menção à cruz, continua para dizer um pouco adiante que Cristo tinha "transformado o pôr do sol em aurora e, por meio de sua crucificação, transformou a morte em vida" (Clem. *Prot.* 11.114.4 [*GCS* 12:80]). É relevante o fato de que a essa confissão se segue uma passagem que soa como uma citação da adoração da igreja (Clem. *Prot.* 11.114.1 [*GCS* 12:80]). Pois há motivo para se acreditar que o poder salvífico do sofrimento e da morte de Cristo era celebrado de forma mais explícita na liturgia do século II do que foi formulado em sua teologia.

Há certamente ecos litúrgicos audíveis em parte da linguagem dos pais da igreja descrevendo a morte de Cristo como um sacrifício, um termo emprestado da adoração pré-cristã tanto judaica quanto pagã e adotado muito cedo pela adoração cristã. Da mesma maneira como não demorou muito para que a ideia de sacrifício fosse aplicada à adoração cristã, especificamente à eucaristia, ela também é o objeto de controvérsia. Mas pela data do *Didaquê* — embora a própria data seja uma questão controversa — a aplicação do termo "sacrifício" à eucaristia parece ter sido bem natural (veja p. 181-82 adiante), junto com a identificação da eucaristia cristã como as "ofertas puras" (*Did.* 14.1 [Bihlmeyer, p. 8]) ordenadas em Malaquias 1.11. Mas mesmo sem uma resposta para a questão do sacrifício cristão, a descrição da morte de Cristo como um sacrifício, apresentada na epistola aos Hebreus, parece ter sido baseada na liturgia judaica. Quando o contexto litúrgico judaico dessa linguagem sacrificial não pôde mais ser considerado como natural entre os ouvintes e leitores cristãos, as liturgias cristãs já estavam usando uma linguagem parecida sobre a oferta de orações, os dons, a vida dos adoradores e provavelmente também sobre a oferta do sacrifício da missa para que nunca faltasse à interpretação sacrificial da morte de Cristo uma estrutura litúrgica de referência. Quando Barnabé, talvez o único entre os pais apostólicos (Richardson [1935], p. 101; Corwin [1960], p. 172), identificou Jesus com a vítima sacrificial da adoração do Antigo Testamento, isso estava de acordo com sua percepção do Antigo Testamento (*Barn.* 8.2 [Bihlmeyer, p. 20]). E quando Cipriano, um pouco mais de um século depois, descreveu Cristo como oferecendo o sacrifício de seu sofrimento (Cipr. *Ep.* 63.16 [*CSEL* 3:714]), o fez no contexto da discussão mais extensa da celebração da eucaristia no século III (Cypr. *Ep.* 63 [CSEL 3:701-17]). Entre Barnabé e Cipriano, encontramos Tertuliano falando de Cristo "se oferecendo [a Deus] por nossas ofensas" e citando os sacrifícios da adoração pagã em defesa da adequabilidade dessa ideia (*Scorp.* 7.5-6 [*CCSL* 2:1081-82]); e em um contraste entre os "sacramentos" do Antigo Testamento e os do Novo Testamento, ele

falou de Cristo como um "sacrifício por todos os gentios" (Tert. *Jud.* 13.21 [*CCSL* 2:1388-89]).

Todavia, o desenvolvimento da doutrina da morte de Cristo tinha de ser modelado por outro termo: "satisfação", que parece ter sido introduzido por Tertuliano na linguagem cristã, mas que só encontrou sua exposição normativa na Idade Média. A doutrina da "satisfação" desenvolvida por Tertuliano pode ter vindo da lei romana privada, em que se referia a uma pessoa fazer a reparação por não cumprir uma obrigação, ou da lei romana pública, que possibilitava a interpretação do termo como uma forma de punição. Na linguagem da igreja, o termo "satisfação", no contexto do desenvolvimento da doutrina da penitência, era uma palavra para a reparação necessária pelos pecados após o batismo (veja p. 169-72 adiante). O tratado de Tertuliano sobre o arrependimento falava de Deus como "aquele a quem você pode dar satisfação, fazer reparação" (Tert. *Penit.* 7.14 [*CCSL* 1:334]) e a confissão como motivada pelo desejo de dar satisfação, fazer reparação (Tert. *Penit.* 8.9 [*CCSL* 1:336]). O indivíduo que se arrependia estava "dando satisfação, fazendo reparação, para o Senhor", aquele que caiu depois do arrependimento estava "dando satisfação, fazendo reparação, ao diabo" (Tert. *Penit.* 5.9 [*CCSL* 1:328-29]). As importantes consequências da introdução do termo "satisfação" no vocabulário cristão só ficaram evidentes muito depois.

O primeiro a aplicar o termo à morte de Cristo parece ter sido Hilário, ele equiparou "satisfação" a "sacrifício" e interpretou a cruz como o grande ato de Cristo de reparação a Deus em nome dos pecadores (Hil. *Sl* 53.12-13 [*CSEL* 22:144-45]). Embora o verdadeiro uso de Tertuliano do termo "satisfação" para a morte de Cristo não possa ser traçado até o próprio Tertuliano, o uso aconteceu em uma exposição completa dessas declarações dele como esta: "Quem já redimiu a morte de outro por meio de sua própria morte a não ser o Filho de Deus? [...] Na verdade, foi para esse propósito que ele veio — para morrer pelos pecadores" (Tert. *Pudic.* 22.4 [*CCSL* 2:1328-29]). E o termo acrescenta seu próprio peso à impressão de que muitos dos temas em que os teólogos expressavam de vez em quando suas discussões do poder salvífico da morte de Cristo vinham da vida litúrgica e sacramental da igreja.

No entanto, a palavra "resgate" era um termo que, com certeza, não era litúrgico, mas exegético em sua base. A base foi fornecida tanto pelos ditos atribuídos a Jesus, o qual falava do Filho do homem dando " 'a sua vida em resgate por muitos' " (Mt 20.28), quanto pelo uso mais frequente dessa ideia no Antigo Testamento, em especial em Isaías 53.5.6, passagem que foi afirmada pelos cristãos, começando com os escritores do Novo Testamento, como

uma profecia explícita da paixão de Cristo (veja p. 39-40 acima). A *Epístola a Diogneto* estava aparentemente repetindo a linguagem da Bíblia quando disse que Deus "mesmo abriu mão de seu próprio Filho como resgate por nós, o santo pelo sem lei, o honesto pelo perverso" (*Diogn.* 9.2 [Bihlmeyer, p. 147]). Mas nem essa declaração nem as passagens bíblicas nas quais ela foi baseada especificam a quem o resgate foi pago. Por causa da proeminência da demonologia na piedade e na teologia cristãs, os pensadores cristãos que lidaram com a ideia de resgate, geralmente, entendem isso como um resgate pago ao demônio para libertar o homem. Parece que Ireneu não tinha essa concepção em mente em sua exposição da ideia de resgate (Wingren [1959], p. 129), mas Orígenes claramente a tinha. Os comentários bíblicos de Orígenes, nos quais "sua doutrina [estava] muito mais próxima do cristianismo eclesiástico comum" (Franks [1918] 1:54), referiam-se repetidamente à ideia de Cristo ser entregue por seu Pai para os poderes hostis. Uma vez que o demônio tinha o poder da morte, a maneira do homem ser resgatado dele e da morte foi o Filho ser entregue pelo Pai nas mãos do demônio, e este, por sua vez, entregá-lo nas mãos dos inimigos de Cristo (Or. *Mat.* 13.8-9 [*GCS* 40:203-204]). "A quem ele entregou sua alma como resgate de muitos? Com certeza, não a Deus! Então, por que não nas mãos do demônio? Pois ele nos possuiu até lhe ser dado o resgate por nós, a alma de Jesus" (Or. *Mat.* 16.8 [*GCS* 40:498]). Só no século IV, no pensamento de homens como Gregório Nazianzo (Gr. Naz. *Or.* 45.22 [*PG* 36:653]), essa noção de um resgate pago ao demônio rendeu mais reflexão teológica. Essa reflexão compartilhada com a noção de resgate rejeitou o reconhecimento básico do lugar da cruz no entendimento cristão de salvação; a ideia de resgate, junto com o sacrifício, sustentava esse reconhecimento no pensamento de Orígenes.

Contudo, quando um cristão ocidental moderno se volta para os escritores cristãos do século II e III a fim de verificar o entendimento deles da salvação em Cristo, não é a atenção deles para os ensinamentos e o exemplo de Cristo (que ele pode, um tanto superficialmente, identificar com os conceitos do liberalismo protestante) nem a preocupação deles com a paixão e a morte de Cristo (que ele, com alguma justificação, pode ver como um predecessor da doutrina ortodoxa da expiação vicária), mas a ênfase dada por eles à relevância salvífica da ressurreição de Cristo que ele acha mais incomum. Essa ênfase na soteriologia era tão grande em muitos dos pais da igreja que a definição de salvação por meio da vitória de Cristo sobre os inimigos do homem tem de ser denominada "a clássica" teoria da expiação (Aulén [1969], p. 4-7). Sem dúvida, havia também outras maneiras muito difundidas de falar sobre a expia-

ção até mesmo entre os pais gregos para nos permitir atribuir força exclusiva ou até mesmo principal a alguma teoria, mas Cristo como vitorioso era mais importante nas exposições ortodoxas da salvação e da reconciliação que os dogmáticos ocidentais reconhecem.

Foi aparentemente em defesa do que ele pensava que a igreja acreditava e ensinava, não apenas em defesa de suas próprias especulações, que Orígenes, em oposição a Celso, afirmou a proposição de que não era bastante para Cristo, como um "homem sábio e perfeito", fornecer "um exemplo da forma de como morrer por causa da religião", mas que, por meio de sua morte, ele tinha começado a destruir o domínio do demônio sobre toda a terra; e "foi ele que habitou no Jesus aparentemente humano que disse que ele era a ressurreição" (Or. *Cels.* 7.16-17 [*GCS* 3:168-69]). O "batismo" narrado em Lucas 12.50 não era apenas o sofrimento de Cristo, mas seu "levar o cativeiro cativo" (Or. *Jo* 6.56,57.291-92 [*GCS* 10:165]). A doutrina da igreja descrita aqui por Orígenes foi desenvolvida de forma mais completa por Ireneu, com duas passagens bíblicas, Gênesis 3.15 e Mateus 12.29, fornecendo o fundamento para sua exposição. A promessa da semente da mulher em Gênesis 3.15 descreve o conflito entre Cristo e o demônio como um em que o demônio venceria temporariamente, mas Cristo triunfaria eternamente. Isso exigia que o próprio campeão da humanidade fosse um homem que guerrearia com o Adão conquistador e o venceria, garantindo a palma da vitória sobre a morte àqueles que tinham sido cativos da morte e do demônio (Iren. *Her.* 5.21.1-2 [Harvey 2:380-81]). A semente da mulher, o Cristo conquistador, esmagou a cabeça da serpente e destruiu o último inimigo, a morte; o homem foi libertado e "sua salvação é a destruição da morte" (Iren. *Her.* 3.23.7 [Harvey 2:129-30]). Cristo, por meio de seu sofrimento, destruiu a morte e o erro, a corruptibilidade e a ignorância, dotando os cristãos de incorrupção (Iren. *Her.* 2.20.3 [Harvey 1:322-23]). As palavras de Jesus em Mateus 12.29 significam que Satanás seria preso com os mesmos grilhões que ele prendeu o homem e seria levado cativo (Iren. Her.5.21.3 [Harvey 2:384]). Ireneu, parafraseando a passagem, disse: "Ele [Cristo] lutou e foi vitorioso; pois ele era homem guerreando pelos pais e, por intermédio de sua obediência, aboliu totalmente a desobediência. Pois prendeu o homem forte, libertou o fraco e, ao destruir o pecado, dotou sua criação com a salvação" (Iren. *Her.* 3.18.6 [Harvey 2:100]).

A partir dessas declarações de Ireneu e de Orígenes fica evidente que não só a ressurreição de Cristo, mas em especial sua paixão e morte pertenciam à descrição de salvação como a vitória de Cristo sobre os inimigos do homem (Cipr. *Domin. orat.* 34 [*CSEL* 3:292]). Outro evento, às vezes, associado a essa

vitória era a descida ao inferno. As primeiras referências a esse evento parecem ter sido em materiais siríaco (Connolly [1906], p. 213-14), no qual ele provavelmente era sinônimo de sua morte e sepultamento; algumas referências posteriores a esse evento parecem ter mantido esse significado (Rufin. *Symb.* 16 [*CCSL* 20:152-53]). Mas, em Justino, ele já tinha passado a adquirir conotações adicionais graças a uma das passagens que Justino acusou os judeus de terem eliminado do Antigo Testamento: "O Senhor Deus lembrou seu povo morto de Israel que repousa em seus sepulcros e ele desceu para pregar a eles sua própria salvação" (Just. *Dial.* 72.4 [Goodspeed, p. 182]). Essa passagem, citada também por Ireneu, parecia interpretar a "descida [de Cristo] ao reino dos mortos" (Iren. *Her.* 3.20.4 [Harvey 2:108-09]) como uma libertação dos patriarcas do Antigo Testamento. A única passagem do Novo Testamento que incontestavelmente podia ser aplicada a esse evento era 1Pedro 3.19, na qual, todavia, não foi para os patriarcas, mas foi para "os espíritos em prisão" que Cristo desceu para pregar. Isso poderia ser tomado como se referindo aos espíritos pagãos que não o tinham ouvido nos dias de sua carne, mas cuja expectativa em relação a ele transformou o paganismo deles em uma preparação para o evangelho (Or. *Cels.* 2.39 [*GCS* 2:163-64]). Efrém, da Síria, representou os demônios exclamando por causa de um "sinal detestável" (Ef. *Carm. Nis.* 35.19 [*CSCO* 102:7(103:5)]) quando Cristo capturou as cidades deles. Mas foi no Ocidente que a descida ao inferno adquiriu condição de credo com sua incorporação no texto final do Credo dos Apóstolos, não antes de 370. No entanto, por volta dessa época, a teologia ocidental interpretava a expiação como um sacrifício e cada vez mais como um ato de satisfação oferecido pela morte de Cristo. Assim, a descida ao inferno assumiu a função que os pais gregos tinham designado para a morte e ressurreição de Jesus, o triunfo celebrado por Cristo sobre o demônio e suas legiões. A descida ao inferno, referindo-se "à angústia do inferno", desempenhou uma parte relevante nas artes e também no ensinamento da igreja, mas foi só na Idade Média e na Reforma que ela se tornou uma questão de debate dogmático.

Com certeza, a versão mais corajosa da ideia de que a salvação foi um triunfo sobre o demônio foi a especulação de Orígenes acerca da "restaura[ção] [de] todas as coisas [*apokatastasis pantôn*]" (At 3.21). Orígenes, a partir de sua teoria da pré-existência e da queda pré-histórica da alma, traçou um corolário sobre o destino final da alma; pois "o fim é sempre como o começo" (Or. *Princ.* 1.6.2 [*GCS* 22:79-80]). O texto decisivo para a imagem dele desse "fim" foi 1Coríntios 15.24-28, passagem que profetiza a sujeição final de todos os inimigos — incluindo a morte — a Cristo e a libertação do Reino para o Pai

realizada por Cristo. Depois, Deus seria "tudo em todos" (Or. *Orat.* 25.2 [*GCS* 3:358]). O processo pedagógico pelo qual essa sujeição tinha de ser realizada alcançaria a "salvação", e Orígenes estava preparado para acreditar "que a bondade de Deus, por intermédio de seu Cristo, lembra todas suas criaturas de um fim, até mesmo de seus inimigos, estes sendo conquistados e subjugados" (Or. *Princ.* 1.6.1 [*GCS* 22:79]) — não só "o último inimigo", a morte, mas também o demônio, que mantinha o mundo sob seu domínio (Or. *Cels.* 7.17 [*GCS* 3:169]). Deus não poderia verdadeiramente ser "tudo em todos" até que "o fim fosse restaurado ao princípio, e o término das coisas fosse comparado com seu começo. [...] E quando a morte nem o aguilhão da morte não mais existirem em lugar algum, então, Deus será verdadeiramente tudo em todos" (Or. *Princ.* 3.6.3 [*GCS* 22:284]). Orígenes, ao dar voz a essa especulação, acreditava que ele mesmo estava pensando no interior das fronteiras da ortodoxia eclesiástica, que não tinha se pronunciado sobre essas questões escatológicas (Or. *Princ.* pr. 7 [*GCS* 22:14]). Por fim, no século VI, a ortodoxia eclesiástica se pronunciou acerca delas, condenando essa versão de universalismo (veja p. 339-41 adiante). A versão proposta por Gregório de Nissa, desligada da ideia de Orígenes da pré-existência (Daniélou [1940] p. 328-47), mas fundamentada na definição de Gregório da percepção de Deus como um processo eterno no qual "o indivíduo nunca alcança a saciedade de seu anseio por Deus" (Gr. Niss. *V. Mos.* 2 [Jaeger 7-I:116]) não foi condenada, pelo menos não formalmente; mas também não foi transformada em dogma. Uma criação temporal e um fim temporal da história faziam parte da doutrina oficial da igreja, bem como o fazia a vitória de Cristo sobre a morte e o demônio. Foi deixada para a teologia a tarefa de ponderar sobre as várias teorias referentes a como a reconciliação de Deus com o mundo seria alcançada na vida, morte e ressurreição de Cristo, bem como as várias especulações acerca de como a vitória assegurada por essa reconciliação, por fim, seria realizada na história e além da história.

Correspondendo aproximadamente a esses três temas — da vida e ensinamentos; do sofrimento e morte; e da ressurreição e exaltação de Cristo como o meio pelo qual a salvação era alcançada —, havia três maneiras de definir o conteúdo da salvação que ele trouxe: a revelação da verdade; perdão dos pecados e a justificação; a imortalidade e a deificação. Essas definições são, na verdade, até menos discretas na literatura que nos temas de expiação que acabamos de examinar. Tampouco o é a correspondência entre cada uma das definições e suas contrapartes, exceto uma. Há, de fato, uma ambiguidade até mesmo mais profunda, embora em grande escala não examinada, na doutrina da salvação por intermédio de Cristo, permeando tanto o tema da expiação

quanto as definições de salvação. Será que se devia pensar na obra de Cristo como tendo realizado a reconciliação entre Deus e o mundo ou como tendo revelado uma reconciliação que, na verdade, estivera ali o tempo todo?

Essa ambiguidade era especialmente palpável quando a obra de Cristo era representada como a do exemplar e professor que trouxe a verdadeira revelação da vontade de Deus para o homem. Suas profecias tinham se tornado realidade no passado, argumentou Justino, portanto, o homem sábio devia acreditar em seus ensinamentos (Just. *1Apol.* 12.10 [Goodspeed, p. 33]). Ser cristão significava viver de acordo com esses ensinamentos (Just. *1Apol.* 16.14 [Goodspeed, p. 37-38]). Quando Clemente de Roma referiu-se a Cristo como "nossa salvação, o sumo sacerdote que oferece nossos dons, o patrono e ajudador em nossas fraquezas"; ele prosseguiu para especificar o conteúdo dessa salvação: "Por intermédio dele, os olhos do nosso coração foram abertos. Por intermédio dele, nossa mente ignorante e obscura ascendeu à luz. Por intermédio dele, o Mestre sentiu prazer em nos deixar experimentar o conhecimento que nunca desvanece" (*1Clem.* 36.1-2 [Bihlmeyer, p. 55]). Embora a doutrina do eterno Logos dê a essa ênfase em Cristo como transmissor da revelação salvífica uma profundidade que ultrapassa a simples designação de Jesus como o maior dos profetas, ela só serviu para acentuar o contundente contraste entre o que os apologistas disseram sobre a pessoa de Cristo e o que disseram acerca da obra dele: ele não tem de ser identificado tão intimamente com Deus se sua principal vocação como Salvador foi ensinar aos homens a verdade sobre o monoteísmo e a vida moral.

Esses mesmos apologistas também falavam com frequência a respeito da crucificação de Jesus. Suas teorias quanto aos efeitos dela na relação entre Deus e o homem eram muito mais rudimentares que suas ideias sobre o esclarecimento nos ensinamentos de Cristo, mas, na liturgia da igreja e na imagem bíblica desta, eles encontraram um respeito e apreço tão grandes pela cruz que tiveram de incluí-la mesmo que não tivessem fórmulas sistemáticas adequadas para descrever a importância dela para a salvação. Aquele que está preso à madeira da cruz de Cristo, prometeu Clemente de Alexandria a seus leitores pagãos, seria livrado da destruição (Clem. *Prot.* 12.118.4 [*GCS* 12:83]). Cristo era "o purificador [do pecado], o Salvador e o portador da paz" (Clem. *Prot.* 10.110.1 [*GCS* 12:78]). Cristo, como Deus, perdoa os pecados; ele, como homem, treinou seus seguidores a não pecar (Clem. *Paed.* 1.3.7.1 [*GCS* 12:94]). A aplicação de Isaías 53 a Cristo, com frequência, modelou a conexão entre a morte dele e o perdão dos pecados. Orígenes citou quase o capítulo inteiro em sua defesa da doutrina de que aqueles que tinham sido antes pecadores foram "curados pela paixão do

Salvador" (Or. *Cels.* 1.54-55 [*GCS* 2:105-106]). Mas como muitas das passagens dos pais que citamos deixam claro, a definição de salvação como revelação e a definição dela como perdão foram repetidamente ligadas com o que — de acordo com a evidência documental sobrevivente — parece ter sido de longe o entendimento mais difundido da salvação na igreja católica dos séculos II e III, a saber, a salvação da morte e a obtenção da vida eterna.

As fontes litúrgicas de áreas muito vastas atestam a importância universal desse entendimento. Uma das primeiras orações cristãs agradecia a Deus "pelo conhecimento, pela fé e imortalidade que nos revelaste por meio do teu servo Jesus" (ap. *Did.* 10.2 [Bihlmeyer, p. 6]); apareceram orações semelhantes em outras liturgias (Wetter [1921] 1:45). A doutrina da salvação como resgate do poder da morte, expressa nessas liturgias, foi passada adiante na literatura de apologéticas, exegese e instrução. Se não fosse pelo conhecimento de Deus que tinha vindo em Cristo, escreveu Minúcio Félix para os pagãos, que felicidade substancial podia haver, uma vez que a morte era inevitável (Min. Fel. *Otav.* 37.8 [*CSEL* 2:53])? Os cristãos, declarou Justino em resposta a Trifão, conseguiam se regozijar na morte porque esperavam ser ressuscitados livres de corrupção, mudança e morte (Just. *Dial.* 46.7 [Goodspeed, p. 144]). O amor proclamado em Cântico dos Cânticos, disse Orígenes em seu comentário, "só ele é imortalidade" e, por isso, só ele podia tornar os crentes imortais (Or. *Cant.* pr. [*GCS* 33:70]). O fogo insaciável ameaçava a morte eterna, escreveu Ignácio aos Efésios, mas Cristo soprou incorrupção sobre a igreja (Ign. *Ef.* 16-17 [Bihlmeyer, p. 87]). Essa definição do sentido de salvação que alcança sua expressão completa na teologia de Atanásio (veja p. 216-17 adiante) era a propriedade comum do cristianismo católico.

Frequentemente, ela estava associada à esperança contínua, embora debilitada, para o rápido retorno de Cristo. As expressões dessa esperança, todavia, também estavam com frequência atadas à garantia de que a igreja na terra já possuía a substância do êxtase infinito do céu. O recurso de Tertuliano para essa garantia é particularmente relevante em vista da importância dele no desenvolvimento da doutrina escatológica (veja p. 144-46 acima). Sua descrição vívida do grande espetáculo do dia do julgamento — quando poetas, filósofos e governantes receberiam sua recompensa a muito adiada — conclui com a observação de que os crentes, pela fé, podiam ter a alegria desse espetáculo até mesmo no momento presente (Tert. *Espet.* 30.7 [*CCSL* 1:253]). Ele ridicularizou Marcião por ensinar uma libertação imperfeita por ela estar exclusivamente no futuro (Tert. *Marc.* 1.24.7 [*CCSL* 1:468]). Minúcio Félix, em linguagem e pensamento estreitamente relacionados com os de Tertuliano, vangloriou-se pelo fato de

o cristão "tanto ressuscitar em êxtase quanto já viver em contemplação do futuro" (Min. Fel. *Otav.* 38.4 [*CSEL* 2:54]). E Cipriano, discípulo de Tertuliano, assegurou seus leitores da salvação da morte aqui e na vida por vir porque o Salvador "que conquistou uma vez a morte para nós está continuamente conquistando-a em nós" (Cipr. *Ep.* 10.3 [*CSEL* 3:492]).

Um elemento importante dessa salvação da morte era a salvação do pecado. Um texto prova para a definição da relação entre a salvação da morte e a salvação do pecado era o da cura do paralítico em Mateus 9.2-9, conforme interpretado pelos pais gregos. De acordo com Ireneu, essa passagem significava que o Filho unigênito de Deus tinha vindo de Deus para a salvação do homem. Aquele contra quem o homem pecara, por intermédio de seu Filho, veio para garantir o perdão dos pecados. Como a doença era uma das consequências do pecado, era apropriado que o portador da "salvação [*sôtêria*]" fosse o portador da "saúde [*sôtêria*]", e Ireneu, contra os gnósticos, insistia que o portador da salvação do pecado e o portador da salvação da doença tinham de ser o mesmo (Iren. *Her.* 5.17.3 [Harvey 2:371]). Por isso, quando Jesus perdoava os pecados, ele curava o homem e também revelava quem ele mesmo era (Mc 2.7). Ninguém podia perdoar os pecados além de Deus; a salvação da cura e o perdão que Jesus trouxe demonstraram que ele era verdadeiramente o Logos de Deus, de modo que foi como homem que ele sofreu pelo homem e seria como Deus que teria misericórdia pelo homem e perdoaria seus pecados. Ou, como disse Clemente de Alexandria ao resumir a mesma perícope, o bom tutor, o Logos, curou o corpo e a alma, garantindo a restauração da saúde ao doente e o perdão aos pecadores (Clem. *Paed.* 1.2.6.1 [*GCS* 12:93]); e para ambos ele era "o Salvador".

Para a tradição patrística grega, em especial em suas formas místicas, o objetivo e o resultado finais desse conhecimento salvífico, desse perdão e desse resgate da morte eram a "deificação [*theôsis*]". O apelo de Clemente de Alexandria para os gregos era que "o Logos de Deus tinha se tornado homem para que você pudesse aprender com um homem como o homem pode se tornar Deus" (Clem. *Prot.* 1.8.4 [*GCS* 12:9]). Orígenes entendeu o pedido do pão nosso de cada dia do Pai Nosso com o sentido de que os que eram nutridos por Deus, o Logos, se tornariam divinos por meio disso (Or. *Orat.* 27.13 [*GCS* 3:371-72]). Em muitos outros lugares, ele também definiu a salvação como a obtenção do dom da divindade. A identificação com Cristo alçaria o cristão por meio da natureza humana de Cristo a fim de uni-lo com sua natureza divina e, desse modo, uni-lo com Deus e, daí, resultando na deificação (Or. *Cels.* 3.28 [*GCS* 2:226]). O esclarecimento total do significado do termo "deificação" teve de esperar a resolução do conflito sobre a divindade de Cristo; a igreja só

conseguiria especificar o que significava prometer que o homem se tornaria divino depois de ter especificado o que significava confessar que Cristo tinha sido sempre divino. Mas podemos concluir — a partir dos escritos de Ireneu, de Clemente e de Orígenes, considerando todas as diferenças existentes entre eles — que a igreja não considerava a "salvação" como apenas uma restauração do que tinha sido perdido no primeiro Adão, a criação original; a salvação tinha de ser a incorporação do que tinha sido concedido no segundo Adão, uma nova criação.

A igreja e os meios de graça

Historicamente, a relação entre a doutrina da graça e a doutrina dos meios da graça é ambígua. A doutrina da graça como justificação e perdão se desenvolveu lentamente e de forma instável; a doutrina dos meios da graça, por sua vez, desenvolveu-se muito depressa. Uma alta avaliação dos meios da graça não era necessariamente incompatível com uma baixa estimativa da própria graça; ou seja, era possível enfatizar os sacramentos como algo que um homem fez à custa da graça como algo concedido por Deus. O teólogo não tinha de ser muito específico acerca do conteúdo dos meios da graça para insistir no fato de que eles eram essenciais.

Claro que, em um sentido, o uso de "meios da graça" como um plural induz a erro, pois a igreja era ela mesma o principal meio da graça. Ireneu estava expressando uma convicção comum quando disse: "Onde a igreja está, ali está o Espírito de Deus, há a igreja e todo tipo de graça" (Iren. *Her.* 3.24.1 [Harvey 2:132]). Mas, na sentença seguinte, ele continua a falar da "fonte que jorra do corpo de Cristo" (Tert. *Bat.* 16.1 [*CCSL* 1:290]), referindo-se aparentemente, com base na tradição refletida em João 19.34 e em 1João 5.6-8, ao batismo ou à eucaristia ou talvez até mesmo a ambos (Iren. *Her.* 4.33.2 [Harvey 2:257-58]). A doutrina da igreja e a doutrina dos sacramentos eram corolários, pois ambas descreviam os meios divinamente instituídos por intermédio dos quais a graça era transmitida. A igreja, as Escrituras, o sacerdócio e os sacramentos— todos eram denominados de "santos", tanto porque eles eram santos em si mesmos quanto porque tornavam os homens santos por meio da graça santificadora, de quem estes eram os instrumentos. Para Orígenes, por exemplo, a eucaristia era "um determinado corpo santo que santifica os que a compartilham com intenção pura" (Or. *Cels.* 8.33 [*GCS* 3:249]).

O termo "santo" se aplicava com força especial à igreja. Ele já era usado no Novo Testamento; e das quatro observações clássicas da definição da igreja no Credo Niceno — una, santa, católica e apostólica — o termo "santo" (*Symb. Nic.-CP* [Schaff 2:58]) apareceu em mais credos e nos primeiros credos que

qualquer um dos outros (Schaff 2:55). As observações de santidade e de unidade, na conexão atual, são de relevância imediata, pois, por meio da associação íntima e intrínseca delas com a doutrina dos sacramentos — associação essa que fica evidente já em 1Coríntios —, elas ajudaram a modelar essa doutrina e foram, por sua vez, modeladas por ela. Essa associação foi especialmente decisiva para a doutrina da santidade da igreja, como uma fórmula litúrgica antiga sugeriu quando convidou os comungantes com estas palavras: "Se algum homem é santo, deixe-o vir; se algum homem não for santo, deixe-o se arrepender" (*Did.* 10.6 [Bihlmeyer, p. 6]). Algumas das primeiras controvérsias eclesiológicas também surgiram sobre a definição da santidade da igreja e sobre suas implicações para o batismo e a penitência.

Não houve controvérsia sobre a exigência absoluta de que a igreja seja santa; isso era assumido de forma universal e afirmado de modo unânime por católicos, cismáticos e hereges, conforme observamos a partir do testemunho de Tertuliano. Este, escrevendo como católico, vangloriou-se do fato de que só os membros da igreja não tinham crime (Tert. *Apol.* 45.1 [*CCSL* 1:159]); Tertuliano, escrevendo como montanista cismático, desprezou a concessão moral por meio da qual se supunha que um membro da igreja podia se tornar superior em santidade por intermédio da autoindulgência (Tert. *Jejun.* 17.4 [*CCSL* 2:1276]) e citou Marcião, o herege, como exigindo o celibato para a santidade em sua igreja (Tert. *Marc.* 1.29.1 [*CCSL* 1:472-73]). Hipólito advertiu que se alguém quisesse se tornar cidadão da igreja, mas não temesse a Deus, e o fato de ele se congregar com os santos não o beneficiaria (Hip. *Dan.* 4.38.2 [*GCS* 1-I:284-86]). A igreja era santa porque Cristo estava presente nela; portanto, ela era denominada de "a esposa de Cristo" (Cipr. *Unit. eccl.* 6 [*CSEL* 3:214]), ou "o corpo de Cristo" (Tert. *Marc.* 5.19.6 [*CCSL* 1:722]) ou até mesmo "o corpo do Pai, do Filho e do Espírito Santo" (Tert. *Bat.* 6.2 [*CCSL* 1:282]). Mas a santidade que era a dádiva da habitação de Cristo em nós também tinha de ser um atributo dos membros da igreja. Para Hipólito, Susana era "uma figura da igreja", exibindo a libertação dos pecados da carne que pertencia à verdadeira santidade da igreja e de seus membros (Hip. *Dan.* 1.14.5 [*GCS* 1-I:24]); Cipriano também lia a história de Susana como uma alegoria da igreja e sua pureza, tanto doutrinal quanto moral (Cipr. *Ep.* 43.4 [*CSEL* 3:593]).

Contudo, tanto Hipólito quanto Cipriano acabaram se envolvendo em sérias controvérsias doutrinais sobre a santidade da igreja. Hipólito confrontou Calixto, bispo de Roma, a respeito da disposição posterior de definir a santidade da igreja de uma tal maneira que os homens que tivessem "cedido aos prazeres sensuais" não eram totalmente excluídos se eles se penitenciassem da forma

apropriada (Hip. *Her.* 9.12.20 [*GCS* 26:249]). Quer Calixto estivesse sendo acusado de violar o padrão da igreja acerca da absolvição após a penitência apropriada quer não e quer essa acusação fosse justa quer não — ambas as coisas levantaram muitíssimas questões —, e parece óbvio que Hipólito, de sua parte, defendia a definição de santidade da igreja como "a assembleia santa daqueles que vivem de acordo com a retidão" (Hip. *Dan.* 1.17.7 [*GCS* 1-I:28]). Calixto, em oposição a ele, argumentava com base em duas provas bíblicas: a parábola do joio e do trigo (Mt 13.30), que passou a ser predominante na defesa católica posterior da ideia da igreja como um "corpo composto (*corpus permixtum*)" formado de santos e de pecadores, e a antiga tipologia da arca de Noé, que incluía animais impuros junto com os puros (ap. Hip. *Her.* 9.12.22-23 [*GCS* 26:250]). Esses aspectos eram entendidos como sugerindo que a definição da santidade da igreja tinha de se fundamentar no perdão, em vez de na santidade empírica de seus membros. O joio, sustentava Calixto, "eram os pecadores da igreja". Conforme Hamel resumiu o conflito dos dois: "Para Hipólito, a igreja é a congregação de santos, cuja santidade é garantida pela pureza incondicional de seus membros dos pecados da carne. Mas, de acordo com Calixto, a igreja não perde seu caráter como 'igreja católica' nem mesmo quando seus membros indignos continuam fazendo parte dela" (Hamel [1951], p. 75).

A concepção da santidade da igreja formulada por Cipriano era mais profunda e mais complexa. Ela foi inspirada pelas duas crises distintas, embora relacionadas, na vida da igreja de fala latina: a controvérsia sobre a readmissão do "proscrito" — os culpados de apostasia durante a perseguição — na comunhão da igreja (Cipr. *Laps.* 16 [*CSEL* 3:248-49]) e a controvérsia acerca do novo batizado daqueles que tinham sido batizados por hereges (Cipr. *Ep.* 70-71 [*CSEL* 3:766-74]). A repercussão de ambas as controvérsias acabaram por alcançar os debates doutrinais do século V e até mesmo além dele (veja p. 311-16 adiante). Portanto, a evolução da atitude de Cipriano em relação à questão da readmissão, enquanto principalmente uma parte da história da disciplina da igreja, foi crucial também para todo o desenvolvimento da doutrina da igreja. De um lado, o relaxamento gradual das condições para a readmissão envolvia a concessão de que o ideal de uma igreja pura tinha de ceder ao conceito da igreja como um lugar em que a pureza tinha de ser buscada (Cipr. *Ep.* 59.15-16 [*CSEL* 3:684-86]); Cipriano, de outro lado, continuava a argumentar contra a aplicação por atacado da parábola do joio e do trigo para a doutrina da igreja (Cipr. *Ep.* 54.3 [*CSEL* 3:622-23]). A solução de Cipriano para essa tensão entre as duas definições da santidade da igreja surgiu no curso de sua controvérsia com o bispo de Roma acerca da validade do batismo fora da

igreja. Embora ele, na controvérsia sobre o proscrito, tenha sido compelido a admitir que a presença dos membros pecadores não invalidava a santidade da igreja, ele não permitiria que isso significasse que a igreja podia tolerar um clero pecador. Pois as pessoas não estavam livres de contágio do pecado se tivessem contato com um sacerdote pecador (Cipr. *Ep.* 67.3 [*CSEL* 3:737]). Cipriano parece ter concluído que a própria condição da igreja, como um corpo misto, exigia que os bispos e o clero fossem puros, para que pudessem administrar os sacramentos por meio dos quais os membros da igreja podiam se tornar puros.

Essa reinterpretação da santidade da igreja se tornou uma das principais questões na controvérsia donatista. Mas ela também serviu para dar mais força à percepção de Cipriano da igreja como a instituição fora da qual não havia salvação. A arca de Noé, que para Calixto representava que tanto o puro quanto o impuro podiam ser salvos; para Cipriano, significava que só os que faziam parte da igreja podiam ser salvos (Cipr. *Ep.* 75.15 [*CSEL* 3:820]); ele mencionou isso como um axioma autoevidente de que não havia salvação fora da igreja (Cipr. *Ep.* 73.21 [*CSEL* 3:795]). Por isso, era imperativo que a unidade da igreja fosse preservada, e Cipriano devotou seu tratado mais famoso a esse tema. A unidade da igreja, como sua santidade, tinha de ser encontrada nos bispos, na união deles uns com os outros, afirmada pelas palavras de Jesus para Pedro, conforme registradas em Mateus 16.18,19. Nenhuma passagem dos escritos de Cipriano recebe atenção mais minuciosa que as duas versões da exegese das palavras do capítulo 4 de sua obra *A unidade da igreja* (Cipr. *Unit. eccl.* 4 [*CSEL* 3:212-13]): uma versão parece afirmar a primazia de Pedro como pré-requisito para a unidade entre os bispos, enquanto a outra parece tratar a primazia de Pedro apenas como uma representação desse unidade. Parece que a primeira dessas versões veio cronologicamente primeiro, enquanto a segunda foi um esclarecimento dela feito pelo próprio Cipriano porque Roma estava fazendo mais de suas palavras do que ele tinha pretendido. Mas o debate sobre a exegese "papal" *versus* a "episcopal" de Mateus 16.18,19 não deveria obscurecer o ponto mais fundamental compartilhado por ambos os tipos de exegese: a indispensabilidade da unidade empírica da igreja, "esse mistério santo da unidade, esse elo inquebrantável de harmonia coesa [...] retratado no evangelho pelo manto de nosso Senhor Jesus Cristo, que não era dividido nem cortado de forma alguma. [...] [Pois] esse homem, que rasga e divide a igreja de Cristo, não pode ter a veste de Cristo" (Cipr. *Unit. eccl.* 7 [*CSEL* 3:215]).

Cipriano, ao transformar a unidade empírica da igreja em uma questão tão importante, estava, desde o início, expressando a convicção da igreja católica. A heresia e o cisma estavam intimamente relacionados porque ambos violavam

a unidade da igreja. É interessante o fato de que a igreja, em todas as sete epístolas de Ignácio (Ign. *Tral.* inscr. [Bihlmeyer, p. 92]), só foi uma vez chamada explicitamente de "santa", enquanto a unidade da igreja no bispo era uma das preocupações predominantes dessas epístolas, tanto que parece correto concluir que "o aspecto mais importante da igreja para os pais apostólicos é sua unidade" (R. Grant [1964] 1:137-38). Também se observa que há onze ocorrências do substantivo "unidade" nos escritos de Ignácio e seis do verbo unir, mas que nenhum deles foi encontrado nos escritos dos outros pais apostólicos. Demais a mais, tanto para Ignácio quanto para Cipriano, o bispo era a chave para a verdadeira unidade, e o cisma era identificado como o espírito faccioso em oposição ao bispo (Ign. *Fil.* 7.2 [Bihlmeyer, p. 104]). Portanto, o esforço para se sobrepor, no século II ou III, à distinção feita pelo agostinianismo e, em especial, pela Reforma entre a igreja visível e a invisível provou ser bem ineficaz, mesmo na interpretação do pensamento de Orígenes, cuja dicotomia entre as igrejas celestial e terrena (Or. *Orat.* 31.5 [*GCS* 3:399]) pode parecer tender nessa direção; mas na terra só havia uma igreja, e ela era decisivamente inseparável da instituição sacramental e hierárquica. Essa igreja, em uma frase formidável de Orígenes, "era o cosmos do cosmos, porque Cristo se tornou seu cosmos, ele que é a luz primordial do cosmos" (Or. *Jo* 6.59.301 [*GCS* 10:167]).

Contudo, para outra distinção do agostinianismo e da Reforma, há considerável apoio ao ensino dos pais dos séculos II e III: a distinção entre o sacerdócio hierárquico e o sacerdócio de todos os cristãos. Já em Clemente de Roma e no *Didaquê* (*1Clem.* 32.2; 40.5 [Bihlmeyer, p. 52; 57]; *Did.* 13.3 [Bihlmeyer, p. 7]), os atributos do sacerdócio levítico do Antigo Testamento eram aplicados aos ministros da igreja (veja p. 46 acima). Não obstante, a concepção do sacerdócio dos crentes continuou ao longo desse desenvolvimento, como fica evidente a partir das linhas bem divergentes da tradição. Ireneu foi o defensor mais articulado da tese de que a continuidade da igreja estava garantida pelo ministério apostólico dos homens que detinham a posição apostólica (veja p. 132-34 acima); todavia, também foi Ireneu quem, talvez de forma mais explícita que qualquer um de seus contemporâneos, afirmou que "todos os justos têm uma ordem sacerdotal" (Iren. *Her.* 4.8.3 [Harvey 2:167]) e que, portanto, "todos os discípulos do Senhor são levitas e sacerdotes" (Iren. *Her.* 4.34.3 [Harvey 2:422]). O montanismo de Tertuliano representava um ataque às estruturas da ordem eclesiástica, incluindo a do sacerdócio clerical, em nome das manifestações do Espírito por intermédio da nova profecia (Tert. *Castid.* 7.5-6 [*CCSL* 2:1025-26]), que transcendia a distinção do clero e da laicidade; no entanto, também foi Tertuliano que, no mesmo tratado montanista, formulou

o princípio de que embora todos os cristãos pudessem dizer com o apóstolo em 1Coríntios 7.40: "Penso que também tenho o Espírito de Deus", isso não transformava todos os cristãos em apóstolos (Tert. *Castid.* 4.5 [*CCSL* 2:1021]); a distinção entre clero e laicidade ainda tinha de ser observada (Tert. *Castid.* 7.3 [*CCSL* 2:1024-25]).

A fórmula mais antiga de ordenação a sobreviver, preservada na *Tradição apostólica* de Hipólito, orava que Deus derramaria sobre o bispo a força do Espírito Santo, que Cristo tinha concedido aos apóstolos e também o favoreceria com a autoridade para interceder em favor das pessoas e de absolvê-las de seus pecados (Hip. *Trad. ap.* 3 [*SC* 11:27-30]). A informação litúrgica e a legislação canônica sobreviventes também reforçam a impressão da grande variedade de uso, bem como da nomenclatura, na relação entre os cargos de sacerdote (ou presbítero) e de bispo, que parecem ter sido intercambiáveis em alguns lugares, mas não em outros; mas essas fontes também documentam a concordância doutrinal geral e profunda em relação ao entendimento sacramental do sacerdócio como ministrador dos meios da graça, sua continuidade com os apóstolos e sua função como a garantia de unidade.

Um dos meios da graça associado ao ministério eclesiástico, embora não exclusivamente, era a palavra de Deus. A "palavra de Deus", claro, foi um dos termos técnicos mais importantes usado por Jesus Cristo em seu relacionamento com o Pai (veja p. 197-201 adiante); e quando "o evangelho" ou a "Escritura" eram equiparados à "palavra de Deus", a presença de Cristo nesse meio de graça era vista de algumas maneiras análogas a sua presença na carne. A tradução de *logos* por *sermo*, fala ou discurso, parece ter sido muito difundida no latim cristão primitivo: Cristo era o pregador de Deus. Isso sugere o ensinamento de que Cristo, a Palavra pessoal, por intermédio de sua presença na palavra pregada, deu instrução para a igreja e conferiu-lhe o poder para acreditar nessa instrução e obedecer a ela. Quando Orígenes falou a respeito da "palavra divina" (Or. *Princ.* 3.1.15 [*GCS* 22:222-23]), prometendo afastar a maldade daqueles que prestaram atenção à palavra, ele estava se referindo a Cristo como a Palavra, mas também à Escritura como a palavra e à proclamação da palavra. O homem idoso que converteu Justino ao cristianismo despertou em sua alma o amor pelos profetas e pelos discípulos de Cristo. As palavras de Cristo, descobriu ele, "têm em si mesmas alguma coisa de majestade amedrontadora e são suficientes para envergonhar os que se desviam do caminho certo, enquanto o descanso mais deleitável vem para os que as praticam" (Just. *Dial.* 8.2 [Goodspeed, p. 99]).

Uma versão especial da doutrina da palavra como meio da graça veio na declaração de que a Escritura podia converter um leitor, mesmo à parte dessa

instrução ou proclamação. Tertuliano sustentou que qualquer pessoa que "ouvisse" (que no contexto parece significar "ler") o Antigo Testamento descobriria Deus ali e que se o indivíduo se desse ao trabalho de entender o texto seria levado à fé (Tert. *Apol.* 18.9 [*CCSL* 1:119]). Tatiano sustentou que, enquanto ponderava sobre as práticas religiosas e as ideias filosóficas do paganismo, acabou por se aventurar no Antigo Testamento, cujo estilo literário, visão profética, força moral e doutrina da providência o fizeram acreditar no Antigo Testamento, a obedecer às palavras de Deus e, dessa maneira, ser libertado da tirania dos governantes do cosmos (Tat. *Or.* 29-30 [*TU* 4-I:29-31]). De maneira similar, Teófilo descreveu como ele, enquanto ainda era um descrente, encontrou os profetas do Antigo Testamento e foi convertido (Teof. *Autol.* 1.14 [*SC* 20:88-90]); por isso, ele incita seus leitores a prestar respeitosa atenção às Escrituras proféticas. O encontro providencial com a admoestação, ou exortação, justa e correta da Escritura se tornou uma convenção na literatura de conversão: por exemplo, no relato de Antônio da cura em Mateus 19.21 e em Mateus 6.34 (Atan. *V. Ant.* 2-3 [*PG* 26:841-45]); na narrativa relacionada da leitura de Agostinho de Romanos 13.13, que afastou sua dúvida e iluminou-o com a certeza total (Ag. *Conf.* 8.12.29 [*CSEL* 33:194-95]); na história da leitura casual de um salmo na missa, vindicando Martinho de Tours (Sulp. Sev. *Mart.* 9.5-7 [*SC* 133:272]); e na história de que Francisco de Assis fez o sinal da cruz sobre a Bíblia e, depois, abriu-a em três passagens do evangelho que falavam a respeito de sua condição. Durante os séculos II e III, a atenção dada aos sacramentos na teologia dogmática não fez justiça à posição da doutrina da palavra de Deus, proclamada, mas também escrita, no total da doutrina dos meios da graça.

Nesse mesmo período, a doutrina dos meios da graça referia-se principalmente aos sacramentos, embora o termo "sacramento", com frequência, não se referisse só ao que séculos mais tarde a igreja passaria a denominar de sacramentos. A partir dos escritos de Tertuliano e de Crisóstomo fica claro que havia uma grande variedade de usos e ensinamentos cristãos, algo que ia muito além que qualquer coisa denominada sacramental nos termos dogmáticos modernos que o termo latino *sacramentum* e o grego *mystêrion* podiam cobrir; no Novo Testamento, a palavra grega não parece se referir explicitamente sempre a "sacramentos". Tampouco a teologia cristã primitiva trata em detalhes a questão dos sacramentos em geral; antes, sua doutrina sacramental emergiu do ensinamento e da prática concretos da igreja. O batismo e a eucaristia estavam ligados desde 1Coríntios 10.1-4 e talvez desde João 19.34 e 1João 5.6, mas não poderia haver uma doutrina dos sacramentos antes que as doutrinas do batismo, da eucaristia, da penitência e de quaisquer outros sacramentos

fossem desenvolvidas. A definição de uma doutrina de sacramentos em geral e a determinação da quantidade de sete sacramentos só aconteceu no início da teologia escolástica no Ocidente latino, e eles parecem ter sido adotados pelo Oriente grego com base em seu desenvolvimento ocidental.

Embora as referências à doutrina do batismo estejam espalhadas por toda a literatura cristã dos séculos II e III, só um tratado existente dessa época é devotado exclusivamente ao assunto: o de Tertuliano (Tert. *Bat.* [*CCSL* 1:277-95]). E a declaração mais sucinta de Tertuliano sobre a doutrina do batismo, na verdade, não apareceu em seu tratado sobre o batismo, mas em sua polêmica contra Marcião. (Era uma necessidade polêmica semelhante à que trouxe à tona o sumário de Ireneu da doutrina católica da eucaristia [veja p. 167 adiante].) Tertuliano, ao argumentar contra o dualismo entre o Criador e o Redentor exposto por Marcião, sustentou que nenhum dos quatro dons básicos do batismo pode ser concedido se esse dualismo for mantido. Os quatro dons eram: a remissão dos pecados, a libertação da morte, a regeneração e a concessão do Espírito Santo (Tert. *Marc.* 1.28.2 [*CCSL* 1:472]). Todos esses dons seriam invalidados com base nas pressuposições de Marcião. É digno de menção que Tertuliano, independentemente de quão montanista fosse a essa altura, estava resumindo o que era a doutrina da igreja em sua época — bem como provavelmente antes de sua época e a partir dela. Seria difícil reproduzir os dons do batismo enumerados por Tertuliano de uma forma tão concisa a partir de outros escritores cristãos, mas os que falaram do batismo também falaram de um ou mais desses dons.

O batismo trouxe a remissão dos pecados; a doutrina do batismo foi de fato a ocasião para muitas referências ao perdão dos pecados na literatura desses séculos. Em Mateus 28.19,20, o Senhor ordenou, disse Cipriano, que as nações fossem lavadas em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e que seus pecados passados fossem perdoados no batismo (Cipr. *Ep.* 27.3 [*CSEL* 3:543]). Hipólito descreveu os que foram purificados e que, pela fé na palavra de verdade, tiraram a imundice de seus pecados como aqueles que receberiam o Espírito Santo (Hip. *Dan.* 4.59.4 [*GCS* 1-I:336]). Para Ireneu, a história da purificação de Naamã, o leproso, registrada em 2Reis 5, foi um tipo de batismo; pois "quando somos leprosos em pecado, somos purificados de nossas antigas transgressões por meio da água sagrada e da invocação do Senhor sendo espiritualmente regenerados como bebês recém-nascidos" (Iren. *Fr.* 33 [Harvey 2:497-98]; Or. *Jo.* 6.48.250 [*GCS* 10:157]). O batismo de João Batista era um batismo "de arrependimento para o perdão dos pecados" (Mc 1.4), mas isso, de acordo com Tertuliano, significava que João anunciou um perdão

que estava por vir, enquanto o perdão e a santificação, em Cristo e no batismo que este instituiu, eram realmente conferidos (Tert. *Bat.* 10.5-6 [*CCSL* 1:285]). Ser batizado para (no sentido literal, no) o perdão dos pecados significava, advertiu Clemente de Alexandria, uma ruptura com o modo de vida pagão e a substituição do pecado pela fé (Clem. *Estr.* 2.13.58.1 [*GCS* 52:144]); foi isso que tornou o pecado, depois do batismo, uma ofensa tão grave, e o "segundo arrependimento" um privilégio com o qual não se deve lidar de maneira leviana.

Clemente também ligou a remissão dos pecados no batismo à "libertação da morte", o que foi provavelmente o termo mais amplamente disseminado para o conteúdo da salvação por intermédio de Cristo. Em uma descrição do batismo do cristão como uma imitação do "modelo [*hypografé*]" de batismo de Cristo, ele enumerou os efeitos do batismo: "Ao ser batizados somos iluminados; ao ser iluminados, tornamo-nos filhos; ao nos tornar filhos, somos feitos perfeitos; ao ser feitos perfeitos, somos feitos imortais". " 'Eu disse: Vocês são deuses, todos vocês são filhos do Altíssimo' " (Sl 82.6). Essa obra é de modo variado denominada de dom da graça, da iluminação, da perfeição e da lavagem, lavagem por meio da qual nossos pecados são levados embora; graça por meio da qual as penalidades acumuladas pelas transgressões são perdoadas; e iluminação com a qual a luz santa da salvação é contemplada, ou seja, por meio da qual vemos Deus claramente" (Clem. *Paed.* 1.6.26.1-2 [*GCS* 12:105]). A iluminação como libertação das trevas era uma metáfora familiar para essa libertação da morte por intermédio do batismo (*Const. Ap.* 2.32.3 [Funk, p. 115]), conforme sugerem Hebreus 6.4 e 10.32. Quando Justino explicou a metáfora como significando que os que foram batizados tiveram seu entendimento iluminado (Just. *1 Apol.* 61.12 [Goodspeed, p. 71]), essa parece ter sido uma redução apologética do sentido dado para iluminação no ensinamento da igreja; pois outros exemplos do termo confirmam o entendimento de Clemente desse termo como sinônimo de libertação (Did. *Trin.* 2.1 [*PG* 39:452]). Outra metáfora para essa libertação era "selo", como quando Hermas falou da água do batismo como um selo por meio do qual os que eram para ser salvos ascendiam da morte de sua vida anterior para ser tornados verdadeiramente vivos; até mesmo a descida ao inferno foi interpretada como os apóstolos tendo descido à moradia da morte para pregar e garantir esse selo do batismo, o que os libertaria da morte (Herm. *Sim.* 9.16-5.93 [*SC* 53:326-28]).

Com a libertação da morte, veio a nova vida e a regeneração. A expressão "lavar regenerador" de Tito 3.5 era sinônima de "o batismo regenerador" (*Const. ap.* 7.43.3 [Funk, p. 448]). Metódio de Olimpos, entrelaçando Tito 3.5 e a história da criação de Gênesis, desenvolveu a ideia de que a igreja, por meio

da íntima união com o Logos, deu à luz o fiel por intermédio da regeneração garantida no batismo; "o iluminado recebe [do Espírito Santo], e ele, por meio [do Espírito Santo], é corretamente gerado na imortalidade (Met. *Simp.* 3.8.78 [*GCS* 27:36]). Tertuliano, embora estivesse consciente de que o ritual batismal pagão tivesse o suposto propósito de alcançar a "regeneração e a libertação da punição", contrastou esses rituais com o batismo cristão, o qual destrói verdadeiramente a morte ao lavar os pecados (Tert. *Bat.* 5.1; 6 [*CCSL* 1:280; 282]). A prática do batismo infantil contribuiu para o desenvolvimento de uma doutrina mais precisa do pecado original por parte de Cipriano (veja p. 295-96 adiante). Seu argumento se fundamentava na ideia de que o batismo conferia a remissão dos pecados e a graça (Cipr. *Ep.* 64.2; 5 [*CSEL* 3:718; 720]); "pois o Filho do homem não veio para destruir a vida dos homens, mas para salvá-los" (Lc 9.55). Portanto, Orígenes podia apontar a regeneração e a renovação da vida efetuadas pelo "lavar regenerador" como prova do poder transformador do evangelho e de sua superioridade em relação à filosofia pagã (Or. *Cels.* 1.64 [*GCS* 2:116-18]).

Mas parece que para Orígenes, bem como para a doutrina da igreja em geral, o dom mais distintivo do batismo era o dom do Espírito Santo (Or. *Princ.* 1.3.2 [*GCS* 22:50]). Como as palavras de Orígenes sugerem, a doutrina do batismo era frequentemente o contexto em que a doutrina do Espírito Santo como dom do batismo vinha à tona para discussão; e uma vez que isso foi muito antes da determinação dogmática da doutrina do Espírito Santo (veja p. 221-30 adiante), essa tendência de falar do Espírito Santo em termos menos que "pessoais" pode bem ter refreado o desenvolvimento da forma completa da doutrina da Trindade. Inversamente, um estabelecimento anterior da doutrina do Espírito Santo na doutrina da Trindade pode ter afetado o desenvolvimento da doutrina do batismo, mas na verdade esse estabelecimento também veio muito tarde para ter importância significativa. Todos os quatro evangelhos e também Atos dos Apóstolos (Mt 3.11; Mc 1.8; Lc 3.16; Jo 1.33; At 1.5) atribuem a associação do batismo de Cristo com o dom do Espírito Santo a João Batista; ela estabeleceu-se cedo no ensinamento cristão. Ignácio pode ter estado contrastando o dom do Espírito Santo por intermédio da água do batismo com a promessa do Espírito em outro ritual de lavagem quando se referiu à "água eloquente" (Ign. *Rom.* 7.2 [Bihlmeyer, p. 100]); em outros trechos de seus escritos, ele também ligou o batismo e o Espírito Santo (Ign. Ep. 18.2 [Bihlmeyer, p. 87]). A concessão do Espírito Santo em conjunção com o batismo era o principal ponto da doutrina de Tertuliano em *Sobre o batismo*, em que a história do anjo descendo sobre o tanque (Jo 5.4) se tornava a opor-

tunidade para descrever a purificação no batismo (Tert. *Bat.* 5.5 [*CCSL* 1:281]), ao que se seguia a unção e, depois, a imposição de mãos, ato por meio do qual (em vez de por intermédio do próprio batismo) o Espírito Santo era concedido (Tert. *Bat.* 8.1 [*CCSL* 1:283]). A evidência litúrgica na obra *Tradição apostólica*, de Hipólito, sobre a concessão do Espírito Santo no batizado é distorcida na transmissão textual e notavelmente equivocada na questão de se o próprio batismo ou alguma outra parte do ritual concedia o Espírito (Lampe [1956], p. 128-42). Embora a questão não possa ser respondida a partir do próprio ensinamento de Hipólito (Hip. *Antic.* 59 [*GCS* 1-II:39-40]), fica evidente que de alguma maneira que ele ligava o "lavar regenerador", de Tito 3.5, com o sopro do Espírito Santo e transformou o dom do Espírito Santo contingente com uma "limpeza" que vinha no batismo (Hip. *Dan.* 4.59.4 [*GCS* 1-I:336]). Independentemente do momento exato que se considera que aconteceu a vinda do Espírito Santo, Cipriano expressava uma doutrina católica quando escreveu que "só a água não pode limpar os pecados e santificar o homem a menos que ele também tenha o Espírito Santo. Portanto, é necessário que eles [seus oponentes na questão do rebatizar de hereges] deviam admitir que o Espírito Santo estava ali, onde eles dizem que o batismo está; ou, do contrário, não há batismo porque não pode haver batismo sem o Espírito" (Cipr. *Ep.* 74.5 [*CSEL* 3:803]). O resumo de Tertuliano desses quatro dons deixa claro "que no fim do século II, se não cinquenta anos antes, a doutrina do batismo (mesmo sem o auxílio da controvérsia para lhe dar precisão) estava tão plenamente desenvolvida que as eras subsequentes até a nossa não encontraram nada relevante a acrescentar a ela" (E. Evans [1964] p. xxix).

Não se pode dizer o mesmo em nenhum sentido sobre a doutrina da presença real do corpo e do sangue de Cristo na eucaristia, que só se tornou assunto de controvérsia no século IX. A formulação definitiva e precisa das questões doutrinais cruciais referentes à eucaristia tiveram de esperar essa controvérsia e outras que se seguiram mais tarde. Contudo, isso não significa de modo algum que a igreja ainda não tivesse uma doutrina da eucaristia; mas significa que as declarações de sua doutrina não devem ser buscadas em tratados polêmicos e dogmáticos devotados à teologia sacramental. Significa também que o esforço de investigar os pais dos séculos II e III sobre quais seus pontos de vistas nas controvérsias dos séculos IX ou XVI é tanto tola quanto fútil.

Talvez a melhor ilustração dessa futilidade seja a controvérsia que continuou, pelo menos desde o século XVI, sobre o ensinamento eucarístico de Ireneu, em especial acerca de uma passagem. Essa passagem, uma vez que une os temas básicos da doutrina eucarística, pode ter a mesma função nessa

discussão da eucaristia que teve a passagem de Tertuliano em nosso resumo da doutrina do batismo. Ireneu, exatamente como Tertuliano o fez, ao argumentar contra uma depreciação dualista da criação usou a prática sacramental e o ensino da igreja para refutar as declarações gnósticas; foi sobre o pão que pertencia à criação que Cristo pronunciou sua bênção e disse: " 'Isto é o meu corpo' " (Iren. *Her.* 4.17.5 [Harvey 2:197-99]). A igreja tinha recebido essa tradição dos apóstolos, e em todo o mundo se faz essa oferenda a Deus: "Oferecemos a ele as coisas que são dele, anunciando e confessando de forma consistente a comunhão e a unidade da carne e do espírito. Pois da mesma forma que o pão tirado da terra, quando recebe a consagração de Deus, não é mais um pão comum, mas é a eucaristia, consistindo de duas realidades: terrena e celestial; também nosso corpo quando recebe a eucaristia não é mais corruptível, mas tem a esperança da ressurreição para a [vida] eterna" (Iren. *Her.* 4.18.5 [Harvey 2:205-208]). À luz da controvérsia sobre essas palavras parece um exagero dizer que "nada pode estar mais evidente e claro que a linguagem dos pais a respeito desse ponto" (Harvey 2:206).

No entanto, parece "evidente e claro" que nenhum pai ortodoxo dos séculos II e III de quem temos registro declarou que a presença do corpo e do sangue de Cristo na eucaristia não seja mais que simbólico (embora Clemente e Orígenes cheguem perto de fazer isso) ou especificasse um processo de mudança substancial por meio do qual a presença era efetivada (embora Ignácio e Justino tenham chegado perto de fazer isso). Nos limites desses extremos excluídos estava a doutrina da presença real. Era fundamental para essa doutrina a memória (*anamnêsis*) de Cristo (1Co 11.24,25). De acordo com Justino Mártir, era uma "memória de [Cristo] ser feito carne por causa daqueles que creem nele" (Just. *Dial.* 70.4 [Goodspeed, p. 181]) e do "sofrimento pelo qual ele passou" (Just. *Dial.* 41.1; 117.3 [Goodspeed, p. 138; 235]) para libertar os homens de seus pecados e do poder do mal. Mas a congregação adoradora, no ato de lembrar, acreditava que Cristo mesmo estava presente entre eles. Eles — com base em promessas como de Mateus 18.20, que Clemente de Alexandria aplicou ao matrimônio (Clem. *Estr.* 2.10.70:4 [*GCS* 52:228]), e Mateus 28.20, que Orígenes citou contra Celso como prova de que a presença de Deus e de Cristo não era espacial (Orig. *Cels.* 2.9 [*GCS* 2:136-37]; Or. *Cels.* 5.12 [*GCS* 3:13]) — afirmavam que ele também estava presente entre eles à parte da eucaristia. Todavia, a adoração de Cristo na eucaristia por intermédio das palavras e ações da liturgia parece ter pressuposto que essa era uma presença especial, não era distinta de sua presença na igreja nem era meramente ilustrativa dela (Or. *Ex.* 13.3 [*GCS* 29:274]). Em alguns escritores cristãos primitivos,

essa pressuposição foi expressa em linguagem extremamente realista. Ignácio denominou a eucaristia de "a carne de nosso Salvador Jesus Cristo que sofreu por nossos pecados" (Ign. *Smirn.* 7.1 [Bihlmeyer, p. 108]), afirmando — contra os docetistas, que consideravam a carne de Cristo como um fantasma tanto na encarnação quanto na eucaristia — a realidade da presença de Cristo na eucaristia; Ignácio combinou o realismo de sua doutrina da eucaristia com uma sugestão simbólica quando equiparou o "pão de Deus" à "carne de Jesus Cristo", mas prosseguiu para equiparar "seu sangue" ao "amor incorruptível" (Ign. *Rom.* 7.3 [Bihlmeyer, p. 100-101]). Tertuliano falou do pão da eucaristia como uma "figura" do corpo de Cristo (Tert. *Marc.* 3.19.4 [*CCSL* 1:533]; Tert. *Marc.* 4.40.1 [*CCSL* 1:656]), mas ele também ensinou que a carne do comungante, na eucaristia, alimentava-se da carne e do sangue de Cristo (Tert. *Res.* 8.3 [*CCSL* 2:931]). Os teólogos não tinham conceitos adequados com os quais formular uma doutrina da presença real que já fosse evidentemente crida pela igreja, embora ainda não fosse ensinada por instrução explícita nem confessada por meio de credos.

Contudo, a referência de Ireneu à eucaristia como "não pão comum" indica que essa doutrina da presença real crida pela igreja e afirmada por sua liturgia estava estreitamente ligada à ideia da eucaristia como sacrifício. Muitas das passagens que já citamos a respeito da memória e da presença real falavam também do sacrifício, como quando Justino, em diversas passagens ambíguas, contrastou o sacrifício do judaísmo com o sacrifício oferecido em "memória e efetuado por meio de alimento líquido e sólido" (Just. *Dial.* 117.3 [Goodspeed, p. 235]; Just. *Dial.* 41.1 [Goodspeed, p. 138]; Just. *1Apol.* 13 [Goodspeed, p. 33-34]) na eucaristia cristã. Uma das declarações mais amplas e menos ambíguas da interpretação sacrificial da eucaristia de um teólogo anteniceno foi a de Cipriano, que também foi uma das primeiras autoridades da interpretação sacerdotal do ministério cristão (veja p. 46 acima). Cipriano, no curso de uma discussão de problemas litúrgicos, estabeleceu o axioma: "Se Jesus Cristo, nosso Senhor e Deus, é ele mesmo o sumo sacerdote de Deus Pai e se ofereceu primeiro como um sacrifício para o Pai e ordenou que isso fosse feito em comemoração dele mesmo, esse sacerdote, com certeza, desempenha verdadeiramente o cargo de Cristo que imita o que Cristo fez; e ele, depois, oferece na igreja um sacrifício verdadeiro e completo para Deus Pai, quando prossegue para oferecê-lo segundo ele entende que Cristo mesmo teria oferecido" (Cipr. *Ep.* 63.14 [*CSEL* 3:713]). Isso foi fundamentado na crença de que "a paixão do Senhor é o sacrifício que oferecemos" (Cipr. *Ep.* 63.17 [*CSEL* 3:714]). O sacrifício de Cristo no Calvário foi uma oferta completa; o sacrifício da eucaristia não acrescenta nada a ele

nem o "repete" como se houvesse mais que o único sacrifício. Mas da mesma maneira que o sacrifício de Melquisedeque, o sacerdote (Gn 14.18), "prefigurou o sacramento do sacrifício do Senhor" (Cipr. *Ep.* 63.4 [*CSEL* 3:703]), também o sacrifício da eucaristia da igreja era realizado "em comemoração" (Cipr. *Ep.* 63.14 [*CSEL* 3:713]) ao sacrifício da Sexta-feira da Paixão e em "celebração da legítima consagração" (Cipr. *Ep.* 63.9 [*CSEL* 3:708]). Cipriano, em outras discussões litúrgicas, também deixou claro que o "sacrifício" era um meio apropriado de falar sobre a eucaristia (Cipr. *Laps.* 25-26 [*CSEL* 3:255]); mas ele também insistiu que "o sacrifício de um espírito quebrantado" (Sl 51.17) era "um sacrifício igualmente precioso e glorioso para Deus" (Cipr. *Ep.* 76.3 [*CSEL* 3:830-31]).

Outro tema proeminente da doutrina da eucaristia era a crença de que a participação na ceia do Senhor prepararia o comungante para a imortalidade. Talvez a declaração mais conhecida desse tema tenha vindo nas palavras de Ignácio descrevendo o pão da eucaristia como "o remédio da imortalidade, o antídoto contra a morte e a vida eterna em Jesus Cristo" (Ign. *Ep.* 20.2 [Bihlmeyer, p. 88]). As palavras muito debatidas de Justino sobre a "transmutação [*metabolê*]" acontecendo na eucaristia (Just. *1Apol.* 66.2 [Goodspeed, p. 74-75]) podem ser uma referência ou à mudança efetuada nos elementos por meio da consagração deles; ou à transformação do corpo humano por intermédio do dom da imortalidade; ou à ambos. Ireneu traçou explicitamente um paralelo entre essas duas transformações quando declarou que os corpos que tinham recebido a eucaristia não mais eram corruptíveis da mesma maneira que o pão que recebeu a consagração não mais era um pão comum (Iren. *Her.* 4.18.5 [Harvey 2:207-208]). Por sua vez, não fica evidente por si mesmo que todo eco desse tema era uma referência explícita à eucaristia. Quando Clemente de Alexandria fala do "remédio de imortalidade" como "magnífico" (Clem. *Prot.* 10.106.2 [*GCS* 12:76]) não parece haver nenhuma nuança de eucaristia em suas palavras. E quando Orígenes, ao interpretar a petição do Pai Nosso por "pão supersubstancial [*ho artos ho epiousios*]", definiu-o como "esse [pão] que está mais adaptado à natureza racional e é semelhante a sua própria substância trazendo saúde, bem-estar e força à alma e dando a quem o come uma porção de sua própria imortalidade" (Or. *Orat.* 27.9 [*GCS* 3:369]), não fica claro que ele estivesse descrevendo os efeitos de consumir o pão eucarístico. Talvez seu comentário complementar de que "o Logos de Deus é imortal" possa explicar sua linguagem sobre a imortalidade por intermédio do "pão supersubstancial" e boa parte da linguagem sobre sacrifício desses escritores, como Justino, pois ambos os temas, em última análise, eram derivados do ensinamento de que Cristo, o Logos, era o verdadeiro sacrifício e o verdadeiro dom de imortalidade.

Além disso, ambos os temas parecem pressupor o ensinamento da igreja e sua prática litúrgica. A evidência litúrgica sugere um entendimento da eucaristia como um sacrifício, cuja relação com os sacrifícios do Antigo Testamento era um de arquétipo para tipo e cuja relação com o sacrifício do Calvário era de "re-presentação", da mesma maneira como o pão da eucaristia "re-presentava" (Tert. *Marc.* 1.14.3 [*CCSL* 1:455]) o corpo de Cristo. Parece também que a espiritualização da realidade material na teologia de Clemente de Alexandria e de Orígenes foi até onde podia sem pender para a heresia gnóstica; portanto, o uso não eucarístico deles dessas noções eucarísticas como "remédio de imortalidade" e "pão que confere a imortalidade" poderia dar a impressão de como essas noções eram proeminentes na doutrina expressa pela liturgia e piedade da igreja. Eles estavam espiritualizando o que pareciam ter sido modos predominantes de descrever o sentido da ceia do Senhor. Esses modos de falar, predominantes em remanescentes dispersos da literatura, são mais importantes para o desenvolvimento da doutrina da igreja que a espiritualização que dependia deles. Foi necessário um grande refinamento teológico antes que esses modos de falar pudessem ser intensificados na teologia eucarística; acima de tudo, a doutrina da pessoa de Cristo tinha de ser esclarecida antes que pudesse haver conceitos que pudessem sustentar o peso do ensinamento eucarístico. Mas a igreja, mesmo com conceitos que poderiam se curvar sob o peso do ensinamento eucarístico, continuava celebrando e acreditando, ensinando e experimentando com metáforas, defendendo e confessando. A igreja — em sua doutrina como em sua liturgia, rememorava aquele que estava presente em sua celebração e em sua experiência coletiva — foi unida ao sacrifício por meio do qual a promessa de vida eterna se tornou real.

De muitas maneiras é inapropriado falar de outros "sacramentos" no ensinamento da igreja antenicena, exceto no caso de penitência, cujo desenvolvimento durante esses séculos temos esboçado em nossa discussão do atributo de santidade na doutrina da igreja (veja p. 169-71 acima) e talvez também no caso das ordens santas, cuja indispensabilidade como pré-requisito para a celebração válida da eucaristia ajudou a manter as ordens santas com posição sacramental. Foi só depois do conflito entre Agostinho e os donatistas (veja p. 311-16 adiante) que a teologia ocidental conseguiu começar a construir uma teoria completa sobre a natureza e o número dos sacramentos, e foi só na Idade Média que essa teoria se expandiu. Mas os primeiros séculos no desenvolvimento da doutrina tiveram a missão de esclarecer a função da igreja como meio de graça; esse esclarecimento era o pré-requisito para qualquer entendimento da palavra de Deus e dos sacramentos.

4

O mistério da Trindade

O auge do desenvolvimento doutrinal da igreja primitiva foi o dogma da Trindade. A igreja, nesse dogma, vindicou o monoteísmo que tinha estado em debate em seu conflito com o judaísmo e lidou com o conceito de Logos, sobre o qual tinha disputado com o paganismo. O elo entre a criação e a redenção, defendido pela igreja contra Marcião e outros gnósticos, recebeu condição de credo na confissão referente à relação do Pai com o Filho; e a doutrina do Espírito Santo, cuja imprecisão foi acentuada pelo conflito com o montanismo, foi incorporada nessa confissão. A doutrina crida, ensinada e confessada pela igreja católica dos séculos II e III também levou à Trindade, pois o cristianismo, nesse dogma, traçou a linha que a separava do sobrenaturalismo pagão e reafirmava seu caráter como religião da salvação.

No entanto, essa declaração sobre a relação do dogma niceno da Trindade nos séculos precedentes deu a impressão superficial de um abrandamento maior que os fatos justificavam, pois a formulação e a reformulação do dogma foram trazidos à tona pelo debate doutrinal mais vigoroso que qualquer outro já vivenciado pela igreja. A questão central nesse debate é afirmada de forma concisa como se segue: "É o divino que aparece na terra e reúne o homem com o Deus idêntico ao divino supremo, que governa o céu e a terra, ou é um semideus?" (Harnack [1905], p. 192). A controvérsia a respeito dessa questão ocupou a maior parte do século IV. A carreira de Atanásio foi dominada pela história da controvérsia. Este se tornou bispo de Alexandria e campeão da ortodoxia em 328, três anos depois do Concílio de Niceia, e morreu em 373, só oito anos antes do Concílio de Constantinopla. Contudo, em vez de seguirmos a controvérsia de uma forma rigidamente cronológica, concentrar-nos-emos nas questões doutrinais, nas posições conflitantes e nas declarações de credo. Essa concentração também impossibilita quaisquer referências, exceto as mais

breves, a fatores não teológicos do debate, muitos dos quais pareciam vez após outra preparados para determinar seu resultado, só para ser revogados por outras forças similares a si mesmos. A doutrina, com frequência, parecia ser a vítima — ou o produto — da política da igreja e dos conflitos de personalidade. Quando nos voltamos para o estudo do desenvolvimento da doutrina da Trindade em seus próprios termos, não relegamos esses fatores a uma posição de insignificância, mas só os delegamos a outra área da pesquisa histórica.

Cristo como divino

Todos os cristãos, nas várias metáforas em que concebem o sentido da salvação, compartilham a convicção de que a salvação foi a obra de nenhum outro ser que não o Senhor do céu e da terra. Os cristãos, em meio a todas as variedades de respostas para os sistemas gnósticos, tinham certeza que o Redentor não pertencia a alguma ordem mais baixa da realidade divina, mas era Deus mesmo. O mais antigo sermão sobrevivente da igreja cristã depois do Novo Testamento começava com estas palavras: "Irmãos, temos de pensar em Jesus Cristo como Deus, como o juiz dos vivos e dos mortos. E não devemos subestimar nossa salvação; pois quando o subestimamos, também esperamos receber menos" (*2Clem.* 1.1-2 [Bihlmeyer, p. 71]). O mais antigo relato sobrevivente da morte de um mártir cristão continha esta declaração: "É impossível abandonarmos Cristo [...] ou adorar qualquer outro. Pois ele, sendo o Filho de Deus, o adoramos, mas valorizamos [...] os mártires" (*M. Polic.* 17.2-3 [Bihlmeyer, p. 129-30]). O mais antigo relato pagão sobrevivente sobre a igreja descrevia os cristãos se reunindo antes da aurora e "entoando um hino a Cristo como se para [um] deus" (Plin. *Ep.*10.96.7). A mais antiga oração litúrgica sobrevivente da igreja era uma oração dirigida a Cristo: "Vem, Senhor" (1Co 16.22)! Era claramente a mensagem de que a igreja cria e ensinava que "Deus" era um nome apropriado para Jesus Cristo (Nov. *Trin.* 13.71 [Weyer, p. 98]). Mas antes que essa crença e esse ensinamento se desenvolvessem na confissão da Trindade e no dogma da pessoa de Cristo se passariam séculos de esclarecimento e controvérsia e a relação dessa crença com a gama completa da doutrina cristã tinha de ser definida.

Pois aquele que a igreja chamava de Deus também era aquele cujo sofrimento e cuja morte na cruz representavam o fardo do testemunho da igreja, conforme o contexto de diversas dessas mesmas citações também mostram (*2Clem.* 1.2 [Bihlmeyer, p. 71]; *M. Polic.* 17.2 [Bihlmeyer, p. 129]). A declaração de que ele que era Deus tinha sofrido trouxe à tona algumas das primeiras controvérsias doutrinais da igreja (veja p. 93-94, 106-8 acima). Celso, falando por críticos pagãos do evangelho, fez essa declaração do objeto de seu ataque (Or. *Cels.* 2.16

[*GCS* 2:145]) e sustentou que o corpo de um deus não teria nascido [...] [nem] comeria" (Or. *Cels.* 1.69-70 [*GCS* 2:124]). Os marcionistas, citando as palavras "à semelhança do homem pecador" de Romanos 8.3, protestaram contra a imagem de Cristo como homem com um corpo material e sofredor (Tert. *Marc.* 5.14.1 [CCSL 1:705]); o gnosticismo simoniano ensinava que Simão "pareceu sofrer na Judeia, embora ele não tivesse sofrido" (Iren. *Her.* 1.23.3 [Harvey 1:193]); para Ptolomeu, o Salvador "ficou impassível" (Iren. *Her.* 1.7.2 [Harvey 1:61]); e os evangelhos gnósticos tentavam por uma tela entre a pessoa do Salvador e a dor e o sofrimento descritos nos evangelhos canônicos. Mas o princípio histórico de que a linha de demarcação entre a ortodoxia e a heresia não deve ser traçada prematuramente nem com precisão demais é confirmado pela evidência de que esse docetismo não estava confinado ao gnósticos e outros hereges, mas estava suficientemente espalhado nas igrejas para evocar as reiteradas advertências dos primeiros escritores cristãos. Embora a clara afirmação de que "seu sofrimento foi apenas fingimento" (ap. Ign. *Tral.* 10 [Bihlmeyer, p. 95]) era o ensinamento dos gnósticos e foi rápido e facilmente identificado como herege, o exemplo de Clemente de Alexandria (veja p. 66 acima) mostra que as tendências docetizantes, mesmo entre os crentes ortodoxos, deve ser considerada como uma forma de "pensar em Jesus Cristo como de Deus". E Ignácio, acima de todos, foi o que reconheceu que era abrir mão de coisas demais por causa dessa confissão. Ele insistiu que Cristo "realmente nasceu, comeu e bebeu, foi realmente perseguido por Pôncio Pilatos, foi realmente crucificado e morreu [...] e realmente ressuscitou dos mortos" (Ign. *Tral.* 9 [Bihlmeyer, p. 95]). Contudo, a própria existência do docetismo também é um testemunho da tenacidade da convicção de que Cristo tinha de ser Deus, mesmo à custa de sua verdadeira humanidade.

Os problemas levantados pelo docetismo foram um tanto prematuros, pois as implicações mais sutis e profundas desses problemas tiveram de aguardar a criação de uma terminologia cristológica que fosse igualmente sutil. Eles também tiveram de esperar o esclarecimento do problema mais fundamental que não era a relação do divino em Cristo com sua vida terrena, mas a relação do divino em Cristo com o divino no Pai. Na fórmula de Atanásio: "Como é possível alguém não se enganar em relação à presença encarnada [do Filho] se o indivíduo ignora totalmente a geração genuína e verdadeira do Filho pelo Pai?" (Atan. *Ar* 1.8 [*PG* 26:28]). O exame da doutrina de Cristo esclareceu o pensamento e a linguagem da igreja acerca desse problema anterior e depois, com a ajuda de algo dessa mesma linguagem, voltou à questão da "dupla proclamação" (Psatan. *Apol.* 1.10 [*PG* 26:1112]) concernente a Cristo tanto como Deus quanto como homem.

No esforço cristão para fornecer o alicerce bíblico e a definição teológica para a doutrina de que Cristo é Deus discernimos pelo menos quatro conjuntos de passagens do Antigo Testamento que, quando interpretadas pelo método apropriado e combinadas com suas contrapartes do Novo Testamento, falam de Cristo como divino: passagens de adoção que ao identificar um ponto no tempo no qual ele se tornou divino indicam que a condição de Deus foi conferida ao homem Jesus Cristo em seu batismo ou em sua ressurreição; passagens de identidade que ao falar de Iavé como "o Senhor" fixam uma simples identificação de Cristo com Deus; as passagens de distinção que ao falar de um "Senhor" e de outro "Senhor" traçam algumas diferenças entre eles; as passagens de derivação que ao se referir ao Pai como "o maior" ou usando títulos, como anjo, Espírito, Logos e Filho, sugerem que ele "veio de" Deus e, em algum sentido, era menos que Deus.

