

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

GABRIEL PILON GALVANI

**TRAÇOS DE HELENIZAÇÃO NO PENSAMENTO DE INÁCIO DE ANTIOQUIA:
CRISTOLOGIA, ANTROPOLOGIA, ESCATOLOGIA INDIVIDUAL E COSMOLOGIA**

**CAMPINAS
2022**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO**

GABRIEL PILON GALVANI

**TRAÇOS DE HELENIZAÇÃO NO PENSAMENTO DE INÁCIO DE ANTIOQUIA:
CRISTOLOGIA, ANTROPOLOGIA, ESCATOLOGIA INDIVIDUAL E COSMOLOGIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, como exigência para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Renato Kirchner

**CAMPINAS
2022**

Ficha catalográfica elaborada por Adriane Elane Borges de Carvalho CRB 8/9313
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

260
G182t

Galvani , Gabriel Pilon

Traços de Helenização no pensamento de Inácio de Antioquia: cristologia, antropologia, escatologia individual e cosmologia / Gabriel Pilon Galvani . - Campinas: PUC-Campinas, 2022.

164 f.

Orientador: Renato Kirchner .

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2022.

Inclui bibliografia.

1. Cristianismo. 2. Helenismo. 3. Inácio, Santo, Bispo da Antióquia. I. Kirchner , Renato. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

CDD - 22. ed. 260

GABRIEL PILON GALVANI

**TRAÇOS DE HELENIZAÇÃO NO PENSAMENTO DE
INÁCIO DE ANTIOQUIA: CRISTOLOGIA,
ANTROPOLOGIA, ESCATOLOGIA INDIVIDUAL E
COSMOLOGIA**

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 15 de dezembro de 2022.



PROF. DR. CARLOS FLAVIO TEIXEIRA (FAAMA)



PROF. DR. MARCIO CAPPELI ALÓ LOPES (PUC-CAMPINAS)



PROF. DR. RENATO KIRCHNER – Presidente (PUC-CAMPINAS)

Dedico este trabalho à minha esposa, Maria Júlia.

AGRADECIMENTOS

A Deus, sou grato por tudo.

A Maria Júlia, minha querida esposa, sou grato pelo companheirismo e incentivo na vida e durante todo este empreendimento acadêmico.

Aos meus pais, Sonizeti e Carlos Antônio, sou grato pela educação e pelo amoroso apoio, sem os quais não teria atingido esta meta.

Aos meus orientadores e amigos, Renato Kirchner e Newton Aquiles von Zuben, sou grato pela dedicação e instrução ao longo de toda esta pesquisa.

À PUC-Campinas, sou grato por me contemplar com uma bolsa de estudos, muito necessária para que eu pudesse concluir esta etapa de minha jornada acadêmica.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, sou grato pelas contribuições dadas em cada uma das disciplinas que cursei.

Ao professor e pastor Carlos Flávio Teixeira, sou grato pela amizade e conselhos.

“Ó profundidade da riqueza, tanto da sabedoria como do conhecimento de Deus! Quão insondáveis são os seus juízos, e quão inescrutáveis, os seus caminhos! Quem, pois, conheceu a mente do Senhor? Ou quem foi o seu conselheiro? Ou quem primeiro deu a ele para que lhe venha a ser restituído? Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas. A ele, pois, a glória eternamente. Amém!”

Romanos 11:33-36

RESUMO

A relação do cristianismo com o helenismo já dura quase dois mil anos, e há uma ampla discussão sobre tema no meio acadêmico. Partindo do pressuposto de que a helenização do cristianismo se tornou patente durante a virada do primeiro para o segundo século, este estudo se concentra no grupo de autores cristãos atualmente conhecido como Padres Apostólicos. Dentre estes, selecionou-se Inácio, bispo de Antioquia, a quem são atribuídas sete epístolas destinadas a grupos cristãos da Ásia Menor, as quais são o material de análise desta pesquisa. A influência do helenismo sobre Inácio tem sido reconhecida entre os pesquisadores interessados em seus escritos. Este estudo procura contribuir com a compreensão do modo como ela se dá sobre quatro tópicos específicos do pensamento inaciano, a saber: a cristologia, a antropologia, a escatologia individual e a cosmologia. Ao examinar esses pontos, buscou-se compreender a existência de ressignificações da tradição cristã apostólica com base em elementos provindos de cosmovisões helenísticas.

Palavras-chave: Inácio de Antioquia; Helenização; Padres Apostólicos Cristianismo Primitivo.

ABSTRACT

The relationship between Christianity and Hellenism has lasted almost two thousand years, and there is a wide discussion on the subject in academia. Assuming that the Hellenization of Christianity became evident during the turn of the first to the second century, this study focuses on the group of christian authors currently known as the Apostolic Fathers. One author was selected from this group, Ignatius, bishop of Antioch, to whom is attributed the authorship of seven epistles written to Christian groups in Asia Minor. These epistles are the focus of analysis of this research. The influence of Hellenism on Ignatius has been recognized among researchers interested in his writings. This study seeks to contribute to the understanding of how it affects four specific topics of Ignatian thought, namely: christology, anthropology, individual eschatology and cosmology. By examining these points, we sought to understand the existence of resignifications of the apostolic Christian tradition based on elements that came from hellenistic worldviews.

Keywords: Ignatius of Antioch; Hellenization; Apostolic Fathers; Early Christianity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO E CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	10
HELENISMO E HELENIZAÇÃO: DEFINIÇÕES.....	13
BREVE PANORAMA HISTÓRICO DO DEBATE ACERCA DA HELENIZAÇÃO DO CRISTIANISMO	15
FOCO E OBJETIVO DA PESQUISA	21
MÉTODO	28
1 CONTEXTO POLÍTICO, FILOSÓFICO E RELIGIOSO DO MUNDO HELENÍSTICO-ROMANO	30
1.1 CONTEXTO POLÍTICO: DAS CONQUISTAS DE ALEXANDRE À <i>PAX ROMANA</i>	30
1.1.1 Os cristãos e o Estado romano: primeiro século de convivência	45
1.2 CONTEXTO FILOSÓFICO: AS VISÕES DE MUNDO DAS FILOSOFIAS HELENÍSTICAS	50
1.2.1 A cosmovisão epicurista	53
1.2.2 A cosmovisão estoica.....	58
1.2.3 O espírito do ceticismo.....	63
1.2.4 Breves considerações a respeito de outras filosofias no período helenístico	66
1.3 CONTEXTO RELIGIOSO: UM PANORAMA	68
1.3.1 Religiões de mistério	70
1.3.1.1 Os mistérios de Elêusis.....	71
1.3.1.2 Outros cultos helenísticos de mistério.....	72
1.3.2 Cultos de cura.....	75
1.3.3 Culto ao governante.....	76
1.3.4 Gnosticismo	78
1.4 SÍNTESE DO CAPÍTULO	81
2 INÁCIO DE ANTIOQUIA: ESCRITOS, BIOGRAFIA E ANÁLISE	84
2.1 SOBRE A AUTENTICIDADE E A DATAÇÃO DAS EPÍSTOLAS	84
2.2 TRAÇOS BIOGRÁFICOS DE INÁCIO DE ANTIOQUIA.....	89
2.3 A CIDADE DE ANTIOQUIA	97
2.4 ANÁLISE	99
2.4.1 Cristologia: aquele que é impalpável e impassível, mas que se tornou passível por nós	99
2.4.2 Antropologia e escatologia individual: alcançar a Deus.....	109
2.4.2.1 Sobre o significado da expressão alcançar a Deus no pensamento inaciano	109
2.4.2.2 Terminologia antropológica inaciana	119
2.4.2.2 Discussão sobre as declarações supostamente gnósticas na epístola aos Romanos e suas implicações para antropologia e escatologia individual inaciana.....	123
2.4.3 Cosmologia: à vista do céu, da terra e dos infernos	136
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	151
REFERÊNCIAS.....	154