O primeiro grupo de passagens forneceu a base para o que Harnack definiu como cristologia adocionista: "Jesus é visto como o homem que Deus elegeu para seu, aquele em quem a divindade ou o Espírito de Deus habita e que, depois de ser testado, foi adotado por Deus e favorecido com pleno domínio" (Harnack [1931] 1:211). Harnack, de forma relevante, acrescenta: "Só uma obra que afirma explicitamente a cristologia adocionista foi preservada para nós em sua totalidade, *O pastor*, de Hermas". É difícil provar ou refutar a declaração de que *O pastor* era adocionista em sua doutrina por causa da linguagem confusa do livro e por causa dos problemas literários em determinar sua origem e composição. As declarações do Novo Testamento, como as de Pedro em Atos 2.32-36, podem ser lidas como adocionistas. Uma tradição difundida do texto do Novo Testamento, apoiada por evidência de manuscritos, versões e citações anteriores dos pais ortodoxos (Just. *Dial.* 103.6 [Goodspeed, p. 219]), traduziu a palavra dita da nuvem no batismo de Jesus como o decreto de Salmos 2.7: " 'Tu és meu filho; eu hoje te gerei' " (Lc 3.22); os ebionitas também liam o texto desse jeito em apoio a seu ensinamento de que Jesus era um homem favorecido com poderes especiais do Espírito (Hip. *Her.* 7.35.2 [*GCS* 26:222]).

Paulo de Samósata, aparentemente, também via o batismo de Jesus como o evento decisivo em sua filiação divina. Embora pareça impossível reconstruir o ensinamento dele a partir dos fragmentos sobreviventes, ele parece ter chamado Jesus de "Cristo" só após o batismo, no qual o Logos ocupou sua moradia no homem Jesus por intermédio da concessão do Espírito Santo. Ele também veta os "salmos [...] dirigidos ao nosso Senhor Jesus Cristo" (Eus. *H. e.* 7.30.10 [*GCS* 9:710]). Esse é o sentido válido do relato de que Paulo "abraçou percepções vis e pobres em relação a Cristo, contrárias ao ensinamento da igreja, a saber,

de que ele, em sua natureza, era um homem comum" (Eus. *H. e.* 7.27.2 [*GCS* 9:702]) e que Paulo ensinava que "Jesus Cristo é de baixo" (Eus. *H. e.* 7.30.11 [*GCS* 9:710]). Portanto, a união entre Jesus e o Logos não era ontológica, mas análoga à união entre o cristão e o "homem interior" ou entre os profetas do Antigo Testamento e o Espírito inspirador. A rendição de Paulo a essa doutrina parece ter sido mais cuidadosa que as versões anteriores da teoria tinham sido. Embora Teódoto, o sapateiro, tenha sido condenado por ensinar "que Cristo foi apenas um homem" (Eus. *H. e.* 5.28.6 [*GCS* 9:502]; Hip. *Her.* 7.35 [*GCS* 26:222]), Paulo incorporou uma doutrina do Logos em suas teorias e lhes deu um fundamento exegético mais adequado. Em meados do século III, a ortodoxia cristã ainda não tinha uma fórmula teológica de "pensar Jesus Cristo como Deus", muito menos uma fórmula para descrever a relação entre o divino nele e seus dias na terra. Mas a ortodoxia era bastante clara em sua própria mente para identificar os ensinamentos de Paulo de Samósata como "percepções vis e pobres" de Cristo em sua relação com Deus.

Embora hoje o adocionismo seja mais comumente denominado de "monarquianismo adocionista" ou de "monarquianismo dinâmico", o rótulo de "monarquianista" parece ter sido inventado por Tertuliano para designar aqueles que, declarando que "mantemos a monarquia", protegiam a "monarquia" (Tert. *Prax.* 10.1; 10.6 [*CCSL* 2:1169; 1170]) da divindade ao enfatizar a identidade do Filho com o Pai sem especificar a distinção entre eles com igual precisão. No entanto, Tertuliano, no mesmo tratado, admitiu que "as pessoas simples [...] que são sempre a maioria dos fiéis [...] recuam diante da economia" (Tert. *Prax.* 3.1 [*CCSL* 2:1161]), ou seja, na distinção entre Pai e Filho. Ele admitiu que até mesmo os cristãos ortodoxos podiam falar da relação na Trindade de maneira a enfatizar a monarquia em detrimento da economia. Esse julgamento é fundamentado nas fontes, sobretudo se prestarmos atenção ao que foi denominado de "teologia hinológica da congregação, cuja característica é se deleitar na contradição" (Bousset [1913], p. 312). Quer eles estejam de fato citando hinos e liturgias quer não, muitas das passagens dos escritores cristãos antigos que soam como monarquianismo modalista também soam como fragmentos da linguagem de adoração. "Ele que é impassível sofre e não se vinga; ele que é imortal morre e não diz uma palavra", disse Melito de Sardes; e mais uma vez: "Ele que apareceu como um cordeiro permaneceu o Pastor" (Mel. *fr.* 13-14 [*SC* 123:238-40]). Ignácio, com palavras parecidas, louvou "o invisível que por nossa causa se tornou visível; o impassível que se tornou sujeito ao sofrimento em nossa conta e por nossa causa aguentou tudo" (Ign. *Polic.* 3.2 [Bihlmeyer, p. 111]). Frases como "Deus nasceu", "o Deus sofredor" ou "o

Deus morto" (Tat. *Or.* 13 [*TU* 4-I:15]) tinha se estabelecido de tal maneira no uso irrefletido dos cristãos que até mesmo Tertuliano (veja p. 249-50 adiante), por toda sua hostilidade aos monarquianistas, não conseguiu deixar de falar dessa maneira (Tert. *Marc.* 2.16.3 [*CCSL* 1:493]).

Essa linguagem litúrgica encontra eco na exegese das passagens de identidade. A salvação realizada por intermédio de Cristo foi a obra de Deus, conforme Isaías 63.9 (LXX) declara: "Não um intercessor nem um anjo, mas o Senhor mesmo" (Iren. *Dem.* 88 [*ACW* 16:102]; Iren. *Her.* 3.20.4 [Harvey 2:108]; Tert. *Marc.* 4.22.11 [*CCSL* 1:603]; Tert. *Carn.*14.6 [*CCSL* 2:900]; Cipr. *Test.* 2.7 [*CSEL* 3:72]) em um sentido simples e não diferenciado era o Salvador; Cristo como Senhor era Iavé. A ampliação de Salmos 96.10 por meio de uma "midrash cristã" para dizer: "O Senhor reina da árvore" (veja p. 40-41 acima) foi interpretada, em oposição aos judeus, para ter o sentido de que o Senhor já tinha vindo e estava reinando da cruz (Tert. *Jud.* 10.11 [*CCSL* 2:1378]) e, em oposição aos hereges, para afirmar que aquele que veio em Cristo e reinava da cruz não era ninguém menos que o Deus supremo (Tert. *Marc.* 3.19.1-3 [*CCSL* 1:533]). Os cristãos, mesmo enquanto clamavam os títulos "Deus" e "Senhor" para Cristo sem qualificação, também insistiam — no que ensinavam uns aos outros na comunidade e no que confessavam contra o paganismo e o judaísmo — que a unidade de Deus não tinha sido comprometida, mas, ao contrário, tinha sido vindicada pelo que tinha acontecido na vinda de "nosso Deus", Jesus Cristo. Em um sentido derivado ou metafórico — como em passagens como Salmos 82.6, interpretada por intermédio de João 10.34, mostraram — o termo "deus" podia ser aplicado a criaturas (Iren. *Her.* 3.6.1 [Harvey 2:22]; Tert. *Prax.* 13.4 [*CCSL* 2:1174]). Mas quando a igreja aplicou esse termo a Cristo, ela estava debatendo "não pelo nome de 'Deus', por seu som ou forma de escrever, mas pelas substâncias que pertencem ao nome" (Tert. *Marc.* 1.7.3 [*CCSL* 1:448]).

"Em relação à aparência humana histórica de Cristo", essas fórmulas eram "inteligíveis e, interpretadas religiosamente, até mesmo inteligentes; mas isoladas da aparência histórica de Jesus Cristo, elas soam como o tagarelar de um idiota" (Loofs [1930], p. 172). Pode-se dizer que a identificação simplista de Jesus Cristo como Deus, como uma expressão litúrgica ou como uma ferramenta exegética, faz um determinado tipo de sentido cristão. No entanto, surgiram grandes dificuldades quando a identificação foi transposta da crença para o ensinamento e surgiram dificuldades ainda maiores quando foi transposta do ensinamento para a confissão. Alguém podia falar dessa maneira quando se ajoelhava para orar, mas era mais difícil fazer isso quando estava de pé para ensinar ou sentado para escrever. Isso ficou evidente no monarquianismo modalista, que pode

ser definido como um esforço para fornecer uma teologia para a linguagem de devoção. Declarando passagens bíblicas como as que acabamos de citar e "usando só uma classe de passagens" (Hip. *Noet.* 3 [*PG* 10:805]), a saber, aqueles que não faziam distinção entre o Pai e o Filho, os monarquianistas modalistas debatiam que "ali existe um e o mesmo ser chamado Pai e Filho, nenhum deles deriva do outro, mas ele mesmo de si mesmo, nominalmente chamado Pai e Filho de acordo com a mudança dos tempos; e que este foi aquele que apareceu [para os patriarcas] e se submeteu ao nascimento de virgem e conversou como homem entre homens. Por conta de seu nascimento que tinha acontecido confessou, para os que o viram, ser ele mesmo o Filho ao mesmo tempo em que para os que podiam recebê-lo ele não escondeu o fato de que era o Pai" (Hip. *Her.* 9.10.11 [*GCS* 26:244-45]). Tanto o monoteísmo quanto a divindade de Cristo foram salvaguardados, mas permaneceu a não distinção entre Pai, Filho e Espírito Santo. Essa teoria "acha impossível acreditar em um Deus a menos que se diga que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um e o mesmo" (Tert. *Prax.* 2.3 [*CCSL* 2:1161]). A criação e a salvação foram a obra de um e o mesmo Deus que, de acordo com o modo e o tempo de seu aparecimento, podia ser chamado de Pai, ou Filho ou Espírito Santo.

Essa doutrina da relação entre Cristo e Deus, entendida como está, ou seja, como Hipólito e Tertuliano a registraram, revela ter sido uma sistematização da crença cristã popular. Ela também revela ter sido um tanto ingênua. Se acreditarmos nos registros posteriores, apareceu uma versão um tanto mais sutil dela na teologia de Sabélio, de quem ela pega seu nome usual, sabelianismo. Diz-se que Sabélio avançou além da linguagem ingênua de Noeto e Práxeas ao postular uma sucessão mais precisa das manifestações do Pai, do Filho e do Espírito Santo. "O que devemos dizer?" Epifânio citou Sabélio dizendo: "Temos um Deus ou três?" (Epif. *Haer.* 62.2.6 [*GCS* 31:391]). Se tivermos um, as palavras de Isaías 44.6 se aplicam também a Cristo: "Assim diz o Senhor, o rei de Israel, o seu redentor, o Senhor dos Exércitos: 'Eu sou o primeiro e eu sou o último; além de mim não há Deus' " (Epif. *Haer.* 62.2.2 [*GCS* 31:390]). Sabélio designou esse um Deus como "Filhopai" [*huiopatêr*] (Ar. *Ep. Alex.* [Opitz 3:12]; Did. *Trind.* 3.18 [*PG* 39:881]). Diz-se que ele, ligando sua doutrina à ideia de Deus como luz e à do Filho de Deus como radiação, usa a imagem do sol, concebido como uma essência com três energias (a luz emanada, o calor e o astrológico [*schêma*], como uma analogia para sua Trindade. Ele também foi citado dizendo: "Da mesma maneira que 'há diferentes tipos de dons, mas o Espírito é o mesmo' (1Co 12.4), também o Pai é o mesmo, mas é expandido no Filho e no Espírito" (Psatan. *Ar.* 4.25 [*PG* 26:505]). Se esse relatório um tanto

dúbio for acurado, a noção de expansão poderia parecer ter sido uma forma de evitar as óbvias desvantagens de qualquer teoria da relação entre Cristo e Deus à qual falta um dispositivo para distinguir entre eles.

Essa desvantagem, de Tertuliano e Hipólito a Epifânio e o Pseudoatanásio, *Quarto discurso contra os arianos*, foi o fardo da polêmica contra essa posição. O ponto básico da polêmica foi declarado por Tertuliano: "Ainda que o um [Deus] não fosse também dessa forma [Pai, Filho e Espírito Santo], que eles são todos do um, a saber, pela unidade da substância, apesar de o mistério dessa economia, não obstante, estar protegido — o que dispõe a unidade na Trindade, apresentando Pai, Filho e Espírito como três, e, no entanto, não três em qualidade, mas em sequência; não em substância, mas em aspecto; não em poder, mas em [sua] manifestação" (Tert. *Prax.* 2.4 [*CCSL* 2:1161]). Ou como Tertuliano, de forma mais sucinta, acusou Práxeas de expulsar o Paracleto e de crucificar o Pai (Tert. *Prax.* 1.5 [*CCSL* 2:1160]). Esse esforço para esclarecer a relação entre Cristo e Deus parece ter ido a pique no mesmo lugar em que sua ovelha negra, a especulação pluralista de Marcião e dos gnósticos, o foi: a crucificação e a morte daquele que era chamado Deus.

Esse ensinamento contradizia totalmente a impassibilidade de Deus (veja p. 71-74 acima). Noeto, de acordo com Hipólito, raciocinava assim: "Preciso, uma vez que um [Deus] é reconhecido, tornar esse um o sujeito do sofrimento. Pois Cristo era Deus e sofreu por nossa causa, sendo ele mesmo o Pai, para que pudesse nos salvar" (Hip. *Noet.* 2 [*PG* 10:805]). Esse, respondeu Hipólito, era "um dogma imprudente e audacioso [de que] o Pai é ele mesmo Cristo, ele mesmo o Filho, ele mesmo nasceu, ele mesmo sofreu, ele mesmo se ressuscitou" (Hip. *Noet.* 3 [*PG* 10:808]). Tertuliano, levando a posição modalista a suas inevitáveis consequências, argumentou que os monarquianistas, ao contrário de suas intenções, terminaram separando um Deus do outro mesmo quando aboliram a distinção entre Pai e Filho; pois "aquele que ressuscitou a Cristo dentre os mortos também dará vida a seus corpos mortais (Rm 8.11), como se houvesse outro ressuscitador além do Pai que morreu e o Pai que foi ressuscitado, se for o caso de que Cristo, o que morreu, ser o Pai" (Tert. *Prax.* 28.13 [*CCSL* 2:1202]). O comentário de Tertuliano imediatamente depois foi: "Silenciemos essa blasfêmia, silenciemos. Basta dizer que Cristo, o Filho, morreu, e isso [só] porque está escrito assim" (Tert. *Prax.* 29.1 [*CCSL* 2:1202]). Era bastante difícil atribuir sofrimento e morte ao Filho de Deus para que, na ausência de evidência bíblica esmagadora, alguém pudesse recuar até mesmo disso; mas era absoluta blasfêmia atribuí-los à divindade em um sentido não diferenciado. Isso também deixa implícito que a maldição da cruz, proferida

pelo Pai sobre o Filho por causa da humanidade, agora seria pronunciado sobre o Pai mesmo; pois "apenas como uma coisa dita de alguém que pode apropriadamente ser dita é dita sem blasfêmia [ou seja, de Cristo], de modo que o que não é apropriado é blasfêmia se for dito, [ou seja, do Pai]" (Tert. *Prax.* 29.4 [*CCSL* 2:1202]). O Pai não podia compartilhar o sofrimento do Filho.

O ensino monarquianista colidia não menos diretamente com o principal corpo da exegese cristã. Pois embora as passagens de identidade, como a de Isaías 63.9 (LXX), significassem que "não um intercessor nem um anjo, mas o Senhor mesmo" tinha agido para salvar o homem na cruz de Cristo, a exegese cristã dava atenção especial às passagens de distinção do Antigo Testamento, em que um "Senhor" era distinguido de outro "Senhor" ou era postulada alguma outra distinção que, embora não negasse a adequabilidade desses títulos como "Senhor" ou mesmo de "Deus" para Cristo, ainda fornecia uma justificação para transcender a identificação ingênua do Pai com o Filho. Para Justino, Gênesis 19.24 significava que ali tinha de haver alguma distinção entre "o Pai e o Senhor de tudo" e "o Senhor" que era Cristo (Just. *Dial.* 127.5 [Goodspeed, p. 249]) e mais uma vez entre "o Senhor que recebeu uma comissão" e "o Senhor que [permanece] no céu" (Just. *Dial.* 56.23 [Goodspeed, p. 160]); para Ireneu, a passagem significava que nem o Espírito Santo nem os apóstolos usariam o título "Senhor" para ninguém "exceto para Deus Pai governante sobre todos e seu Filho que recebeu de seu Pai domínio sobre toda a criação" (Iren. *Her.* 3.6.1 [Harvey 2:20-21]); para Tertuliano, era a prova de uma distinção entre o Pai e o Filho (Tert. *Prax.* 16.2 [*CCSL* 2:1181]). Justino, Ireneu e Tertuliano, todos eles ligaram Gênesis 19.24 mais ou menos estreitamente a Salmos 110.1; ambas as passagens significam que "uma vez que o Pai é verdadeiramente Senhor; e o Filho, verdadeiramente Senhor; o Espírito Santo designa-os adequadamente pelo título de Senhor" (Iren. *Her.* 3.6.1 [Harvey 2:21]). Até mesmo a identificação mais explícita de Cristo como Deus no Novo Testamento — Romanos 9.5: "Deus [...] bendito para sempre" que Noeto e Práxeas parecem ter citado em apoio à posição monarquianista (Hip. *Noet.* 6 [*PG* 10:812]) — na verdade, significa que o título "Deus" podia ser corretamente aplicado a Cristo, mas isso, ainda por cima, deixava implícito que havia uma distinção (Tert. *Prax.* 15.7 [*CCSL* 2:1180]). Quer os ditos prólogos monarquianistas dos evangelhos tivessem sido de fato compostos com essa tendência em vista quer não, a exegese monarquianista teve dificuldade em se ajustar ao uso da segunda e terceira pessoas permeando a linguagem de Cristo sobre o Pai no Novo Testamento e atribuída a Cristo na interpretação ortodoxa do Antigo Testamento.

Portanto, a resolução monarquianista do problema, a despeito de sua tentativa de validar sua ortodoxia por meio da referência ao uso da devoção cristã, foi condenada como heresia, primeiro pelo veredicto de todos, mas não unânime, dos defensores da ortodoxia (sendo Zeferino, bispo de Roma, uma notável exceção) (Hip. *Her.* 9.11.3 [*GCS* 26:246]) e, depois, formalmente por reuniões como o Sínodo de Braga, do século VI, que decretou: "Se alguém não confessa que o Pai, e o Filho e o Espírito Santo são três pessoas de uma essência, virtude e poder, como ensina a igreja católica e apostólica, mas diz que [eles são] só uma pessoa e solitária, de tal maneira que o Pai é o mesmo com o Filho e esse Um também é o Espírito Paracleto, como disseram Sabélio e Prisciliano, seja anátema" (Mansi 9:774). Contudo, a própria data desse sínodo indica que apesar de que a posição monarquianista possa ter sido anátema, a questão levantada por ela e a intuição representada por ela não puderam ser descartadas com tanta facilidade.

Formas posteriores de especulação cristológica também devem ser lidas como uma tentativa de envolver o Deus de Jesus Cristo na cruz de Jesus Cristo; pois aqui mais uma vez a passagem de Isaías 63.9 (LXX) foi tomada com o sentido de que "não um intercessor nem um anjo, mas o Senhor mesmo nos salva, e não pela morte de outra pessoa nem pela intervenção de um homem comum, mas por meio de seu próprio sangue" (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:472]). E na controvérsia teopasquista, uma das questões fundamentais era aquela já em jogo aqui, fazendo com que os que usavam a fórmula litúrgica: "Deus é santo, ele que foi crucificado por nós" (veja p. 276-77 adiante), tivessem de se defender contra a acusação de reviver a heresia sabelianista. A posição monarquianista, também de outras formas, continua a aflorar mesmo após sua condenação. Ao longo da história do cristianismo, os "homens são frequentemente condenados por negar a divindade de Cristo, mas raramente por negar a distinção entre o Pai e o Filho. Negar o primeiro, em geral, parece uma atitude não cristã; negar o último só não é um ato inteligente" (McGiffert [1947] 1:275).

Desenvolvendo-se lado a lado com a hipótese monarquianistas e interagindo com ela e umas com as outras havia várias maneiras de falar sobre Cristo como divino baseado no que chamamos de passagens de derivação. Essas passagens, no fim, tornaram-se a chave para o entendimento ortodoxo tanto das passagens de identidade quanto das passagens de distinção. Alguns dos títulos tirados delas provaram ser inadequados ou capciosos e praticamente desapareceram da linguagem da igreja. A outras, o futuro pertencia, em especial quando alcançavam as conotações das que tinham sido descartadas.

Entre os títulos de derivação testados, avaliados e finalmente rejeitados estava a designação do divino em Cristo como anjo. O título, pelo menos em

parte, veio das passagens do Antigo Testamento em que "o anjo do Senhor" foi identificado pela exegese cristã com o Cristo pré-existente. Justino Mártir, no mesmo discurso de seu *Diálogo com Trifão*, no qual enfatizou a distinção sugerida pelas palavras: "O próprio SENHOR, fez chover do céu fogo e enxofre", de Gênesis 19.24, e a distinção feita em Salmos 110.1 entre "o Senhor" e "meu Senhor" também provou a partir da epifania de Manre que dos três anjos que apareceram para Abraão (Gn 18.2) "um é Deus e é chamado de 'anjo' porque traz mensagens" (Just. *Dial.* 56.4 [Goodspeed, p. 156]). Essa designação de Cristo como "anjo", com frequência, aparecia em um contexto litúrgico. Parece ter sido especialmente proeminente em *O pastor*, de Hermas — temos de dizer que parece não só porque a interpretação precisa de *O pastor* é difícil, mas também porque esse mesmo livro é considerado como a principal expressão existente do adocionismo (veja p. 188 acima) e também é considerado uma importante fonte para os que postulam a existência do binitarismo lado a lado com o trinitarismo. Em *O pastor*, não só diversas das referências aos anjos significam evidentemente o Cristo pré-existente, mas Cristo também é identificado com o arcanjo Miguel, "que tem o poder sobre esse povo e é seu capitão. Pois é ele quem põe a lei no coração dos crentes" (Herm. *Sim.* 8.3.3.69 [*SC* 53:266-68]).

Sobre a força dessas passagens e de algumas outras como elas, a cristologia do "anjo" é apresentada, no cristianismo primitivo, como uma teoria padrão sobre a pessoa de Jesus Cristo, na verdade, como a única hipótese que pode explicar por que a cristologia simplesmente ainda não constitui uma questão teológica. "Se para o cristianismo judaico da comunidade apostólica primitiva e também para Paulo, o Cristo, de acordo com o apocaliptismo judaico posterior, é interpretado como um ser do mundo angélico superior, criado e escolhido por Deus para a tarefa de inaugurar o novo éon do Reino de Deus no fim dos tempos em uma batalha com os poderes espirituais do mundo existente; assim, não há necessidade de surgir nenhum novo problema referente à relação de Cristo com Deus" (Werner [1941], p. 311). Mas a evidência das fontes sobreviventes parece consideravelmente mais ambígua. As referências de Justino a Cristo como "anjo" devem ser vistas no contexto, como, por exemplo: "Cristo é rei, sacerdote, Deus, Senhor, anjo, homem, capitão, pedra e Filho nascido e primeiro tornado sujeito ao sofrimento, depois, retorna ao céu e, mais uma vez, volta em glória e é anunciado como aquele que tem um Reino eterno" (Just. *Dial.* 34.2 [Goodspeed, p. 128]). É relevante o fato de Cristo continuar a ser chamado de "príncipe dos anjos" pelos teólogos ortodoxos — gregos, latinos e siríacos — no século III e até mesmo no IV (Cir. H. *Catec.* 10.10 [Reischl-Rupp 1:272]; Nov. *Trin.* 11.57 [Weyer, p. 84]; Lact. *Inst.* 4.14.17 [*CSEL* 19:328]; Efr. *Serm.* 1.36 [*CSCO* 88:2 (89:2)]). Claro que podem ser remanescentes de

uma cristologia de anjo e, junto com os outros remanescentes do adocionismo, é deletado pelas expurgações ortodoxas posteriores; mas a existência desses remanescentes, mesmo com a descoberta de textos gnósticos e outros, continua pelo menos "uma hipótese totalmente improvável" tanto quanto o é a "latente problemática cristológica do cristianismo primitivo" (Werner [1941], p. 311).

Existe consideravelmente mais evidência para a hipótese de que "Espírito" era um termo amplamente usado na doutrina cristã antenicena em relação ao divino em Cristo. A distinção entre as expressões "como homem" e "mediante o Espírito", de Romanos 1.3,4, pode bem ser considerada uma das fórmulas cristológicas mais antigas. Contudo, quer ela também possa ser considerada uma das fórmulas trinitarista mais antiga quer não, é um assunto bem distinto; pois ela, quando combinada com 2Coríntios 3.17, pode ser tomada como um dos primeiros "traços do modo binitarista de pensar" (Macholz [1902]), ou seja, de uma teoria da natureza divina segundo a qual apenas duas formas do divino, em vez de três, tinham de ser distinguidas: o Pai e o Filho-Espírito. Ignácio, por exemplo, usando a distinção de Romanos 1.3,4 descreveu Cristo como "um médico carnal e espiritual, nascido e não nascido" (Ign. *Ef.* 7.2 [Bihlmeyer, p. 84]); a partir disso, tem-se concluído que o "não nascido", eterno e pré-existente nele era o Espírito (Loofs [1930] p. 199-200). Algumas das declarações mais notáveis dessa identificação ocorreram em Hermas, por exemplo: "O santo Espírito pré-existente, que criou toda a criação, Deus feito para habitar na carne que ele desejava" (Herm. *Sim.* 5.6.5.59 [*SC* 53:238]), a saber, a carne de Jesus. Celso achava que ele estava fazendo um relato da crença cristã quando disse que Deus, de acordo com a igreja, "investiu seu próprio Espírito em um corpo como o nosso e o enviou aqui para baixo para que pudéssemos ouvi-lo e aprender com ele" (ap. Or. *Cels.* 6.69 [*GCS* 3:139]). E as obras de Tertuliano, pelo menos antes de seu período montanista e do tratado *Contra Práxeas*, continham muitas passagens em que Cristo e o Espírito eram igualados, como nas palavras iniciais de seu tratado *Sobre a oração*: "O Espírito de Deus, e a Palavra de Deus e a Razão de Deus — Palavra de Raciocínio e de Razão e Espírito de Palavra — Jesus Cristo nosso Senhor, a saber, que é tanto um quanto o outro. [...] Nosso Senhor Jesus Cristo é aprovado como o Espírito de Deus e a Palavra de Deus e a Razão de Deus: o Espírito, por meio do qual ele era poderoso; a Palavra, por meio da qual ensinava; a Razão por meio da qual ele veio" (Tert. *Orat.* 1.1-2 [*CCSL* 1:257]). Também encontramos um "Espírito cristológico" em Afraates, embora equivocadamente; e até mesmo Clemente de Alexandria, a despeito de sua relutância geral em falar até mesmo de Deus como Espírito, conseguiu falar "o Senhor Jesus, ou seja, a Palavra de Deus, o Espírito encarnado, a carne celestial santificada" (Clem. *Paed.* 1.6.43.3 [*GCS* 12:116]).

A partir dessa e de passagens semelhantes, fica claro que a igreja, no que cria e ensinava entre quatro paredes, não hesitava em usar o termo "Espírito", mais ou menos, como um termo técnico para o divino pré-existente em Cristo. Deve-se também observar que a presteza em dirigir hinos e orações para Cristo não foi igualada com igual presteza em relação ao Espírito Santo; mesmo no uso litúrgico medieval, as orações *Veni Creator Spiritus* [Vim do Espírito Criador] e *Veni Sancte Spiritus* [Vim do Espírito Santo] estavam entre as poucas orações ao Espírito como distintas das muitas orações para o Espírito. A questão do lugar ocupado pelo Espírito na Trindade foi levantada, debatida e dogmaticamente determinada, tudo isso no período de uma ou duas décadas (veja p. 221-30 adiante) e ficou para os debates medievais entre o Oriente e o Ocidente examinar o assunto de forma mais profunda. Além disso, a conexão entre o Espírito e Cristo era tão persistente que no dito credo niceno-constantinopolitano, na revisão citada nos atos do Concílio da Calcedônia, de 451, o artigo sobre o Espírito Santo diz: "E no Espírito Santo, Senhor e Vivificador" (*Symb. Nic.-CP* [Schaff 2:57]), em que "Senhor [*kurion*]" não era um substantivo, mas um adjetivo relacionando o Espírito com o Filho como Senhor. E o uso de "Senhor" para o Espírito em 2Coríntios 3.17 continuou a exigir uma explicação mesmo depois das questões trinitárias parecem estar assentadas (Hil. *Trin.* 2.32 [*PL* 10:72-73]; Ag. *Trin.* 2.10.19 [*CCSL* 50:105-106]).

Contudo, conforme sugere essa formulação do credo, o processo de dar expressão confessional e teológica no que cria e ensinava levou a igreja a esclarecer a confusão entre o Espírito e o divino em Cristo. Parece peremptório desconsiderar o problema com o comentário de que "se a partir de meados do século V, as mesmas pessoas eram tanto binitaristas quanto trinitaristas, o binitarismo delas, na verdade, não pode ter alcançado muito. [...] Os pais descrevem constantemente Cristo como um 'espírito' em virtude de sua natureza divina; mas esse uso não tem nada que ver com uma identificação entre ele e 'o Espírito Santo' " (Prestige [1956], p. xxiii). Mas a essência do comentário é válida. O uso de "Espírito" para o divino em Cristo é mais evidente nos escritos daqueles primeiros cristãos que ainda mostravam sinais das origens judaicas do cristianismo; ao mesmo tempo, até mesmo esses escritos também ecoam a linguagem trinitarista da igreja. O conflito com o estoicismo parece ter sido uma força importante na inibição do uso irrefletido de "Espírito" como um termo para o divino em Cristo, até mesmo, na verdade, como um termo para Deus. A distinção entre "como homem" e "mediante o Espírito", de Romanos 1.3,4, foi originalmente uma forma de falar sobre a relação entre o divino e o humano em Cristo (para o que ele tinha de se provar útil de novo), e não

sobre a relação entre o divino em Cristo e o divino no Pai e o Espírito Santo. À medida que o encontro do paganismo grego com o conflito com a heresia tornou uma necessidade absoluta a maior precisão de pensamento e de terminologia, o termo "Espírito" não era mais a forma adequada de identificar o divino em Cristo.

Ele foi substituído por dois títulos de derivação que tinham estado presente na linguagem cristã desde o Novo Testamento, mas que passou a assumir amplamente a função de todos os títulos que discutimos: Logos e Filho de Deus. Nos apologistas e também nos escritos apologéticos de teólogos, como Orígenes e Tertuliano, também falando para a igreja, o termo "Espírito" foi muitíssimo, se não completamente, substituído por "Logos" como o termo técnico para o divino em Cristo. O Logos, em particular entre o último grupo de teólogos, nunca perdeu as conotações do Antigo Testamento que, a despeito do papel final do termo como um artifício apologético, tinha sido originalmente o fundamento para seu aparecimento no vocabulário cristão. Na verdade, se nos concentrarmos em todo o corpo cristão da literatura, em vez de no corpo apologético, fica evidente que o fundamento para a declaração mais plena da doutrina cristã do divino em Cristo como Logos não foi fornecida por sua óbvia documentação em João 1.1-14, mas por Provérbios 8.22-31 (LXX) — o que, a propósito, pode ter ficado mais evidente no contexto histórico do prólogo joanino do que os teólogos reconheceram. Por exemplo, mesmo na obra apologética de Justino, a noção do Logos não desempenhava um papel relevante, a despeito de seu lugar no uso da igreja. A doutrina do Logos foi peculiarmente ajustada para a tarefa de expressar o que a igreja acreditava e ensinava mesmo quando ela também vinha a resumir o que a igreja era obrigada a confessar.

Uma indicação da presença no ensinamento cristão de uma doutrina do Logos que não foi determinada originalmente pela especulação cosmológica grega foi a tradução do termo por *sermo* em algumas das primeiras versões latinas do Novo Testamento. Para Tertuliano — que também usou o termo *verbum*, por exemplo, em sua obra *Apologia* (Tert. *Apol.* 21.10 [*CCSL* 1:124]) — o termo *sermo* era o termo para Logos usado com mais frequência em seus escritos especificamente cristológicos, os tratados contra Hermógenes e contra Práxeas (Tert. *Prax.* 6.3-4 [*CCSL* 2:1163-64]; Tert. *Herm.* 20.4 [*CCSL* 1:414]). De acordo com Cipriano, Cristo como a "Palavra de Deus" era "o *sermo* de Deus, que estava nos profetas", "o *sermo* de Deus, nosso Senhor Jesus Cristo" ou até mesmo o *sermo verbum* (Cipr. *Test.* 2.3 [*CSEL* 3:64-65]). Na época de Novaciano, embora o termo *sermo* ainda se referisse principalmente a "um conceito imanente da relação entre Pai e Filho" também era interpretado "como a essência atempo-

ral e, portanto, eterna de Deus" (Kriebel [1932], p. 64). Até mesmo Jerônimo ainda usava *sermo* (interessantemente, em uma tradução de Orígenes) para o Logos (Hier. *H. Orig. Luc.* 5 [*PL* 26:229]). Claro que a continuidade entre Cristo, como o Logos, e a fala de Deus nos profetas do Antigo Testamento foi um tema que não ficou limitado aos pais latinos e seu uso de *sermo*. Ignácio, por exemplo, "com o termo Logos, pretendia indicar a Palavra falada, não a Razão que habita em nosso ser. [...] O fato de que, para Ignácio, as conotações do termo "Logos" são as que contrastam esse termo com a fala mostra que ele não está usando o termo em um sentido filosófico" (Corwin [1960], p. 126). Embora Ireneu falasse do Logos glorificando o Pai antes da fundação do mundo (Iren. *Her.* 4.14.1 [Harvey 2:184]), essa declaração, por todas suas conotações "agostinianas" (Schmaus [1927], p. 42), não é principalmente uma doutrina especulativa do Logos como um princípio cosmológico, mas é uma definição do Logos como o agente divino de revelação. Ireneu, embora não desconhecesse a doutrina apologética do Logos, fazia relativamente pouco uso dela. O uso da ideia do Logos, registrada em Apocalipse 19.13, devia mostrar que havia lugar na linguagem da igreja para a concepção dessa ideia que devia muito pouco à especulação filosófica.

Não obstante, é a adaptação cristã da ideia grega do Logos para o propósito da apologética e da teologia filosófica que figura de forma mais proeminente na literatura secundária e por um bom motivo. A ideia do Logos seminal forneceu aos apologistas o artifício para correlacionar a revelação cristã não só com a mensagem do Antigo Testamento, mas também com os vislumbres da verdade que foram garantidos para os filósofos clássicos (veja p. 51-53 acima). A doutrina do Logos pré-existente, como fica evidente a partir de João 1.3 e seu contexto histórico em Provérbios 8.30, também era um meio de correlacionar a redenção realizada por Jesus Cristo com a doutrina da criação. Poder-se-ia atribuir ao Logos a criação, a revelação tanto geral quanto especial e a redenção; a pressuposição para cada uma dessas atividades era a transcendência de Deus, que "não pode ser contida e não é encontrada em um lugar, pois não há lugar de seu descanso; mas seu Logos, por intermédio de quem ele fez todas as coisas, sendo seu poder e sabedoria" foi o agente por meio de quem Deus lidou com a humanidade, alcançando seu propósito de criação e revelando sua vontade (Teof. *Autol.* 2.22 [*SC* 20:154]). Tertuliano, em sua defesa da divindade de Cristo na *Apologia*, descreveu como seus milagres enquanto esteve na terra "provam que ele é o Logos de Deus, essa Palavra unigênita primordial, acompanhado do poder e da razão e fundamentado no Espírito; que aquele que agora fazia todas as coisas por meio de sua palavra e que tinha feito na Antiguidade era um e o mesmo" (Tert. *Apol.* 21.17 (var.) [*CCSL* 1:125]).

O Logos que, no fim, apareceu em Jesus Cristo, na época, era o "princípio [*archê*]" da criação; Deus "tinha esse Logos como um ajudante nas coisas que foram criadas por ele e por meio dele fez todas as coisas. Ele [o Logos] é chamado de princípio porque governa e é o Senhor de todas as coisas modeladas por ele" (Teof. *Autol.* 2.10 [*SC* 20:122]). Mas ele, como Logos, também era o princípio de racionalidade em Deus e nas criaturas racionais. Os cristãos, como Atenágoras insistia, não eram ateístas; pois eles ensinavam um Deus "que é apreendido só pelo entendimento e pela razão", que "como a mente eterna tinha a Razão em si mesmo, estando desde a eternidade provido de raciocínio" (Atenag. *Leg.* 10.1 [Goodspeed, p. 324]). O Logos, como o resplendor da glória falada em Hebreus 1.3, tanto irradiava "o resplendor parcial do restante da criação racional" quanto a transcendia [Or. Jo.32.28.353 [*GCS* 10:474]). Ele, como o princípio de racionalidade, por sua vez, tornou-se o princípio da fala ou do discurso; pois "Deus não é discursivo desde o princípio, mas é racional até mesmo antes do princípio" (Tert. *Prax.* 6.3 [*CCSL* 2:1164]). Assim, o Logos, por sua vez, era o princípio de revelação. Ele tinha "descido sobre os profetas e, por intermédio deles, falou da criação do mundo e de todas as outras coisas" (Teof. *Autol.* 2.10 [*SC* 20:122]). E agora esse mesmo Logos, princípio de criação e de racionalidade, de fala e de revelação tinha se encarnado: "O Logos tem de ser contemplado pela mente. [...] Uma ideia é uma concepção de Deus; e isto, os bárbaros denominaram Logos de Deus. [...] O fato de o Logos se manifestar foi a causa da criação. A seguir, ele também gerou a si mesmo, quando a Palavra se tornou carne para que pudesse ser visto" (Clem. *Estr.* 5.3.16.1-5 [*GCS* 52:336]).

Há uma função da doutrina do Logos à qual não temos de nos referir diretamente; ela servia como uma forma de dar respeitabilidade ao título mais comum de derivação para o divino em Cristo, a saber, "Filho de Deus". Celso acusava os cristãos de "argúcia quando eles dizem que o Filho de Deus é o próprio Logos" (Hip. *Noet.* 15 [*PG* 10:821]), pois "embora proclamemos que o Filho de Deus é o Logos não apresentamos como evidência um Logos puro e santo, mas um homem que foi preso de modo vergonhoso e crucificado" (Or. *Cels.* 2.31 [*GCS* 2:158]). Em alusão à acusação de Celso — essa crucificação foi indigna do Logos — e em resposta explícita à acusação de que o cristianismo estava reintroduzindo noções grosseiras e aviltantes da filiação divina na ideia de divino, Atenágoras fez a seguinte advertência (veja p. 48-50 acima): "Que ninguém ria da ideia de que Deus tem um Filho! Esse não é um caso de mitos dos poetas que criam os deuses para não serem melhores que os homens; não temos essa ideia acerca de Deus Pai nem do Filho. O Filho de Deus é o Logos do Pai em pensamento e em poder" (Atenag. *Leg.* 10.1-2 [Goodspeed,

p. 324]). Teófilo também explicou que "o Logos de Deus também é seu Filho (Teof. *Autol.* 2.22 [*SC* 20:154]). Da mesma maneira, tanto Ignácio quanto Ireneu expressaram a equação simples do Logos com o Filho (Ign. *Magn.* 8.2 [Bihlmeyer, p. 90-91]; Iren. *Her.* 4.20.3 [Harvey 2:214]). Embora não possa ser determinado estatisticamente, há motivo para acreditar que quando os cristãos falavam para os irmãos em Cristo sobre o divino em Cristo, eles, em geral, o chamavam de "Filho de Deus".

Em um credo batismal que encontrou seu lugar em uma variante textual do Novo Testamento havia a confissão: " 'Creio que Jesus Cristo [ou simplesmente 'Jesus'] é o Filho de Deus' " (At 8.37). Passou a fazer parte da sabedoria erudita convencional de que no Novo Testamento a expressão "Filho de Deus" se referia à pessoa histórica de Jesus, não a um ser pré-existente. Portanto, "a transferência do conceito de 'Filho' ao Cristo pré-existente é o fator mais relevante na distorção pluralista da doutrina cristã de Deus [...] e nas monstruosidades da cristologia monofisista" (Loofs [1924], p. 314-15). Quer aceitemos essa interpretação do Novo Testamento quer não, o desenvolvimento da doutrina liga a si mesma à "percepção que entendia a filiação divina fundamentada na pré-existência. [...] A cristologia adquiriu o contorno que, daqui em diante, passou a ser normativo para a explicação teológica e em cuja estrutura aconteceu ainda mais desenvolvimento" (F. Hahn [1963], p. 315). O título Filho de Deus, por meio do que pode ser denominado de "confronto de imagens", conseguiu absorver em si mesmo não só o conteúdo de outros títulos de derivação, como Logos, mas também as conotações de quase todos os outros conjuntos de passagens para o divino em Cristo, cada uma das quais contribuiu com alguma coisa para o entendimento final do conteúdo de "Filho", quer ele pertencesse originalmente ao título quer não.

Salmos 2.7, entre as várias passagens de adoção, tinha um lugar especial, sendo o batismo de Jesus ou sua ressurreição interpretado como o ponto no qual ele foi adotado como Filho de Deus ou "designado" como tal. Com a descoberta de que o "hoje" decretado nesse salmo não se refere a algum dia na vida terrena de Jesus, mas é anterior à fundação do mundo (Just. *Dial.* 88.8 [Goodspeed, p. 203]; Tert. *Prax.* 7.2 [*CCSL* 2:1165]) — na verdade, que essas palavras foram ditas "incondicionalmente e sem referência a tempo" (Met. *Simp.* 8.9 [*GCS* 27:91]) —, essa e outras passagens de adoção não eram mais uma fonte de embaraço para a ortodoxia trinitária. Isaías 63.9 (LXX) resume as passagens de identidade, e a exegese monarquianista tirou vantagem de sua falta de qualquer distinção; mas até mesmo essa passagem podia ser acomodada para a filiação eterna de Cristo. "Não foi um embaixador nem um anjo, mas

o Senhor mesmo que nos salvou. Por isso, também a ti bendizemos, ó Senhor; tu com o Pai e o Espírito Santo são benditos antes das eras e para sempre" (Psmet. *Palm.* 6 [*PG* 18:396]). Em meio às passagens de distinção entre "Senhor" e "Senhor", nenhuma era mais evidente que Salmos 110.1, na qual, com certeza, não houve referência a algum tipo de derivação de um Senhor de outro; mas quando essa passagem fosse fundida com uma passagem de adoção, como a de Salmos 2.8, ela podia compor parte da prova bíblica para a tese de que "a regra de verdade nos ensina a acreditar, no Pai, também no Filho de Deus, Cristo Jesus, o Senhor nosso Deus, o Filho de Deus" (Nov. *Trin.* 9.46 [Weyer, p. 74]). Assim, Jesus, como Filho de Deus, era ao mesmo tempo tudo o mais que todas as outras passagens do Antigo Testamento disseram que ele é — não menos que alguma dessas coisas, mas mais que todas elas. Contudo mesmo a dupla designação dele como Logos e Filho de Deus, conforme apresentado nas passagens de derivação, não esclarecem sua unicidade com o único Deus eterno, conforme estabelecido nas passagens de identificação e até mesmo nas passagens de distinção. A especificação do que isso implica veio à tona por intermédio do desafio ariano.

Cristo como criatura

O uso dos títulos Logos e Filho de Deus para interpretar e correlacionar as passagens de adoção, de identidade, de distinção e de derivação foi um grande esforço teológico realizado pelos teólogos dos séculos II e III, incluindo Tertuliano e Novaciano, no Ocidente, e, acima de tudo, Orígenes, no Oriente. No entanto, na doutrina do Logos desenvolvida por Orígenes havia "dois conjuntos de ideias. A partir da oscilação entre eles tem origem a ambiguidade, característica da teologia do Logos produzida por Orígenes, de que Cristo, o Logos, é entendido de uma maneira totalmente pessoal e, [todavia, possui] muitas características impessoais. [Os dois conjuntos de ideias] são da habitação de Cristo no coração, ideia derivada das sagradas Escrituras; e sua interpretação especulativa foi tirada da doutrina grega do Logos" (Lieske [1938], p. 114). Ainda mais importante para o desenvolvimento da doutrina foi a ambiguidade relacionada ao tópico em Orígenes, e não apenas em Orígenes. A lógica da exegese contra o sabelianismo de Orígenes, em certo sentido, levou à insistência de que o Logos era distinto do Pai, mas eterno, de modo que ninguém podia "ousar estabelecer um início para o Filho, antes do qual ele não existia" (Or. *Princ.* 4.4.1 [*GCS* 22:349]; Atan. *Decr.* 27.2 [Opitz 2:23]). Mas Orígenes, ao mesmo tempo, interpretou as passagens de distinção e, em especial, as passagens de derivação de tal maneira que transforma o Logos em uma criatura, subordinando-o a Deus, "o primogênito de toda a criação, uma

coisa criada, sabedoria" (Or. *Princ.* 4.4.1 [*GCS* 22:349]). E em apoio a essa última interpretação, sua principal prova era Provérbios 8.22-31 (LXX).

A exegese trinitária e cristológica dessa passagem de distinção usou isso para especificar como a pré-existência do Logos tinha de ser distinguida das criaturas. Para Atenágoras, isso significava que Deus, sendo eternamente "provido de razão [*logikos*]" tinha o Logos eternamente em si mesmo e, portanto, o Filho, como Logos, "não veio à existência, mas era eterno (Atenag. *Leg.* 10.2 [Goodspeed, p. 324]). Hipólito parafraseou a passagem para que dissesse: "Ele me gerou antes de todas as eras" (Hip. *Her.* 6.14.3 [*GCS* 26:139]). Teófilo, identificando o Logos como "Espírito de Deus e princípio da criação, e sabedoria e poder do Altíssimo", atribuiu a ele a inspiração dos profetas do Antigo Testamento (Teof. *Autol.* 2.10 [*SC* 20:122]). Os profetas não existiam antes de o mundo começar, mas, conforme Provérbios 8.27 prova, tanto a sabedoria que estava em Deus quanto o Logos que estava presente em Deus existiam. Parece que houve uma confusão entre o Logos pré-existente e o Espírito não só nessa passagem de Teófilo, mas também em outras interpretações trinitárias de Provérbios 8.22-31. Ireneu, tendo suprido diversas provas bíblicas de "que o Logos, ou seja, o Filho, sempre estivera com o Pai", continuou para provar a partir da discussão da sabedoria de Provérbios 3.19,20 que o mesmo era verdade em relação ao Espírito. Assim, isso foi seguido por longas citações de Provérbios 8.22-25,27-31, não deixando claro se era a pré-existência eterna do Filho, ou do Espírito ou ambos que se pensava ser demonstrado por essas passagens (Iren. *Her.* 4.20.3-4 [Harvey 2:214-15]). Provérbios 8.22-31 serviu para distinguir não só entre Cristo e as criaturas, mas também entre o Logos e o Pai. Na clássica declaração da última distinção, em *Contra Práxeas* de Tertuliano (Tert. *Prax.* 7.3 [*CCSL* 2:1165-66]), o texto de Provérbios teve um lugar predominante; e Tertuliano supriu o que poderia ser uma paráfrase apropriada do texto se seus oponentes monarquianistas estivessem certos: "Eu, o Senhor, fundei a mim mesmo como o princípio de meus próprios meios por causa de minhas obras" (Tert. *Prax.* 11.3 [*CCSL* 2:1171]). A distinção do Logos tanto da criatura quanto do Pai já foi vista no texto de Justino em sua polêmica contra o judaísmo; pois Provérbios 8.22-25 significava "que essa descendência foi gerada pelo Pai antes de todas as criaturas e que o que é gerado é outro em número que o que gera" (Just. *Dial.* 129.4 [Goodspeed, p. 251]).

Ironicamente, conforme observou Hilário sobre o uso ariano de Provérbios 8.22-31, "essas armas garantiram a igreja em sua guerra contra a sinagoga", vieram a ser usadas "contra a fé estabelecida na proclamação da igreja" (Hil. *Trin.* 12.36 [*PL* 10:454]). Provérbios 8.22,23, como uma "passagem de distinção",

facilmente se torna uma passagem de subordinação; pois ela diz: " 'O Senhor me criou' " e " 'fui formada desde a eternidade' ". Já comentamos a exegese de Orígenes da passagem contra o obscurecimento sabelianista da distinção entre o Logos e o Pai. Dionísio de Alexandria, pupilo de Orígenes, levou essa exegese contra o sabelianismo ainda mais adiante, declarando "que o Filho de Deus é uma criatura e algo feito, não dele próprio por natureza, mas estranho em essência ao Pai. [...] Ele, sendo uma criatura, não existia antes de vir a ser" (ap. Atan. *Dion.* 4.2 [Opitz 2:48]). A partir dos fragmentos sobreviventes de seus escritos parece que a palavra "criou" em Provérbios 8.22 foi a prova dessa doutrina, enquanto o sabelianismo foi a provocação para que ela fosse desenvolvida (ap. Atan. *Dion.* 10-11 [Opitz 2:53-54]). Dionísio de Roma, homônimo e contemporâneo dele, sem identificar seu alvo pelo nome, protestou veementemente contra os "absurdos" dessa exegese em que a palavra "criou". Os que, fundamentados em Provérbios 8.22, declaram "que o Filho é uma obra, não compreenderam de fato a verdade" e estabeleceram uma exegese que era "contrária ao sentido da Escritura divina e profética" (ap. Atan. *Decr.* 26.5 [Opitz 2:22]). Nessa passagem, "o Senhor [...] criou" não significava a mesma coisa que "fez"; tem o sentido de ser gerado, não de ser feito. Atanásio, a quem devemos a preservação das passagens tanto do Dionísio de Roma quanto do Dionísio de Alexandria, usou as palavras do Dionísio de Roma para exonerar o Dionísio de Alexandria da acusação de paternidade do arianismo (Atan. *Dion.* 6 [Opitz 2:49-50]) e provar que a exegese ariana de Provérbios 8.22-31 não podia reivindicar continuidade com os pais (Atan. *Dion.* 27 [Opitz 2:66-67]).

Embora a transmissão dos documentos do arianismo seja ainda mais confusa que de outras literaturas hereges, parece claro que a controvérsia ariana surgiu por causa da exegese de Provérbios 8.22-31. De acordo com o imperador Constantino, a controvérsia surgiu quando Alexandre de Alexandria apelou para diversos presbíteros, em especial a Ário, para explicar a opinião deles "sobre uma determinada passagem da lei divina" (ap. Eus. *V. C.* 2.69.1 [*GCS* 7:68]), "presumivelmente Provérbios 8.22ss." (Schwartz [1938] 3:157). A terminologia dessa passagem, com certeza, é proeminente nos poucos documentos sobreviventes do arianismo. Ário, em sua carta para Eusébio, citando Provérbios 8.22,23, escreveu o seguinte: "Antes de ele ser gerado, ou criado, ou ordenado ou estabelecido, ele não existia" (Ar. *Ep. Eus.* 5 [Opitz 3:3]). Ário, na confissão que ele e seus colegas dirigiram a Alexandre, citou os mesmos verbos para afirmar que o Filho foi "gerado de forma eterna pelo Pai e foi criado e estabelecido antes das eras" (Ar. *Ep. Alex.* 4 [Opitz 3:13]). Hilário, em seu relato da doutrina ariana, disse que "eles sustentam que [Cristo] é uma

criatura por causa do que está escrito" em Provérbios 8.22 (Hil. *Trin.* 4.11 [*PL* 10:104]). Na verdade, de acordo com Hilário, de todos os documentos arianos que ameaçavam afundar a fé ortodoxa, essa passagem era "o maior vagalhão na tempestade que eles levantaram, a maior onda do turbilhão da tempestade" (Hil. *Trin.* 12.1 [*PL* 10:434]). E Dídimo denominou-a de "a principal objeção", bem como de "a mais antirreligiosa e absurda" (Did. *Trin.* 3.3 [*PG* 39:805]) apresentada por hereges.

Contudo, o diagnóstico de Constantino da origem do arianismo não só falava da "passagem da lei divina" sobre cuja exegese tinha havido controvérsia, mas também de uma "questão não proveitosa" levantada por Ário que o levou a fazer especulações as quais deveriam ser deixadas de lado (ap. Eus. *V. C.* 2.69.1 [*GCS* 7:68]). Assim, foi a exegese de Provérbios 8.22-31 à luz de um conjunto singular de *a prioris* teológicos que produziu a doutrina ariana de Cristo como criatura. Pelo menos alguns desses *a prioris* podem ser reconstruídos a partir dos fragmentos de evidência. Um *a priori* que pode ser identificado é uma versão especial da totalidade de Deus. A ideia fundamental na doutrina ariana de Deus era "um e único [*monos*]" (ap. Did. *Trin.* 3.16 [*PG* 39:865]). Deus é "o único não gerado, o único eterno, o único sem princípio, o único verdadeiro, o único imortal, o único sábio, o único bom, o único soberano" (Ar. *Ep. Alex.* 2 [Opitz 3:12]). Nem mesmo "um e único" não era suficientemente absoluto; teve de ser levantado em um superlativo para que Deus fosse "sem princípio e totalmente um [*anarchos monôtanos*]". Deus era "uma mônada [*monas*]" (Ar. *Ep. Alex.* 4 [Opitz 3:13]). Sempre houve uma mônada divina, mas uma díade veio a ser com a geração do Filho e uma tríade com a produção do Espírito ou sabedoria (ap. Atan. *Sin.* 15.3 [Opitz 2:243]). Portanto, "a tríade não é eterna, mas houve primeiro uma mônada" (ap. Atan. *Ar.* 1.17 [*PG* 26:48]). O não entendimento do Logos como divino não seria permitido de maneira alguma a fim de não fazer concessões a essa unicidade aritmética de Deus, que criou "sozinho" seu "único" Filho (Atan. *Ar.* 2.24 [*PG* 26:197]). Assim, "Deus", original e fundamentalmente, "era sozinho" (ap. Atan. *Ep. Aeg. Lib.* 12 [*PG* 25:565]).

Um tal monoteísmo absoluto implicava uma percepção igualmente inflexível de transcendência divina. A metáfora da derivação do Filho do Pai "como uma tocha de uma tocha" (Ar. *Ep. Alex.* 3 [Opitz 3:13]) foi rejeitada tanto pelos arianos quanto por seus oponentes: pelos antiarianos porque ela sugeria que "a substância [do Pai e do Filho] é algo separado das duas pessoas" (Hil. *Trin.* 6.12 [*PL* 10:166]; Atan. *Decr.* 23.3 [Opitz 2:19]); pelos arianos exatamente por causa do motivo oposto, porque ela sugere a continuidade de

ousia (essência) entre o Pai e o Filho, o que violava a transcendência de Deus. Nenhuma ação de Deus, nem a criação do mundo tampouco a geração do Logos, podia ser interpretada dessa maneira como para apoiar a noção de que "o Pai tinha se despojado do que possuía de uma maneira não gerada em si mesmo, pois ele é a fonte de tudo". Deus era "a mônada e o princípio da criação de todas as coisas" e não compartilhava isso com ninguém nem mesmo com o Logos. De acordo com Ário, qualquer outra concepção de Deus tornaria o Pai "composto, divisível, mutável e um corpo" (Ar. *Ep. Alex.* 5 [Opitz 3:13]). Mas "o Deus incorpóreo" tem de ser representado a todo custo de tal maneira que não sofra as mudanças que afetam um corpo. Isso significava que Deus em seu ser transcendente tinha de ser mantido isolado de qualquer envolvimento com o mundo do devir. Sua "essência não originada e absoluta" (ap. Atan. *Ar.* 2.26 [*PG* 26:201]) transcendia tão absolutamente o reino das coisas criadas e mutáveis que não havia, e ontologicamente não podia haver, um ponto direto de contato entre elas. Essa transcendência total era necessária não só por causa da total unicidade de Deus, mas também por causa da fragilidade das criaturas, que "podiam não aguentar ser feitas pela mão absoluta do Não Originado" (ap. Atan. *Ar.* 2.24 [*PG* 26:200]; ap. Atan. *Decr.* 8.1 [Opitz 2:7]).

Era incompatível com essa definição da unicidade e da transcendência divinas falar do divino em Cristo como Deus no sentido inequívoco desse título. Os arianos, apelando para Deuteronômio 6.4 e passagens relacionadas de monoteísmo exclusivo, exigiam isto: "Veja, diz-se que Deus é um, e único e o primeiro. Então, como se pode dizer que o Filho é Deus? Pois se ele fosse Deus, [Deus] não teria dito: 'Só eu', ou: 'Deus é um'" (ap. Atan. *Ar.* 3.7 [*PG* 26:333]). Assim, o ponto em que o entendimento ariano de Deus trouxe à tona uma controvérsia não foi na doutrina de Deus como tal, mas na doutrina da relação entre Deus e o divino em Cristo. Ário, ao fazer uma pergunta sobre Cristo, estava de fato perguntando sobre Deus, como as conversas entre os arianos e seus oponentes também deixaram claro. Os poemas arianos confessavam: "Deus nem sempre foi um Pai"; e mais uma vez: "Uma vez que Deus era sozinho e não era ainda um Pai, mas depois ele se tornou um Pai" (ap. Atan. *Ar.* 1.5; 9 [*PG* 26:21; 29]). Se o Filho teve um princípio, segue-se que antes desse princípio o Pai não era Pai. E também parecia se seguir o inverso, a saber, que se Deus sempre tinha sido Pai e a paternidade divina era coeterna com ele, a filiação divina também tinha de ser coeterna com o Filho (Hil. *Trin.* 12.23 [*PL* 10:447]; Did. *Trin.* 1.15 [*PG* 39:320]). Aceitar essa sugestão significaria blasfemar contra a divindade de Deus (ap. Atan. *Ar.* 1.14 [*PG* 26:41]).

O texto de Provérbios 8.22-31 se adaptava bem a essa teologia ariana. Ela afirmava explicitamente que Deus "criou" a sabedoria e que tinha feito isso

por causa "das suas [outras] obras". Isso tinha acontecido "desde a eternidade" e antes da criação da terra, do abismo e dos montes. Por isso, entendia-se que tanto o Logos quanto o Filho de Deus, os dois títulos que resumiam o sentido do divino em Cristo, referiam-se a um ser criado. Ário declarou: "O Logos [...] só é chamado de Logos conceitualmente e não é o Filho de Deus por natureza e em verdade, mas é apenas chamado de Filho, ele também, por adoção, como uma criatura" (ap. Atan. *Dion.* 23.1 [Opitz 2:63]). Na verdade, parece, a partir de algumas evidências, que a teologia ariana, em declarações como essa, faz uma distinção entre o Logos e o Filho, identificando o Logos como aquele por intermédio de quem Deus também tinha feito o Filho (Atan. *Ar.* 2.37 [*PG* 26:225]). Quer essa última distinção seja realmente um dogma ariano consistente quer não, a condição de criatura do Logos (e do Filho de Deus) era uma doutrina fundamental. O Logos era "em todos os aspectos estranho e distinto da essência e da individualidade do Pai" (ap. Atan. *Ar.* 1.6 [*PG* 26:24]); ele foi arranjado entre as coisas originadas e criadas, todas elas eram fundamentalmente distintas de Deus em essência. O Logos, na distinção ontológica entre o Criador e a criatura, definitivamente, pertencia ao lado da criatura — porém, com uma importante qualificação.

As outras criaturas de Deus tiveram seu princípio no tempo, mas o Logos começou "antes dos tempos" (ap. Atan. *Ar.* 1.13 [*PG* 26:40]). A declaração à qual os oponentes do arianismo se fixaram de que "houve uma ocasião em que ele não existia" evitando dizer explicitamente que "houve um tempo em que ele não existia" a fim de distinguir entre o Logos e as outras criaturas. Provérbios 8.23 identifica especificamente a "form[ação]" da sabedoria como algo que tinha acontecido "desde a eternidade". Todavia, como os arianos insistiam em "determinados intervalos, nos quais imaginavam que ele não era" (Atan. *Ar.* 1.14 [*PG* 26:41]), o fato de evitarem o termo "tempo" foi desconsiderado como sofisma. De acordo com Provérbios e com a exegese ariana, o Logos tinha sido estabelecido "desde a eternidade" para um propósito: ser "como o princípio de seu caminho, antes das suas obras mais antigas" (Pv 8.22). O Logos, embora fosse uma criatura, "não [era] como uma das criaturas" (Ar. *Ep. Alex.* 2 [Opitz 3:12]), pois elas foram criadas por intermédio dele, enquanto ele foi criado diretamente por Deus. Ele foi "feito do nada" (ap. Atan. *Ar.* 1.5 [*PG* 26:21]). De acordo com Atanásio (Atan. *Decr.* 7.1 [Opitz 2:6]), isso fazia parte da doutrina original deles (mas, de acordo com Basílio, é um refinamento posterior feito pelos anomoeanistas [Bas. *Eun.* 2.20-21 (*PG* 29:616-20)]) para argumentar: "Consideramos que o Filho tem essa prerrogativa sobre os outros e, por isso, é chamado de Unigênito, porque só ele foi trazido à existência só por Deus, enquanto todas as outras coisas foram criadas por Deus por inter-

médio do Filho". Isso está em harmonia com a doutrina ariana de Deus, de acordo com a qual as criaturas "não poderiam aguentar a mão firme do Pai e ser criadas por ele" (ap. Atan. *Ar.* 2.24 [*PG* 26:200]) e, por isso, precisaram de um mediador para os chamar à existência. A resposta ortodoxa foi consistentemente que ou não era necessário nenhum mediador (Did. *Trin.* 1.8 [*PG* 39:276-77]) ou que essa pressuposição, levada a sua conclusão, exigiria uma volta infinita de mediadores, cada um amortecendo o choque para o seguinte (Atan. *Decr.* 8.2 [Opitz 2:7]; Atan. *Ar.* 2.26 [*PG* 26:201]; Epif. *Haer.* 76.6.2 [*GCS* 37:346]). Portanto, essa era a função específica do Logos na cosmologia ariana: ser o instrumento por meio do qual o Criador moldava o universo e todas as coisas existentes nele (Atan. *Ar.* 1.26 [*PG* 26:65]).

De especial interesse no vocabulário ariano acerca da relação do Filho de Deus, como criatura para o Deus Criador, era o uso do título "anjo". Esse título podia reivindicar uma linhagem distinta no uso litúrgico, exegético e apologético da igreja (veja p. 194-96 acima). Ele também se ajustava bem às necessidades da teologia ariana. A interpretação de Provérbios 8.22-31 podia ser combinada com as palavras de Hebreus 1.4 a fim de mostrar que aquele pré-existente pertencia à categoria dos anjos, apesar de ele, com certeza, ser preeminente entre os anjos (Atan. *Ar.* 1.53 [*PG* 26:121]). Em Gálatas 3.19, de acordo com o apóstolo Paulo, a lei de Moisés tinha sido "promulgada por meio de anjos, pela mão de um mediador". Vários teólogos, tanto judeus quanto cristãos — no entanto, principalmente os gnósticos, como acusou Atanásio (Atan. *Ar.* 1.56 [*PG* 26:129]) — tinham atribuído aos anjos um papel intermediário na criação do mundo e do homem (Iren. *Her.* 1.22 [Harvey 1:189]). A frase de Gênesis 1.26,27: " 'Façamos o homem' " era comumente usada como uma passagem de distinção, como quando Hilário argumentou com base nela que Deus não podia ser concebido como "solitário", mas que ele sempre tinha tido uma "companhia" (Hil. *Trin.* 4.17-21 [*PL* 10:110-13]); para Agostinho, a passagem se tornou o fundamento da ideia de que o homem foi criado à imagem de toda a Trindade, não apenas à do Pai ou à do Filho (Ag. *Trin.* 12.6.6-7 [*CCSL* 50:360-62]). Mas a interpretação cristã da passagem, já em Barnabé (Barn.6.12 [Bihlmeyer, p. 17]) e, depois, em maior extensão em Justino, teve de levar em consideração a exegese, dito por Justino para manter "entre vocês" judeus (ou em uma leitura alternativa "entre nós" cristãos"), por meio da qual se achava que Deus estava falando para anjos (Just. *Dial.* 62.3 [Goodspeed, p. 168]). Tertuliano, em resposta a essa exegese que atribuía à influência platônica (Tert. *Anim.* 23.5 [*CCSL* 2:815]), não obstante, lembrou seus leitores que os "anjos se enfileiram ao lado de Deus" (Tert. *Res.* 5.2 [*CCSL* 2:926]). Esse papel

de mediador dos anjos podia ser ampliado para incluir o Logos como o chefe entre eles (Atan. *Ar.* 2.31 [*PG* 26:213]). Assim, na terminologia ariana seria apropriado chamar os anjos de filhos de Deus ou chamar o Filho de Deus de anjo (Atan. *Ar.* 1.62 [*PG* 26:141]). Até aí, é correto entender o arianismo como "uma sublevação poderosa e final" de uma cristologia de anjo que tinha vindo do apocalipticismo dos judeus posteriores e dos cristãos primitivos e estava fazendo sua última plataforma "contra a nova cristologia helenizada" (Werner [1941], p. 34), embora a evidência em favor da universalidade desse modo de falar do divino em Cristo seja menos convincente do que o julgamento assume.

Mesmo com base em algumas informações sobre o arianismo transmitidas principalmente por seus oponentes, conseguimos reconhecer na imagem ariana desse Logos-Filho — que era menos que Deus, mas mais que o homem — um intermediário soteriológico, bem como cosmológico. A totalidade de Deus significava que se o Logos fosse da mesma essência que o Pai, ele tinha de ser impassível. A ortodoxia considerou blasfêmia quando os arianos, também no interesse da totalidade de Deus, descreveram o Logos com uma natureza mutável e, portanto, não sendo da mesma essência que o Pai. "Ele permanece bom", disseram os arianos, "por seu livre arbítrio contanto que escolha fazer isso", em vez de em virtude de sua unicidade de essência com Deus. E assim, de acordo com Ário, Deus, sabendo com antecedência que o Logos resistiria à tentação e permaneceria bom, concedeu-lhe de modo proléptico a glória que, como homem, ele alcançaria no fim por sua própria virtude (ap. Atan. *Ar.* 1.5 [*PG* 26:21]). O Logos se tornou "o autor da salvação" (Hb 2.10) primeiro por sofrer em seu próprio nome e, depois, capacitando seus seguidores a fazer a mesma coisa. Ele, "por seu cuidado e autodisciplina" (ap. Teod. *H. e.* 1.4.13 [*GCS* 44:11]), tinha triunfado sobre sua natureza mutável. De acordo com Paulo de Samósata, seu "progresso moral [*prokophē*]" (Atan. *Sin.* 26.4.2 [Opitz 2:252]) tinha lhe conquistado o título de Filho de Deus; e parece que Ário ensinou algo semelhante a isso. A partir do que sabemos sobre o ensinamento ariano a respeito da salvação, não parece excessivamente dissonante para comentar que "os homens que tinham substituído o Pai no céu por um abstrato *on* podiam confessar naturalmente um mero ministro da criação, em vez de um conquistador da morte e do pecado" (Gwatkin [1882], p. 23). O resultado final do sistema ariano foi um Cristo suspenso entre o homem e Deus, sem ser idêntico a nenhum deles, mas relacionado com ambos: Deus era interpretado de forma deísta; o homem, de forma moral; e Cristo, de forma mitológica.

O Logos ariano — quer fosse anjo quer Filho de Deus, embora estivesse subordinado ao Pai e não fosse da mesma *ousia* que ele — era não obstante,

digno de adoração. Os arianos compartilhavam com outros cristãos o uso de dar ao Filho de Deus a adoração que por direito pertencia só a Deus (Gr. Niss. *Apol.* [Jaeger 3I:206]). O próprio uso foi tão persistente que Orígenes, por exemplo, a despeito de sua cuidadosa insistência documentada de que, "devidamente, a oração tem de ser dirigida só a Deus Pai" (Or. *Orat.* 15.1 [*GCS* 3:333]) (Jay [1954], p. 126-27), ele mesmo dirigia as orações a Cristo; e Orígenes, em contraposição à crítica pagã, defendeu a adequação de dirigir "as petições para o Logos mesmo", consistindo de intercessões e de ações de graças contanto que fosse observada a distinção entre oração no sentido absoluto e no sentido relativo (Or. *Cels.* 5.4 [*GCS* 3:4]). Os arianos descobriram que a oração para o Logos era um elemento inevitável da adoração cristã. Contudo, os arianos — por meio dessa inconsistência entre seu princípio dogmático e sua prática litúrgica — diziam de fato: "Abandone a adoração da criação e, depois, aproxime-se e adore a criatura e a obra" (Atan. *Ar.* 1.8 [*PG* 26:28]). A partir dos ataques de escritores ortodoxos, como Ambrósio, fica claro que os arianos se recusavam a abandonar a prática de adorar a Cristo; "do contrário, se eles não adorarem o Filho, deixe-os admitir isso, e o caso está resolvido, para que eles não enganem ninguém com suas profissões de religião" (Ambr. *Fid.* 1.11.69 [*CSEL* 78:30]). Há alguma indicação de que eles podem ter justificado esse uso por meio da referência à adoração de anjos (Atan. *Ar.* 3.12 [*PG* 26:345-48]), apesar de Orígenes, na defesa da oração dirigida ao Logos que acabamos de mencionar, ter rejeitado explicitamente a adoração de anjos (Or. *Cels.* 5.5 [*GCS* 3:4-5]). Aparentemente, alguns grupos arianos podem ter revisado a *Gloria Patri* (Glória ao Pai) para que o texto dissesse: "Glória ao Pai por intermédio do Filho no Espírito Santo" (Did. *Trin.* 3.23 [*PG* 39:928-29]).

Os arianos também continuaram a praticar o batismo em nome não só do Pai, mas também do Filho e do Espírito Santo; Gregório de Nazianzo, em um tratado sobre o batismo, tirou vantagem disso para argumentar que se alguém adorasse uma criatura ou fosse batizado em nome de uma criatura, isso não traria a divinização prometida no batismo (Gr. Naz. *Or.* 40.42 [*PG* 36:417-20]; Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:276]). Atanásio também argumentou com base na prática batismal universal aceita também pelos arianos que o batismo "não [era] em nome do Não Originado e do originado nem em nome do Criador e da criatura, mas em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo" (Atan. *Ar.* 1.34 [*PG* 26:81-84]). Em suma, tanto os arianos quanto seus oponentes se dirigiam a Cristo de uma maneira que pressupunha alguma divindade especial nele. A questão era como o que a igreja ensinava em sua obra exegética e catequética e o que ela confessava em sua apologética em relação aos judeus ou pagãos

e em seus credos tinham de ser relacionados ao que se cria em suas orações. Foi o reconhecimento dessa relação entre o que era crido, ensinado e confessado que fez os oponentes do arianismo, de Atanásio e Hilário a Marcelo de Ancara e Boécio, acusarem essa posição teológica de ser politeísta a despeito de seu rígido monoteísmo (Atan. *Ar.* 3.16 [*PG* 26:353-56]; Hil. *Trin.* 8.28 [*PL* 10:256-57]; *Marc. Fr.* 129 [*GCS* 14:215]; Boec. *Trin.* 1 [*LCL* 6]); pois eles, ao adorar como divino aquele que eles se recusavam a chamar de divino, "com certeza, iam em direção a ter mais deuses" e "terminariam em uma pluralidade" de seres divinos.

O arianismo, de muitas maneiras, estava mais consciente das nuanças do problema trinitário que seus críticos. Isso, por sua vez, compeliu-os a evitar simplificações excessivas da teologia, atitude à qual a igreja era propensa. Também deixou mais difícil impingir especulações como exegese ou exegese como especulações. Quando a doutrina da igreja agiu para estabelecer a questão da relação de Cristo com Deus por meio da fórmula de *homoousios* [consubstancialidade], foi o arianismo que ajudou, pela sua exigência por precisão, a resgatar essa fórmula do pesadelo gnóstico herege que a afligia. E o arianismo, ao rememorar os primeiros líderes da teologia alexandrina — cujos sucessores tornaram esses problemas inevitáveis para toda a igreja — que a biografia terrena do Logos em sua vida, morte e ressurreição passou a ser um elemento inevitável da "dupla proclamação" (Atan. *Ar.* 3.29 [*PG* 26:385]), ajudou a manter a doutrina da igreja tanto honesta quanto evangélica.

Cristo como *homoousios*

A doutrina ariana de Cristo como criatura colidiu com a tradição de descrevê-lo como Deus; mas o uso ariano dos títulos Logos e Filho de Deus, que passaram juntos a resumir o sentido central dessa tradição, tornou bem ambígua a colisão entre as duas. Na verdade, é um equívoco falar de "duas" como se o arianismo e a ortodoxia, ao longo da controvérsia, fossem duas alternativas óbvias. Pois enquanto a tradição de descrever Cristo como Deus, na verdade, era a doutrina básica e a questão litúrgica em pauta desde o início da controvérsia, ela estava apenas no curso do debate para que a fórmula apropriada para essa tradição, junto com as implicações de tal fórmula, ficasse evidente.

O Concílio Regional feito em Antioquia, no início de 325, após várias artimanhas pessoais e administrativas para silenciar os arianos terem fracassado, extraiu da epístola promulgada de Alexandre, bispo de Alexandria, uma longa declaração de "fé" em Cristo como divino; considerou anátema "os que dizem, pensam ou pregam que o Filho de Deus é uma criatura, ou veio a ser ou foi feito, e não é verdadeiramente gerado ou que houve um período em que ele

não existiu" (*Symb. ant.* 13 [Opitz 3:39]). A declaração de fé, em sua seção positiva, descrevia Cristo como "não feito, mas propriamente uma descendência, mas gerado de uma maneira inefável e indescritível" como alguém que "existe eternamente e não existia em um tempo" (*Symb. ant.* 9 [Opitz 3:38-39]). Havia muitas citações textuais da teologia ariana que, embora não mencionassem Ário pelo nome, afirmavam a "fé ortodoxa concernente ao Pai e ao Filho", o que Alexandre anunciou com a fórmula: "Ensinamos isso, pregamos isso, esses são os dogmas apostólicos da igreja" (Alex. *Tom.* 3 [Opitz 3:30]). E o Concílio excomungou os três homens que se recusaram a assinar o credo.

Mais tarde no mesmo ano, a doutrina apresentada nesse credo foi elaborada e promulgada por toda a igreja imperial, em Niceia: "Creio em um só Deus, Pai todo-poderoso, Criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis. Creio em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho Unigênito de Deus, gerado [*ousia*] do Pai antes de todos os séculos: Deus de Deus, Luz da luz, verdadeiro Deus de verdadeiro Deus, gerado, não feito, da mesma substância [*homoousios*] do Pai. Por Ele [a saber, o Filho] todas as coisas foram feitas. E, por nós, homens, e para a nossa salvação, desceu dos céus: Ele se fez carne pelo Espírito Santo, no seio da Virgem Maria, e se fez homem. Também por nós foi crucificado sob Pôncio Pilatos; padeceu e foi sepultado. Ressuscitou dos mortos ao terceiro dia, conforme as Escrituras; E subiu aos céus, onde está assentado à direita de Deus Pai. Donde há de vir, em glória, para julgar os vivos e os mortos; e o Seu reino não terá fim. Creio no Espírito Santo. Mas quanto àqueles que dizem: 'Houve um período no qual ele não existia' e que ele veio à existência do nada, ou que afirma que o Filho de Deus é de uma hipóstase ou *ousia* diferente, ou é criado, ou é sujeito a alteração ou mudança — esses a igreja católica anatematiza" (*Symb. Nic. (325)* [Schaff 2:60]).

A base do Credo Niceno, ao contrário do que acreditaram os estudiosos por um longo tempo com base na carta de Eusébio descrevendo o Concílio de Niceia (Eus. *Ep. Ces.* 2 [Opitz 3:43]), não foi o credo batismal de sua igreja em Cesareia; o máximo que a pesquisa moderna conseguiu determinar é que esse era "algum credo batismal local de origem sírio-palestino" e que "vai além desse e que tentar identificar a fórmula subjacente poderia ser um exercício inútil" (Kelly [1950], p. 229). Para a história da doutrina, como distinta da história dos credos, é menos importante identificar o texto original que formou a base do credo promulgado em Niceia que especificar os acréscimos feitos pelo Concílio. Inicialmente, parece que o Concílio tinha querido aderir às próprias palavras da Escritura, como que o Filho era "de Deus" (Atan. *Decr.* 19.2 [Opitz 2:16]); mas quando passagens como 1Coríntios 8.6 e 2Coríntios 5.17 foram fornecidas

para provar que "todas as coisas são de Deus" no sentido de ser criadas por ele, os bispos do Concílio "foram forçados a expressar de forma mais distinta o sentido das palavras 'de Deus' ". Eles fizeram isso especialmente com duas fórmulas: "unigênito", ou seja, da *ousia* [essência] do Pai"; e *homoousios* [consubstancialidade]. No evangelho de João e em 1João — sobretudo se a leitura variante, como supunham muitos teólogos do século IV, "o Deus Unigênito" for a leitura correta de João 1.18 — o termo tinha alguma coisa da qualidade de um título técnico (Gr. Niss. *Tres dii* [Jaeger 3-I:55]; Did. *Trin.* 1.32 [*PG* 39:429]; Teod. Mops. *Hom. cateq.* 4.3 [*ST* 145:79]); ele, no mínimo, enfatizava a forma única da "geração" de Cristo por Deus (Did. *Trin.* 3.2-3 [*PG* 39:788-89]). Mas Ário, em sua confissão de fé dirigida a Alexandre, tinha explicado que isso significava, entre outras coisas, "uma criatura perfeita de Deus, mas não como uma das criaturas" (Ar. *Ep. Alex.* 2 [Opitz 3:12]; Amon. *João* 3 [*PG* 85:1412]). Astério tinha declarado que embora Cristo fosse chamado de "o poder de Deus", há, não obstante, "muitos desses poderes que foram criados um a um por ele [Deus] dos quais Cristo é o primogênito e unigênito" (Atan. *Sin.* 18.6 [Opitz 2:246]; Did. *Trind.* 3.4 [*PG* 39:828]).

O credo de Niceia, portanto, chamou o Filho de "Unigênito, ou seja, da *ousia* do Pai" (Anf. *Ep. Sin.* [*PG* 39:96]), em um sentido bem diferente da forma que todas (as outras) criaturas podiam ser consideradas "de Deus". Quando o credo designou Cristo como *homoousios*, também foi um ataque a Ário — na verdade, a própria arma que ele trouxera voltou-se diretamente contra ele. O termo, de acordo com Eusébio de Cesareia, foi acrescentado no anseio de Constantino (Eus. *Ep. Ces.* 7 [Opitz 3:44]) e, em geral, é atribuído a fontes ocidentais, mediadas por intermédio de Ósio de Córdoba. Sua variedade de sentidos e prévia associação com o gnosticismo — e, conforme apontado por Ário, com o maniqueísmo (Ar. *Ep. Alex.* 3 [Opitz 3:12]) — tornam o termo suspeito para a ortodoxia; logo depois do Concílio de Niceia, sua identificação com as ideias condenadas de Paulo de Samósata (veja p. 176 acima) foi uma fonte de embaraço para seus defensores (Hil. *Syn.* 81; 86 [*PL* 10:534; 538-39]) muito tempo depois de Niceia. Mas, em Niceia, a doutrina que o termo expressou foi "que o Filho de Deus não tem semelhança com as criaturas *genetos* [ou seja, aqueles que têm um início], mas que o Filho é de todas as maneiras semelhante só ao Pai que o gerou e que não é de nenhuma outra hipóstase e *ousia* além da do Pai" (Prestige [1956], p. 211).

A polêmica antiariana dessas duas adições ficou ainda mais explícita pela proximidade com os anátemas do credo, que parecem uma suma dos dogmas arianos. Elas condenavam quaisquer e todas as várias fórmulas por meio das

quais Ário e seus apoiadores tinham tentado alinhar Cristo com o outro lado da linha separando o Criador da criatura. Isso não equivale a dizer que ele foi criado, ou que veio à existência a partir de coisas que não existiam, ou que sua hipóstase e *ousia* eram diferentes da do Pai ou que, no ditado mais conhecido dos arianos, "houve um período em que ele não existia". Ário, condenado por sua própria boca, recusou-se a assinar o credo; ele, nesse ato de heroísmo e de honestidade, foi seguido, aparentemente, apenas por dois pais do Concílio. Todo o resto saudou o imperador, assinou a fórmula e, de imediato, passaram a ensinar como sempre tinham ensinado. No caso da maioria deles, isso significava uma doutrina de Cristo um tanto entre a de Ário e a de Alexandre.

Contudo, foi a doutrina abraçada por Alexandre, como foi refinada após mais esclarecimento e violenta controvérsia, que recebeu a palma e foi à luz dessa doutrina que o credo de Niceia veio a ser interpretado. Podemos, nesse ponto da nossa narrativa, resumir essa doutrina, embora ela, como ficará claro mais adiante nesta seção, representasse qualquer coisa, exceto a unanimidade teológica na época do próprio Concílio de Niceia, e muito menos durante o meio século que se seguiu (Atan. *Ep. Aeg. Lib.* 6 [*PG* 25:552]; Atan. *Tom.* 3 [*PG* 26:800]). Todos concordam que Atanásio, entre os expositores da "fé de Niceia", devia ter lugar de honra; mas Anfilóquio e, em especial, Dídimo, no Oriente, e Ambrósio e Hilário, no Ocidente, merecem ser alinhados lado a lado com ele, se não por outro motivo, por causa da intricada rede de relações intelectuais e literárias existente entre eles.

A fé confessada em Niceia, tanto em sua formulação original quanto em sua interpretação por seus defensores, era uma confissão cosmológica e, ao mesmo tempo, uma confissão soteriológica. Subjacente a ela estava a convicção de que só aquele que tinha criado o universo podia salvar o homem, e que ele, para fazer um ou outro ou ambos, tinha que ser divino, e não criatura. O Logos esteve presente em toda a criação como aquele por intermédio de quem a criação veio à existência (Atan. *Inc.* 17.1 [Cross, p. 26]). Porque Deus, em sua generosidade, não estava disposto a conceder a dádiva do ser "fez todas as coisas do nada por intermédio de seu próprio Logos, Jesus Cristo nosso Senhor" (Atan. *Inc.* 3.3 [Cross, p. 5]). Ele que estava "no princípio" não teve ele mesmo um princípio, mas foi o princípio da criação de todas as coisas; elas eram suas criaturas, mas ele era o Criador (Did. *Trin.* 1.15 [*PG* 39:300]). Ele foi o Criador dos tempos (Atan. *Fug.* 14.1 [Opitz 2:78]). "E se ele, quando não havia nenhuma outra energia, criou as eras, compostas de tempos, e forneceu o princípio da criação para todas as coisas" (Did. *Trin.* 1.15 [*PG* 39:308-309]), seguiu-se que ele não era temporal, mas eterno. No entanto, a confissão nicena — em

oposição à equação ariana do "unigênito" com "primogênito das criaturas", a saber, a primeira criatura entre as criaturas — insistia que a criação do homem e do cosmos não podia ser entendida à parte dele como Criador, mas que ele tinha de ser visto separado de suas criaturas (Atan. *Ar.* 2.51 [*PG* 26:253]). As criaturas vieram "de Deus" no sentido de que sua origem não pode ser atribuída ao acaso, mas o Logos veio "de Deus" no sentido de que ele era "da *ousia* do Pai" (Atan. *Dec.* 19 [Opitz 2:15-16]).

O conflito com o paganismo trouxe proeminência para a insistência cristã de que as criaturas vieram à existência "do nada" (veja p. 55-57 acima). O conflito com o arianismo tornou essa insistência ainda mais crucial. Pois o "homem, por natureza, é mortal, uma vez que é feito a partir do que não é" (Atan. *Inc.* 4.6 [Cross, p. 7]). Portanto, ele estava constantemente retrocedendo ao estado de não ser do qual foi chamado pelo poder criador do Logos divino. Como Deus, pelo padrão da exegese de Êxodo 3.14 (veja p. 73 acima), é "aquele que é [*ho ôn*]" (Atan. *Ar.* 3.63 [*PG* 26:456]), suas criaturas só podiam ser libertadas da aniquilação pela participação na imagem do Criador. Deus "viu que se deixasse que toda a natureza criada seguisse seus próprios princípios, ela seguiria o fluxo e estaria sujeita à dissolução. Ele, para evitar que isso acontecesse e para impedir que o universo se desintegrasse de volta ao não ser, fez todas as coisas por intermédio de seu próprio Logos eterno e dotou a criação com o ser" (Atan. *Gent.* 41 [*PG* 25:81-84]). A queda do homem no pecado tornou-o "mortal e corruptível", vítima de sua própria natureza e propensões (Atan. *Ar.* 3.33 [*PG* 26:393]). A definição de pecado na doutrina da igreja, em um grau considerável, parece ter sido desenvolvida *a posteriori* por um processo que, procedente da salvação em Cristo e do batismo infantil, fez o diagnóstico se ajustar à cura (veja p. 290-96 adiante). Mas era essencial para a ortodoxia de Niceia falar do pecado em relação à criação a partir do nada para que o Logos, agente da criação, também pudesse ser identificado como o agente da salvação.

Essa identificação era central para a fé de Niceia conforme interpretada por seus defensores. "Um homem é totalmente irreligioso e estranho à verdade", disse Anfilóquio, "se ele não disser que Cristo, o Salvador, também é o Criador de todas as coisas" (Anf. *Fr.* 16 [*PG* 39:116]). Não era apropriado, argumentou Atanásio, que a vida criada fosse encontrada em alguém a não ser "o Senhor que é antes das eras e por intermédio de quem as eras vieram à existência para que, uma vez que ela estava nele, nós também possamos herdar essa vida eterna" (Atan. *Ar.* 2.76 [*PG* 26:308]). Só aquele que chamou os homens do não ser ao ser consegue trazê-los de volta depois de eles caírem de novo na inexistência que os ameaça (Atan. *Inc.* 4 [Cross, p. 6-7]). De acordo

com Dídimo, o engano fundamental dos arianos não foi entender o que a Escritura diz "sobre o Redentor, Deus Logos, o originador de todas as coisas" (Did. *Trin.* 3.1 [*PG* 39:780]). O Logos Filho tinha se encarnado para que pudesse ser glorificado em sua humilhação e crucificação (Hil. *Trin.* 3.10 [*PL* 10:81]). Foi ao encarnado e à realidade de sua natureza criada como homem que os defensores de Niceia aplicaram essas passagens de subordinação com base no que os arianos denominavam de criatura pré-existente. Isso significava acima de tudo que a frase: "O Senhor me criou", de Provérbios 8.22, usava a palavra "criou" em um sentido inadequado ou falava da humanidade criada do Cristo encarnado (Did. *Trin.* 3.3 [*PG* 39:805-17]). A última era a solução mais fácil, entender que as palavras têm o sentido de "que o Senhor Jesus foi criado a partir de uma virgem a fim de redimir as obras do Pai" (Ambr. *Fid.* 3.7.46 [*CSEL* 78:124-25]). Assim, "criou" era sinônimo de "estabeleceu" — estabeleceu não só o querubim no alto, mas também na manjedoura (Didm. *Trin.* 3.3 [*PG* 39:817]; Hil. *Trin.* 12.44-45 [*PL* 10:460-63]). Outras passagens desse tipo também podiam ser explicadas como aplicadas a sua humanidade criada. De acordo com Anfilóquio, a oração no jardim do Getsêmani (Mt 26.39) tinha de ser interpretada dessa maneira; bem como a confissão de Cristo de desconhecimento sobre o último dia (Mt 24.36) (Anf. *Fr.* 6 [*PG* 39:104]; Did. *Trin.* 3.22 [*PG* 39:915-21]). A palavra vinda da nuvem (Mt 17.5), texto prova para uma cristologia adocionista, aplicava-se não ao Cristo pré-existente, mas ao encarnado (Did. *Trin.* 1.9 [*PG* 39:288-89]).

Tudo isso foi "por nós, homens, e para a nossa salvação", conforme afirma a confissão nicena. O conteúdo dessa salvação, com certeza, foi definido de formas variadas (veja p. 165-69 acima). Os mesmos teólogos que se recusaram a permitir qualquer divergência da norma da ortodoxia trinitária e cristológica estavam bem dispostos a manipular as teorias e imagens soteriológicas sem escrúpulo parecido com o usado nessas outras questões. Mas a implicação cristológica, independentemente da metáfora da expiação usada, era que Cristo era *homoousios* (Bas. *Espir.* 8.18-19 [*PG* 32:97-104]). Ambrósio, entre outras imagens, usou a do bom samaritano que teve pena do homem caído no chão (Lc 10.30-37); mas Cristo, para ser isso, teve de ser "encarnado" e, ao mesmo tempo, ter sua "divindade" reconhecida (Ambr. *Fid.* 2.11.89-99 [*CSEL* 78:89-93]). Anfilóquio gostava da imagem médica familiar, aplicando-a também para a história da mulher samaritana (Jo 4.1-30; Anf. *Hom.* 4.2; 4.5 [*PG* 39:69; 73-76]); mas essa imagem sugeria que a cura só era obtida do Cristo encarnado, "o Criador dos sentidos e o Criador das criaturas" (Anf. *Mesop.* [*PG* 39:124]). Hilário usou a imagem de Cristo como vítima sacrificial, mas foi em frente

imediatamente a fim de explicar que isso não significava uma diminuição em "sua posse eterna de divindade imutável" (Hil. *Sl.* 53.13-14 [*PL* 9:345-46]). Atanásio foi o porta-voz da tradição oriental de que Deus Logos tinha se tornado homem a fim de que os homens pudessem se tornar Deus; mas se isso era para ser a dádiva da encarnação dele e se era para o homem ser resgatado da corrupção que tão facilmente o assediava, era indispensável que "o Logos não pertencesse às coisas que tinham uma origem, mas fosse ele mesmo o forjador delas" (Atan. *Ar.* 2.69-70 [*PG* 26:293-96]). Dídimo também falava do Salvador de diversas maneiras, como "juiz dos vivos e dos mortos, ou seja, dos justos e dos pecadores, aquele que concede o perdão dos pecados aos que creem em seu nome, aquele que nos salva pela sua própria glória e generosidade"; mas "como ele é misericordioso por natureza e é o Salvador, ele não está de forma alguma subordinado à misericórdia e salvação de Deus Pai" (Did. *Trin.* 1.29 [*PG* 39:413]). Algumas das várias definições do sentido de salvação foram tomadas para exigir que — nas palavras de Isaías 63.9 (LXX), a passagem de identidade citada por Atanásio e um sermão de Natal de Anfilóquio e por Dídimo (Atan. *Inc.* 40.5 [Cross, p. 63]; Anf. *Hom.* 1.1 [*PG* 39:36]; (Did. *Trin.* 3.27 [*PG* 39:944]) — não foi um mensageiro nem um anjo, mas Deus mesmo quem salvou a humanidade. E a fórmula que garantia essa exigência era a *homoousios*.

Os expositores da doutrina nicena, ao interpretar e defender *homoousios* dessa maneira, tentaram salvaguardar as preocupações soteriológicas e litúrgicas da igreja, pois era imperativo que Cristo fosse divino. Não sobrou nada para os negadores da *homoousios*, acusou Dídimo, exceto "mudar o nome do Pai em suas liturgias", bem como para remover o nome do Unigênito e do Espírito; pois era característico da adoração judaica adorar só o Pai, e da adoração pagã adorar uma multidão de seres inferiores que diferem de Deus em essência (Did. *Trin.* 1.34 [*PG* 39:437]). As oferendas dos magos (Mt 2.11), como a adoração da igreja, só podiam ser exoneradas da culpa de idolatria se o Cristo menino fosse rei e Deus (Anf. *Fr.* 3 [*PG* 39:100]). Atanásio, escrevendo antes do Concílio de Niceia, sem nenhum senso de inconsistência, denunciou o paganismo por "servir a criatura, em vez do Criador" e, a seguir, por se recusar a "adorar o Logos, nosso Senhor Jesus Cristo, o Salvador" (Atan. *Gent.* 47 [*PG* 25:96]; Atan. *Inc.* 49.6 [Cross, p. 78-79]). Ele, depois do Concílio de Niceia quando estava envolvido na controvérsia ariana, usou esse contraste para argumentar que a adoração de Cristo pelos homens e anjos provou a diferença essencial dele de todas as criaturas, incluindo os anjos; essa adoração seria apropriada só se ele não fosse uma criatura, mas fosse, por natureza, o Deus verdadeiro (Atan. *Ar.* 2.23-24 [*PG* 26:193-200]). Ambrósio ecoa muitos desses argumentos quando

pede que os arianos deixem de adorar aquele que consideram criatura ou, em vez disso, de chamá-lo de criatura mesmo quando o adoram; pois como as coisas estavam, a posição teológica e a prática litúrgica deles eram irreconciliáveis (Ambr. *Fid.* 1.16.104 [*CSEL* 78:45]).

No entanto, conforme comentamos, o consenso sugerido por essa exposição da "fé nicena" é uma ilusão — apesar de a ilusão ser estimulada pelo relato oficial dos desenvolvimentos depois de 325 (Atan. *Ep. Serap.* 2.5 [*PG* 26:616]; Atan. *Decr.* 20 [Opitz 2:16-17]). Sozomeno, por exemplo, datou o início da divergência pública da "doutrina que fora promulgada em Niceia" com a morte de Constantino, em 22 de maio de 337. "Essa doutrina", antes dessa data, "não tinha aprovação universal", mas só com a morte de Constantino surgiu a oposição pública (Soz. *H. e.* 3.1.1 [*GCS* 50:101]). A história dessa oposição é contada com frequência, apesar de nem sempre ser bem contada. Muitos relatos do desenvolvimento da doutrina durante o meio século entre os Concílios de Niceia e Constantinopla se perderam na cronologia e na história política. Conforme indicamos no início deste capítulo, a história política dessas décadas, de muitas maneiras, é mais importante — e de muitas maneiras mais interessante — que a história da doutrina. Contudo, um desenvolvimento de doutrina tem de ser traçado em seus próprios termos e pode ser traçado assim (mantendo tanto da cronologia em vista quanto pode ser seguramente determinado a partir de documentos).

A formulação nicena, até mesmo na interpretação que acabamos de resumir, deixou determinadas questões doutrinais fundamentais sem resposta e determinadas suspeitas proteladas não foram amainadas. E as questões dos opositores, como a interpretação e defesa de Niceia sinalizou, ficaram ainda mais insistentes e as suspeitas deles ficaram cada vez mais difíceis de ser desconsideradas como sem fundamento. O furor sobre Marcelo provou ser um embaraço para a ortodoxia nicena. Marcelo de Ancara, um dos signatários em 325 e companheiro de exílio de Atanásio em Roma, em 339, afirmou a unidade da Trindade com base nas passagens de identidade, em termos que o compeliram a interpretar as passagens de distinção só como temporárias e "econômicas" (Marc. *Fr.* 43 [*GCS* 14:192]): Filho e Espírito não eram eternos na Trindade, mas "Filho" era o nome adequado dado só ao encarnado (Marc. *Fr.* 109 [*GCS* 14:208]). Marcelo, contra a identificação de Filho e Logos, insistia que só "Logos" era um título apropriado para o pré-existente (Marc. *Fr.* 43 [*GCS* 14:192]) e que esse título se referia a um Logos imanente em Deus e interior a ele, em vez de a um Logos subsistindo eternamente. Ele não usou *homoousios* nos fragmentos de suas obras que foram preservadas, embora tenha

usado o termo em uma declaração de fé que pode vir de Marcelo, atacando os sabelianos por sua negação da doutrina (Psatan. *Exp. fid.* 2 [*PG* 25:204]). Não obstante, é seguro ver em sua teologia uma versão do *homoousios* de acordo com a qual a unidade de Deus foi salvaguardada antes da encarnação pela completa imanência do Logos e depois da encarnação pela entrega do Reino do Filho ao Pai para que Deus possa ser tudo em todos (1Co 15.28; Marc. *Fr.* 116 [*GCS* 14:209-10]). Foi em resposta a essa última disputa que a revisão final do credo "niceno" (Did. *Trin.* 1.31 [*PG* 39:421-25]) acabou por incorporar a cláusula: "seu [de Cristo] reino não terá fim". Mas mais importante para o desenvolvimento do dogma trinitário é como esse sabelianismo secreto de Marcelo justificou a acusação de seus oponentes de que a fórmula de Niceia precisava de revisão e ampliação para esclarecer o que pretendia dizer com um em Deus.

Foram, de fato, ainda mais críticos, e com bom motivo, em relação à inadequação da fórmula nicena como uma declaração da doutrina complementar dos três em Deus. Marcelo tinha declarado que "é impossível uma hipóstase trina existente ser unida por uma mônada a menos que a Trindade tenha tido anteriormente sua origem em uma mônada" (Marc. *Fr.* 66 [*GCS* 14:197]). Isso deixou claro para Eusébio que Marcelo estava apenas expondo uma forma sofista de sabelianismo (Eus. *E. th.* 3.4 [*GCS* 14:157]). Acácio e os anomoeanos, oponentes do *homoousios* mais moderados que Eusébio, estavam preocupados que ele estivesse anulando qualquer distinção ontológica entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Parecia que o Concílio de Niceia tinha igualado hipóstase e *ousia* em seus anátemas. Além disso, o termo grego "hipóstase" era um equivalente preciso do termo latino *substantia* (Hil. *Syn.* 25 [*PL* 10:499]), de modo que os teólogos ocidentais, ao falar de uma substância na Trindade, pareciam estar obliterando o caráter trino da hipóstase; eles, conforme observou Gregório de Nazianzo, evitavam falar de "três hipóstases" (Gr. Naz. *Or.* 21.35 [*PG* 35:1124-25]). Ário, sem dúvida, tinha declarado em seu credo dirigido a Alexandre que "há três hipóstases" (Ar. *Ep. Alex.* 4 [Opitz 3:13]). Assim, a fórmula de "três hipóstases" foi pichada com o pincel do arianismo — mas não mais que a fórmula do *homoousios* foi pichada com o pincel do sabelianismo, do gnosticismo e de Paulo de Samósata. Mas os origenistas ou homoiousianos, que não se opunham menos ao arianismo que ao sabelianismo, não obstante, vieram a ser chamados de "semiarianos" por causa de sua insistência em "três hipóstases" e de sua oposição ao *homoousios*. Eles, confrontados com a distinção entre o Filho e o Logos feita por Marcelo, argumentaram que o Filho tem de ser visto com a mais alta e mais apropriada designação, enquanto o Logos devia ser posto no mesmo nível da vida, ressurreição e do pão, como metáfora

para o Filho (ap. Epif. *Haer* 73.12 [*GCS* 37:284-85]). Portanto, nessa doutrina o "Logos e o Filho permanecem como títulos mutuamente complementares [...] exceto que, nessa passagem, só um lado, o 'hipostático' autossubsistente é enfatizado" (Gummerus [1900], p. 124) como, no julgamento deles, não tinha sido suficientemente enfatizado na fórmula nicena do *homoousios* e em seus expoentes autorizados.

Assim, eles, como um substituto para o *homoousios*, propuseram o *homoiousios*, "de *ousia* semelhante" ou, de forma mais conveniente e precisa, "igual [ao Pai] em todos os aspectos", em vez de meramente "igual ao Pai", mas não em *ousia* (ap. Epif. *Haer.* 73.13.1 [*GCS* 37:285]). A antítese entre "niceno" e "semiariano", por conseguinte, veio a ser interpretada como a luta entre *homoousios* e *homoiousios* com o resultado, na frase memorável de Gibbon, "de que o profano de todas as eras ridiculariza a furiosa contestação de que a diferença é de um simples ditongo incitado entre" eles (Gibbon [1896] 2:352). Contudo, essa, como a maioria das controvérsias sobre terminologia, não era uma mera logomaquia, como reconheceu Atanásio, fazendo trocadilho com a palavra "logomaquia" como "uma batalha sobre o Logos" (Atan. *Sin.* 54.3 [Opitz 2:277]). Estavam em jogo questões fundamentais tanto de doutrina cristã quanto de metodologia teológica. A vontade dos bispos de Niceia era se limitarem às simples palavras das Escrituras, mas isso provou não ser proveitoso. Os protagonistas de uma ou outra posição, repetidamente ao longo de meio século após o concílio, expressaram o mesmo desejo. Da mesma maneira que Constantino propôs o *homoousios*, em 325, seu filho Constâncio interveio do lado oposto com a regra: "Não quero que sejam usadas palavras que não estão na Escritura" (Hil. *Const.* 16 [*PL* 10:594]). Mas por trás das acusações mútuas de uso de palavras que não estão na Escritura estava o reconhecimento de que essas palavras desenvolvidas de todos os lados eram inevitáveis e que era inconsistente expressar a acusação contra a posição dos oponentes enquanto usa essas palavras em defesa da própria posição (Atan. *Decr.* 18.4 [Opitz 2:15]; Gr. Naz. *Or.* 31.23 [*PG* 36:157-60]).

Mas entre as palavras não escriturais, o que havia de tão sacrossanto a respeito de *homoousios*? Atanásio, por exemplo, usou surpreendentemente pouco essa palavra e escreveu sua mais longa defesa do conceito, a *Terceira argumentação contra os arianos*, quase sem mencioná-la. E Hilário, no fim mesmo de seu tratado sobre os concílios, "chamando o Deus do céu e da terra para testemunhar", jurou que ele não ouviu falar muito sobre o Concílio de Niceia até estar prestes a ir para o exílio em 356, mas que considerava *homoousios* e *homoiousios* como sinônimos (Hil. *Syn.* 91 [*PL* 10:543-45]). Para começar, elas não são sinônimas, mas os termos,

no fim, convergiram — não principalmente por intermédio dessas persuasões ortodoxas, mas por meio do reconhecimento, por parte dos adeptos de ambos os termos, de que a ameaça ao que eles criam mais profundamente vinha da posição extrema dos arianos: Cristo Logos era "distinto do Pai" ou, de forma mais moderada, era "igual ao Pai, mas não em *ousia*". O *homoousios*, falando doutrinalmente, em vez de politicamente, foi salvo pelo maior esclarecimento de problemas não resolvidos do Um e dos Três e pelo reconhecimento de uma preocupação religiosa em comum entre os partidários de *homoousios* e os de *homoiousios*. O próprio Atanásio, depois de vários tipos de hesitações, foi o porta-voz desse reconhecimento e ele, em última análise, declarou sua relutância em atacar os homoiousianos "como ariomaníacos ou como oponentes dos pais; mas discutimos a questão com eles de irmãos para irmãos que pretendem o que pretendemos e só estão discutindo a respeito de terminologia". Eles, ao dizer que Cristo era "da *ousia*" do Pai e "igual [ao Pai] em *ousia*", continuou ele, estavam "se opondo àqueles que dizem que o Logos é uma criatura" (Atan. *Sin.* 41.1 [Opitz 2:266]). E esse foi finalmente o interesse doutrinal simbolizado por *homoousios* — cunhado por hereges gnósticos, decretado por um imperador não batizado, posto em risco por defensores ingênuos, mas no fim vindicado por seus oponentes ortodoxos.

Os três e o um

A forma como o *homoousios* foi vindicado e a identificação de Cristo como Deus foi sistematizada resulta no dogma da Trindade, conforme formulado durante o terceiro quarto do século IV. E a questão que trouxe o *homoousios* para o topo e, assim, ajudou a formular a doutrina de que Cristo é divino não foi tanto a doutrina de Cristo como a doutrina do Espírito Santo.

No Concílio de Niceia, a doutrina do Espírito Santo foi apresentada com concisão lapidar: "Creio no Espírito Santo". Tampouco parece ter havido um único tratado composto antes da segunda metade do século IV que lidasse especificamente com a pessoa do Espírito. Pode ser que o montanismo seja responsável por algum desenvolvimento na direção de um entendimento mais "pessoal" do Espírito Santo em Tertuliano e por intermédio dele na evolução trinitarista do século III (veja p. 121 acima); mas mesmo essa possibilidade é tênue. Uma vez que a questão do Espírito Santo foi levantada, sua ausência das discussões anteriores se torna um problema (Gr. Naz. *Ep.* 58 [*PG* 37:113-17]). Gregório de Nazianzo explicou a ausência por meio de uma teoria de desenvolvimento da doutrina, de acordo com a qual "o Antigo Testamento proclamou manifestamente o Pai e o Filho de forma mais velada. O Novo [Testamento] manifestou o Filho e sugeriu a divindade do Espírito. Agora, o

próprio Espírito reside entre nós e nos fornece uma explicação mais clara dele mesmo" (Gr. Naz. *Or.* 31.26 [*PG* 36:161]). A obscuridade das referências do Antigo Testamento à Trindade forneceu a oportunidade para outras teorias de desenvolvimento análogas (Did. *Trin.* 1.18 [*PG* 39:348]). Mas Anfilóquio de Icônio além de propor que aquele que foi manifestado no Pentateuco, os Dois nos profetas e os Três só nos evangelhos (Anf. *Fr.* 17 [*PG* 39:116]) também forneceu em sua epístola sinodal de 376 uma explicação mais simples e mais plausível da imprecisão da doutrina do Espírito Santo no credo adotado em Niceia: "Portanto, era bastante necessário que os pais expusessem de forma mais ampla a glória do Unigênito, uma vez que tinham extirpado a heresia ariana, surgida recentemente. [...] Mas desde que a questão sobre o Espírito Santo não estava sendo discutida na época, eles não se estenderam muito em relação a ela" (Anf. *Ep. Sin.* [*PG* 39:96]).

Todavia, não foi só o Concílio de Niceia que manteve silêncio a respeito da divindade do Espírito Santo. A própria Escritura, é preciso admitir, não "o chamou muito claramente nem com muita frequência de Deus em tantas palavras como o faz primeiro com o Pai e, depois, com o Filho" (Gr. Naz. *Or.* 31.21 [*PG* 36:157]). Esse silêncio foi uma fonte de considerável embaraçamento. Da mesma maneira, o uso litúrgico da igreja não pareceu fornecer exemplos de adoração ou de oração endereçados a ele (Gr. Naz. *Or.* 31.12 [*PG* 36:145]). Claro que era de esperar que aqueles que rejeitaram o título de Deus para o Filho também se oporiam a chamá-lo de Deus Espírito e o descreveriam como criado do nada (Atan. *Ar.* 3.15 [*PG* 26:353]). Mas também havia alguns que tendo rompido com os arianos sobre a questão de Cristo como criatura, não obstante, contrapuseram-se ao Espírito Santo dizendo que ele não é apenas uma criatura, mas é de fato um dos espíritos ministradores e diferem dos anjos apenas em grau" (Atan. *Ep. Serap.* 1.1 [*PG* 26:532]). Outros atribuíram ao Espírito Santo uma essência inferior que a de Deus, mas superior à da criatura. Ele possuía uma "natureza intermediária" e era "um de um tipo" (ap. Cir. *Dial. Trin.* 7 [*PG* 75:1076-77]). Com base nas fontes sobreviventes parece praticamente impossível determinar com alguma precisão a relação entre os diversos grupos variados denominados pneumatômacos, macedônios e trópicos pelos teólogos e historiadores dos séculos IV e V (Socr. *H. e.* 2.45 [Hussey, 1:365-69]; Soz. *H. e.* 4.27.5 [*GCS* 50:184]); os esforços modernos em reclassificar também não provaram ser muito úteis.

Embora essa hesitação em chamar o Deus Espírito Santo possa ser atacada (Gr. Naz. *Or.* 31.13 [*PG* 36:148]) por "negar a heresia ariana em palavras, mas retê-la em pensamento" (Atan. *Tom.* 3 [*PG* 26:800]), isso era sintomático de uma

falta básica de clareza tanto nas palavras quanto no pensamento dos teólogos da igreja, incluindo aqueles que professavam ser ortodoxos e antiarianos. Marcelo de Ancara, por exemplo, parece ter negado que o Espírito Santo tivesse sua própria hipóstase (Bas. *Ep.* 263.5 [*PG* 32:981]). Ele não distinguia entre o eterno ou "imanente", procedente do Espírito, e o temporal ou "econômico", referente ao envio do Espírito (Marc. *Fr.* 67 [*GCS* 14:197-98]) — uma distinção que aparecia nos debates medievais entre o Oriente e o Ocidente. Portanto, o Espírito, com a segunda vinda de Cristo, não teria mais "nenhuma função a desempenhar" (Bas. *Espir.* 16.40 [*PG* 32:141]). As inadequações desse conceito do Espírito ficaram evidentes quando a doutrina recebeu maior atenção (Met. *Simp.* 3.8.72 [*GCS* 27:36]). Mas o que também ficou evidente foi a condição da reflexão teológica sobre o assunto, conforme Gregório de Nazianzo reconheceu em 380 quando admitiu que "estar só levemente equivocado [quanto ao Espírito Santo] era ser ortodoxo" (Gr. Naz. *Or.* 21.33 [*PG* 35:1121]). Gregório, em um resumo notável da controvérsia no campo ortodoxo composto naquele mesmo ano, declarou: "Dos homens sábios entre nós, alguns o concebem [o Espírito Santo] como uma atividade; outros, como uma criatura; ainda outros, como Deus; e alguns ficam incertos de como denominá-lo. [...] Por isso, eles não o adoram nem o tratam com desonra, mas assumem uma posição neutra". No entanto, ele acrescenta que "dentre aqueles que o consideram Deus, alguns são ortodoxos só na mente, enquanto outros se aventuram a ser ortodoxos também com os lábios" (Gr. Naz. *Or.* 31.5 [*PG* 36:137]). Aparentemente, não foi só "a distinção cuidadosa, derivada da filosofia inepta e da vã ilusão" (Bas. *Espir.* 3.5 [*PG* 32:76] que poderia ser culpada por essa confusão, mas também a condição incipiente da doutrina do Espírito Santo em relação ao Filho na Trindade.

A relação entre o Filho e o Espírito Santo, com certeza, era uma maneira um tanto rápida e simples de desfazer a confusão. Cirilo de Alexandria sugeriu que "a identidade da natureza [*hê physikê tautotês*]" entre o Filho e o Espírito era suficiente para provar que o Espírito é Deus, mas isso, como ele mesmo reconheceu, era contornar a questão (Cir. *Dial. Trin.* 7 [*PG* 75:1104]). Atanásio tinha tentado muitos anos antes argumentar que se a relação do Espírito com o Filho era a mesma relação do Filho com o Pai, seguia-se que nem o Filho nem o Espírito podiam ser descritos como criaturas (Atan. *Ep. Serap.* 1.21 [*PG* 26:580]). Mas isso provocou o injustificável insulto de que, então, o Espírito Santo tinha de ser interpretado como filho do Filho e, assim, neto do Pai (Atan. *Ep. Serap.* 4.1 [*PG* 26:637]; Gr. Naz. *Or.* 31.7 [*PG* 36:140]). Claro que o mesmo argumento podia tomar uma forma um tanto mais respeitável. Atanásio, por exemplo, tentava elevá-lo à condição de um princípio metodológico: "Se temos

de tirar nosso conhecimento do Espírito a partir do Filho, então é adequado propor provas que derivam dele [o Filho]" (Atan. *Ep. Serap.* 3.4 [*PG* 26:629]). O argumento, afinal, tinha funcionado na direção inversa. Atanásio tinha sustentado que uma vez que o Espírito Santo era um dom de ninguém menos que Deus mesmo e desde que o Filho conferiu o Espírito, seguia-se que o Filho era Deus (Atan. *Ar.* 2.18 [*PG* 26:184]). A metáfora do Filho como "luz da luz", em especial conforme usado em Hebreus 1.3, ajudou a garantir a divindade do Espírito, também, para Cristo, a radiação de Deus, o iluminamento dos olhos do coração pelo Espírito Santo (Atan. *Ep. Serap.* 1.19 [*PG* 26:573]).

A comparação sugere que Atanásio, tendo desenvolvido as principais linhas de sua teologia no debate sobre Cristo como *homoousios*, achou que isso era prova suficiente para a afirmação de que o Espírito Santo era *homoousios* a fim de relacionar o Espírito com o Filho; enquanto outros, notavelmente Dídimo, tinham relacionado o Espírito com toda a Trindade. Dídimo também podia argumentar com base na afirmação "de que o Espírito Santo é inseparável de Cristo" (Did. *Espir.* 40 [*PG* 39:1069]). Talvez a ilustração mais impressionante para o uso da analogia de Filho e Espírito tenha sido a recorrência aqui da passagem de identidade, Isaías 63.7-14 (LXX), que tinha provado ser muito importante para a afirmação de que Cristo é divino (veja p. 189, 217 acima). Para Atanásio, Isaías 63.14, "[o] Espírito do Senhor", era a prova de que, parafraseando Isaías 63.9, não foi um anjo, mas o Espírito mesmo que deu descanso e que, portanto, "o Espírito de Deus não é anjo nem criatura, mas pertence à Trindade" (Atan. *Ep. Serap.* 1.12 [*PG* 26.561]). Para Dídimo também as palavras de Isaías eram a prova de que os crentes do Antigo Testamento tinham recebido graça de ninguém menos que o "Espírito que é inseparável do Pai e do Filho" (Did. *Espir.* 43 [*PG* 39.1071]). Ele, a partir da mesma passagem, também mostrou que o pecado contra o Espírito era um pecado contra o Santo de Israel; daí, o Espírito ser Deus (Did. *Espir.* 47 [*PG* 39:1074]). Cirilo de Alexandria, resumindo essa exegese, viu em Isaías 63.9-14 uma prova da identidade da *ousia* entre o Espírito Santo e Deus (Cir. *Dial. Trin.* 7 [*PG* 75:1104-1105]), da mesma maneira como a tradição exegética tinha visto ali uma prova da identidade entre o Logos e Deus.

A outra analogia sugerida para um entendimento da relação entre o Espírito Santo e Deus, obviamente, foi a analogia da relação entre o espírito humano e o "eu" humano (Gr. Naz. *Or.* 23.11 [*PG* 35:1161]; Teod. Mops. *Hom. Cateq.* 10.8 [*ST* 145:257-59]). A analogia tinha uma justificação bíblica explícita nas palavras de 1Coríntios 2.11. Atanásio usou-a para demonstrar que a impassibilidade divina que encontrou atestada em Tiago 1.17 também se aplicava ao

Espírito Santo, assim "o Espírito Santo sendo Deus, não podia mudar, variar nem sofrer corrupção" (Atan. *Ep. Serap.* 1.26 [*PG* 26:592]). Basílio declarou ter encontrado muito mais na analogia, elevando-a à posição de "maior prova da conjunção do Espírito com o Pai e o Filho" (Bas. *Espir.* 16.40 [*PG* 32:144]). Mas, em seu verdadeiro argumento, a analogia teve um papel relativamente secundário. Embora não fique exatamente claro por que a analogia entre o Espírito divino e o espírito humano, a despeito das extravagantes palavras de Basílio, não tenha tanta importância quanto a analogia entre o Espírito divino e o Filho divino; uma explicação plausível é que forçar a primeira analogia com toda pressão poderia levar facilmente a um entendimento sabeliano do Espírito (Epif. *Haer.* 62.1.4 [*GCS* 31:389]), ao contrário da percepção da hipóstase na Trindade que, na verdade, tinha sido desenvolvida principalmente com base na distinção entre o Pai e o Filho, mas agora tinha também sido aplicada para a distinção entre o Espírito e ambos, o Pai e o Filho.

Outro uso dos argumentos em favor da divindade do Filho no caso em favor da divindade do Espírito foi a repetição do ponto de que a atribuição de títulos, qualidades e operações divinos equivalem a uma admissão de divindade. "Que títulos pertencentes a Deus", perguntou Gregório de Nazianzo, "não são aplicados [ao Espírito Santo] com exceção de 'unigênito' e 'gerado'?" (Gr. Naz. *Or.* 31.29 [*PG* 36:165]) e ele seguiu essa pergunta com uma lista de títulos divinos que, na verdade, eram atribuídos ao Espírito. Claro que esse título para o Espírito Santo era o próprio termo "santo". O título foi aplicado a ele como "o cumprimento de [sua] natureza" (Bas. *Espir.* 19.48 [*PG* 32:156]), pois falava-se dele como santificando, não como santificado (Gr. Naz. *Carm.* 2.1.630-34 [*PG* 37:1017]; Gr. Naz. *Or.* 41.9 [*PG* 36.441]). Assim, ele não era santo "pela participação ou por uma condição de ter sua fonte fora dele", mas "pela natureza e em verdade" (Cir. *Dial. Trin.* 7 [*PG* 75:1121]). Da mesma maneira, a declaração de que o Espírito é "de Deus" foi esclarecida pelos mesmos argumentos que tinham sido usados para distinguir a confissão cristológica de que Cristo é "de Deus" da afirmação genérica de que todas as coisas são "de Deus" porque são criaturas de Deus (veja p. 213 acima); "de Deus", como um predicado do Espírito Santo, significava que ele "procede de Deus não pela geração, como o Filho, mas como o sopro de sua boca" (Bas. *Espir.* 18.46 [*PG* 32:152]). Basílio achava que o próprio título "espírito" dava a entender uma natureza incircunscrita pela mudança e variação (Bas. *Espir.* 9.22 [*PG* 32:108]). Ele, por ser "a plenitude dos dons [ou coisas boas] de Deus", tinha de ser conhecido como a fonte transcendente deles e, por isso, também como distinto em tipo das criaturas incorpóreas (Did. *Espir.* 4 [*PG* 39:1036]). Essa fonte transcendente de todos

criados bons era "inacessível ao pensamento" (Bas. *Espir.* 22.53 [*PG* 32:165]); portanto ele tinha de ser Deus. Até mesmo um título tão problemático para ele como "o lugar dos que estão sendo santificados" (Bas. *Espir.* 26.62 [*PG* 32:181]) significava que ele é o Criador, e não uma criatura.

Talvez as obras do Espírito Santo fossem ainda mais decisivas que os títulos (Did. *Trin.* 2.7 [*PG* 30:560-600]; Teod. Maps. *Hom. Categ.* 9.15 [*ST* 145:237]). O Espírito Santo é Deus porque ele faz o que só Deus pode fazer. Se as criaturas eram os objetos de sua atividade renovadora, criativa e santificadora (Apol. *Fid. sec. pt.* 8 [Lietzmann, p. 170]), ele poderia não pertencer à mesma categoria delas (Atan. *Ep. Serap.* 1.23 [*PG* 26:584-85]), mas tinha de ser divino. Ele que encheu todas as criaturas tinha de ser "de uma substância diferente da de todas as criaturas" (Did. *Espir.* 8 [*PG* 39:1040]). O Espírito Santo, especificamente como aquele que justifica os pecadores e aperfeiçoa os eleitos, faz o que é apropriado "só para a natureza divina e supremamente exaltada" (Cir. *Dial. Trin.* 7 [*PG* 75:1101]; Gr. Naz. *Or.* 40.44 [*PG* 36:421]). Como ele possui "o poder de fazer viver", continuou Cirilo um pouco mais adiante, ele não pode ser meramente uma criatura, mas tem de ser Deus (Cir. *Dial. Trin.*7 [*PG* 75:1116]). Contudo, a salvação não é apenas uma vivificação, mas deificação (veja p. 168 acima). Esse é o dom do Espírito Santo e, por isso, ele é Deus. "Por intermédio da participação do Espírito", Atanásio formulou o axioma, "estamos unidos na Trindade" (Atan. *Ar.* 3.24 [*PG* 26:373]). Basílio, enumerando os dons do Espírito, afirmou que dele "vem a presciência do futuro, o entendimento dos mistérios, a apreensão do que está escondido, a distribuição dos bons dons, a cidadania celestial, um lugar no coro de anjos, a alegria sem-fim, a habitação em Deus, o ser feito à imagem de Deus — e, o mais elevado de todos, o ser feito Deus" (Bas. *Espir.* 9.23 [*PG* 32:109]). Mas Cirilo insistiu que se "o Espírito que nos faz Deus" fosse de natureza distinta de Deus, perder-se-ia toda esperança (Cir. *Dial. Trin.* 7 [*PG* 75:1089; 1097]). Assim, o argumento soteriológico, adaptado ao funcionamento específico do Espírito, não era menos proeminente no caso de sua divindade que tinha sido no caso da divindade do Filho.

Uma forma especial do argumento soteriológico — e uma forma especialmente apropriada à doutrina do Espírito Santo — foi a prova do batismo; isso foi especialmente apropriado, embora não unicamente, pois os defensores do Concílio de Niceia tinham previamente feito bom uso da fórmula batismal de Mateus 28.19 para acusar o arianismo por misturar o Criador e a criatura (Atan. *Ar.* 2.42 [*PG* 26:237]; Teod. Mops. *Hom. Categ.* 9.15 [*ST* 145:237]). Atanásio apresentou sua própria interpretação trinitária: "Quando o batismo

é dado, quem o Pai batiza, ele, o Filho, batiza; e quem o Filho batiza é consagrado com o Espírito Santo" (Atan. *Ar.* 2.41 [*PG* 26:236]). Mas essa mesma interpretação sugeria a ligação peculiar entre o batismo e o Espírito Santo. Pois se o Espírito não pertence adequadamente à Trindade, "como ele pode me divinizar por meio do batismo?" (Gr. Naz. *Or.* 31.28 [*PG* 36:165]). Para Atanásio, esse argumento do batismo, em refutação à negação da divindade do Espírito Santo, foi "o exemplo supremo" (Atan. *Ep. Serap.* 4.7 [*PG* 26:648]) e a demonstração mais convincente de quão nociva foi essa negação; "pois rejeitar isso ou interpretá-lo erroneamente é pôr em risco a própria salvação" (Shapland [1951], p. 163). A regeneração por intermédio da graça dada no batismo era a forma divina de salvação, argumentou Basílio, assim, rejeitar a divindade do Espírito Santo significava descartar o sentido da própria salvação (Bas. *Espir.* 10.26 [*PG* 32.113]); e ele, no dia do julgamento, defender-se-ia por meio disso. Essa regeneração acontece por intermédio do batismo "em nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo" (Bas. *Espir.* 29.75 [*PG* 32:209]). Se o último mencionado fosse uma criatura, "o rito de iniciação que você considera realizar não está totalmente na Trindade" (Atan. *Ep. Serap.* 1.29 [*PG* 26:596]; Anf. *Ep. Sin.* [*PG* 39:96-97]). Mas ser cristão significava se libertar da adoração de criaturas e ser batizado na divindade da Trindade, "não na pluralidade politeísta" (Cir. *Dial. Trin.* 7 [*PG* 75:1080]; Teod. Mops. *Hom. Cateq.* 9.3 [*ST* 145:219]).

Não só o dom do batismo, mas também a fórmula batismal constituiu uma prova (Gr. Naz. *Or.* 6.22 [*PG* 35:749]; Gr. Naz. *Or.* 33.17 [*PG* 36:236-37]; Anf. *Ep. Sin.* [*PG* 39:96]). A fórmula, sem o nome do Espírito Santo, ficaria incompleta e, portanto, o batismo seria inválido. Basílio foi especialmente veemente em declarar que não foi a ortodoxia em seu trinitarismo, mas Cristo na fórmula batismal que era culpado de "alinhar o Espírito Santo ao lado do Pai e do Filho" (Bas. *Espir.* 10.24 [*PG* 32:109-12]). Por isso, ele incitou seus oponentes a "manter o Espírito indiviso do Pai e do Filho, preservando ambos na confissão de fé e na doxologia, a doutrina ensinada a eles em seu batismo" (Bas. *Espir.* 10.26; 11.27 [*PG* 32:113; 116]; Anf. *Ep. Sin.* [*PG* 39:97]). Sua referência à doxologia foi provocada por um ataque contra ele por usar na liturgia tanto a forma "glória seja dada ao Pai com [*meta*] o Filho junto com [*syn*] o Espírito Santo" (Gr. Naz. *Or.* 8.23 [*PG* 35:817]) quanto a forma "glória seja dada ao Pai por intermédio [*dia*] do Filho no [*en*] Espírito Santo" (Bas. *Esp.* 1.3 [*PG* 32:72]). A frase "com o Espírito Santo" é que pareceu uma inovação, pois ela pôs o Espírito no mesmo patamar do Pai e do Filho. Basílio replicou que essa era exatamente a razão que tinha "levado nossos pais a adotar o curso razoável de usar a preposição 'com' " (Bas. *Esp.* 25.59 [*PG* 32:177]) e que isso tinha

sido preservado na linguagem litúrgica das pessoas comuns (Bas. *Esp.* 7.16 [*PG* 32:96]). Se o uso litúrgico tinha de ser autoritativo para a confissão dogmática, era injustificável fazer uma exceção nessa circunstância (Bas. *Esp.* 25.58 [*PG* 32:176]). A propósito, nem essa doxologia foi o único exemplo de uma doutrina litúrgica de *homoousios*; pois o povo, no hino que era entoado todo anoitecer durante o acendimento das lâmpadas (Gr. Niss. *V. Macr.* [Jaeger 8-I:398-99]), tinha preservado a antiga forma quando cantava: "Louvamos o Pai, o Filho e o Espírito Santo de Deus" (Bas. *Esp.* 29.73 [*PG* 32:205]).

Contudo, os processos que acabamos de descrever, por meio dos quais a doutrina da divindade e da *homoousia* do Espírito Santo foi desenvolvida, pressupõem e compelem simultaneamente o desenvolvimento de uma doutrina mais adequada da própria Trindade. Por isso, Atanásio pôde questionar: "Se existe essa coordenação [*sustoichia*] e unidade na santa Trindade, quem pode separar o Filho do Pai ou o Espírito Santo do Filho e do Pai mesmo?" (Atan. *Ep. Serap.* 1.20 [*PG* 26:576-77]). Usando o mesmo termo filosófico para uma série coordenada e aplicando-o para a fórmula batismal de Mateus 28.19, Basílio sustentou que a relação do Espírito e do Filho era a mesma do Filho com o Pai e que essa coordenação excluía expressamente qualquer noção de hierarquia (Bas. *Espir.* 17.43 [*PG* 32:148]; Did. *Trin.* 2.10 [*PG* 39:640]). Parece que essa argumentação derivou da divindade do Espírito Santo pela lógica, como um direto corolário da doutrina da Trindade: "Se um é desde o princípio, então os três também o são" (Gr. Naz. *Or.* 31.4 [*PG* 36:137]) e, portanto, o Espírito é divino. Atanásio, em contrapartida, usou muito pouco a doutrina da Trindade na apresentação de sua defesa da divindade do Filho; e é a formulação mais desenvolvida do ensinamento trinitário em qualquer *corpus* dos escritos de Atanásio (Atan. *Ep. Serap.* 1.28 [*PG* 26:596]) — ainda que muito breve — foi evocada por ele no curso da argumentação pela divindade do Espírito Santo. A aparente inconsistência da primeira argumentação de Dídimo de que havia uma correlação entre a operação do Pai, do Filho e do Espírito Santo e a *ousia* deles (Did. *Espir.* 17 [*PG* 39:1049-50]; Gr. Niss. *Tres dii* [Jaeger 3-I:48-49]) e, sustentando, assim, que não se pode concluir uma diferença de natureza entre eles com base na diversidade de suas operações (Did. *Espir.* 27 [*PG* 39:1058]) não pode ser esclarecida sem uma doutrina completa da Trindade, em que tanto a unidade quanto a diversidade possa ser precisamente formulada em uma teoria sistemática e com a terminologia técnica adequada para evitar entendimento errôneo ou equívoco. O desenvolvimento dessa doutrina foi a realização dos mesmos homens cuja doutrina do Espírito Santo estamos examinando, em especial dos chamados capadócios, Basílio, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa.

Dessa maneira, o desenvolvimento da doutrina do Espírito Santo reabriu e trouxe à tona muitas das questões que supostamente tinham sido resolvidas pelo Concílio de Niceia. Pois não só o Concílio de Niceia e seus expositores encerraram o problema relacionado ao Espírito Santo com uma fórmula que dizia tudo e nada; mas também porque o *homoousios* deixou a questão do um sem resposta e o credo para a codificação de um termo para os três foi negligenciado, então a adjudicação da divindade do Espírito Santo tornou necessário desenvolver e aprofundar o Credo Niceno. Tanto a ausência de uma fórmula para o um quanto o tom da defesa do Concílio de Niceia, em particular a exegese das passagens de identidade e o estoque de metáforas usadas, deixaram a posição de Niceia aberta a acusações de obscurecer a distinção entre Pai, Filho e Espírito Santo, segundo o modelo dos sabelianos (ap. Bas. *Ep.* 210.5 [*PG* 32:776-77]). O necessário era um termo para o um e outro para os três. Um termo à mão para o último era hipóstases, usado dessa maneira pelo menos desde Orígenes (Or. *Cels.* 8.12 [*GCS* 3:229]); um termo óbvio para o primeiro, consagrado não só pelo longo uso, mas também por sua associação com a exegese cristã de Êxodo 3.14 (veja p. 73 acima), era *ousia*. E esses, no evento, foram os termos em que a relação entre o um e os três veio a ser formulada: uma *ousia*, três hipóstases.

Parte da dificuldade era que *ousia* e hipóstase pareciam ser termos equivalentes, se não totalmente idênticos; eles, na verdade, tinham sido muito usados no próprio Credo Niceno (*Symb. Nic.* [Schaff 2:60]). Atanásio também tinha usado *ousia* como uma forma de explicar o sentido de hipóstase (Atan. *Ar.* 3.66 [*PG* 26:461]). Ele, em outros lugares, insistiu que "hipóstase é *ousia* e não significa nada além de simplesmente ser" (Atan. *Ep. Afr.* 4 [*PG* 26:1036]). Os dois termos, na verdade, continuaram a ser usados quase de maneira intercambiável mesmo depois de a distinção entre eles como termos técnicos ter se tornado um padrão da fórmula trinitária (Epif. *Haer.* 69.72 [*GCS* 37:220-21]). Os oponentes da distinção entre os dois termos, como Marcelo, com base na fórmula nicena, insistiam que a lealdade ao Concílio de Niceia envolvia a rejeição da noção de hipóstases distintas (Bas. *Ep.* 125.1 [*PG* 32:548]). Além disso, o único uso da hipóstase no Novo Testamento como um termo técnico "trinitário", em Hebreus 1.3, parece estar falando da *ousia* divina com Cristo como *homoousios* compartilhada com o Pai, não da hipóstase peculiar ao Pai (Bas. *Hom.* 24.4 [*PG* 31:608]). Isso pareceu apresentar a evidência bíblica contra a formulação de uma *ousia*, três hipóstases; e Basílio teve de argumentar, em defesa da formulação, que a passagem de Hebreus não pretendia distinguir entre as hipóstases (Bas. *Ep.* 38.6-7 [*PG* 32:336-37]). Assim, ambos tinham uma tenacidade obstinada quanto à terminologia usada em Niceia e uma resistência quase sabeliana à

noção de distintas hipóstases que permanecia no caminho da nova versão da doutrina trinitária nicena (Bas. *Ep.*210.5 [*PG* 32:776-77]).

Basílio resumiu essa resistência da seguinte maneira: "Muitas pessoas, em seu tratamento dos dogmas místicos, não distinguem o que é comum à *ousia* no 'sentido de hipóstases'. Elas acham que não faz diferença se alguém diz *ousia* ou hipóstase. Portanto, para alguns dos que aceitam a ideia sobre esse assunto sem crítica parece apenas tão apropriado dizer uma hipóstase quanto uma *ousia*. Aqueles que afirmam três hipóstases, por sua vez, supõem que é necessário, com base nessa confissão, afirmar uma divisão de *ousias* no mesmo número" (Bas. *Ep.* 38.1 [*PG* 32:325]). Foi em resposta a esse pensamento que foi descoberta uma forma na qual "as hipóstases são confessadas, e o dogma pio da monarquia não desmorona" (Bas. *Espir.* 18.47 [*PG* 32:153]). O único modo de dissipar a confusão era propor uma definição de hipóstase que a diferencie de *ousia* e a torne um instrumento adequado para a especificação do que é distintivo no Pai, no Filho e no Espírito Santo. Assim, a hipóstase tinha de ser "aquela mencionada de forma distintiva, em vez de a noção indefinida de *ousia*" (Bas. *Ep.* 38.3 [*PG* 32:328]). Havia outro termo técnico — "modo de origem [*tropos tês hyparxeôs*]" — acoplado à hipóstase na identificação do que era distintivo de cada membro da Trindade. Parece que a expressão foi usada primeiro para o Filho e o Espírito, o primeiro como gerado e o segundo como procedendo do Pai (Bas. *Espir.* 18.46 [*PG* 32:152]); a seguir, também foi usada para o Pai, mas em um sentido negativo, a saber, que ele não foi gerado nem se origina (Psbas. *Eun.*4.1 [*PG* 29:681]). Os teólogos variam em suas designações do modo de origem de cada hipóstase, bem como em seu grau de ênfase na individualidade de cada um; mas a individualidade, independentemente de como definida, agora tinha de ser predicado do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

Esse conceito de três hipóstases tirou efetivamente a mácula do sabelianismo da confissão nicena, mas fez isso levantando outro espectro, no mínimo, igualmente aterrorizante para a fé cristã — a ameaça do triteísmo. Gregório de Nissa expressou a reação natural de muitos ao ouvir que a fé cristã em Deus exigia a confissão de três hipóstases: "Pedro, Tiago e João são considerados três seres humanos, a despeito do fato de que compartilhavam uma única humanidade. E não há nada de absurdo em usar no plural a palavra para a natureza deles se os que estão unidos assim em natureza são muitos. Assim, se o uso geral nos garante isso, e ninguém nos proíbe de falar de dois como dois ou de mais que dois ou três, como é que comprometemos de alguma maneira nossa confissão ao dizer, de um lado, que o Pai, o Filho e o Espírito Santo têm só uma divindade; e ao negar, de outro lado, que podemos falar de três deuses? Pois

reconhecemos, ao falar dos mistérios [da fé], três hipóstases e reconhecemos que não há diferença de natureza entre elas" (Gr. Niss. *Tres dii* [Jaeger 3-I:38]). Cada uma das hipóstases era "uma" no sentido completo da palavra; por isso, a confissão do "um Deus" (Gr. Niss. *Eun.* 1 [Jaeger 1:113-14]) não foi comprometida pela posição de três hipóstases. Os outros capadócios também ficaram perturbados com a questão, e Basílio pode ser o autor de um tratado, às vezes, atribuído a ele, *Contra aqueles que nos acusam falsamente de dizer que há três deuses* (*PG* 31:1488-96). A confissão monoteísta de Deuteronômio 6.4 (Bas. *Espir.* 18.45 [*PG* 32:149]; Gr.Nyss. *Tres dii* [Jaeger 3-I: 42]), herdada pelo cristianismo do judaísmo, parecia estar em perigo mais uma vez, como já estivera, em um sentido distinto, na controvérsia sobre se, não obstante, o Cristo que os cristãos adoravam podia ser chamado de criatura (Atan. *Sin.* 49.4 [Opitz 2:273]).

A defesa dos capadócios contra essa acusação tomou várias formas. Nenhuma teve mais notoriedade que a adaptação deles de uma doutrina platônica à teologia trinitária, que eles, seguindo o uso que retrocedia ao próprio Platão, chamavam de "universal [*to koinon*]". Gregório de Nazianzo, completamente impassível, lançou um paralelo entre a doutrina cristã da unidade de Deus e a teoria dos "filósofos mais avançados" entre os gregos sobre "uma divindade" (Gr. Naz. *Or.* 31.15 [*PG* 36:149]). E ele, em outro lugar, formulou o princípio de que o que era comum ou universal ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo era o fato de eles "não terem vindo a ser e a divindade" (Gr. Naz. *Or.* 25.16 [*PG* 35:1221]); a seguir, ele continuou para especificar "o distintivo" em cada um. E Gregório de Nissa, indo até mesmo além dessa identificação da divindade ou *ousia* como um tipo de universal platônico, respondeu sua própria pergunta ao declarar que, estritamente falando, não era exato falar de Pedro, Tiago e João como "três seres humanos" uma vez que "ser humano" era uma expressão para a natureza que tinham em comum; no entanto, no caso das três hipóstases na Trindade esse plural não só não era exato, mas também era absolutamente perigoso. Ninguém podia concluir a partir da frase "três seres humanos" que havia três humanidades, mas estava claro a partir da história da religião que foi exatamente essa a conclusão extraída do uso do plural para o divino. E, assim, "a natureza divina, absoluta e imutável, de acordo com a *ousia*, transcende qualquer tipo de diversidade a fim de ser [verdadeiramente] um" (Gr. Niss. *Tres dii* [Jaeger 3-I:54-55]). A *ousia* divina era muito mais real e muito mais verdadeira que as outras universais. Basílio também reconheceu que sua ênfase na unidade da *ousia* divina acima e além das três hipóstases podem parecer elevá-la a posição superior e, assim, rebaixar a realidade das hipóstases (Bas. *Ep.* 52.1 [*PG* 32:393]; Bas. *Hom.* 24.4 [*PG* 31:605]). Embora ele rejeitasse qualquer interferência desse

tipo como "irreligião" e blasfêmia, fica claro que se a identificação da *ousia* divina como universal fosse o único meio de salvaguardar a unidade de Deus, essa unidade estaria em sério risco.

É relevante o fato de que a defesa do dogma da Trindade não tenha dependido principalmente dessa identificação metafísica. Até mesmo Gregório de Nissa, o mais brilhante e corajoso dos três capadócios da perspectiva filosófica, ficou aquém de fornecer uma solução especulativa para a relação do um e dos três ou da distinção entre as propriedades do um e as dos três (Holl [1904], p. 217). Gregório, a despeito de sua grande dívida para com o médio platonismo, não atribuiu um lugar determinante para a doutrina platônica de universais em sua dogmática, finalmente modelada segundo o que a igreja cria, ensinava e confessava. Seu axioma fundamental era: "Ao seguir as instruções das Escrituras sagradas, somos ensinados que [a natureza de Deus] está além de nomes ou da fala humanos. Dizemos que todo nome [divino], quer inventado pelo costume humano quer entregue a nós pela tradição das Escrituras, representa nossas concepções da natureza divina, mas não transmite em si mesmo o sentido dessa natureza" (Gr. Niss. *Tres dii* [Jaeger 3-I:42-43]). E o "nome" específico ao qual ele estava aplicando essa restrição era a própria "divindade [*theotês*]", exatamente o título que ele usou em sua acomodação ao teísmo grego.

Talvez houvesse uma exceção à regra de que todos esses "nomes" só eram descritivos da compreensão humana de Deus. Essa exceção pertencia a um mistério que, se fosse algo, era ainda mais inefável que o mistério da relação de Deus com o mundo, a saber, a relação na Trindade divina. Os capadócios, com vários graus de ênfase, em contraposição ao perigo de a singularidade das três hipóstases se dissolverem em uma *ousia* definida da perspectiva platônica, descobriram a garantia da unidade da divindade no Pai. Para Basílio, o Pai era "um determinado poder subsistindo sem ser gerado nem ter uma origem" (Bas. *Ep.* 38.4 [*PG* 32:329]; Apol. *Fid. sec. pt.* 18 [Lietzmann, p. 173]) em que o Filho e o Espírito, cada um de sua maneira, tinha sua origem. Gregório de Nazianzo chegou a chamar o Pai de "maior" no sentido de que "a igualdade e o ser" dos iguais, Filho e Espírito, vieram dele (Gr. Naz. *Or.* 40.43 [*PG* 36:420]). E Gregório de Nissa identificou o Pai como "a fonte de poder, o Filho como o poder do Pai e o Espírito Santo como o Espírito de poder" (Gr. Niss. *Maced.* 13 [*PG* 45:1317]). Ele, a respeito especificamente da questão das distinções entre os três, identificou a causalidade como o único ponto real de distinção, determinando que esse um era a causa, a saber, o Pai, e que o Filho e o Espírito eram derivados dele, mas eternamente derivados (Gr. Niss. *Tres dii* [Jaeger 3-I:55-56]). A garantia da unidade dos três estava nessa uma causa.

Essa confusa, na verdade frustrante, combinação de terminologia filosófica para a relação do um com os três com a recusa de seguir todo o caminho em direção à solução genuinamente especulativa era ao mesmo tempo típica da teologia dos capadócios e normativa para a história subsequente da doutrina trinitária. As fórmulas — como de *homoousios*, três hipóstases em uma *ousia* e modo de origem — eram tentadoras da perspectiva metafísica; mas a adjudicação do sentido delas era de muitas maneiras um desafio não só de consistência lógica, mas também de coerência metafísica. Como, por exemplo, o Pai podia ser a fonte do Filho e do Espírito na Trindade e ainda a paternidade ser uma propriedade não só de sua hipóstase, mas também da *ousia* divina como tal? Ou, para pôr em termos litúrgicos, o Pai Nosso era dirigido só à hipóstase do Pai como "nosso Pai" e o Pai do Filho ou a toda a *ousia* da Divindade (Atan. *Decr.* 31.2-3 [Opitz 2:27])?A resposta de Basílio a isso e a qualquer dificuldade desse tipo era declarar que o que quer que haja em comum aos três e o que era distintivo entre eles está além da fala e da compreensão e, portanto, além da análise ou da conceitualização (Bas. *Ep.* 38.4 [*PG* 32:333]). Dídimo admitiu, para toda a identificação do modo de origem, que a distinção entre a geração do Filho e a do Espírito continuou a ser "um modo desconhecido" (Did. *Trin.* 1.9 [*PG* 39:281]). Gregório de Nissa estava disposto a procurar apoio racional em sua reflexão sobre o um e os três; mas se não houvesse nenhum disponível era mais importante "preservar a tradição recebida dos pais, como sempre segura e firme, e buscar no Senhor um meio de defender nossa fé" (Gr. Niss. *Tres dii* [Jaeger 3-I:39]). O dogma da Trindade era sagrado na liturgia e, se lido corretamente, estava documentado nas Escrituras. Bem, era tarefa da teologia defendê-lo, refletir sobre ele. Em um sentido, o dogma da Trindade foi o resultado final da teologia, pois ele juntou muitos temas dos desenvolvimentos anteriores. Mas, em outro sentido, era o ponto de partida da teologia.

Esse dogma, ao longo dos séculos seguintes da história da doutrina, foi predominante. Na verdade, um dos motivos para o contraste entre a ênfase mais corporativa da história primitiva e a ênfase mais individualista dos períodos posteriores está nesse próprio dogma. Este, tendo se tornado o ensinamento oficial da igreja, forneceu ao virtuose os limites além dos quais sua especulação não ousava se desviar, bem como o enigma sobre o qual poderia se desconcertar. "O teólogo", em um sentido especial, tornou-se o título do homem que defendia a divindade de Cristo no contexto do dogma da Trindade (Gr. Presb. *V. Gr. Naz.* [*PG* 35:288]). As especulações de Agostinho em *A Trindade* capacitaram-no a se identificar com a igreja católica e ainda pressionar o motivo para crer aos próprios limites de seus poderes. Foi o dogma trinitário, em especial sua

noção das "energias" divinas, que forneceu a teologia hesicasta do século XIV bizantino com uma fundação para suas especulações sobre a relação entre a luz de Deus criada e incriada. Boécio, como um dos principais transmissores da doutrina patrística para a Idade Média latina, codificou o trinitarismo em uma forma que acabaria por moldar a teologia de Tomás de Aquino. E a declaração de independência da teologia protestante liberal foi mais tipicamente expressa no rebaixamento do dogma trinitário por Schleiermacher a um apêndice em sua obra *Christian Faith* [A fé cristã]. As características distintivas do trinitarismo de cada um desses homens e movimentos merecem atenção individual. Nesse ponto, vale a pena mencionar que as contradições não resolvidas evidentes na teologia capadócia apresentava também um desafio para cada um deles; mas a igreja, nesse ínterim, continuou a acreditar, ensinar e confessar o dogma em suas liturgias e sermões, em seus catecismos e comentários.

Ao mesmo tempo, a forma adotada pelo trinitarismo capadócio serviu para mudar a discussão da relação entre o um e os três para a relação entre o divino e o humano em Cristo, com a qual a controvérsia, de certa maneira, tinha começado. Para garantir que era apropriado chamar Cristo de divino e afirmar que ele era *homoousios* com o Pai, o que significava ele também ser *homoousios* com o homem — e com o homem, a criatura? Algumas das próprias considerações que começaram a discussão foram ultrapassadas pelas soluções que o dogma trinitário tenta prover para elas. Mas elas eram muito fundamentais para o evangelho para permanecer na obscuridade e a forma da solução trinitária reabriu a inevitável questão cristológica, em particular para aqueles que tinham formulado sua ortodoxia trinitária de uma maneira que sua cristologia se tornou suspeita.

5

A pessoa do Deus-homem

O dogma da Trindade foi desenvolvido como a resposta da igreja à questão sobre a identidade de Jesus Cristo. Ele era ou não igual ao Criador e Senhor do céu e da terra em sua existência divina? A resposta da doutrina cristã ortodoxa a essa pergunta foi a confissão de que ele era "da *ousia* do Pai" e "*homoousios* com o Pai". Para todos os problemas que estavam nessa resposta, a formulação tradicionalmente identificada com o Concílio de Niceia (embora em uma revisão posterior) era a versão da doutrina da Trindade que veio a ser reconhecida como a fé da igreja. E exceto pelas questões — especulativa, litúrgica, exegética e constitucional — levantadas no curso dos debates entre o Oriente e o Ocidente sobre a progressão do Espírito Santo, essa foi a interpretação da doutrina de Deus na relação com a pessoa de Cristo que estava para sobreviver à queda do Império Romano, ao cisma entre o cristianismo oriental e ocidental e às sublevações do Renascimento e da Reforma só para ser rejeitada pela crítica da intelectualidade no período do Iluminismo e do liberalismo protestante do século XIX. Mas "o tema da formação do dogma, algumas décadas depois do Concílio de Niceia, mudou completamente. [...] Agora, o tema não é a pré-existência do Filho de Deus, mas o encarnado. Agora não é a relação de Deus com Deus que está em questão, mas relação de Deus com o homem na pessoa do Cristo terreno, que habitou entre os homens" (Elert [1957], p. 21). Ou para citar mais uma vez a questão de Atanásio: "Como é possível alguém não se enganar em relação à presença encarnada [do Filho] se ele ignora totalmente a geração genuína e verdadeira do Filho a partir do Pai?" (Atan. *Ar.* 1.8 [*PG* 26:28]).

Agora que o sentido dessa "geração genuína e verdadeira" fora definido no Concílio de Niceia e esclarecido no meio século após o concílio, a questão foi transferida para a pessoa de Jesus Cristo mesmo. Alinhadas uma contra a outra no debate sobre essa questão estavam a tradição teológica, representada

pela Alexandria e a Antioquia, cuja rivalidade na política da igreja modelou o conflito delas na doutrina cristológica e foi, por sua vez, modelada por ela. É compreensível que o problema da cristologia, tendo vindo como veio na onda dos debates trinitários, às vezes, era tratado como se fosse passível de solução por alguns dos mesmos meios usados na solução das questões da Trindade. Uma prova, por exemplo, da plena divindade do Filho foi o argumento de que se o Filho não fosse Deus, o indivíduo seria batizado em nome da criatura (veja p. 210 acima). O mesmo argumento foi então pressionado no culto a fim de apoiar a divindade do Espírito Santo (veja p. 226-27 acima). Mas agora que a questão era a relação entre o divino e o humano na pessoa do Filho encarnado, um teólogo como Cirilo de Alexandria, que sustentava que essa relação era de uma união íntima e inseparável, foi confrontado com a perturbadora questão: "Então, fomos batizados em nome de um homem e devemos admitir que isso é verdade?" (Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:276]). É relevante o fato de que Cirilo e seus companheiros alexandrinos tenham usado em sua cristologia muitos dos mesmos termos técnicos que tinham sido extraídos e cunhados, em grande parte por gerações anteriores de alexandrinos, durante a discussão trinitária, termos como "ser juntado [*synafthênai*]", "unido [*henôsis*]", "inseparável [*adiairetos*]" e outros semelhantes. Além disso, algumas das mesmas passagens de identidade que tinham sido tão úteis para a doutrina trinitária foram introduzidas na discussão da doutrina cristológica, como quando Cirilo de Alexandria, citando Isaías 63.9 (LXX), insistiu que "não era um ancião nem um anjo, mas o Senhor mesmo que nos salvou, não por meio da morte de um estranho nem por intermédio da mediação de um homem comum, mas por meio de seu próprio sangue" (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:472]). Alguns intérpretes modernos, alinhados com essa argumentação, afirmam que os oponentes antioquenses de Cirilo no debate cristológico, em especial Nestório, estavam operando com "um trinitarianismo insuficientemente desenvolvido" (Camelot [1951], p. 229).

Mas essas tentativas, antigas e modernas, de tratar a questão cristológica como um subtópico da questão trinitária, embora parcialmente válida, obscurece tanto a profundidade quanto a pungência da evolução da cristologia: teólogos que compartilhavam uma lealdade inflexível não só com a carta de Niceia, mas também com a ortodoxia de Niceia de Dídimo e dos capadócios, não obstante, estavam em lados opostos quando a questão de Cristo e Deus se tornou a questão de Deus e o homem em Cristo. Não "um trinitarismo insuficientemente desenvolvido", mas o descuido com a questão cristológica durante a discussão da questão trinitária foi responsável pelo impasse. Os teólogos de ambos os lados do debate cristológico tentaram impugnar a ortodoxia trinitária de seus

oponentes. Cirilo traçou uma analogia entre os arianos e os antioquenses: os primeiros blasfemavam o Logos pré-existente; os últimos, o Logos encarnado (Cir. *Chr. Un.* [*sc* 97:306]). Teodoro de Mopsuéstia, o notório estudioso exegético da escola antioquense, por sua vez, atacou os extremados apolinaristas no ensinamento alexandrino quando declarou que "os partidários de Ário e Eunômio [...] dizem que [o Logos] assumiu um corpo, mas não uma alma, e que a natureza da divindade tomou o lugar da alma" (Teod. Mops. *Hom. Cateq.* 5.9 [*ST* 145:111]; Nest. *Baz* 1.1.47 [Bedjan, p. 56]). O desenvolvimento trinitário não tinha preparado de fato a igreja para as questões cristológicas problemáticas, e ninguém estava autorizado a extrair uma simples inferência cristológica do conteúdo nem do método das discussões nicenas e pós-nicenas. Contudo, antes da controvérsia cristológica terminar, ela tinha conseguido levantar mais uma vez alguns problemas que, supostamente, tinham sido descartados no dogma da Trindade.

As pressuposições da doutrina cristológica

Havia, em pelo menos um aspecto, uma analogia próxima entre a doutrina da Trindade e a doutrina da pessoa de Cristo. Cada doutrina juntou muitos dos temas do desenvolvimento que tinham precedido a formulação dela. Esses temas, declarados formalmente, podiam ser considerados as propriedades em comum de todos os cristãos ortodoxos; contudo, as diferentes conclusões extraídas das pressuposições em comum sugerem que até mesmo essas crenças compartilhadas divergiam em ênfase. Várias das pressuposições comuns tinham interpretações variadas, e a relação entre as diversas pressuposições eram concebidas de formas variadas.

No credo de Niceia, à declaração da "divindade" (Deus nele mesmo), seguiu-se uma sobre a "economia" (Deus em seu plano de salvação) (Teod. Mops. *Hom. Cateq.* 5.3 [*ST* 145:103]) na confissão em que "por causa de nós homens e para o propósito da nossa salvação" Cristo desceu, encarnou-se, sofreu e ressuscitou no terceiro dia, ascendeu aos céus e voltaria mais uma vez para julgar os vivos e os mortos. Essa declaração confessional, com uma ou outra modificação ou acréscimo, poderia ser compatível com as afirmações presentes em muitos credos antigos. No entanto, cada um de seus componentes exigiu um exame cuidadoso para suas implicações cristológicas; cada um deles também fora o assunto de desenvolvimentos anteriores. Ligar essa cápsula de registro das obras terrenas de Jesus Cristo às afirmações de sua divindade tinha de levantar a questão da relação entre a natureza divina e os eventos de sua vida e morte. Além disso, se ele tinha vindo "por causa de nós homens e para o propósito da nossa salvação", era necessário especificar a conexão entre sua

pessoa e sua obra salvadora. E a igreja, ao afirmar que ele é digno de ser adorado, põe seu ensinamento e confissão sobre ele no contexto de sua liturgia, em que o encarnado era quem era adorado em sua presença e poder sacramentais.

Cristo, como o Filho e o Logos de Deus, era a revelação da natureza de Deus; na fórmula de Ireneu, "o pai é aquele que é invisível em relação ao Filho, o Filho é aquele que é visível em relação ao Pai" (Iren. *Her.* 4.6.6 [Harvey 2:160-61]). Se na frase citada por Ireneu, de uma fonte ainda mais antiga, "o Filho é a medida do Pai" (Iren. *Her.* 4.4.2 [Harvey 2:153]), poder-se-ia esperar que a definição cristã da divindade de Deus fosse regulamentada pelo conteúdo do divino conforme revelado em Cristo. Entretanto, a imagem de Deus da igreja primitiva, na verdade, era controlada pelo axioma autoevidente, e aceito por todos, da incondicionalidade e impassibilidade da natureza divina (veja p. 71-74 acima). Em nenhum lugar de toda a doutrina cristã esse axioma foi mais influente que na cristologia, com o resultado de que o conteúdo do divino conforme revelado em Cristo era por si mesmo regulamentado pela definição axiomaticamente dada da divindade de Deus. Ninguém queria ser entendido como apresentando uma perspectiva de Cristo em que essa definição estivesse de alguma maneira comprometida ou fosse posta em risco. Para Teodoro de Mopsuéstia, a transcendência divina significava que "não é possível limitar e definir o abismo que existe entre aquele que é desde a eternidade e aquele que começou a existir no tempo no qual ele não era. Que semelhança e relação possíveis podem existir entre dois seres tão separados um do outro?" (Teod. Mops. *Hom. Cateq.* 4.6 [*ST* 145:83]). Apolinário, no outro extremo do espectro cristológico, também insistiu que a presença dos "sofrimentos pertencentes à carne" não podiam de maneira alguma prejudicar a impassibilidade da natureza divina (Apol. *Fid. sec. pt.* 11 [Lietzmann, p. 171]); por isso, ele atacava todos que atribuíssem à divindade em Cristo essas "coisas humanas" como "desenvolvimento e sofrimento" (Apol. *Fid. sec. pt.* 3 [Lietzmann, p. 168]).

Em sua doutrina de Deus, os alexandrinos, como Apolinário, parecem ter enfatizado a noção de impassibilidade sem fazer concessão. Isso é confirmado pelo exame de Cirilo de Alexandria. Cirilo, confrontado com as declarações de passagens de Salmos, como 94.22 e 90.1 (LXX), de que Deus tinha "se tornado" o refúgio do homem, fez a pergunta retórica sobre se isso significava que Deus tinha deixado de ser Deus e tinha se tornado algo que ele não tinha sido no princípio. É claro que não, pois ele, "sendo imutável por natureza, sempre permanece o que era e sempre é, embora tenha dito que se 'tornou' um refúgio". Na verdade, a própria menção da palavra "Deus" torna a interpretação de "se tornar", quando aplicada a Deus, "estúpida e totalmente ímpia" se ela supuser

que isso pode se referir a algum tipo de mudança na imutabilidade de Deus (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:312-14]). Cirilo, em outro lugar, ampliou esse contraste metafísico entre a natureza de Deus o Criador e a das criaturas. A natureza de Deus foi firmemente estabelecida, mantendo sua permanência imutável; era, por outro lado, característico da existência criada ser entregue ao tempo e, por conseguinte, estar sujeita a mudanças. Qualquer coisa que tivesse tido um começo tinha a mutabilidade implantada nela. "Mas Deus, cuja existência transcende toda razão e se eleva acima de todo princípio e de tudo que se acaba está acima de mudança". Cirilo, citando Baruque 3.3 da versão da LXX: "Tu reinas para sempre, e nós morremos para sempre" (Bíblia Sagrada), concluiu que o divino não podia ser mudado em nenhum tempo nem abalado por nenhum sofrimento enquanto a natureza criada era incapaz de ser capacitada com imutabilidade essencial (Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:208]; Cir. *João* 1.9 [ad 1:9] [*PG* 73:125-29]; Cir. Is. 4.5 [ad. 51:6] [*PG* 70:1117]; Cir. *Dial. Trin.*7 [*PG* 75:1112]).

No entanto, o propósito do ensaio resumido de Cirilo sobre a incondicionalidade e imutabilidade de Deus, conforme sugere essa última declaração, era lidar com o mistério do Logos divino. Não falaria do "ser [dele] transformado na natureza de carne" de tal maneira que sua imutabilidade divina fosse igualada (Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:208]). "Ele também era o Logos no princípio e, procedendo do Deus e Pai eterno e imutável, também tinha sua própria natureza eterna e imutável" (Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:290]). Esse atributo de ser "antigo e imutável" não pôde ser deixado de lado nem mesmo na encarnação. Embora tenha sido dito que ele sofreu na carne, a impassibilidade continuou a ser característica dele à medida que ele é Deus (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:472]). Ele era incapaz de sofrer, mas tomou sobre si a carne que podia sofrer, para que se pudesse dizer que o sofrimento de sua carne era o dele mesmo (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:474]). Assim, a questão passou a ser: "Em que sentido [o impassível Logos] não sofre ele mesmo?" Cirilo replicou que foi "por meio do sofrimento em sua própria carne, mas não na natureza de sua divindade" (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:504]; Cir. *João* 12 [ad 19:26-27] [*PG* 74:664]) de uma maneira que transcendia toda razão e toda linguagem. Até mesmo a insistência alexandrina a respeito da realidade de seus sofrimentos e da unidade do divino e do humano em sua pessoa não podia qualificar nem pôr em risco a impassibilidade essencial da natureza de Deus.

Os antioquenses, sobre essa questão, não foram menos firmes; na verdade, tem-se sugerido que "foi a questão da impassibilidade divina que chamou mais a atenção dos antioquenses" (H. Chadwick [1951], p. 158). Talvez o próprio

Cirilo tenha reconhecido isso quando atribuiu a eles o medo de que se as qualidades e experiências humanas fossem atribuídas ao Logos, que foi gerado do alto e que transcende todas as coisas, pudessem ser consideradas blasfêmia; por isso, eles tentaram não pôr em nenhum risco a natureza divina e impassível do Logos mesmo (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:430]). Teodoro representou o Logos como dizendo que "é impossível que eu mesmo seja destruído à medida que minha natureza é indestrutível, mas permitirei que esse [corpo] seja destruído porque essa coisa é inerente a sua natureza" (Teod. Mops. *Hom. Categ.* 8.6 [*ST* 145:195]). De acordo com Nestório, era admissível chamar o Cristo impassível de passível porque ele é "impassível segundo sua divindade, mas passível de acordo com a natureza de seu corpo" (Nest. *Ep. Cir.* 2.4 [*ACO* 1-I-1:30]). Ele pegou o *homoousios* do credo niceno e o fez ter o sentido de que os atributos da natureza divina eram os do Logos, para ser por natureza impassível, imortal e eterno (Nest. *Baz.* 2.1 [Bedjan, p. 249]). Seus críticos, disse ele, estavam acusando-o de blasfêmia "porque disse que Deus é incorruptível, imortal e o vivificador de tudo" (Nest. *Baz.* 2.1 [Bedjan, p. 318]) — "Deus" significando aqui o Logos divino. Nestório, ao mesmo tempo, sustentou que a fusão (ou confusão) do divino e do humano na cristologia alexandrina não só punha em risco a impassibilidade do Logos, mas também deixou sem sentido a passividade do homem Jesus. O relato dos evangelhos, como o do anjo fortalecendo Jesus no jardim (Lc 22.43) teriam, então, de ser nada mais que uma parábola, "pois ele que sofre de forma impassível não precisa de ninguém para fortalecê-lo" (Nest. *Fr.* 24 [Loofs, p. 333]; Teod. Mops. *Hom. Categ.* 15.25 [*ST* 145:505]). A partir do que parecia ser uma pressuposição compartilhada sobre a incondicionalidade e perfeição de Deus surgiram teorias radicalmente divergentes sobre a pessoa de Jesus Cristo.