INTRODUÇÃO E CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O cristianismo não emergiu em um vácuo cultural. O mundo no qual Jesus Cristo viveu, pregou e deixou Seu legado já vinha sendo impactado pela cultura helenística por não menos que 300 anos. Atualmente, a helenização do cristianismo durante os primeiros séculos da Era Cristã tem sido reconhecida (PELIKAN, 2014, p. 47-74), embora existam divergências quanto ao momento e ao modo como esse processo ocorreu.

Por volta do ano de 334 a.C., ao atravessar o Helesponto rumo à conquista do império Persa, Alexandre, o Grande, pôs em curso uma série de acontecimentos que marcaram a história mundial. A consequência dessa empreitada expansionista foi a ascensão de um novo império no mundo antigo, do qual a pouca duração pode causar estranhamento diante da amplitude das mudanças por ele desencadeadas.

As fronteiras políticas não foram as únicas alteradas. Ao mesmo tempo, grande parte do Ocidente e do Oriente gradualmente passou a conceber o visível e o invisível de uma maneira nova. Esse foi o resultado do intercâmbio cultural ocorrido entre gregos, sírios, egípcios, babilônios, persas, judeus, entre outros. Conforme Russell (2015, p. 276), Alexandre se via como um “apóstolo do helenismo” e cultivava o ideal de ver um mundo unido sob a bandeira helênica. Para cumprir essa meta, fundou cidades ao estilo grego por todo território conquistado, buscando administrar de modo menos agressivo a população local enquanto disseminava os ideais da Hélade. Foi assim que “a cultura da *pólis* grega, até então encerrada na ágora e nas suas muralhas, espalhou-se por territórios sem impedimentos, tornando-se quase universal, graças a uma educação comum, ocupando quase todo o mundo conhecido e habitado” (SÁENZ, 1989, p. 7). É a partir desse ponto que, segundo Reale e Antiseri (1990, p. 230), deixa-se de falar de uma cultura apenas helênica para tratar o fenômeno cultural emergente como helenístico.

Da perspectiva grega clássica, a consolidação da nova realidade política forçou as bases da tradicional *pólis*, que orbitava em torno de suas questões locais. Ter agora que lidar com um império helênico abrangendo uma enorme quantidade de súditos de outras antigas nações, até então tidas com bárbaras, inevitavelmente levou à modificação da mundividência grega então vigente. O antigo cidadão deixou de

pertencer a uma *pólis* e passou a fazer parte de uma *cosmópolis*, de um império mundial.

Outra mudança significativa ocorrida nesse período foi a ascensão da língua grega ao status de idioma franco. O *koiné*, uma versão “suavizada” do ático clássico (SÁENZ, 1989, p. 8), teve um alcance inédito, maior do que o do aramaico durante o período persa (MOMIGLIANO, 1991, p. 15). Sua influência foi sentida muito tempo após o término da soberania grega. A internacionalização do grego não significou, em contrapartida, um aumento do interesse dos gregos em aprender as línguas dos povos conquistados, o que a história tem demonstrado ser bastante comum em situações similares. Contudo, esse foi um momento em que:

Os não-gregos aproveitaram em grau inédito a oportunidade de dizer aos gregos na língua grega algo sobre as suas próprias histórias e tradições religiosas. Isso significou que judeus, romanos, egípcios, fenícios, babilônicos e até indianos (editos de Açoka) se inseriram na cultura grega com suas próprias colaborações (MOMIGLIANO, 1991, p. 14).

No campo religioso, o aumento da capacidade comunicativa entre diferentes povos pavimentou o caminho para que ocorressem várias fusões entre as religiões existentes à época. Ao lado das iniciativas sincréticas, Sáenz (1989, p. 51, 56-58) ressalta que as antigas concepções religiosas foram levadas a novos desdobramentos. Além disso, o autor enxerga na religiosidade helenística uma maior preocupação do indivíduo para com a salvação, que poderia envolver a “libertação da angústia e do medo, bem como da morte e das penalidades do além”.

A nova realidade não deixou de afetar o domínio filosófico. Nessa época de instabilidades sociais, o filosofar mudou seu foco de uma “especulação desinteressada para uma busca de segurança para o indivíduo” (LONG, 1977, p. 14). A preocupação então passou a ser a existência com todas as suas vicissitudes. Houve um rompimento com os imperativos que moviam a filosofia ligada à *pólis*. O indivíduo passou a ser o foco. Seu bem-estar, o alvo. A essa altura, alguns círculos filosóficos, de acordo com Tillich (2015, p. 27), assumiram contornos religiosos, chegando ao ponto de considerar seus mestres como inspirados. Para tais escolas afluíam muitos em busca de uma

opção além das religiões convencionais. E foram desses círculos que posteriormente se originaram duras críticas à fé cristã (TILLICH, 2015, p. 44-47).

Tendo o pêndulo do poder passado para as mãos romanas, tal mudança, de modo nenhum, levou a cultura helenística ao declínio. Pelo contrário, a nova senhora do mundo antigo absorveu e, em muitos aspectos, viu-se profundamente dependente da cultura de seus vassalos. Para Russell (2015, p. 341), “até o fim, Roma foi parasita cultural da Grécia”.¹ Essa forte declaração faz ainda mais sentido quando a ela se relaciona o fato de que um dos grandes representantes do estoicismo no segundo século d.C. foi o próprio imperador Marco Aurélio (LARA, 1992, p. 113).

O cristianismo nasceu em uma era de transformações, destinado a também deixar sua marca na história. Tendo brotado no fértil solo judaico, deu ramos e alcançou terras longínquas. Os novos conversos provenientes de contextos não-judaicos estavam familiarizados, em sua maioria, com os traços elementares das visões de mundo helenístico-romanas. Possuíam pressupostos culturais em grande parte distintos daqueles assumidos pelo núcleo cristão inicial. Sendo assim, o encontro da crença apostólica, elaborada em categorias judaico-semíticas, porém, transmitida em grego, com mentes moldadas pelo helenismo quase que inevitavelmente trouxe consigo um processo natural e inevitável de ressignificação de conceitos cristãos originários. Evidências dessa transformação podem ser percebidas na virada do primeiro para o segundo século d.C.