Contudo, essa impassibilidade não era para ser um predicado só de Deus. É possível falar da "esperança da vida por vir, [em que] habitaremos imortais, impassíveis e livres de todo pecado" (Teod. Mops. *Gal.* 1.2-3 [Swete 1:8]). A impassibilidade também pode ser descrita como o dom da salvação. Deus tinha esperado tornar Jesus Cristo "imortal, incorruptível e imutável" até sua ressurreição "porque ele não só era aquele que [Deus] queria tornar imortal e imutável, mas nós também estamos associados a sua natureza" (Teod. Mops. *Hom. Categ.* 6.11 [*ST* 145:151]). Foi na ressurreição de Cristo que tanto ele quanto aqueles que veio para salvar adquiriram "uma natureza imortal e impassível" (Teod. Mops. *Fil.* 3.10 [Swete 1:237]). Atanásio de Alexandria, do lado oposto, tinha descrito o "caráter arraigado" da pessoa salva, nesse caso o

monge Antônio, cuja "alma era imperturbada e, por isso, sua aparência externa era calma" (Atan. *V. Ant.* 67 [*PG* 26:940]). Antônio, ele pretendia dizer, "tinha um grau muito elevado de *apatheia* cristã — autocontrole perfeito e liberto da paixão — o ideal de todo verdadeiro monge e ascético se esforçando para alcançar a perfeição. Cristo, que estava livre de toda fraqueza emocional e falta — *apathês Christos* — é seu modelo" (R. Meyer [1950], p. 126). As tradições antioquenses e alexandrinas concordavam em que a salvação foi o propósito da vinda de Cristo, e essa imortalidade e impassibilidade foram a consequência dessa salvação. Todos os lados também concordam que tinha de haver uma congruência teológica entre a doutrina da pessoa de Cristo e a doutrina da obra dele; ou, declarando isso de forma negativa, que nenhuma doutrina cristológica podia ser aceita se atuasse contra a posição de Jesus Cristo como Salvador. "O principal ponto de nossa salvação é a encarnação do Logos", disse Apolinário (Apol. *Fid. sec. pt.* 11 [Lietzmann, p. 170-171]). A encarnação tinha de acontecer como aconteceu, argumentou Nestório, ou Satanás não teria sido vencido (Nest. *Baz.* 1.1.88 [Bedjan, p. 116-17]). Cirilo, por sua vez, em seu tratado *Sobre a encarnação do unigênito*, examinou as implicações soteriológicas das teorias cristológicas sob discussão e refutou cada teoria com base no fato de que, se estivessem corretas, a obra salvífica de Cristo teria sido impossível; outros argumentos vieram e foram de uma teoria a outra, mas esse argumento era aplicável a cada uma delas (Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:196-202]). Cristo, mesmo para ser apenas um porta-voz e uma revelação da natureza divina, tarefa para a qual pode parecer que seria suficiente ele ser "o filho do carpinteiro", tinha de ser aquele que desceu do céu e o "Deus que apareceu para nós, sendo o Senhor" Jesus Cristo (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:458-60]). Essa já tinha sido uma arma padrão no arsenal dos defensores alexandrinos e capadócios do Concílio de Niceia (veja p. 216-17 acima).

Mas quando Cirilo junto com a maioria desses defensores do Concílio de Niceia vieram a especificar o conteúdo dessa salvação cuja integridade tinha de ser sustentada em qualquer doutrina cristológica, ficou evidente que na pressuposição geral presumivelmente compartilhada por todos tinham diferenças acentuadas. Pois Cirilo ligou seu entendimento do sentido da salvação do homem à tradição que a tinha definido como divinização (veja p. 168 acima), a qual ele considerou ser o único meio de conferir impassibilidade ao homem. Apolinário tinha resumido a tradição na confissão: "Declaramos que o Logos de Deus se tornou homem para o propósito da nossa salvação para que possamos receber a semelhança daquele celestial e ser feito Deus segundo a semelhança com o verdadeiro Filho de Deus de acordo com a natureza e o Filho do homem

segundo a carne, nosso Senhor Jesus Cristo" (Apol. *Fid. sec. pt.* 31 [Lietzmann, p. 179]). A versão do conceito de divinização desenvolvido por Cirilo dá ênfase especial à salvação e à transformação da carne por intermédio da encarnação do Logos imutável e impassível. Cirilo, ao definir o propósito da encarnação, declarou que "o Unigênito se tornou um homem perfeito a fim de libertar nosso corpo terreno da corrupção externa" e que Cristo, ao fazer isso, tinha tingido a alma do homem com a estabilidade e a imutabilidade de sua própria natureza", tornando-a participante de sua divindade impassível (Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:230]). Cirilo, usando fórmulas idênticas em outras passagens, acrescentou que o Unigênito tinha libertado o corpo terreno da corrupção ao tornar sua própria alma mais poderosa que o pecado e capacitando a alma humana com sua própria "estabilidade e imutabilidade como a lã é impregnada pela tintura" (Cir. *Teod.* 20 [*ACO* 1-I-1:54]).

Se tinha de haver uma congruência entre a doutrina soteriológica e a cristológica, a relação entre o divino e o humano na pessoa de Cristo tinha de ser adequada para efetuar isso por meio de uma transformação na própria natureza do homem. E mais, a natureza do homem tinha de ser transformada e salva. Uma teoria da relação entre o divino e o humano em Cristo que protegeu a impassibilidade de Deus ao atribuir sofrimento e morte só ao homem que o Logos tinha assumido reduziu a doutrina da salvação. Pois se isso fosse verdade, "então como se pode dizer que ele se torna o Salvador do cosmo, e não antes [apenas] do homem, como um peregrino ou viajante por intermédio de quem também somos salvos?" (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:356]). Mas, uma vez que era para ele ser aquele por intermédio de quem o mundo foi salvo, a conexão entre o homem Jesus e o Logos (por meio de quem o mundo foi criado) tinha de ser mais íntima do que permitia a doutrina da assunção de um homem pelo Logos. Pois se, de acordo com Hebreus 2.14,15, o Salvador tinha de "destruir aquele que tinha o poder da morte, ou seja, o demônio", tinha de ser "o Criador do universo, o Logos de Deus rico em misericórdia" que se esvaziou e nasceu de uma mulher (Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:202]). Não uma mera associação, nada menos íntimo que a união entre o Logos-Criador e aquele que nasceu e foi crucificado seria suficiente para libertar aqueles que tinham sido entregues para a escravidão de uma vida inteira por meio de seu medo da morte. Se a salvação tinha de ser um dom de impassibilidade e imortalidade, o Salvador tinha de ser ele mesmo o Logos, não só um homem assumido pelo Logos.

Era possível interpretar cada um desses temas de uma maneira bem diferente e, portanto, de extrair outra cristologia deles. Teodoro, a despeito da questão retórica que acaba de ser citada de um texto de Cirilo, ensinou que

Cristo tinha salvo o mundo, e não apenas o homem — mas que ele salvou o mundo ao salvar o homem. O universo foi composto dos seres invisíveis e racionais, como os anjos, e das coisas materiais e visíveis, composto dos quatro elementos: terra, ar, água e fogo. O homem foi relacionado ao invisível por intermédio de sua alma, ao visível por meio de seu corpo (Teod. Mops. *Ef.* 1.10 [Swete 1:129]). Ele era a única ligação entre as várias ordens do universo criado, e seu pecado e morte puseram em risco a unidade desse universo. Cristo é o Salvador do mundo todo no sentido de que a salvação do homem, o microcosmo, também efetua a salvação do macrocosmo. "Portanto, a conexão entre todas as coisas também é restabelecida com base em nossa renovação. O primeiro fruto disso é ele que é Cristo segundo a carne, em quem é realizada uma muito boa e, por assim dizer, concisa nova criação de todas as coisas". Assim, conclui-se que "o acordo, a harmonia e a conexão de todas as coisas existentes serão salvas para a incorruptibilidade" (Teod. Mops. *Col.* 1.16 [Swete 1:269]) por meio da salvação do homem pelo homem Cristo. A salvação do cosmo repousa na reintegração da única criatura em quem todas as partes constituintes do cosmo estavam representadas, ou seja, o homem — em sua reintegração, não em uma transformação ontológica de sua natureza em algo mais que humana e, portanto, menos que humana.

Três fatores, na percepção de Teodoro da natureza humana, estavam interrelacionados: a queda no pecado, a suscetibilidade à mudança e a mortalidade. Às vezes, ele seguia o ensinamento cristão convencional, embora de modo nenhum universal, de que a mortalidade era apenas o resultado do pecado e que a "morte foi introduzida quando pecamos" (Teod. Mops. *Ef.* 1.10 [Swete 1:129]). Ele, em harmonia com essa percepção, podia dizer que nesta vida "sofremos muitas mudanças, como por sermos aqueles que por natureza são mortais" (Teod. Mops. *Gl.* 2.15-16 [Swete 1:26]). Mas ele também reverteu a conexão entre o pecado e a morte, como quando descreveu a vida no céu: "Porque seremos tornados imortais depois de nossa ressurreição, não pecaremos mais; pois pecamos por causa de nosso ser mortal" (Teod. Mops. *Col.* 3.5 [Swete 1:299]). E a impassibilidade conferida por intermédio da salvação significava libertação da mutabilidade que não tinha de ser identificada com o pecado nem com a morte, mas tinha de estar relacionada a ambos; pois "seria possível salvar o corpo da morte e da corrupção se primeiro tornarmos a alma imutável e a libertarmos das paixões do pecado, para que, ao adquirir imutabilidade, pudéssemos também obter libertação do pecado" (Teod. Mops. *Hom. Categ.* 5.11 [*ST* 145:117]). Nenhuma relação causal simples seria adequada. "A mortalidade é cronologicamente anterior ao pecado, mas o pecado é logicamente anterior

à mortalidade" (Norris [1963], p. 184); mas talvez se possa acrescentar que a passibilidade era um fator em algum sentido distinto de ambos. A morte entrou na vida humana por intermédio do pecado, mas agora ela tinha enfraquecido a natureza humana e agravado sua tendência a pecar (Teod. Mops. *Hom. Cateq.* 12.8 [*ST* 145:335]). O homem, para ser restaurado a sua humanidade autêntica, precisava ser salvo de tudo isso; salvação significava "segundo nascimento, renovação, imortalidade, incorruptibilidade, impassibilidade, libertação da morte, da servidão e de todos os males, felicidade da liberdade e participação nas inefáveis coisas boas que estamos esperando" (Teod. Mops. *Hom. Cateq.* 14.17 [*ST* 145:439]), bem como a libertação da punição e danação merecidas pelos pecados humanos (Teod. Mops. *Ef.* 2.5 [Swete 1:145]).

Essa restauração da humanidade autêntica foi a obra de Cristo homem em sua vida, morte e ressurreição. Ele, só porque tinha sido "um de nós, que veio de fora da nossa raça" e nossa natureza, podia realizar essa salvação (Teod. Mops. *Hom. Cateq.* 7.13 [*ST* 145;181]). O que foi realizado por intermédio dele e nele como o primeiro fruto da raça humana "tinha tudo sido feito por ele para [nossa] salvação comum" (Teod. Mops. *Ef.* 1.6 [Swete 1:125]). Ele, embora fosse um homem completo e verdadeiro, não tinha tomado a morte sobre si mesmo como uma punição como faziam os outros homens; ele, sendo "mais excelente", tinha passado da morte para a imortalidade e incorruptibilidade e, agora, podia conferir esses dons para seus irmãos (Teod. Mops. *Gn.* 49.10 [*PG* 66:645]; Teod. Mops *Pecc. Orig.* [Swete 2:335]). Sua vida e morte faziam parte de sua obra salvífica, mas o evento decisivo na economia da salvação foi sua ressurreição, "o principal objeto de todas as reformas operadas por ele, à medida que foi por intermédio dela que a morte foi abolida; a corrupção, destruída; as paixões, extintas; a mutabilidade, removida; as emoções desenfreadas do pecado, consumidas; o poder de Satanás, destruído; a incitação dos demônios, reduzida a nada; e a aflição resultante da lei, varrida" (Teod. Mops. *Hom. Cateq.* 7.4 [*ST* 145:167]). A interpretação dramática da morte e da ressurreição de Cristo como uma vitória sobre os poderes demoníacos que mantinham o homem sob sua influência, um motivo proeminente na tradição pré-nicena, nas mãos de Teodoro, tornou-se a declaração do triunfo de Cristo sobre os "principados e poderes [...] que não tinham poder sobre nós se conseguíssemos evitar pecar" (Teod. Mops. *Col.* 2.15 [Swete 1:291]). Mas Teodoro, independentemente do tema que selecionasse enquanto comentava a imagem sugerida nesse ou naquele texto, referia-se costumeiramente a "sua insistência na interferência ativa da humanidade de Cristo na obra de redenção" (Norris [1963], p. 209). Essa insistência levou a "um dualismo cristológico definitivo",

uma distinção radical entre o Logos divino e o homem que ele tinha assumido por causa do que Cristo tinha que ser a fim de salvar, como Teodoro disse que ele fez. Teodoro e Cirilo tinham muitos temas de soteriologia e cristologia em comum; mas as diferenças entre eles, embora fossem menos óbvias, provaram ser mais decisivas.

É apontado que "a predileção de Cirilo pela abordagem soteriológica dos problemas fica evidente com especial proeminência em suas discussões da eucaristia" (Durand [1964], p. 279). Aqui também um fundamento comum de ensino compartilhado sobre os sacramentos levou à divergência na formulação cristológica. Teodoro apresenta a doutrina da presença real e até mesmo uma teoria de transformação sacramental dos elementos em linguagem muitíssimo explícita. Quando Cristo deu o pão, argumentou Teodoro, "ele não disse: 'Esse é o símbolo do meu corpo', mas sim: 'Isto é o meu corpo' "; pois os elementos "foram transformados pela descida do Espírito Santo" (Teod. Mops. *Hom. Cateq.* 15.10 [*ST* 145:475]). Ele até mesmo conectava essa transformação dos elementos com a ideia tradicional da eucaristia como o remédio da imortalidade (veja p. 182-83 acima): "De início, eram postos sobre o altar como meros pão e vinho misturado com água, mas pela vinda do Espírito Santo foi transformado em corpo e sangue, mudando, assim, no poder de nutrição espiritual e imortal" (Teod. Mops. *Hom. Cateq.* 16.36 [*ST* 145:593]). Essa e outras passagens semelhantes de Teodoro são uma indicação de que as ideias parelhas da transformação dos elementos da eucaristia e da transformação do comungante foram tão amplamente defendidas e tão firmemente estabelecidas no pensamento e na linguagem da igreja que todos as conheciam. Mesmo se essa doutrina eucarística era inconsistente com o método teológico geral de Teodoro, ele continuou a ensinar em sua teologia o que a igreja cria e ensinava em sua liturgia a respeito da eucaristia.

A diferença entre Teodoro e Cirilo era que Teodoro não fundamentou uma cristologia nessa doutrina eucarística, mas Cirilo fez isso. A chave para a interpretação cristológica de Cirilo da teologia sacramental repousa na ênfase sobre o poder doador e transformador de vida da salvação em Cristo, poder esse transmitido pelos sacramentos, em especial a eucaristia. O batismo também era um canal para esse poder. Por meio do batismo, disse Cirilo, "somos remodelados na imagem divina em Jesus Cristo", acrescentando que seria um absurdo pensar nisso como uma "re-forma corporal" (Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:274]). No entanto, ele, em outros lugares, sobretudo quando fala sobre a mudança efetuada por comer o corpo e beber o sangue de Cristo na ceia do Senhor, parece ter ficado bem menos relutante em atribuir a "re-forma corpo-

ral" à obra da graça sacramental. Seu texto prova que a doutrina da eucaristia não levou em conta sua instituição nos evangelhos sinóticos e em 1Coríntios (Cir. *1Cor.* 10.1 [*PG* 74:880]) (embora, claro, ele tenha feito comentário também sobre essas passagens), mas no sexto capítulo do evangelho de João (Cir. *João* 4.2 [ad 6:48-50] [*PG* 73:560-85]): " 'Se vocês não comerem a carne do Filho do homem e não beberem o seu sangue, não terão vida em si mesmos' " (Jo 6.53). Essas palavras, disse ele, significavam que Cristo "como Deus, nos torna vivos não meramente nos garantindo uma porção do Espírito Santo, mas por nos garantir uma forma comestível da carne que ele assumiu" (Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:278]). Ele, ao comentar sobre essas mesmas palavras em outra passagem, insistiu que o corpo dado na eucaristia não pode ser doador de vida a menos que ele tenha se tornado "a própria carne do Logos que dá vida a tudo" (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:510]). O corpo recebido na eucaristia é como uma "semente vivificadora" por meio da qual o comungante se junta intimamente ao Logos mesmo e feito semelhante ao Logos, imortal e incorruptível (Cir. *Luc.* 22.19 [*PG* 72:909-912]).

Cirilo, no curso do desenvolvimento desse entendimento da eucaristia, explicitou sua rejeição à sugestão de que as palavras de João 6.53 pudessem se referir "ao precioso corpo e sangue não de Deus o Logos, mas de um homem unido a ele" na encarnação (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:508]). Isso representava uma percepção equivocada da eucaristia e da pessoa de Cristo. Esse é o motivo para acreditar na tradição antioquense, a eucaristia, a despeito das fórmulas de transformação citadas antes em Teodoro, veio a ser considerada, na fórmula de Ireneu, como consistindo de uma substância terrena e uma celestial (veja p. 180 acima), cada uma das quais retinha sua natureza. Eutério de Tiana, partidário de Nestório, parece ter ensinado que objetivamente "o pão místico é da mesma natureza" que o pão terreno, mas que, pela fé, se torna subjetivamente o corpo de Cristo para o cristão (ap. Ficker [1908], p. 20-21). E Nestório argumentava que Cristo, por meio das palavras de instituição: "Este é o meu corpo", "não diz que o pão não é pão e que seu corpo não é um corpo, mas diz pão e corpo demonstravelmente, estão na *ousia*" (Nest. *Baz.* 2.1 [Bedjan, p. 449]). Podemos conjecturar que os antioquenses, no curso da controvérsia, descobriram uma inconsistência entre a doutrina eucarística de Teodoro e sua doutrina cristológica e que eles, no fim, ajustaram a primeira à última; em todo caso, fica claro que os alexandrinos formularam e defenderam uma cristologia que fosse adaptável à piedade eucarística em que acreditavam.

Essa cristologia, argumentavam os alexandrinos, também era compatível com a prática litúrgica da igreja, e eles insistiram que a cristologia de seus opo-

nentes não o era (*2Clem.* 1.1 [Bihlmeyer, p. 71]). A advertência de *2Clemente* de pensar em Jesus Cristo como Deus sugeria que Jesus Cristo também merecia essa adoração que era apropriadamente feita só a Deus. A ortodoxia nicena, na controvérsia com o arianismo, tinha feito muito da inconsistência entre a prática ariana de adorar Jesus Cristo e sua recusa em reconhecer que ele é Deus no sentido mais pleno e mais inequívoco da palavra (veja p. 209-211 acima); o mesmo argumento, com base nas doxologias, é usado em apoio à divindade do Espírito Santo (veja p. 227 acima). Nesse ponto mais que em qualquer outro, a aplicação para a controvérsia cristológica de um argumento inventado durante a controvérsia trinitária provou ser eficaz. Pois os defensores do Concílio de Niceia se recusaram a distinguir entre a adoração apropriada ao Pai e àquela apropriada ao Filho. A *Confissão detalhada*, de Apolinário, que resume a ortodoxia nicena sem entrar em especulações acerca da alma humana de Cristo pelo que o autor foi condenado depois, falava em favor do principal corpo da tradição quando atacou uma interpretação da Trindade que poderia levar a "três sistemas de adoração dissimilares e diferentes [em contraposição à instituição de] uma única forma de observância religiosa" (Apol. *Fid. sec. pt.* 1 [Lietzmann, p. 167]). Não havia, escreveu ele em outro lugar, "nada que tivesse de ser adorado e nada que salva fora da Trindade divina" (Apol. *Fid. inc.* 5 [Lietzmann, p. 195]). A adoração cristã de Deus foi adequadamente dirigida para a Trindade do Pai, do Filho e do Espírito Santo sem nenhuma distinção quanto a grau ou tipo. Essa era a interpretação ortodoxa do decreto niceno e o resultado claro do desenvolvimento pós-niceno, conforme finalmente afirmado na fórmula de que o Espírito Santo é "aquele que é adorado e glorificado com o Pai e o Filho" (*Symb. Nic.* — *CP* [Schaff 2:57-58]).

Agora que o ponto da discussão não era a relação do Filho e do Espírito com o Pai, mas a relação da humanidade com a divindade do Filho encarnado, a questão fica mais complexa. A humanidade do Logos também era objeto de adoração? Os arianos tinham acusado Atanásio de praticar a adoração de um homem porque eles consideravam o Logos menos que Deus (Atan. *Ar.* 3.32 [*PG* 26:392]). Mas a acusação de "antropolatria" não podia ser dirigida com igual validade contra os descendentes de Atanásio? Por exemplo, continuou Apolinário, a declaração de credo recém-citada declara: "Confessamos [...] uma única adoração do Logos e da carne que ele assumiu. E excomungar os que apresentam atos diferentes de adoração, um divino e um humano, e que adoram o homem nascido de Maria como diferente daquele que é 'Deus de Deus' " (Apol. *Fid. sec. pt.* 28 [Lietzmann, p. 177]). A adoração cristã de Cristo tinha de ser "a adoração do Filho de Deus incluindo a semelhança humana (Apol. *Fr.* 6

[Lietzmann, p. 205]). A adoração era dirigida ao encarnado, divino e humano; "a ele trazemos adequadamente nossa adoração e sua carne não é excluída da adoração. [...] Pois quem não adora essa carne, não o adora" (Apol. *Fid. inc.* 6 [Lietzmann, p. 197]). O ritual cristão exigia a adoração de todo o Logos encarnado na unidade indiscriminada de sua pessoa, conforme sugerido pela prática litúrgica da igreja (Apol. *Fr.* 9 [Lietzmann, p. 206-207]). Qualquer adoração do encarnado que separa sua humanidade de sua divindade equivaleria a substituir a Tríade divina pela Tétrade do Pai, Filho, Espírito Santo e o homem Jesus (Euter. *Imp.* 5 [*PG* 28:1349-53]). Por conseguinte, era indefensável sugerir que "adoramos Emanuel como homem" (Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:258]).

No reconhecimento de que Emanuel, o Deus-homem que é "Deus conosco" (Mt 1.23), merecia ser adorado, todos que aceitaram a definição nicena tinham concordado com isso; isso era exigido não só pelo Concílio de Niceia, mas também por Filipenses 2.6-11. De acordo com Teodoro, essas palavras do apóstolo significavam que Jesus, o homem assumido pelo Logos, "por causa da ligação que ele tem com o Unigênito" tinha sido altamente exaltado e recebido um nome acima de todo nome; isso não poderia ser dado ao Logos, pois ele sempre tinha tido isso e nunca tinha perdido. Após a ressurreição, quando essa glória foi conferida ao homem assumido pelo Logos, "todos os homens o adoraram e todos os homens confessaram Jesus Cristo como Deus para a glória de Deus Pai" (Teod. Mops. *Fil.* 2.10-11 [Swete 1:222-23]). O homem Jesus foi elevado à direita de Deus "e ele recebe adoração constante de toda a criação por causa de sua união íntima com Deus o Logos" (Teod. Mops. *Hom. Categ.* 5.6 [*ST* 145:107]). O assentar-se à direita do Pai significava que o homem assumido pelo Logos tinha se tornado um participante na glória do Logos, assim, "ele, por causa da natureza de Deus o Logos habitando nele, é adorado por todos" (Teod. Mops. *Ef.* 1.21 [Swete 1:138]). Da mesma forma, a autoridade de julgar os vivos e os mortos pertencia ao homem assumido (Teod. Mops. *Hom. Categ.* 7.13 [*ST* 145:181]). Até mesmo os oponentes de Teodoro foram forçados a reconhecer que ele atribuiu "a dignidade e honra" do Logos ao homem Jesus (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:392]), embora eles sustentassem que "o mistério da religião" (1Tm 3.16) foi dissolvido por sua interpretação de como o Logos tinha de ser adorado (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:356]). Para Nestório, Filipenses 2.6-11 significava que alguém adorava Jesus o homem por causa do Logos que o sustentava e "por causa daquele que está escondido adoro o que aparece. [...] Distingo as naturezas, mas uno a adoração" (Nest. *Serm.* 1 [Loofs, p. 262]). Foi o homem assumido "que sofreu a morte por três dias e a ele adoro com a divindade. [...] Por causa dele que está vestido adoro a roupa"

(Nest. *Baz.* 2.1 [Bedjan, p. 328]). Ou como Nestório colocou em uma fórmula simples: "Confessemos o Deus no homem, adoremos o homem que é para ser adorado junto com Deus por causa da conjunção divina com Deus, o Criador" (Nest. *Null. Det.* [Loofs, p. 249]). A adoração cristã de Jesus Cristo era uma pressuposição assumida por ambos os lados, e nada no debate fez algum dos lados questionar sua propriedade. A teologia tinha concordado com a liturgia.

De especial interesse na liturgia era a linguagem usada em relação à virgem Maria, que tinha vindo a ser chamada de "*Theotokos*". A despeito do esforço para encontrar prova disso em outros lugares, há motivo para acreditar que o título teve origem em Alexandria, onde harmonizava com a tradição alexandrina genérica e a epitomada. O exemplo mais antigo incontestável do termo *Theotokos* foi na encíclica de Alexandre da Alexandria dirigida contra o arianismo, em 324 (Alex. *Ep. Alex.* 54 [Opitz 3:28]). Mais adiante, no século IV, o imperador Juliano, em sua polêmica contra os "galileus", perguntou aos cristãos: "Por que vocês chamam incessantemente Maria de *Theotokos*?" (Jul. *Gal.* 262D [*LCL* 3:398]). Mas as origens da ideia de *Theotokos* não devem, quase com certeza, ser procuradas nas polêmicas nem na especulação, mas na devoção, talvez na versão grega primitiva do hino para Maria, *Sub tuum praesidium*; aqui também a teologia teve de concordar com a liturgia. Maria, nos conflitos com o gnosticismo, tinha servido como prova da realidade da humanidade de Jesus: ele tinha verdadeiramente nascido de uma mãe humana e, portanto, era um homem (Iren. *Her.* 5.1.2 [Harvey 2:316]). Mas a piedade e a reflexão cristãs tentavam provar o sentido mais profundo da salvação, o paralelo entre Cristo e Adão encontrou sua contraparte na imagem de Maria como a segunda Eva, que, por sua obediência, tinha desfeito o dano causado pela desobediência da mãe da humanidade (Iren. *Dem.* 33 [*ACW* 16:69]). Ela era a mãe do homem Jesus Cristo, a mãe do Salvador; mas ele, para ser o Salvador, também tinha de ser Deus, e ela, como sua mãe, tinha de ser "mãe de Deus". Na devoção popular, esses temas se entrelaçam com outras especulações sobre a maneira do nascimento de Cristo e da vida posterior da virgem Maria, mas o desenvolvimento da imagem cristã de Maria e o eventual surgimento de uma doutrina cristã de Maria, em seus temas fundamentais, deve ser entendido no contexto do desenvolvimento da devoção a Cristo e, claro, do desenvolvimento da doutrina de Cristo.

Pois era de grande importância para a cristologia se alguém tinha ou não o direito de chamar Maria de *Theotokos*. Os arianos e outros podem ter usado o termo sem ter extraído dele conclusões concordantes com a ortodoxia de Atanásio. Mas uma vez que a fórmula nicena tinha sido estabelecida e esclarecida, os que estavam na sucessão de Atanásio — e talvez o próprio Atanásio

(Atan. *Ar.* 3.29 [*PG* 26:385]) — descobriram nesse título uma fórmula competente para sua crença de que na encarnação, divindade e humanidade estavam tão intimamente unidas que, por meio do que veio a ser conhecido como "a comunicação das propriedades", nem o nascimento, nem a crucificação nem a salvação podiam ser atribuídos a uma natureza sem a outra. Era uma forma de falar de Cristo, no mínimo, tanto quanto de falar sobre Maria. Uma vez que era permissível falar de Cristo como "o Deus sofredor" (ver p. 189 acima), como a piedade e a proclamação da igreja falavam, a cristologia alexandrina também podia tirar vantagem do termo litúrgico *Theotokos* para apoiar sua ênfase na unidade da pessoa de Cristo.

Seus oponentes viram corretamente as implicações do termo. Nestório objetou que ele não foi usado pelos pais e que era uma calúnia atribuí-lo a eles (Nest. *Baz.* 2.1 [Bedjan, p. 220]). Se ele defendeu de fato *Anthropotokos* [mãe de um ser humano] como um substituto, ele não quis, conforme acusaram seu oponentes, dizer isso como uma reversão à heresia repudiada havia muito tempo de que Cristo era apenas um homem. Seu termo preferido era *Christotokos*, que instituiu tanto contra *Theotokos* quanto contra *Anthropotokos*, porque "ambos removem a blasfêmia de [Paulo de] Samósata [...] e evitam o mal de Ário e de Apolinário" (Nest. *Ep. Cael.* [Loofs, p. 182]): Maria foi quem carregou em seu ventre Jesus Cristo, o homem em quem Deus o Logos habitava, não da divindade. No fim, Nestório achou possível se reconciliar até mesmo com *Theotokos*, não só porque havia um sentido em que podia aceitar a ortodoxia do termo, mas talvez também porque a posição do termo na adoração cristã estava tão firmemente estabelecida que seria incontestável.

Nessas diversas pressuposições foi desenvolvida a doutrina da pessoa de Cristo. As pressuposições incluíam o que a igreja acreditava, ensinava e confessava: o que é confessado sobre Deus em suas apologias e credos; o que é ensinado sobre a salvação em sua pregação e exposição; o que ela acreditava sobre a vinda de Deus em Cristo em sua piedade e liturgia. À medida que a controvérsia forçou os professores da igreja de várias facções a esclarecer o que criam, ensinavam e confessavam, eles se voltaram para a exegese bíblica e a especulação filosófica-teológica para encontrar as respostas. A legislação dogmática da igreja não supria essas respostas; em vez disso, ela tentava identificar as premissas ortodoxas para a exegese e delinear os limites apropriados em que a especulação e ainda mais controvérsia tinham de ser levadas adiante. No sentido de que essas premissas e limites não tinham sido especificados com alguma precisão real antes, a formulação da doutrina da pessoa de Cristo envolvia genuína inovação. Mas no sentido de que as pressuposições já estavam

presentes, de que a formulação podia reivindicar estar, nas palavras de abertura do credo calcedônio, "seguindo os santos pais" (*Symb. Chal.* [Schaff, 2:62]; Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:298]).

As teologias alternativas da encarnação

As pressuposições que acabamos de analisar, embora pudessem ser decisivas de muitas maneiras, não produziram elas mesmas uma cristologia. Pois o conteúdo da doutrina da pessoa do Deus-homem foi suprido pelas palavras e obras de Jesus Cristo e pelo fato de que toda a Escritura testemunhava dele. Apolinário estava expressando a opinião comum quando falou de "inúmeros ensinamentos fornecidos ao longo das Escrituras divinas, todos eles juntos testemunhavam a fé apostólica e eclesiástica" (Apol. *Fid. sec. pt.* 43 [Lietzmann, p. 184]). Somos, disse Cirilo, "obrigados em todo caminho para a verdade, sempre ansiosos por localizar o que parece certo de acordo com as sagradas Escrituras e seguir lealmente as opiniões dos pais" (Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:298]). Todos os lados aceitavam essa autoridade; todos os lados afirmavam que o Logos tinha se tornado homem, e todos foram compelidos a reconhecer que seus oponentes afirmavam a mesma coisa; todos os lados professaram obediência à toda fé apostólica conforme estabelecido na Bíblia. Contudo, era difícil, na verdade impossível, para qualquer teologia isolada da encarnação fazer a mesma justiça a todos esses "inumeráveis ensinamentos" sobre Cristo. Quando Hilário, por exemplo, tornou a frase paulina e, depois, a nicena "de acordo com as Escrituras" (Hil. *Trin.* 10.67 [*PL* 10:394-95]) um refrão de sua invectiva sobre a morte e a ressurreição de Cristo, isso levou-o à fórmula de que "o Deus Unigênito sofreu as coisas que os homens podem sofrer", que não seriam aceitáveis sem a qualificação de vários participantes na controvérsia cristológica.

Em parte, as variações no uso da Escritura para construir uma doutrina da pessoa de Cristo podem ser atribuídas às diferentes opiniões sobre a validade e os limites da exegese alegórica. De que maneira o Antigo Testamento era a fonte de dados adequada para a cristologia? Teodoro de Mopsuéstia, dirigindo sua crítica contra o método alegórico de Orígenes e seus seguidores, tentou reprimir a tendência de ler o Antigo e o Novo Testamentos como "palavras de Cristo" (Iren. *Her.* 4.2.3 [Harvey 2:148]) no mesmo sentido do termo. Não se devia ler a Escritura de um modo "absoluto" ou "simples", ou seja, "sem referência à ocasião e à conexão histórica" da passagem (Teod. Mops. *Eph.* arg. [Swete 1:117]). A alegoria mais explícita e detalhada no Novo Testamento era a contida em Gálatas 4.21-31, usada pelos proponentes do método como justificação para aplicá-la também a outras narrativas do Antigo Testamento. Isso era, insistia Teodoro, um "abuso do termo apóstolo" (Or. *Cels.*4.44 [*GCS*

2:317]); pois "o apóstolo não abole a história nem dissolve as coisas que aconteceram no passado, mas ele aceita-as conforme aconteciam na época e aplica a história das coisas que aconteceram ao seu próprio entendimento" (Teod. Mops. *Gal.* 4.24 [Swete 1:73-74]). O apóstolo detinha a historicidade desses eventos como "coisas que tinham realmente acontecido" (Teod. Mops. *Gal.* 4.29 [Swete 1:86]). Assim, a alegoria apropriada era a que "comparava [e aplicava] os eventos que aconteceram no passado com o presente" (Teod. Mops. *Gal.* 4.24 [Swete 1:79]). Por exemplo, o uso de Salmos 68.18: "Quando ele subiu em triunfo às alturas, levou cativos muitos prisioneiros, e deu dons aos homens", em Efésios 4.8, não significava que o versículo de Salmos tinha sido "dito profeticamente"; foi simplesmente uma alusão como as usadas em sermões (Teod. Mops. *Ef.* 4.8 [Swete 1:166]). Da mesma maneira, o uso de Isaías 54.1 em Gálatas 4.27, no exato contexto da alegoria de Sara e Hagar, não pretendia provar que essas palavras tinham sido "ditas profeticamente sobre a ressurreição, mas ele abusou da declaração [ou seja, aplicou-a em um sentido distinto do pretendido] por causa da palavra 'estéril' " (Teod. Mops. *Gal.* 4.27 [Swete 1:84]). Teodoro e seus seguidores foram muito mais restritivos que os alexandrinos no uso de passagens do Antigo Testamento como elementos constituintes da doutrina da pessoa de Cristo.

Mais decisivo que a questão de se aplicar passagens do Antigo Testamento para a doutrina de Cristo era uma questão de como combinar as declarações disparatadas sobre ele que aparecem tanto no Antigo Testamento quanto no Novo Testamento. O saltério fala de ele ser entronizado à direita de Deus (Sl 110.1; Hb 1.13); essa também foi a fonte de seu clamor de entrega na cruz (Sl 22.1; Mt 27.46). O Segundo Concílio de Constantinopla, em 553, reconheceu a questão chave na controvérsia cristológica quando anatematizou qualquer um "que diga que Deus o Logos que realizou milagres é um e que o Cristo que sofreu é outro" (CCP [p. 553] *Anath.* 3 [Mansi 9:377]). A relação de Cristo, o operador de milagres, com o Cristo crucificado poderia ser definida como simplesmente a relação do divino nele com o humano nele, mas essa super-simplificação não satisfez realmente ninguém. Houve, por exemplo, o milagre de Cristo andar sobre as águas (Mt 14.25). Nestório, respondendo "a ele que pergunta: 'Quem é esse que andou sobre a água?' ", declarou: "Foram os pés que andaram e o corpo concreto por meio do poder que habitava nele. Isso é um milagre. Pois se Deus anda sobre a água, isso não é surpreendente" (Nest. *Capit.* [Loofs p. 218-19]). Leo, em contrapartida, declarou claramente: "Andar sobre o mar com pés que não afundam e acalmar o levante das ondas repreendendo os ventos — isso é, indubitavelmente, divino" (Leo M. *Tom.* 4 [*ACO*

2-II-1:29]). Como Severo apontou, não era característico do divino andar de forma alguma nem era característico do humano andar sobre a água (ap. Eust. Mon. *Ep.* [*PG* 86:924]). Por isso, Cirilo insistiu que nesses milagres, como o ressuscitamento da filha de Jairo ou do filho da viúva em Naim (Mt 9.18-25; Lc 7.11-15), envolveram ambos o divino e o humano; a mão de Cristo tocava a pessoa para demonstrar a "operação única" do Logos e da carne (Cir. *João* 4 [ad 6:64] [*PG* 73:604]). Pois Cristo, se tinha feito seus milagres só por meio da virtude da "habitação em seu íntimo" do Logos divino, não seria diferente dos profetas, que fizeram a mesma coisa (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:422]). Portanto, ter-se-ia de dizer que a Fonte da vida ficou faminta e que o Todo-poderoso ficou cansado (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:320]).

O problema crítico foi seu sofrimento, crucificação e morte. Quem "bradou em alta voz: 'Eloí, Eloí, lamá sabactâni?' " (Mt 27.46). Ambrósio, sem levar em conta todas as consequências de sua linguagem, explicou essas palavras com o sentido de que "foi o homem que bradou quando estava para morrer pela separação da divindade. Pois uma vez que a divindade é imune à morte, não haveria nenhuma morte a menos que a vida fosse retirada; pois a vida é a divindade" (Ambr. *Luc* 10.127 [*CCSL* 14:381]). Atanásio também atribuiu o brado de abandono à humanidade de Cristo, uma vez que "o Senhor não pode ser abandonado pelo Pai, estando sempre no Pai, tanto antes de falar quanto quando bradou" (Atan. *Ar.* 3.56 [*PG* 26:441]). Isso fica evidente a partir das mudanças milagrosas na natureza que acompanham sua morte, como o escurecimento do sol e a ressurreição do morto imediatamente após o registro do brado de abandono. Portanto, de acordo com Atanásio, temos que "os ditos: 'Meu Pai, se for possível, afasta de mim este cálice'; e: 'Por que me abandonaste?' foram ditos humanos, e o ato divino por meio do qual ele mesmo fez o sol escurecer e o morto se levantar" (Atan. *Ar.* 3.57 [*PG* 26:444]). Cirilo viu no brado a voz da "natureza humana nele" que era sem pecado, mas que, como o segundo Adão, testemunha da condição humana e a resgata. Ele, com isso, contrapõe a percepção dos antioquenses, conforme ele mesmo a entendia, que alegavam que "esses sons são do homem assumido" (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:438]), e não do Logos encarnado. Teodoro foi citado como ensinando que "a divindade foi separada dele, que sofreu de acordo com a experiência de morte, pois não é possível para ela [a divindade] passar a experiência de morte" (Teod. Mops. *Fr.* [Swete 2:325]). Mas ele também afirmou que "ele [o Filho de Deus] não foi separado dele [o homem assumido] na crucificação nem deixou-o na morte, mas permaneceu com ele até que o ajudou a liberar as dores da morte" (Teod. Mops. *Hom. Cateq.* 5.6 [*ST* 145:107]). O espectro do gnosticismo e de outras

formas de docetismo tornam imperativo para todos afirmar a realidade dos sofrimentos de Cristo e de sua agonia no jardim (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:494]); o espectro do patripassianismo tornou possível atribuir esses à natureza divina (Cir. *Ep.* 46.5 [*ACO* 1-I-6:161-62]).

O problema de atribuir tanto a divindade quanto a humanidade, tanto os milagres quanto a crucificação ao mesmo sujeito podem ser resolvidos se o próprio Novo Testamento for mais preciso em sua linguagem. A transmissão e a tradução do texto bíblico, como em outros casos, introduziram uma precisão maior do que o próprio texto possuía. Por exemplo, houve duas traduções siríacas, talvez até mesmo dois textos gregos, de Hebreus 2.9; um deles dizia: "Porque ele, Deus, por meio de sua graça experimentou a morte de todo homem", enquanto o outro declarava: "Ele [Jesus], à parte de Deus, experimentou a morte". A primeira leitura preservou a unidade do divino e do humano, mesmo em sua morte; a outra preservou o divino contra a passibilidade do humano, em especial em sua morte. Mesmo os que quiseram adotar a última leitura tiveram de reconhecer que a Escritura, ao falar de Cristo, "fala como de uma única pessoa e junta em um as coisas que são distintas em força de acordo com a divisão das naturezas" (Teod. Mops. *Fil.* 2.8 [Swete 1:220]). Mas isso tinha de ser explicado de maneira que "quando ouvimos a Escritura dizer que Jesus é honrado ou glorificado, ou que alguma coisa lhe foi conferida ou ainda que ele recebeu domínio sobre todas as coisas, não devemos entender [isso como se referindo] ao Deus Logos, mas ao homem que foi assumido" (Teod. Mops. *S*/8.5 [*ST* 93:47]). E, contudo, aqueles que tendem à preservação da unidade do divino e do humano no um Cristo tiveram, não obstante, cuidado em especificar que, embora "as declarações e as obras dos evangelhos e da proclamação apostólica" não tenham sido escolhidas segundo as que pertenciam ao divino e as que pertenciam ao humano, era essencial observar que eles não aplicavam ao Logos "nu e não encarnado ainda", mas só ao encarnado na concretude de sua vida total (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:448]).

Assim, era difícil para qualquer teologia da encarnação abranger um todo integrado dos "inúmeros ensinamentos fornecidos ao longo das Escrituras divinas" (Apol. *Fid. sec. pt.* 43 [Lietzmann, p. 184]). Em vez disso, cada teologia busca encontrar determinadas passagens sobre Cristo compatíveis com sua própria ênfase central e determinadas passagens difíceis de explicar. Uma vez que foi em torno da explicação dessas passagens que boa parte do desenvolvimento doutrinal se moveu, uma identificação do texto-prova e da essência da interpretação pode servir para esclarecer as posições alternativas. Pois a raiz das metáforas à luz da qual todas as outras predições eram vistas vêm dos

textos-prova. Ao examinar essas passagens e suas metáforas, junto com as que se tornaram problemáticas, conseguimos identificar as duas cristologias conflitantes como a doutrina da "união hipostática" e a doutrina do "Logos que habitava nele" — embora cada lado não só tenha tentado explicar todas as passagens bíblicas em seu sistema, mas também tenha tentado se conformar às fórmulas características de seus oponentes. Isso torna mais desejável classificar as doutrinas a partir de outra base que não a dos grupos patriarcais, o alexandrino ou o antioquense, em geral ordenados uns contra os outros no padrão considerado nas controvérsias.

O local clássico ou "ponto de partida" para a teologia da união hipostática (Kelly [1958], p. 284) foi João 1.14: "Aquele que é a Palavra tornou-se carne". A conexão entre o Logos e a carne era o principal assunto tanto do debate quanto do desenvolvimento, mas o termo "tornou-se" era um problema em seu próprio direito. Pois como o Logos, coigual com o Pai em seu ser eterno e imutável, tornou-se outra coisa? Conflitante como era com o axioma autoevidente da imutabilidade divina, tal sugestão, conforme Cirilo declarou não era "nada além de puro sofisma e espalhafato" e "a fabricação de uma mente desordenada". Salmos 94.22 diz: "Mas o Senhor é a minha torre segura"; e Salmos 90.1 (LXX) traz: "Senhor, tu és o nosso refúgio, sempre, de geração em geração". Isso quer dizer que Deus deixou de ser Deus e foi transformado em um refúgio, "mudou sua natureza em algo que não era antes?" Mas ele "é imutável de acordo com a natureza, permanece completamente o que era e sempre é" (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:312-14]). Para os que estavam curiosos com o sentido da encarnação, João 1.14, quando correlacionada com Filipenses 2.5-8 e com Hebreus 1.3, ele declarou que "Deus de Deus, sendo por natureza o Logos unigênito de Deus, o resplendor da glória e a imagem expressa da pessoa daquele que o gerou, tornou-se homem, mas não mudou na carne" (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:314-16]). Por isso, Cirilo insistia que "tornou-se carne" era sinônimo de "tornou-se homem" (Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:228]); se a posição oposta estava correta, "a encarnação ou, para ser mais específico, a humanização do Logos é abolida" (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:322]). João 1.14 exigia que os vários títulos ligados a Jesus Cristo não deveriam ser separados, mas, ao contrário, deveriam ser unidos "em uma unidade indivisível" (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:370-72]).

Essa preocupação era tão prioritária para a unidade indivisível na teologia da união hipostática que, se fosse necessário, a simetria da relação entre o divino e o humano em Cristo poderia ser sacrificada para isso. O que as gerações posteriores rotularam de heresia apolinarista era uma aplicação consistente, se simplificada demais, dessa perspectiva fundamental. Atanásio, em

sua própria linguagem sobre a relação entre o divino e o humano em Cristo, usava habitualmente fórmulas que falavam do Logos "também" tomando a carne. "Aquele que é o Filho de Deus também se tornou Filho do homem" (Atan. *Ar.* 1.45 [*PG* 26:105]) escreveu ele; e mais uma vez afirmou: "Invocamos o Filho natural e verdadeiro de Deus, aquele que também se tornou homem" (Atan. *Ar.* 3.32 [*PG* 26:392]). Atanásio, citando João 1.14, ensinou que "ele pôs a carne e se tornou homem" sem afirmar nem negar, mas simplesmente ignorando a presença de uma alma humana no encarnado (Atan. *Ar.* 3.35 [*PG* 26:397]). Esse perigo de sacrificar a integridade de sua humanidade à unidade de sua pessoa se tornou uma realidade quando Apolinário apresentou a posição de que a "encarnação, como deve ser vista em Cristo, só acontece se o *pneuma* [espírito] divino e a *sarx* [carne] terrena juntos formam juntos uma unidade substancial de tal maneira que o homem em Cristo se torne o primeiro homem pela união desses dois componentes" (Grillmeier [1965], p. 222). Não se pode pensar no divino e no humano em Cristo como componentes iguais de seu ser encarnado; antes, o Logos, ao unir-se ao corpo, ainda era "uma natureza [*mia physis*]", conforme João 1.14 também deixa claro quando chama a vinda de Cristo do céu de "tabernacular" e afirmou que "a Palavra tornou-se carne", mas não acrescentou "e alma" (Apol. *Fr.* 2 [Lietzmann, p. 204]).

Contudo, seria um erro considerar essa negação de uma alma ou espírito no encarnado como uma conclusão necessária da teologia da união hipostática. A teologia siríaca, aqui e em outros lugares, exibiu a possibilidade de transcender (ou de ignorar) a polarização teológica convencional (E. Beck [1949], p. 56-58). Ela usava a mesma palavra, *kyânâ*, com o sentido ou de "natureza" ou de "pessoa" e, portanto, poderia atribuir ao Cristo encarnado uma *kyânâ* ou "duas"; quando falava de duas, referia-se ao divino e ao humano, "o sublime e o humilde", mas quando a teologia fala de um, refere-se à pessoa concreta de Jesus Cristo como o Logos encarnado. Cirilo, embora seus primeiros escritos demonstrassem indiferença para a questão da integridade da humanidade de Cristo, chegou, por fim, a mostrar uma insistência semelhante na pessoa concreta de Jesus Cristo como o sujeito adequado das afirmações cristológicas. "De minha parte", declarou ele em um axioma, "digo que não é apropriado para o Logos de Deus à parte da humanidade nem para o templo nascido da mulher não se unir ao Logos para ser chamado de Cristo Jesus" (Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:250]). Fica claro a partir do comentário de Cirilo sobre o evangelho de João (Cir. *Jo* 12 [ad 20:28] [*PG* 74:733]) e de seus outros tratamentos do material do evangelho (Cir. *Lucas* 6.12 [*PG* 72:580-81]) que ele, mesmo no curso de uma polêmica teológica sobre o Logos pré-encarnado, concentrou-se no ser

encarnado concreto como o objeto da devoção cristã e como aquele que trouxe a salvação. Sua verdadeira e plena divindade teve de ser defendida contra o arianismo; sua verdadeira e plena humanidade, contra o apolinarismo; mas foi o Logos encarnado, verdadeira e totalmente Deus e homem, que foi o Salvador.

Foi necessário ao mesmo tempo enfrentar o uso da Escritura, que não fala de forma consistente dele dessa maneira. Por exemplo, 1Timóteo 2.5, contradizendo o axioma de Cirilo, refere-se ao "homem Cristo Jesus" e chama-o de "mediador entre Deus e os homens". Será que essa é uma maneira "adequada" de falar dele, conforme sustentou Teodoro, (Teod. Mops. *1Tm* 2.5 [Swete 2:88]) ou o próprio termo "mediador", como argumentou Teodoro, sugere que ele "uniu em si mesmo qualidades distintas pela unidade das naturezas, ou seja, da divindade e da humanidade"? (Teod. *Eran.* 2 [*PG* 83:121]). A teologia da união hipostática concorda com passagens como essa observando que as propriedades das duas naturezas, em miríades de dizeres bíblicos, eram intercambiáveis de modo que "o logos não seja consumido", mas "ambos sejam unidos em um" (Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:280-82]). Ou como Cirilo tinha resumido o ponto anterior no mesmo tratado: "Ele é proclamado pela sagrada Escritura, às vezes, como um homem completo, com sua divindade ignorada pelo silêncio em relação a ela, por causa da economia divina e, às vezes, mais uma vez como Deus, com sua humanidade ignorada pelo silêncio em relação a ela; mas ele não é tratado injustamente por nenhuma forma de tratamento por conta da conjunção das duas [naturezas] em uma unidade" (Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:252]). Em Miqueias 5.2 (LXX), na profecia do nascimento de Cristo, ele foi chamado de nascido em Belém-Efrata, mas o mesmo versículo também diz que suas "origens são desde os tempos antigos, desde os dias da eternidade" (ARC). Onde uma passagem em particular da Escritura não observa explicitamente esse equilíbrio, ela, não obstante, tem a intenção de transmitir essa ideia. E a eternidade de que Miqueias fala tinha de ser atribuída também à carne de Cristo, ou seja, "a uma carne unida a Deus por natureza, e as coisas boas dele mesmo [natureza divina] que ele transmite costumeiramente ao seu próprio corpo" (Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:292]). No entanto, a transmissão de propriedades era uma característica não só da linguagem bíblica, mas da pessoa do encarnado.

Essa transmissão foi exigida pela obra de Jesus Cristo como Salvador e pela história da vida, morte e ressurreição por meio das quais tinha realizado essa obra. Se a realidade e a totalidade da encarnação fossem negadas, "seria o esvaziamento da fé e a anulação da cruz, que é a salvação e a vida do universo" (Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:200]). Os escritos de Cirilo, tanto exegéticos quanto polêmicos, eram repletos de referências (Durand [1964], p. 415) às "cenas

concretas do evangelho" como a história da confrontação entre Jesus e Pedro em Cesareia de Filipe (Mt 16.13-20; Cir. *Dial.Trind.* 4 [*PG* 75:865]). O sujeito das palavras e obras registradas nos evangelhos não podia ser outro que não o Logos encarnado. "Quem é então que tanto experimentou a morte quanto foi ressuscitado em glória e é de Nazaré a não ser Jesus Cristo, ou seja, que ele que nasceu de forma inefável do Pai antes de todas as eras [...] e corporeamente de uma mulher?" (Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:270]). Cirilo, ao rever a vida de Jesus, sua tentação e fome, seu sofrimento e morte (Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:296]), insistiu que tudo isso foi atribuído ao Logos encarnado, que usou sua carne como instrumento para seus milagres e para seu sofrimentos (Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:232]). As "orações e súplicas, em alta voz e com lágrimas" (Hb 5.7) de Cristo em sua tentação foram atribuídas ao "Filho natural e verdadeiro, possuindo as glórias da divindade" que se humilhou para salvar os que foram tentados (Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:436-40]). A voz vinda da nuvem identificou o Logos encarnado, divino e humano, como "meu Filho amado" (Mt 17.5; Cir. *Inc. unigen.* [*SC* 97:272]). Assim, ao longo das várias cenas concretas da vida de Jesus, a teologia da união hipostática encontrou prova para sua insistência no único Senhor Jesus Cristo como sujeito.

Contudo, essa insistência contradisse algumas dessas cenas concretas, notavelmente as atribuídas ao crescimento e desenvolvimento de Jesus. Se João 1.14 era o texto prova para essa teologia da união hipostática, seu ponto crucial de interpretação foi Lucas 2.52: "Jesus ia crescendo". Nestório, provocando seus oponentes com essa passagem, afirmou: "Ele foi trazido à perfeição que aumentava pouco a pouco, a respeito de quem Lucas também exclama no evangelho: 'Jesus ia crescendo em sabedoria, estatura e graça' " (Nest. *Hom. Hb* 3.1 [Loofs, p. 235-36]; Nest. *Baz.* 2.1 [Bedjan, p. 338]). Cirilo respondeu a esse desafio com a sugestão de que o Logos podia ter trazido seu corpo à perfeição imediatamente e poderia facilmente ter sido favorecido com sabedoria de imediato. Mas isso teria sido "um caso monstruoso e uma violação das palavras da economia [da salvação]" (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:454]). Portanto, o Logos encarnado, que em sua divindade não podia crescer nem mudar, assumiu nossa natureza sobre si mesmo em tal extensão que cresceu de fato. Se os oponentes de Cirilo estavam até mais preocupados em salvaguardar a incondicionalidade e imutabilidade da natureza divina do que ele estava, seu embaraço com o "crescimento" de Jesus era compreensível. A teologia da união hipostática fazia justiça à tendência predominante da Bíblia, que falava de forma bem indiscriminada do divino ou do humano em Cristo enquanto retinha o mesmo sujeito; a teologia não fazia justiça às passagens em que essa

tendência foi substituída pela linguagem sobre o crescimento de Jesus. Ou para pôr na terminologia de seu texto prova, essa teologia corre o risco de mudar a encarnação em uma teofania ao ler João 1.14 como lemos a seguir: "Aquele que é a Palavra tornou-se carne [...] e vimos a sua glória".

As palavras que faltam, "e viveu entre nós", torna João 1.14 ainda mais receptivo à interpretação bem em outros termos, como parte da teologia da habitação do Logos no íntimo do ser. Assim, a encarnação ensinada nessa passagem pode ser parafraseada para significar: "Entendemos que esse é o Senhor que tem a natureza divina de Deus Pai, que para nossa salvação pôs sobre si um homem em que ele habita e por intermédio de quem apareceu e se tornou conhecido da humanidade" (Teod. Mops. *Hom. Categ.* 3.5 [*ST* 145:59]). A teologia da habitação do Logos no íntimo do ser pode ser definida como uma interpretação da relação entre o divino e o humano em Jesus Cristo que tenta; preservar a distinção entre eles ao descrever sua união como habitação do Logos no íntimo do ser do homem que ele tinha assumido. Essa teologia podia não só citar João 1.14, mas até mesmo falar de uma "união pessoal" da divindade e da humanidade em Cristo — "pessoal" porque não era nem uma união de acordo com a *ousia* como era a união da Trindade, nem uma união de acordo com a natureza como era a união de corpo e alma. Essas duas definições de união obliterariam a distinção entre o divino e o humano, produzindo uma monstruosidade e tornando impossível a salvação por intermédio de Cristo. Era, antes, um terceiro tipo de união de acordo com a "pessoa [*prosôpon*]", que era a "expressão não técnica e não metafísica conveniente para descrever as formas, ou pessoas, permanentes e objetivas em que a Trindade é apresentada semelhante à visão humana e à autoconsciência divina" (Prestige [1956], p. 162). De acordo com Nestório, o divino e o humano em Cristo coincidem em sua aparência e, por isso, eram um. Contudo a "aparência" não era sinônimo de "ilusão", pois houve uma habitação genuína do Logos divino no íntimo do homem Jesus e, nesse sentido, houve uma encarnação genuína.

O texto prova para essa teologia da encarnação é João 2.19: "Jesus lhes respondeu: 'Destruam este templo, e eu o levantarei em três dias' ". Nestório, citando essas palavras de Cristo sobre seu corpo, perguntou: "Assim, sou o único que chama Cristo de 'duplo'? Ele não designou a si mesmo tanto como templo que pode ser destruído quanto como um Deus que o levanta de novo? No entanto, se foi Deus quem foi destruído [...], o Senhor diria: 'Destrua esse Deus e em três dias ele será levantado' " (Nest. *Serm. Theo.* 1 [Loofs, p. 259]). A relação entre o Logos, como ativo, e a humanidade, como passiva, exposta em João 2.19, serviu uma a uma como a chave para essas passagens

que pareciam predizer a glória divina e a passividade humana do mesmo sujeito divino-humano. Ficou evidente que a frase "foi obediente até a morte, e morte de cruz" só pode ser aplicada ao homem, conforme provado por João 2.19 (Teod. Mops. *Fil.* 2.8 [Swete 1:219]). E assim "o templo criado pelo Espírito Santo é um, e o Deus que santifica o templo é outro" (Nest. *Fr.* 256 [Loofs, p. 331]). As palavras de Cristo referiram-se ao templo de seu corpo na terceira pessoa e ao Logos na primeira pessoa; "ele chamou o homem que tinha assumido seu templo enquanto mostra que ele mesmo estava habitando nesse templo e ele, por intermédio de sua moradia, mostrou-nos claramente seu poder quando o liberou [de sua moradia] para a destruição da morte, de acordo com seu desejo, e depois levantou-o por meio da grandeza de seu poder" (Teod. Mops. *Hom. Cateq.* 8.5 [*ST* 145:193]). A passagem de Colossenses 2.9 complementa o testemunho de João 2.19: "Pois em Cristo [o homem que foi assumido] habita corporalmente toda a plenitude da divindade" (ap. Cir. *Apol. Tdt.* 1 [*ACO* 1-I-6:109]).

A partir desse texto prova, surgiu a metáfora do habitar no íntimo do ser, que "continua para se tornar uma marca distintiva" dessa cristologia (Grillmeier [1965] p. 218). Teodoro, em um tratado sobre a encarnação do qual só foram preservados fragmentos, tentou definir a natureza exata desse habitar no íntimo do ser ao distingui-la de outras formas da presença divina na criatura. Era diferente da onipresença geral de Deus, que estava de acordo com sua "essência e operação", enquanto a encarnação era um habitar no íntimo do ser segundo sua "vontade" (Teod. Mops. *Fr. Inc.* [Swete 2:293-95]). Contudo, esse habitar no íntimo do ser segundo sua vontade também poderia ter relação com sua presença na igreja, mas a diferença era que a última dependia da primeira; só em Jesus, o divino "habitou totalmente, equipando-o ao lhe designar toda honra que o Filho que habitava no íntimo do ser compartilhava por natureza". Essa doutrina, conforme seus críticos acusaram, significa que, uma vez que o Logos "habita em nós mesmos" (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:380]), não só em Jesus, o Logos não tinha se tornado carne, mas apenas "alguém que habita no homem" ou um "habitante do homem" (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:420])? Nestório, como Teodoro, insistia que a doutrina não significava isso, mas que o habitar no íntimo do ser tinha um sentido único quando era aplicada à encarnação do Logos. Pois "se falamos em habitar no íntimo do ser em relação a Cristo ou ao templo da Trindade e à descida da graça do Espírito Santo [sobre ele], não pretendemos o mesmo tipo de habitar no íntimo do ser que veio sobre os profetas nem a mesma celebrada nos apóstolos, nem mesmo a mesma conforme há nos anjos, que [por meio do Espírito] são fortalecidos para o serviço de Deus. Pois Cristo

é o Soberano, mesmo de acordo com a carne é o Senhor de todos" (Nest. *Hist.* [Loofs, p. 206]). Dessa maneira, os proponentes da teologia da habitação do Logos no íntimo do ser tentam separar sua posição das heresias cristológicas anteriores, como o adocionismo, com o qual é tão fácil identificá-la.

Mais claro que sua história é o intento religioso da doutrina da habitação do Logos no íntimo do ser: levar a sério o fato do desenvolvimento moral do homem Cristo Jesus e, assim, garantir sua posição simultânea de Redentor e de exemplo. Portanto, "a principal coisa é que o Logos na forma de um servo trouxe à existência um homem sem pecado; por conseguinte, a ênfase é posta no desenvolvimento moral e religioso de Jesus" (Loofs [1914], p. 88). Quando os evangelhos descrevem o batismo de Cristo, por exemplo, ele foi "simbolicamente extraído do padrão dos nossos" (Teod. Mops. *Hom. Categ.* 14.24 [*ST* 145:451-53]). Se o Novo Testamento só tivesse se referido à divindade ou à humanidade de Cristo em sua descrição do sofrimento e da obediência dele, teria falhado em apresentar seu ponto; só envolvendo ambos podia "extrair de ambos o que era apropriado ao propósito da exortação" (Teod. Mops. *Fil.* 2.8 [Swete 1:221-22]). Foi como homem que Cristo cumpriu a lei "por nós" como homens (Teod. Mops. *Gl.* 3.13 [Swete 1:42]). Nos ditos de Jesus, uma frase como esta: "Meu Deus e Deus de vocês" (Jo 20.17), embora seja difícil para os proponentes da teologia da união hipostática explicarem, ajusta-se muito bem a essa teologia (Cir. *Chr. un.* [*SC* 97:334-36]); pois mostrou que o homem que tinha sido assumido pelo Logos podia, como homem, chamar Deus de seu Pai e seu Deus e, portanto, o cristão, como homem, podia fazer a mesma coisa (Teod. Mops. *Ef.* 1.3 [Swete 1:121]). Então, a forma bíblica de exortação exigia que "embora Cristo tivesse a natureza divina nele mesmo ainda quisesse com grande humildade sofrer tudo pela nossa salvação. Portanto, ele diz que isso é 'digno do chamado' no sentido de que eles, imitando a humildade de Cristo, sustentam uns aos outros mutuamente" (Teod. Mops. *Ef.* 4.2 [Swete 1:163]). Essa inocência e obediência perfeitas do homem que tinha sido assumido pelo Logos alcançaram a salvação dos homens (Teod. Mops. *Hom. Categ.* 12.9 [*ST* 145:335-37]).

Por isso, o humano e o divino tinham de estar intimamente ligados para alcançar a salvação, mas não tão intimamente a ponto de ser entendido como irrelevante para o homem como homem — ou para envolver o divino no sofrimento da cruz. Na fórmula de Teodoro, "a Trindade foi separada daquele que estava sofrendo na provação da morte porque era impossível para ele experimentar a provação da morte se [a Trindade] não estivesse cuidadosamente afastada dele, mas perto o suficiente para fazer as coisas necessárias e exigidas

para a natureza [humana] que foi assumida por ele" (Teod. Mops. *Hom. Cateq.* 8.9 [*ST* 145:199]). Sempre que havia uma referência à cruz e à morte de Jesus ou ao seu "sangue" como o instrumento da salvação, isso se referia ao homem que havia sido assumido pelo Logos, e não o próprio Logos que habita no íntimo do ser, o qual, como Deus, era impassível (Teod. Mops. *Ef.* 1.7 [Swete 1:126-27]). Reciprocamente, quando aquele que assumiu foi chamado "Filho [de Deus]", isso aconteceu "por causa da união íntima que ele tinha com aquele que o assumiu" (Teod. Mops. *Hom. Cateq.* 8.16 [*ST* 145:209]). E, por isso, era necessário observar que, em muitas passagens do Novo Testamento, havia uma transição clara de uma maneira de falar para a outra. Em Colossenses 1.15-18, o apóstolo vai e volta daquele em quem todas as coisas foram criadas, o Logos, para aquele que foi "o primogênito dos mortos" (Teod. Mops. *Col.* 1.15-18 [Swete 1:272-74]), o homem assumido, o tempo todo falando dele "como de um". No entanto, o apóstolo, ao mesmo tempo, deixou claro que "foi do agrado de Deus que nele [o homem que tinha sido assumido] habitasse toda a plenitude" (Cl 1.19). Não é de surpreender que o Novo Testamento tenha formulado sua predicação dessa maneira, pois essa era a prática comum nos evangelhos e nas epístolas (Teod. Mops. *1Tm* 3.16 [Swete 2:137-38]). Não era, contudo, menos necessário observar que determinadas predicações não podiam ser aplicadas ao homem em que o Logos habitava, mas só ao Logos eterno mesmo. Embora a frase do credo, "e ascendeu ao céu", significasse que o homem que tinha sido assumido tinha se tornado parceiro da graça do Logos e, por isso, os cristãos também se tornam seus parceiros (Teod. Mops. *Hom. Cateq.* 7.6-7 [*ST* 145:171]), a frase "e ele voltará em glória" só pode se referir ao Logos, uma vez que este tinha vindo para habitar no homem que foi assumido, mas o homem não teve de "vir" do céu, mas teve de nascer na terra e, portanto, não podia voltar "de novo" (Teod. Mops. *Hom. Cateq.* 7.14 [*ST* 145:183]).

No entanto, algumas passagens eram difíceis de explicar por intermédio de qualquer princípio de dupla predicação. A julgar pela frequência das tentativas dos proponentes da teologia da habitação do Logos no íntimo do ser para lidar com isso, para eles esse ponto crucial de interpretação era 1Coríntios 2.8: "[Eles] crucifica[ram] o Senhor da glória", e não apenas o homem em quem o Senhor da glória habitava. Eustáquio era típico em afirmar que, uma vez que era impossível atribuir sofrimento à divindade, Paulo devia estar se referindo ao homem assumido pelo Logos (ap. Teod. *Eran.* 3 [*PG* 83:288]). Outro ponto crucial era Hebreus 13.8: "Jesus Cristo é o mesmo, ontem, hoje e para sempre"; pois o sujeito dessa passagem era "Jesus Cristo", não apenas Cristo ou o Logos, e ainda eternidade e identidade, o que só era apropriado para o Logos,

também eram predicados do homem em quem o Logos habitava. Por isso, a passagem, com frequência, era citada contra essa teologia. Filipenses 2.6-11 ocupava um lugar especial; pois embora se sustentasse que "entenderíamos com mais facilidade a ideia de Nestório se víssemos" essa passagem (Loofs [1914], p. 82-83), parece, de muitas maneiras, que ela era um texto prova e um ponto crucial de interpretação para a teologia da habitação do Logos no íntimo do ser: texto prova porque fala do que foi "d[ado]" ao homem que tinha sido assumido e porque isso tornou sua vida terrena e obediência o assunto de uma exortação para que o imitássemos (Teod. Mops. *Hom. Cateq.* 6.5 [*ST* 145:139-41]); o ponto crucial da interpretação porque nessa passagem, como em outras também, o apóstolo "fala como se falasse de uma pessoa e combina em uma essas coisas que pela divisão de naturezas são distintas no que diz respeito à força" (Teod. Mops. *Fil.* 2.6-11 [Swete 1:220]). Filipenses 2.6- 11, pelo fato de não se ajustar facilmente aos extremos de nenhuma dessas teologias alternativas, acabava por se ajustar às necessidades de uma posição que tentava transcender ambos os extremos.

O dogma das duas naturezas em Cristo

O futuro dogmático pertencia a uma teologia da pré-existência, de *kenosis* e da exaltação que, com base em passagens como Filipenses 2.6-11, estava em uma posição para afirmar a união hipostática do divino e do humano em Cristo, bem como uma distinção permanente entre o divino e o humano também após a encarnação. O termo "kenosis" foi tirado da expressão "esvaziou-se a si mesmo" dessa passagem. Pois como a teologia da união hipostática foi principalmente associada com a de Alexandria; e a teologia da habitação do Logos no íntimo do ser, com a de Antioquia; essa teologia foi associada ao pensamento do Ocidente latino. Seu porta-voz mais característico foi Hilário; seu intérprete mais criativo, Agostinho; seu defensor mais influente, Leão; sua formulação mais autoritativa apareceu no decreto da Calcedônia. Contudo, ela não era mais exclusivamente regional em sua origem que qualquer uma das outras. Do ponto de vista das outras, em especial da teologia da união hipostática, ela alcança sua clareza conceitual e sua simplicidade evangélica ao ignorar questões mais profundas da exegese bíblica, bem como da especulação cristológica; mas essa mesma qualidade era sua força como uma fórmula conciliatória unindo os adeptos de teorias antagônicas e como uma base para o desenvolvimento contínuo.

Essa cristologia, como o título "pré-existente, *kenosis* e exaltação" indica, teve seu ponto de partida não só da relação entre as "naturezas", mas também da relação entre os "estados"; não só do ser de Cristo como Deus e homem,

mas também da história dele. Hilário, ao identificar esses três estados na história da pessoa de Cristo, falou de seu ser só divino antes da encarnação (*ante hominem Deus*), tanto divino e humano em sua *kenosis* (*homo et Deus*) e ainda completamente homem e completamente Deus em sua exaltação (*pos hominem et Deum totus homo totus Deus*) (Hil. *Trin.* 9.6 [*PL* 10:285]). Esses estados precisavam ser claramente distinguidos. Pois "uma coisa é ele ser Deus antes de ser homem, outra coisa é ele ser homem e Deus e, ainda outra, é ele, depois de ser homem e Deus, ser perfeitamente homem e perfeitamente Deus. Assim, não confunda os tempos e as naturezas no mistério da dispensação, pois, de acordo com os atributos de suas naturezas distintas, ele tem de falar de si mesmo em relação ao mistério de sua humanidade de uma maneira antes de seu nascimento e de outra enquanto estava já para morrer e, ainda de outra, como eterno". A teologia da habitação do Logos no íntimo do ser manifestou a tendência (ou perigo) de equiparar "tempos" e "naturezas" ao insistir que a *kenosis* e a exaltação se aplicavam apenas ao homem que tinha sido assumido pelo Logos; a teologia da união hipotástica ameaça perder de vista os tempos e talvez, por sua preocupação com as questões ontológicas levantadas pela união entre as duas naturezas, até mesmo construir a monstruosidade de uma natureza humana pré-existente. Mas essa era uma teologia em que tanto os tempos quanto as naturezas pertenciam ao "mistério da dispensação" e ambos tinham recebido seu tributo. A relação entre as duas naturezas não podia ser especificada sem dar atenção aos três tempos. As predições bíblicas tinham de ser escolhidas não só com base na distinção entre as duas naturezas, como a teologia da habitação do Logos no íntimo do ser enfatizava, com base na distinção das duas naturezas, mas também com base na história de uma pessoa, Jesus Cristo, em sua pré-existência, *kenosis* e exaltação.

Essa teologia, ao tentar pôr isso de ambas as maneiras, ligou "uma doutrina estática de duas naturezas com uma soteriologia dinâmica" (Grillmeier [1965], p. 467). Sua soteriologia subjacente exigia que Cristo, como Salvador, fosse tanto divino quanto humano para que pudesse efetuar a mudança entre ele mesmo e o pecador pelo qual assumiu os pecados do mundo e o pecador se tornou santo. A *kenosis* de Cristo estabelece uma nova aliança entre Deus e o homem (Ambr. *Sl* 118.14.46 [*CSEL* 62:329]). Ele, por meio de sua humilhação, ensinou humildade aos homens para que eles pudessem ser exaltados com ele (Ambr. *Fid.* 3.7.52 [*CSEL* 78:127]). "Fomos levantados porque ele foi rebaixado; a vergonha para ele era glória para nós. Ele, sendo Deus, fez da carne sua residência e, em troca, somos levantados mais uma vez da carne de Deus" (Hil. *Trin.* 2.25 [*PL* 10:67]). A cruz de Cristo era o mistério da salvação por meio do qual o poder de Deus

alcançou seu propósito redentor e também foi um exemplo por intermédio do qual os homens foram estimulados à humildade (Leo M. *Serm.* 72.1 [*SC* 74:129]). "Ele, por meio de uma maravilhosa mudança, entrou em uma barganha de salvação, tomando sobre si mesmo o que era nosso e nos garantindo o que era dele" (Leo M. *Serm.* 54.4 [*SC* 74:33]). A maioria das metáforas de expiação transmitidas pela tradição também aparecia em sua teologia, com frequência em combinação, como nas palavras de Agostinho sobre sua mãe: "Ela sabia que, [no altar], o santo sacrifício foi dispensado pelo apagamento da escrita que existia contra nós; e esse inimigo vencido que, quando ele recapitulou nossas ofensas e pesquisou alguma coisa para levantar contra nós, não conseguiu encontrar nada nele, naquele em quem conquistamos" (Ag. *Conf.* 9.13.36 [*CSEL* 33:225]). Em declarações como essa, a relação entre a imitação da humildade de Cristo, o sacrifício do sangue de Cristo, a vitória dele sobre os inimigos da humanidade, o resgate pago a Deus ou ao demônio e as outras várias formas de descrever a realização da salvação não foram trabalhadas com muita precisão. No entanto, ficou claro que se entendia que cada um exigia uma cristologia de pré-existência, de *kenosis* e de exaltação, uma cristologia de duas naturezas em uma pessoa.

Leão, explorando essa tradição, concluiu que a *kenosis* ou "esvazi[amento]" de Filipenses 2.7 tinha de ser interpretado como "o se inclinar da compaixão, e não como falta de poder". Assim, "embora a distinção das duas naturezas e substâncias seja preservada e ambas se encontrem em uma pessoa, a humildade é assumida pela majestade; a fraqueza, pelo poder; a mortalidade, pela eternidade". Uma humanidade passiva se juntou a uma divindade impassível para que Cristo pudesse "a partir de um elemento conseguir morrer, e a partir de outro ser incapaz de morrer" (Leo M. *Tom.* 3 [*ACO* 2-II-1:27]). Esse era o sentido das histórias dos evangelhos, todas elas, tanto as evidências de *kenosis* quanto as provas de poder divino contínuo, tinham de ser explicadas em uma doutrina cristológica: tanto a humildade das faixas e a glória do cântico dos anjos; tanto a vulnerabilidade diante de Herodes quanto a adoração dos magos; tanto o "ser trespassado com pregos quanto o abrir as portas do paraíso graças à fé do ladrão" na cruz (Leo M. *Tom.* 4 [*ACO* 2-II-1:28]; Leo M. *Serm.* 55.3 [*SC* 74:38]). E assim "o ritmo de sua língua balança como um pêndulo indo do lado divino para o lado humano; da transcendência de Deus para a imanência da nossa história terrena. O último tem de ser observado. Leão, a despeito de toda sua predileção pelo tratamento estático da natureza de Cristo correspondendo à doutrina das duas naturezas, mostra uma vez após a outra seu amor por uma abordagem histórica da salvação" (Grillmeier [1965], p. 466).

Ele lidou tanto com os "tempos" quanto com as "naturezas" em sua exposição do ministério da dispensação.

Quando essa cristologia da pré-existência, da *kenosis* e da exaltação foi dirigida para o conflito sobre a relação entre as duas naturezas, ela manifestou determinadas afinidades com a teologia da união hipostática. Ela parecia ter ainda mais afinidades com a teologia da habitação do Logos no íntimo do ser; isso se devia em parte à intervenção de Leão no conflito a fim de condenar o que ele entendia ser o extremo eutiquiano da doutrina da união hipotástica. Tirada da arena dessa controvérsia, a verdadeira relação doutrinal entre a teologia da união hipostática, a teologia da habitação do Logos e a teologia da pré-existência, da *kenosis* e da exaltação talvez possam ser vistas com mais clareza. A congenialidade da terceira posição com a segunda estava evidente. Pretendia-se que ambas preservassem "a distinção de ambas as naturezas" (Leo M. *Tom.* 3 [*ACO* 2-II-1:27]) e substâncias e protegessem a natureza divina imutável da contaminação pelas vicissitudes que aconteceram à natureza humana. Portanto, "cada 'forma' faz os atos apropriados a ela em comunhão com a outra, o Logos, ou seja, realizando o que é apropriado a ela, e a carne pôs em prática o que é apropriado à carne" (Leo M. *Tom.* 4 [*ACO* 2-II-1:28]). É compreensível que os defensores da teologia da habitação do Logos no íntimo do ser entendam essa posição como uma vindicação deles mesmos. Contudo, quando suas nuanças condicionadas de forma polêmica são subtraídas dela, considera-se que essa teologia manifesta uma preocupação com a unicidade de Jesus Cristo em sua pessoa e atos salvíficos que a separam da teologia da habitação do Logos no íntimo do ser não menos que sua ênfase na distinção das naturezas separa-a da teologia da união hipostática. Pois foi ninguém mais que o Senhor de glória que foi crucificado, conforme afirmado em 1Coríntios 2.8 (Leo M. *Tom.* 5 [*ACO* 2-II-1:29]). E em virtude da relação entre o divino e o humano nele, não importa "de acordo com que substância se fala de Cristo" (Leo M. *Ep.* 124.7 [*ACO* 2-IV:162]). Além disso, Maria era *Theotokos*, pois ela era a mãe do único Cristo que era tanto Deus quanto homem (Leo M. *Ep.* 124.2 [*ACO* 2-IV:159]).

Não obstante, essa posição acima da batalha foi alcançada ao custo de ignorar muitas das questões mais sérias. A despeito de formulações ocasionais como a asserção de que os cristãos, por intermédio da união com o Senhor encarnado, foram feitos para ser como ele e, assim, deificados, a aspiração pela transformação da natureza humana passiva e finita em natureza eterna, impassível e divina (Leo M. *Serm.* 50.6-7 [*SC* 74:83-84]) era estranha ao pensamento, se não sempre à linguagem, da teoria que estivemos descrevendo. Por sua vez, sua prontidão em falar das provações e tentações de Jesus — Mateus 4.1-11

foi a lição do evangelho para o primeiro domingo da quaresma (Leo M. *Serm.* 39.3 [*SC* 49:29]) — não devem ser entendidas como se as lutas morais e o crescimento do Senhor poderiam ter resultado em qualquer coisa, exceto em uma conclusão decidida de antemão; pois Cristo se permitiu ser tentado, não por causa dele mesmo, mas para que pudesse apoiar os homens em suas tentações não só com seu auxílio, mas também com seu exemplo. Nem a profundidade metafísica de uma alternativa nem a sinceridade moral da outra foram decisivas para essa teologia, embora de muitas maneiras ela tivesse uma orientação mais moral que metafísica. Mas na dinâmica da situação polêmica foi essa cristologia da pré-existência, da *kenosis* e da exaltação que forneceu o vocabulário para uma solução que foi quase automaticamente declarada ortodoxa, embora fosse quase imediatamente reconhecida como inadequada.

O encontro entre a teologia da união hipostática e a teologia da habitação do Logos no íntimo do ser aconteceu na arena do Concílio de Éfeso, em 431. O Concílio de Éfeso, em vez de cunhar uma nova fórmula dogmática em resposta ao conflito entre os sistemas cristológicos, reafirmou a autoridade da confissão do Concílio de Niceia (CEf. [431] *At* 43 [*ACO* 1-I-2:12-13]) — como uma fórmula cristológica, não como uma fórmula trinitária. Isso não era simplesmente arcaísmo ou evasão (embora nenhum desses fatores estivesse totalmente ausente), mas o reconhecimento de que o Credo Niceno respondeu à questão fundamental em jogo entre as teologias alternativas da encarnação. Pois não escolheu nem seus atributos nem suas obras com base na distinção entre as duas naturezas, mas simplesmente declarou que a fé "no único Senhor Jesus Cristo" e, depois, foi adiante para determinar que o único Senhor era tanto *homoousios* com o Pai quanto "sofreu" na crucificação. Não fica claro se a fórmula nicena, dirigida para a questão da relação entre o divino em Cristo e o divino no Pai, foi elaborada com a intenção de ser uma declaração da relação entre o divino em Cristo e o humano em Cristo, mas o Concílio de Éfeso declarou "que não é permitido que ninguém apresente, nem escreva nem componha um credo diferente, salvo o que foi atribuído aos santos pais que estavam reunidos com o Espírito Santo em Niceia" (CEf. [431] [*ACO* 1-I-7:105]). Talvez pareça que a expressão "credo diferente" se refira ao conteúdo, e não à forma, embora esse cânon, às vezes, tenha sido entendido com o sentido de que era ilegítimo compor quaisquer credos adicionais ou adicionar algo ao credo de Niceia.

No entanto, a reafirmação do credo niceno em Éfeso foi arranjada para constituir uma vindicação da teologia de Cirilo da união hipostática e uma condenação da teologia de Nestório da habitação do Logos no íntimo do ser. Depois de ler o credo niceno, a segunda e mais importante carta de Cirilo contra

Nestório foi lida para os pais que, um após o outro, afirmaram que a carta de Cirilo era "ortodoxa e sem falha" (CEf. [431] *Ep. Cael.* 5 [*ACO* 1-I-3:6]; CEf. [431] *At* [*ACO* 1-I-2:13-31]) e concordava com a fé dos 318 pais de Niceia; quando, por sua vez, a resposta de Nestório a essa carta foi lida, foi decidido que esta divergia do credo e, por isso, tinha de ser condenada como "totalmente estranha à fé apostólica e evangélica, flagelada com muitas blasfêmias estranhas" (CEf. [431] *Ep. Cael.* 5 [*ACO* 1-I-3:7]; CEf. [431] *At* [*ACO* 1-I-2:31-35]). Os pais, em intenção se não em todos os detalhes, juntaram-se à posição de que "o Logos de Deus Pai estava unido à carne de forma hipostática [*kath' hypostasin*], e que com sua própria carne ele é o único Cristo, o mesmo único Deus e homem simultaneamente" (Cir. *Ep. Nest.* 3.12.2 [*ACO* 1-I-1:40]). Era errado atribuir algumas das declarações de Cristo sobre si mesmo ou as declarações dos santos a respeito dele a uma ou outra hipóstase, em vez de ao único Cristo (Cir. *Ep. Nest.* 3.12.4 [*ACO* 1-I-1:41]). Foi o Logos mesmo que "sofreu na carne e foi crucificado na carne e experimentou a morte na carne"; na verdade, "ele, como Deus, é tanto a vida quanto o doador de vida" (Cir. *Ep. Nest.* 3.12.12 [*ACO* 1-I-1:42]) e, todavia, esse mesmo Cristo, por intermédio da ressurreição, tinha se tornado "o primogênito dos mortos". O concílio aprovou a segunda carta de Cirilo, com sua fórmula de uma união hipostática; "mas, com certeza, não deveríamos procurar uma definição filosófica nessa expressão [que] [...] pretendia meramente expressar a realidade da união em Cristo em contraposição a uma interpretação puramente moral e acidental que o Sínodo tinha presumido ser o ensinamento do outro lado" (Grillmeier [1965], p. 416-17). A legislação do Concílio de Éfeso, em um ponto, estabeleceu a precisão na terminologia: o Sínodo, reunido na grande igreja dupla de St. Mary, em Éfeso (CEf. [431] *Ep. Cael.* 4 [*ACO* 1-I-3:6]), proclamou Maria *theotokos* (CEf. *Ep.Nest.* 2.7 [*ACO* 1-I-1:28]).

Isso foi tudo menos o fim da controvérsia cristológica. A solução do conflito efésio, tão logo ficou clara, não era aceitável para ninguém e tinha ela mesma de ser resolvida em uma ou outra direção. A narrativa das duas décadas depois do Concílio de Éfeso, de muitas maneiras, pertence mais à história da política imperial ou eclesiástica que à história da mensagem cristã; não obstante, a dinâmica interna da doutrina da pessoa de Cristo ter continuado a estar em operação e é a isso que temos de dar atenção aqui. Depois de 431, a doutrina podia ter se desenvolvido em diversas direções, cada uma das quais tinha seus ardorosos partidários e sua oportunidade política, mas também tinha sua própria validade lógica na evolução da doutrina cristológica. A teologia da habitação do Logos no íntimo do ser, pelo menos conforme representada por Nestório, tinha sido condenada no Concílio de Éfeso, não sem uma audição, mas cer-

tamente sem um entendimento de sua principal intenção; e pareciam ter sido exigidos alguns apelos à mais alta corte ou talvez a outra sessão da mesma corte. Os delegados orientais do concílio de 431, liderados por João de Antioquia, acusou o concílio de "heresias apolinarianas, arianas e de Eunômia" e exigiu que aqueles que tinham aprovado a teologia de Cirilo "aceitassem de novo a fé nicena sem acréscimos estranhos [e] excomungaram as proposições hereges de Cirilo" (CEf. *Gest. Orient.* 15 [*ACO* 1-1-5:122]). Mesmo que a própria causa nestoriana não pudesse mais ser defendida como posição teológica, a distinção entre as duas naturezas, como um ensinamento amplamente mantido, parecia estar ameaçado pela aprovação abrangente de Cirilo.

A teologia da união hipostática, por sua vez, tinha sido certamente vindicada quando sua designação de "um e o mesmo Cristo" como o sujeito de todos os predicados cristológicos, incluindo a divindade e a crucificação, tinha sido reconhecida como idêntica ao Credo de Niceia. Contudo, nada tinha ficado mais óbvio nas controvérsias cristológicas durante o século após o Concílio de Niceia que a inadequação da estrutura conceitual nicena — ou, a propósito, de Atanásio — para qualquer atenção séria ao problema do divino e do humano em Cristo. A vindicação em Éfeso seria vazia a menos que fosse acompanhada, ou em alguma medida seguida, de uma declaração bem mais elaborada de como a pessoa do homem-Deus era absoluta depois da encarnação. Mas parece ter sido inerente a essa teologia da união hipostática uma tendência para alcançar qualquer declaração desse tipo ao afirmar com Eutiques: "Confesso que nosso Senhor, antes da união, tinha duas naturezas, mas, após a união, confesso uma única natureza" (ap. CCalc. *Atos* 527 [*ACO* 2-I-1:143]). Por isso, um sínodo de 449, controlado por essa posição, pôde declarar: "Quem ensina duas naturezas, seja anátema" (CEf. [449] ap. Ccalc. *Atos* 492-93 [*ACO* 2-I-1:140]). A união hipostática podia ser salva sem chegar a esse extremo?

Tanto a precedência quanto a prudência parecem exigir algum tipo de concessão, e, a despeito da polarização das posições dogmáticas, havia adeptos de cada posição que reconheciam isso. Os porta-vozes da teologia da pré-existência, da *kenosis* e da exaltação, tendo excomungado Nestório no sínodo romano de 432, aprovaram a ação do sínodo de Éfeso; mas vários documentos papais — incluindo o edito do papa Celestino, que tinha encarregado Cirilo de executar a excomunhão e deposição de Nestório — deixou claro que ainda havia esperança de afirmar uma solução "apostólica" que reconciliasse, se não os extremistas, pelo menos o principal corpo de cristãos e os teólogos. Teodoreto, que de muitas maneiras assumiu o manto de Nestório como defensor da teologia da habitação do Logos no íntimo do ser, achou possível

formular um documento de compromisso no qual se afirmava que "a união das duas naturezas acontece e, portanto, confessamos um Cristo, um Filho e um Senhor" e isso, por conseguinte, "de acordo com esse conceito da união sem confusão, confessamos que a Virgem santa é *theotokos*" (ap. Jo. Ant. *Ep. Cir.* 3 [*ACO* 1-I-4:9]). De alguma maneira, Cirilo achou possível assinar esse documento, para desgosto de muitos de seus partidários. Contudo, essa confissão, nem na sutileza teológica nem no momento político, foi bem-sucedida em fornecer a fórmula correta para o momento certo. Isso foi feito pelo principal intérprete da teologia da pré-existência, da *kenosis* e da exaltação, o papa Leão, em seu *Tome to Flavian* [A carta para Flaviano], que, com adições criteriosas de outras tradições teológicas, veio a servir como a fórmula de reconciliação, para muitas facções, mas não todas elas, em Calcedônia, em 451. O texto da fórmula calcedônia — fundamental desde essa época para o desenvolvimento cristológico de todo o ocidente latino, boa parte do oriente grego e algumas partes do oriente siríaco, diz:

"Todos nós, com voz uníssona, ensinamos a fé num só e mesmo Filho, Nosso Senhor Jesus Cristo, sendo o mesmo perfeito na divindade e o mesmo perfeito na humanidade, o mesmo verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, com alma racional e com corpo, da mesma substância do Pai [homoousios] quanto à divindade e quanto à humanidade da mesma substância [homoousios] que nós, em tudo semelhante a nós menos no pecado; o mesmo que desde a eternidade é procedente do Pai por geração quanto à divindade e o mesmo que quanto à humanidade nos últimos tempos foi gerado pela Virgem Maria, Mãe de Deus, por nós e nossa salvação; sendo um só e mesmo Cristo, Filho, Senhor, Unigênito, que nós reconhecemos com o existente em duas naturezas, sem confusão, sem mutação e sem divisão [*en duo physesin asygchytôs, atreptôs, adiairetôs, achôristôs*], sendo que a diversidade das naturezas nunca foi eliminada pela união, ao contrário, a propriedade de cada uma das naturezas ficou intata e ambas se encontram em uma só pessoa e uma só hipóstase. O Filho não foi dividido ou separado em duas pessoas, mas é um só e o mesmo a quem chamamos de Filho, Unigênito, Deus, Verbo [Logos], Senhor, Jesus Cristo, como desde o início a respeito dele falaram os profetas e o próprio Jesus Cristo nos ensinou e como nos foi transmitido pelo Símbolo dos Pais" (*Symb. Chalc.* [Schaff 2:62-63; *ACO* 2-I-2:129-30]).

A genealogia desse decreto deixa claro que "a fórmula não é uma criação original nem nova, mas foi, como um mosaico, reunida quase totalmente de pedras que já estavam disponíveis" (Urbina [1951], p. 398). Especificamente, a fonte dessa fórmula foi a chamada *Segunda epístola de Cirilo para Nestório*, a

Carta de Cirilo para os antioquenses junto com a união da fórmula de 433 e a obra *Tome* [Carta], de Leão; a frase "não foi dividido ou separado em duas pessoas" parece vir de Teodoreto. Embora talvez seja estatisticamente exato dizer que "a maioria das citações são de epístolas de Cirilo" (Urbina [1951], p. 400), as contribuições da obra *Tome* [Carta], de Leão, foram decisivas na polêmica contra o que era, conforme se entendia, as formas extremas das teologias alternativas da encarnação, bem como na redução do problema para as afirmações positivas sobre alcançar uma concordância geral, embora de maneira alguma universal. A fórmula, como *Tome* [Carta], condenava qualquer noção de união hipostática que pudesse pôr em risco "a diversidade das naturezas" ou violasse a regra de que a união era alcançada "sem confusão". Essa fórmula, ao mesmo tempo, insistia que Cristo não foi "dividido ou separado em duas pessoas", diferenciando-se de qualquer teologia da habitação do Logos no íntimo do ser que tornasse o Logos uma pessoa e o homem assumido por ele outra pessoa.

Claro que é bem outra questão se essas interpretações das alternativas cristológicas representavam uma leitura justa e acurada das várias teologias. A insistência na afirmação de que Cristo não foi dividido nem separado em duas pessoas não assola de fato o cerne de seu pretendido alvo, a necessidade de afirmar que o nascimento, sofrimento e morte de Cristo foram reais e simultaneamente de proteger a Trindade a fim de que não seja comprometida por esses fatos. Dizer que a diversidade das naturezas não é afastada pela união podia significar que as atividades e propriedades adequadas a cada natureza tinham de ser ontologicamente predicados só daquela natureza, embora verbalmente pudesse ser permitido predicá-las de "um só e mesmo Cristo". A expressão "sem confusão" também seria interpretada em apoio à tese de que, uma vez que a encarnação não menos que antes dela, o humano era o humano e o divino era o divino. Mais explícita ainda, a expressão "sem mutação", aplicada à natureza humana uma vez que era tido como garantido por ambos os lados que a natureza divina era imutável, podia ser lida como um ataque à noção de que, por causa da salvação do homem, consistia na transformação de sua natureza humana em divina, a natureza humana de Cristo começou o processo de salvação por meio de sua união com a natureza divina. Embora a fórmula calcedônia não diga de fato alguma dessas coisas de forma inequívoca, ela parece permitir espaço para elas; por conseguinte, podia até ser, e na verdade era, tomada como uma vindicação da posição nestoriana.

Na verdade, a relação da fórmula com outra alternativa era ainda menos clara e, com certeza, menos tranquilizadora no longo curso. É inegável que a fórmula ensinava uma união hipostática de tipos: combinando "pessoa e hipós-

tase em um só". Ela também se refere à virgem como *theotokos* e exigia que as naturezas, apesar de haver duas delas, fossem reconhecidas como "sem divisão, sem separação". Para a teologia da união hipostática, esse foi um bom começo, mas nada além de um começo. Os problemas realmente difíceis foram ignorados ou descartados por engano. Não ficou claro, por exemplo, quem era o sujeito do sofrimento e da crucificação, pois esses eventos na história da salvação não eram tão mencionados. Presume-se que as referências a "um só e o mesmo" próximo do começo e próximo do fim indicariam que ele, na concretude de sua pessoa total tanto divina quanto humana, era o sujeito, mas isso não foi especificado. Reciprocamente, todas as advertências contra qualquer confusão das duas naturezas deixam os proponentes da união hipostática insatisfeitos com seu ponto soteriológico fundamental: que a divinização suprema do homem teve seu início na união da humanidade de Cristo com sua divindade em uma inteireza íntima e inseparável de pessoa. E talvez o problema mais crucial de todos, evidente em qualquer declaração de credo, mas especialmente óbvia nessa, era o hermenêutico. O credo começava com a declaração de que foi "transmitido pelos santos pais" e concluía com referências específicas não só aos profetas do Antigo Testamento e aos ensinamentos de Jesus do Novo Testamento, mas também à autoridade do "Símbolo dos Pais". À luz das deliberações em *Éfeso* e das questões na controvérsia, isso quase com certeza se referia ao Credo de Niceia. Mas todos reivindicavam essa autoridade; e dependendo de qual dos "santos pais" alguém citasse — Niceia e, agora, Calcedônia — essa questão poderia ser interpretada de diversas maneiras.

Portanto, houve concordância em discordar. Mas foi mais que isso: era basicamente uma declaração da teologia da pré-existência, da *kenosis* e da exaltação formulada de tal maneira a transcender as alternativas especulativas ao ir além (ou abaixo) delas até a verdade dos evangelhos — pura, clara e simples. Mas a verdade, até mesmo a verdade dos evangelhos, nunca é pura e clara e raramente, simples. A cristologia calcedônia estabeleceu os termos para a teologia e a devoção da igreja latina, pelo menos, até a Reforma, e mesmo então as várias doutrinas concorrentes das doutrinas da pessoa de Cristo rivalizavam umas com as outras em seus protestos de lealdade à calcedônia. Mas, nas porções grega e siríaca da igreja, a ambiguidade dessa cristologia tornou-a consideravelmente menos bem-sucedida. Quer ela fosse considerada evasiva quer apenas ingênua, essa cristologia foi pouco popular no Oriente fornecendo os termos para subsequentes controvérsias, em vez da solução para as antigas controvérsias. E no processo de alienação de grandes segmentos da cristandade que, mesmo depois de um milênio e meio, ainda não se reconciliaram nem com o Sínodo da Calcedônia nem com as igrejas que o aceitam.

A continuação do debate

A continuação do debate depois do Sínodo da Calcedônia, ainda mais que pelas controvérsias cristológicas antes de Calcedônia, foi modelada por fatores não teológicos, variando do governo da multidão e rivalidade atlética a promoções militares e intrigas domésticas da casa imperial. Protério, o patriarca da Alexandria, foi linchado durante a semana santa de 457 por causa de sua posição cristológica; percepções conflitantes com as de Calcedônia foram refletidas nas competições entre as facções azuis e verdes no circo de Constantinopla; um édito imperial de 7 de fevereiro de 452 ameaçava tirar de seu posto qualquer oficial do exército que se opusesse ao dogma ortodoxo promulgado no ano anterior; e a imperatriz Teodora, saudada pelos monofisistas como "uma mulher que ama a Cristo", conspirou para mudar a política dogmática de seu marido.

Não obstante, o propósito religioso, litúrgico e dogmático do debate não deve ser minimizado por causa de nada disso. Pois os conflitos pós-Calcedônia deixaram claro que, quando o estabelecimento do dogma da Trindade em Niceia e em Constantinopla tinha reaberto a questão cristológica, também o estabelecimento do dogma das duas naturezas de Cristo em *Éfeso* e Calcedônia reabriu a questão trinitária, bem como outra pressuposição fundamental da doutrina cristológica: a questão da soteriologia. A controvérsia deu uma volta completa. A veemência da oposição à Calcedônia e a proeminência dessas duas pressuposições na controvérsia foram expressas em uma denúncia apaixonada por um monge egípcio do século VI: "Anátema para o impuro Sínodo da Calcedônia! Anátema para todos que concordam com ele! Anátema para todos que negam o sofrimento redentor de Cristo! [...] Quanto a nós, acreditemos até o último suspiro no Pai, no Filho e no Espírito Santo, a Trindade coigual que também é uma única divindade" (ap. Cramer [1951], p. 328). Dos muitos teólogos e facções que concordam em pouco mais, acabou por vir esse reconhecimento da centralidade do dogma da Trindade e da doutrina da salvação para ulterior desenvolvimento cristológico.

A facção nestoriana, condenada em Éfeso em 431, continuou a declarar que isso, e não a decisão de 431 identificando a cristologia de Cirilo com a de Niceia, representava a tradição legítima dos "santos pais, 318 em número, que se reuniram em Niceia, e os 150 que se reuniram em Bizâncio" (Sin. Sel. [585] [Chabot, p. 394]), ou seja, os concílios de Niceia, em 325, e o de Constinatinopla, em 381. Isso poderia ser feito estabelecendo uma interpretação da pessoa de Cristo que salvaguardasse o lugar do Logos na Trindade ao levantar todos os registros possíveis entre ele e os sofrimentos do crucificado. "Se Deus, o Logos, sofreu em sua carne [...], então ele perdeu completamente sua impassibilidade

e sua *homoousia* com o Pai e o Espírito Santo e [sua] natureza eterna, a qual está na única *ousia*" (Bab. *Un.* 7 [*CSCO* 80: 210 (79:258-59)]). O uso de expressões como "aquele da Trindade que sofreu na carne" significa que tanto o Pai como o Espírito Santo também sofreram ou que o Logos foi separado deles; ambas as conclusões eram hereges (Bab. *Un.* 7 [*CSCO* 80:210-11 (79:260)]). Essa teologia da habitação do Logos em seu íntimo, mais uma vez contra os arianos passados e presentes, declara: "Em sua defesa ímpia da união hipostática, você nega a suposição [do homem por meio do Logos] [...] e, por sua união hipostática e composta, torna o sofredor divino [...] para que Deus não seja Deus e o homem não seja homem. Você está alienado de toda a tradição da igreja e anatematizado por tudo sob o céu que é ortodoxo" (Bab. *Un.* 7 [*CSCO* 80:247 (79:306-307)]). Assim, a cristologia foi determinada pelo dogma da Trindade e não devia ser desenvolvida em seus próprios termos, exceto quando essa estrutura trinitária permitisse. Por exemplo, o credo cristológico adotado pelo Sínodo de Selêucia-Ctesifonte da Síria oriental "nestoriana", realizado perto do fim do século VI, declarava que o Logos "se tornou carne sem sofrer mudança. [...] Ele assumiu sem acrescentar nada, porque em seu ser e na apropriação de sua *ousia* continuou livre de mudança e de acréscimos: Jesus Cristo, o Filho de Deus, Deus o Logos, luz da luz" (Sin. Sel. [585] [Chabot, p. 454]). A doutrina da união hipostática, mesmo na forma adotada na Calcedônia, comprometeu a relação das hipóstases divinas no seio da Trindade e ameaçou a impassibilidade do Logos e, portanto, de toda a Trindade.

No entanto, os principais oponentes da ortodoxia na continuação do debate após Calcedônia não eram os nestorianos remanescentes, mas as diversas facções dos "monofisistas" que se opunham à fórmula do concílio porque ela não tinha chegado a afirmar de forma clara e inequívoca a união hipostática. Voltaremos a uma exposição mais plena do ensinamento monofisista em um volume posterior. Sob o rótulo de monofisismo estavam incluídas as teologias que divergiam uma da outra mais que algumas delas divergiam da doutrina de Calcedônia — sobretudo da de Calcedônia como, por fim, veio a ser interpretada graças, em grande parte, ao conflito com essas teologias. Depois de Calcedônia, como depois de Niceia, os epítetos e alcunhas proliferaram, bem como as várias facções teológicas foram identificadas pelas conclusões absurdas ou heréticas que pareciam fluir de suas posições. Essas alcunhas de facções, que enchem os relatos da controvérsia, tanto os primários quanto os secundários, com frequência, servem em grande parte para obscurecer as questões doutrinárias. Da mesma maneira, os termos técnicos dos dogmas trinitário e cristológico eram entendidos de maneira variada pelas várias facções

e escolas, com o resultado de que a acusação de ser mera logomaquia, feita com tanta frequência contra a controvérsia teológica e tão raramente acurada, parecia se ajustar melhor à última metade do século V e à primeira metade do VI do que na maioria dos períodos da história da doutrina cristã.

O que estava em risco na logomaquia e nos epítetos polêmicos e por trás deles eram as implicações trinitárias e soteriológicas da doutrina da pessoa de Cristo. Severo de Antioquia acusou seus oponentes de "dizer que foi em sua *ousia* que o Logos de Deus sofreu a cruz salvadora e tomou sobre si mesmo a paixão em nosso favor" e que eles "não consentiriam em chamar o único Senhor e nosso Deus e Salvador Jesus Cristo de ser *homoousios* conosco na carne" (Sev. Ant. *Ep.* 6.5.6 [Brooks 2-II:315]). E Teodósio de Alexandria, por sua vez, escreveu a ele que "aquele que é um da santa Trindade, o Logos hipostático de Deus Pai, uniu a ele mesmo hipostaticamente uma carne *homoousios* conosco e, como nós, consegue sofrer" (Teod. Al. *Ep.* [*CSCO* 103:4 (17:9)]). O paralelismo de "*homoousios* com o Pai" e "*homoousios* conosco" enganosamente simples e, em última instância, impreciso, deixa pelo menos claro os dois focos para uma reconsideração da cristologia.

A batalha contra a doutrina das duas naturezas em Cristo depois da encarnação, conforme formulada na Calcedônia, levou à reabertura do problema da Trindade em pelo menos duas formas. No fim do século IV, com a adoção da fórmula "uma *ousia*, três hipóstases", a relação entre o Um e os Três teve de ser esclarecida ou, em alguma medida, adjudicada. O segundo membro da Trindade era uma hipóstase dos três. Alguns monofisistas, na crítica da doutrina calcedônia, identificaram a hipóstase com "natureza", afirmando que o Logos depois da encarnação, como uma hipóstase, ainda podia ser possuído por só uma natureza (ap. Jo. D. *Her.* 83 [*PG* 94:745-53]). Mas isso parecia levar à conclusão de que cada hipóstase da Trindade tinha uma natureza e era uma *ousia* em si mesma e de si mesma. Assim, a unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo estaria na Trindade que eles compartilhavam. Esse era um argumento eficaz contra a doutrina calcedônia das duas naturezas, mas que, do ponto de vista teológico, provou ser caro. Esse argumento logo foi rotulado de triteísmo, pois sua interpretação aristotélica dos termos trinitários fundamentais, hipóstase e *ousia*, pareciam levar a uma capitulação de qualquer unidade na Trindade, exceto a mais abstrata. Foi por isso que a resposta veio pelo menos tanto quanto de outros monofisistas quanto de defensores da calcedônia. Os que diziam que "se cada hipóstase, quando considerada em si mesma e por si mesma, é uma *ousia* e uma natureza, então, uma vez que há três hipóstases na santa Trindade, também há, portanto, três *ousias* e três naturezas, deviam saber que eles demonstram mais ignorância

que os outros" (Teod. Al. *Or.* 5 [*CSCO* 103:44 (17:64)]). A forma apropriada de definir a doutrina da Trindade e ainda apresentar o ponto contra a doutrina de Calcedônia foi declarar que "não havia união de *ousias* e de naturezas que são genéricas e comuns — ou seja, a natureza que contenha a Trindade das hipóstases divinas, Pai, Filho e Espírito Santo, e da natureza que inclui toda a raça humana de todos os homens — mas havia apenas uma união de Deus Logos e sua própria carne, provido de alma racional e intelectual, que ele uniu a si mesmo de forma hipostática" (Teod. Al. *Or.* 6 [*CSCO* 103:51-52 (17:74)]). O trinitarismo ortodoxo de Niceia e de Constantinopla foi preservado dessa maneira; contudo, suas implicações foram tiradas em oposição à teoria das duas naturezas no Logos encarnado. Um dos Três da Trindade se tornou encarnado, sofreu e morreu.

Isso não significa que era admissível dizer o seguinte: "A Trindade foi encarnada por intermédio de uma de suas hipóstases" (Jac. Bar. *Ep.* [*CSCO* 103:121 (17:174)]). Aqui, a preocupação monofisista mais uma vez levou à controvérsia quanto ao dogma da Trindade. O local da controvérsia, como era de esperar, foi na liturgia. Se era liturgicamente tradicional e dogmaticamente apropriado chamar Maria de *Theotokos* e, por meio desse título, determinar o nascimento da segunda Pessoa da Trindade, os sofrimentos na cruz também podem ser legitimamente atribuídos a ele. Portanto, alguns anos depois de Calcedônia, o *sanctus* (santo) ou triságio foi revisto na liturgia em Antioquia passando a dizer: "Santo Deus, santo e poderoso, santo e imortal, tu que foste crucificado por nós, tem misericórdia de nós" (Psfel. *Ep. Ped.* 71 [*CSEL* 35:162-69]; Evagr *H. e.* 3.44 [*PG* 86:2697-2700]). A revisão podia ser simplesmente rejeitada por ser uma inovação litúrgica, mas também levantou uma questão dogmática fundamental: "O Um da Trindade sofreu na carne?" (Leon. H. *Nest.* 7 [*PG* 86:1757-68]). Como a impassibilidade de Deus era uma pressuposição básica para toda doutrina cristológica, qualquer fórmula que parecesse tender em direção a pôr em risco essa impassibilidade era suspeita. Foram sugeridas várias concessões, incluindo a inserção de "Cristo o Rei" para acabar com a ambiguidade (Vaschalde [1902], p. 37). No fim, a fórmula não foi aceita e até mesmo os que tinham teologicamente simpatia pela estreita identificação do sofrimento com o "Um da Trindade" estavam decididos a "cantar de acordo com a antiga tradição da igreja católica e não de acordo com essa inovação" (Cir. S. *Sab.* 32 [*TU* 49-II:118]). Todavia, a disputa litúrgica pôs em foco contundente a necessidade de trazer os títulos cristológicos (como *Theotokos*) (veja página 249-50 acima) e as teorias cristológicas (como a transmissão de propriedades) em harmonia com o dogma da Trindade. O imperador Justiniano falou por muitos quando expressou essa necessidade, escrevendo para o papa

Hormisdas: "Parece-nos que é correto dizer que nosso Senhor Jesus Cristo, o Filho do Deus vivo, nasceu da virgem Maria, ele a quem o chefe dos apóstolos proclama ter 'sofrido na carne' reina como Um da Trindade junto com o Pai e o Espírito Santo" (Horm. *Ep.* [*PL*63:496]). Ou na fórmula de Proclo: "Deus o Logos, o Um da Trindade, foi encarnado"; por isso, "ele mesmo tanto opera os milagres quanto sofre" (Procl. *Arm.* 19-21 [*ACO* 4-II:191-92]).

Essas controvérsias sobre o dogma da Trindade, embora fossem de muitas maneiras as mais dramáticas causadas pelos monofisistas, chamaram mais atenção para a questão da relação de Cristo com a humanidade que para a questão de sua relação com a Trindade. Aqui, mais uma vez, é importante ter em mente que o movimento monofisista não foi só a fonte de percepções extremas dessa relação que foi levantada, mas também de sua refutação. Por isso, relata-se que Eutiques declarou: "Até hoje nunca disse que o corpo do nosso Senhor e Deus é *homoousios* conosco" (CCalc. *Atos* [Mansi 6:741]). Mas até mesmo os oponentes da posição monofisista concediam que ela "anatematiza tanto o sínodo [da Calcedônia] quanto Eutiques porque este se recusou a dizer que o corpo de Cristo é *homoousios* conosco" (Psleont. B. *Seits.* 5.1 [*PG* 86:1228]). Mesmo os mais extremistas entre os oponentes do Sínodo da Calcedônia conseguiram em algum sentido afirmar que a humanidade ou o corpo de Cristo era "*homoousios* conosco" ou com "o humano"; mas essa afirmação era muitíssimo ambígua, pois não especificava se referia-se ao humano antes da queda de Adão, ou ao humano em seu estado atual de caído ou ainda ao humano como se tornaria por meio da redenção de Cristo. O conceito da transmissão de propriedades foi responsável pelo debate sobre o título "Theotokos" e sobre a frase "Um da Trindade que sofreu na carne", pois o conceito afirmava a propriedade de atribuir à pessoa completa do Deus-homem ações e atributos de sua humanidade. Mas ele também mudou na direção oposta. A adoração foi apropriadamente dirigida também para a pessoa completa do Deus-homem, e não só para sua divindade, pois, por meio da transmissão de propriedades, a pessoa completa era digna de adoração.

Será que esse conceito se aplica a todas as propriedades da divindade e, se for esse o caso, a transmissão de propriedades invalidava o ensinamento de que a humanidade de Cristo era "*homoousios* conosco"? Três das propriedades da divindade se tornaram especialmente problemáticas nas controvérsias pós-Calcedônia: a libertação da corrupção, a onisciência e a condição de não criado. Todas elas, pelo axioma autoevidente, eram propriedades da natureza divina e, portanto, do Logos divino não só antes da encarnação, mas também (uma vez que ele, pelo mesmo axioma autoevidente, era imutável) depois da encarnação.

Além disso, a libertação da corrupção era o conteúdo da salvação pela qual ele se encarnou; portanto, uma propriedade da natureza humana transformada que os homens compartilharam por intermédio dele. Mas a humanidade, desde a queda e antes da redenção, caracterizou-se pela corrupção, junto com fraquezas que, embora não pecaminosas em si mesmas, eram os concomitantes inevitáveis de uma natureza humana caída e corruptível (Jo. D. *F. o.* 3.28 [*PG* 94:1100]), fraquezas como chorar ou ser suscetível à fome e à sede. Cristo chorou por Lázaro (Jo 11.35); ele, nos dias de sua carne, teve fome (Mt 4.2); sentiu sede na cruz (Jo 19.28); também comeu depois ressurreição (Lc 24.43; Jo 21.13). Todos os lados, em geral, concordam que o "corpo de glória" que tinha depois da ressurreição transcendeu não só os limites de tempo e espaço, mas também as necessidades da existência física comum e, por isso, o fato de comer não era para satisfazer sua fome, mas para se revelar aos discípulos. Mas Juliano de Halicarnasso e outros monofisistas levantaram-se para ensinar que "seu corpo estava livre da corrupção desde o momento da união" (ap. Psleont. B. *Seits.* 10.1 [*PG* 86:1260]), em vez de apenas depois da ressurreição. "Embora Cristo tenha chorado por Lázaro", disse um deles, "foi sua lágrima incorruptível e divina que o levantou da morte" (ap. Anast. S. *Hod.* 23 [*PG* 89:301]). Portanto, Cristo se sujeitou a essa fraqueza não por causa da "necessidade da natureza", mas por causa da "economia" da redenção (Leont. B. *Nest. et. Eut.* 2 [*PG* 86:1329]). Ele, já nos dias de sua carne, estava livre da "corrupção" que infecta toda carne; pois ele, como Filho do homem, era *homoousios* com Adão antes da queda, não com o homem em seu atual estado caído (Paul. Ant. *Ep. Sin.* [*CSCO* 103:228-29 (17:327)]).

Inevitavelmente, essa doutrina pareceu sugerir analogias ao docetismo gnóstico de um século antes (veja p. 93-94, 89-90 acima), que ensinava que a humanidade de Cristo, em especial seu corpo, era aparente, e não real. A principal refutação dessa doutrina veio dos outros oponentes de Calcedônia (Paul. Ant. *Ep. Sin.* [*CSCO* 103:228-29 (17:327)]), notavelmente de Severo. "Não temos o direito", disse ele, "por causa do esplendor dos milagres divinos e das coisas que transcendem a lei da natureza, de negar que seus sofrimentos da redenção e sua morte aconteceram de acordo com as leis da natureza humana. Ele é o Logos encarnado sem ser mudado. Ele realizou os milagres como é apropriado a Deus e permitiu voluntariamente que as leis da carne operassem suas partes enquanto aguentou seus sofrimentos de maneira humana". A fome de Cristo depois de seu jejum de quarenta dias no deserto foi "por nós" e foi algo que ele "aceitou voluntariamente quando deu lugar à tentação por seu difamador" para que pudesse "ser vitorioso quando lutasse ao lado de Deus que dá alimento para toda carne e se tornasse fraco e capaz de conquistar em

nosso favor" (Sev. Ant. *Ep. Teod.* [*CSCO* 103:13-14 (17:22-23)]). Os homens podem conter seus apetites, pois Cristo provou que eles não vivem só de pão (Filox. *Hom.* 11.432 [*SC* 44:382]). Na hora de sua paixão, sua alma estava pesarosa a ponto de morte e "seu medo era maior que o de ninguém. [...] Ele sentiu angústia, tristeza e perturbação da mente mais que qualquer um. [...]: E ele clamou: 'Tenho sede' " (Jo 19.28; Filox. *Enc.* 1 [*CSCO* 10:140-41 (9:186-89)]). Embora seja desconfortável para um monofisista como Severo estar na posição de dizer que os que adoravam Cristo nos dias da sua carne estavam adorando seu corpo corruptível, parece que isso foi necessário em vista da realidade da união hipostática, conforme Atanásio já tinha tentado mostrar ao explicar as lágrimas, a fome e a angústia do Logos encarnado (Atan. *Ar.* 3.54-55 [*PG* 26:436-40]).

As outras duas propriedades da divindade sobre cuja comunhão com o Deus-homem em sua inteireza nos dias de sua carne em que houve controvérsia, a onisciência e a condição de incriado, foram tratadas basicamente da mesma maneira. Mas a primeira levantou determinados problemas exegéticos; e a última, certos problemas metafísicos que exigiram atenção especial. As declarações explícitas do Novo Testamento em João 11.34 e, sobretudo, em Marcos 13.32 pareciam para alguns dos apoiadores de Severo uma evidência clara não só de que Cristo nos dias de sua carne, na verdade, tinha participado da fraqueza, como a fome e a angústia, mas também não tinha conhecimento de determinados fatos, notavelmente a hora do último julgamento (ap. Fot. *Cod.* 230 [*PG* 103:1080-84]). Isso, por sua vez, parecia exigir até mesmo de uma posição monofisista alguma distinção entre a onisciência de Deus Logos e a ignorância do Filho do homem. É uma indicação da confusão teológica da época em que essa teoria foi instituída por determinados monofisistas e foi não só condenada por outros monofisistas, mas também por ninguém menos que um adepto de Calcedônia, Gregório I, que considerou que Marcos 13.32 significava que "o Filho diz que não sabe o dia, que ele mesmo o desconhece, não porque ele mesmo não o conheça, mas porque não permite que o dia seja conhecido" (Gr. M. *Ep.* 10.21 [*MGH* 2:257]). Entre os oponentes de Severo, por sua vez, a lógica da ala direita da posição monofisista foi conduzida para sua conclusão final quando (se podemos acreditar no relato) eles mantiveram que o corpo de Cristo, a partir do momento da união e encarnação, não só não tinha sido corrompido, mas também era incriado (Tim. CP *Her.* [*PG* 86:44]). Aqui também foi a teologia monofisista que refutou os extremos a que sua própria posição parecia se mover, ao afirmar que a humanidade de Cristo era "*homoousios* conosco" no sentido mais fundamental de todos, a saber, em ser uma criatura.

Se essas respostas monofisistas aos extremos monofisistas sugerem algum estreitamento da lacuna teológica, embora não do abismo eclesiástico, entre os defensores e os oponentes de Calcedônia, essa estreiteza tem de ser encontrada pelo menos tanto na própria facção calcedônia que — durante o século entre o Concílio da Calcedônia, em 451, e o Segundo Concílio de Constantinopla, em 553 — foi rapidamente em direção a uma interpretação de calcedônia nos termos de Cirilo e, portanto, mais perto (embora nunca bastante perto de curar o abismo) da doutrina monofisista. O primeiro estágio nesse processo teológico, lançado imediatamente depois do concílio, alcançou sua articulação doutrinal formal (e política) no *Henotikon* do imperador Zenão, lançado em 482 (ap. Evagr. *H. e.* 3.14 [*PG* 86:2620-25]); esse documento foi uma tentativa de resolver o impasse dogmático por meio de concessões mais importantes, atingindo a capitulação, para a posição monofisista. A única declaração obrigatória da ortodoxia dogmática foi afirmada para ser o credo adotado pelos 318 pais do Concílio de Niceia — mas conforme interpretado pelos Concílios de Constantinopla e de Éfeso e, acima de tudo, pelos doze anátemas de Cirilo. Tanto Nestório quanto Eutiques foram declarados anátemas, mas também o foi "qualquer um que ensinou ou ensina de outro modo, agora ou no passado, em Calcedônia ou em qualquer outro sínodo". A disputa trinitária surgida das controvérsias pós-Calcedônia foi resolvida com a fórmula: "A trindade continua Trindade mesmo depois do Um da Trindade, Deus Logos, tornar-se carne". Cristo era "*homoousios* com o Pai de acordo com sua divindade e *homoousios* conosco de acordo com sua humanidade", mas isso de maneira alguma aplaca a estrita insistência de que "há um só Filho, não dois". Politicamente, o *Henotikon* falhou em apaziguar os monofisistas, mas conseguiu precipitar o cisma com Roma. Dogmaticamente, no entanto, foi uma versão um tanto exagerada da acomodação final da ortodoxia calcedônia a uma interpretação quase completamente ciriliana do decreto de 451.

Esse "neocalcedonianismo" foi a questão doutrinal em jogo na "controvérsia mais exaustiva da história da igreja" (Wigram [1923], p. 129), o poder de luta trazido pela condenação de Justiniano dos "três capítulos" (termo originalmente aplicado a capítulos escritos e, depois, aos seus autores): uma carta de Ibas de Edessa mediando entre as alternativas cirilianas e as nestorianas; o ataque de Teodoreto a Cirilo; e a pessoa e a obra de Teodoro de Mopsuéstia. A exoneração dos dois primeiros desses decretos da Calcedônia, politicamente, foi um dos fundamentos para a acusação de que o concílio tinha feito concessões aos nestorianos; teologicamente, significava que havia alguma justificação para interpretar a fórmula calcedônia de uma maneira mediadora que ainda parecia ser suave com o nestorianismo. Em 544 ou 545, Justiniano anatematizou os

três capítulos (em um tratado que está perdido desde essa época) e, em 551, ele lançou uma declaração abrangente do que considerava ser a fé ortodoxa. Começou a declaração com uma reafirmação do dogma da Trindade, rejeitando explicitamente a noção de que "a Trindade é uma pessoa com três nomes [*hen prosôpon triônymon*]" (Justn. *Conf.* [*PG* 86:995]). Deus Logos foi declarado ser "Um da santa Trindade, *homoousios* com Deus Pai de acordo com a divindade, *homoousios* conosco de acordo com a humanidade; passível como carne e, todavia, o mesmo Ser também é impassível como divindade" (Justn. *Conf.* [*PG* 86:995]). Portanto, era errado dizer que Deus Logos tinha realizado milagres e que só Cristo tinha sofrido. "Deus Logos mesmo entregou seu corpo por nós". A respeito da questão crucial da uma ou duas naturezas do Logos encarnado, a confissão se equivocou. Em uma sentença, ela falava dele como "um Cristo sintetizado de ambas as naturezas [*ex hekateras fyseôs... syntheton*]", mas logo depois disso a declaração continuou para falar do reconhecimento de "um Senhor em cada natureza" (Justn. *Conf.* [*PG* 86:997]). Nem a confusão de naturezas nem a separação tinham de ser inferidas dessas declarações. Antes, havia "uma união hipostática", conforme ensinado em Filipenses 2.6,7. Esse foi "o ensinamento referente à fé ortodoxa acima de tudo de Cirilo" (Justn. *Conf.* [*PG* 86:999-1001]). Isso indicava, conforme o próprio Cirilo tinha confessado, que havia "um Senhor Jesus Cristo perfeito em divindade e o mesmo perfeito em humanidade, não sofreu em sua natureza divina, mas em sua natureza terrena" (Justn. *Conf.* [*PG* 86:1003]).

Mas quando essa posição mediadora especificou em detalhes o que as teologias da encarnação pretendiam condenar, ficou claro que a principal meta de sua polêmica era uma continuação, embora fosse um refinamento, da teologia da habitação do Logos no íntimo do ser. Pois Cristo estava nele mesmo "uma hipóstase ou uma pessoa e tinha a perfeição do divino e a natureza incriada e a perfeição do humano e a natureza criada" (Justn. *Conf.* [*PG* 86:1003]). Pouco mais que uma reprimenda foi administrada àqueles que, por causa dessa unidade, introduziram a analogia da relação entre a alma e o corpo no homem. Para eles, seguir o exemplo de Gregório de Nissa, "uniu em [divina] misericórdia" o que tinha sido distinguido em entendimento (Justn. *Conf.* [*PG* 86:1009]). Não havia ninguém na comunhão do cristianismo católico que "ousava dizer que há três naturezas na Trindade divina como há três hipóstases". Não só os Concílios de Niceia, Constantinopla e Éfeso, mas também "os santos pais que se reuniram na Calcedônia" (Justn. *Conf.* [*PG* 86:1013]) foram confirmados como santos confessores. Não obstante, os anátemas ligados à confissão deixaram óbvio onde estava sua direção. Estes condenavam todos que ensinavam dois cristos, ou que negavam o *Theotokos* ou que negavam a unidade de Cristo em

duas naturezas (e a despeito delas). Por isso, "se alguém defender Teodoro de Mopsuéstia [...] que apresentou essas blasfêmias e se não o anatematizar e tudo que foi atribuído a ele, e alguém que tenha um raciocínio semelhante ao dele ou ainda raciocina dessa forma, que ele seja anátema". A mesma coisa é aplicada ao apoio de Nestório a Teodoreto: "Se alguém defende os escritos lembrados de Teodoreto e não os anatematizar, seja ele anátema" (Justn. *Conf.* [*PG* 86:1017]). Isso foi dirigido não só aos partidários desses condenados aqui, mas também, e acima de tudo, a todos os críticos monofisistas de Calcedônia (Justn. *Conf.* [*PG* 86:1019]); pois estava sendo afirmado aqui que essa interpretação dos decretos calcedônios era a válida, em vez da interpretação óbvia (e ocidental e, na verdade, nestoriana). Pois "a igreja católica condena esse falso ensinamento não contra 'o templo' e contra a habitação [do Logos] no templo, mas contra o único Senhor Jesus Cristo, o Logos de Deus encarnado" (Justn. *Conf.* [*PG* 86:1021]).

A condenação imperial dos três capítulos encontrou alguma resistência de várias autoridades eclesiásticas, incluindo o bispo de Roma, mas no fim ela foi aprovada e reforçada pelo Segundo Concílio de Constantinopla, em 553. O concílio condenou qualquer um que sustentasse que "Deus Logos que realiza milagres era outro que não o Cristo que sofreu" (CCP [553] *Anat.* 3 [Mansi 9:377]). O concílio reafirmou o *Theotokos* e rejeitou um mero *Christotokos* (CCP [553] *Anat.* 6 [Mansi 9:380]). O primeiro anátema (CCP [553] *Anat.* 1 [Mansi 9:384]) foi a reafirmação do dogma ortodoxo da Trindade, e ele declarava que "a Santíssima Trindade não sofreu adição de uma pessoa ou hipóstase quando um da Santíssima Trindade, Deus o Logos, tornou-se encarnado" (CCP [553] *Anat.* 5 [Mansi 9:380]). Além do catálogo usual de hereges e heresias a serem condenados — incluindo Ário, Eunômio, Macedônio, Apolinário, Nestório e Eutiques (CCP [553] *Anat.* 11 [Mansi 9:384]) — o concílio devotou cânones especiais aos anátemas pronunciados sobre cada um dos três capítulos (CCP [553] *Anat.* 12-14 [Mansi 9:384-88]). O nome de Orígenes, em boa medida, foi acrescentado à lista; a condenação de várias doutrinas atribuídas a Orígenes, que Justiniano tinha lançado em 543, com frequência, é incluída com os atos e as minutas do concílio (CCP [553] *Can.* [Mansi 9:396-400]), embora não pareça ter sido adotada oficialmente ali. O Concílio de Calcedônia foi vindicado como um "sínodo santo" e que tinha agido "devotamente (CCP [553] *Anat.* 6 [Mansi 9:380]), mas todo o tom da construção posto no Concílio de Calcedônia era o dado a ele pela teologia imperial que prevaleceu. O problema cristológico não foi resolvido no Segundo Concílio de Constantinopla de forma muito mais eficaz que no de Calcedônia e, durante o século VII, a controvérsia sobre se Cristo tinha uma vontade ou duas continuaria a assolar.

6

A natureza e a graça

O dogma trinitário e o cristológico compõem juntos o conteúdo básico da doutrina normativa da igreja, conforme se desenvolveu no curso do surgimento da tradição católica entre 100 e 600. Todos os três chamados credos ecumênicos — o dos apóstolos, o niceno e o atanasiano — eram, em essência, formulações desses dois dogmas com algumas declarações anexadas sobre outros temas doutrinais. "Qualquer um que quer ser salvo", diz o terceiro credo, "antes de tudo deve seguir a fé universal. [...] A fé universal é esta: que adoremos o único Deus na Trindade, e a Trindade na Unidade. [...] Mas é necessário para a salvação eterna, crer também fielmente na encarnação do nosso Senhor Jesus Cristo. [...] Esta é a fé universal: quem não crer nela fielmente e firmemente, não poderá ser salvo" (*Symb. Ath.* [Schaff 2:66-70]).

A despeito das várias referências ao que foi feito "por causa de nós homens e para o propósito da nossa salvação", os credos estavam basicamente preocupados com a *ousia* divina e com a relação desta com os eventos da vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. A maioria das referências nesses credos à condição humana ocorreram nesse contexto; por exemplo, a questão da relação entre a alma e o corpo no homem (sem mencionar a relação da alma, espírito e corpo) foi tocada brevemente como uma analogia, embora uma analogia imperfeita, para a relação do divino e do humano em Cristo. Mas a ortodoxia trinitária e a cristológica não foi suficiente para a questão da natureza humana e sua relação com a graça dada em Cristo. De um lado, o que tornou possível a encarnação do Logos divino? Como a situação do homem poderia ser descrita de maneira a não tornar incongruente para a segunda Pessoa da Trindade tomar sobre si mesma a própria natureza humana de que a carne era herdeira? De outro lado, a vinda do Logos na carne poderia ser descrita de maneira a deixar claro, na verdade vívido, por que foi necessário que ele se encarnasse? A doutrina cristã

do homem, sem esquecer a maravilha da criação e a dignidade da encarnação, também poderia falar da queda no pecado e da necessidade de salvação?

Muitas dessas questões estavam envolvidas nas discussões teológicas anteriores, mas sob outras rubricas. Os teólogos não podiam considerar a doutrina cristã de Deus como Trindade sem levantar em algum ponto a questão do homem como aquele a quem a revelação da Trindade tinha sido concedida. Se alguém afirmou, como todos os teólogos ortodoxos ou até mesmo a maioria dos semiortodoxos o fizeram, que o Logos encarnado era "*homoousios* conosco de acordo com sua humanidade" da mesma maneira que ele era "*homoousios* com o Pai de acordo com sua divindade", torna-se necessário especificar a referência ao primeiro ponto, bem como ao último. Por motivos cujas origens culturais fundamentais vão além do escopo deste livro, acontece de o cristianismo ocidental ser o principal local dessa controvérsia doutrinal, à parte da tradição oriental e em considerável grau a despeito dela.

A condição da antropologia cristã

"A doutrina cristã do pecado em sua forma clássica", escreve Reinhold Niebuhr, "ofende tanto racionalistas quanto moralistas ao manter a posição aparentemente absurda de que o homem peca inevitavelmente e por uma necessidade inescapável, mas que ele, não obstante, tem de ser responsável por seus atos, estimulados por um destino inevitável" (R. Niebuhr [1941] 1:241). Só raramente na história cristã, o porta-voz da tradição cristã foi confrontado com igual força pelos que negavam que o pecado era inevitável e pelos que negavam que o homem fosse responsável. Martinho Lutero, por exemplo, um dos mais eloquentes intérpretes da inevitabilidade do pecado, não enfrentou oponentes cujo fatalismo teria zombado tanto da responsabilidade moral quanto da salvação; e ele, portanto, conseguiu ignorar as implicações potencialmente fatalistas de suas próprias formulações unilaterais. A maioria do desenvolvimento doutrinal nos primeiros quatro séculos, como o desenvolvimento apresentado por Lutero, tinha enfrentado apenas uma opção; mas nesse caso foi a alternativa determinista que constituiu a principal oposição, com o resultado de que a antropologia cristã, conforme formulada no curso dos debates pré-Niceia e imediatamente pós-Niceia, inclinavam-se visivelmente para um lado do dilema, a saber, o lado do livre arbítrio e da responsabilidade, em vez da inevitabilidade e do pecado original. Por que isso aconteceu?

A própria resposta de Agostinho foi para observar que "antes dessa heresia [pelagianismo] surgir, eles não tinham precisado lidar com essa questão de solução tão difícil. Eles, sem dúvida, poderiam ter feito isso se tivessem sido compelidos a responder a esses homens" (Ag. *Praed. Sanct.* 14.27 [*PL* 44:980]; Ag. *Persev.* 2.4 [*PL* 45:996]). Ou seja, tanto os ataques ao cristianismo vindos

de fora quantos as distorções dele vindas de dentro tinham tendido na mesma direção: a explicação determinista da difícil situação humana com o resultado de que os defensores da fé foram obrigados a definir a responsabilidade do homem por sua condição de forma muito mais cuidadosa do que fizeram com a própria condição da inevitabilidade. Um tentáculo do dilema da antropologia cristã, o da responsabilidade, parecia ser o exigido pela situação polêmica. Contudo, no longo curso, a outra alternativa, a da inevitabilidade, era aquela a que a interpretação da doutrina cristã estava obrigada a dar sua principal atenção. Para explicar esse desenvolvimento, temos de olhar as implicações antropológicas da história que traçamos até aqui.

Tanto a responsabilidade quanto a inevitabilidade tinham sido proeminentes no entendimento clássico de homem. Nos poemas homéricos, o "destino [*moira*]" era um poder que os deuses olímpicos não podiam dominar; mas, ao mesmo tempo, é verdade dizer que "os poderes ctonianos não estão tão ausentes da *Odisseia* quanto são subjugados ou trazidos em seu serviço pelos extraordinários feitos de vontade e inteligência do herói" (C. Taylor [1963], p. 94), para que nem a presença do destino nem a dos deuses invalidasse a importância da virtude humana. Homero não usou nenhuma fórmula sistemática para a relação entre o destino e os deuses, relação essa que foi legada como um problema para os pensadores gregos posteriores. Com a perda da confiança nos deuses do Olimpo, a fortuna, ou destino, ficou cada vez mais proeminente, e os homens "tendiam cada vez mais a se resignar ao destino" (Jaeger [1945] 3:278). Ésquilo buscou o equilíbrio das três forças — a tirania do destino, o poder dos deuses e a responsabilidade do homem — concluindo a trilogia *Oresteia* com as seguintes palavras: "Deve haver paz para sempre entre essas pessoas / de Palas e seus convidados / Zeus, aquele que tudo vê / encontrou-se com o Destino para confirmar isso" (Esq. *Eum* 1044-46). E Platão, embora em *Timeu* pareça aumentar a necessidade para a condição de uma força predominante (Pl. *Ti.* 48) e nas *Leis* tenha citado a tradição de que até mesmo Deus não podia se opor à necessidade (Pl. *Leg.* 741a), tentou manter algum equilíbrio semelhante entre o governo divino: "sorte [*tuchê*]", "tempo [*kairos*]" e "habilidade [*technê*]" (Pl. *Leg.*709b-c).

Os romanos também ficaram impressionados com o poder do destino. Ovídio representou Júpiter reconhecendo para os outros deuses que tanto ele quanto eles eram governados pelo destino (Ov. *Met.* 9.433-34). Mas, no período do império, essa consciência do destino ficou ainda mais predominante quando a doutrina estoica da necessidade coincidiu com a incursão dos astrólogos calcedônios. "A razão nos compele a admitir", afirmou Cícero, "que todas as coisas

acontecem por meio do destino [...], a saber, a ordem e as séries das causas" (Cic. *Div.* I.56.127). O estoicismo identificava o destino com a vontade divina, mas, no processo, teve de capitular à liberdade da vontade humana. De acordo com Plínio, a deusa Destino era invocada em todo lugar (Plin. *HN* 2.5.22), embora houvesse aqueles que, como Juvenal, insistissem que foram os seres humanos que transformaram Destino em deusa (Juv. *Sat.* 10.365-66; Lact. *Inst.* 3.29.17 [*CSEL* 19:270-71]). Na mente popular, não eram as teorias estoicas da necessidade, mas a predeterminação das estrelas que mina a liberdade e a responsabilidade humanas. "O destino decretou, como uma lei, as inevitáveis consequências de seu horóscopo para cada pessoa", disse um pagão contemporâneo dos apologistas cristãos (ap. F. Grant [1953], p. 60). E até mesmo o imperador Tibério deixou de prestar homenagem aos deuses porque tudo já estava escrito nas estrelas (Suet. *Tib.* 69).

No conflito da teologia cristã com o classicismo, encontramos principalmente esse senso de destino, e a necessidade que ele mesmo impôs aos intérpretes dos evangelhos como a alternativa à mensagem deles, em vez de, por exemplo, o ensinamento socrático de que, com o conhecimento apropriado e a motivação adequada, o homem, pelo exercício de seu livre arbítrio, consegue dominar a tendência de seus apetites em direção ao pecado. Os apologistas do evangelho contra o pensamento grego e romano, com raras exceções, tornaram a responsabilidade, em vez da inevitabilidade, o fardo de sua mensagem. Justino Mártir sentiu-se constrangido a deixar claro que o entendimento cristão do cumprimento em Cristo da profecia do Antigo Testamento não significava que o que aconteceu tinha sido destino. O único destino inevitável era a regra que a recompensa se baseava nas ações do livre arbítrio do homem, quer boas quer ruins (Just. *1Apol.* 43 [Goodspeed, p. 55-56]). Esse Deus sabia de antemão e decretou que a recompensa para uma ação devia ser medida por sua virtude (Just. *1Apol.* 44.11 [Goodspeed, p. 57]). Tertuliano denunciou a astrologia porque "os homens, presumindo que são dispostos pelo arbitramento imutável das estrelas, acham que por conta disso Deus não tem de ser buscado" (Tert. *Idol.* 9.1 [*CCSL* 2:1107]). Orígenes, opondo-se àqueles que negavam a liberdade do livre arbítrio (Or. *Orat.* 6.3; 29:13 [*GCS* 3:313; 387-88]), definiu o propósito da oração de maneira a garantir tanto a liberdade humana quanto a providência divina; pois a presciência divina não era a causa dos atos do homem, realizados em liberdade e pelos quais este deve prestar contas (Or. *Orat.* 6.3-4 [*GCS* 3:313-14]). Orígenes rejeitou a opinião daqueles que disseram que não se podia resistir às tentações para pecar (Or. *Princ.* 3.1.4 [*GCS* 22:198-99]). Ele, refutando várias doutrinas gregas sobre a natureza cíclica da história, afirmou

que o ensinamento cristão "de que o universo é cuidado por Deus de acordo com as condições do livre arbítrio de cada homem e que tanto quanto possível o universo sempre é guiado para ser melhor e [...] que a natureza do nosso livre arbítrio é admitir as várias possibilidades" (Or. *Cels.* 5.21 [*GCS* 3:23]). E a obra *Cidade de Deus,* de Agostinho, como parte de sua declaração do caso cristão contra o paganismo, separou o entendimento cristão da onipotência divina e da liberdade humana da audácia "sacrílega e ímpia" da razão, conforme representada pelas especulações de Cícero, e afirmou simultaneamente "que Deus sabe todas as coisas antes que elas aconteçam, e que pela nossa própria vontade fazemos tudo que sabemos e sentimos que não podemos fazê-las a não ser que nos determinemos a isso" (Ag. *Civ.*5.9 [*CCSL* 47:138]).

Não só os críticos greco-romanos da fé, mas também seus oponentes hereges, pareciam errar principalmente ao enfatizar a inevitabilidade do pecado em detrimento da responsabilidade pelo pecado; na verdade, Atanásio, nessa questão, ligou os hereges a "alguns dos gregos" (Atan. *Gent.* 6 [*PG* 25:12-13]; Iren. *Her.* 2.14.4 [Harvey 1:295]). Talvez seja um exagero dizer que a doutrina mais explícita do pecado original ensinada no século II não foi ensinada pelos pais da igreja, mas pelos gnósticos; também é equivocado falar de uma "doutrina do pecado original" (Orbe [1969], p. 277-314) nos pais da igreja, como Ireneu. Não obstante, as teorias da redenção cósmica nos sistemas gnósticos se fundamentavam no entendimento da difícil situação humana em que a incapacidade do homem de evitar pecar ou de se esquivar do destino era fundamental. A divisão da raça humana em três classes (Hip. *Her.* 10.9 [*GCS* 26:268]) não se deveu a alguma ação do livre arbítrio pelo qual os seres humanos podiam ser considerados responsáveis, mas por um destino pré-determinado — embora uma classe de homens, os "médiuns", pudessem transcender a natureza com a qual nasceram. A determinação da necessidade, segundo alguns gnósticos, era tão rígida que "tudo se extingue pela necessidade na condição na qual foi criada. E eles tornam Deus mesmo o escravo dessa necessidade para que não possa acrescentar imortalidade ao que é mortal" (Iren. *Her.* 2.14.4 [Harvey 1:294-95]). Simão Mago foi acusado de ensinar que aqueles que eram para ser salvos receberiam a salvação só pela graça, independentemente de seus atos morais; portanto, a responsabilidade moral não tinha sentido (Iren. *Her.* 1.23.3 [Harvey 1:193]). Até aqui, esse determinismo segue o "aspecto do cosmo em que, para os gnósticos, o caráter dele revelado de forma preeminente é a *heimarmene*, ou seja, o destino universal" (Jonas [1963], p. 254). De uma maneira ou outra, as várias escolas gnósticas descrevem os homens como a vítima e o escravo de forças sobre as quais não tinham controle, e, por isso, essas escolas gnósticas diagnosticaram o pecado como inevitável.

A resposta dos pais antignósticos foi negar a inevitabilidade do pecado e insistir que Deus "põe diante do homem o bem e o mal, a vida e a morte. Toda a ordem de disciplina é arranjada por intermédio dos preceitos, à medida que Deus denomina, ameaça e exorta. Talvez isso não fosse assim se o homem não fosse livre, favorecido com uma vontade capaz de obedecer e resistir" (Tert. *Marc.* 2.5.7 [*CCSL* 1:480-81]). Se o homem estivesse sujeito à escravidão ao mal, seria injusto da parte de Deus fundamentar a recompensa e a punição na conduta humana. Só "uma comissão de transgressão espontânea" (Tert. *Marc.* 2.6.7 [*CCSL* 1:482]) poderia ser chamada a prestar contas dessa maneira. Ireneu, rejeitando a estratificação gnóstica da humanidade, insistiu que "todos os homens são da mesma natureza, capazes tanto de se apegar ao que é bom quanto de praticar o bem e ter, por sua vez, também o poder de afastá-lo deles e não praticá-lo" (Iren. *Her.* 4.37.2 [Havery 2:286-87]). As repreensões e exortações dos profetas pressupõem a capacidade do homem de obedecer, como faziam os ensinamentos éticos de Jesus, todos eles documentam a "autodeterminação [*to autexoysion*]" do homem (Iren. *Her.* 4.37.3 [Harvey 2:288]). Se, como os gnósticos sustentavam, "não está em nosso poder fazer ou não fazer essas coisas, que motivo tinha o apóstolo e muito mais o Senhor mesmo de nos aconselhar a fazer algumas coisas e nos abster de outras? Mas pelo fato de o homem, desde o início, ter livre arbítrio e Deus ter livre arbítrio, em cuja semelhança o homem foi criado, este sempre é aconselhado a se apegar ao bem, o que é feito por meio da obediência a Deus" (Iren. *Her.* 4.37.4 [Harvey 2:289]). E os que fugiram da luz eterna de Deus foram eles mesmos a causa de sua habitação eterna nas trevas. Em suma, "os que apostatam da luz concedida pelo Pai e transgridem a lei da liberdade fazem isso por sua própria culpa, uma vez que foram criados agentes livres e possuíam poder sobre eles mesmos" (Iren. *Her.* 4.39.4 [Harvey 2:300]). Essa insistência parecia a única maneira de preservar tanto a doutrina cristã da bondade do Criador quanto a doutrina cristã da responsabilidade da criatura, em oposição a uma teologia que lhes negava ambos ao sujeitar Deus e o homem à escravidão de um destino todo-poderoso.

O homem tinha a liberdade de pecar ou não; do contrário, ele não poderia receber ordens, ser repreendido nem exortado — nem, tampouco, convocado a prestar contas. Clemente de Alexandria, como porta-voz da fé cristã em resposta aos pagãos e hereges, fez apenas esta exortação: "Até onde podemos, tentemos pecar o menos possível". Só Deus pode evitar totalmente o pecado; mas os homens sábios conseguiam evitar transgressões voluntárias, e os que eram adequadamente treinados no cristianismo conseguiam, pelo menos, ver que caíam em muito poucas transgressões (Clem. *Paed.* 1.2.4.1-3 [*GCS* 12:91-92]).

Essa orientação das apologéticas cristãs e das polêmicas cristãs encontrou sua contraparte em determinadas ênfases nos dogmáticos cristãos, em especial nos debates cristológicos. A definição de "humano" era uma parte da pressuposição da doutrina cristológica e, pelo menos, de três maneiras: o entendimento da condição humana e sua necessidade de salvação; a definição da natureza humana de Cristo; e a imagem de uma raça humana redimida e transformada pela vinda de Cristo. As duas principais opções na doutrina da encarnação continham, cada uma de sua própria maneira distintiva, elementos que serviam para impedir uma investigação completa da inevitabilidade do pecado. Os proponentes da união hipostática, com certeza, nunca poderiam ser acusados de considerar levianamente a difícil condição humana. Conforme a antropologia de Atanásio demonstrou em vívidos detalhes, esses teólogos estabeleceram a vinda do Logos na carne contra o sombrio pano de fundo da condição humana de pecado, corrupção e morte. Os homens, ao se afastarem de Deus em desobediência, "tornaram-se a causa de sua própria corrupção na morte". Além disso, essa condição estava se deteriorando progressivamente, e os homens tinham ficado "insaciáveis [*akorestoi*] em pecar" (Atan. *Inc.* 5.3 [Cross, p. 8]). Os homens, não satisfeitos com o primeiro pecado, "encheram-se mais uma vez com outros males, progredindo ainda mais em vergonha e suplantando-se em impiedade" (Atan. *Gent.* 8 [*PG* 25:17]). Nem o sol, nem a lua nem as estrelas abandonaram Deus; só o homem foi vil. A encarnação do Logos, vista contra esse pano de fundo, foi considerada o único meio de resgatar a humanidade caída (Atan. *Inc.* 43.1 [Cross, p. 67]).

No entanto, a despeito de toda essa linguagem forte sobre o pecado, o problema fundamental do homem não era seu pecado, mas sua corruptibilidade. O motivo para a encarnação ser necessária era que o homem não tinha apenas errado — para isso, o arrependimento seria suficiente (Atan. *Inc.* 7.3 [Cross p. 11]) — mas tinha caído na corrupção, uma transição que o ameaçava com a aniquilação (Atan. *Gent.* 41 [*PG* 25:81]). O Logos, como o agente da criação que tinha chamado o homem do nada, também era aquele que o salvaria da aniquilação. Isso o Logos fez ao assumir a carne. Para essa teologia, a universalidade da morte, não a inevitabilidade do pecado, era fundamental. A declaração de Romanos 5.14 de que "a morte reinou desde o tempo de Adão até o de Moisés, mesmo sobre aqueles que não cometeram pecado semelhante à transgressão de Adão" foi usada para provar que havia muitos que tinham sido "puros de todo pecado", como Jeremias e João Batista (Atan. *Ar.* 3.33 [*PG* 26:393]). Foi a morte e a corrupção que ficaram no caminho da participação do homem na natureza divina, e estas tinham de ser sobrepujadas na encarnação do Logos (Atan. *Ar.* 3.40 [*PG* 26:409]).

A teoria da habitação do Logos no íntimo do homem era ainda menos útil na elaboração de uma doutrina do pecado e da queda. Essa ênfase da teoria no progresso moral de Jesus como o homem assumido pelo Logos teve como sua contraparte a doutrina do homem que enfatizava sua capacidade de imitar esse progresso. É muito fácil descartar isso como "pelagianismo antes de Pelágio", pois a doutrina não se encaixava realmente nas categorias do desenvolvimento ocidental. Mas fica claro, a partir de alguns fragmentos sobreviventes do tratado *Contra os defensores do pecado original*, de Teodoro de Mopsuéstia (Teod. Mops. *Pecc. Orig.* [Swete 2:332-37]), que ele, "com efeito, reitera que só a *natureza* pode ser herdada, não o pecado, que é a desobediência da vontade livre e irrestrita" (Norris [1963], p. 179). A teoria da união hipostática e a teoria da habitação do Logos em seu íntimo, a despeito de suas diferenças fundamentais, concentram-se na morte, em vez de no pecado. Teodoro, com frequência, atribuía o pecado ao fato da mortalidade do homem, embora às vezes revertesse a conexão (Teod. Mops. *Hom. Cateq.* 12.8 [*ST* 145:335]); Cirilo insistia na humanidade perfeita de Cristo porque só isso "libertaria nosso corpo terreno da corrupção estrangeira" (Cir. Inc. unigen. [*SC* 97:230]). Cirilo, às vezes, falava do pecado humano de uma maneira que sugeria uma doutrina do pecado original, e Teodoro podia dizer que "uma vez que o pecado reinava em nossa mortalidade e, reciprocamente, a morte ficava mais forte em nós por conta do pecado, nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo veio [...] e tendo destruído a morte com sua morte também destruiu o pecado que estava enraizado em nossa natureza por causa de sua mortalidade" (Teod. Mops. *Jo.* 1.29 [*CSCO* 116:29 (115:42)]). Contudo, as implicações detalhadas dessas posições para a definição de pecado não foram extraídas no curso das controvérsias cristológicas.

Não foi a partir das tendências evidentes nas controvérsias teológicas dos quatro primeiros séculos, quer com os pagãos quer com outros cristãos, mas a partir da direção da vida e da prática da igreja que vieram o material a partir do qual foi formulada uma declaração mais completa da relação entre a natureza e a graça. Pois "a antropologia predominante nos séculos II e III se manteve em contradição parcial com o supernaturalismo do culto" da igreja (Reuter [1887], p. 32). É provável que dois temas dos cultos mereçam ser distinguidos por sua influência no dilema da antropologia cristã: a confissão do nascimento virginal de Cristo e a prática do batismo infantil. Foi destas que a doutrina cristã, sobretudo a Ocidental, tirou sua sustentação, inferindo a partir delas a mais completa explicação da relação entre a inevitabilidade do pecado e a responsabilidade pelo pecado, algo distinto do que tinha sido estabelecido pelos portas-vozes da ortodoxia. Ambos os termos estavam presentes na vida e na linguagem da

igreja antes de serem sequer explorados por sua importância antropológica; pelo menos, ali parece haver pouca ou nenhuma justificativa, com base na evidência disponível hoje, para argumentar que eles derivavam de uma teoria da queda e do pecado original definida anteriormente. Mas, em vista de seu lugar cada vez mais seguro no culto e na confissão, tornaram-se as premissas das quais podem ser extraídas conclusões sobre a queda e o pecado original.

A afirmação do nascimento virginal de Cristo — ou mais precisamente de sua concepção virginal — teve origem no próprio Novo Testamento, sendo encontrada nos evangelhos de Mateus e de Lucas, mas em mais nenhum lugar. No primeiro deles, "a história do nascimento virginal é teologicamente muda, não se deduz nenhum argumento nem percepção cristológicos dessa grande intervenção divina" (Stendahl [1960], p. 103). A narrativa de Lucas foi um tanto mais específica na identificação da relevância da intervenção, pois o anjo disse para Maria: "O Espírito Santo virá sobre você, e o poder do Altíssimo a cobrirá com a sua sombra. Assim, aquele que há de nascer será chamado Santo, Filho de Deus" (Lc 1.35). A palavra "assim" [*dio*]" indicava "que a inferência é autoevidente" (Arndt [1957], p. 197) e, assim, a santidade e a filiação divina da criança tinham alguma conexão, talvez causal, com as circunstâncias especiais de sua concepção. Contudo, nem mesmo Lucas elaborou essa sugestão no resto de seu evangelho nem no livro de Atos dos Apóstolos. Por isso, a doutrina do nascimento virginal, mesmo quando foi santificada nos credos, não carregava com ela nenhuma indicação inequívoca de seu próprio sentido. A doutrina não só estava ausente em todos os escritores do Novo Testamento, com exceção de Mateus e Lucas, mas também entre os pais apostólicos a única referência a ela foi de Ignácio. Para ele, Cristo era "Filho de Maria e Filho de Deus" (Ign. *Ef.* 7.2 [Bihlmeyer, p. 84]; Ign. *Trail.* 9.1 [Bihlmeyer, p. 95]) e, portanto, tanto "carne quanto espírito" (Ign. *Smirn.* 1.1 [Bihlmeyer, p. 106]): o nascimento da virgem Maria era uma garantia da verdadeira humanidade. Mas era mais que isso: "Foi escondida do príncipe deste mundo a virgindade de Maria e a concepção, bem como a morte do Senhor — três mistérios a ser aclamados — que foram operados no silêncio de Deus" (Ign. *Ef.* 19.1 [Bihlmeyer, p. 87]). Aqui a função da concepção e do nascimento milagrosos de Cristo era mostrar que "nosso Deus, Jesus, o Cristo, foi concebido no ventre de Maria de acordo com uma dispensação da semente de Davi, mas também do Espírito Santo" (Ign. *Ef.* 18.2 [Bihlmeyer, p. 87]). A intenção da doutrina era cristológica, certamente não mariológica e muito menos antropológica.

A doutrina "não foi formulada por causa de uma linha de pensamento teológico; ela foi apenas uma peça supostamente 'apostólica' da tradição bíblica

que foi transmitida. Não era defesa, mas interpretação, com a qual a igreja primitiva se viu confrontada em relação a essa peça de doutrina" (Campenhausen [1964], p. 24). Parte dessa interpretação foi alguma reflexão sistemática sobre o que significava para o entendimento cristão da pessoa de Cristo; e isso, por sua vez, estava sujeito a ter implicações para a doutrina do homem. Um exemplo intrigante dessa reflexão é a história de João 1.12,13 dos séculos II ao V — ambos em sua transmissão textual e sua exegese: "Aos que o [Logos] receberam, aos que creram em seu nome, deu-lhes o direito de se tornarem filhos de Deus, os quais não nasceram [variante textual: "que nasceu"] por descendência natural, nem pela vontade da carne nem pela vontade de algum homem, mas nasceram de Deus". Muitas das citações dessa passagem nos escritores cristãos dos séculos II e III, talvez a maioria delas, continham a leitura "que nasceu" (que também apareceu em alguns códices latinos e siríacos do Novo Testamento), o que poderia parecer ser uma referência explícita ao nascimento virginal de Jesus. Ireneu citou essa passagem para dizer que "nos tempos finais não é pela vontade da carne nem pela vontade do homem, mas boa vontade do Pai que suas mãos formaram um homem vivo a fim de que Adão possa ser criado [de novo] segundo a imagem de Deus e semelhança com ele" (Iren. *Her.* 5.1.3 [Harvey 2:317]). Suas outras citações da passagem também a leem no singular, como uma referência às circunstâncias especiais do nascimento de Cristo (Iren. *Her.* 3.16.2; 3.19.2 [Harvey 2:83; 103]). Tertuliano chegou a rotular a leitura no plural de distorção gnóstica da passagem, insistindo que a passagem provou que Cristo era o Logos feito carne, mas que "ele, como carne, não é de sangue nem da vontade da carne nem do homem" (Tert. *Carn.* 19.2; 24.2 [*CCSL* 2:907; 915-16]) porque nasceu de uma virgem.

Essa conexão causal entre o nascimento virginal e a santidade de Jesus Cristo foi reforçada pelo crescimento do asceticismo cristão. A narrativa desse crescimento pertence à história das instituições e da espiritualidade, em vez de à história da doutrina, mas no desenvolvimento da doutrina do homem e no surgimento de uma doutrina de Maria essa conexão parece ter desempenhado um papel teológico. No Novo Testamento já havia evidência do ensinamento de que "é bom que o homem não toque em mulher" (1Co 7.1) e da ideia de que os santos redimidos "são os que não se contaminaram com mulheres, pois se conservaram castos" (Ap 14.4). Parece que algumas partes da igreja primitiva exigia o celibato como condição de batismo e membresia. Tertuliano representou a forma extrema de uma noção consideravelmente propagada quando afirmou que "o casamento e a fornicação eram diferentes só porque as leis pareciam fazê-los assim; eles não eram intrinsecamente distintos, mas só na esfera de sua

ilegitimidade" (Tert. *Cast.* 9 [*CCSL* 2:1027-28]). Embora a corrente principal do asceticismo patrístico tenha evitado a condenação direta do casamento e do sexo abraçada por Tertuliano, ela compartilhava sua apreciação positiva da virgindade como uma forma mais elevada de vida. Seu porta-voz mais articulado e influente, argumentando com base em Apocalipse 14.4 e passagens bíblicas relacionadas, afirmou que "todos que não permanecessem castos, seguindo os padrões da castidade pura dos anjos e do nosso Senhor Jesus Cristo mesmo, estavam contaminados"; e isso incluía casais casados e também viúvas (Hier. *Jovin.* 1.40 [*PL* 23:269]). Cristo e Maria eram os modelos da verdadeira castidade, ou seja, de virgindade (Hier. *Ep.* 22.38.3 [*CSEL* 54:203]); pois foi a virgindade de Maria que a tornou digna de se tornar a mãe de Jesus, e Cristo "ele mesmo virgem, consagrou os primeiros frutos de sua própria virgindade" (Hier. *Jovin.* 1.39 [*PL* 23:266]). Jerônimo foi um estudioso textual tão bom que aceitou a expressão "que nasceu" como a leitura apropriada de João 1.13, mas sua teologia ascética, que louvava o casamento por ser a maneira como as virgens eram trazidas ao mundo, pôs tal prêmio na virgindade — aquela de Cristo e de Maria, bem como de seus imitadores — que não precisou mais dessa leitura do versículo para sustentar essa interpretação.

É provavelmente a Ambrósio, que por sua vez se tornou mentor de Agostinho nesses assuntos (Ag. *Jul. op. Imperf.* 6.21 [*PL* 45:1549]), que devemos atribuir o estabelecimento definitivo de uma firme "relação causal entre a concepção virginal e a ausência de pecados de Cristo [...], a combinação das ideias de propagação do pecado original por intermédio da união sexual e da ausência de pecado de Cristo como uma consequência de sua concepção virginal" (Huhn [1954], p. 79-80). Cristo, para ser livre de pecado, não podia ser concebido da forma normal: essa foi a conclusão que Ambrósio parece ter extraído de Isaías 53.8: "e quem contará [*enarrabit*] o tempo da sua vida [*generationem*]?" (ARC; ap. Ag. *Pelag.* 4.11.29 [*CSEL* 60:560]). O principal texto prova, no entanto, era Salmos 51.5: "Sei que sou pecador desde que nasci, sim, desde que me concebeu minha mãe". Essas palavras foram ditas por Davi, "considerado como justo acima dos outros". Se Cristo tinha de ser chamado verdadeiramente justo, isso não podia ser por "nenhuma outra razão que esta: ele, como alguém que nasceu de uma virgem, não estava preso de nenhuma maneira às ordenanças contra um modo de culpa de ter sido gerado" (ap. Aug. *Pelag.* 4.11.29 [*CSEL* 60:560-61]). Ambrósio, combinando Salmos 51.5 e a variante textual de João 1.13, resumiu a relação entre o pecado e o nascimento virginal de Cristo: "Apesar de ele ter assumido a substância natural dessa mesma carne, não foi concebido na iniquidade nem nasceu em pecado — ele que não

nasceu do sangue, nem da vontade da carne nem da vontade de um homem, mas do Espírito Santo a partir de uma virgem" (Ambr. *Sl* 37.5 [*CSEL* 64:140]). A prerrogativa do nascimento virginal significava que Cristo era diferente de todos os outros homens em virtude de ter sido protegido da "mácula natural" do pecado. Mas isso era uma simples e inevitável inversão lógica para concluir que, portanto, aqueles que foram concebidos e nascidos de maneira normal estavam sujeitos a essa mácula e não podiam se libertar a não ser por intermédio de Cristo, o nascido de virgem. "Esse pecado", disse Agostinho, "era ele mesmo tão grande que por meio dele, em um homem, toda a raça humana foi originária e, por assim dizer, radicalmente condenada. Ele não pode ser perdoado e lavado a não ser por intermédio de 'um mediador entre Deus e os homens, o homem Cristo Jesus' que é o único que nasceu de tal maneira que não precisa nascer de novo" (Ag. *Manual* 14.48 [*CCSL* 46:75]).

Outra força operando na mesma direção foi o batismo infantil. O batismo infantil, como o nascimento virginal, repousa na justificação bíblica um tanto ambígua: a história de Jesus abençoar as crianças em Marcos 10.13-16 e passagens paralelas; a fórmula no livro de Atos dos Apóstolos de acordo com a qual foi dito que "os de sua casa" foram batizados (At 16.15); a analogia entre a circuncisão no Antigo Testamento e o batismo infantil no Novo Testamento. Independentemente da origem do batismo infantil ou de sua propagação durante o século II, a primeira evidência incontestável da prática apareceu perto do fim daquele século nos escritos de Tertuliano. Ele, ao atacar a prática como uma inovação, perguntou: "Por que um bebê inocente teria tanta pressa em buscar o perdão dos pecados? Deixe-os vir enquanto estão amadurecendo, enquanto estão aprendendo, enquanto estão sendo ensinados para o que vêm. Deixe-os ser cristãos quando puderem conhecer a Cristo" (Tert. *Bat.* 18.5 [*CCSL* 1:293]). Tertuliano também falou da queda de Adão de uma maneira que pareceu ser "um pequeno passo [...] para a doutrina do pecado original" (Kelly [1958], p. 175). Adão foi denominado "o pioneiro da nossa raça e do nosso pecado" (Tert. *Castit.* 2.5 [*CCSL* 2:1017]). "O homem", disse ele, "está condenado à morte por ter experimentado o fruto de uma árvore ruim, e desse ato procede o pecado com suas penalidades; e agora todos que nunca viram nem um pedacinho do paraíso estão perecendo" (Tert. *Marc.* 1.22.8 [*CCSL* 1:464]). Todavia, essa linguagem sobre a queda ficou aquém de uma doutrina genuína do pecado original; na verdade, Tertuliano "dificilmente teria assumido essa atitude [em relação ao batismo infantil] [...] a não ser que tivesse acreditado minimamente na doutrina do pecado original" (E. Evans [1964], p. 101).

Nos escritos de Orígenes, por sua vez, assume-se que o costume do batismo infantil tem origem apostólica. Ele sustentava que havia "uma tradição

da igreja dos apóstolos" (Or. *Rom.* 5.9 [*PG* 14:1047]) de administrar o batismo também às crianças. Mas o costume, embora fosse apostólico, continuava a ser problemático para ele. Se as crianças eram totalmente destituídas de qualquer coisa que se denominasse perdão ou absolvição, a graça batismal seria supérflua. Por que, então, era costume da igreja ministrar o batismo a elas (Or. *Lev.* 8.3 [*GCS* 29:398])? Ele, na tentativa de juntar essas várias considerações, propôs como uma resposta experimental: "As crianças são batizadas 'para o perdão dos pecados'. De que pecados? Ou em que época elas pecaram? Ou como os bebês podem ter esse motivo para se lavar, a não ser de acordo com a ideia de que ninguém está limpo da imundice, nem mesmo se sua vida na terra tem apenas um dia? E por que a imundice do nascimento é removida pelo sacramento do batismo, pois por esse motivo os bebês também são batizados; pois 'ninguém pode entrar no Reino de Deus, se não nascer da água e do Espírito' " (Or. *Luc.* 14.5 [*GCS* 49:87-88]). Tertuliano, embora parecesse ter os ingredientes de uma doutrina do pecado original, não tinha a necessária conclusão dessa doutrina: a prática do batismo infantil; enquanto Orígenes, por sua vez, embora tenha afirmado a origem apostólica do batismo infantil, não formulou uma antropologia adequada para explicá-lo.

A realização de uma correlação entre a prática do batismo infantil e a doutrina do pecado original se tornou visível pela primeira vez em Cipriano. Aparentemente, tinha sido costume de algumas facções da igreja batizar bebês no oitavo dia após o nascimento, mas Cipriano insistia que era muito tempo para esperar: "Se quando vêm a crer subsequentemente, o perdão dos pecados está garantido até mesmo para os piores transgressores e para os que pecaram muito contra Deus, e se não é negado a ninguém acesso ao batismo e à graça; temos muito menos direito de negar isso a um bebê que, tendo acabado de nascer, não pecou, a não ser pelo fato de que, tendo nascido fisicamente de acordo com Adão, foi contagiado pela antiga morte por meio de seu primeiro nascimento! [O bebê] se aproxima muito mais facilmente da recepção do perdão de pecados porque os pecados perdoados para ele não são dele mesmo, mas de outro" (Cipr. *Ep.* 64.5 [*CSEL* 3:720-21]). Cipriano, na verdade, não elaborou esses sentimentos em uma teoria completa sobre a origem e a propagação do "contágio da antiga morte". Mas ele invocou a doutrina do pecado original para explicar uma prática da qual não tinha qualquer questionamento por causa das credenciais apostólicas e da validade sacramental.