Um dos principais representantes do cristianismo nesse período foi Inácio, que atuou bispo da comunidade cristã de Antioquia, a terceira maior cidade do império

¹ O comentário de Russell, embora um tanto incisivo, parece representar a realidade. Koester (1995, p. 42) segue pelo mesmo caminho afirmando que: “A própria Roma foi profundamente afetada pela arte, arquitetura, filosofia e literatura gregas; a parte oriental do império romano permaneceu essencialmente grega, e a língua, cultura e religião gregas ganharam terreno até mesmo no oeste latino.” Martin Hengel (1989, p. 1) comenta que “esse processo muito complexo [a helenização] continuou sob o domínio romano no leste do Império até o quarto século d.C.” Arnaldo Momigliano (1991, p. 18-26), em seu livro *Os limites da helenização: interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*, mostra, a partir de evidências históricas, diz que a assimilação romana da cultura grega não foi um processo ocasional e passivo. Pelo contrário, tratou-se de uma busca ativa e sistemática pelo aprendizado dessa cultura. Nesse sentido, ele comenta que “o grego se tornou praticamente compulsório para a sustentação do império romano”. E mais adiante diz: “Nunca poderemos determinar o quanto do sucesso do imperialismo romano está implícito nesse esforço deliberado dos romanos para aprender a se exprimir e pensar em grego.”

romano, e um dos principais polos da cultura helenística à época. E será para ele que os esforços investigativos deste estudo serão direcionados.

Helenismo e helenização: definições

No âmbito acadêmico moderno, conforme aponta Martin Hengel (1989, p. 1), o mais antigo uso do termo helenismo, da forma como hoje é conhecido, está ligado aos estudos do alemão Johann Gustav Droysen (1808-1884)². Desde então,

é usado na história e no estudo da antiguidade para descrever aquela nova civilização promovida, acima de tudo, pela expedição de Alexandre, o Grande e pelo "domínio colonial" greco-macedônio que se seguiu, uma civilização que foi moldada pela difusão gradual da língua grega e de formas gregas de vida e pensamento.

A partir de Werner Jaeger (1985, p.13-14), sabe-se que o substantivo grego *hellenismos*, proveniente do verbo *hellenizo*, isto é, “falar grego”, provavelmente tenha primeiro sido empregado na antiguidade pelos professores de retórica da Grécia clássica³. Teofrasto, sucessor de Aristóteles, tornou o *hellenismos*, o uso gramaticalmente correto e purista da língua grega, uma das regras fundamentais da boa retórica. Mais tarde, fora da Grécia, o termo passou a ser usado para nomear a adoção do estilo de vida grego. E, durante o período patrístico⁴, veio também a significar a prática da religiosidade pagã.⁵ Sendo assim, o emprego do termo

² Momigliano (1970, p. 142-143) diz que Droysen fez sua primeira formulação do conceito na obra *Geschichte Alexanders des Grossen*, publicada em 1833. Contudo, ressalta que o modo como o autor emprega o termo é ambíguo e, de certa forma, influenciado por uma visão histórica hegeliana. Um fato curioso, segundo Momigliano, é que “o helenismo foi para Droysen essencialmente aquele estágio na evolução do paganismo que levou da Grécia clássica ao Cristianismo – não através do judaísmo, mas através de outras religiões orientais”. Atualmente, a obra de Droysen se encontra também traduzida ao espanhol, com o título *Alejandro Magno* (1988), e ao português, com o título *Alexandre o Grande* (2010). Para mais discussões e análises críticas do conceito “Helenismo” em Droysen, veja Biazotto (2015) e Sebastiani (2015).

³ Sobre o uso do verbo *hellenizo* em Platão em Aristóteles, veja Spinelli (2015, p. 44).

⁴ Para uma breve exposição e exemplos desse uso do termo na patrística, ver Marksches (2012, p. 27-30). Pela descrição de Marksches, percebe-se nos antigos autores cristãos uma confluência no uso do termo como uma espécie de sinônimo para o elemento pagão ou a prática da religiosidade pagã, o que confirma a opinião de Jaeger.

⁵ É importante salientar que Jaeger (1985, p. 14) está ciente de que “a literatura erudita nem sempre distingue com suficiente clareza entre esses diversos significados da palavra” *Hellenismos*. Arnaldo Momigliano (1970, p. 139) reconhece a discordância entre os historiadores mais recentes no uso desse termo, porém, acredita que: “Via de regra, as ambiguidades terminológicas nunca devem deter

“helenização” nesta pesquisa abrange não só a adoção da língua ou certos costumes da cultura (elementos de caráter superficial) que predominou por aproximadamente trezentos anos antes do nascimento de Jesus Cristo⁶, mas também a absorção e uso

um estudioso por muito tempo.” Mais recentemente, em um artigo intitulado “Does It Make Sense to Speak about a ‘Hellenization of Christianity’ in Antiquity?”, Christoph Marksches (2012) expande a discussão sobre o uso desse tradicional termo/categoria analisando seu emprego no contexto acadêmico alemão desde o século 19. Começando por Johann G. Droysen, passando por Adolf von Harnack e outros mais, Marksches vai na mesma direção de Jaeger, complementando que, até o século 21, os usos dessa categoria têm padecido de imprecisões relacionadas ao seu conteúdo/significado e à sua cronologia, isto é, ao período específico de abrangência da era helenística. Apesar de ter demonstrado essas variações no uso do termo “helenização”, o autor reconhece haver um certo consenso tácito entre os historiadores mais recentes no entendimento básico do termo, o que para ele é útil na busca por uma formulação mais precisa. Para sanar a questão e ao mesmo tempo evitar reducionismos, Marksches (2012, p. 31-32) mantém que “devemos expandir nossas descrições dos antigos processos de transformação que gostaríamos de chamar de ‘helenização’ adicionando não apenas uma exploração da educação, filosofia e religião, mas também um exame de questões relacionadas à vida cotidiana, à economia e aos avanços técnicos.” Para o autor, esse tipo de análise ainda está em sua “infância”. Além disso, sugere que é importante similarmente distinguir esse termo analítico de dois outros mais: “grecização” e “romanização”, que ele mesmo caracteriza superficialmente como a adoção dos modos de vida e pensamento segundo cada uma dessas culturas. Por fim, Marksches (2012, p. 34) propõe sua própria opinião do que foi a helenização do cristianismo: “a helenização do cristianismo é uma transformação específica das instituições educacionais alexandrinas e da cultura acadêmica que se desenvolveu nessas instituições na reflexão teológica do antigo cristianismo”. Embora o autor tenha procurado trazer precisão conceitual e cronológica, sua conceitualização é um tanto restritiva, pois há evidências da ocorrência desse processo fora e antes do desenvolvimento teológico cristão alexandrino após a segunda metade do 2º século d.C. Tem-se como simples exemplo Justino Mártir (c. 100 a c.165 d.C.), nascido em Flávia Neápolis, Síria, cuja atuação esteve localizada principalmente em Roma, onde fundou uma escola. A influência de filosofias helenísticas tem sido reconhecida em seus escritos (BOENER; GILSON, 2012, p. 26; CROSS; LINVIGSTONE, 1997, p. 915). Desse modo, é importante manter uma noção mais expandida do que foi o processo de helenização do cristianismo, tendo em vista evidências que sejam plausíveis das perspectivas histórica, política e filosófica.