Agostinho, que aprendeu com Ambrósio a tirar as implicações antropológicas da doutrina do nascimento virginal, aprendeu com Cipriano — e especificamente com a epístola recém-citada, a qual intitulava de "livro sobre o batismo

infantil" de Cipriano (Ag. *Nupt. Et. Concup.* 2.29.51 [*CSEL* 42:308]) — argumenta que o batismo infantil provava a presença inevitável de um pecado nos bebês, mas um pecado pelo qual eles, não obstante, eram considerados responsáveis. "A singularidade do remédio" no batismo, poder-se-ia argumentar, provava "a própria profundidade do mal" no qual a humanidade sucumbira por meio da queda de Adão e a prática do exorcismo associada ao ritual do batismo era a evidência litúrgica para a doutrina de que as crianças estavam nas garras do demônio (Prosp. *Coll.*9.3 [*PL* 51:237-38]). O ensinamento de Cipriano mostrava que essa percepção do pecado não era uma inovação, mas "a antiga opinião implantada da igreja" (Ag. *Pecc. Merit.* 3.3.6 [*CSEL* 60:132]). Agostinho, fundamentado na discussão de Cipriano sobre o batismo infantil e na interpretação de Ambrósio do nascimento virginal, pôde declarar que "o que sustentamos é verdade, o verdadeiro cristão e a fé católica, conforme transmitido da Antiguidade por intermédio das sagradas Escrituras e, assim, retidos e preservados por nossos pais e que esses homens, nesse exato momento, tentam derrubar" (Ag *Pelag.* 4.12.32 [*CSEL* 60:568]). Ele expressou essa fé em sua teologia da graça.

O paradoxo da graça

O cristianismo Ocidental, em Agostinho de Hipona, encontrou seu porta-voz mais influente; e, na doutrina da graça, seu intérprete mais articulado. Foi dito que ele, embora não tenha sido o maior dos escritores latinos, foi quase com certeza o maior homem que já escreveu em latim. Ele tem de figurar de forma proeminente em qualquer história da filosofia; nenhuma história da literatura latina pós-clássica seria completa sem um capítulo sobre ele; e provavelmente não há nenhum teólogo cristão — oriental ou ocidental, antigo, medieval ou moderno, herege ou ortodoxo — cuja influência histórica possa se igualar à dele. Qualquer teólogo que tivesse escrito *Confissões*, ou *Cidade de Deus* ou *A Trindade* seria considerado uma figura importante da história intelectual. Agostinho escreveu todos esses livros e muitos mais. Ele foi um gênio universal. Não obstante, o gênio não é tão raro quanto tudo isso — e, mais importante, nem tão pertinente como tudo para a história do desenvolvimento da doutrina cristã quanto o que a igreja acredita, ensina e confessa com base na Palavra de Deus.

No entanto, era característico desse gênio que, talvez mais que qualquer outro teólogo merecedor dessa designação ambígua, ele também foi um professor da igreja em seus escritos particulares e especulações individuais, e isso de pelo menos duas maneiras. As opiniões teológicas de Agostinho foram declaradas na matriz das doutrinas da igreja. Ele, em sua formulação mais especulativa do pensamento cristão, *A Trindade*, estava determinado a falar

em nome da ortodoxia católica: "Essa também é minha fé desde que essa é a fé católica" (Ag. *Trind.* 1.5.7 [*CCSL* 50:36]). Mesmo quando elas excediam os limites do desenvolvimento que o tinham precedido, algumas dessas opiniões (por exemplo, o *filioque*, a doutrina da processão do Espírito Santo do Pai e do Filho, em vez de só do Pai) continuaram para estabelecer as linhas da história doutrinal que viria após ele. Outras teorias (por exemplo, sua doutrina da dupla predestinação) (veja p. 329-31 abaixo) foram repudiadas em gerações posteriores, mas até mesmo o repúdio foi formulado em termos agostinianos. Agostinho, de uma maneira e em um grau únicos para qualquer pensador cristão de fora do Novo Testamento, determina a forma e o conteúdo da doutrina da igreja para a maioria da história cristã ocidental.

O papel de Agostinho na evolução do pensamento e do ensinamento cristãos afetou a história de todas as doutrinas e não ficou confinado à questão da natureza e da graça, tão inseparavelmente associadas ao seu nome. A obra *Cidade de Deus*, de Agostinho, é o tratado lógico com o qual se conclui qualquer estudo da história das apologéticas cristãs primitivas, pois ele, nesse tratado, usou a maioria dos temas de seus predecessores gregos e latinos e sintetizou-os em um grande esboço histórico. Embora suas especulações trinitárias, em especial o *filioque*, representassem qualquer coisa menos um dogma da igreja universal, elas formam de modo tão integral uma parte da história da doutrina da Trindade da Antiguidade cristã que qualquer narrativa dessa história é obrigada a lidar repetidamente com essas especulações. E suas reflexões sobre a pessoa e a obra de Jesus Cristo modelaram de forma relevante todo o método cristológico ocidental e, portanto, contribuíram para o estabelecimento dogmático de Calcedônia. Quase em todo lugar em que ninguém toca na história da doutrina cristã primitiva, Agostinho está ali como sintetizador, como criador ou como ambos. Quase nenhuma ênfase doutrinal era estranha a ele.

Todavia, a igreja latina estava correta quando o designou não só "doutor da igreja", mas especificamente o "doutor da graça". Pois se havia uma ênfase doutrinal que une a maioria do que ele disse e escreveu, esta foi a graça divina. Conforme bem disse Albert C. Outler: "O tema central em todos os escritos de Agostinho é o Deus soberano da graça e a graça soberana de Deus. A graça, para Agostinho, é a liberdade de Deus para agir sem necessidade de nada externo — agir em amor além do entendimento ou do controle humano; agir em criação, julgamento e redenção; entregar gratuitamente seu Filho como Mediador e Redentor; investir a igreja com o poder e a orientação permanentes do Espírito Santo habitando no íntimo dos cristãos; modelar o destino de toda a criação e a finalidade das duas sociedades humanas, a 'cidade da terra'

e a 'cidade de Deus'. A graça é o amor e o favor imerecidos — prevenientes e ocorrentes — de Deus. Ela toca o mais íntimo do coração e da vontade do homem. A graça guia e impele a peregrinação dos chamados a ser fiéis. Ela atrai e levanta a alma ao arrependimento, à fé e ao louvor. A graça transforma a vontade humana para que seja capaz de fazer o bem. Alivia a ansiedade religiosa do homem por meio do perdão e do dom da esperança. Ela estabelece o fundamento da humildade cristã ao abolir o fundamento do orgulho humano. A graça de Deus se encarnou em Jesus Cristo, e ela permanece imanente na igreja pelo Espírito Santo" (Outler [1955], p. 14-15).

A graça de Deus é soberana porque Deus é soberano. Suas criaturas podem aceitar sua vontade ou desafiá-la, mas isso não ameaça a soberania dele; pois "independentemente de quão forte seja a vontade dos anjos ou dos homens, sejam boas sejam más, ou se eles querem o que Deus quer ou querem outra coisa, a vontade do Onipotente nunca é derrotada" (Ag. *Manual* 26.102 [*CCSL* 46:104]). A sabedoria e o poder de Deus são tais que até mesmo as obras malignas de homens malignos em desafio à vontade do Senhor acabam por contribuir para a realização de seus propósitos bons e justos (Ag. *Civ.* 22.2 [*CCSL* 48:807]). O próprio título Onipotente significa simplesmente que Deus tem o poder de fazer tudo que quiser (Ag. *Civ.* 21.7 [*CCSL* 48:769]; Ag. *Corrept.* 14.45 [*PL* 44:943-44]). Estava acima de tudo no mistério da criação o fato de que a soberania divina se fez evidente. Céu e terra estavam sujeitos à mudança e à decadência porque foram feitos a partir do nada. "Existimos", diriam eles, "só porque fomos feitos; não existimos antes de virmos a ser para que pudéssemos nos fazer por nós mesmos" (Ag. *Conf.* 11.4.6 [*CSEL* 33:284]). O homem, entre as criaturas, era claramente o objeto do intento gracioso do Criador. "Mas a não ser que a graça seja gratuita, não é graça. [...] Por isso, o homem foi tornado correto de tal maneira que não podia permanecer nessa correção sem a ajuda divina" (Ag. *Manual* 28.107 [*CCSL* 46:107]). Para o Criador, porque nele não é uma coisa o ser e outra o viver; como se pudesse ser não vivendo; nem é uma coisa o viver e outra o entender como se pudesse viver não entendendo; nem é uma coisa nele o entender e outra o ser bem-aventurado, senão que nele é o mesmo viver, entender e ser bem-aventurado; isto é, nele o ser. ", conforme os filósofos platônicos já tinham entendido (Ag. *Civ.* 8.6 [*CCSL* 47:223]).

Referências como essas à tradição platônica sugerem a possibilidade de que "a doutrina da graça de Agostinho é apenas uma consequência de seu neoplatonismo e do conceito de Deus que emergiu dessa sua concepção, em que a ideia da causalidade e da onipotência absolutas é elevada à posição de maior importância que o amor do Pai" (Scheel [1901], p. 145). Agostinho,

sobretudo em seus primeiros escritos, parecia identificar a doutrina bíblica de Deus como Criador com "o que Platão e Plotino dizem sobre Deus" (Ag. *Soliloq.* 1.4.9 [*PL* 32:874]). Ele mesmo citou Simpliciano, um de seus primeiros mentores no evangelho, como advertindo-o que "nos platônicos, a cada momento, o caminho leva à crença em Deus e em sua palavra" (Ag. *Conf.* 8.2.3 [*CSEL* 33:171]). Com base nesses primeiros escritos, declara-se que "ele, moral e também intelectualmente, converteu-se ao neoplatonismo, em vez de ao evangelho" (Alfaric [1918] 1:399). Aqui é apropriado observar quão consistentemente platônica foi a primeira doutrina de Agostinho do conhecimento na alma, que identificou a obra de Cristo, como o professor divino, com a ideia de recordação [*anamnêsis*], de modo que "não consultamos um orador que profere sons para o exterior, mas uma verdade que preside no íntimo de [...] Cristo, que, conforme se afirma, habita no íntimo do homem — é ele quem ensina" (Ag. *Mag.* 38 [*CSEL* 77:47]). Isso exigiria apenas "a mudança de algumas poucas palavras e sentimentos" (Ag. *Vera relig.* 4.7 [*CCSL* 32:192]), pois Platão e seus seguidores "se tornaram cristãos". Não obstante, a doutrina de Deus em outro dos mentores de Agostinho, Mario Vitorino neoplatônicas e cristão, deve nos fazer hesitar antes de aceitar qualquer percepção simplista da conversão de Agostinho. Pois até mesmo em Vitorino, as doutrinas filosóficas de Deus, incluindo as doutrinas neoplatônicas, foram determinadas em contraposição à doutrina da Escritura, que "ambos declaram que ele é Deus e que não há nada antes dele — ele que combina em si mesmo tanto ser quanto atividade [*qui et id est quod est esse et id quod operari*]. Esse é o Deus que confessamos e adoramos" (Mar. Vit. *Ar.* 1.33 [*SC* 68:288]). Nem em Vitorino nem com muito mais razão em Agostinho houve uma mera identificação do cristianismo com o neoplatonismo; antes, um estudo dos primeiros tratados sugere "que Agostinho, em 386, aceitou o cristianismo sem reserva e em oposição ao neoplatonismo, talvez tenha sido Porfírio quem mais o ajudou nesse estágio. Ele, ao mesmo tempo, examinava o neoplatonismo em busca de ajuda no entendimento dos problemas" (O'Meara [1950], p. 197).

A origem da doutrina de Agostinho sobre a soberania do Deus da graça não pode ser atribuída a Plotino ou Porfírio sem levar em consideração a percepção bíblica de Deus como Criador, que foi a maior preocupação de seu pensamento, não só em seus diversos comentários sobre Gênesis, mas ao longo de suas obras. Pois "enquanto Plotino vê o processo [da criação] começando na hierarquia das 'coisas divinas' e se completando no mundo externo do sentido, Agostinho traça sua linha firme e finalmente entre o Criador e as muitas coisas feitas" (Burnaby [1960], p. 163). É uma questão bem distinta se essa doutrina

do Criador foi determinada em seu conteúdo fundamental pela perspectiva cristocêntrica que Agostinho, em princípio, abraçou. Quando ele veio a falar da essência divina, ela era usualmente definida em relação ao caráter absoluto e à impassibilidade, em vez de com base no envolvimento ativo de Deus na criação e na redenção. A linguagem bíblica que falava sobre esse envolvimento, como, por exemplo, Êxodo 20.5: "O SENHOR, o teu Deus, sou Deus zeloso", era uma analogia e uma acomodação ao entendimento infantil dos homens; "mas a Escritura raramente usa termos falados de forma não metafórica [própria] sobre Deus e não encontrada em nenhuma criatura" (Ag. *Trind.* 1.1.2 [*CCSL* 50:29]) como fez em Êxodo 3.14. O livro 4 de *A Trindade* foi dedicado a uma extensa dissertação sobre o efeito salvífico da encarnação e da morte de Cristo. Mas até mesmo isso estava ligado ao livro precedente por meio da declaração de que "a essência de Deus, por intermédio da qual ele é, não tem nada de mutável" nela (Ag. *Trind.* 4 pr. [*CCSL* 50:160]) , e estava ligado ao livro seguinte pela declaração de que "ele que é Deus é a única substância, ou essência, imutável para quem, com certeza, sendo ele mesmo [ipsum esse], do qual vem o substantivo "essência, mais especial e verdadeiramente pertence" (Ag. *Trind.* 5.2.3 [*CCSL* 50:208]). O dogma da Trindade e o drama da redenção deve ser interpretada de uma maneira consistente com essa definição *a priori* da divindade de Deus. Os elementos neoplatônicos estavam inquestionavelmente presentes nessa definição, mas Agostinho, ao expressá-la, acreditava que ele mesmo estava — e estava de fato — expressando o credo católico.

O que foi distintivo em relação a sua versão desse credo foi sua consciência da soberania do poder divino e da graça divina. Essa consciência assumiu a forma de uma doutrina da predestinação mais completa que de qualquer pensador ortodoxo importante desde Paulo. Ele definiu a predestinação como "o arranjo de Deus de suas obras futuras em sua presciência, que não pode ser enganada nem mudada" (Ag. *Persev.* 17.41 [*PL* 45:1019]). Agostinho, como parte das apologéticas de *Cidade de Deus*, tentou distinguir o entendimento cristão paulino da predestinação do fatalismo pagão (Ag. *Pelag.* 2.5.10 [*CSEL* 60:469]), argumentando que as decisões da vontade humana faziam parte da "ordem de causas" incluídas na presciência divina. Mas mesmo em seu livro, ele, no fim, veio a incluir a vontade humana (Ag. *Civ.* 5.9 [*CCSL* 47:138]) na ordem dos efeitos da predestinação divina; pois "de acordo com essa vontade dele [de Deus] que é tão eterna quanto presciente, com certeza, ele já tinha feito no céu e sobre a terra todas as coisas que queria — não só as coisas passadas e presentes, mas até mesmo as coisas ainda futuras" (Ag. *Civ.* 22.2 [*CCSL* 48:808]).

De algumas maneiras mais importantes que a relação entre presciência e predestinação estava a conexão entre predestinação e graça; a única diferença

entre elas era que a predestinação era a preparação para a graça, enquanto a graça era a concessão do próprio dom (Ag. *Praed. Sanct.* 10.19 [*PL* 44:974]). Uma vez que a graça era soberana, aqueles predestinados por Deus seriam salvos. "Ele, como aquele que é supremamente bom, faz o bom uso das obras más, para a condenação dos que ele justamente predestinou à punição e para a salvação dos que de bom grado predestinou para a graça" (Ag. *Manual* 26.100 [*CCSL* 46:103]). A onipotência de Deus, mesmo no caso do condenado, alcançou seu propósito e a vontade do Senhor foi feita na terra como no céu. Então, por que Deus criou aqueles cuja queda sabia de antemão? Para manifestar sua ira e demonstrar seu poder (Ag. *Gen. Ad Litt.* 11.8 [*CSEL* 28:341]). A história humana era a arena para essa demonstração, na qual as "duas sociedades de homens" foram predestinadas, uma para reinar eternamente com Deus e a outra para passar pelo sofrimento eterno com o diabo (Ag. *Civ.* 15.1 [*CCSL* 48:453]). Mas a dupla predestinação é aplicada não só à cidade de Deus e à cidade da terra, mas também aos indivíduos. Alguns foram predestinados para a vida eterna; outros, para a morte eterna; e entre estes estão os bebês que morreram sem ser batizados (Ag. *Anim.* 4.11.16 [*CSEL* 60:396]).

Portanto, "a doutrina da dupla predestinação, para o céu e para o inferno, tem [...] a última palavra na teologia de Agostinho" (G. Nygren [1956], p. 265-66). Era um resultado inescapável de sua percepção de Deus, o Criador, como o Deus soberano da graça. No entanto, até mesmo em suas declarações mais explícitas sobre a dupla predestinação Agostinho falava dessa graça como um mistério. Ele preferia ignorar a precipitação, conforme disse na passagem que acabamos de citar sobre a condenação dos bebês (Ag. *Anim.* 4.11.16 [*CSEL* 60:395-96]). Em última análise, era um mistério impenetrável por que um tinha de receber a graça, e o outro não a receberia (Ag. *Pelag.* 4.6.16 [*CSEL* 60:539]). As palavras de Romanos 11.33 foram sua réplica consistente aos que queriam o mistério resolvido. E "se essa resposta desagradar alguém, deixe-o buscar [teólogos] mais instruídos, mas faça-o ter cuidado para que não encontre os [mais] presunçosos" (Ag. *Spir. Et litt.* 34.60 [*CSEL* 60:221]). Não era apropriado tentar discernir a intenção de Deus a partir dos fatos externos e observáveis do comportamento humano. A base da predestinação eterna não era mérito humano, mas da graça divina; e até mesmo no caso dos que foram predestinados para a condenação, a vontade de Deus era boa e justa, pois eles receberiam a condenação que mereciam — e os salvos também receberiam o que merecessem. Mas isso leva de volta à *soberania* da graça, que era a verdadeira pedra de tropeço para o opositor. "Os homens fazem objeção à graça gratuita e soberana: e a isso não é acrescentada nenhuma dificuldade adicional

pela necessária suposição de que ela era conhecida de antemão e foi preparada desde a eternidade" (Warfield [1897], p. 134).

Subjacente a essa teoria da predestinação e a essa definição de graça estava não uma doutrina de Deus como o Criador onipotente e soberano cuja vontade era sempre realizada, mas também uma doutrina do homem como a criatura caída e pecadora cuja vontade se voltou contra Deus. O homem foi criado com a capacidade de não pecar (*posse non peccare*) e de não morrer, embora não com a incapacidade de pecar (*non posse peccare*) e de morrer (Ag. *Corrept.* 12.33 [*PL* 44:936]). Adão "viveu no paraíso como queria e enquanto quis fazer o que Deus lhe ordenara. Ele viveu desfrutando de Deus, de quem, o Bem, ele também era bom; e viveu sem que nada lhe faltasse e estava em seu poder viver assim para sempre" (Ag. *Civ.* 14.26 [*CCSL* 48:449]). Adão, para esse fim, tinha sido capacitado com as qualidades indispensáveis para ser humano, como racionalidade, bem como com os dons especiais da graça necessária para obedecer à vontade de Deus. "Ele não precisava da graça para receber o bem porque ainda não a tinha perdido; mas ele, para permanecer nela, precisava do auxílio da graça [*adjutorium gratiae*], sem o que não poderia de maneira alguma fazer isso" (Ag. *Corrept.* 11.32 [*PL* 44:936]).

Adão tinha grande medida da graça de Deus, mas não como os pecadores a têm hoje (Ag. *Corrept.* 11.29 [*PL* 44:933-34]). A graça concedida a ele não incluía a perseverança confirmada no bem, mas a escolha entre o bem e o mal era uma decisão deixada a seu livre arbítrio (Ag. *Corrept.* 12.37 [*PL* 44:938-39]). Os anjos também foram criados de maneira que o mesmo ato de criação que constituiu a natureza deles dotou-os com a graça (Ag. *Civ.* 12.9 [*CCSL* 48:363]); mas eles também podiam falhar. Contudo, isso não indicava que a criação do homem fosse qualquer coisa que não "muito bom" (Ag. *Gen. Ad Litt.* 11.21 [*CSEL* 28:353]; Ag. *Pecc. Merit.* 2.21.35 [*CSEL* 60:107]). Até mesmo a árvore cujo sabor mortal provocou a queda do homem não era censurável em si mesma, mas era boa (Ag. *Nat. bon.* 36 [*CSEL* 25:872-73]). Agostinho, contra qualquer depreciação da criação ou do Criador, insistia que "ser é bom simplesmente porque está sendo [*esse qua esse bonum est*]"; portanto, o pecador era de Deus à medida que era uma criatura viva, e não de Deus à medida que era um pecador (Ag. *Duab. anim.* 9 [*CSEL* 25:62]). A graça concedida a Adão na condição de integridade foi a graça da inocência, mas não ainda a graça da perfeição: a inocência era apropriada para o ponto alfa da história humana, mas a perfeição só vem no ponto ômega.

Adão perdeu essa graça da inocência por meio de sua queda no pecado. Ele caiu quando sua alma se recusou a obedecer a Deus e quando seu corpo,

como resultado da desobediência em sua alma, também desobedeceu (Ag. *Pecc. Merit.* 1.16.21 [*CSEL* 60:20-21]). O corpo foi o instrumento da desobediência, não sua origem. Contudo, uma vez que a desobediência aconteceu, o corpo também se tornou seu portador e seu transmissor. Pois no pecado de Adão, toda a raça humana pecou. Na Bíblia latina de Agostinho, Romanos 5.12 traz: "Portanto, da mesma forma como o pecado entrou no mundo por um homem, e pelo pecado a morte, assim também a morte veio a todos os homens, porque todos pecaram [*in quo omnes peccaverunt*]". Embora essa última oração realmente signifique "porque [*ef' hô*] todos os homens pecaram", a tradução "em quem todos os homens pecaram" tinha levado um teólogo ocidental anterior a concluir que "todos pecaram em Adão, como acontecia na missa, pois ele mesmo foi corrompido pelo pecado, e todos que ele gerou nasceram sob o pecado" (Ambros. *Rom.* 5.12.3 [*CSEL* 81:165]). Agostinho, citando essas palavras, insistia que "se entende que todos os homens pecaram nesse primeiro homem porque todos os homens estavam nele quando ele pecou" (Ag. *Pelag.* 4.4.7 [*CSEL* 60:528]). Da mesma maneira como eles estavam em Adão e pecaram nele, Agostinho, em geral, explicava isso ao se referir à "geração carnal" por meio da qual começa a vida deles (Ag. *Pecc. Merit.* 1.15.19 [*CSEL* 60:19]). Pois "pela geração da carne [...] é que o pecado, que é original, é contraído" como distinto daquele cometido pelo próprio homem (Ag. *Pecc. Merit.* 1.15.20 [*CSEL* 60:20]). O pecado e a morte tinham sido transmitidos por um homem para todos os homens "pela propagação" da raça humana (Ag. *Pecc. Merit.* 1.9.10 [*CSEL* 60:12]). Uma leitura variante de Lucas 20.34: "Os filhos desta era geram e são gerados", significava que até mesmo os pais cristãos geram "filhos dessa presente era" (Ag. *Nupt. et concup.* 1.18.20 [*CSEL* 42:232]) que nasceram da luxúria da carne e a quem, portanto, foi passado o contágio desta. O pecado original, por ser transmitido pela propagação natural, era tão universal e inevitável quanto a própria vida. "Tome cuidado", escreveu em suma Agostinho, "o que prejudica a desobediência da vontade inflige a natureza humana! Permita-lhe orar para que possa ser curado [*orare sinatur, ut sanetur*]. Por que ele presume tanto em relação à capacidade de sua natureza? Ela está ferida, machucada, prejudicada, destruída. Ela precisa de uma verdadeira confissão, não de uma falsa defesa. Precisa da graça de Deus, não para que possa ser criada, mas para que possa ser restaurada" (Ag. *Nat. et Grat.* 53.62 [*CSEL* 60:279]).

O uso de um termo como "destruída", em vez de apenas "prejudicada", para descrever a natureza humana depois da queda de Adão podia dar a impressão de que o homem, como resultado do pecado, deixou de ser homem e estava sendo criado agora, pelo menos em parte, à imagem do diabo, em vez

de à imagem de Deus. Essa foi a crença pessoal de Agostinho durante os quase nove anos em que ele foi maniqueísta (Ag. *Conf.* 3.6.11; 3.11.20 [*CSEL* 33:52-53; 61-62]). Pois os maniqueístas ensinavam que a geração dos homens acontecia na "loucura e na intemperança" da luxúria sexual e, por isso, era blasfemo supor que "Deus nos forma de acordo com sua própria imagem" por intermédio da loucura e luxúria de nossos pais (Ag. *Faust.* 24.1 [*CSEL* 25:718]). A teoria de Agostinho da transmissão do pecado de geração a geração por meio da "geração carnal" como se fosse algum tipo de doença venérea parecia suspeitosamente lembrar muito a doutrina maniqueísta a ponto de provocar a acusação de um de seus contemporâneos (ap. Ag. *Jul. op. Imperf.* 2.32; 3.67; 5.25 [*PL* 45:1155; 1278; 1462]) de que "alguém que defende [a doutrina do] mal original é totalmente maniqueísta" (ap. Ag. *Nupt. et. Concup.* 2.29.49 [*CSEL* 42:304]). Para Agostinho, como cristão ortodoxo, a imagem de Deus não tinha sido perdida na queda, e o homem não deixou de ser uma boa criatura de Deus (Ag. *Spir. et Litt.* 28.48 [*CSEL* 60:202]): Deus criou o homem de acordo com sua imagem, "não no que diz respeito à posse de um corpo e de vida física, mas no que diz respeito à posse de uma mente racional por meio da qual conhece a Deus" (Ag. *Faust.* 24.2 [*CSEL* 25:721]). Ele distinguiu sua percepção do mal inato e radical do maniqueísmo ao juntar duas doutrinas que os maniqueístas (bem como os pelagianos) tratavam como mutuamente contraditórias. O homem teve "uma boa criação, mas uma propagação corrupta, confessando para seu benefício o mais excelente Criador e buscando para seu malefício o mais misericordioso Redentor" (Ag. *Pelag.* 4.4.4 [*CSEL* 60:524]). A natureza do homem como criatura de Deus permaneceu até mesmo depois da queda no pecado, o que, como um afastamento de Deus e em direção ao mal, não significava a criação de outra natureza que fosse maligna, mas a corrupção dessa natureza que já tinha sido criada boa; pois "embora houvesse uma falha presente na natureza, todavia, ela própria não era falha" (Ag. *Grat. Christ.* 19.20 [*CSEL* 42:141]). A natureza ainda possuía vida, sentidos e intelecto como dons do Criador (Ag. *Nat. et Grat.* 3.3 [*CSEL* 60:235]). E o homem, portanto, não foi criado à imagem do diabo nem foi degradado ao plano dos brutos. "Pois o homem tem tal excelência [mesmo depois da queda] em comparação com o bruto que o que é uma falha no homem é a natureza no bruto. Contudo, a natureza do homem não é mudada para a natureza do bruto. Deus, portanto, condena o homem por causa da falha por meio da qual sua natureza é desgraçada, não por causa de sua natureza, que não é abolida por meio de sua falha" (Ag. *Pecc. Origin.* 40.46 [*CSEL* 42:204]).

A natureza não foi destruída, mas ficou gravemente ferida e precisava ser curada pela graça divina, que fora perdida na queda, mas agora restaurada em

Cristo. A graça era mais que natureza, mais que livre arbítrio, mais até mesmo que o perdão dos pecados (Ag. *Gest. Pelag.* 31.56 [*CSEL* 42:110]) e da dádiva dos mandamentos de Deus (Ag. *Ep.* 177.4 [*CSEL* 44:672]); a graça era o poder concedido divinamente para evitar o pecado e subjugá-lo. Há pouquíssimas passagens bíblicas mais citadas por Agostinho ou com mais ardor que Romanos 5.5: "Deus derramou seu amor em nossos corações, por meio do Espírito Santo que ele nos concedeu". Nem o livre arbítrio em si mesmo nem a instrução na lei e na vontade de Deus seriam suficientes para alcançar a justiça, pois o livre arbítrio era bom só para pecar a menos que o homem conhecesse a lei, e ele, mesmo depois de conhecê-la, ainda não tinha amor pela lei nem se deleitava nela; isso só acontece por meio do derramamento abundante do amor de Deus, "não pelo livre arbítrio cuja fonte está em nós mesmos, mas por intermédio do Espírito Santo" (Ag. *Spir. et Litt.* 3.5 [*CSEL* 60:157]). A imagem tradicional de Cristo como médico e da salvação como cura divina foi incorporada na doutrina da graça desenvolvida por Agostinho (Ag. *Sal.* 35.17 [*CCSL* 38:334-35]). Cristo "recolhe os pecadores para curá-los e restaurá-los [...] sendo ele mesmo médico e remédio, ambos em um" (Ag. *Doctr. Christ.* 1.14.13 [*CCSL* 32:13-14]). Essa graça não se fundamenta em algum mérito ou obras precedentes do homem, pois o homem não poderia amar a Deus a menos que Deus o amasse primeiro; e o homem não poderia ter algum mérito quando ainda não amava a Deus (Ag. *Grat. Christ.* 26.27 [*CSEL* 42:147-48]). O amor, ou a graça, de Deus derramado abundantemente realizou isso, assim "não só aprendemos a saber o que deve ser feito, mas também fazemos o que aprendemos" (Ag. *Grat. Christ.* 12.13 [*CSEL* 42:136]). Assim, a graça precedeu e seguiu a vida de amor do homem: precedeu-a a fim de que pudéssemos ser curados, seguiu-a para que nos tornemos saudáveis e fortes (Ag. *Nat. et. Grat.* 31.35 [*CSEL* 60:259]). A doutrina da graça precedente (ou preveniente) foi vista mais claramente no batismo de bebês que, ao receber a graça, não tinham vontade nem mérito precedente (Ag. *Grat.* 22.44 [*PL* 44:909]); pois se tivessem, a graça não seria mais graça. Da mesma maneira que isso é verdade para os bebês, aos quais não só falta mérito, mas também pecado real, é ainda mais verdade em relação aos adultos, para quem tanto o pecado original quanto o real têm de ser perdoados pela graça.

A teologia da graça do batismo infantil desenvolvida por Agostinho provou não só a necessidade universal de graça, mas também a mediação objetiva da graça. Se a graça de Deus era soberana em sua eficácia predestinatória, não se podia falar de Deus estar absolutamente preso *pela* igreja e *pelos* sacramentos; mas ele estava preso *a* eles. O mistério da graça não é resolvido simplesmente

determinando quem pertence à irmandade externa da igreja ou por quem foi batizado (Ag. *Ep. João* 5.6 [*PL* 35:2015]). Era necessário "distinguir o santo sacramento visível, que pode existir tanto no bom quanto no mal, [...] da unção de caridade invisível, que é propriedade peculiar do bom" (Ag. *Petil.* 2.104.239 [*CSEL* 52:155]). Todavia, o mesmo mistério que elimina julgamentos empíricos sobre quem estava ou não predestinado (Ag. *Corrept.* 8.17 [*PL* 44:926]) também obrigava o cristão a esperar as ordenanças da igreja; pois a presciência e a predestinação de Deus se estendem não só à finalidade que ele tem em vista, a salvação do eleito, mas também aos meios cuja concessão tornam possível uma vida justa (Ag. *Persev.* 21.56 [*PL* 45:1028]; Ag. *Anim.* 3.10.13 [*CSEL* 60:370]). Portanto, a doutrina da predestinação, até mesmo da dupla predestinação, não solapam a doutrina sacramental de Agostinho, como o faz com as doutrinas de alguns teólogos. Sua doutrina da igreja foi mais seriamente afetada por sua percepção da predestinação do que sua doutrina dos sacramentos. Não era de forma alguma autoevidente que os que "participavam fisicamente nos sacramentos" (Ag. *Petil.* 2.108.247 [*CSEL* 52:159]) tinham de ser considerados como membros do corpo de Cristo, a igreja. Pois "na presciência inefável de Deus, muitos que parecem estar fora, na verdade, estão dentro, e muitos que parecem estar dentro, não obstante, estão na verdade fora"; portanto a verdadeira igreja consistia do "número fixo dos santos predestinados antes da fundação do mundo" (Ag. *Bapt.* 5.27.38 [*CSEL* 51:294-95]; Ag. *Corrept.* 7.16 [*PL* 44:925]), embora alguns deles estejam agora mergulhados na heresia ou no vício. Estes pertenciam à cidade de Deus, predestinados e eleitos pela graça, estrangeiros aqui embaixo, mas cidadãos do alto (Ag. *Civ.* 15.1 [*CCSL* 48:454]). Quando a igreja foi definida dessa maneira, era válido dizer que Deus não tinha ninguém fora da comunhão da igreja (Ag. *Bapt.* 4.10.14 [*CSEL* 51:239]).

Essa definição da igreja como o "número dos predestinados" figurou de modo proeminente nas polêmicas do fim da Idade Média e da Reforma contra a igreja institucional, mas na teologia de Agostinho ela tinha a função exatamente oposta. Ela capacitou-o a aceitar a distinção entre os membros da igreja católica empírica e o grupo daqueles que seriam salvos, enquanto ao mesmo tempo insistia que a igreja católica empírica era a única em que a salvação era dispensada; "pois ela é a igreja que deu nascimento a tudo" (Ag. *Bapt.* 1.15.23 [*CSEL* 51:167]). Embora Deus predestinasse, "nós, com base no que cada homem é nesse momento, especulamos se hoje temos de ser contados como membros da igreja" (Ag. *Bapt.* 4.3.4 [*CSEL* 51:225]). Era na igreja como constituída agora que se devia buscar graça, orientação e autoridade. Os que aceitam "a autoridade das Escrituras como proeminente" também devem

reconhecer "que a autoridade do tempo da presença [terrena] de Cristo por meio da dispensação dos apóstolos e da sucessão regular de bispos em seus postos é preservada até nossos dias em todo o mundo" (Ag. *Faust.* 33.9 [*CSEL* 25:796]). Essa autoridade da cristandade católica ortodoxa "inaugurada pelos milagres, nutrida pela esperança, aumentada pela caridade e estabelecida pela Antiguidade" (Ag. *Ep. Fund.* 4 [*CSEL* 25:196]) era tão poderosa a ponto de até mesmo validar a própria autoridade da Bíblia. "De minha parte", declarou Agostinho, "não acreditaria no evangelho a não ser quando movido pela autoridade da igreja católica" (Ag. *Ep. Fund.* 5 [*CSEL* 25:197]). Ao mesmo tempo, ele distingue de forma contundente entre a autoridade da Bíblia, que nunca precisa ser corrigida, mas só obedecida, e a dos bispos posteriores, que precisavam ser corrigidos pela Bíblia (Ag. *Bat.* 2.3.4 [*CSEL* 51:178]). Alguém que não sustente sua posição a partir da Bíblia "não precisa nos deter por muito tempo" (Ag. *Bat.* 7.48.95 [*CSEL* 51:367]). Mas entre a autoridade da Bíblia e a autoridade da igreja católica (presente no seio dessa igreja, mas era mais que isso, era a autoridade de seus diversos bispos passados e presentes) não podia em um sentido real ser contraditória. Aqui, pode-se encontrar descanso no "lugar de repouso da autoridade" (Ag. *Bat.* 2.8.13 [*CSEL* 51:189]), não na quantidade desconhecida do grupo dos eleitos, mas na instituição da salvação que podia reivindicar a fundação de Cristo e seus sucessores a partir dos apóstolos.

Nessa instituição de salvação, os principais meios de graça eram os sacramentos. Era característico de qualquer sociedade religiosa, quer verdadeira quer falsa, que os homens se reunissem por meio de "compartilhamento de sinais ou sacramentos visíveis [*aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio*]" (Ag. *Faust.* 19.11 [*CSEL* 25:510]); estes eram de inestimável importância, pois sem eles a piedade não podia ser perfeita. Isso se aplica em um sentido especial à igreja, que mantinha como parte de sua tradição que ninguém não batizado seria admitido em seu altar (Ag. *Bat.* 2.14.19 [*CSEL* 51:195]). Agostinho, ecoando o entendimento exposto por Tertuliano (veja p. 176-79 acima), atribui ao batismo os efeitos tradicionais: a remoção de "absolutamente todos os pecados, independentemente de serem de obras, palavras ou pensamentos, original ou agregado, cometido inconscientemente ou permitido conscientemente" (Ag. *Pelag.* 3.3.5 [*CSEL* 60:490]); a garantia de que "se pode esperar por uma vida sem-fim ao morrer" (Ag. *Pecc. Merit.* 2.31.50 [*CSEL* 60:121]); uma regeneração por intermédio da "lavagem de regeneração" (Ag. *Pecc. Orig.* 39.44 [*CSEL* 42:202]), como um começo da regeneração completa e eterna; e o dom do Espírito Santo (Ag. *Nat. et grat.* 53.61 [*CSEL* 60:278]), embora também fosse verdade que "o batismo pode existir sem o Espírito [Santo]" (Ag. *Bat.* 5.24.34 [*CSEL* 51:291]).

Todos esses efeitos foram conferidos por intermédio do batismo de crianças, que não poderiam ter o Reino do céu nem a vida eterna "se não tivessem o Filho [de Deus], a quem só poderiam ter por intermédio do batismo" (Ag. *Pecc. Merit.* 1.27.42 [*CSEL* 60:40-41]). Assim, a igreja não deixou de considerá-los dignos do título de "cristão" (Ag. *Pecc. Merit* 3.2.2 [*CSEL* 60:130]), título esse que nenhum cristão verdadeiramente fiel estaria disposto a lhes negar. As palavras de Jesus para Nicodemos em João 3.5 (Ag. *Pecc. Merit.* 1.25.38 [*CSEL* 60:37]) ampliadas pelas palavras de Paulo em Tito 3.5 significavam que "ninguém pode entrar no Reino de Deus a menos que tenha tomado o banho de regeneração" (Ag. *Anim.* 3.11.17 [*CSEL* 60:373]). Os cristãos púnicos do Norte da África de Agostinho "denominam muito apropriadamente o batismo de nada além de 'salvação' e o sacramento do corpo de Cristo de nada além de 'vida' " (Ag. *Pecc. Merit.* 1.24.34 [*CSEL* 60:33]).

A doutrina de Agostinho sobre "o sacramento do corpo em Cristo" era menos explícita que sua doutrina sobre o batismo não porque ele falasse na doutrina do sacramento do corpo de Cristo com menos frequência (embora ele provavelmente falasse menos), mas porque ele não especificou seu conteúdo com igual detalhe. Até mesmo os intérpretes de Agostinho que sustentam que ele ensinou a presença real do corpo e do sangue de Cristo na eucaristia de forma tão explícita que sua linguagem é "inexplicável a menos que ele não só tenha usado fórmulas realistas, mas entendido-as de maneira realista" foram obrigados a reconhecer que "encontramos em Agostinho determinadas fórmulas que dificilmente podem ser explicadas com facilidade" (Moriones [1961], p. 591, 599). Era com certeza uma "linguagem realista" quando Agostinho, ao falar de milagres realizados pelos anjos, traçou um paralelo com a presença do corpo e do sangue de Cristo no altar (Ag. *Trind.* 3.10.21 [*CCSL* 50:149]). A presença no sacramento era suficientemente "objetiva" para indicar que, todavia, Judas, bem como comungantes mais recentes indignos, receberam "o corpo do Senhor e o sangue do Senhor" (Ag. *Bat.* 5.8.9 [*CSEL* 51:270]). Cristo, na encarnação, tomou sobre si terra da terra porque a carne é da terra e recebeu carne de carne de Maria. [...] Ele caminhou aqui nessa mesma carne e nos deu essa mesma carne para comer para nossa salvação" (Ag. *Sal* 98.9 [*CCSL* 39:1385]). Mas no mesmo parágrafo ele prosseguiu para parafrasear João 6.63 para significar o seguinte: "Compreenda espiritualmente o que disse. Não é para você comer este corpo que vê nem para beber o sangue a ser derramado por aqueles que devem me crucificar" (Ag. *Sal* 98.9 [*CCSL* 39:1386]). A famosa fórmula de Agostinho: "Por que você está preparando seus dentes e seu estômago? Acredite, você já está comendo" (Ag. *Ev. João* 25.12 [*CCSL* 36:254]),

em seu contexto, não parece se referir especificamente à eucaristia; mas logo depois parece que a tinha em mente quando afirma que Cristo, ao "explicar o que significa comer seu corpo e beber seu sangue", pretendia dizer que "para o homem comer esse alimento e beber essa bebida significa habitar em Cristo e ter Cristo habitando nele" (Ag. *Ev. João* 26.18 [*CCSL* 36:268]). Da mesma maneira, ele podia falar da figura de seu corpo e sangue" como o conteúdo do que Cristo tinha prometido e entregue a seus discípulos na instituição da ceia do Senhor (Ag. *Sal.* 3.1 [*CCSL* 38:8]).

Portanto, é incorreto atribuir a Agostinho a doutrina escolástica da transubstanciação ou uma doutrina protestante de simbolismo, pois ele não ensinou nenhuma — nem ambas — e ambas conseguiram citar sua autoridade. Dificilmente é ainda menos útil debater se Agostinho contava sete sacramentos, como os escolásticos o faziam no fim, ou só dois, como os protestantes contavam. Ele usava o termo *sacramentum* mais ou menos como sinônimo de *signum* e de *signaculum*. Um sinal era "uma coisa que além da impressão que dava ao sentido, trazia algo mais à mente como uma consequência de si mesmo" (Ag. *Doctr. Christ.* 2.1 [*CCSL* 32:32]); mas quando os sinais pertenciam às coisas divinas, eles eram denominados de sacramentos (Ag. *Ep.* 138.7 [*CSEL* 44:131]). O Pai Nosso, por exemplo, podia ser denominado de sacramento (Ag. *Serm.* 228.3 [*PL* 38:1102]). O que era importante em relação aos sacramentos não era sua definição nem o número deles, mas sua função divinamente apontada como transmissores da graça. "Não há nenhum outro meio válido de fazer cristãos e perdoar pecados exceto fazendo os homens passarem a ser crentes por meio da instituição de Cristo e da igreja e por intermédio dos sacramentos" (Ag. *Pecc. Merit.* 3.12.21 [*CSEL* 60:149]) e "nenhum homem pode esperar por salvação ou vida eterna sem o batismo e o corpo e o sangue do Senhor" (Ag. *Pecc. Merit.* 1.24.34 [*CSEL* 60:34]).

Interpretar Agostinho como simpatizante da doutrina escolástica ou da doutrina protestante sobre a graça e os meios de graça resolveria as inconsistências de seu pensamento e linguagem, mas também resolveria o paradoxo da graça. A soberania da graça, com seu inevitável corolário na doutrina da predestinação, tornaria os meios da graça incidentais para a realização do propósito divino. A necessidade da graça, com seu reconhecimento de que até mesmo as virtudes do ímpio não garantiam a vida eterna (Ag. *Spir. et litt.* 27.48 [*CSEL* 60:202]), podia relativizar a exigência de levar uma vida justa e cortar o nervo moral. A mediação da graça, com sua ênfase na obrigação de participar dos cultos e dos sacramentos da igreja, podia substituir a retidão fundamentada nas obras de piedade por uma retidão fundamentada em obras

de moralidade. Cada uma dessas possibilidades estava presente na teologia de Agostinho e cada uma se manifestou na história subsequente do agostinianismo. Mas Agostinho conseguiu manter junto o que os agostinianos tendiam com frequência a separar. O paradoxo da graça como soberana, como necessária e como mediada — na piedade e na pregação de Agostinho, se não sempre em sua teologia — transcendeu as alternativas inerentes a ela. E, por isso, ele escreveu: "Pela lei é o conhecimento do pecado; pela fé, a aquisição da graça contra o pecado; pela graça, a cura da alma da falha do pecado; pela saúde da alma, o livre arbítrio; pelo livre arbítrio, o amor pela retidão; pelo amor pela retidão, a consumação da lei. Assim como a lei não é anulada, mas estabelecida por intermédio da fé, uma vez que a fé obtém a graça por meio da qual a lei é cumprida; também o livre arbítrio não é anulado, mas estabelecido por meio da graça, uma vez que a graça cura a vontade, por meio da qual a retidão é amada de livre e espontânea vontade" (Ag. *Spir. et litt.* 30.52 [*CSEL* 60:208]). Esses elementos díspares podiam ser unidos porque "todos os estágios que liguei aqui em seus sucessivos elos têm separadamente sua voz adequada nas Escrituras Sagradas", e Agostinho tentou ser tão abrangente quanto as próprias Escrituras. Ele reconheceu as limitações da teologia como uma expressão dessa abrangência. A especulação e a polêmica de seu livro sobre a Trindade, disse ele, seria "mais bem concluída com uma oração que com um debate" (Ag. *Trin.* 15.27.50 [*CCSL* 50:533]). Contudo, em sua teologia, esse também era o objetivo e foi especialmente no curso do debate teológico que ele foi obrigado a examinar e defender, mas também a refinar e a desenvolver, sua percepção tanto da graça quanto dos meios da graça.

A graça e a perfeição

O esboço do ensinamento de Agostinho sobre a graça que acabamos de apresentar pode dar uma impressão de maior consistência e de uma estrutura mais simétrica do que era de fato o caso. Ele mesmo, quando empurrado para a controvérsia, declarava às vezes que desde o momento de sua conversão tinha sempre ensinado da maneira como ensinava agora (Ag. *Jul.* 6.12.39 [*PL* 44:843]). Mas havia muitas inconsistências e mudanças em seu pensamento. Sua própria obra *Retratações* (Ag. *Retrat.* [*CSEL* 36]), escrita cerca de quatro anos antes de sua morte, não só continha a defesa de muitas de suas obras, mas também uma correção de várias ideias e formulações que tinham aparecido nelas. Ele, mesmo no calor da batalha, renunciou a qualquer desejo de "pensar ou dizer que meus escritos estão livres de todo tipo de erro" (Ag. *Bat.* 5.17.23 [*CSEL* 51:282]) e admitiu ter estado errado antes em relação a uma questão tão vital quanto se a fé era um dom de Deus ou não (Ag. *Praed. Sanct.* 3.7 [*PL*

44:965]). Ele mudou de ideia quanto a muitas questões como consequência de um exame mais cuidadoso; "é característico de Agostinho que todo novo estágio de seu desenvolvimento seja inaugurado por um renovado e profundo estudo da Escritura" (Hofmann [1933], p. 77-78). Mas uma força não menos potente no refinamento de seu pensamento foram as várias controvérsias teológicas, grandes e pequenas, em que se envolveu. Ele reconheceu que uma polêmica pessoal podia tornar quase impossível "se envolver sem amargura na discussão da doutrina espiritual" (Ag. *Ep.* 73.1 [*CSEL* 34:264); mas também exortou os hereges a se juntar a ele na busca pela verdade "como se ela fosse desconhecida para nós dois" (Ag. *Ep. Fund.* 3 [*CSEL* 25:195]), e ele sabia pela Bíblia que havia heresias no mundo "de modo que somos instruídos entre nossos inimigos" (Ag. *Ep.* 185.2 [*CSEL* 57:2]).

Das muitas heresias contras as quais Agostinho defendeu a fé católica (Ag. *Her.* [*CCSL* 46:286-345]), as duas mais violentas foram o donatismo e o pelagianismo, ambas as quais lidavam com a doutrina da graça e especificamente com a relação entre a graça e a perfeição. O donatismo acusava que a mediação da graça por intermédio da igreja e dos sacramentos era contaminada quando aquele que administrava os sacramentos perdera sua perfeição cristã por meio de uma séria queda no pecado. O pelagianismo sustentava que o homem ainda enfrentava a mesma escolha enfrentada por Adão entre o pecado e a perfeição e que, por isso, a graça era útil, mas não necessária no sentido em que Agostinho ensinava. Cronologicamente, é difícil que as duas controvérsias tenham se sobreposto de alguma maneira. O caso de Agostinho contra o donatismo foi declarado de forma completa e repetidas vezes, tornando-se o ensinamento oficial da igreja na Conferência de Cártago, em maio de 411, e o primeiro de seus muitos tratados contra o pelagianismo, *Sobre os méritos e a remissão dos pecados*, foi escrito em 411 ou 412. A conexão entre as duas controvérsias, não só do aspecto cronológico, mas também do lógico, era tênue. "A doutrina do pecado e da graça e a doutrina da igreja se desenvolveram em total independência uma da outra. [...] Nos livros compostos antes do começo da controvérsia donatista [...], a igreja não é em nenhum lugar destacada em um sentido especial como a esfera da salvação; em nenhum dos escritos antidonatistas, a doutrina do pecado original é usada de uma forma especial no interesse da doutrina da igreja" (Reuter [1887], p. 15). Havia uma impressionante falta de referências cruzadas entre as duas. Do punhado de referências ao donatismo nos escritos antipelagianos (Ag. *Anim.* 3.2.2 [*CSEL* 60:360); Ag. *Jul.* 1.3.7; 3.1.5 [*PL* 44:644; 704]), parece ter havido apenas uma que traça um paralelo relevante: "Pelágio foi acusado de ter dito: 'A igreja aqui [na terra] não tem mancha nem ruga'. Foi

exatamente nessa questão que os donatistas também estiveram constantemente em conflito conosco em nossa conferência. No caso deles, costumávamos dar ênfase especial à mistura de homens maus com os bons, como a mistura do joio e do trigo, uma ideia à qual fomos levados pela metáfora da eira. Podemos aplicar a mesma ilustração em resposta aos nossos oponentes atuais [os pelagianos]" (Ag. *Gest. Pelag.* 12.27 [*CSEL* 42:80]).

A relação entre a graça e a perfeição foi definida de forma diferente e debatida de modo distinto nas polêmicas de Agostinho contra o donatismo do que o foi em suas polêmicas contra o pelagianismo. Além de muitas questões de organização da igreja, de perseguição religiosa e até mesmo de rivalidade social e tribal levantadas pelo donatismo, a questão doutrinal central era: qual é a conexão causal entre graça e perfeição ou entre a unidade da igreja e a santidade da igreja? A resposta donatista à questão foi simples e, pelo menos ao primeiro exame, consistente. "Ao praticar a violência ao que é santo", disse Petiliano, "você despedaça o elo de unidade" (ap. Ag. *Petil.* 2.105.240 [*CSEL* 52:155]). O donatismo não foi menos insistente que Agostinho no fato de que só podia haver uma igreja. Os donatistas também reivindicavam o título "católico" e o negavam a qualquer outro (Ag. *Petil.* 2.58.132 [*CSEL* 52:94]). Mas eles tornaram a união e a catolicidade da igreja contingente da santidade prévia desta. Por isso, eles exigiram que a igreja fosse purgada daqueles dentre seus clérigos e bispos que fossem culpados de trair a fé sob perseguição. Só essa igreja era a verdadeira igreja em que a "comunhão dos santos" era a comunhão de santos genuínos e perfeitos. E a única igreja que satisfazia essa qualificação era a comunidade donatista; só ela tinha a verdadeira unidade, pois só ela tinha a verdadeira santidade. Da mesma maneira, só ela tinha os sacramentos. "Há", disse um bispo donatista, "um batismo que pertence à igreja; e onde não há uma igreja também não pode haver nenhum batismo" (ap. Ag. *Bat.* 7.31.60 [*CSEL* 51:360]). A poluição moral dos bispos da igreja pelo pecado mortal da apostasia invalidou as ordenações realizadas por eles, cancelou a eficácia do batismo administrado por seu clero, privou a igreja de seu requisito de santidade e, assim, trouxe a queda da igreja. Os donatistas, em nome dessa exigência por santidade, sentiram-se obrigados a se separar do grande corpo daqueles que se denominavam cristãos católicos; pois não podia haver nenhuma comunhão entre a igreja de Cristo (os donatistas) e a sinagoga de Satanás (os católicos) (Ag. *Bat.* 7.24.46 [*CSEL* 51:357]).

Uma resposta que Agostinho deu a essa acusação foi enfatizar o mistério da predestinação (veja p. 301-12 acima), por meio da qual alguns que não faziam empiricamente parte da única igreja "já são o que têm de ser no fim"

(Ag. *Bat.* 4.3.4 [*CSEL* 51:225]). Fazia parte da doutrina da predestinação de Agostinho que os cristãos, aqui e agora, tinham de procurar por sinais de que alguém pertencia ou não à verdadeira igreja em que a graça foi dispensada. Mas talvez a santidade e a perfeição do clero e dos bispos não fosse esse sinal, como acreditava a tradição do Norte da África. Agostinho pergunta quase 24 vezes no espaço de alguns capítulos de seu tratado contra Petiliano, o donatista, o seguinte: "Se a consciência de alguém que se entrega à santidade for o que vemos, que meios têm de ser encontrados para purificar alguém que recebe o batismo quando a consciência daquele que batiza está poluída sem o conhecimento do indivíduo que recebe o sacramento?" (Ag. *Petil.* 3.15.18 [*CSEL* 52:176]). Até o fim da história e da conquista da morte, "não virá o tempo para a igreja como um todo em que ela estará totalmente sem mancha nem ruga nem algo similar" (Ag. *Ep.* 185.38 [*CSEL* 57:34]). Portanto, ninguém consegue se tornar santo e perfeito "se estiver separado da unidade do corpo" de Cristo (Ag. *Ep.* 185.42 [*CSEL* 57:36]). Assim, "como há na igreja católica algo que não é católico, também há algo que é católico fora da igreja católica" (Ag. *Bat.* 7.39.77 [*CSEL* 51:363]). Nem a presença do profano na igreja católica empírica nem a possibilidade de retidão à parte dela poderia desculpar "os inimigos da unidade cristã em todo o mundo" (Ag. *Petil.* 1.18.20 [*CSEL* 52:16) por perpetuarem o cisma.

Ao mesmo tempo, a posse da unidade católica não isentou a igreja da responsabilidade de trabalhar em direção ao grau de perfeição que tornava possível a graça criar sob as condições da existência histórica. Agostinho não queria que suas palavras fossem entendidas como significando "que a disciplina da igreja devia ser deixada de lado e que devia ser permitido que todos agissem como lhes agradasse sem nenhum controle sobre eles" (Ag. *Petil.* 3.4.5 [*CSEL* 52.166). Agostinho, em contraposição às várias acusações específicas de imoralidade entre os bispos católicos, sustentou que as acusações donatistas continuavam infundadas (Ag. *Petil.* 2.36.84 [*CSEL* 52:69]); na verdade, o grande número de bispos e clérigos depostos que tinham sido suspensos pela igreja católica por vários pecados era a prova da excomunhão sendo praticada por "ministros de Cristo constantes, diligentes e prudentes" (Ag. *Petil.* 3.37.43 [*CSEL* 52:197]). Mas Agostinho, com efeito, designou a excomunhão — e assim a questão da moralidade dos membros da igreja, incluindo seus bispos e clérigos — à área da disciplina, em vez de à área da doutrina. Os pecados privados ou públicos eram de fato prejudiciais para a igreja. Mas a perda da perfeição pessoal por um bispo não invalidava a graça mediada pelos sacramentos ministrados por ele, pois os sacramentos — de forma estrita — não eram de forma alguma sacramentos dele, mas pertenciam à igreja — e a Cristo. A igreja não tinha caído, o batismo

não tinha caído, e o batismo não tinha sido destruído, embora esse batismo tivesse sido ministrado por um bispo caído. A igreja universal continuava a orar o Pai Nosso: "Perdoa as nossas dívidas" (Ag. *Ep.* 185.39 [*CSEL* 57:35]).

A perfeição e a santidade da igreja não eram a santidade de seus membros ou clérigos individuais, mas a santidade da graça distribuída em seus sacramentos. Conforme Optato, predecessor de Agostinho nas polêmicas antidonatistas, formulou o argumento: "A igreja é uma, e sua santidade é produzida pelos sacramentos. Não tem de ser avaliada com base no orgulho dos indivíduos" (Optat. *Donat.* 2.1 [*CSEL* 26:32]). Agostinho estava bem preparado para levar esse ponto até suas consequências lógicas. O batismo "pertence a Cristo, independentemente de quem o ministre" (Ag. *Bat.* 6.10.15 [*CSEL* 51:309]). Ele preferiu deixar determinadas questões casuísticas para a decisão de um concílio regional ou ecumênico; mas se ele fosse impor sua própria opinião, "não hesitaria em dizer que todos os homens que receberam o batismo em qualquer lugar ministrado por qualquer tipo de homem possuem o batismo desde que este foi consagrado com as palavras do evangelho e foi recebido pelo indivíduo sem fraude e com algum grau de fé" (Ag. *Bat.* 7.53.102 [*CSEL* 51:373-74]). Essa interpretação torna a santidade da igreja objetiva e divina, um dom de graça sacramental que transcende a perfeição do ministro e até mesmo do recipiente; "a genuinidade e santidade do sacramento [não depende] do que o recipiente do sacramento acredita e de com que fé ele está imbuído" (Ag. *Bat.* 3.14.19 [*CSEL* 51:208]). Em outras palavras, a perfeição como condição moral não era constitutiva da igreja, mas deriva de seu fundamento na graça de Deus.

A unidade, por sua vez, não tem o resultado final de um longo processo de crescimento, mas o imediato e necessário resultado da graça. "Se o batismo é o sacramento da graça enquanto a própria graça é a abolição dos pecados, então a graça do batismo não está presente entre os hereges [embora o batismo esteja]. Assim há um batismo e uma igreja, da mesma maneira que há uma fé" (Ag. *Bat.* 7.19.37 [*CSEL* 51:355]). O pecado que ameaçava a igreja não era o adultério nem mesmo a apostasia privada de um bispo, mas o cisma (Ag. *Petil.* 3.32.37 [*CSEL* 52:192]). Agostinho — fazendo um jogo de palavras com o termo latino *traditor*, que significa "aquele que transfere", como traidor ou como transmissor — argumentou que o verdadeiro sucessor de Judas, o traidor, "que entregou Cristo" não era o bispo que na época da perseguição entregou uma Bíblia para os soldados romanos, mas alguém "que não se entrega a Cristo em companhia com o mundo todo" e que, portanto, é um *traditor* genuíno, ou seja, alguém que traiu a unidade católica da igreja (Ag. *Petil.* 2.8.20 [*CSEL* 52:32]). O *locus* apropriado para a preocupação com a perfeição era um com-

promisso com a graça como ela era mediada por intermédio da igreja e seus sacramentos. Na unidade dessa igreja havia bastante a ser feito para trazer a "realidade manchada" (K. Adam [1954], p. 223) da igreja empírica para mais perto da igreja como ela era na perfeição que pertencia à mente e à vontade de Deus. Ou, conforme Agostinho colocou retoricamente em uma peroração que resumia sua teologia da graça e da perfeição como relacionada à igreja e seus sacramentos: "Volte para a igreja. Os que você feriu, traga-os para ser curados pelo remédio da graça. Os que você matou, traga-os para ser revividos pela vida de caridade. A concordância fraterna tem grande poder para propiciar Deus. O Senhor diz: 'Também lhes digo que se dois de vocês concordarem na terra em qualquer assunto sobre o qual pedirem, isso lhes será feito' (Mt 18.19). Se isso é verdade em relação a dois indivíduos, quanto mais para mais de duas pessoas. Prostremo-nos juntos diante do Senhor. Você compartilha conosco nossa unidade; compartilhemos com você sua contrição; e deixemos a caridade cobrir a multidão de pecados" (Ag. *Bat.* 2.13.18 [*CSEL* 51:194]).

Durante esse conflito sobre a relação entre graça sacramental e perfeição, "o problema [da igreja e da seita] aparece claramente pela primeira vez na oposição entre a concepção de igreja hierárquica-sacramental de Agostinho e a dos donatistas" (Troeltsch [1960], p. 333). E esse problema foi resolvido por meio de uma doutrina da objetividade da graça que era normativa no cristianismo católico, em especial no cristianismo ocidental, havia mais de um milênio. Se a perfeição era alcançável por alguém nesta vida, ela viria por intermédio dessa graça mediada pela igreja e seus sacramentos, de modo que o rompimento da unidade da igreja por causa da santidade da igreja era totalmente autodestrutivo. A teologia agostiniana da graça foi assim obrigada — antes da relação entre natureza e graça ter sido levantada com um importante problema doutrinal — a comprometer-se com o princípio de que a eficácia dos sacramentos, e sobretudo do batismo, foi garantida *ex opere operato* pela absoluta realização do ato, em vez de *ex opere operantis*, pelo efeito do executor sobre o ato. De uma perspectiva, isso garantia a prioridade da iniciativa divina; pois era Deus, não o bispo ou o sacerdote, quem realizava o batismo, a ordenação e a dispensação da graça sacramental. Ao mesmo tempo, era o recipiente, quer ele fosse o comungante quer o candidato ao batismo ou ordenação, que tomava a iniciativa de se apresentar para a administração do sacramento e para a dispensação da graça desse sacramento. Portanto, de outra perspectiva, a iniciativa tinha sido dele (exceto na circunstância do batismo infantil). E a doutrina de *ex opere operato*, conforme a teologia medieval tinha demonstrado repetidamente, tornar-se-ia o fundamento para designar a iniciativa humana como o papel decisivo na

determinação da relação entre Deus e o homem; a perfeição da prontidão do homem em aceitar os sacramentos podia determinar a graça que ele recebera.

No pelagianismo, Agostinho foi confrontado pela teologia que parecia dar ao homem a capacidade de autodeterminação ao afirmar a possibilidade de alcançar a perfeição pura e sem pecado nesta vida sem a graça; e sua posição na controvérsia pelagiana afetou a percepção ocidental da mediação da graça. Dos três líderes do pelagianismo, o próprio Pelágio, "em grande medida, não tinha interesse no dogma" (Loofs [1904], p. 764); Juliano de Eclano serviu como o "arquiteto" do "dogma pelagiano" (Ag. *Jul.* 6.11.36 [*PL* 44:842]) e foi "o último e provavelmente o mais formidável" dos oponentes de Agostinho (Bonner [1963], p. 344); e pareceu a Agostinho que Celéstio estava declarando abertamente qual era a verdadeira, mas desconhecida doutrina de Pelágio (Ag. *Pecc. Orig.* 6.6 [*CSEL* 42:170]). As preocupações religiosas e morais de Pelágio devem ser distinguidas das distorções delas nos escritos de Agostinho, e as diferenças entre Pelágio e os pelagianos devem ser mantidas em vista. Não obstante, foi o pelagianismo como uma opção doutrinal que determinou as polêmicas antipelagianas de Agostinho e as formulações dogmáticas da igreja latina. Pode ter sido cometida uma injustiça aqui como em outros debates dogmáticos, mas foi uma injustiça que fez história.

A relação entre a graça e a perfeição era fundamental para a doutrina pelagiana do homem e nada menos que a perfeição era ordenada em preceitos bíblicos como Mateus 5.48, "uma injunção que [Cristo] não teria lançado se soubesse que o que ele impôs estava além da realização" (ap. Ag. *Pecc. Merit.* 2.15.22 [*CSEL* 60:94]). A emissão da ordem envolvia a habilidade por parte do ouvinte de obedecer à ordem (ap. Ag. *Perf. Just.* 3.6 [*CSEL* 42:7]). Não só o sermão do monte, mas também as predições morais do Antigo Testamento deixam claro que "cada um morrerá pelo seu próprio pecado" (Dt 24.16) e que um homem consegue responder aos mandamentos de Deus e pode ser pessoalmente responsável se falhar em fazer isso (ap. Ag. *Jul. op. Imperf.* 3.13 [*PL* 45:1252]). A fé, nessa ênfase na responsabilidade, assumiu um papel proeminente. Deus "se propôs a salvar só pela fé aqueles acerca de quem previu que acreditariam" (Pelag. *Rom.* 8.29 [Souter 2:68]). A fé foi imputada como justiça porque ela garantia o perdão dos pecados passados, justificava no presente e preparava o indivíduo para fazer boas obras no futuro (Pelag. *Rom.* 4.6 [Souter 2:37]). Deus justificou o homem ímpio a quem pretendia converter *sola fide*, só pela fé, e perdoou os pecados dele *sola fide* (Pelag. *Rom.* 4.5 [Souter 2:36]). As ordens e as advertências da Escritura eram apoiadas também pelo exemplo dos santos "que não só viveram sem pecado, mas também são descritos como

tendo levado vida santa" de Abel e Enoque a José e João (Pelag. Ap. Ag. *Nat. et grat.* 36.42 [*CSEL* 60:263]; Pelag. Ap. Ag. *Grat. Christ.* 48.53 [*CSEL* 42:164]). A virgem Maria foi um caso especial, "pois dela somos obrigados a garantir que sua piedade não tinha pecado em si". Agostinho, também estava obrigado a garantir isso, recusando-se, "a partir da honra ao Senhor", até mesmo a levantar a questão do pecado onde ela estivesse envolvida; "pois a partir dele sabemos que foi conferida a ela — que teve o mérito de conceber e carregar aquele que sem dúvida não tinha pecado — graça abundante para vencer o pecado em cada particular" (Ag. *Nat. et grat.* 36.42 [*CSEL* 60:263-64]).

A solução pelagiana do paradoxo da graça se baseou em uma definição de graça fundamentalmente distinta da definição agostiniana (Ag. *Persev.* 20.53 [*PL* 45:1026]), e foi aqui que a questão foi unificada. Havia rumores de que Pelágio estava "opondo-se à graça de Deus" (Ag. *Gest. Pelag.* 22.46 [*CSEL* 42:100]). Seu tratado sobre a graça deu a impressão de quase não se estender "em algum outro tópico além da faculdade e capacidade da natureza, enquanto faz a graça de Deus consistir quase totalmente nisso" (Ag. *Grat. Christ.* 35.38 [*CSEL* 42:154]). A partir desse livro parecia que "ele defendeu com todo argumento possível a natureza do homem contra a graça de Deus, pela qual o ímpio é justificado e pela qual somos cristãos" (Ag. *Retract.* 2.68 [*CSEL* 36:180]). Pelágio foi acusado de não reconhecer que a graça — "que não é a natureza com seu livre arbítrio nem o conhecimento da lei nem, tampouco, a remissão dos pecados, mas sim aquilo que é necessário em todos nossos atos" (Ag. *Gest. Pelag.* 31.56 [*CSEL* 42:110]). A essa acusação, sua resposta foi atribuir a capacidade de não pecar "à necessidade da natureza" e, portanto, a Deus como "o Autor da natureza". "Como, portanto, isso pode ser considerado como se fosse dito sem a graça de Deus que é demonstrada pertencer a Deus de uma maneira especial?" (Pelag. Ap. Ag. *Nat. et grat.* 51.59 [*CSEL* 60:276]). A graça era necessária em todas as horas e todos os minutos da vida, na verdade, para todo ato, e os que negavam isso tinham de ser excomungados (Pelag. Ap. Ag. *Grat. Christ.* 2.2 [*CSEL* 42:125]).

Para Pelágio, a graça tinha um conteúdo quádruplo: doutrina e revelação; revelação do futuro, com suas recompensas e punições; demonstração das armadilhas do demônio; e "iluminação por meio do dom múltiplo e inefável da graça celestial" (Pelag. Ap. Ag. *Grat. Christ.* 7.8 [*CSEL* 42:131-32]). Essa graça não era idêntica à natureza, à lei ou à criação, mas todos estes eram elementos importantes dela. "Confessamos a graça múltipla de Cristo. Seu primeiro dom é que fomos criados do nada; o segundo é que por nosso raciocínio somos superiores aos que vivem pelos sentidos" (ap. Ag. *Jul. op. Imperf.* 1.94 [*PL* 45:1111]). Qualquer depreciação da natureza era simultaneamente uma depreciação da

graça. Ambas as posições falavam da graça como necessária para a perfeição; mas Agostinho via na graça o conhecimento do bem e da alegria em fazer o bem e a capacidade de determinar o bem (ap. Aug. *Jul. op. imperf.* 3.189; 3.196 [PL 45:1330; 1331-32]), enquanto para Pelágio, "a capacidade [*posse*]" veio de Deus, mas tanto a vontade [*velle*]" quanto "a ação [*esse*]" dependiam da livre decisão do homem (Ag. *Grat. Christ.* 3.4-4.5 [*CSEL* 42:127-28]).

Enquanto a graça e a natureza, a perfeição e a justiça eram interpretadas dessa maneira, a doutrina do pecado original era absurda e injusta. Era uma afronta à justiça divina "sem a qual não há divindade" (ap. Ag. *Jul. op. Imperf.* 1.38 [*PL* 45.1064]). Sob o pretexto da graça estava de fato o ensinamento de uma nova doutrina do destino, uma vez que o homem não podia fazer nada além de pecar a menos que Deus infundisse uma nova inclinação nele contra sua vontade (ap. Prosp. *Ep. Ruf.* 3.4 [*PL* 51:79]; ap. Ag. *Pelag.* 2.5.10 [*CSEL* 60:469]). Mas essa percepção do pecado torna o homem incapaz de redenção (ap. Ag. *Jul. op. Imiperf.* 3.188; 3.208 [*PL* 45:1329; 1335]). O pecado não tinha de ser explicado pela queda de Adão transmitida pela propagação da raça por intermédio do casamento e da relação sexual. Pois o pecado "é levado adiante pela imitação, cometido pela vontade, denunciado pela razão, manifestado pela lei e punido pela justiça" (ap. Ag. *Jul. op. Imperf.* 2.74 [*PL* 45:1173]); e nada disso seria verdade se a doutrina do pecado original prevalecesse. A doutrina do pecado original era autocontraditória. "Se o pecado é natural, não é voluntário; se ele é voluntário, não é inato. Essas duas definições são tão mutuamente contrárias quanto o são a necessidade e a [livre] vontade" (ap. Ag. *Jul. op. Imperf.* 4.93 [*PL* 45:1393). A vontade, mesmo depois de pecar, continua tão livre quanto era antes do pecado ser cometido (ap. Ag. *Jul. op. Imperf.* 1.91 [*PL* 45:1108]), pois o homem continuou a ter "a possibilidade de cometer pecado ou de se abster de pecar" (ap. Ag. *Jul. op. Imperf.* 1.78 [*PL* 45:1102]). Essa doutrina do pecado foi convenientemente resumida em uma série de seis proposições de Celéstio: "Adão foi criado mortal e teria morrido tendo pecado ou não; o pecado de Adão causou danos só a ele, e não à raça humana; a lei leva ao Reino [do céu] da mesma maneira que o evangelho leva; mesmo antes da vinda de Cristo, houve homens sem pecado; as crianças recém-nascidas estão na mesma condição que Adão estava antes de sua transgressão; toda a raça humana não morre por intermédio da morte e da transgressão de Adão nem ressuscita de novo por meio da ressurreição de Cristo" (ap. Ag. *Gest. Pelag.* 11.23 [*CSEL* 42:76]; ap. Ag. *Pecc. Orig.*11.12 [*CSEL* 42:173-74]).

Boa parte disso podia reivindicar apoio da tradição e também dos teólogos orientais contemporâneos (ap. Ag. *Gest. Pelag.* 11.25 [*CSEL* 42:79-80]). E mais,

foi combinado com uma ortodoxia trinitária impecável. Pelágio confessou: "Acredito na Trindade de uma substância e defendo todas as coisas de acordo com os ensinamentos da santa igreja católica" (ap. Ag. *Gest. Pelag.* 19.43 [*CSEL* 42:99]). Pelágio, antes da irrupção da controvérsia sobre a graça e o pecado, tinha escrito um tratado *Sobre a fé na Trindade*. Ele tinha reputação de ensinar "a fé certa" (Gennad. *Vir. ill.* 43 [*TU* 14-I:77); Ag. *Ep.* 186.1 [*CSEL* 57:45]). Celéstio também podia recitar o credo de todo coração "a partir da Trindade de uma divindade até o tipo de ressurreição da morte que há de ser" (Ag. *Pecc. Orig.* 23.26 [*CSEL* 42:185]). Se o critério da ortodoxia aderia à fé verdadeira concernente à Trindade e à pessoa de Cristo, seria incorreto denominar essa doutrina da graça e do pecado de "heresia" (ap. Ag. *Gest. Pelag.* 34.59 [*CSEL* 42:115]). Os que defendiam doutrinas errôneas nessa área tinham de ser excomungados "como tolos, não como hereges, pois não há dogma" (ap. Ag. *Gest. Pelag.* 6.16 [*CSEL* 42:69]). As questões em discussão não eram assunto de dogma promulgado oficialmente, mas ainda estavam na área da diferença permissível. "Se fossem levantadas quaisquer questões além do domínio da fé", declarou Celéstio, "sobre as quais talvez haja dissensão da parte de um grande número de pessoas, em nenhum caso pressuponho pronunciar uma decisão sobre qualquer dogma como se possuísse eu mesmo autoridade definitiva no assunto; mas qualquer coisa que produzi a partir da fonte dos profetas e dos apóstolos, apresento para aprovação [...] de modo que se algum erro se instalar entre nós, seres humanos que somos, por meio de nossa ignorância, ele pode ser corrigido" (ap. Ag. *Pecc. Orig.* 23.26 [*CSEL* 42:185]). Essas questões representavam "um monte de perguntas, mas não de heresias [*quaestionis, non haeresis*]" (ap. Ag. *Pecc. Orig.* 4.3 [*CSEL* 42:169]). Entre essas questões abertas estavam problemas como o da transmissão do pecado por intermédio da propagação da raça.

Mas o padrão da ortodoxia trinitária, o Credo Niceno, também continha a declaração: "Reconhecemos [no texto latino: "reconheço"] um só batismo para a remissão dos pecados" (*Symb. Nic.-CP* [Schaff 2:58]). E por volta da primeira parte do século V, isso significava o batismo de crianças como regra. Tanto essa era a regra que ambos os lados na disputa sobre a graça e a perfeição tiveram de afirmar a validade — na verdade, a necessidade — da prática (Ag. *Bat.* 4.24.31 [*CSEL* 51:259]). Para Agostinho, o batismo infantil era "o que a igreja universal defende como passado pela tradição" (ap. Ag. *Jul. op. Imperf.* 3.149 [*PL* 45:1308]). Para Juliano de Eclano, o batismo também era absolutamente necessário; Celéstio declarou, talvez "sob coação" (Ag. *Ep.* 157.22 [*CSEL* 44:471]): "Sempre disse que as crianças precisam de batismo e devem ser batizadas" (ap.

Ag. *Pecc. Orig.* 4.3 [*CSEL* 42:169]); e provavelmente foi Pelágio quem afirmou que "as crianças têm de ser batizadas a fim de que possam estar com Cristo no Reino de Deus" (ap. Ag. *Pecc. Merit.* 1.30.58 [*CSEL* 60:57]). Mas quando essas declarações de apoio à prática do batismo infantil ficaram mais específicas, a diferença entre as duas posições ficou óbvia. Era aparentemente a circulação da proposição de "que as crianças não são batizadas para o propósito de receber remissão do pecado, mas para que possam ser santificadas em Cristo", o que levantou pela primeira vez a suspeita de Agostinho de que algo estava incorreto na doutrina de algumas pessoas sobre o pecado original (Ag. *Pecc. Merit.* 3.6.12 [*CSEL* 60:139]). Mais tarde, Pelágio reafirmou seu apoio ao batismo infantil na pergunta retórica: "Quem é tão perverso a ponto de querer excluir as crianças do Reino do céu proibindo-as de ser batizadas e nascer de novo em Cristo?" (ap. Ag. *Pecc. Orig.* 18.20 [*CSEL* 42:180-81]). Juliano de Eclano ensinava que as crianças tinham de ser batizadas, embora fossem criadas boas, pois isso as tornaria melhor por meio da renovação e adoção como filhas de Deus (ap. Ag. *Jul. op. Imperf.* 3.151 [*PL* 45:1308]).

E assim, conforme observou Agostinho, "eles nem mesmo jamais negaram a impossibilidade de as crianças entrarem no Reino do céu sem batismo. Mas essa não é a questão; o que estamos discutindo diz respeito à obliteração do pecado original nas crianças" (Ag. *Pecc. Orig.* 19.21 [*CSEL* 42:181]). Agostinho, conectando a si mesmo a interpretação do batismo infantil enunciada por Cipriano, insistiu que só sua doutrina do pecado original faria justiça às implicações da prática. Na controvérsia sobre Cristo como divino, ambos os lados reconheciam a legitimidade de adorar a Cristo, mas eles se diferenciavam quanto ao conteúdo da divindade atribuída a ele por essa homenagem; no fim, concluiu-se que a única forma de justificar essa adoração sem afundar no monoteísmo bíblico era a confissão de que "ele é *homoousios* com o Pai". Da mesma maneira, a aceitação pelagiana do batismo infantil para a "redenção" era fundamentalmente inconsistente com a antropologia deles (Ag. *Ep.* 175.6 [*CSEL* 44:660-62); Ag. *Pecc. Orig.* 19.21 [*CSEL* 42:181]), enquanto a teoria agostiniana fornecia uma justificação teológica para uma prática sacramental incontestável (Ag. *Serm.* 294 [*PL* 38:1335-48]). As doutrinas do pecado original, da queda, da transmissão do pecado e da necessidade da graça pareceram dar sentido ao batismo infantil e explicar a regularidade estatística com a qual os homens que supostamente enfrentaram as possibilidades de Adão sempre fizeram a escolha que Adão fez. A perfeição não era possível sem a graça e, mesmo com a graça, era um objetivo, em vez de uma realização. Por conseguinte, entre os oito cânones do Sínodo de Cártago, de 1 de maio de 418, estava este decreto contra o pelagianismo: "Quem negar que as crianças recém-nascidas devam

ser batizadas, ou disser que, efetivamente, são batizadas para a remissão dos pecados, mas que de Adão nada herdaram do pecado original que tenha de ser expiado pelas águas do Batismo, donde se conclua que nelas a fórmula batismal 'para a remissão dos pecados' deva ser entendida não como verdadeira, mas falsa – seja anátema" (Sin. Cart. (418) *Can.* [Mansi 3:811]). E o pelagianismo, na pessoa de Celéstio, foi condenado pelo Concílio de Éfeso, em 431, como heresia (CEf. (431) *Anat.* [*ACO* 1-I-3:27]).

A capacitação natural e a dádiva superabundante

A condenação oficial do pelagianismo não indicava endosso incondicional ao agostinianismo que, de muitas maneiras, tinha ido além até mesmo da tradição teológica ocidental (sem mencionar a tradição oriental) ao postular uma doutrina da predestinação, incluindo a da predestinação à condenação e a da irresistibilidade da graça. Mesmo aqueles que se juntaram à oposição a Pelágio se negaram a concordar com a forma extrema assumida por essa doutrina da predestinação da graça (Faust. Rie. *Grat.* 1.1 [*CSEL* 21:6-12]). A tendência de rotular toda posição doutrinal com um rótulo partidário levou à invenção do título semipelagianismo, designação essa ainda menos útil que a maioria dessas designações. O próprio Agostinho reconheceu que aqueles que discordavam dele a respeito da predestinação eram "nossos irmãos", cuja aceitação das doutrinas do pecado original e da graça "distingue-os muitíssimo do erro dos pelagianos" (Ag. *Praed. Sanct.* 1.2 [*PL* 44:961]). Esses irmãos ensinavam que a salvação não acontecia "por intermédio das obras do indivíduo, mas da graça de Deus" (Prosp. *Ep. Aug.* 3 [*PL* 51:69]). Eles eram admiradores e seguidores do ensinamento agostiniano em toda questão de doutrina, exceto nas questões relacionadas com a predestinação (Prosp. *Ep. Aug.* 9 [*PL* 51:74]). Na verdade, eles eram "membros do mesmo corpo e participantes conosco na graça de Cristo [*corporales et compartícipes gratiae Christi*]" (Prosp. *Coll.* 1.2 [*PL* 51:217]). Eles diziam que estavam posicionados entre Sila e Caríbdis (Faust. Rie. *Grat.* 1.1 [*CSEL* 21:7]) e insistiam que sua posição não devia ser confundida com "a noção profana de alguns que atribuíam tudo ao livre arbítrio e afirmavam que a graça de Deus é dispensada de acordo com o deserto do homem", pois eles afirmavam sem qualificação "que a graça de Deus é superabundante" (Cassian. *Coll.* 13.16 [*SC* 54:176]). Eles, embora fossem críticos de Agostinho, não negavam que a natureza humana, na queda de Adão, tinha perdido seus poderes (virtudes) e só podia recuperá-los por meio da graça (Prosp. *Resp. Gen.* 3 [*PL* 51:190]).

A oposição a Agostinho conquistou para essa posição o título de "semipelagiano" no século XVI, mas já no século XV, os partidários de Agostinho

os intitulavam de "o remanescente da heresia pelagiana [*Pelagianae pravitatis reliquiae*]" (Prosp. *Ep. Aug.* 7 [*PL* 51:72]). O termo é usado para abranger um grupo de teólogos dos séculos V e VI, os mais proeminente deles eram João Cassiano, Vicente de Lérins e Fausto de Riez. Para os defensores de Agostinho contra esses homens, parecia inconcebível afirmar ao mesmo tempo que a graça era necessária por causa do pecado original e, ainda assim, rejeitar a resultante doutrina da predestinação. "Será que eles não pretendem defender nenhuma das coisas que foram condenadas e, não obstante, rejeitam alguns aspectos do que foi defendido?" (Prosp. *Coll.* 1.2 [*PL* 51:217]). Era exatamente isso que eles pretendiam. Próspero de Aquitânia — identificando como católico não só o que tinha sido afirmado pelos concílios da igreja, mas também as teorias individuais de Agostinho — descobriu que essa posição não estava "em harmonia com os hereges nem com os católicos" (Prosp. *Coll.* 3.1 [*PL* 51:221]), mas era um *tertium quid* (terceiro estado) que discordava de ambos. A partir disso, ele chegou à conclusão que essas duas interpretações incompatíveis da graça não poderiam existir lado a lado. "Se essas duas doutrinas têm de ser pregadas na única igreja de uma maneira que nenhuma delas exclui a outra, mas ambas devem se render uma à outra, então pode acontecer de aceitarmos o que os pelagianos sustentam e de os pelagianos aceitarem o que sustentamos". Mas essa concessão não significaria que os pelagianos tinham se tornado católicos, mas que os católicos tinham se tornado pelagianos (Prosp. *Coll.* 18.2 [*PL* 51:264]). Todavia esses "remanescentes do pelagianismo" ensinavam, com Agostinho e contra Pelágio, "que quando Adão pecou todo homem pecou" (Props. *Ep. Aug.* 3 [*PL* 51:69]). A diferença entre eles está na inferência tirada da doutrina do pecado original para a doutrina da predestinação: se a percepção agostiniana da predestinação estivesse certa, argumentam seus críticos, ela se seguiria ao convite de Cristo a todos que labutam e que estão muito sobrecarregados de que "nem todos estão sobrecarregados com o pecado original ou real" e que, portanto, Romanos 5.12, passagem que serviu tão bem a Agostinho como texto prova contra o pelagianismo, não podia ser verdade (veja p. 302-303 acima) (Cassian. *Coll.* 13.7 [*SC* 54:156]).

A objeção, em essência, era que Agostinho tinha resolvido um paradoxo de inevitabilidade e responsabilidade à custa da responsabilidade e que glorificou a graça ao depreciar a natureza e o livre arbítrio. "Se prestar atenção, você reconhece clara e abundantemente como ao longo das páginas da Escritura, às vezes, é o poder da graça e, outras vezes, é a aprovação da vontade humana que é afirmada" (Faust. Rie. *Grat.* 1.13 [*CSEL* 21:44]). A graça e a liberdade permanecem em um tipo de antinomia, que tinha sido resolvida primeiro em

favor da liberdade e agora estava sendo resolvida em favor da graça, mas que "a regra da fé da igreja" não permitia de maneira alguma que fosse resolvida (Cassian. *Coll.* 13.11 [*SC* 54:163]). Era uma violação da regra de fé e do ensino dos pais ensinar, conforme Agostinho ensinava, que Deus só chamou os eleitos de acordo com seu decreto (ap. Prosp. *Ep. Aug.* 2 [*PL* 51:68]). A doutrina agostiniana foi confrontada pela autoridade da tradição. A doutrina, ao afirmar uma graça especial de Deus que seria fornecida ao eleito sem nenhum esforço da parte deste, ecoava as palavras do demônio para Jesus: " 'Joga-te daqui para baixo' " (Mt 4.6) e tentava os cristãos a repudiar a fé universal e antiga da igreja católica em favor de uma ideia nova e herege (Vinc. Ler. *Com.* 26.37 [Moxon, p. 107-110]).

Mas a doutrina agostiniana não era apenas nova e herege, ela, no fim, era pagã. Era uma "teoria fatalista [*fatalis persuasio*]" (Faust Rie. *Grat.* 1.16 [*CSEL* 21:50]). Ela falava bastante sobre a graça, mas "[Agostinho], em nome da graça, prega fatalismo" (ap. Prosp. *Ep. Ruf.* 3 [*PL* 51:79]). A predestinação era apenas uma forma eufemística de reintroduzir uma noção pagã da necessidade fatal (ap. Prosp. *Ep. Aug.* 3 [*PL* 51:69]. A doutrina agostiniana pareceu ser epitomada na tese de que "pela predestinação de Deus os homens são compelidos a pecar e a caminhar para a morte por um tipo de necessidade fatal" (ap. Prosp. *Resp. Gall.* 1.1 [*PL* 51:157]). Mas o fatalismo, mesmo com o pretexto da doutrina cristã da predestinação, levaria a conclusões que qualquer cristão acharia repugnante. Quando Romanos 1.28 fala de Deus entregar os homens a uma disposição mental, isso não era para ser interpretado de forma fatalista; pois "alguém que é cortado por motivos anteriores não é pressionado pelo destino, mas é condenado por um julgamento" justo (Faust. Rie. *Grat.* 2.10 [*CSEL* 21:87]). Era uma *reductio ad absurdum* (redução ao absurdo) da percepção agostiniana da predestinação absoluta concluir que "Deus não quer que todos os católicos perseverem na fé, mas quer que um grande número deles apostate" (ap. Prosp. *Resp. Vinc.* 8 [*PL* 51:182]). Da mesma maneira, pode-se argumentar que se essa percepção estava certa, o adultério, o incesto e o homicídio, todos aconteciam porque era a vontade de Deus que acontecessem (ap. Prosp. *Resp. Vinc.* 10—11 [*PL* 51:182-83]). Será que a presciência de Deus desses pecados sugere que eles foram cometidos por vontade do Senhor? O que era necessário corrigir e esclarecer na doutrina agostiniana era uma definição mais precisa da predestinação que a distinguisse da presciência. Pois "o que Deus quer é uma coisa e o que Deus permite é outra coisa (Faust. Rie. *Grat* 2.3 [*CSEL* 21:63-65]). Por conseguinte, ele permite o bem e permite o mal e antevê ambos; ele auxilia as obras justas com sua bondade e permite as obras injustas de acordo com o livre arbítrio [humano]" (Faust. Rie. *Grat.* 2.2 [*CSEL* 21:61]).

O que estava em jogo não era apenas o padrão de defesa cristã, tanto da providência divina quanto da responsabilidade humana contra a acusação de fatalismo, mas a própria doutrina cristã da salvação. O ensino de Agostinho de que a vontade de Deus, em graça soberana, deve sempre alcançar seu propósito pretendido não era fácil de harmonizar com a afirmação bíblica de que a vontade de Deus era a salvação universal. Se nem todos os homens forem salvos, isso significa que Deus não desejou isso ou que a vontade salvadora de Deus foi frustrada? Agostinho recorreu a diversos artifícios a fim de ajustar sua posição a 1Timóteo 2.4: "[Aquele] que deseja que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade". A expressão "todos os homens" significava todos os predestinados, porque cada tipo de ser humano estaria representado entre eles (Ag. *Corrept.* 14.44 [*PL* 44:943). Deus ensinava a estes a vir a Cristo, pois ele "quer que todos [os eleitos] sejam salvos"; se ele quisesse a salvação de todos que agora desprezam a palavra "eles, sem dúvida, também viriam" (Ag. *Praed. Sanct.* 8.14 [*PL* 44:971]). A passagem não diz "que não há nenhum homem cuja salvação não seja desejada por [Deus], mas que ninguém é salvo a menos que Deus queira isso" (Ag. *Enchir.* 27.103 [*CCSL* 46:104]). A passagem, declarada como o foi como parte de uma oração de admoestação, podia até mesmo ser interpretada como significando "que em nossa ignorância de quem deve ser salvo, Deus nos ordena a querer que todos a quem pregamos essa paz seja salvo. [...] [Primeira Timóteo 2.4] pode ser entendido nesse sentido, de que Deus deseja que todos os homens sejam salvos ao nos fazer desejar isso" (Ag. *Corrept.* 15.46-47 [*PL* 44:944-45]).

Mas então os críticos de Agostinho estavam certos em resumir sua doutrina assim: "Deus não deseja que todos os homens sejam salvos, mas só o número fixado de predestinados" (ap. Prosp. *Resp. Gall.* 1.8 [*PL* 51.162]). E isso não resolve de fato as ambiguidades da posição de Agostinho de recorrer aos conselhos secretos de Deus e de falar "das razões para uma divisão [entre os eleitos e os não eleitos] que a sabedoria de Deus mantém escondida no mistério de sua justiça" a despeito do que, de algum modo, "devemos acreditar sinceramente e professar em voz alta que '[Deus] deseja que todos os homens sejam salvos' " (Prosp. *Resp. Vinc.* 2 [*PL* 51:179]). O predestinarianismo agostiniano, independentemente dessa crença e confissão, parecia invalidar qualquer universalismo. Pois "como", perguntavam os críticos de Agostinho, "podemos imaginar, sem cometer grave blasfêmia, que ele não deseja que todos os homens em geral, mas só alguns, e não todos, sejam salvos? Os que perecem, perecem contra a vontade dele" (Cassian. *Coll.* 13.7 [*SC* 54:156]).

Atribuir salvação ou condenação aos decretos secretos da predestinação divina também era uma grave blasfêmia contra os meios da graça. Pois a isso

se seguiria que a graça do batismo, no caso daqueles que não foram predestinados, não varreria o pecado original (ap. Prosp. *Resp. Gall.* 1.2 [*PL* 51:157]). Não seria de nenhuma utilidade ser regenerado por intermédio do batismo ou levar uma vida piedosa (ap. Prosp. *Resp. Gall* 1.3 [*PL* 51:158]). "Contudo, a todos os homens sem exceção é oferecida a reconciliação que Cristo mereceu por meio do mistério de sua morte de uma maneira que quem quiser vir para a fé e receber o batismo pode ser salvo" (ap. Prosp. *Ep. Aug.* 3 [*PL* 51:69]). No Novo Testamento, essa era a prática quando alguém ia para o batismo: "primeiro havia uma investigação quanto ao desejo do indivíduo que estava vindo para o batismo e, depois, se seguia a graça regeneradora do Senhor" (Faust. Rie. *Grat.* 2.10 [*CSEL* 21:84]). O próprio Agostinho, durante o conflito com os donatistas sobre a perfeição e a graça, argumentou pela posição de que nem mesmo um herege que tivesse sido batizado em nome da Trindade não precisava repetir o batismo se passasse a ser ortodoxo e que, assim, o batismo desse indivíduo tinha sido eficaz (veja p. 314 acima). Então como poderia acontecer de o batismo, pelo fato de o indivíduo não ser predestinado, não ser eficaz para alguém que veio de livre e espontânea vontade e foi batizado de forma apropriada (Faust. Rie. *Grat* 1.14 [*CSEL* 21:47])? Para ser consistente com a posição de Agostinho contra o donatismo, é necessário reconhecer que o batismo "também era um batismo verdadeiro naqueles que não perseveram na verdade e que, por isso, não foram predestinados para a vida eterna" (Props. *Resp. Gall.* 2.2 [*PL* 51:170]). Mas o batismo, na circunstância deles, parecia ser "verdadeiro" em um sentido um tanto vazio.

O chamado ao arrependimento também era vazio quando dirigido ao não eleito (ap. Prosp. *Resp. Vinc.* 15 [*PL* 51:185]). Qualquer chamado desse tipo pressupõe tanto a graça divina quanto a liberdade humana, porque um homem pode desejar a virtude, mas não pode recebê-la sem a ajuda de Deus (Cassian. *Coll.* 13.9 [*SC* 54:160]). Foi o que aconteceu no caso de Davi quando ele reconheceu sua culpa depois de ser admoestado. Mas Judas, depois de ser admoestado, traiu seu Senhor (Cassian. *Coll.* 13.13 [*SC* 54:169]). Isso significava que Judas, conforme Agostinho não deixou de declarar, tinha sido "eleito a trabalhar no que se adequava" e que os outros discípulos "foram eleitos pela misericórdia, mas ele pelo julgamento, eles herdaram o Reino [de Cristo], e ele o derramar o sangue [de Cristo]" (Ag. *Corrept.* 7.14 [*PL* 44:925])? Qual era então o ponto de evangelizar descrentes ou de admoestar os cristãos (ap. Prosp. *Ep. Aug.*6 [*PL* 51:72])? Na verdade, qual era a utilidade até mesmo de orar se tudo já tinha sido determinado pelo decreto secreto de Deus quanto à predestinação (Faust. Rie. *Grat.* 1.3 [*CSEL* 21:15-17])? Em suma, a doutrina agostiniana da vontade

de Deus parecia negligenciar a vontade revelada de Deus, que desejava que todos os homens fossem salvos, e recorrer constantemente à vontade secreta de Deus, e era ilegítimo inquirir sobre ela.

Essa doutrina pareceu ser não menos indiferente em seu tratamento da vontade do homem, a qual denomina de livre até mesmo quando lhe negou qualquer liberdade genuína. O homem era "um tipo de material insensível e inepto que tinha de ser movido de um lugar para outro" (Faust. Rie. *Grat.* 1.16 [*CSEL* 21:52]). Mas isso não concordava com as inegáveis realizações morais do livre arbítrio fora da igreja nem com a forma de salvação na igreja. Em vista da evidência da virtude em pagãos, "como podemos pensar que a liberdade da vontade deles é tomada cativa?" (Cassian. *Coll.* 13.4 [*SC* 54:152]). O próprio Novo Testamento reconhece que "de fato, quando os gentios, que não têm a Lei, praticam naturalmente o que ela ordena, tornam-se lei para si mesmos, embora não possuam a Lei" (Rm 2.14). A passagem, para os críticos de Agostinho, provava o contínuo poder da natureza, mas ela, para os partidários de Agostinho, aplicava-se aos gentios que tinham sido convertidos a Cristo (Prosp. *Coll.* 10.2 [*PL* 51:240]). Todavia, essa evasão obviamente não se sustentou e, por isso, foi necessário declarar que embora o grego erudito e o romano eloquente pudessem por intermédio do exercício do raciocínio alcançar um tipo de virtude que dava decência (*honestare*) à vida neste mundo, isso não tinha nada que ver com a vida eterna (Prosp. *Coll.* 12.4 [*PL* 51:246]). Na alma dos descrentes não podia haver virtude genuína (Prosp. *Coll.* 13.3 [*PL* 51:248]). Mas, se esse fosse o caso, como era possível dizer, como Romanos 1.20 dizia, que "tais homens são indesculpáveis", quando a incapacidade deles de alcançar a virtude era o resultado de não terem sido predestinados (Faust. Rie. *Grat.* 2.10 [*CSEL* 21:86])?

Os críticos de Agostinho, mesmo enquanto afirmavam que sem o auxílio divino ninguém alcança a perfeição, ainda insistiam que "não se pode duvidar de que, por natureza, há algumas sementes de bondade implantada em toda alma pela bondade do Criador" (Cassian. *Coll.* 13.12 [*SC* 54:166]). Isso não diminui a glória da redenção. Se foi dito "que não se pode prestar atenção ao que é bom por natureza antes da vinda de Cristo, obviamente os gentios não alcançam a salvação", a réplica foi o axioma: "Ninguém que negue essa natureza deve ser proclamado por suas boas qualidades, simplesmente não sabe que o Autor da natureza é o mesmo Autor da graça" e, por isso, que "uma vez que o Criador é o mesmo que o Restaurador, o um e o mesmo é celebrado quando louvamos o trabalho de um ou de outro" (Faust Rie. *Grat.* 2.10 [*CSEL* 21:83]). Celebrar o livre arbítrio do homem significava celebrar o Criador dele e não diminuía a graça dele.

Isso estava evidente a partir da própria Bíblia em que "a generosidade de Deus, na verdade, é modelada de acordo com a capacidade da fé do homem" (Cassian. *Coll.* 13.15 [*SC* 54:175]). Às vezes, a graça divina, por exemplo na conversão de Paulo ou de Mateus, tinha precedido qualquer desejo ou boa vontade por parte do homem. Mas, em outras circunstâncias, por exemplo no relato de Zaqueu ou do ladrão na cruz, o livre arbítrio do homem tinha tido alguma iniciativa (Cassian. *Coll.* 13.11 [*SC*54:162]). Pela bondade do Criador permanecia ainda ali a capacidade de iniciar a vontade pela salvação (Cassian. *Coll.*13.9 [*SC* 54:160]). O erro era reduzir as complexas e diversas operações de Deus a uma única fórmula, como o sinergismo pelagiano ou o predestinarianismo agostiniano. Os chamados de Deus eram variados da mesma maneira que os chamados por ele eram variados. "E também a múltipla sabedoria de Deus garante a salvação para os homens com bondade múltipla e inescrutável. A cada um de acordo com a capacidade dele, o Senhor transmite a graça de sua generosidade de modo que ele quer garantir a cura não de acordo com o poder uniforme de sua majestade, mas de acordo com a medida da fé que encontra em cada um ou como ele mesmo a transmitiu para cada um" (Cassian. *Coll.* 13.15 [*SC* 54:175]). Desde a derrota do pelagianismo, ninguém atacou a soberania da graça divina. Foi pela graça que cada estágio da conversão foi efetuado: o desejo pelo bem, embora com livre arbítrio; a capacidade de apresentar virtude, embora ainda com uma livre escolha; e a persistência na bondade já adquirida, embora sem a entrega da liberdade (Cassian. *Coll.* 13.18 [*SC* 54:181]).

A tradição agostiniana não estava bem equipada para lidar com esse desafio, o que não fez, como pelo menos entendia-se que o desafio pelagiano fez — prejudicar o papel da graça divina —, mas ao contrário glorificou-a. O que se achava censurável na teologia agostiniana da graça não era de forma alguma a doutrina da graça, mas a identificação da primazia da graça com uma teoria da predestinação particular e idiossincrática. Essa identificação, para Agostinho como teólogo, talvez tenha sido necessária (ag. *Persev.* 13.33 [*PL* 45:1012-13]). Estava menos claro que isso seria necessário para a afirmação da doutrina agostiniana da graça por parte da igreja, o que de 418 em diante deixou de ser um assunto de crença privada dele, mas passou a fazer parte das intenções doutrinais da igreja. Inicialmente, a importância da doutrina da graça no dogma cristão parecia indicar que algum ataque à percepção agostiniana equivaleria a uma recrudescência do pelagianismo ou, em alguma medida, de seu remanescente residual (Prosp. *Ep. Aug.* 7 [*PL* 51:72]). A defesa da graça também implicava uma defesa do predestinarianismo sem quaisquer qualificações. Por exemplo, Fulgêncio de Ruspe poderia seguir Agostinho na exegese problemática de

1Timóteo 2.4 e afirma: "Todos os predestinados são aqueles a quem Deus quer que sejam salvos e que venham a conhecer a verdade. Eles são chamados de 'todos' porque são salvos de ambos os sexos, de todos os tipos, classes, idades e condições de homens. A vontade do Deus Todo-poderoso sempre é cumprida porque seu poder nunca é derrotado" (Fulg. *Ep.* 15.15 [*CCSL* 91:455]). O argumento foi preparado inicialmente ao afirmar, com Agostinho, que o que Deus previa na predestinação dos homens não era a reação destes, mas sua própria obra santificadora para que ele fizesse sua escolha, não porque os homens tinham de acreditar, mas para que eles pudessem acreditar. Para os defensores do agostinianismo, nesse estágio não havia distinção a ser feita entre seus vários oponentes e os que objetavam seu predestinarianismo estavam no mesmo plano que os próprios pelagianos tinham estado (Prosp. *Coll.* 21.3 [*PL* 51:272-73]). Até mesmo a evasão agostiniana das implicações da doutrina de que Deus "deseja que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade" (1Tm 2.4) tinha de ser aceita e reforçada. A objeção foi descartada como "banal" porque era constantemente levantada (Prosp. *Ep. Ruf.* 13 [*PL* 51:85]), pois era só a falta de entendimento que podia concluir que ela contradizia a doutrina da predestinação. Além disso, havia só "o conselho secreto de Deus" como uma explicação da diferença entre os que estavam predestinados e os que não estavam.

A longo prazo, essa identificação da percepção antipelagiana da graça com uma predestinação absoluta não funcionaria. Por um detalhe, ela era obrigada a reconhecer o grande abismo entre qualquer corrente do pelagianismo e esse "antiagostianismo". Não era simplesmente que o porta-voz mais explícito e articulado da oposição pudesse se referir a Agostinho, talvez só com um toque de sarcasmo, como "o prelado mais abençoado [*beatissimus pontifex*]" que tinha se expressado em um "sermão mais erudito" (Faust. Rie. *Grat.* 2.9 [*CSEL* 21:81]). Foi algo mais profundo. Aqui a graça não era reconhecida com relutância, mas celebrada entusiasticamente. Em Cassiano, havia "absoluta dependência da graça. [...] Não há minimização do sentido da graça. Os pelagianos se referiam à graça com coisas externas, como a lei ou a pregação do evangelho. Em Cassiano, a graça possuía seu pleno sentido agostiniano, era uma obra de Deus no íntimo do ser, na alma" (O. Chadwick [1968], p. 113). E, por isso, era inevitável que a defesa do agostinianismo essencial reexaminasse a exegese dele de 1Timóteo 2.4 com uma percepção de afirmar a vontade universal de Deus por salvação e que distingue de forma mais contundente entre a doutrina como aquela que foi crida, ensinada e confessada pela igreja e a teologia com aquele que foi mantida pelos professores individuais na igreja.

Para afirmar a doutrina da vontade universal de Deus por salvação era necessário desenvolver de forma mais completa a ideia de que aqueles que estavam condenados eram "indesculpáveis" (Rm 1.20) porque tinham tido, de alguma forma relevante, toda oportunidade de responder ao chamado de Deus e tinham se recusado a fazer isso. Se Agostinho sustentou essa ideia, ele não foi muito explícito na maioria de seus escritos. Mas mais reflexão e debate forçou o agostinianismo a conceder que "não há ninguém a quem a pregação do evangelho, os mandamentos da lei ou a voz da natureza não transmitam o chamado de Deus" (Prosp. *Resp. Gall.* 1.8 [*PL* 51:164]). Uma avaliação dos dons distribuídos pela providência de Deus para toda a humanidade sem distinção mostrou que eles são "tão genéricos no passado e no presente que os homens encontram ajuda suficiente no testemunho deles para buscar a verdade de Deus" (Prosp. *Vocat.* 2.25 [*PL* 51:710-11]); os descrentes não podiam usar a desculpa de que a luz da verdade lhes tinha sido negada. Portanto, era errado referir a descrença e a condenação deles aos decretos de Deus (Prosp. *Vocat.* 2.29 [*PL* 51:715]). Foi na presciência do Senhor que eles não acreditaram, o que o incitou a condená-los (Prosp. *Resp. Gall.* 1.14 [*PL* 51:169]). Assim, "o motivo pelo qual eles não foram predestinados é que Deus sabia de antemão que eles ficariam impenitentes por meio da própria falta deles" (Prosp. *Resp. Gall.* 1.3 [*PL* 51:158]). A presciência removeu de forma eficaz as objeções à doutrina da predestinação, embora tenha incrustado a definição do eleito em uma doutrina de presciência afastada da própria doutrina da predestinação em alguma posição essencial (Prosp. *Vocat.* 2.29 [*PL* 51:715]). A expressão "a vontade imutável de Deus desde a eternidade" agora não se referia à vontade predestinatória eterna por meio da qual Deus tinha escolhido alguns e rejeitado outros, mas à vontade expressa em 1Timóteo 2.4, de que todos os homens sejam salvos (Prosp. Vo*cat.* 2.19 [*PL* 51:706]). Isso, e não a predestinação, tinha agora de ser denominado um "elemento essencial da fé [*pars fidei*]" e uma "regra de doutrina apostólica" (Prosp. *Vocat.* 1.25 [*PL* 51:686]). Quanto à predestinação, era um daqueles "pontos mais profundos e mais difíceis" de teologia que não era necessário entrar em uma exposição da doutrina da graça (Prosp. *Auct.* 10 [*PL* 51:211-12]).

O *Chamado para todas as nações*, de Próspero, não usou tanto a palavra "predestinação" nem, por sinal, refere-se explicitamente ao próprio Agostinho. O que se tentava afirmar não era mais a teologia particular de Agostinho, mas o ensinamento da igreja: o ensinamento de que a graça era gratuita e de que Deus deseja a salvação de todos os homens (Prosp. *Vocat.*1.12 [*PL* 51:664]). A igreja estava presa a isso em sua oração e também em sua doutrina. "Deixe

então a santa igreja orar [...] ao Deus que deseja que todos os homens venham a conhecer a verdade e não pode repelir ninguém sem uma justa razão" (Prosp. *Vocat.* 2.37 [*PL* 51:722]). Próspero, além de sua obra *Chamado para todas as nações*, compilou um *Livro de sentenças das obras de Agostinho* (Prosp. *Sent.* [*PL* 51:427-96]), contendo quase quatrocentas citações, um compêndio do ensinamento de Agostinho sobre várias questões, mas sobretudo sobre as questões que tinham estado mais recentemente em controvérsias. Essa compilação se tornou a fonte da qual do Sínodo de Orange, em 529, tirou a parte principal de seus decretos sobre a natureza e a graça; a outra principal fonte foi a teologia agostiniana de Cesário de Arles, resumida em um breve tratado *Sobre a graça.* As críticas de Agostinho, resumidas acima, foram levantadas ponto a ponto e respondidas pelos cânones e decretos de Orange e o agostinianismo essencial foi vindicado.

Quanto à acusação de que a doutrina agostiniana da graça representava uma inovação sem qualquer precedente apropriado na tradição, o Sínodo de Orange expôs seu ensinamento como um ensino "reunido pelos antigos pais a partir dos livros da sagrada Escritura" (CAraus. [529] *Can.* [*CCSL* 148-II:55]). A acusação de fatalismo foi recebida com uma citação adaptada de Agostinho: "Quando os homens fazem o que desagrada a Deus, eles realizam a própria vontade, não a de Deus" (Ag. *Ev. João* 19.19 [*CCSL* 36:202]). Os defensores de Agostinho, como ele mesmo, assumiram uma posição ambígua acerca da relação entre a predestinação e a vontade salvadora universal de Deus. Cesário poderia escrever: "Talvez você diga: 'Deus, na verdade, quer que todos acreditem nele, mas nem todos estão dispostos a isso. Por quê? Porque não conseguem crer sem a graça do Senhor'. Nesse ponto, pergunto-lhe se [você quis dizer que] a vontade humana tem poder para contradizer a vontade divina, em lugar de o poder de Deus ser capaz de converter a vontade humana para si mesma. [...] Se ele faz o que deseja, tudo que não faz é o que ele não quer fazer — por intermédio de um julgamento escondido e profundo e ainda justo e incompreensível" (Ces. Arl. *Grat.* [Morin 2:162]). Isso pareceria levar inevitavelmente a uma doutrina de dupla predestinação. Contudo, não levou, e Cesário — em seu papel de porta-voz do ensinamento da igreja, em vez de como teólogo individual — confessou: "De acordo com a fé católica [...], não só acreditamos que alguns homens foram, pelo poder de Deus, predestinados para o mal, mas, se houver alguém que queira acreditar em algo tão maligno, declaramos que ele seja totalmente anátema". A mesma confissão afirmava a fé católica "de que depois de receber o batismo todos que foram batizados [...] conseguem cumprir o que está ligado à salvação de sua alma" (CAraus. [529] *Def. fid.* [*CCSL* 148-II:63]).

O Sínodo de Orange, contra os exaltadores da virtude pagã, citou a afirmação direta de Agostinho de que a bravura dos gentios tinha origem na ganância mundana, enquanto a bravura dos cristãos tinha origem no amor derramado em abundância em seu coração pelo Espírito Santo (CAraus. [529] *Can.* 17 [*CCSL* 148-II:60]). E em resposta ao argumento de que havia uma diversidade de operações por meio das quais os homens, em alguns casos, tinham tomado a iniciativa e, em outros, Deus tinha tomado a iniciativa, o Sínodo condenou como "estranha à verdadeira fé" qualquer pessoa que ensinasse que "alguns vieram à graça do batismo por meio da misericórdia, mas outros vieram pelo livre arbítrio" (CAraus. [529] *Can.* 8 [*CCSL* 148-II:58]). Cesário, citando os exemplos bíblicos específicos que tinham sido usados para apoiar esse ensinamento, afirmou que a conversão de Zaqueu e do ladrão na cruz também "não [tinham sido] realizações da natureza, mas dons da generosidade da graça divina" (CAraus. [529] *Def. fid.* [*CCSL* 148-II:63]). O "começo da fé" sempre aconteceu por causa da inspiração do Espírito Santo.

Nessa adjudicação da controvérsia, o paradoxo da graça, que estava no centro da teologia de Agostinho, não foi resolvido; e parece uma simplificação excessiva afirmar que "esse 'agostinianismo' está basicamente tão próximo do sinergismo semipelagiano quanto do monergismo particularista e predestinatário de Agostinho" (Loofs [1959], p. 357). Pois aqui, como em Agostinho, a graça era soberana, necessária e mediada — mas nenhuma destas facetas sem as outras. De acordo com Agostinho, rejeitou-se o esforço para mitigar a necessidade da graça ao atribuir alguma iniciativa na salvação à vontade do homem. O extremo oposto, por sua vez, para o qual o Agostinho antipelagiano parecia às vezes disposto a se inclinar, afirmando a soberania da graça ao atribuir a condenação à vontade de Deus, também foi considerado anátema. Nesse sentido, é verdade que o Sínodo de Orange condenou parte da teologia de Agostinho, mas foi uma censura suave comparada com a condenação não só de Pelágio, como também daqueles denominados por Próspero como "os remanescentes da heresia pelagiana". Roma confirmou solenemente a ação do Sínodo e atestou que "aprovamos sua confissão [...] como estando em harmonia com as regras católicas [da fé] dos pais" (Bon. II. *Ep. Ces. Arl.* 2 [*CCSL* 148-II:68]). A doutrina antipelagiana da graça de Agostinho — sem seus elementos predestinatários e, nesse sentido, harmonizada com seu sacramentalismo antidonatista — passou a ser o ensinamento oficial do cristianismo latino. A dotação natural do homem, mesmo do pagão, não podia ser minimizada, mas a graça salvadora foi uma dádiva superior e abundante da generosidade imerecida de Deus, transmitida por intermédio da igreja e de seus sacramentos. Essa distinção entre dotação

natural e dádiva superior e abundante podia se ligar ao ensinamento explícito do próprio Agostinho. Ele, mesmo em seu canto do cisne sobre a predestinação, estava preparado para atribuir à natureza "a graça por meio da qual somos distinguidos do gado", bem como "essa graça por meio da qual, entre os próprios homens", são visíveis várias distinções de inteligência e beleza. Mas essa "dotação natural" tinha de ser distinguida dessa "boa dádiva que pertence à vida santa" e que não vem da natureza, mas foi acrescentada por Deus. "A capacidade de ter fé, bem como a capacidade de amar, pertence à natureza dos homens; mas ter fé, da mesma forma que amar, pertence à graça dos cristãos" (Ag. *Praed. Sanct.* 5.10 [*PL* 44:967-68]).

Foi esse agostinianismo que prevaleceu por intermédio da obra de Próspero e de Cesário, bem como da legislação de Orange, e que continuou a estabelecer os termos para o desenvolvimento da doutrina medieval. No entanto, não era o próprio Orange que era em geral citado, mas a condenação do pelagianismo em Éfeso. Gregório I, por exemplo, falou de Pelágio como alguém "que foi condenado no Sínodo de Éfeso" (Gr. M. *Ep.* 6.14 [*MGH* 1:393]) e perguntou, em reação à aparente recrudescência das tendências pelagianas: "Uma vez que Celéstio e Pelágio foram condenados no Sínodo [de Éfeso], como é possível que os ensinamentos cujos autores foram condenados seja aprovados agora?" (Gr. M. *Ep.* 9.135 [*MGH* 2:134]). Contudo, o agostinianismo oficial de Gregório também continha a possibilidade de sutis mudanças da doutrina da soberania da graça e da necessidade dela, por meio da doutrina da mediação da graça, para uma reintrodução das noções de mérito e iniciativa humanos; o pensamento de Agostinho, por sua vez, sempre conteve a possibilidade de uma mudança, o retorno à direção do predestinarianismo. Desde o Sínodo de Orange, boa parte da teologia ocidental tem oscilado entre esses dois polos, e temos de escrever a história dela (parafraseando o dito de Whitehead sobre Platão) como "uma série de notas de rodapé" para as obras de Agostinho (Whitehead [1960], p. 63). A primeira, e muito importante, controvérsia da predestinação da Idade Média, no século IX, girou em torno dos conceitos agostinianos e até mesmo do uso da linguagem agostiniana, por ambos os lados. A asserção da dupla predestinação — vida eterna ou morte eterna — invocava a autoridade de Agostinho; seus oponentes tomaram para si mesmos a "coletânea de testemunhos do santo pai Agostinho para que o leitor prudente pudesse reconhecer que ele não ensinou de maneira alguma duas predestinações, nem uma única predestinação com duas partes nem, tampouco, uma dupla predestinação" (Scot. Er. *Praed.* 14.1 [*PL* 122:408]). E mais uma vez foi esse Agostinho, doutor da graça, mas oponente da dupla predestinação, que foi celebrado como "o

autor mais claro e doce dos autores" e como "homem de gênio divino" (Serv. Lup. *Ep.* 4-5 [*PL* 119:444-46]).

Uma controvérsia posterior também começou a partir de questões levantadas por Agostinho ou contra Agostinho. Quando, por exemplo, a penitência, em vez do batismo infantil, foi considerada como o paradigma para a forma de Deus e o homem interagirem na relação da graça, a descrição de Cassiano da penitência de Davi (considerado o autor de Salmos 51, *Miserere mei*, a porção da Escritura entoada, recitada e exposta com mais frequência na literatura de penitência) podia ser ecoada pela pregação e exortação cristãs: "Foi por seu próprio ato que ele foi humilhado e reconheceu sua culpa; mas em um brevíssimo espaço de tempo lhe foi garantido perdão por esses pecados, e essa era a dádiva do Senhor misericordioso" (Cassian. *Coll.* 13.13 [*SC* 54:169]). Nada parece mais agostiniano que a meditação introspectiva sobre o sentido do pecado e do arrependimento; todavia, o "impacto psicológico" desses sentimentos de humildade e contrição podiam levar a uma posterior teologia medieval de uma doutrina da justificação "essencialmente pelagiana" (Oberman [1963], p. 160; 177).

A autoridade da percepção agostiniana da natureza e da graça era tal que até mesmo os que caíram nas formas pelagianas de ensinar tinham de fazer isso nos termos de Agostinho. A Reforma do século XVI é repetidamente, e em algum grau com acerto, interpretada como um movimento em que as doutrinas antipelagianas de Agostinho sobre a necessidade da graça foram usadas para atacar as doutrinas antidonatistas de Agostinho sobre a mediação da graça. A obra *Agostinho*, de Cornelis Jansen, publicada postumamente em 1640, mostrou que até mesmo no catolicismo romano pós-Reforma, o problema não tinha sido resolvido; afirma-se que Jansen, para compilar a doutrina de Agostinho, leu dez vezes tudo que este escreveu, mas leu trinta vezes os tratados antipelagianos. Em cada uma dessas controvérsias teológicas, ambos os lados alegavam defender a herança agostiniana e estar recuperando o verdadeiro Agostinho. Ambos os lados estavam certos e ambos estavam errados.

7

O consenso ortodoxo

Durante os séculos V e VI, a cristologia e a mistagogia, no Oriente, e a antropologia e a eclesiologia, no Ocidente, juntaram boa parte do desenvolvimento dogmático dos séculos precedentes e lançaram o alicerce para construções posteriores da doutrina cristã. Depois de um século de controvérsia após a morte de Agostinho, em 430, o Sínodo de Orange, em 529, codificou o agostinianismo em uma forma que o tornou aceitável para a teologia ocidental; e depois de um século de controvérsia após o Concílio de Calcedônia, em 451, o Segundo Concílio de Constantinopla, em 553, tomou para si a tarefa de definir os ensinamentos dos pais e dos decretos dos concílios como o padrão para o ensinamento de toda a igreja, mas em especial para a teologia oriental. Além dessas ações conciliares, que levaram à resolução, pelo menos por um tempo, dos debates sobre a pessoa do Deus-homem e sobre a natureza e a graça, o século VI também foi o período em que o Oriente e o Ocidente, cada um da sua maneira, articularam um consenso ortodoxo em relação ao que tinha de ser considerado como normativo. Houve corpos de cristãos notáveis que não compartilharam esse consenso. Os donatistas, no Norte da África, os arianos lombardos, na Itália, os nestorianos, na Pérsia, e os monofisitas, no Egito, Síria e Armênia — todos eles tinham sido excluídos do corpo da cristandade ortodoxa, embora a história da doutrina nessas comunidades, em particular nas do Oriente, continue a fazer parte do nosso relato. Contudo, nossa preocupação tem de ser principalmente com o consenso ortodoxo, interpretando-o em relação ao desenvolvimento da doutrina na igreja da Antiguidade e em relação aos desenvolvimentos bizantino e medieval para os quais ele forneceu o ponto dogmático de partida.

Ubique, semper, ab omnibus [Em toda parte, sempre e por todos]

Para o consenso ortodoxo, era fundamental a afirmação da autoridade da tradição como aquela que tinha sido crida "em toda parte, sempre e por todos [*ubique, semper, ab omnibus*]" (Vinc. Ler. *Comm.* 2.3 [Moxon, p. 10]). O critério para o que se constituiu a tradição ortodoxa foi a "universalidade, a antiguidade e o consenso" (Vinc. Ler. *Comm.* 2.3 [Moxon, p. 10-11]). Essa definição de tradição católica ortodoxa era a obra de Vicente de Lérins, escrita sob o pseudônimo Peregrinus (Peregrino). O propósito imediato do tratado dele parece ter sido atacar o predestinarianismo de Agostinho e seus apoiadores por ser uma inovação e um desvio da tradição da ortodoxia. A regra de Vicente de Lérins, como uma declaração de autoridade católica, era totalmente agostiniana; ela também resumia, melhor do que fizeram os próprios escritores cristãos do Oriente, um cânon da igreja ensinando que, formalmente em algum grau, os gregos compartilhavam com os latinos. Na época do escrito de Vicente, em 434, a tentativa de especificar o conteúdo material dessa tradição ortodoxa teria sido prematura tanto no Oriente quanto no Ocidente. No entanto, sua regra afirmava de fato o entendimento da ortodoxia que os teólogos e os concílios da igreja dos séculos V e VI iriam canonizar para os séculos que se seguiram, conforme afirmado, por exemplo, um século depois no tratado *Sobre a fé católica*, atribuído a Boécio: "Então essa igreja católica espalhada por todo o mundo é conhecida por três marcas particulares: tudo que é crido e ensinado nela tem a autoridade das Escrituras, da tradição universal ou pelo menos de sua própria e apropriada convenção" (Boec. *Fid. cath.* [*LCL*, p. 70]).

O critério da universalidade exige que uma doutrina — para ser reconhecida como o ensinamento da igreja, em vez de uma teoria privada de um homem ou de uma escola — seja genuinamente católica, isto é, seja a confissão de "todas as igrejas [...], uma grande multidão de pessoas da Palestina à Calcedônia ressoando em uma só voz os louvores a Cristo" (Hier. *Vigil.* 5 [*PL* 23:343]). Esse argumento foi usado em um conflito dogmático após o outro, com menor ou maior propriedade, para refutar a heresia. Hilary tinha citado diversos credos orientais como evidência da universalidade do que ele defendia no Ocidente como a fé nicena (Hil. *Syn.* 30 [*PL* 10:503-504]); Atanásio tinha justificado sua posição ao se referir a "tantos bispos em unanimidade" com ele, incluindo os bispos ocidentais (Atan. *Apol. sec.* 30.1 [Opitz 2:109]); e Agostinho, ao escrever contra os donatistas, cunhou a fórmula: "o julgamento do mundo todo é confiável [*securus judicat orbis terrarum*]" (Ag. *Parm.* 3.4.24 [*CSEL* 51:131]). A catolicidade era uma marca tanto da verdadeira igreja quanto da verdadeira doutrina, pois estas eram inseparáveis. "As igrejas, embora sejam muitas, compõem uma

igreja católica difundida por todo o mundo" conforme disse Gregório I (Gr. M. *Mor.* 17.29.43 [*PL* 76:30]). Ou, em uma explicação mais completa, "porque os Estados derivam seu nome das pessoas que vivem juntas neles, é adequado que as igrejas da verdadeira fé sejam denominadas de Estado, que — embora localizadas em várias partes do mundo — compõem uma única igreja católica na qual todos que acreditam corretamente em Deus vivem juntos em harmonia" (Gr. M. *Mor.* 16.55.68 [*PL* 75:1153]). Para identificar a doutrina ortodoxa é necessário identificar seu *locus*, que era a igreja católica, nem Oriental nem Ocidental, nem grega nem latina, mas universal em todo o mundo civilizado (*oikoymenê*).

Essa igreja era a depositária da verdade, a distribuidora da graça, a fiadora da salvação, a matriz da adoração aceitável. Só aqui Deus aceitava sacrifícios, só aqui havia intercessão confiante por aqueles que estavam em erro, só aqui as boas obras frutificavam, só aqui o poderoso elo de amor unia os homens e "só a partir da igreja católica a verdade resplandece" (Gr. M. *Mor.* 35.8.13 [*PL* 76:756-57]). Os hereges, de forma característica, enganavam-se em um extremo ou no outro, negando uma pessoa ou as três, rejeitando o casamento ou denegrindo a virgindade. "Mas a igreja, em contrapartida, continua com ordenada compostura no meio das disputas de ambos os lados. Ela sabe como aceitar o bem maior de maneira a simultaneamente venerar o mais baixo, porque ela não põe o mais alto no mesmo plano do mais baixo nem, por outro lado, despreza o mais baixo quando venera o mais alto" (Gr. M. *Mor.* 19.18.27 [*PL* 76:115]). Embora a igreja estivesse "oprimida pelas tribulações dos hereges e dos homens carnais", seus discípulos fiéis prestavam atenção à orientação dela como aqueles que eram chamados "não a julgar, mas a obedecer" (Gr. M. *Mor.* 20.2.2 [*PL* 76:136]). Pelo fato de a igreja ser universal, ela, ao contrário dos hereges, não ensinava uma coisa em público e outra em particular; mas a igreja confessava e ensinava o que cria e vivia de acordo com sua confissão (Gr. M. *Mor.* 8.5.7 [*PL* 75:805]). Portanto, "a santa igreja não esconde nada da verdade" (Gr. M. *Mor.* 18.11.18 [*PL* 76:47]). Contudo, na apresentação da verdade àqueles que estavam em erro, a igreja, "instruída pelo ensinamento de humildade, não ordena como se o fizesse pela autoridade, mas persuade por meio da razão" (Gr. M. *Mor.* 8.2.3 [*PL* 75:803]). O que isso aparentemente significava não era que faltava autoridade à igreja, mas que ela — como Cristo "que sabia todas as coisas, mas, em sua maneira de falar, tomou nossa ignorância sobre si mesmo" (Gr. M. *Mor.* 1.23.31 [*PL* 75:542]) — renunciou a invocar sua autoridade, e em vez disso confiou em seu poder de persuasão.

Uma marca especial da universalidade e da autoridade da igreja eram os concílios ecumênicos (Justn. *Monof.* [*PG* 86:1145]). O Segundo Concílio de Constantinopla

jurou sua obediência "às coisas que recebemos da santa Escritura, do ensino dos santos pais e das definições da uma e mesma fé por meio dos quatro concílios sagrados" (CCP [553] *Sent.* [Mansi 9:375]) — Niceia, em 325, Constantinopla, em 381, Éfeso, em 431, e Calcedônia, em 451. "Esses quatro concílios", de acordo com Justiniano, "que aconteceram e foram confirmados, são autoritativos na igreja de Deus" (Justn. *Ep. Te. M.* [*PG* 86:1039]). Quando, no fim do século, apareceram aqueles que sustentavam "que, no tempo de Justiniano, uma lembrança piedosa, algo foi subtraído da fé do santo sínodo da Calcedônia" como uma concessão aos monofisitas, Gregório insistiu que "com toda fé e toda devoção veneramos" o Concílio da Calcedônia. E ele acrescentou: "Recebemos os quatro sínodos da santa igreja universal da mesma maneira como recebemos os quatro livros dos santos evangelhos" (Gr. M. *Ep.* 3.10 [*MGH* 1:170]). Em outra passagem, ele também faz um paralelo entre os quatro evangelhos e os quatro concílios ecumênicos (Gr. M. *Ep.* 1.24 [*MGH* 1:36]). Embora esse paralelo possa ser interpretado como nada mais que uma sugestão agradável, há fundamento para ler nele a convicção de Gregório de que a única e a mesma verdade da revelação divina, concedida à igreja universal, estava presente tanto nos quatro evangelhos quanto nos quatro concílios, da mesma maneira que a arca da aliança no Antigo Testamento simbolizava a santa igreja, "sendo estendida às quatro partes do mundo, é declarada estar equipada com os quatro livros dos evangelhos" (Gr. M. *Past.* 2.11 [*PL* 77:49]). O paralelo foi confirmado negativamente pela tendência de hereges a ensinar doutrinas que não estavam contidas na Escritura nem na tradição (Gr. M. *Mor.* 18.26.39 [*PL* 76:58]). Mas a igreja dos quatro evangelhos e dos quatro concílios era fiel à Escritura e à tradição e era universal tanto em seu alcance quanto em sua autoridade.

No entanto, era fundamental para essa definição de autoridade que houvesse universalidade no tempo, bem como universalidade no espaço: a antiguidade era um componente essencial da tradição. Na verdade, esse critério, na definição de Vicente, parece ter sido o mais decisivo; "obviamente, as interpretações que foram mantidas pelos santos antepassados e pais" (Vinc. Ler. *Comm.* 2.3 [Moxon II]) eram normativas e uma doutrina como a de Agostinho sobre a predestinação, que se desviou delas tinha de ser rejeitada. Os termos ortodoxos, antigos e eclesiásticos, no uso de Eusébio, eram quase intercambiáveis (Eus. *H. e.* 5.27 [*GCS* 9:498]). Com base na declaração consistente de teólogos eclesiásticos de que os santos anteriores a Cristo tinham de ser incluídos na definição da igreja cristã, a exigência de que a doutrina se adéque à Antiguidade a fim de ser ortodoxa sugere que "a paixão da igreja começou com o sangue de Abel

e que a igreja do eleito é uma" (Gr. M. *Ezeq.*2.3.16 [*PL* 76:966]), quer o eleito tenha vindo antes de Cristo quer depois dele. Por conseguinte, "a santa igreja na integridade de sua fé" (Gr. M. *Ezeq.* 2.3.17 [*PL* 76:967]) e de sua doutrina incluía os santos tanto do Antigo Testamento quanto do Novo. Até mesmo os patriarcas, que viveram antes do recebimento da lei por Moisés, "sabiam que o único Deus Todo-poderoso é a santa Trindade, mas não pregaram muito publicamente sobre a Trindade que conheciam" (Gr. M. *Ezeq.* 2.4.10 [*PL* 76:979]). Os santos do Antigo Testamento não poderiam ter amado verdadeiramente a Deus a menos que tenham recebido a graça "da própria Trindade, que é Deus" (Gr. M. *Ezeq.* 2.4.4 [*PL* 76:975]). E uma vez que a doutrina do cristianismo católico podia simplesmente ser designada como "o mistério da santa Trindade" (Gr. M. *Ezeq.* 2.4.11 [*PL* 76:980]) ou como "a fé da Trindade" (Gr. M. *Mor.* 33.10.20 [*PL* 76:684]), deve ter-se crido nessa doutrina não só em todos os lugares ao longo da cristandade, mas também sempre ao longo das eras anteriores a Cristo e posteriores a ele.

Mas a exigência, como uma norma da ortodoxia, de que a doutrina tenha sido sempre crida referia-se com especial força às "doutrinas dos pais que falavam de Deus [*tas tôn theêgorôn Paterôn didaskalias*]" (Leont. B. *Nest. et Eut.* I [*PG* 86:1305]), das quais era errado se desviar. Os que alegavam ser sábios em sua própria erudição ignoravam "os trabalhos antigos dos santos pais" (Leont. B. *Nest. et Eut.* Pr. [*PG* 86:1268-69]) e, contra eles, é necessário citar a autoridade do "testemunho dos antigos" (Leont. B. *Nest. et Eut.* Pr. [*PG* 86:1272]). É possível definir um herege como alguém que, por meio de suas próprias ideias ímpias, tentava destruir os ensinamentos dos pais (Gr. M. *Mor.* 16.53.66 [*PL* 75:1152]). O herege "produziria algo novo que não está nos livros antigos dos pais antigos" (Gr. M. *Mor.* 18.26.39 [*PG* 76:58]) ou na Bíblia. Era inconcebível para os expoentes do consenso ortodoxo que houvesse alguma contradição entre a Escritura interpretada da forma apropriada e a tradição dos pais da Antiguidade; ou mais precisamente a Escritura só era interpretada de modo apropriado quando era vista como estando em harmonia com a tradição. Um sínodo Oriental, de 691, definiu o consenso ortodoxo de forma sucinta: "Se levanta-se alguma controvérsia em relação à Escritura, que [o clero e os bispos] não a interpretem de outro modo que não como os luminares e os doutores da igreja a expuseram em seus escritos, e a estes deixem a glória, em vez de formular as coisas da própria cabeça deles, a fim de que não se afastem do que é apropriado por causa de sua falta de capacidade" (CTrull. *Can.* 19 [Mansi 11:952]). Era imperativo reconhecer a continuidade entre o ensinamento da Escritura e a doutrina dos pais ortodoxos. "O que [os apóstolos] falaram de

forma breve, e [os teólogos ortodoxos da igreja] expandiram muitíssimo [...] ao reunir as declarações de muitos que foram anteriores, expandindo estas de forma mais profunda no que acrescentaram a elas" (Gr. M. *Mor.* 27.8.14 [*PL* 76:406]). Os apóstolos governaram a igreja por meio da proclamação deles e, agora, o lugar deles tinha sido pego por outros que continuavam a governar por meio da mesma proclamação (Gr. M. *Mor.* 4.3.62 [*PL* 75:671]). A sucessão foi ininterrupta e a continuidade uniforme.

Todavia, a norma de antiguidade não elevou automaticamente todo teólogo do passado à condição de autoritativo, independentemente do que ensinava. Agostinho, em sua defesa da fé católica contra o maniqueísmo, rejeitou "todo o testemunho da antiguidade ou da tradição que você pode apresentar em favor de seu livro" desde que não concordasse com "o testemunho da igreja católica [...], apoiado por uma sucessão de bispos da original, vê dos apóstolos até o presente" (Ag. *Gaust.* 11.2 [*CSEL* 25:315]). Vicente, por sua vez, insistia que o prestígio dos teólogos da igreja, incluindo a do próprio Agostinho, deveria acatar "as decisões da Antiguidade" (Vinc. Ler. *Comm.* 24.34 [Moxon, p. 101]). Um primeiro exemplo dessa exigência foi o caso de Orígenes que, embora fosse um ornamento da igreja por sua piedade e conhecimento, caiu em erro e corrompeu a antiga fé (Vinc. Ler. *Comm.* 17.23 [Moxon, p. 66-74]). O julgamento de Orígenes feito por Vicente se tornou oficial no Segundo Concílio de Constantinopla, a pedido de Justiniano. Este citou a autoridade dos "santos pais que, seguindo as Escrituras inspiradas, condenou tais doutrinas [como da pré-existência da alma] junto com Orígenes, que desenvolveu esses mitos" (Justn. *Or.* [*ACO* 3:197]). Orígenes, por meio de suas doutrinas, tinha "abandonado as Escrituras divinas e os santos pais que a igreja católica de Deus considera seus mestres e por intermédio de quem toda heresia em todo lugar foi expulsa e a fé ortodoxa foi explicada" (Justn. *Or.* [*ACO* 3:189]). Assim, na Antiguidade, alguns mestres tinham de ser preferidos a outros; havia heresia antiga, bem como ortodoxia antiga, e todo ensinamento que se desviasse do que sempre fora ensinado pela verdadeira sucessão de bispos e de teólogos ortodoxos tinha de ser condenado a despeito de sua idade. No caso de Agostinho, não houve provavelmente nenhuma possibilidade de alguma atitude tão drástica como uma condenação formal por meio de um sínodo da igreja convocado de forma apropriada. Em vez disso, o agostinianismo posterior eliminou discretamente o que era objetável no ensino de Agostinho mesmo quando celebrava a autoridade dele. A antiguidade foi justificada; e a ortodoxia, preservada.

Por isso, a terceira norma da tradição ortodoxa tinha de ser crida "por todos". Agostinho, na passagem contra o maniqueísmo, citada antes, acrescentou

à autoridade dos bispos uma referência ao "consenso de tantas nações" (Ag. *Faust.* 11.2 [*CSEL* 25:315]). Vicente de Lérins qualificou a exigência de que a tradição ortodoxa fosse crida "por todos" com a condição de que "na própria Antiguidade venhamos a aderir ao consenso das definições e determinações de todos — ou pelo menos de quase todos — os sacerdotes e doutores" (Vinc. Ler. *Comm.* 2.3 [Moxon, p. 11]). Nem todos tiveram igual peso na determinação do que tinha sido ensinado por todos; os sacerdotes foram mais levados em conta que os leigos; os bispos, mais que os sacerdotes; os sínodos e os concílios, mais que os bispos individuais. A igreja também tinha meios de forçar sua definição de ortodoxia. Aqueles declarados excomungados ou anátemas por um concílio tinham de ser rejeitados, pois os concílios, "tendo sido constituídos por um consenso universal" (Gr. M. *Ep.*1.24 [*MGH* 1:36-37]), vinculavam todos. Além disso, Deus tinha posto nas mãos dos governantes seculares "o anseio pela paz da fé" (Gr. M. *Mor.* 31.6.8 [*PL* 76:576]) conforme esta foi definida pela igreja ortodoxa. O banimento de hereges era outra forma de garantir o consenso. Talvez Cassiano tenha apresentado o caso do consenso de forma mais completa que qualquer outro teólogo dos séculos V e VI: "Nunca houve alguém que tenha questionado essa fé sem ser culpado de descrença, pois negar o que foi provado estar certo é confessar o que é errado. O consenso de todos deve então ser suficiente por si mesmo para refutar a heresia; pois a autoridade de todos mostra a verdade indubitável, e um raciocínio perfeito resulta em que ninguém o questione. Portanto, se um homem tenta sustentar opiniões contrárias a essas, temos, desde o início, de condenar sua perversidade, em vez de ouvir suas asserções. Pois alguém que impugna o julgamento de todos anuncia sua própria condenação de antemão, e um homem que perturba o que foi determinado por todos não deve nem mesmo ser ouvido. Pois quando a verdade foi estabelecida por todos os homens de uma vez por todas qualquer coisa que se levante contrária a ela tem, exatamente por esse fato, de ser reconhecida imediatamente como falsa porque difere da verdade" (Cassian. *Nest.* 1.6 [*CSEL* 17:245]).

No entanto, seria um exagero afirmar que o consenso era uma prerrogativa exclusivamente clerical. As pessoas tinham suas maneiras de expressar doutrina, embora elas não usassem os termos eruditos de teologia. Foi especialmente importante nos séculos V e VI a autoridade doutrinal da devoção e liturgia cristãs, conforme a vitória da noção de *Theotokos* deixa claro (veja p. 249-50 acima). Agostinho, confrontado com o relativo silêncio das gerações anteriores de teólogos sobre questões como o pecado original e a predestinação, recorreu a esse argumento. Embora os discursos teológicos da igreja não tivessem

falado extensamente sobre esses assuntos, as orações da igreja desde o início tinham sido muito mais explícitas, rogando a Deus por perdão e pelo dom da perseverança (Ag. *Persev.* 23.63 [*PL* 45:1031-32]). Aqui o "todo" da igreja que ora teve de ter precedência sobre o que parece ser o consenso dos teólogos da igreja. Próspero formulou esse princípio no axioma de que "a regra de oração deve estabelecer a regra de fé [*ut legem credendi lex statuat supplicandi*]" (Prosp. *Auct.* 8 [*PL* 51:209]). Em toda igreja católica de todo lugar do mundo as orações eram oferecidas em conformidade com a tradição apostólica. Essa era uma regra para revelar o consenso ortodoxo. Também o era a vida dos cristãos do passado e do presente. Gregório I, a partir da vida dos santos pais, defendia que era possível inferir princípios para a interpretação apropriada da Escritura de modo que a prática (*actio*) ajudasse a pregação (*praedicatio*) a fazer sentido (Gr. M. *Ezeq.* 1.10.38 [*PL* 76:901]). Para entender o que fora crido por todos, era necessário consultar os silenciosos da terra e fazer a leitura da doutrina que eles criam mesmo em uma época em que a igreja não tinha ainda começado a ensiná-la na teologia nem a confessá-la no credo.

A ortodoxia católica no Oriente

A doutrina ortodoxa, por definição, era a doutrina ensinada em todo lugar na igreja, e isso, em princípio, era verdade. Tanto o Oriente quanto o Ocidente tinham contribuído para o dogma trinitário, e ambos estavam comprometidos com a correção deste. Além disso, até mesmo a ênfase doutrinal e as questões dogmáticas peculiares a uma porção da igreja tinham recebido atenção da igreja universal: o pelagianismo foi condenado não só pelos sínodos de fala latina, mas também pelo Concílio de Éfeso (Justn. *Conf.* [*PG* 86:1033]); o monofisismo foi quase exclusivamente um problema do Oriente, mas os papas de Leão a Vigílio e Gregório participaram da solução dessa questão. Portanto, era mais acurado tecnicamente falar de uma fé ortodoxa como a doutrina professada por toda a cristandade. Não obstante, a condenação do pelagianismo representou qualquer coisa, menos o pensamento dominante na cristandade oriental, e o papel do Ocidente nos desenvolvimentos cristológicos depois do Concílio da Calcedônia passou a ser cada vez menos relevante. No fim do século VI, o cristianismo grego e o cristianismo latino, ainda partes de uma e a mesma igreja, começaram claramente a seguir caminhos separados não só da perspectiva litúrgica, administrativa e cultural, mas também da doutrinal.

A cristologia, entre as doutrinas cristãs, continuou a chamar a atenção dos cristãos orientais. O armistício da Calcedônia e o acordo do Segundo Concílio de Constantinopla não interromperam de forma séria o conflito entre as forças opostas e resistentes daqueles que viam a salvação da raça humana garantida

só pela associação mais íntima entre o divino e o humano na pessoa de Deus-homem e os que viam essa salvação ameaçada por qualquer associação em que uma natureza — e isso sempre se referiu à natureza humana — era reduzida pela própria definição da encarnação. Os decretos de 553 forneceram uma trégua momentânea entre as teorias conflitantes: foi afirmado que Cristo teve de ter duas naturezas a fim de salvar o ser humano; mas os "três capítulos" — todos eles dirigidos a uma distinção mais contundente entre as duas naturezas do que à tendência dominante da devoção e doutrina orientais permitiriam — foram condenados (veja p. 280-82 acima). Isso foi demais para os partidários restantes da teologia da habitação do Logos nos seres humanos; eles sustentavam, com alguma justificação, que o decreto do Concílio da Calcedônia também tinha reconhecido a validade dessa teologia. A condenação, por outro lado, não foi nem de perto suficiente para os adeptos da teologia da união hipostática. A cristologia alexandrina, após não conseguir alcançar a posição dogmática para a teoria de que a união tinha viabilizado uma natureza do Logos encarnado, no fim continuou a argumentar que, de qualquer modo, havia apenas uma vontade no Logos encarnado. Essa controvérsia, que pertence ao período seguinte ao relatado neste volume, continuou e redefiniu os termos da luta pós-calcedônia; mas, durante algum tempo, pelo menos alguns participantes da luta achavam que tinham razão em acreditar que o conflito tinha sido transcendido pela teologia que, recusando "conhecer ou ensinar" os extremos de qualquer posição, podia "apresentar a religião dos santos pais em um modelo ortodoxo" (Leont. B. *Nest. et Eut.* 4.9 [*PG* 86:1669]). A esperança de paz era ilusória, como o Oriente tomou conhecimento durante as controvérsias que culminaram no Terceiro Concílio de Constantinopla, em 680; o Oriente também percebeu no curso de suas negociações com o papa Honório I que nem a questão nem a resposta podiam esperar encontrar entendimento profundo por parte da igreja ocidental.

De muitas maneiras, o porta-voz mais representativo da ortodoxia católica no Oriente foi Justiniano — não só porque um imperador cristão era considerado como "amante de Cristo [*filochristos*]" (Atan. *Apol. Const.* 3 [*PG* 25:600]), mas porque em Justiniano, "como dificilmente ocorrerá com um imperador bizantino, política, administração e teologia estão combinadas. [...] Não obstante, pode-se identificar determinadas áreas em que o teólogo sobrepujou o governante e o político. Nessas áreas fica evidente uma teologia de cunhagem neocalcedônia mais original do que se tinha presumido até agora" (H. Beck [1959], p. 377). A teologia de Justiniano não só apontava a direção em que a reinterpretação da Calcedônia teria de seguir se fosse para seus decretos serem aceitáveis para os partidários da teologia da união hipostática. Ela também manifestava a reverên-

cia pela tradição que estava no cerne do cristianismo grego; e afirmava esse elo estreito entre a fé crida na liturgia divina e a doutrina ensinada na teologia e confessada no dogma que, embora também estivesse presente nos latinos, é uma força especialmente poderosa na vida e no pensamento orientais.

Essa afirmação da autoridade da tradição, é claro, podia ser duplicada pelos escritos de muitos outros. Justiniano, embora não tenha usado a fórmula, podia ter declarado que o que fora ensinado *ubique, semper, ab omnibus* tinha de ser a doutrina normativa da igreja. Mas sua formulação do princípio tinha força especial, e sua constante reiteração dessa formulação mostrou como sua piedade e fé eram fundamentais. Seus oponentes, em geral rotulados de "inimigos da verdade", foram acusados de "não seguir os profetas nem os evangelistas e tampouco a proclamação dos apóstolos", tudo isso sendo equacionado com a tradição ortodoxa (Justn. *Monoph.* [*PG* 86:1121]). Os inimigos da verdade estavam "violando todas as doutrinas dos pais" (Justn. *Monoph.* [*PG* 86:1112]). Aqueles que, por lealdade a Cirilo, opuseram-se ao Concílio da Calcedônia eram culpados de deslealdade ao testemunho unânime dos pais ortodoxos, incluindo Cirilo. Pois "Cirilo — antes da condenação de Nestório, na condenação e depois da condenação — não deixou de proclamar a confissão das duas naturezas no único Cristo. Mas Severo, o inimigo da verdade, não entendendo nada disso, chama os pais pelo nome de 'pais', mas nega os dogmas que eles transmitiram para a igreja na tradição ortodoxa [*ta par' autôn orthôs têi Ekklêsiai paradedomena dogmata*]. Ele não sabe que, embora Nestório tenha sido condenado por sua irreligião, a doutrina dos pais também era negada por ele. Se portanto, de acordo com a fúria de Severo, as declarações que os santos pais fizeram, em um sentido ortodoxo, têm de ser repudiadas porque os hereges as distorceram, ele também teria de abolir a sagrada Escritura, na qual todas as declarações heréticas encontram apoio para suas ideias doentias. Portanto, fica evidente que, de acordo com a insensata posição dele, tanto a sagrada Escritura quanto as tradições dos pais devem ser rejeitadas" (Justn. *Monof.* [*PG* 86:1136-37]). Mesmo enquanto Severo apresentava uma disposição decididamente cirílica para Calcedônia e interpretava Filipenses 2.5-7 fundamentado em passagens dos polêmicos escritos de Cirilo (Justn. *Monoph.* [*PG* 86:1109]), ele professava continuamente sua inabalável fidelidade aos "dogmas da igreja católica, às tradições dos pais, os homens que tinham se destacado em sua época na santa igreja de Deus, e àqueles reunidos nos quatro concílios sagrados" (Justn. *Monof.* [*PG* 86:1144-45]). Embora a teologia bizantina depois dos séculos VI e VII não tenha ficado tão petrificada como as caricaturas dela sugerem, ela se caracterizava por uma subserviência distintiva ao passado mesmo em seus períodos mais originais e criativos de discussão teológica.

O imperador também era um patrono da teologia litúrgica do Oriente. Para a construção de *Santa Sofia*, em Constantinopla (Paul. Sil. *Sof.* 2 [*PG* 86:2119]), "tanto Deus quanto o imperador são engrandecidos", Deus por sua dádiva de vitória, e o imperador por sua "magnanimidade, inteligência e fé" (Paul. Sil. *Sof.* 31-32 [*PG* 86:2121]). Aqui, a adoração de Deus e o culto do *Theotokos* tinha recebido sua declaração artística adequada (Paul. Sil. *Sof.* 709-711; 803 [*PG* 86:2146; 2150]). Esse tributo litúrgico e arquitetônico teve sua contraparte na teologia de Justiniano. Ele reconheceu a origem litúrgica das formulações teológicas, reconhecendo que "quase toda nossa controvérsia acerca da fé surgiu da nossa insistência de que Maria é *Theotokos*" (Justn. *Ep. Te. M.* [*PG* 86:1037]). De modo inverso, onde havia falsa doutrina, também havia falsa adoração. Portanto, Justiniano fez uma acusação bem infundada, a saber, de que Orígenes "na época de seu martírio negou Cristo e adorou os muitos deuses dos gregos" (Justn. *Or.* [*ACO* 3:204]). Justiniano, trazendo de volta antigos argumentos eucarísticos para a teologia da união hipostática (veja p. 244-46 acima), definiu os membros da igreja católica como aqueles que "confessam que Deus, o Logos, é um da Trindade, tornou-se carne e foi feito homem, comem seu corpo e sangue pelo perdão dos pecados e pela vida eterna" (Justn. *Ep. Te. M.* [*PG* 86:1053-55]), conforme promete João 6.54.

A expressão "um da Trindade" era um eco da controvérsia litúrgica e dogmática sobre a forma apropriada do triságio, na qual a conexão íntima entre a adoração e a doutrina estava evidente (veja p. 276-77 acima). De acordo com Justiniano, Severo tinha ousado dizer que o triságio era endereçado apenas ao Filho, em vez de também ao Pai e ao Espírito Santo. "Supondo que eles estão adorando o Filho, ofendem-no com sua ignorância por não adorá-lo com a mesma adoração dirigida ao Pai e ao Espírito Santo". Os pais tinham transmitido a interpretação do triságio original, Isaías 6.3, como uma "doxologia da santa Trindade" (Justn. *Monof.* [*PG* 86:1141]). A regra da oração, conforme tinha dito Próspero, era estabelecida pela regra da fé (Prosp. *Auct.* 8 [*PL* 51:209]). Isso era verdade em toda a igreja e foi um fator decisivo nas controvérsias trinitárias, em que a adoração que era dirigida a Cristo (veja p. 209-211 acima) e a doxologia trinitária que incluía o Espírito Santo (veja p. 227 acima) tinham ajudado a decidir o caso por Cristo e o Espírito Santo sendo *homoousios* com o Pai. Mas a controvérsia iconoclástica dos séculos VIII e XIX teve de mostrar mais uma vez quão constitutivo da doutrina oriental continuava a ser essa congruência entre a regra de oração e a regra de fé.

Uma característica distintiva da história doutrinal do cristianismo grego para a qual Justiniano não foi especialmente importante era o papel do misticismo;

pois embora ele usasse um termo como "mistagogia [*mystagôgia*]" (Justn. *Or.* [*ACO* 3:197]), ele pretendia dizer com isso as últimas palavras de Pedro de Alexandria, em seu leito de morte, para a igreja, não os princípios da prática do misticismo. Esses princípios tinham muitas de suas raízes em Orígenes e, por trás dele, em sua herança platônica. Eles tinham sido desenvolvidos pelos pupilos de Orígenes, em particular por Gregório de Nissa e Evágrio do Ponto. Foi Evágrio quem lhes deu a forma que tinham na literatura do monasticismo egípcio. A maioria desse material pertence à história da espiritualidade cristã e à história da prática ascética, mas ele modelou a história da doutrina da igreja quando falou da visão de Deus e da união entre a alma e Deus de uma maneira que alcançou muitos dos temas do cristianismo grego.

O misticismo se tornou uma importante força doutrinal com a composição das obras que foram publicadas sob o pseudônimo de Dionísio, membro do Areópago, descrito em Atos 17.34 como um dos poucos atenienses que se juntaram a Paulo e creram. O *corpus* da literatura de Dionísio surgiu em cerca de 500, provavelmente nos círculos monofisitas da Síria, e logo alcançou ampla aceitação como uma exposição subapostólica de como a hierarquia celestial de Deus e dos anjos se relacionava com a hierarquia eclesiástica dos bispos e sacerdotes com seus sacramentos. Aqui a especulação mística do neoplatonismo e a espiritualidade de Orígenes estavam integradas ao dogma oriental de uma maneira que tinha de modelar a evolução subsequente da doutrina por intermédio de movimentos, como o hesicasmo do século XIV. Também modelaram a teologia ocidental medieval, pois os escritos de Dionísio formaram a base para o pensamento místico de Bernardo de Claraval e Tomás de Aquino. Esses desenvolvimentos pertencem a períodos posteriores da história da doutrina cristã e serão tratados ali, mas o sistema de Dionísio referente à doutrina mística é por si mesmo uma parte essencial da história da ortodoxia católica na igreja grega do século VI.

O ponto em que os dogmas da ortodoxia e os princípios do misticismo cruzavam de modo mais relevante era na definição de salvação como deificação ou, no esquema de Dionísio, "criação, deificação e restauração" (Panillo [1965], p. 121-22). Essa definição cristã grega forneceu a Dionísio o ponto de contato ao qual ele conseguiu ligar sua doutrina da união mística com Deus. O propósito de uma hierarquia, quer celestial quer eclesiástica, era alcançar "tanta assimilação a Deus quanto fosse possível atingir e união com ele [*hê pros theon, hôs efikton, afomoiôsis te kai henôsis*]" (Dion. Ar. *C. h.* 3.2 [*PG* 3:165]). Essa definição foi ampliada em outro lugar: "A salvação razoável [...] não pode acontecer de outra maneira que não seja a deificação daqueles que são salvos. Bem, a deificação

[*theôsis*], até onde é alcançável, é a assimilação a Deus e união com ele" (Dion. Ar. *E. h.* 1.3 [*PG* 3:373-76]). Significava alcançar a perfeição nas coisas divinas e elevar o que era mais inferior à participação na natureza de Deus. O princípio de deificação [*hê archê tês theôseôs*] (Dion. *Ar.E.ib.* 1.2 [*PG* 3:372]) era a beatitude de Deus mesmo, aquela por meio da qual ele era Deus; sua bondade conferiu o dom da salvação e o da deificação a todos os seres racionais e inteligentes (Dion. Ar. *E. h.* 1.4 [*PG* 3:376]). As palavras de João 1.13 que, em uma leitura variante, tinham ajudado a interpretar o nascimento virginal de Cristo (veja p. 291-94 acima) foram usadas aqui para descrever esse nascimento dos cristãos de Deus por meio do qual, com a vinda de Cristo, os nascidos na terra podiam ser unidos a ele e receber a deificação (Dion. Ar. *E. h.* 2.1 [*PG* 3:393]). Alegações como essas sugerem, talvez mais em suas conotações que em sua denotações, que a definição de salvação como deificação tinha passado por uma mudança ao ser identificada com o objetivo à espera do verdadeiro místico no fim dos três passos de purificação, iluminação e união. Embora a ideia de deificação nos pais gregos tivesse corrido o risco de obscurecer a distinção entre Criador e criatura, a pressão da controvérsia sobre Cristo como criatura tinha conseguido reprimir quaisquer tendências panteístas que pudessem estar presentes nela. Agora que a pressão não vinha do dogma trinitário, mas das teorias místicas do neoplatonismo, essas tendências pareciam estar se afirmando com novo vigor.

Isso também ficou evidente na teologia sacramental de Dionísio. Os sacramentos, sobretudo a eucaristia, tinham sido interpretados havia muito tempo como os meios pelos quais a natureza humana era transformada, e o homem era deixado adequado para participar da natureza impassível e incorruptível de Deus (veja p. 244-46 acima); essa interpretação tinha sido um elemento proeminente na teologia da união hipostática. As possibilidades docéticas e até mesmo panteístas que os partidários da teologia da habitação do Logos no íntimo do ser humano afirmavam discernir na doutrina da união hipostática podem ser responsáveis pelo recuo deles de uma teologia eucarística elaborada. Dionísio trabalhava sem essas inibições e estava livre para adaptar a teologia tradicional dos sacramentos, as quais ele citava como sua autoridade, para o uso de sua versão mística da doutrina da deificação (Dion. Ar. *E. h.* 7.6 [*PG* 3:561]).

Para Dionísio, a hierarquia eclesiástica tinha como propósito a realização dos três passos da ascensão mística e, para isso, ministrava o batismo, a eucaristia e a unção (Dion. Ar. *E. h.* 5.3 [*PG* 3:504]). O batismo tinha sido identificado havia muito como o sacramento de purificação, e o termo patrístico favorito para o batismo era iluminação (veja p. 177-78 acima). Dionísio denominava-o "a tradição de nossa regeneração santa e divina" (Dion. Ar. *E. h.* 2.1 [*PG* 3:392]). Por meio do

batismo até mesmo as criancinhas, incapazes de compreender as coisas divinas, tornavam-se participantes de um nascimento divino, compartilhando os sinais sacramentais de comunhão com Deus (Dion. Ar. *E. h.* 7.11 [*PG* 3:565]). A tripla imersão no batismo representava os três dias e as três noites da jornada de Cristo no túmulo e a ressurreição por meio da qual ele tinha realizado esse nascimento divino (Dion. Ar. *E. h.* 2.7 [*PG* 3:404]). Mas foi à eucaristia que Dionísio devotou principal atenção como o sacramento de deificação. A eucaristia era a participação divina e o compartilhamento pacífico do pão e do vinho, uma comemoração da ceia divina da participação em Deus (Dion. Ar. *E. h.* 3.1 [*PG* 3:428]). Uma breve definição da eucaristia era "participação em Jesus, a comunhão da eucaristia mais divina" (Dion. Ar. *C. h.* 1.3 [*PG* 3:124]). O indivíduo, por meio dessa comunhão, podia compartilhar das "formas mais perfeitas de deificação", o que o capacitava a ignorar tudo menos as exigências mais fundamentais do corpo e de, por meio dessa deificação sublime, crescer em um templo do Espírito Santo (Dion. Ar. *E. h.* 3.7 [*PG* 3:433]). Essa perfeição, a dádiva do batismo e da eucaristia, alcançou sua consumação aqui na terra na administração da unção, que poderia simplesmente ser denominada de "tornando perfeito [*teleté*]", um termo técnico para vários rituais nas religiões de mistério e no cristianismo. O uso desse termo sugere que Dionísio considerava os sacramentos cristãos, especificamente a eucaristia, como "o principal símbolo" (Dion. Ar. *E. h.* 3.1 [*PG* 3:428]) da verdade mística; pois "Jesus ensinou teologia em parábolas e transmitiu os sacramentos divinizadores por meio do cenário simbólico da mesa" (Dion. Ar. *Ep.* 9.1 [*PG* 3:1108]).

Nesse sistema de doutrina mística, Jesus mesmo podia se tornar um mero "símbolo importante" para a realidade transcendente da união do homem com Deus por intermédio da ascensão mística. Os escritos de Dionísio se referem a Jesus de muitas maneiras distintas as quais tentam estabelecer a relação dele com os processos de purificação, iluminação e união. O conteúdo da instrução recebida do "conhecimento divino" era saber que, "em Cristo, a vida divina já começou para nós" (Dion. Ar. *E. h.* 7.2 [*PG* 3:553]). Mais uma vez Dionísio podia estar se referindo ao objetivo tanto das hierarquias como deificação quanto acrescentar que Jesus era "tanto o princípio da criação quanto a consumação de todas as hierarquias" (Dion. Ar. *E. h.* 1.2 [*PG* 3:373]). Não obstante, nem a recitação dessas fórmulas nem a repetição do nome de Jesus Cristo — tampouco a repetição na contínua "oração para Jesus" praticada por alguns dos predecessores e sucessores de Dionísio no misticismo cristão oriental — era um indicador genuíno da relevância doutrinal de Cristo para essa teologia. Pois a regulamentação de todas essas práticas e ideias era uma

imagem de Deus em que a doutrina da encarnação, bem como o entendimento da imanência e transcendência que fundamentam essa doutrina, estava ameaçada de ser engolida no Um e em Todos. As declarações positivas sobre Deus e as analogias com luz por meio das quais ele foi descrito eram "mais solenes" e pareciam transmitir revelações sobre a realidade divina. Mas a transcendência de Deus significava que essas declarações ficaram muito aquém de descrever Deus e que as declarações negativas eram "mais válidas" e "mais apropriadas". Por isso é melhor dizer "não o que ele é, mas o que ele não é" (Dion. Ar. *C. h.* 2.3 [*PG* 3:140-41]).

Essa teologia da negação envolvia mais que a transcendência do Criador sobre cada uma de suas criaturas e todas elas. No fim, até mesmo os termos e conceitos que tinham sido centrais para a doutrina cristã de Deus tiveram de cair diante do princípio de que não se podia falar apropriadamente da suprema realidade divina a não ser dizendo o que ele não era (Dion. Ar. *Mist.* 3 [*PG* 3:1032-33]). Pois em toda a ortodoxia trinitária formal dos escritos de Dionísio (Dion. Ar. *D. n.* 13.3 [*PG* 3:980]) nem o Um nem, tampouco, os Três da teologia trinitária anterior podiam ser mantidos nos termos convencionais. O Um era "uma unidade que transcende a unicidade [*hyperênômenê henas*]" (Dion. Ar. *D. n.* 2.1 [*PG* 3:637]) de modo que chamar Deus de um não era estritamente apropriado a menos que ficasse claro que aqui a unidade não tinha o mesmo significado que tinha em outros lugares. Pois Deus, na verdade, transcendia todo número, uma vez que "o número participa no ser" e Deus era "aquele além do ser", quem "determina todo número". Ele era "o princípio, a causa, o número e a ordem" de todas as coisas, até mesmo dos próprios números. "Portanto, a divindade que está acima de todas as coisas é adorada tanto como uma Unidade quanto como uma Trindade, mas não é uma unidade nem uma trindade no sentido em que as conhecemos. [...] Denominamos com o título de trinitário e divino unitário aquele que está acima dos nomes; com coisas que são [nomeamos] ele que está acima do ser" (Dion. Ar. *D. n.* 13.3 [*PG* 3:980-81]). Esse Deus era tão transcendente que estava acima não só da encarnação e da Trindade, mas também da própria divindade, conforme explicou Dionísio em uma carta notável que resumia as doutrinas tanto da divindade quanto da deificação: "Como ele que transcende todas as coisas existe além do princípio da divindade e do princípio da bondade? Se você entende que a divindade e a bondade são a matéria do ser feito bom e a dádiva da deificação, como também a inimitável imitação daquele que está acima de Deus e acima do Bem por meio do qual somos deificados e feitos bons. Pois se esse é o princípio da deificação e de ser feito bom para aqueles que são deificados e feitos bons, então ele que

é o princípio acima dos princípios, incluindo o princípio da dita divindade e bondade, transcende os princípios tanto da deidade quanto da bondade. E uma vez que ele é inimitável e incompreensível, ele ultrapassa as imitações e as compreensões daqueles que imitam [a natureza divina] e participam dela" (Dion. AR. *Ep.* 2 [*PG* 3:1068-69]).

Há tanto relevância histórica quanto paradoxo teológico na coincidência cronológica entre a condenação de Orígenes e o surgimento do misticismo de Dionísio, pois a maioria das doutrinas por causa das quais o Segundo Concílio de Constantinopla excomungou Orígines eram muito menos perigosas para a tradição da ortodoxia católica que o secreto origenismo canonizado nas obras de Dionísio, o membro do Areópago. Ninguém que copiasse os livros de Severo ou Nestório corria o risco de ter a mão amputada (Justn. *Sev.* [*ACO* 3:122]), mas os livros do membro do Areópago, um convertido de Paulo, poderiam alegar ter uma autoridade que era tudo, menos apostólica. Por estabelecer o padrão para a reinterpretação do desenvolvimento cristológico ao mesmo tempo em que ainda afirma a continuidade da tradição ortodoxa, mesmo quanto ao legado do *corpus* de Dionísio aos séculos subsequentes no Oriente e no Ocidente, é correto dizer que o século de Justiniano "tem, também quando é avaliado em sua relevância para a história do dogma, o caráter conclusivo que parece ter em tantos outros campos" como a lei. E assim "o dogma da antiga igreja grega, sob Justiniano, chegou ao fim" (Loofs [1887], p. 37; 53). Mais precisamente, sob Justiniano foi transmitido à teologia bizantina que o seguiu um acervo de ideias doutrinais mais monolíticas na aparência que a ortodoxia de Niceia e de Calcedônia jamais tinham sido, mas que carregava em seu seio as sementes de seu próprio desenvolvimento e transformação gradual, embora às vezes quase imperceptível. O volume 2, *The Spirit of Eastern Christendom* [O espírito do cristianismo oriental], de *A tradição cristã* lidará com esse desenvolvimento.