⁶ No primeiro volume de sua extensa introdução ao Novo Testamento, Helmut Koester (1995, p. 41) se preocupa em precisar cronologicamente seu uso do termo helenismo como o “período que começou com Alexandre o Grande e terminou com a conquista do Oriente pelos romanos”. Além disso, faz questão de ressaltar que: “o fenômeno mais característico deste período é a intensificação do processo de ‘helenização’, ou seja, a expansão da língua, educação e cultura gregas iniciada pelo estabelecimento do domínio político macedônio e grego sobre as nações do antigo império persa.” Mais recentemente, Sebastiani (2015, parágrafo 21) corroborou com Koester afirmando o seguinte: “hoje é adequado entender por helenismo o conjunto de fenômenos históricos ocorridos no período de cerca de três séculos desde a morte de Alexandre (323 a.C.) até a submissão do Egito (30 a.C.)”. Sebastiani ainda menciona uma possível ampliação: “também estão previstas extensões do período até a fundação de Constantinopla (330 d.C.), e da área geográfica para Roma, Cartago e Magna Grécia”, mas que não vem ao caso devido aos propósitos deste estudo. *Sendo assim, o recorte temporal do ano 323 ao ano 30 a.C. será aqui tomado como base para a datação aproximada do período Helenístico, sem com isso limitar temporalmente o impacto da cultura desenvolvida nessa época.* Miguel Spinelli (2015, p. 45) também aponta para a existência de um processo anterior e mais tímido de difusão da cultura grega durante a expansão colonizadora das antigas póleis, que buscavam “enviar para a nova colônia indivíduos versados nos ditames da cidadania e da jurisprudência, em particular, na capacidade de editar leis e de ministrar a justiça”.

de conceitos e noções mais amplos acerca da realidade provenientes de cosmovisões⁷ helenísticas⁸ (a saber, conceitos metafísicos, cosmológicos, antropológicos etc.) que atuam como “ideias reguladoras” ou “princípios hermenêuticos” que condicionam/fundamentam (elementos de caráter profundo) o pensamento (cf. CANALE, 2014, p. 12-13).

Breve panorama histórico do debate acerca da helenização do cristianismo

Robert D. Crouse (1962, p. 22-23) escreveu um interessante artigo – “The helenization of christianity: a historiographical study”⁹ – dedicado ao exame dos primórdios da discussão moderna acerca da questão da helenização do cristianismo, no qual boa parte desta seção estará baseada. Para o autor, os primeiros passos do debate foram dados nos dias da Reforma. Nessa época, o contexto inquiridor humanista trouxe à tona informações mais precisas acerca da antiguidade. Os reformadores, em sua atitude crítica para com a tradição medieval¹⁰, em especial ao

⁷ O que aqui se entende por cosmovisão se aproxima da definição de Mário Ferreira dos Santos (2018, p. 126, grifo nosso): “a concepção do mundo (cosmovisão) apresenta-se [...] como *um conjunto de intuições que domina não só as particularizações teóricas e um tipo humano e cultural, mas, como Sustenta Scheler, condiciona toda a ciência, como também abarca as formas normativas, tornando-se ela uma norma para a ação, como observa Ferrater Mora.*” E mais: “Incluem-se na cosmovisão a filosofia, a metafísica, a imagem científica do mundo, a ética, a estética. No entanto, não se conclua que a cosmovisão seja apenas uma soma das diversas disciplinas filosóficas e científicas. *Ela forma uma espécie de ‘organismo’, irredutível a essas ciências, embora não perfeitamente dominado, e também aceita métodos que ultrapassam aos frequentemente usados pela filosofia e pela ciência, pois não é ela apenas um saber teórico como a filosofia, já que, em sua maior parte, invade o terreno das intuições, do irracional, do transinteligível, isto é, do que se coloca além da inteligibilidade*” (SANTOS, 2018, p. 127). Esse conceito de Mário é interessante enquanto capaz de elucidar a abrangência de uma cosmovisão. Contudo, tal definição não é a única existente. Para um breve resumo histórico do uso do conceito, veja James W. Sire (2012, p. 35-76); para um tratamento mais amplo, veja David K. Naugle (2017). *O termo cosmovisão aqui é posto no plural em virtude da compreensão de que diferentes sistemas de pensamento geralmente mantêm distintas concepções da realidade como um todo.* Essa é uma noção também compartilhada por Mário Ferreira dos Santos (2018, p. 126).

⁸ Em um trabalho recente intitulado “Helenismo e cristianismo primitivo: encontros e desencontros” Paulo Vasconcelos (2019) realiza uma análise observando a relação do cristianismo com o helenismo, tendo em vista alguns tópicos doutrinários mais abrangentes que formam a base da cosmovisão cristã, sendo eles: a cosmologia, a teodiceia e a antropologia. Análises do tipo são importantes pelo fato de focarem não apenas em aspectos particulares, mas também em questões mais amplas, as quais são capazes de orientar profundamente sistemas de pensamento e doutrina.

⁹ Esta seção está, em sua maior parte, baseada na pesquisa de Robert D. Crouse (1962).

¹⁰ Cabe, contudo, ressaltar que tal crítica dos reformadores não se estendeu a toda tradição. Em muitos aspectos, eles dependeram dela para a elaboração de seus sistemas teológicos.

amplo emprego de Aristóteles por parte da escolástica, lançaram as raízes daquilo que, nos séculos seguintes, viria a se tornar a teoria da helenização da doutrina cristã.¹¹

Durante o século 17, na época das controvérsias socinianas, Isaac Casaubonus, de confissão reformada, participou do aprofundamento das discussões por meio de sua obra *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes xvi*, publicada em 1614. Segundo concebia, o marco inicial da helenização cristã pode ser encontrado no método evangelístico adotado pelo apóstolo Paulo no areópago ateniense. A partir de sua leitura desse precedente paulino, defendia que os Padres da Igreja seguiram pelo mesmo caminho empregando conceitos helenísticos para expressar suas concepções religiosas, sobretudo aquelas relacionadas aos sacramentos, cuja terminologia, afirmava, foi importada dos cultos de mistério gregos (CROUSE, 1962, p. 23-24).