O catolicismo ortodoxo no Ocidente

Nessa seção da igreja sobre a qual Gregório I governou como "o último dos pais da igreja e o primeiro dos papas", o desenvolvimento da ortodoxia católica estava intimamente associado ao surgimento da hegemonia papal. Pode-se dizer que Gregório e Boécio, de muitas maneiras, ocuparam juntos um lugar análogo na igreja latina ao mantido pela combinação de Justiniano e Dionísio no cristianismo grego, pois ambos os pares de pensadores do século VI recuperaram os temas distintivos de suas respectivas tradições e os transmitiram de uma forma a estruturar a teologia dos séculos subsequentes. Boécio, como Dionísio, forneceu a sanção cristã ortodoxa para as ideias cuja origem não cristã podia, de outra forma, tê-las desqualificado. Mas Boécio foi importante para o Ocidente

medieval também como o tradutor de Aristóteles e o transmissor dos dogmas trinitário e cristológico em uma coleção de obras teológicas que vieram a ser a base de comentários durante um milênio. Grabmann sustenta que "Boécio, de todos os escritores latinos da era patrística, só perde para Agostinho em sua influência no escolasticismo, sobretudo no desenvolvimento do método escolástico" (Grabmann [1957] 1:148). Seus tratados *Sobre a Trindade* e *Contra Eutiques e Nestório* eram totalmente ortodoxos na doutrina, mas formulavam as questões de maneira a incitar o exame da relação entre a revelação e a razão como meios de encontrar a verdade religiosa.

O objetivo de seu tratado sobre a Trindade, declarou ele no prefácio, era investigar a questão da capacidade da mente de apreender o mistério da Trindade (Boec. *Trin.* Pr. [*LCL*, p. 2-4]), e ele, na conclusão, expressa a esperança de que tinha "fornecido algum suporte em um argumento [da razão] para um artigo que se sustenta por si mesmo na firme fundação da fé" (Boec. *Trin.* 6 [*LCL*, p. 30]). Boécio, em sua exposição da ortodoxia cristológica, pretendia expor o que os "católicos confessam de acordo com a razão [*rationabiliter*]" (Boec. *Eut.* 6 [*LCL*, p. 112]) e, em outro lugar, ele convida seu leitor a, "se possível, reconcili[ar] fé e razão" (Boec. *Divin.* [*LCL*, p. 36]). Claro que não há dúvida quanto ao que essa fé e confissão incluíam. Boécio sustentava firmemente "o verdadeiro e sólido conteúdo da fé católica" (Boec. *Eut.* 6 [*LCL*, p. 116]) que era "a fonte mais segura de toda verdade" (Boec. *Divin.* [*LCL*, p. 32]). Debate-se a autoria de Boécio do tratado *Sobre a fé católica*, mas hoje ela é usualmente aceita; sobre essa questão pelo menos sua afirmação de que "essa nossa religião denominada cristã e católica" (Boec. *Fid. cath.* [*LCL*, p. 52]) era consistente com a posição da outra obra teológica de Boécio. E se for entendido que a defesa da ortodoxia empreendida por Boécio foi motivada pelo desejo de, "se possível, reconcili[ar] fé e razão" parece também ter havido um determinado tipo de consistência entre toda a obra e *A consolidação da filosofia* (veja p. 62-64 acima). A providência celebrada nessa obra prima da cadeia literária pode ser lida, de forma positiva, como uma versão generalizada do conceito da economia divina apresentada na extensa paráfrase de Boécio sobre o credo em *Sobre a fé católica*; e a dependência da razão em *A consolidação da filosofia* pode ser lida, de forma negativa, como o dourado caminho católico contra as posições extremas assumidas pela heresia (Boec. *Eut.* pr.: 5 [*LCL*, p. 76; 100]), pois era característico tanto da verdadeira doutrina quanto da filosofia moral racional ocupar um lugar intermediário entre os extremos (Boec. *Eut.* 7 [*LCL*, p. 118]).

Boécio, para justificar sua consideração da razão como parte de sua defesa do dogma ortodoxo da Trindade, expressou a esperança de que estava trazendo

à fruição "as sementes da razão dos escritos do abençoado Agostinho" (Boec. *Trin.* Pr. [*LCL*, p. 4]). Nesse sentido, ele também foi típico, bem como influente, pois, durante sua época, a teologia latina estava desenvolvendo o agostinianismo reinterpretado que era, e em considerável grau ainda é, o consenso ortodoxo do cristianismo ocidental a respeito da tradição católica. Gregório falou a favor desse consenso quando denominou seus escritos de "joio" comparado com o "trigo" dos escritos de Agostinho (Gr. M. *Ep.* 10.16 [*MGH* 2:251]); seu biógrafo sugere que "talvez nunca tenha havido um autor que tenha devido mais aos escritos de outro" (Dudden [1905] 2:294). O grande prestígio das obras de Boécio e de Gregório só serviu para aumentar ainda mais a eminência única do agostinianismo como a forma oficial de afirmar a doutrina cristã no Ocidente. Talvez seja um exagero dizer de Gregório que "quase tudo nele tem sua raiz em Agostinho e, todavia, quase nada é genuinamente agostiniano" (R. Seeberg [1953], 3:45); mas é necessário entender Gregório como um teólogo e relacionar os séculos VII, VIII e XIX a ele para ver suas formulações de doutrina como tradicionalismo agostiniano. Quando ele, uma geração depois de sua morte, foi celebrado por Ildefonso como mais sábio que Agostinho, mais eloquente que Cipriano e mais piedoso que Antônio (Ildef. *Vir. Ill.* 1 [*PL* 96:198]), isso também teve o efeito de guiar a teologia medieval através de Gregório a Agostinho — ou, em algum grau, ao agostinianismo que, graças ao Sínodo de Orange e a Gregório, tinha poupado Agostinho de ter o mesmo destino de Orígenes.

Um compêndio conveniente e autoritativo do consenso católico no Ocidente parece ter vindo à existência por volta dessa época: o dito credo de Atanásio, do qual o primeiro testemunho inquestionável veio de Cesário de Arles. A teologia do credo de Atanásio é denominada de "agostinianismo codificado e condensado [...] agostinianismo tradicional, quase escolasticizado" (Kelly [1964], p. 80-81). Aqui a argumentação trinitária de Agostinho recebeu a forma de credo. A afirmação do credo de Atanásio de que "o Pai é onipotente, o Filho é onipotente e o Espírito Santo é onipotente; todavia, não há três onipotentes, mas um onipotente" (*Symb. Ath.* 13-14 [Schaff 2:67]) foi tirada quase textualmente de *A Trindade*, de Agostinho (Ag. *Trin.* 5.8.9; 8.1.2 [*CCSL* 50:215; 269]), obra em que há mais de uma ocorrência dessas declarações. O credo de Atanásio, em seus parágrafos cristológicos, era dirigido principalmente contra a versão nestoriana da teologia da habitação no íntimo do ser do Logos e contra a crítica nestoriana da doutrina da união hipostática (*Symb. Ath.* 34-36 [Schaff 2:69]). Talvez a declaração perto do fim do credo de que todos os homens "teriam de prestar conta dos seus atos" (*Symb. Ath.* 42 [Schaff 2:69])

possa ser interpretada como a polêmica semipelagiana contra Agostinho, mas havia muitas formulações semelhantes nos escritos do próprio Agostinho. Por outro lado, "o tom marcadamente agostiniano da teologia em geral do credo não é obstáculo para ele ter sido composto em um ambiente semipelagiano, pois embora muitos dos semipelagianos do sul da Gália detestassem o ensinamento de Agostinho sobre a graça e a predestinação, eles não se renderam a ninguém em sua admiração pelas doutrinas trinitária e cristológica de Agostinho" (Kelly [1964], p. 119); e foram essas últimas doutrinas, e não os pontos em questão entre Agostinho e os semipelagianos, que formaram o cerne do credo de Atanásio, o qual, a despeito de seu nome oficial, seria mais apropriadamente denominado "o credo agostiniano".

Embora o credo de Atanásio começasse e terminasse com uma afirmação da autoridade da "fé católica", ele não se refere, nem mesmo implicitamente, à forma em que essa autoridade foi investida e por meio do que ela foi exercida na cristandade ocidental, a saber, a primazia do papa de Roma. A origem e o crescimento do papado como uma estrutura institucional não pertence propriamente à história da doutrina; nem do intrincado relato das relações do papa com outros governantes, temporais e espirituais. A história da igreja e a história do cânon da lei têm a tarefa de relatar toda essa história. Mas era característico do papado, como já tinha sido muito antes do episcopado, que não era só um sistema prático de governança eclesiástica sujeita a ajuste e concessão, mas também era uma doutrina que tinha de ser crida, ensinada e confessada pela igreja fundamentada na palavra de Deus. Só nesse sentido o papado é do nosso interesse direto aqui. Embora os primeiros pontífices, notavelmente Leão I, tenham exposto boa parte do conteúdo da doutrina da primazia e autoridade papais, é provável que não haja exagero na percepção convencional que vê o ensino e a prática de Gregório I como o importante ponto de guinada para o papado, não só da perspectiva jurisdicional, mas também teológica. Ele, no curso do exercício de seu cargo, estabeleceu o fundamento doutrinal para suas decisões administrativas e, em uma de suas cartas, resumiu a doutrina:

"Fica óbvio para todos que conhecem o evangelho que pela voz do Senhor o cuidado de toda a igreja foi entregue ao santo apóstolo e príncipe de todos os apóstolos, Pedro. [...] Veja, ele recebeu as chaves do reino do céu, o poder de ligar e desligar lhe foi concedido e o cuidado e o principado de toda a igreja foram entregues a ele. [...] Será que estou defendendo minha própria causa nesse assunto? Estou vindicando alguma injúria especial minha mesma? Não é antes a causa do Deus todo-poderoso, a causa da igreja universal? [...] E sabemos, com certeza, que muitos sacerdotes da igreja de Constantinopla caíram no turbilhão

de heresia e se tornaram não só hereges, mas proponentes de heresias. [...] Com certeza, em honra de Pedro, o príncipe dos apóstolos, [o título 'universal'] foi oferecido ao pontífice romano pelo venerável Concílio de Calcedônia" (Gr. M. *Ep.* 5.37 [*MGH* 1:321-22]). O texto-prova para a doutrina da primazia de Pedro entre os apóstolos — e, portanto para a doutrina da primazia do papa da igreja única, santa, católica e apostólica — é aquele que contém as palavras de Jesus para Pedro registradas em Mateus 16.18: "E eu lhe digo que você é Pedro [*Petros*], e sobre esta pedra [*petra*] edificarei a minha igreja". A questão do sentido apropriado dessas palavras e de sua aplicabilidade para a relação entre Roma e as outras igrejas foi um assunto de confusão e controvérsia na época de Cipriano (veja p. 171 acima), mas Gregório não hesitou em citá-las aqui, junto com João 21.17 e Lucas 22.31, como texto-prova. Ele citou a mesma sequência de passagens dos evangelhos em outro lugar para provar que a "santa igreja foi estabelecida na solidez do príncipe dos apóstolos, cuja firmeza de mente foi transferida para seu nome" (Gr. M. *Ep.* 7.37 [*MGH* 1:485-86]). A comissão de Cristo significava que "Pedro, pela autoridade de Deus, detém o principado da igreja" (Gr. M. *Mor.* 26.26.45 [*PL* 76:376]). Gregório — usando a metáfora da igreja como um barco que volta pelo menos até Tertuliano, Hipólito e Cipriano — considerou o barco de Pedro mencionado em Lucas 5.3 (Tert. *Pudic.* 13.20 [*CCSL* 2:1306]; Hip. *Antic.* 59 [*GCS* I-II:39]; Cipr. *Ep.* 30.2 [*CSEL* 3:550]) como "a igreja que tinha sido entregue a Pedro" (Gr. M. *Mor.* 17.26.37 [*PL* 76:28]).

Declarações como essas não tiveram primeiramente a intenção de exaltar o lugar de Pedro entre os doze apóstolos do século I, mas afirmar o lugar do bispo de Roma entre os bispos do século VI. Pedro foi o primeiro bispo de Roma, e o papa foi seu sucessor. Com certeza, Pedro também esteve na Alexandria e em Antioquia, e Gregório, às vezes, apresenta a ideia de que esses dois patriarcas compartilhavam com ele a primazia concedida a Pedro: Roma foi a sé em que Pedro morreu, Alexandria a sé para a qual ele tinha enviado Marcos, e Antioquia a sé que ele mesmo tinha ocupado por sete anos. Havia uma posição de Pedro em três lugares (Gr. M. *Ep.* 7.37 [*MGH* 1:485]). Mas esse toque extravagante em relação ao apóstolo não teve implicações de longo alcance para a doutrina concreta de Gregório da primazia na igreja. Todos sabiam que a sé de Pedro era Roma. Quando, no Concílio de Calcedônia de 451, os núncios apostólicos responderam à leitura de *Tomé*, de Leão, com a exclamação: "Pedro falou por intermédio da boca de Leão" (CCalc. [*ACO* 2-I-2:81]), eles estavam simplesmente dando voz a essa suposição geral. Para a igreja primitiva, a primazia pertencia de uma maneira especial a Jerusalém (Iren. *Her.* 3.12.5 [Harvey 2:58]), a cidade mãe de todos os cristãos. Mas ela tinha mudado de capital da antiga Israel para

capital do mundo, que passou a ser a capital da nova Israel. A história do livro de Atos começou com a volta dos apóstolos (At 1.12), sendo Pedro o primeiro mencionado, para Jerusalém; mas ela termina com a simples e pressagiosa sentença: "E depois fomos para Roma" (At 28.14). Nessa sentença, o uso da primeira pessoa do plural referia-se presumivelmente a Paulo e Lucas, e não há menção a Pedro. Mas Roma foi onde tanto Pedro quanto Paulo foram martirizados e enterrados, e isso deu à igreja de Roma uma eminência única em época tão remota quanto a de Tertuliano (Tert. *Presc.* 36 [*CCSL* 1:216-17]). Gregório, citando os eventos de 451, declarou que "os prelados dessa sé apostólica, em que servi pela providência de Deus, tiveram a honra de oferecer a eles ser denominados 'universais' pelo venerável Concílio da Calcedônia" (Gr. M. *Ep.* 5.44 [*MGH* 1:341]). Esse título "universal [*oikoymenikos*]" não podia, portanto, ser reivindicado por Constantinopla, embora ela fosse a nova Roma. A igreja de Roma era a mãe de outras igrejas no Ocidente latino, que estavam sujeitas a ela (Gr. M. *Ep.* 9.26 [*MGH* 2:59]).

As igrejas do Oriente grego também deviam obediência especial a Roma. Até o ponto em que envolvia a igreja de Constantinopla "quem duvidaria que ela foi tornada sujeita à sé apostólica" (Gr. M. *Ep.* 9.26 [*MGH* 2:60]), ou seja, é claro, a Roma? Os pais, em Calcedônia, exaltando a autoridade de Leão, testemunharam para a ortodoxia de Roma. Uma sé depois da outra capitulou nessa ou naquela controvérsia com a heresia. Constantinopla deu origem a diversos hereges durante os séculos IV e V, destacadamente a Nestório e Macedônio e outras sés também ficaram conhecidos, no fim, por se desviarem da fé verdadeira. Mas Roma desfrutava de uma posição especial. O bispo de Roma tinha o direito por sua própria autoridade de anular os atos de um sínodo (Gr. M. *Ep.* 5.44 [*MGH* 1:338-43]). Na verdade, quando houve conversas sobre um concílio para acertar as controvérsias, Gregório afirmou o princípio de que "sem a autoridade e o consenso da sé apostólica nenhum dos assuntos geridos [por um concílio] têm alguma força de coerção" (Gr. M. *Ep.* 9.156 [*MGH* 2:158]). Embora Gregório estivesse disposto a traçar um paralelo entre os quatro evangelhos e os quatro concílios ecumênicos (veja p. 338 acima), ele já tinha começado a formular uma doutrina da autoridade dogmática de Roma, fundamentada na primazia de Pedro e corroborada pelo registro e reputação da ortodoxia doutrinal. Essa doutrina, no entanto, só alcançou a definição completa como um dogma muitos séculos depois. Embora Gregório se agarrasse com tenacidade à autoridade da tradição e aos ensinamentos dos pais, a sé de Roma tinha a missão especial de defender essa tradição. Conforme outro bispo escreveu para Gregório: "Sei como é sério o assunto de ultrapassar os

limites que foram estabelecidos pelos pais para nós. [...] No entanto, refugio-me no seio e no regaço de sua mais sagrada igreja romana" (Gr. M. *Ep.* 3.66 [*MGH* 1:228-29]). A questão particular envolvida aqui era a ambição episcopal, em vez do dogma, mas até mesmo os assuntos da administração da igreja tinham de ser adjudicados com fundamento na doutrina, a saber, os fundamentos da doutrina da primazia do papa.

Também no desenvolvimento de diversas outras doutrinas "Gregório prefigurava completamente a Idade Média" (H. Taylor [1938] 1:102). Ele, como um agostiniano leal, repetiu muitas de suas principais ideias junto com a herança patrística geral que tinha recebido. Por exemplo, ele se apoderou da teologia anterior da imagem do demônio como o Leviatã de Jó 41.1 (Rufin. *Symb.* 14 [*CCSL* 20:151-52]), a quem Cristo seduziu fazendo-o engolir a isca de sua divindade com sua humanidade. Quando a isca da divindade de Cristo entrou em sua mente, o demônio não conseguiu reter a isca e expeliu Cristo o homem junto com a raça humana e, assim, a redenção foi alcançada (Gr. M. *Mor.* 33.7.14 [*PL* 76:680-81]). Mas alguns dos elementos na herança patrística foram reprocessados no pensamento de Gregório. Dois foram a doutrina do purgatório e a doutrina do sacrifício da missa. Não se pode dizer que alguma dessas doutrinas são unicamente ocidentais, pois há equivalentes de ambas nos teólogos gregos; mas na teologia latina, conforme sistematizada por Gregório, recebeu uma forma definitiva. A origem da ideia de purgatório pode ser traçada até a difundida esperança (veja p. 164-65 acima), expressa por Orígenes, de que o poder da vontade salvífica de Deus foi estendido além dos limites desta vida terrena, garantindo aos homens mais uma oportunidade de purificação e, no fim, de salvação mesmo após a morte. Agostinho, embora se opusesse às especulações de Orígenes sobre a salvação universal de todos os homens e do demônio (Ag. *Civ.* 21.23 [*CCSL* 48:787-89]), não obstante, acreditava que havia "punições temporárias depois da morte" (Ag. *Civ.* 21.13 [*CCSL* 48:779]) e que era apropriado orar para que fosse garantida remissão dos pecados para alguns dos mortos (Ag. *Civ.* 21.24 [*CCSL* 48:789]). Essas sugestões sobre o fogo do purgatório, feitas de forma hesitante e passageira, acabaram por se tornar "algo que tem de ser crido [*credendus*]" em Gregório (Gr. M. *Dial.* 4.39 [*PL* 77:396]). Mais uma vez, "tinha de ser crido [*credendum est*]" que as orações dos fiéis ajudavam na obtenção da libertação do fogo do purgatório daqueles que tinham pecado" não por malícia, mas por ignorância" (Gr. M. *Dial.* 4.40 [*PL* 77:397]). Esses homens eram "um tanto deficientes em justiça perfeita" (Gr. M. *Dial.* 4.25 [*PL* 77:357]), mas podiam ser auxiliados pela intercessão dos santos que tinham partido e dos fiéis aqui da terra.

O sacrifício da missa era um tipo especial de intercessão. "Se os atos culpados não estão além da absolvição mesmo após a morte, a oferta sagrada da Vítima salvadora ajuda de forma consistente as almas mesmo após a morte, de modo que as próprias almas dos que se foram parecem às vezes desejar isso" (Gr. M. *Dial.* 4.55 [*PL* 77:416-17]). A liturgia e a teologia da igreja, nas quais ela cria e as quais ensinava havia muito tempo, era de que a Eucaristia era o sacrifício do corpo e do sangue de Cristo (veja p. 159-58, 181-82 acima). Mas Gregório, no curso da dissertação sobre o purgatório que acabamos de mencionar, afirmou a interpretação sacrificial da eucaristia com nova certeza e detalhe: "Temos de imolar a Deus [...] os sacrifícios diários de nossas lágrimas, as ofertas diárias da carne e do sangue dele. [...] Pois quem entre os fiéis tem alguma dúvida de que na hora exata da imolação, em resposta à voz do sacerdote, os céus são abertos e o coro de anjos estão presentes nesse mistério de Jesus Cristo?" (Gr. M. *Dial.* 4.58 [*PL* 77:425-28]). Gregório, em contrapartida, sobre a natureza da presença na eucaristia foi bem menos específico (veja p. 307-9 acima), repetindo fórmulas agostinianas que a deixaram bastante vagas. Ele falou de "seu corpo e sangue em nosso sacramento" (Gr. M. *Ev.* 14.1 [*PL* 76:1127]) em linguagem que poderia parecer ensinar a presença real, mas fez muito pouco mais que isso. Só no século IX a doutrina da presença real se tornou matéria de controvérsia; entrementes, no entanto a doutrina do sacrifício da missa, graças pelo menos em parte a Gregório, passou a ser um ensino instituído. Assim, quando a primeira doutrina veio à baila para discussão, a última foi a pressuposição da discussão, e os teólogos debateram a presença desse corpo e sangue que, pelo consenso comum, eram oferecidos sacrificialmente na celebração do sacramento.

Entre a teologia dos pais gregos e sua reinterpretação por Agostinho, de um lado, e o tradicionalismo agostinianos que levou ao escolasticismo, de outro lado, está a consolidação doutrinal que aconteceu na igreja latina durante o século VI. Durante milhares de anos após Gregório, a pressuposição fundamental subjacente a quase todos os tratados doutrinais e comentários bíblicos dos teólogos ocidentais foi o ensino da autoridade do bispo de Roma. Os limites dessa autoridade foram com frequência assunto de debate; e as decisões específicas, uma questão de contestação; mas todos estavam obrigados a confessar sua lealdade ao papa. Em toda a cristandade, a ortodoxia doutrinal significa aceitação de todo coração dos dogmas cujo desenvolvimento são traçados neste livro, mas, no Ocidente católico, ela veio a significar mais — ou talvez menos: obediência à santa sé. Até mesmo as decisões dos concílios ecumênicos tinham de ser ratificadas por Roma e, no fim, a codificação dos dogmas desde o início

foi atribuída à autoridade de Roma. Próspero de Aquitânia, referindo-se aos conflitos sobre a doutrina da graça acontecidos depois de Agostinho, afirmou o consenso do catolicismo ortodoxo na igreja latina: "Para uma profissão de fé na doutrina da graça de Deus [...] consideramos mais que suficiente o que os escritos da sé apostólica [...] nos ensinou. Não podemos considerar de maneira alguma nada que seja contrário a essas proposições como consistente com a fé católica" (Prosp. *Auct.* 10 [*PL* 51:212]). O pensamento medieval aceitou essa definição normativa; reexaminou a formulação agostiniana do ensino apostólico, reabriu a consideração de Boécio da filosofia aristotélica e de todas essas maneiras reinterpretou o consenso gregoriano sobre a doutrina católica ortodoxa. O volume 3 de *A tradição cristã*, *The Growth of Medieval Theology* [O desenvolvimento da teologia medieval], descreverá esses desenvolvimentos.

Obras secundárias selecionadas

Geral

Adam, Alfred. *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* Gütersloh, 1965. O primeiro volume lida com a igreja primitiva, o segundo com a Idade Média e a Reforma. O terceiro volume tratará do período desde a Reforma.

Altaner, Berthold. *Kleine patristische Schriften.* Editado por Günther Glockmann. Berlin, 1967. É especialmente importante para a relação de Agostinho com a tradição grega.

Arndt, William F. e Gingrich, F. Wilbur. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature.* Chicago, 1957. Baseado em Walter Bauer, *Worterbuch.*

Beck, Hans-Georg. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich.* Munich, 1959.

Blaise, Albert. *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens.* Strasbourg, 1954.

Bolotov, Vasilij Vasilievi[1]. *Istorija cerkvi v period vselenskich soborov: Istorija bogoslovskoj mysli* [História da igreja no período dos concílios ecumênicos: história do pensamento teológico]. Petrograd, 1918. Esse é o quarto e último volume de Bolotov, *Lekcii po istorii drevnej cerkvi* [Preleções sobre a história da igreja antiga], editado após a morte de Bolotov por A. Brilliantov. A obra cobre não só o desenvolvimento doutrinal narrado aqui em nosso primeiro volume, mas também alguns a serem descritos em nosso segundo volume.

Bornkamm, Heinrich. *Luther und das Alte Testament.* Tübingen, 1948.

Calhoun, Robert L. "Lectures on the History of Christian Doctrine." Mimeografado. New Haven, 1947.

Campenhausen, Hans von. *The Fathers of the Greek Church.* Traduzido por Stanley Godman. New York, 1959.

— *Men Who Shaped the Western Church.* Traduzido por Manfred Hoffmann. New York, 1964. Ensaios perspicazes sobre o caráter, a vida e o pensamento dos principais pais da igreja, do Oriente e do Ocidente.

Carrington, Philip. *The Early Christian Church.* 2 vols. Cambridge, 1957.

Cochrane, Charles Norris. *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine.* London e New York, 1944. A interpretação de Cochrane, embora em grande parte limitada aos escritores latinos, tanto clássicos quanto cristãos, é pertinente a cada capítulo deste livro.

Daniélou, Jean. *The Development of Christian Doctrine before the Council of Nicaea.* Traduzido por John A. Baker. London, 1964. A obra de Daniélou, por causa de sua concentração na relação do pensamento cristão com o judaísmo (vol. 1) e a cultura helenista (vol. 2), é especialmente importante para os primeiros dois capítulos deste livro.

Elert, Werner. *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie: Eine Untersuchung über Theodor van Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte.* Editado por Wilhelm Maurer e Elisabeth Bergsträsser. Berlin, 1957. Esse volume publicado postumamente inclui a provocativa palestra de Elert, "Die Kirche und ihre Dogmengeschichte."

Florovskij, Georgij Vasilievi[1]. *Vostočnye otci IV-go vjeka* [Os pais orientais do século IV]. Paris, 1931.

— *Vizantijskie otci V-VIII* [Os pais bizantinos dos (séculos) V ao VIII]. Paris, 1933. Essas duas obras são fundamentais para nossa interpretação do dogma trinitário e do cristológico.

Flückiger, Felix. *Der Ursprung des christlichen Dogmas: Eine Auseinandersetzung mit Albert Schweitzer und Martin Werner.* Zurich, 1955.

Funk, Robert W. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature.* Chicago, 1961. Fundamentado na obra alemã de Blass-Debrunner.

Gibbon, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire.* Editado por J. B. Bury. 7 vols. London, 1896-1900. Repleto de percepções, preconceitos e erudição, em especial em seu tratamento do cristianismo e do "triunfo do barbarismo e da religião".

Grabmann, Martin. *Die Geschichte der scholastischen Methode nach gedruckten und ungedruckten Quellen.* 2 vols. 1909-11. Reimpresso. Graz, 1957.

Hägglund, Bengt. *History of Theology.* Traduzido por G. Lund. Saint Louis, 1968.

Hahn, August, ed. *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche.* 3ª ed., rev. 1897. Reimpresso. Hildesheim, 1962.

Harnack, Adolf von. *[Grundriss der] Dogmengeschichte.* 4ª ed., rev. Tübingen, 1905. A primeira edição foi traduzida para o inglês como *Outlines of the History of Dogma* por Edwin Knox Mitchell em 1893. Reimpresso com introdução de Philip Rieff. Boston, 1957.

— *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* 3 vols. 5ª ed. Tübingen, 1931-32. Tradução para o inglês da terceira edição alemã por Neil Buchanan, *History of Dogma.* 7 vols. Reimpresso. New York, 1961. A obra de Harnack, relegada, mas nunca superada, continua a ser depois de mais de oitenta anos a única interpretação da doutrina cristã primitiva com a qual todos os outros estudiosos do campo devem competir.

Hauck, Albert, ed. *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.* 22 vols. 3ª rev. ed. Leipzig, 1896-1908. Essa obra, junto com sua contraparte francesa católica-romana (veja sob o título "Vacant", abaixo), é indispensável como fonte de informação e bibliografia sobre a maioria dos homens e das ideias discutidas aqui.

Hefele, Karl Joseph. *Histoire des conciles d'après les documents originaux.* Traduzida e revisada por Henri Leclercq. 11 vols. Paris, 1907-52.

Heick, Otto W. *A History of Christian Thought.* 2 vols. Philadelphia, 1965-66.

Holl, Karl. *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte.* 3 vols. Tübingen, 1928. O primeiro volume, sobre Lutero é o mais celebrado, mas Holl também foi um eminente estudioso patrístico, conforme demonstram muitos dos artigos nos segundo e terceiro volumes.

Kelly, John N. D. *Early Christian Doctrines.* New York, 1958. O relato em inglês mais cuidadoso e de leitura agradável desse período.

Ladner, Gerhart B. *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers.* Cambridge, Mass., 1959. Uma obra de imensa erudição e excelente arranjo.

Lampe, Geoffrey William Hugo. *A Patristic Greek Lexicon.* Oxford, 1961-69.

Lohse, Bernhard. *Epochen der Dogmengeschichte.* Stuttgart, 1963. Uma tradução inglesa intitulada *A Short History of Christian Doctrine,* foi preparada por F. Ernest Stoeffler (Philadelphia, 1966).

Loofs, Friedrich. *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte.* Editado por Kurt Aland. Tübingen, 1959. Depende de Harnack para sua concepção geral, mas é visivelmente original nos julgamentos e nas hipóteses.

McGiffert, Arthur Cushman. *A History of Christian Thought.* 2 vols. Reimpresso. New York, 1947.

Prestige, George Leonard. *Fathers and Heretics: Six Studies in Dogmatic Faith with Prologue and Epilogue.* London, 1948. As análises profundas, enganosamente simples, da relação entre a ortodoxia e a heresia na igreja primitiva.

Quasten, Johannes. *Patrology.* Westminster, Md., 1951. Citações perspicazes e biografias completas.

Schwartz, Eduard. *Gesammelte Schriften.* 5 vols. Berlin, 1938-63. Schwartz, embora insensível a qualquer história da doutrina cristã divorciada de um estudo de seu contexto global, conseguiu, por meio da estrita erudição filológica, esclarecer todos os aspectos da história doutrinal que tocou.

Seeberg, Reinhold. *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* 4ª rev. ed. 4 vols. Basel, 1953-54. O oposto da história de Harnack, essa obra é simultaneamente mais cautelosa e menos interessante, mas nunca irrisória.

Taylor, Henry Osborn. *The Mediaeval Mind: A History of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages.* 4ª ed. 2 vols. London, 1938.

Tillich, Paul. *A History of Christian Thought.* Editado por Carl E. Braaten. New York, 1968. Esse relato, embora narre com frequência mais sobre Tillich que sobre a história da doutrina, sempre chama a atenção para questões relevantes.

Tixeront, Joseph. *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne.* 3 vols. 1ª ed., rev. Paris, 1930. Uma tradução inglesa de uma edição anterior foi publicada como *History of Dogmas.* 3 vols. St. Louis, 1910-16.

Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches.* 2 vols. Introdução de H. Richard Niebuhr. Traduzido por Olive Wyon. New York, 1960. A declaração mais articulada da tese de que a doutrina cristã não pode ser interpretada — como é interpretada em nossa obra — isolada de seu contexto social e cultural.

Urbina, Ignazio Ortiz de. *Patrologia syriaca.* Rome, 1958. O manual padrão para o estudo dos pais siríacos que são nada menos que as fontes "padrão" para a história da doutrina cristã primitiva.

Vacant, Jean-Michel-Alfred, et al., eds. *Dictionnaire de Théologie Catholique.* 15 vols. Paris, 1903-50. Nenhuma porção do nosso relato deixou de ser afetado por esse compêndio maciço de síntese erudita.

Werner, Martin. *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt.* Bern, 1941. A única tentativa — equivocada em nossa opinião — de ir além da definição do problema apresentada por Harnack.

Whitehead, Alfred North. *Process and Reality.* Reprint. New York, 1960.

Wiles, Maurice. *The Making of Christian Doctrine: A Study in the Principles of Early Doctrinal Development.* Cambridge, 1967. Uma discussão breve, mas sólida, do problema de desenvolvimento da doutrina, com especial atenção à relação entre a Escritura e a adoração como fatores na estruturação da doutrina da igreja.

Wolfson, Harry A. *The Philosophy of the Church Fathers.* Cambridge, Mass., 1956.

Algumas definições

Atkins, Anselm. "Religious Assertions and Doctrinal Development." *Theological Studies* 27 (1966), p. 523-52.

Baur, Ferdinand Christian. *Introduction to Lectures on the History of Christian Dogma. Ferdinand Christian Baur on the Writing of Church History.* Editado e traduzido por Peter C. Hodgson. New York, 1968. Baur, antes de Harnack, foi provavelmente o mais estimulante historiador de doutrina do século XIX.

Chadwick, Owen. *From Bossuet to Newman: The Idea of Doctrinal Development.* Cambridge, 1957. Um cuidadoso exame da irônica mudança entre o catolicismo romano e o protestantismo sobre a noção de desenvolvimento de doutrina.

Dilthey, Wilhelm. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897.* Halle, 1923.

Gilson, Étienne. "Doctrinal History and Its Interpretation." *Speculum* 24 (1949), p. 483-92.

— "Historical Research and the Future of Scholasticism." Em *A Gilson Reader.* Editado por Anton C. Pegis, p. 156-67. Garden City, N. Y., 1957.

Glick, G. Wayne. *The Reality of Christianity: A Study of A. von Harnack as Historian and Theologian.* New York, 1967. O primeiro estudo completo em inglês do pensamento histórico e teológico de Harnack.

Hodgson, Peter C. *The Formation of Historical Theology: A Study of Ferdinand Christian Baur.* New York, 1966.

Krüger, Gustav. *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Dogmengeschichte?* Freiburg i. Br., 1895.

Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea.* Cambridge, Mass., 1936. A obra, além de sua sólida discussão de muitos desenvolvimentos pertinentes a nosso estudo, contém o capítulo introdutório de Lovejoy sobre "The Study of the History of Ideas" ["O estudo da história das ideias"].

— "The Historiography of Ideas." Em *Essays in the History of Ideas,* p. 1-13. Reimpresso New York, 1955.

McKeon, Richard P. "Truth and the History of Ideas." Em *Thought, Action, and Passion,* p. 54-88. Chicago, 1954.

Newman, John Henry. *An Essay on the Development of Christian Doctrine.* Rev. ed. London, 1878. A obra *Essay on Developement* [Ensaio sobre o desenvolvimento], de Newman, publicado pela primeira vez em 1845, trouxe a questão do desenvolvimento da doutrina para o centro do debate teológico e da pesquisa histórica.

Pauck, Wilhelm. *Harnack and Troeltsch: Two Historical Theologians.* New York, 1968. Vinhetas de Harnack e Troeltsch com um ensaio sobre cada um deles feito pelo outro.

Pelikan, Jaroslav. *Development of Christian Doctrine: Some Historical Prolegomena.* New Haven, 1969.

— *Historical Theology: Continuity and Change in Christian Doctrine.* New York, 1971. Essas duas monografias fornecem o contexto histórico e afirmam as pressuposições metodológicas da presente obra.

Rahner, Karl. "The Development of Dogma." Em *Theological Investigations,* 1:39-77. Baltimore and London, 1961.

— "Considerations on the Development of Dogma." Em *Theological Investigations,* 4:3-35. Talvez a interpretação teológica de Rahner sobre a questão seja a mais importante até hoje.

Ritschl, Albrecht. "Über die Methode der ältern Dogmengeschichte." Em *Gesammelte Aufsätze,* 1:147-69. Frankfurt, 1893-96.

Schleiermacher, Friedrich. *Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt.* Editado por Martin Redeker. 2 vols. Berlin, 1960. Schleiermacher, definindo a teologia sistemática como uma disciplina histórica, modelou também muito do método da história da doutrina.

Smith, Page. *The Historian and History.* New York, 1964.

Wolf, Ernst. "Kerygma und Dogma? Prolegomena zum Problem und zur Problematik der Dogmengeschichte." Em *Antwort: Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag,* p. 780-807. Zurich, 1956. Uma recente tentativa de redefinição do campo.

1. *Praeparatio Evangelica* [Preparação evangélica]

Alföldi, Andrew. *The Conversion of Constantine and Pagan Rome.* Oxford, 1948.

Banner, W. A. "Origen and the Tradition of Natural Law Concepts." *Dumbarton Oaks Papers* 8(1954), p. 51-92.

Bigg, Charles. *The Christian Platonists of Alexandria.* Oxford, 1886. Uma declaração clássica da tese de que a teologia de Clemente e de Orígenes foi determinada pelas pressuposições filosóficas deles.

Blumenkranz, Bernhard. *Die Judenpredigt Augustins: Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten.* Basel, 1946.

Bousset, Wilhelm. *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom.* Göttingen, 1915.

Callahan, John F. *Four Views of Time in Ancient Philosophy.* Cambridge, Mass., 1948.

Carter, Jesse Benedict. *The Religion of Numa, and Other Essays on the Religion of Ancient Rome.* London, 1906.

Chadwick, Henry, ed. Orígenes. *Contra Celsum.* Cambridge, 1953. Uma tradução modelo e exemplar tanto pela tradução quanto pelas anotações ali encontradas.

— *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen.* New York, 1966.

Cherniss, Harold Fredrik. *The Platonism of Gregory of Nyssa.* Berkeley e Los Angeles, 1930.

Courtonne, Yves. *Saint Basile et l'hellénisme: Étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaeméron de Basile le Grand.* Paris, 1934. Uma monografia fundamental e de vanguarda.

Daniélou, Jean. *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse.* 2ª ed. Paris, 1954. Uma tentativa de separar o misticismo de Gregório de Nissa de sua estrutura filosófica.

— *Origen.* Traduzido por Walter Mitchell. New York, 1955. O padrão da apologia para Orígenes como clérigo e como — em intenção se não em realização — teólogo ortodoxo.

— *From Shadows to Reality: Studies in the Biblical Typology of the Fathers.* Traduzido por Wulstan Hibberd. Westminster, Md., 1960.

Diestel, Ludwig. *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche.* Jena, 1869. Ninguém desde Diestel tentou juntar esse importante material.

Dix, Gregory. *Jew and Greek.* London, 1953.

Fortin, Ernest L. *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle: La querelle de l'âme humaine en Occident.* Paris, 1959. "Deus e a alma, a alma e Deus" entre o cristianismo e o classicismo.

Geffcken, Johannes. *Zwei griechische Apologeten.* Leipzig, 1907.

Glawe, Walther Karl Erich. *Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart.* Berlin, 1912.

Goodenough, Erwin R. *The Theology of Justin Martyr.* Jena, 1923. Ainda a melhor monografia sobre o assunto.

Grant, Robert M. *The Letter and the Spirit.* New York, 1957. Alegorismo cristão em seu cenário cultural.

Grillmeier, Aloys. "Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas." *Scholastik* 33 (1958), p. 321-55; 528-58.

Hanson, Richard Patrick Crosland. *Origen's Doctrine of Tradition.* London, 1954. Distingue entre Orígenes e Clemente de Alexandria, mas levanta a questão da relação de Orígenes com o gnosticismo.

Harnack, Adolf von. *Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho.* Leipzig, 1913.

— "Sokrates und die alte Kirche." Em *Reden und Aufsätze,* 1:27-48. Giessen, 1906.

— *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries.* Reimpresso com introdução com Jaroslav Pelikan. Tradução de James Moffatt. New York, 1962.

Harris, J. Rendel. *Testimonies. 2* vols. Cambridge, 1916-20.

Hatch, Edwin. *The Influence of Greek Ideas on Christianity.* Reimpresso com introdução de Frederick C. Grant. New York, 1957.

Hering, Jean. *Étude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément d'Alexandrie.* Paris, 1923.

Highet, Gilbert. *The Classical Tradition: Greek and Roman Influences on Western Literature.* Reimpresso. New York, 1957.

Jaeger, Werner. *Paideia: The Ideals of Greek Culture.* Traduzido por Gilbert Highet. 3 vols. New York, 1945.

— *Early Christianity and Greek Paideia.* Cambridge, Mass., 1961. Esse pequeno volume publicado uma semana antes da morte do autor relaciona os temas de sua obra de três volumes ao seu interesse de toda a vida nos pais da igreja grega, em especial em Gregório de Nissa.

Koch, Hal. *Pronoia und Paideusis.* Berlin, 1932. Temas cristãos e clássicos no pensamento de Orígenes.

Labriolle, Pierre de. *La reaction paienne: Étude sur la polèmique antichrétienne du Ier au VIe siècle.* Paris, 1934. Os oponentes pagãos dos apologistas cristãos e a crítica deles.

Latourette, Kenneth Scott. *A History of the Expansion of Christianity.* Vol. 1. *The First Five Centuries.* New York, 1937.

Lightfoot, Joseph Barber. "Eusebius of Caesarea." Em *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines,* 2:308-48. London, 1880.

Lortz, Joseph. *Tertullian als Apologet.* 2 vols. Münster, 1927-28.

Marrou, Henri-Irénée, ed. Clément d'Alexandrie. *Le Pédagogue, Livre I.* Sources chrétiennes, nº 70. Paris, 1960. A introdução e as notas tornam essa obra o guia mais útil para o pensamento de Clemente.

Meijering, Eginhard Peter. *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis?* Leiden, 1968.

Molland, Einar. *Clement of Alexandria on the Origin of Greek Philosophy.* Oslo, 1936.

Mondésert, Claude. *Clement d'Alexandrie: Introduction a l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture.* Paris, 1944.

Momigliano, Arnaldo, ed. *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century.* Oxford, 1963. Os ensaios do editor sobre "Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century" (p. 79-99) e de Pierre Courcelle sobre "Anti-Christian Arguments and Christian Platonism: from Arnobius to St. Ambrose" (p. 151-92) são especialmente pertinentes.

Niebuhr, H. Richard. *Christ and Culture.* New York, 1951. Discussão de Tertuliano, Clemente de Alexandria e Agostinho, bem como de teólogos posteriores.

Norden, Eduard. *Die antike Kunstprosa, vom 6. Jahrhundert vor Christo bis in die Zeit der Renaissance.* 2 vols. Leipzig, 1898.

— *Die Geburt des Kindes: Geschichte einer religiösen Idee.* Leipzig, 1924. "Écloga messiânica" de Vergílio e a história do Natal em história.

Osborn, Eric Francis. *The Philosophy of Clement of Alexandria.* Cambridge, 1957.

Pelikan, Jaroslav. *The Shape of Death: Life, Death, and Immortality in the Early Fathers.* New York, 1961. Os capítulos sobre Tatiano, Clemente de Alexandria, Cipriano, Orígenes e Ireneu.

Peterson, Erik. *Die Kirche aus Juden und Heiden.* Salzburg, 1933.

Pines, Salomon. *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity according to a New Source.* Jerusalém, 1966.

Prümm, K. "Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der vierten Ekloge Virgils." *Scholastik* 4 (1929), p. 54-77; 221-46; 498-533.

Rand, Edward Kennard. *Pounders of the Middle Ages.* Cambridge, Mass., 1929.

Rohde, Erwin. *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks.* Traduzido por W. B. Hillis. New York, 1925.

Ruether, Rosemary Radford. *Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher.* Oxford, 1969. Contém uma análise das obras oratórias de Gregório e relaciona sua teologia com sua oratória.

Schoeps, Hans Joachim. *Theologie und Geschichte des Judenchristentums.* Tübingen, 1949.

— *The Jewish-Christian Argument: A History of Theologies in Conflict.* Traduzido por David E. Green. New York, 1963.

Simon, Marcel. *Verus Israel: Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425).* Paris, 1948.

Smith, Joseph P., ed. St. Irenaeus. *Proof of the Apostolic Preaching.* Ancient Christian Writers, nº 16. Westminster, Md., 1952.

Stakemeier, Eduard. *Civitas Dei: Die Geschichtstheologie des heiligen Augustinus als Apologie der Kirche.* Paderborn, 1955.

Stauffer, Ethelbert. "Zum Kalifat des Jakobus." *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 4 (1952), p. 193-214.

Thieme, Karl Otto. *Kirche und Synagoge: Die ersten nachbiblischen Zeugnisse ihres Gegensatzes im Offenbarungsverständnis.* Olten, 1945. Um estudo de Barnabé e Justino Mártir.

Vasiliev, Alexander A. *History of the Byzantine Empire 324-1433.* 2 vols. Reimpresso. Madison, Wis., 1958.

Wendland, Paul. *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum.* Tübingen, 1907.

Williams, Arthur Lukyn. *Adversus Judaeos: A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance.* Cambridge, 1935.

2. Fora das tendências predominantes

Aland, Kurt. "Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie." *Kirchengeschichtliche Entwürfe,* p. 105-48. Gütersloh, 1960.

Barth, Carola. *Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis.* Leipzig, 1911.

Barth, Karl. *The Epistle to the Romans.* Traduzido por Edwyn C. Hoskyns. London, 1933.

Bartsch, Hans Werner. *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien.* Gütersloh, 1940.

Bauer, Walter. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum.* 2ª ed. editado por Georg Strecker. Tübingen, 1964. Ressalta a heterogeneidade doutrinal do cristianismo primitivo e, portanto, as inapropriedades de conceitos, como ortodoxia e heresia. A tese de Bauer modelou toda uma geração de estudiosos desde seu surgimento em 1934.

Blackman, Edwin Cyril. *Marcion and His Influence.* London, 1948.

Bonwetsch, G. Nathanael. *Geschichte des Montanismus.* Erlangen, 1881.

— ed. *Texte zur Geschichte des Montanismus.* Bonn, 1914.

Bousset, Wilhelm. *Hauptprobleme der Gnosis.* Göttingen, 1907.

Burkitt, Francis Crawford. *Church and Gnosis.* Cambridge, 1932.

Campenhausen, Hans von. *Die Entstehung der christlichen Bibel.* Tübingen, 1968. A primeira tentativa importante em várias décadas de um relato do surgimento do cânon bíblico.

— *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries.* Traduzido por J. A. Baker. Stanford, Calif., 1969. A transição do carisma para o cargo.

Cullmann, Oscar. *The Earliest Christian Confessions.* London, 1949.

Eynde, Damien van den. *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles.* Paris, 1933.

Festugière, Andre Marie Jean. *La revelation d'Hermès Trismégiste.* 4 vols. Paris, 1944-54. Essencial para um entendimento do gnosticismo e do sincretismo.

Flesseman-Van Leer, Ellen. *Tradition and Scripture in the Early Church.* Assen, 1954.

Gärtner, Bertil. *The Theology of the Gospel of Thomas.* Traduzido por Eric J. Sharpe. New York, 1961.

Grant, Robert M. *Gnosticism and Early Christianity.* New York, 1959.

— ed. *Gnosticism: A Source Book of Heretical Writers from the Early Christian Period.* New York, 1961. A monografia de Grant e sua coleção de fontes originais, tomadas juntas, oferecem uma ótima introdução ao gnosticismo como um movimento cristão.

Hanson, Richard Patrick Crosland. *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture.* London, 1959.

Harnack, Adolf von. *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott: Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche.* 2 vols. *Neue Studien zu Marcion.* Reimpresso. Berlin, 1960. Harnack escreveu uma interpretação de Marcião, em Dorpat, em 1870, mas só publicou sua monografia em 1920.

Hess, Hamilton. *The Canons of the Council of Sardica, A.D. 343: A Landmark in the Early Development of Canon Law.* Oxford, 1958.

Hilgenfeld, Adolf. *Ketzergeschichte des Urchristentums, urkundlich dargestellt.* Leipzig, 1884. Ainda é uma fonte útil.

Jonas, Hans. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity.* 2ª ed. rev. Boston, 1963. A mais bem-sucedida das tentativas modernas de interpretar o gnosticismo.

Kelly, John N. D. *Early Christian Creeds.* London, 1950. Bem informado e confiável.

Knox, John. *Marcion and the New Testament.* Chicago, 1942.

— *Criticism and Faith.* New York, 1952.

Labriolle, Pierre de. *La crise montaniste. Les sources de l'histoire du Montanisme: Textes grecs, latins, syriaques.* Paris, 1913. O tratamento mais abrangente do montanismo e de sua relevância.

Outler, Albert. "The Sense of Tradition in the Ante-Nicene Church." Em *The Heritage of Christian Thought: Essays in Honor of Robert Lowry Calhoun,* p. 8-30. Editado por Robert E. Cushman e Egil Grislis. New York, 1965.

Pelikan, Jaroslav. *The Finality of Jesus Christ in an Age of Universal History: A Dilemma of the Third Century.* London, 1965.

Puech, Henri-Charles. *Le Manichéisme: Son fondateur, sa doctrine.* Paris, 1949.

— et al. *The Jung Codex: A Newly Recovered Gnostic Papyrus.* London, 1955.

Quispel, Gilles. *De bronnen van Tertullianus' Adversus Marcionem* [As fontes de Tertuliano para escrever *Contra Marcião*]. Leiden, 1943. Uma hipóstese ousada a respeito da composição e revisão da nossa mais importante fonte de informação concernente a Marcião.

— *Gnosis als Weltreligion.* Zurich, 1951.

Sagnard, Francois M. M. *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée.* Paris, 1947. Exame da confiabilidade de Ireneu como relator do ensinamento gnóstico.

Schepelern, Wilhelm. *Der Montanismus und die phrygischen Kulte: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung.* Traduzido por W. Baur. Tübingen, 1929.

Seeberg, Alfred. *Der Katechismus der Urchristenheit.* Leipzig, 1903.

Weinel, Heinrich. *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus.* Tübingen, 1899.

Widengren, Geo. *Mesopotamian Elements in Manichaeism: Studies in Manichaean, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion.* Uppsala, 1946.

3. A fé da igreja católica

Adam, Karl. *Der Kirchenbegriff Tertullians.* Paderborn, 1907.

Aleith, Eva. *Paulusverständnis in der Alten Kirche.* Berlin, 1937.

Alès, Adhémar de. *La théologie de Tertullian.* Paris, 1905.

Altendorf, Erich. *Einheit und Heiligkeit der Kirche: Untersuchungen zur Entwicklung des altchristlichen Kirchenbegriffs im Abendland von Tertullian bis zu den antidonatistischen Schriften Augustins.* Berlin, 1932. Um estudo da eclesiologia do norte da África.

Atzberger, Leonhard. *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit.* Freiburg, 1896.

Aulén, Gustaf. *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement.* Traduzido por A. G. Hebert. Reimpresso com introdução de Jaroslav Pelikan. New York, 1969.

Bardy, Gustave. *La théologie de l'église de saint Clément de Rome à saint Irénée.* Paris, 1945. Os desenvolvimentos cruciais do século II.

Benkö, Istvan. *Sanctorum Communio: Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über das Symbolglied.* Basel, 1951.

Benoit, André. *Le baptême chrétien au second siècle: La théologie des pères.* Paris, 1953.

— *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie.* Paris, 1960.

Bévenot, *Maurice. Saint Cyprian's "De Unitate," Chapter IV, in the Light of the Manuscripts.* Rome, 1937. Estabelecida, para satisfação de muitos, a relação entre os dois "principais textos".

— ed. St. Cyprian. *The Lapsed. The Unity of the Catholic Church.* Ancient Christian Writers, nº 25. Westminster, Md., 1957.

Boer, S. de. *De anthropologie van Gregorius van Nyssa.* Assen, 1968. Discussão interessante "de participitie aan de goddelijke natuur [Participação na natureza divina]" (p. 89-102), baseado na exegese de Gregório de 2Pedro 1.14.

Bonwetsch, G. Nathanael. *Die Theologie des Methodius von Olympus.* Göttingen, 1903.

— *Die Theologie des Irenaeus.* Gütersloh, 1925.

Bornhäuser, Karl. *Die Vergottungslehre des Athanasius und des Johannes Damascenus.* Gütersloh, 1903.

Bousset, Wilhelm. *Der Antichrist.* Göttingen, 1895.

Braun, René. *"Deus Christianorum": Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien.* Paris, 1962. Uma análise filológica maciça com importantes consequências teológicas.

Buri, Fritz. *Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff.* Zurich, 1939.

Case, Shirley Jackson. *The Origins of Christian Supernaturalism.* Chicago, 1946.

Connolly, Richard H. "The Early Syriac Creed." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 7 (1906), p. 202-23.

Corwin, Virginia. *St. Ignatius and Christianity in Antioch.* New Haven, 1960.

Crehan, Joseph Hugh, ed. Atenágoras. *Embassy for the Christians. The Resurrection of the Dead.* Ancient Christian Writers, nº 23. Westminster, Md., 1956.

Cumont, Franz. *Astrology and Religion among the Greeks and Romans.* New York, 1912.

Daniélou, Jean. "L'apocatastase chez Grégoire de Nysse." *Recherches de science religieuse* 30 (1940), p. 328-47. Tenta diferenciar entre o universalismo de Orígenes e o de Gregório.

Dibelius, Martin. *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus.* Göttingen, 1909. Similaridades e diferenças entre o sobrenaturalismo cristão e os de seu ambiente.

Elert, Werner. *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der Alten Kirche, hauptsächlich des Ostens.* Berlin, 1954. A presença real e a doutrina da igreja no cristianismo primitivo.

Engelhardt, Moritz von. *Das Christentum Justins des Märtyrers: Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre.* Erlangen, 1878.

Evans, Ernest, ed. *Tertullian's Treatise against Praxeas.* London, 1948.

— *Tertullian's Homily on Baptism.* London, 1964. Talvez nenhum outro escritor cristão primitivo tenha sido tão bem servido por seu tradutor para o inglês quanto o foi Tertuliano por Ernest Evans.

Fittkau, Gerhard. *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus: Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des "Kultmysteriums" in der Lehre Odo Casels.* Bonn, 1953.

Franks, Robert S. *A History of the Doctrine of the Work of Christ in Its Ecclesiastical Development.* 2 vols. New York, 1918.

Grant, Robert M. *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought.* Amsterdam, 1952. Especialmente importante para Orígenes e Tertuliano.

— ed. *The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary.* New York, 1964.

Greenslade, Stanley Lawrence. *Schism in the Early Church.* London, 1953.

Gross, Jules. *La divinisation du chrétien d'après les péres grecs: Contribution historique à la doctrine de la grace.* Paris, 1938. Mais favorável à ideia de "deificação" que Bornhäuser e de Boer, mas menos que Popov.

Hamel, Adolf. *Kirche bei Hippolyt von Rom.* Gütersloh, 1951.

Harnack, Adolf von, ed. *Des heiligen Irenaeus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung.* Leipzig, 1907. A primeira edição do *Ephideixis* de Ireneu com notas de Harnack que ainda são valiosas.

Heiler, Friedrich. *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion.* Traduzido por S. McComb e J. E. Park. New York, 1932.

— "Gebet." *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* 2:1209-13. 3ª ed. Tübingen, 1958.

Hoh, Josef. *Die kirchliche Busse im II. Jahrhundert: Eine Untersuchung der patristischen Busszeugnisse von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus.* Breslau, 1932.

Käsemann, Ernst. "Die Anfänge christlicher Theologie." Em *Exegetische Versuche und Besinnungen,* 2:82-104. Göttingen, 1964.

Koch, Hugo. *Cyprianische Untersuchungen.* Bonn, 1926.

— *Cathedra Petri: Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre.* Giessen, 1930.

Kolping, Adolf. *Sacramentum Tertullianeum.* Münster, 1948.

Lampe, Geoffrey William Hugo. *The Seal of the Spirit: A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers.* London, 1956. Um estudo, a despeito de seu tom polêmico, equilibrado e positivo.

Lietzmann, Hans. *Mass and Lord's Supper: A Study in the History of the Liturgy.* Traduzido por Dorothea H. G. Reeve. Leiden, 1953.

Linton, Olof. *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung: Eine kritische Darstellung.* Uppsala, 1932. Um excelente resumo de um grande corpo de literatura.

Loofs, Friedrich. *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus.* Leipzig, 1930. Uma nova teoria sobre as fontes e a teologia de Ireneu que não conseguiu ampla aceitação.

Lubac, Henri de. *Histoire et esprit: L'intelligence de l'Écriture d'après Origène.* Paris, 1950. Orígenes como um "homme d'église", sobretudo em sua alegoria.

Lundberg, Per Ivar. *La typologie baptismale dans l'ancienne église.* Uppsala, 1942.

Molland, Einar. *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology.* Oslo, 1938. Um estudo fundamental.

Norris, Richard Alfred. *God and World in Early Christian Theology.* New York, 1965.

Plumpe, Joseph C. *Mater Ecclesia: An Inquiry into the Nature of the Church as Mother in Early Christianity.* Washington, 1943.

Popov, Ivan V. "Ideja obоženija v drevne-vostočnoi cerkvi" [A ideia de deificação na igreja oriental primitiva]. *Voprosi filosofij i psychologij* 97 (1909), p. 165-213.

Quasten, Johannes, ed. *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima.* Bonn, 1935-37. Uma coletânea única de fonte de material.

Richardson, Cyril C. *The Christianity of Ignatius of Antioch.* New York, 1935.

Rush, Alfred C. *Death and Burial in Christian Antiquity.* Washington, 1941.

Simpson, Robert L. *The Interpretation of Prayer in the Early Church.* Philadelphia, 1965. Baseada principalmente em várias exposições do Pai Nosso.

Solano, Jesus, ed. *Textos eucaristicos primitivos.* 2 vols. Madrid, 1962-64. Embora a pertinência de alguns textos possa ser questionada, o colorido da história da doutrina pode ser estudado com o auxílio dessas citações.

Torrance, Thomas F. *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers.* Reimpresso. Grand Rapids, Mich., 1959. Exagerado, mas brilhante.

Turner, Henry Ernest William. *The Patristic Doctrine of Redemption: A Study of the Development of Doctrine during the First Five Centuries.* London, 1952.

— *The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church.* London, 1954. Uma resposta a Walter Bauer.

Völker, Walther. *Das Vollkommenheitsideal des Origenes: Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik.* Tübingen, 1931. Um ponto de guinada na interpretação de Orígenes.

Wetter, Gillis P. *Altchristliche Liturgien.* 2 vols. Göttingen, 1921-22.

Wingren, Gustaf. *Man and the Incarnation: A Study in the Biblical Theology of Irenaeus.* Traduzido por Ross Mackenzie. Philadelphia, 1959.

4. O mistério da Trindade

Aulén, Gustaf. *Den kristna gudsbilden genom seklerna och i nutiden en konturteckning* [Um esboço da imagem cristã de Deus ao longo dos séculos e hoje]. 2ª ed. Stockholm, 1941. Em 1930 foi publicada uma tradução alemã da edição de 1927.

Barbel, Joseph. *Christos Angelos: Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums.* Bonn, 1941.

Bertrand, Frédéric. *Mystique de Jésus chez Origène.* Paris, 1951. O problema do lugar do Jesus histórico na piedade de Orígenes.

Bethune-Baker, James Franklin. *The Meaning of Homoousios in the "Constantinopolitan" Creed.* Cambridge, 1901. Uma refutação da hipótese de que Niceia foi comprometida por seus defensores.

Bousset, Wilhelm. *Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus.* Göttingen, 1913.

Chevalier, Irénée. *S. Augustin et la pensée grecque: Les relations trinitaires.* Fribourg, 1940.

Cross, Frank Leslie. *The Study of St. Athanasius.* Oxford, 1945.

Dörries, Hermann. *De Spiritu Sancto: Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas.* Göttingen, 1956. Basílio sobre os Três e o Um.

Galtier, Paul, *Le Saint-Esprit en nous d'après les péres grecs.* Rome, 1946. Os elementos subjetivos e objetivos na doutrina patrística do Espírito Santo.

Grant, Robert M. *The Early Christian Doctrine of God.* Charlottesville, Va., 1966.

Gummerus, Jaakko. *Die Homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius: Ein Beitrag zur Geschichte des Arianischen Streites in den Jahren,* p. 356-361. Helsinki, 1900.

Gwatkin, Henry Melvill. *Studies of Arianism, Chiefly Referring to the Character and Chronology of the Reaction which Followed the Council of Nicaea.* Cambridge, 1882. Ajuda a selecionar facções e posições.

Hahn, Ferdinand. *Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum.* Göttingen, 1963.

Holl, Karl. *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern.* Tübingen, 1904. A despeito do título pouco atraente, é uma esplêndida introdução ao pensamento de Basílio e dos dois Gregórios.

Houssiau, Albert. *La Christologie de saint Irénée.* Louvain, 1955.

Ivancov-Platonov, A. M. *Religioznija dviženija na christianskom vostoke v IV i V vekach: Kritiko-istoričeskija zamečanija* [Movimentos religiosos no Oriente cristão durante os séculos IV e V: observações críticas-históricas]. Moscow, 1881. Especialmente penentrante em sua análise da origem do arianismo na ala esquerda da escola origenista.

Jay, Eric George, ed. *Origen's Treatise on Prayer.* London, 1954.

Kretschmar, Georg. *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie.* Tübingen, 1956. Enfatiza o contexto litúrgico do pensamento trinitário.

Kriebel, Martin. *Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitädtslehre bei Tertullian und Novatian.* Marburg, 1932.

Krüger, Gustav. *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt.* Tübingen, 1905.

Lebreton, Jules. *History of the Dogma of the Trinity from Its Origins to the Council of Nicaea.* Traduzido por Algar Thorold. London, 1939. Uma tradução do primeiro volume da edição francesa original.

Lieske, Aloisius. *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes.* Münster, 1938. As ideias trinitárias de Orígenes como a fonte tanto do ensinamento ariano quanto do niceno.

Lonergan, Bernard. *De Deo Trino.* 2 vols. 2ª e 3ª ed. Rome, 1964. Contém (2:42-53) uma defesa do método histórico no estudo do dogma da Trindade e também muito material histórico (1:17-112).

Loofs, Friedrich. *Paulus von Samosata: Eine Untersuchung zur altchristlichen Literatur-und Dogmengeschichte.* Leipzig, 1924.

Macholz, Waldemar. *Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian.* Jena, 1902.

Murray, John Courtney. *The Problem of God Yesterday and Today.* New Haven, 1964. O segundo capítulo é um relato conciso da história da doutrina cristã de Deus.

Newman, John Henry. *The Arians of the Fourth Century.* 3ª ed. London, 1871. Inclui o ensaio de Newman "The Orthodoxy of the Body of the Faithful during the Supremacy of Arianism".

Otis, B. "Cappadocian Thought as a Coherent System." *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958), p. 95-124.

Pelikan, Jaroslav. *The Light of the World: A Basic Image in Early Christian Thought.* New York, 1962. A metáfora da luz em Atanásio, em especial seu conceito de Cristo como "o resplendor do Pai".

Prestige, George Leonard. *God in Patristic Thought.* 2ª ed. London, 1956. A terminologia patrística como uma chave para a teologia trinitária.

Rawlinson, Alfred Edward John, ed. *Essays on the Trinity and the Incarnation by Members of the Anglican Communion.* London, 1928.

Riedmatten, Henri de. *Les actes du procès de Paul de Samosate: Étude sur la Christologie du IIIe au IVe siècle.* Fribourg, 1952.

Ruesch, Theodor. *Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von Antiochia, Theophilus von Antiochia und Irenäus von Lyon.* Zurich, 1952.

Schermann, Theodor. *Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts.* Freiburg, 1901.

Schindler, Alfred. *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre.* Tübingen, 1965. Importante para um entendimento da segunda metade da obra *A Trindade* de Agostinho.

Schmaus, Michael. *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus.* Münster, 1927. Determina a discussão moderna do problema.

Shapland, C. R. B., ed. Atanásio. *Letters concerning the Holy Spirit.* London, 1951.

Smulders, Pierre. *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers.* Rome, 1944. Hilary foi um transmissor da teologia trinitária entre o Oriente grego e o Ocidente latino.

Spasskij, A. *Istorija dogmatičeskich dviženij v epochu vselenskich soborov (v sviazi s filosofskimi učeniami togo vremeni)* [História dos movimentos dogmáticos na era dos concílios ecumênicos (em conjunção com os ensinamentos filosóficos dessa época)]. Sergiev Posad, 1914. O único volume a aparecer dessa obra, a monografia de Spasskij está restrita ao século IV, terminando com o Concílio de Constantinopla, em 381.

Stülcken, Alfred. *Athanasiana: Literar-und dogmengeschlichtliche Untersuchungen.* Leipzig, 1899.

Urbina, Ignazio Ortiz de. *Die Gottheit Christi bei Afrahat.* Rome, 1933. A teologia siríaca, a despeito da ausência de termos técnicos, quer gregos quer latinos, compartilhou a doutrina ortodoxa de Cristo como divino.

Verhoeven, Th. L. *Studien over Tertullianus' Adversus Praxean.* Amsterdam, 1948. A análise de Verhoeven da linguagem de Tertuliano, junto com as observações de Ernest Evans, esclarece a origem do trinitarianismo latino.

Williams, George Huntston. "Christology and Church-State Relations in the Fourth Century." *Church History* 20-III (1951) p. 13-33; 20-IV:3-26. Facções políticas e dogmáticas correlatas.

5. A pessoa do Deus-homem

Beck, Edmund. *Die Theologie des heiligen Ephraem.* Rome, 1949.

Bethune-Baker, James Franklin. *Nestorius and His Teaching.* Cambridge, 1908. Um primeiro esforço para estabelecer o registro correto.

Burghardt, Walter J. *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria.* Washington, 1957.

Callewaert, Camillus. *S. Leon le Grand et les textes du Léonien.* Bruges, 1954.

Camelot, Thomas. "De Nestorius à Eutychès: l'opposition de deux christologies." *Das Konzil von Chalkedon,* 1:213-42. (Veja Grillmeier e Bacht abaixo.) Uma análise sóbria das questões.

Chabot, Jean Baptiste, ed. *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas.* 2 vols. Louvain, 1952-55. A coletânea de Chabot de fontes siríacas com tradução e notas em latim, embora seja mais relevante para o segundo volume da nossa obra que para o primeiro, é vital para um entendimento do concílio de 451.

Chadwick, Henry. "Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy." *Journal of Theological Studies,* 2ª ser. 2 (1951), p. 145-64.

Cramer, Maria e Bacht, Heinrich. "Der antichalkedonische Aspekt im historischbiographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6-7. Jahrhundert)." *Das Konzil von Chalkedon,* 2:315-38. (Veja Grillmeier e Bacht, abaixo.)

Devreesse, Robert. *Essai sur Theodore de Mopsueste.* Rome, 1948. Atenção especial à exegese de Teodoro, defesa de sua ortodoxia essencial.

Draguet, René. *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ.* Louvain, 1924.

Durand, G. M., ed. Cyrille d'Alexandrie. *Deux dialogues christologiques.* Sources chrétiennes, nº 97. Paris, 1964.

Ficker, Gerhard. *Eutherius von Tyana.* Leipzig, 1908.

Galtier, Paul. "Saint Cyrille d'Alexandrie et saint Léon le Grand à Chalcedoine." *Das Konzil von Chalkedon,* 1:345-87. (Veja Grillmeier e Bacht, abaixo.)

Glubokovskij, Nikolai Nikanorovi[1]. *Blaž. Feodorit, ep. Kirrskij: Ego žizn' i literaturnaja dejate'nost'* [Santo Teodoreto, bispo de Cirro: sua vida e atividade literária]. 2 vols. Moscow, 1890. Essa obra abrangente, mais que uma biografia, localiza o pensamento de Teodoro, em especial seu pensamento cristológico, no contexto de sua época.

Greer, Rowan A. *Theodore of Mopsuestia: Exegete and Theologian.* Westminster, 1961.

Grillmeier, Aloys e Bacht, Heinrich, eds. *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart.* 3 vols. Würzburg, 1951-52. Merece de fato o esmerado rótulo de "monumental", embora alguém possa — ou deva — discordar de algumas de suas conclusões.

Grillmeier, Aloys. *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451).* Traduzido por J. S. Bowden. New York, 1965. A tradução e expansão do ensaio-chave de Grillmeier no simpósio de 1951.

Kerrigan, Alexander. *St. Cyril of Alexandria: Interpreter of the Old Testament.* Rome, 1952.

Koch, Günter. *Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia.* Munich, 1965.

Lebon, Joseph. *Le monophysisme sévérien: Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'église jacobite.* Louvain, 1909. O estudo básico na reinterpretação da posição "monofisita".

— "La christologie du monophysisme syrien." *Das Konzil von Chalkedon,* 1:425-580. O fruto de meio século de pesquisa histórica.

Liébaert, Jacques e Lamarche, P. *Christologie: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (431).* Freiburg, 1965.

Loofs, Friedrich. *Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine.* Cambridge, 1914.

Manoir, H. de. *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie.* Paris, 1944.

Meyendorff, John. *Christ in Eastern Christian Thought.* Washington, 1969. Talvez o único estudo satisfatório em uma língua ocidental dos desenvolvimentos cruciais durante o período e após esse período de nosso presente volume.

Meyer, Robert T., ed. St. Athanasius. *The Life of Saint Antony.* Ancient Christian Writers, nº 10. Westminster, Md., 1950.

Moeller, Charles. "Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du Vie siècle." *Das Konzil von Chalkedon,* 1:637-720. Um novo esquema para a interpretação dos eventos após o Concílio da Calcedônia.

Norris, Richard Alfred. *Manhood and Christ: A study in the Christology of Theodore of Mopsuestia.* Oxford, 1963.

Pelikan, Jaroslav, ed. *The Preaching of Chrysostom: Homilies on the Sermon on the Mount.* Philadelphia, 1967.

Raven, Charles Earle. *Apollinarianism: An Essay on the Christology of the Early Church.* Cambridge, 1923.

Roldanus, J. *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie: Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie.* Leiden, 1968. A natureza humana e a encarnação em Atanásio.

Romanides, John S. "Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestia's Christology and Some Suggestions for a Fresh Approach." *Greek Orthodox Theological Review* 5 (1959/60), p. 140-85.

Samuel, Vilakuvel Cherian. "The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch." Dissertação de doutorado, Yale University, 1957. Um esclarecimento das doutrinas "monofisitas", fundamentado em grande escala nos materiais siríacos.

Sellers, Robert Victor. *Two Ancient Christologies: A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine.* London, 1940.

— *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey.* London, 1953. Esses dois estudos de Sellers se esforçam para ser justos com todas as teologias alternativas da encarnação.

Sullivan, Francis Aloysius. *The Christology of Theodore of Mopsuestia.* Rome, 1956. Defende a percepção tradicional de que Teodoro era um nestoriano.

Urbina, Ignazio Ortiz de. "Das Glaubenssymbol von Chalkedon—sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung." *Das Konzil von Chalkedon,* 1:389-418.

Vaschalde, Arthur Adolphe, ed. *Three Letters of Philoxenus, Bishop of Mabbogh (485-519).* Rome, 1902.

Weigl, Eduard. *Untersuchungen zur Christologie des heiligen Athanasius.* Paderborn, 1914.

— *Die Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites.* Munich, 1925.

Wigram, William Ainger. *The Separation of the Monophysites.* London, 1923.

6. A natureza e a graça

Adam, Karl. *Die Eucharistielehre des heiligen Augustin.* Paderborn, 1908.

— *The Spirit of Catholicism.* Traduzido por Justin McCann. Garden City, N. Y., 1954.

Alfaric, Prosper. *L'évolution intellectuelle de saint Augustin.* Vol. 1. *Du Manichéisme au Néoplatonisme.* Paris, 1918. Os primeiros escritos "cristãos" de Agostinho soa mais neoplatônicos que cristãos.

Andresen, Carl, ed. *Bibliographia Augustiniana.* Darmstadt, 1962.

Arnold, Carl Franklin. *Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit.* Leipzig, 1898.

Barth, Heinrich. *Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins.* Basel, 1935. A liberdade da vontade entre o maniqueísmo e o pelagianismo.

Bohlin, Torgny. *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis.* Uppsala, 1957.

Bonner, Gerald. *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies.* London, 1963. Um resumo equilibrado cuja leitura flui de forma magnífica.

Bourke, Vernon J. *Augustine's Quest of Wisdom.* Milwaukee, 1945.

Boyer, Charles. *Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de saint Augustin.* Paris, 1920. Uma resposta a Alfaric.

Bruckner, Albert Emil, ed. *Quellen zur Geschichte des pelagianischen Streites.* Tübingen, 1906.

— *Julian von Eclanum, sein Leben und seine Lehre: Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus.* Leipzig, 1897.

Burnaby, John. *Amor Dei: A Study of the Religion of St. Augustine.* Reimpresso. London, 1960.

Campenhausen, Hans von. *The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church.* Traduzido por Frank Clarke. London, 1964.

Chadwick, Owen. *John Cassian: A Study in Primitive Monasticism.* 2ª ed. London, 1968. Uma importante crítica do predestinarianismo agostiniano.

Dinkier, Erich. *Die Anthropologie Augustins.* Stuttgart, 1934.

Evans, Robert Franklin. *Four Letters of Pelagius.* New York, 1968.

— *Pelagius: Inquiries and Reappraisals.* New York, 1968. Uma nova percepção de "uma das mais malignas figuras da história do cristianismo".

Frend, William Hugh Clifford. *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa.* Oxford, 1952. O papel de "fatores não teológicos".

Gaith, Jérome. *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse.* Paris, 1953.

Grant, Frederick C, ed. *Hellenistic Religions: The Age of Syncretism.* New York, 1953.

Gross, Julius. *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas: Von der Bibel bis Augustinus.* Munich, 1960.

Henry, Paul. *Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe.* Louvain, 1934.

Hofmann, Fritz. *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung.* Munich, 1933.

Holl, Karl. "Augustins innere Entwicklung." *Gesammelte Aufsätze,* 3:54-116.

Huhn, Joseph. *Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius.* Paderborn, 1933.

— *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius.* Würzburg, 1954. Ambrósio foi mais influente na história da doutrina do que em geral se assume.

Karpp, Heinrich. *Probleme altchristlicher Anthropologie: Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts.* Gütersloh, 1950. A doutrina do homem em Tertuliano, Clemente de Alexandria, Lactâncio e Orígenes.

Loofs, Friedrich. "Pelagius und der pelagianische Streit." *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche,* 15:747-74. Erudito e profundo.

Marrou, Henri-Irénée. *Saint Augustin et la fin de la culture antique.* 4ª ed. Paris, 1958. Agostinho como pensador e homem de letras.

Moriones, Franciscus, ed. *Enchiridion theologicum Sancti Augustini.* Madrid, 1961.

Niebuhr, Reinhold. *The Nature and Destiny of Man.* 2 vols. New York, 1941-43.

Nygren, Gotthard. *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins.* Lund, 1956.

Oberman, Heiko Augustinus. *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism.* Cambridge, Mass., 1963.

O'Meara, John J., ed. St. Augustine. *Against the Academics.* Ancient Christian Writers, nº 12. Westminster, Md., 1950.

Orbe, Antonio. *Antropologia de San Ireneo.* Madrid, 1969. Exposição sistemática, talvez excessivamente sistemática, de Ireneu sobre a doutrina do homem.

Outler, Albert C, ed. Augustine. *Confessions. Enchiridion.* Library of Christian Classics, vol. 7. Philadelphia, 1955.

Pegis, Anton C. "The Mind of St. Augustine." *Mediaeval Studies* 6 (1944), p. 1-61.

Portalié, Eugène. *A Guide to the Thought of Saint Augustine.* Traduzido por R. J. Bastian. Chicago, 1960. A erudição confiável e a perspectiva histórica marca essa pesquisa extremamente útil.

Rahner, Karl. "Sünde als Gnadenverlust in der frühchristlichen Literatur." *Zeitschrift für katholische Theologie* 60 (1936), p. 471-510.

Ratzinger, Joseph. *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche.* Munich, 1954. Dá atenção a aspectos não institucionais da eclesiologia de Agostinho.

Reuter, Hermann. *Augustinische Studien.* Gotha, 1887. Reuter influenciou muitas interpretações posteriores da doutrina da igreja desenvolvida por Agostinho.

Romanides, John S. *To prophatrikon hamartêma* [Pecado ancestral]. Athens, 1957. Análise das doutrinas patrísticas do "pecado original" que não foram desenvolvidas como a de Agostinho.

Scheel, Otto. *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk.* Tübingen, 1901.

Scholz, Heinrich. *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte: Ein Kommentar zu Augustins De Civitate Dei.* Leipzig, 1911.

Soden, Hans von, ed. *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus.* 2ª ed. Editada por Hans von Campenhausen. Berlin, 1950. Documentos espalhados reunidos em uma útil coletânea.

Stendahl, Krister. "Quis et unde? An Analysis of Mt 1—2." *Judentum Urchristentum Kirche: Festschrift für Joachim Jeremias,* p. 94-105. Editado por Walther Eltester. Berlin, 1960. O nascimento virginal em Mateus.

Struker, Arnold. *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte: Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Gen. 1.26.* Münster, 1913.

Taylor, Charles H., ed. *Essays on the Odyssey: Selected Modern Criticism.* Bloomington, Ind., 1963.

Troeltsch, Ernst. *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter.* Munich, 1915. A relevância de Agostinho e do agostinianismo para os séculos posteriores.

Warfield, Benjamin Breckenridge. *Two Studies in the History of Doctrine.* New York, 1897.

Weigel, Gustave. *Faustus of Riez.* Philadelphia, 1938. Fausto é corretamente rotulado como "semipelagiano"?

Williams, Norman P. *The Ideas of the Fall and of Original Sin.* London, 1927.

Willis, Geoffrey Grimshaw. *Saint Augustine and the Donatist Controversy.* London, 1950.

7. O consenso ortodoxo

Alivisatos, Hamilcar S. *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I.* Berlin, 1913. Lida com a legislação eclesiástica de Justiniano, incluindo aquela contra a heresia, mas apresenta essa aqui com uma avaliação resumida de Justiniano como teólogo.

Chevallier, Philippe, ed. *Jésus-Christ dans les oeuvres du Pseudo-Aréopagite.* Paris, 1951.

Courcelle, Pierre. *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques.* Paris, 1964.

— *Late Latin Writers and Their Greek Sources.* Traduzido por Harry E. Wedeck. Cambridge, Mass., 1969. Essas duas obras de Courcelle, mas especialmente essa primeira, apresenta sob uma nova luz toda a história do pensamento ocidental durante esse período.

Diekamp, Franz. *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil.* Münster, 1899.

Dudden, Frederick H. *Gregory the Great: His Place in History and Thought.* 2 vols. London, 1905.

Frickel, Michael. *Deus totus ubique simul: Untersuchungen zur allgemeinen Gottesgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Grossen.* Freiburg, 1956.

Guillaumont, Antoine. *Les "Kephálaia Gnostica" d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens.* Paris, 1962. Evágrio, sistematizador da teologia de Orígenes, foi condenado em Constantinopla, em 553.

Hathaway, Ronald F. *Hierarchy and the Definition of Order in the "Letters" of Pseudo-Dionysius: A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings.* The Hague, 1969. Uma contribuição original.

Holl, Karl. *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum.* Leipzig, 1898. O lugar distintivo da piedade e teologia monásticas no período patrístico e no começo do bizantino.

Kelly, John N. D. *The Athanasian Creed.* New York, 1964. Um estudo definitivo.

Koch, Hugo. *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen.* Mainz, 1900.

Loofs, Friedrich. *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche.* Leipzig, 1887. Essa monografia, quase com certeza equivocada em suas identificações, contém, não obstante, muitas sugestões brilhantes.

McClain, J. P. *The Doctrine of Heaven in the Writings of St. Gregory the Great.* Washington, 1956.

Marié, Joseph. "Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christologica celeberrima de Christi activitate theandrica." *Bogoslovska smotra* 20 (1932), p. 105-73.

Meyendorff, John. "Justinian, the Empire and the Church." *Dumbarton Oaks Papers 22* (1968), p. 43-60. Ressalta a consciência de Justiniano das "limitações inevitáveis de seu poder em assuntos doutrinais" e avalia de forma complacente sua reinterpretação de Calcedônia.

Oksiuk, M. "Feopaschitskie spory" [As controvérsias teopasquistas]. *Trudy Kievskoi duchovnoi akademij* [Relatórios da Academia (Teológica) Espiritual de Kiev] 1 (1913), p. 529-59.

Panillo, Jose Ramon Bada. *La doctrina de la mediación dinámica y universal de Cristo, Salvador Nuestro, en el "Corpus Areopagiticum."* Zaragoza, 1965.

Patch, Howard Rollin. *The Tradition of Boethius: A Study of His Importance in Medieval Culture.* New York, 1935.

Richardson, Cyril C. "The Condemnation of Origen." *Church History* 6-1 (1937), p. 50-64.

Roques, René. *L'univers dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys.* Paris, 1954. Obra básica para qualquer estudo de metafísica em pseudoDionísio.

Schurr, Viktor. *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der "skytischen Kontroversen."* Paderborn, 1935.

Schwartz, Eduard. "Zur Kirchenpolitik Justinians." *Gesammelte Schriften,* 4:276-328.

Viller, Marcel e Rahner, Karl. *Aszese und Mystik in der Väterzeit.* Freiburg, 1939.

Esta obra foi composta em Garamond MT Pro, e impressa pela Imprensa da Fé
em papel Offset 75 g/m² e Cartão 250 g/m² em Março de 2014