Nas pegadas de Casaubonus, o jesuíta Dionysius Petavius ingressou na discussão com sua obra *Opus de theologicis dogmatibus*, lançada entre 1644 e 1650. Para ele, o ensino dos Padres Pré-Nicenos a respeito da doutrina da Trindade havia sofrido influência de concepções platônicas, em suas palavras, a “base da perfídia ariana”. Além disso, afirmava que, possivelmente, tais ideias tenham, em parte, ingressado no cristianismo por meio de pesadores cristãos que haviam sido adeptos de seitas platônicas e aristotélicas. Essa tese de Petavius encontrou oposição na figura do sacerdote inglês George Bull, que negava ideias ligadas a noção de desenvolvimento e corrupção da doutrina, enfatizando, em vez disso, a imutabilidade do dogma. Os estudiosos do tema nesse período estavam preocupados com a integridade dos ensinamentos transmitidos pela igreja primitiva, baseando-se na ideia de que, ao longo de seu desenvolvimento, a doutrina cristã se corrompeu. Com efeito, havia também protestantes que viam na temática uma maneira de criticar os dogmas do catolicismo romano, dentre eles, Gerhardus Vossius, Jacob Thomasius e Theophilus Gale. Por fim, o pensamento da influência do helenismo sobre o desenvolvimento doutrinário cristão gradualmente passou a ser aceito por uma parcela significativa dos estudiosos. “A ideia havia amadurecido. O verdadeiro problema que restava era como o fato da helenização deveria ser avaliado” (CROUSE, 1962, p. 24-26).

¹¹ Crouse (1962, p. 22) explica que parte da lentidão em se aceitar a “dependência radical” da doutrina cristã para com o pensamento helenístico esteve ligada à noção do caráter sagrado da tradição. Afirmar que o dogma da Igreja deve algo ao mudo pagão soava, no mínimo, como uma impiedade.

Em 1700, a obra póstuma *Le Platonisme devoile ou essai touchant le verbe Platonicien*, de Matthieu Souverain, entra no palco do debate como a abordagem mais ampla do tema até então publicada. O autor era um reformado francês que, devido a perseguições, exilou-se na Holanda e, posteriormente, na Inglaterra, onde assumiu um papel de liderança entre os socinianos. Souverain entendia haver uma diferença entre a primeira e as gerações subsequentes de cristãos. Para ele, o cristianismo perdeu a pureza de sua tradição provinda da comunidade apostólica ainda no primeiro século, nas mãos de bispos gentios. “A ponte pela qual essa corrupção entrou foi, acima de tudo, o método de exegese e o catecismo empregado pelos Padres que, eles próprios produtos das escolas platônicas, procuravam adequar as Escrituras ao contexto do pensamento platônico”. Do segundo século em diante, depois de Inácio de Antioquia, o que se viu teria sido apenas um aprofundamento desse processo com Justino Mártir, Atenágoras, Clemente de Alexandria, Irineu, entre outros, os quais considerou “semipagãos”. As ideias de Souverain encontraram oposição nas críticas do professor e pastor pietista Johann Wilhelm Zierold, com sua obra *Gründliche Kirchen-Historie*, também de 1700, além do jesuíta Balthus e do beneditino Remy Ceillier (CROUSE, 1962, p. 26-28).

Durante o século 18, a questão da helenização do cristianismo continuou a chamar atenção dos estudiosos. Um aspecto do período que merece menção é o aumento do conhecimento científico acerca da temática. Nesse contexto, um dos principais nomes a tratar do assunto foi Johann Lorenz Mosheim, em sua obra *Father of Church History*. A seu ver, a helenização se iniciou durante época de Marco Aurélio, tendo na figura de Justino Mártir e na escola teológica alexandrina, especialmente na pessoa de Orígenes, seus principais agentes. Outra característica que pôs o autor em um terreno mais favorável para abordagem do assunto foi sua distância daquelas polêmicas trinitárias que prevaleceram no século anterior. Isso o permitiu tratar a questão de forma mais objetiva, embora tenha também entendido o processo de helenização como uma corrupção da fé evangélica simples do cristianismo originário (CROUSE, 1962, p. 28-29). Crouse (1962, p. 29) comenta que “a história subsequente é, em grande parte, uma questão de aceitação e elaboração da visão de Mosheim, embora às vezes mais no espírito de Souverain”.

Joseph Priestley segue Mosheim em sua obra *History of the Corruptions of Christianity*, de 1782. Para ele, o princípio da “corrupção” se deu com a atribuição da doutrina do *logos* a Cristo, que ele acredita não ter se iniciado com o apóstolo João, o qual, a seu ver, apenas se valeu do termo como uma figura de linguagem. O platonismo, então, para Priestley, foi a fonte a partir da qual a divindade de Cristo e a noção da imortalidade da alma, por exemplo, ingressaram no Cristianismo. Outro historiador que opinou sobre o tema nas pegadas de Mosheim durante o século 18 foi Edward Gibbon. Sua abordagem é distinta das demais. Para ele, as raízes da helenização do cristianismo podem ser encontradas no contexto judaico envolvido com as filosofias grega e caldeia, de onde vieram as “sementes da corrupção”. No referido período, a crítica à teoria da helenização teve como alguns de seus representantes a obra católica anônima *Histoire critique de l'eclecticisme*, publicada em 1766, e o autor protestante Karl August Gottliebe Keil, que bordou a temática do ponto de vista da exegese do Novo Testamento, opondo-se especialmente a Mosheim (CROUSE, 1962, p. 29-30).

Na maior parte do século 19, o que houve foi uma reafirmação das teses elaboradas por Souverain e Mosheim. Uma mudança de perspectiva no debate ocorreu apenas na virada do século.

Enquanto no século 17 e 18 as discussões sobre a helenização do cristianismo tiveram lugar em um meio racionalista e deísta, com as controvérsias trinitárias em posição de destaque, no século 19, em grande parte sob a influência de Hegel, a discussão se volta para o contexto da história do cristianismo, tratada à maneira da história das religiões (CROUSE, 1962, p. 30).

Os contextos religiosos judaico e helenístico tardios e a crítica da forma então passaram a ter uma maior relevância para a explicação do fenômeno da helenização do cristianismo primitivo. Wilhelm Bousset, por exemplo, com sua obra *Kyrios Christos*, de 1913, voltou sua atenção para o judaísmo palestino. Em seu entendimento, os discípulos, em um primeiro momento, conceberam Jesus de acordo com as expectativas proféticas judaicas. No entanto, quando a mesma mensagem passou a ser anunciada ao mundo helenístico, o paralelismo religioso entrou em cena como meio de transmissão da fé, o que acabou por distinguir o cristianismo helenístico do judaico. Tal

pensamento teve como críticos Dibelius, Bultmann e Barth, que viram nessa perspectiva uma tendência à negação do aspecto transcendente da fé. Adolf von Harnack, por sua vez, ingressou no debate analisando o impacto do judaísmo na elaboração doutrinária cristã posterior. Concluiu que, após a queda de Jerusalém, o judaísmo deixou de ter importância para história do dogma cristão. Essa posição foi questionada a partir de estudos posteriores a respeito das descobertas de *Qumran*. Nessa última tendência, está subscrito, por exemplo, Jean Daniélou, que, em *Théologie du Judéo-Christianisme* reconhece o impacto da literatura helenística no cristianismo primitivo, mas defende uma “estrutura” essencialmente judaico-semítica (CROUSE, 1962, p. 30-32).

Embora criticada, a posição de Harnack teve certa aceitação entre estudiosos do século 20, permanecendo até os dias atuais como um marco no debate (HELLEMAN, 2016, 34-35).¹² Para o autor, em *What is Chistianity?*, “o primeiro estágio de qualquer influxo real do pensamento definitivamente grego e da vida grega deve ser fixado por volta do ano 130”. Nessa época, os Padres Apologistas introduziram no sistema doutrinário cristão o conceito filosófico e cosmológico do *logos*, cuja identificação com Cristo “foi o fator determinante na fusão da filosofia grega com a herança apostólica” (HARNACK, 1903, p. 215, 219-220).¹³ Um aprofundamento paralelo dessa fusão se deu, segundo Harnack, com a entrada do elemento gnóstico no seio da Igreja. Esse fato é encarado por ele como representando um estágio de “helenização aguda”, que não foi totalmente superado mesmo após a “vitória” da igreja contra essa tendência teológica (HARNACK, 1903, p. 220-224). Na avaliação de Harnack, essas mudanças representam, na verdade, a entrada do “intelectualismo” nas elaborações doutrinárias da igreja (HARNACK, 1903, p. 242)¹⁴, que, ao lado do tradicionalismo e da

¹² Marksches (2012, p. 13) afirma que Harnack “pode corretamente ser rotulado como o campeão do impacto triunfal do conceito de helenização, pelo menos na esfera acadêmica de língua alemã.” Elizabeth A. Clark (2008, p. 10) comenta sobre a grande influência do autor também entre estudiosos do cristianismo primitivo americanos.

¹³ Harnack (1903, p. 219) ainda ressalta o seguinte acerca do emprego do conceito do *logos* pelos apologistas cristãos: “isso deu um significado metafísico a um fato histórico; atraiu para o domínio da cosmologia e da filosofia religiosa uma pessoa [Cristo] que apareceu no tempo e no espaço.”

¹⁴ Acerca da intelectualização da fé cristã, Harnack (1903, p. 244) complementa: “a elaboração do Evangelho em uma vasta filosofia de Deus e do mundo, na qual todo tipo concebível de material é manuseado; a convicção de que, por ser a religião absoluta, o cristianismo deve fornecer informações sobre todas as questões de metafísica, cosmologia e história; a visão da revelação como uma

institucionalização, apontam para a transformação da “fé viva”, a “evaporação do entusiasmo original”, da igreja apostólica (HARNACK, 1903, p. 207, 214, 244).

Mais recentemente, em 12 de setembro de 2006, o então Papa Bento XVI, numa palestra ministrada na Universidade de Regensburg, Alemanha, intitulada “*Faith, Reason and the University Memories and Reflections*”, seguiu na direção oposta à de Harnack, argumentando que: “a fé bíblica, no período helenístico, encontrou o melhor do pensamento grego em um nível profundo, resultando em um enriquecimento mútuo”. Esse evento, diz ele, constituiu-se no “encontro entre o esclarecimento e a religião genuínos”, uma aproximação necessária e conduzida pela própria Providência¹⁵ (BENTO XVI, 2006, p. 598-599). Além disso, Bento XVI concebe esse processo como de “decisiva importância não apenas do ponto de vista da história das religiões, mas também da história mundial” (BENTO XVI, 2006, p. 600). Por esses e outros motivos, relacionados ao embate contemporâneo entre a fé e a ciência, ele se posiciona criticamente contra tentativas de “deselenização do cristianismo”¹⁶.

multidão incontável de doutrinas e explicações, todas igualmente sagradas e importantes – isso é o intelectualismo grego.”

¹⁵ Em suas palavras: “O encontro entre a mensagem bíblica e o pensamento grego não aconteceu por acaso. A visão de São Paulo, na qual viu as estradas para a Ásia bloqueadas e, em um sonho, viu um macedônio implorar-lhe: ‘Venha para a Macedônia e nos ajude!’ (cf. At 16: 6-10) – essa visão pode ser interpretada como uma ‘destilação’ da necessidade intrínseca de uma reaproximação entre a fé bíblica e a investigação grega” (BENTO XVI, 2006, p. 598). Além disso, é importante notar que Bento XVI entende que os primeiros passos desse encontro foram dados antes do surgimento do Cristianismo. O ex-papa parece enxergar na tradução da Septuaginta uma espécie de *Preparatio Evangelica*. Em suas palavras: “a tradução grega do Antigo Testamento produzida em Alexandria – a Septuaginta – é mais do que uma simples (e, nesse sentido, realmente menos do que satisfatória) tradução do texto hebraico: é um testemunho textual independente e uma etapa distinta e importante na história da revelação, que trouxe esse encontro de uma forma que foi decisivo para o nascimento e difusão do Cristianismo” (BENTO XVI, 2006, p. 599).

¹⁶ Bento XVI divide historicamente em três etapas aquilo que chama de “programa de deselenização”. A primeira delas ocorreu durante a Reforma Protestante, momento em que os reformadores, movidos pelo princípio *Sola Scriptura*, passaram a criticar como alheios à fé bíblica os pressupostos filosóficos empregados pela escolástica. A segunda etapa, por sua vez, ocorreu durante os séculos 19 e 20, no solo do movimento teológico liberal, sendo Adolf von Harnack seu principal representante, cuja ideia central “era retornar simplesmente ao homem Jesus e à sua mensagem simples, por trás dos acréscimos da teologia e, na verdade, da helenização”. Por fim, o terceiro estágio desse programa é visto em tendências contemporâneas que buscam trazer a mensagem simples do Novo Testamento ao seu próprio contexto cultural, anterior à inculturação helenística. Bento XVI afirma ainda que esta última tendência “não é simplesmente falsa, mas sim também grosseira e sem precisão” (BENTO XVI, 2006, p. 600-602).

Foco e objetivo da pesquisa

De modo geral, é no campo de discussões mais amplo apresentado acima que este estudo se insere. Antecipadamente, é importante ressaltar que o trabalho, na medida do possível, tem a intenção de afastar-se do âmbito polêmico da questão, sem com isso deixar de reconhecer as diversas contribuições úteis dos vários estudiosos da temática. A partir da advertência levantada por Pépin (1983, p. 15-19) acerca de alguns excessos cometidos por comparatistas do início do século 20¹⁷, pretende-se nessa discussão avançar tendo em mente que a relação do cristianismo primitivo com o helenismo possui suas complexidades, devendo, por isso, ser levada adiante com cautela.

Em face das diversas opiniões existentes a respeito do momento histórico em que a helenização do cristianismo se tornou patente, este estudo levará em conta a sugestão de Jaeger (1985, p. 10-11), que vê traços mais claros dessa influência, principalmente filosófica, a partir de gerações posteriores a dos apóstolos¹⁸. Essa sugestão precisa ser avaliada, pois, na virada do primeiro para o segundo século, já havia uma quantidade significativa e até superior de cristãos fora da Palestina – por esse motivo, mais familiarizados com os traços elementares do helenismo¹⁹. Mas isso

¹⁷ Pépin (1983, p. 15-19) aborda três excessos cometidos pela escola comparatista. Primeiro, “os defensores da história comparada nem sempre evitaram o escolho que consiste em confrontar o estado plenamente diferenciado da filosofia grega com o estado incoativo e sumário do pensamento cristão”. Segundo, “a dependência muito rapidamente inferida pela escola comparatista exerce-se sempre no mesmo sentido, do domínio grego ao domínio cristão.” Por fim, alguns estudiosos “partem do princípio de que a filosofia grega e o pensamento cristão são duas manifestações sucessivas da ação do mesmo espírito divino atuante entre os homens; [...] os adeptos desse tipo de explicação cristianizam secretamente a natureza do paganismo antigo, vendo nela uma prefiguração providencial do mistério cristão”. Por esse motivo, o autor entende que “aceitar como uma evidência o fato de uma certa influência da filosofia helênica sobre a teologia cristã não implica aceitar” tais excessos.

¹⁸ Jaeger (1985, p. 11, nota 2) comenta que vários estudiosos (por exemplo, os adeptos da História Geral da Religião, D. F. Strauss e membros da escola teológica de Tübingen) procuraram apontar influências helenísticas – religiosas e filosóficas – sobre o cristianismo primitivo, em especial sobre o Apóstolo Paulo. Segundo entende, tais opiniões “não têm sido confirmadas pela investigação histórica moderna”. Por esse motivo, “em geral, esse tipo de influência doutrinária da filosofia grega no pensamento cristão pertence às gerações posteriores” de cristãos.

¹⁹ Acerca da mentalidade diferente dos novos conversos provindos do mundo helenístico-romano, Dobschütz (1914, p. 251-252) diz o seguinte: “A geração seguinte do cristianismo foi liderada por homens cujas concepções eram totalmente diferentes das de Paulo, porque eram gregos ou judeus helenísticos. Eles falam de Jesus como o Salvador, uma palavra que o coloca no mesmo nível dos deuses da cura ou o faz aparecer como o portador esperado da nova era de ouro; muitas pessoas nesse período se esforçaram para considerar Augusto esse Salvador. [...] A chamada Primeira Epístola de Clemente baseia a crença cristã na ressurreição na história da ave Fênix. A carta de

não quer dizer que a Palestina, berço do cristianismo, tenha permanecido hermeticamente fechada ao impacto dessa disseminada cultura. O estudo de Martin Hengel (1989) a respeito do influxo do helenismo na Judeia durante o primeiro século mostra claros traços de assimilação em alguns dos setores do judaísmo palestino. Em outro lugar, no entanto, Hengel reconhece que “a adoção da civilização helenística, sua linguagem, sua literatura e seu pensamento pelo antigo judaísmo e o conflito que resultou é um desenvolvimento complexo, envolvendo uma grande quantidade de tensão” (HENGEL, 1980, p. 125). As evidências históricas e arqueológicas do período apontam para a existência de certas diferenças entre o judaísmo da diáspora e o palestino no que diz respeito à relação com o helenismo, como pontua John Joseph Collins (2000, p. 18):

Não devemos, é claro, concluir que não houve diferença alguma entre a Palestina e a Diáspora. O judaísmo palestino não produziu nenhum filósofo análogo a Filo. A Diáspora não tem nada que se compare ao *corpus* rabínico, que foi compilado a partir da tradição palestina alguns séculos depois. O hebraico e o aramaico ainda eram amplamente usados na pátria. O judaísmo nunca foi uma religião minoritária na Palestina helenística, e o apoio social e cultural foi obviamente maior lá do que em outros lugares. Se a Judeia foi política e militarmente ameaçada em vários momentos, a ameaça cultural à plausibilidade da tradição foi maior na Diáspora. Embora até mesmo áreas reclusas como o Qumran mostrem influência helenística, as tentativas de expressar a tradição judaica em formas explicitamente helenísticas são relativamente poucas no judaísmo palestino, ao passo que predominam na diáspora. Em suma, embora a oposição familiar do Judaísmo Helenístico e Palestino não possa ser mantida e embora haja uma área cinzenta considerável onde não podemos ter certeza da derivação de obras particulares, permanece o fato de que a principal evidência para a tentativa de apresentar o Judaísmo numa roupagem Helenística deriva da diáspora.

As considerações de Collins são importantes e ajudam a explicar por que, para além das fronteiras da Palestina, no fim do 1º e durante o 2º século, a postura dos recém-conversos ao cristianismo para com a cultura helenística parece ter sido distinta

Barnabé alegoriza as leis do Antigo Testamento exatamente da mesma maneira que os pitagóricos e Filo. [...] O batismo e a sagrada comunhão tornam-se enredados com elementos-mistério: o batismo é chamado de banho de regeneração, exatamente como nos mistérios o iniciado afirma ser *renatus in aeternum* (nascido de novo para sempre); a fonte batismal é considerada santificada pelo batismo de Jesus. O pão e o vinho são chamados de remédio da imortalidade por Inácio.”

da dos cristãos ligados ao núcleo originário, ainda próximo da esfera de influência do judaísmo palestino. Em sua obra *Helenização e recriação de sentidos*, Miguel Spinelli (2015, p. 63) trata dessa questão em mais detalhes, demonstrando algumas disparidades entre a aproximação de Paulo e a de novos conversos gentios em relação ao helenismo:

No caso dos autores dos evangelhos, e de Paulo, em particular, todos estavam diretamente vinculados (quando não próximos) à doutrina originária proferida. Os agora helenizadores (a partir do II século), estavam primeira e inicialmente vinculados a uma doutrina ou escola (linhagem) filosófica. Os apóstolos, inclusive Paulo, eram judeus; os atuais eram filósofos neoplatônicos, ou epicureus, ou estoicos, que, de certa doutrina filosófica migraram para a doutrina cristã. Os apóstolos, e Paulo, se ocuparam em fazer renascer, sob nova legislação e projeto libertador, um povo; os atuais, os que denominamos de doutrinadores cristãos, se ocuparam em fazer renascer o Cristianismo como única e verdadeira sabedoria no confronto da dita *sabedoria mundana*, mais precisamente, da Filosofia. Por princípio, e no contraposto das doutrinas helênicas que cada um acolheu, os doutrinadores viram na doutrina cristã uma real possibilidade de transformá-la numa outra doutrina filosófica, por suposto almejada como mais valiosa do que aquelas que professavam. Por serem, todavia, os atuais doutrinadores *filósofos* (de seu tempo), inevitavelmente levaram para dentro da doutrina cristã não só a própria capacitação filosófica (em uns prevalecia a retórica, em outros, a *dialética*), como também princípios das diversas doutrinas que professavam (quer a título de implementação, quer de contraposto).

Os doutrinadores aos quais Spinelli aqui se refere são Justino Mártir (c. 100-165), Clemente de Alexandria (c. 150-215) e Orígenes (c. 185-253). O autor vê no trabalho deles um dos principais focos de helenização do pensamento cristão durante o segundo século. Nas mãos desses teólogos, o que teria ocorrido seria um processo sistemático de apropriação de conceitos filosóficos helenísticos. Contudo, tais artifícios do pensamento não adentraram o terreno cristão sem passar pelo que o autor chama de “recriação de sentidos”. Sendo assim, “a grande preocupação deles consistia em dar a esses conceitos uma melhor elucidação, ou seja, reformulá-los segundo os ditames da doutrina cristã”. Spinelli vê nessa prática “um modo de subverter conceitos” (SPINELLI, 2015, p. 41).²⁰

²⁰ Spinelli (2015, p. 40-43; cf. p. 20-27) comenta que esses pensadores cristãos enxergavam pontos de “convergência” entre a doutrina cristã e as doutrinas filosóficas de seu tempo. A partir desse

Justino e os dois Padres alexandrinos, ao que parece, representam um marco mais nítido no encontro do helenismo com o cristianismo. Vê-se neles uma busca intencional e sistemática de acolhimento e integração de noções originalmente pertencentes a sistemas filosóficos valorizados em seus dias²¹. Por esse motivo, com frequência são tidos como ponto de partida em estudos que examinam tal relação no cristianismo primitivo. Mas será que a helenização da religião cristã apenas pode ser contada desde essas iniciativas da segunda metade do segundo século em diante, como já sugeriu Marksches (2012, p. 34)? Qual teria sido a relação dos teólogos cristãos com helenismo antes desse momento? Ao lidar com essas e outras indagações, há que se também dar lugar à possibilidade de terem ocorrido processos não intencionais e assistemáticos de ressignificação²² no encontro de mentes helenizadas com a tradição apostólica construída em molde essencialmente judaico.²³

pressuposto, serviam-se, por exemplo, de conceitos platônicos (o de demiurgo, o de imortalidade ou de preexistência da alma etc.) que julgavam úteis para elaborar suas teologias e apologias. Contudo, tais apropriações, do ponto de vista filosófico, eram problemáticas. “Muitas delas (comumente aceitas na discussão filosófica) foram simplesmente amputadas de seus contextos e, por vezes, dogmatizadas”. Esse comentário é importante pois aponta para a existência de incompatibilidades entre essas visões de mundo – a cristã e as várias helenísticas. A harmonização parece ter sido possível por meio de uma descaracterização de sentidos. Visto terem sido adaptados para o emprego em prol da fé, é importante também pensar no impacto desses conceitos “ressignificados” na própria constituição do pensamento cristão construído a partir deles.

²¹ Spinelli (2015, p. 18-19) comenta que um propósito subjacente ao emprego de elementos filosóficos helenísticos pelos doutrinadores do segundo século foi obter aceitação da doutrina cristã perante o estatuto intelectual de seu tempo. Nas palavras do autor: “ao mesclar razões filosóficas com princípios religiosos, tiveram como objetivo transformar o Cristianismo numa doutrina plenamente aceita pelos intelectuais da época, e, mais do que isso, para fazer dele a religião do homem civilizado”.

²² É importante não restringir a helenização do cristianismo a iniciativas intencionais de fusão da tradição apostólica a categorias de pensamento helenísticas. Há lugar para a possibilidade de que parte desse processo tenha se dado pela transposição natural de significados, em especial, no plano linguístico - um processo não intencional, guiado pela constelação de pressupostos culturais daqueles que se aproximaram, por exemplo, das Escrituras judaicas na versão grega, a principal fonte da tradição cristã naquele período. No livro *Antropologia do Antigo Testamento*, Hans Walter Wolff (2007, p. 29) aventa essa possibilidade ao comentar a tradução de alguns conceitos antropológicos judaico-semíticos para o grego: “ao traduzir, via de regra, os substantivos hebraicos mais frequentes com as palavras ‘coração’, ‘alma’, ‘carne’ e ‘espírito’, ocorreram equívocos de graves consequências. Eles remontam já à antiga tradução grega da Septuaginta e acarretaram uma antropologia dicotômica ou tricotômica, na qual o corpo, a alma e o espírito se encontram em oposição mútua. É necessário examinar até que ponto, quando passou a usar a língua grega, a filosofia helênica deturpou e substituiu concepções semítico-bíblicas. Para isso, temos que esclarecer o uso veterotestamentário das palavras. Essa tarefa exige uma percepção dos pressupostos ideativos e conceptuais semíticos.” John J. Collins (2016, p. 22) também está ciente de que a tradução de determinados termos do hebraico para a língua grega, já moldada por séculos de reflexão filosófica, eventualmente veio a ser a fonte de ressignificação de determinadas noções semíticas: “a tradução [da Torá para o grego] foi extremamente literal, tanto que muitas vezes é difícil de entender sem recorrer ao hebraico. No entanto, algumas decisões de tradução tiveram consequências profundas. Provavelmente, a mais

Os esforços investigativos serão concentrados na virada do primeiro para o segundo século – um período importante para o desenvolvimento do pensamento cristão (TILLICH, 2015, p. 38). Nesse tempo, além da recente morte do último dos apóstolos, João, a segunda e a terceira gerações de cristãos tiveram que enfrentar o desafio de perpetuar a tradição recebida e simultaneamente manter o “corpo de Cristo” unido contra a ameaça de desintegração (cf. KOESTER, 2006, p. 133). Os documentos remanescentes, que também são a principal fonte de informações da Igreja nesse período, foram agrupados sob a alcunha “técnica” de Padres Apostólicos²⁴ no século 17²⁵. Conforme Bogaz, Couto e Hansen (2008, p. 65),

esses escritos trazem experiências das novas comunidades e reflexões sobre os ensinamentos de Jesus Cristo, tocando as virtudes, as doutrinas e normas de comportamento ético dos seguidores do Nazareno. Encontramos ainda antologia sobre os ritos litúrgicos praticados pelas comunidades.

A partir deles, portanto, é possível ter um vislumbre valioso de como a tradição apostólica foi recebida e transmitida pelas primeiras gerações de cristãos posteriores ao período apostólico. Como certa vez disse Quasten (1978, p. 50): são o elo que conecta

importante delas foi a tradução de Êxodo 3:13, onde Deus revela a Moisés seu nome divino. O hebraico, *ehyeh asher ehyeh*, ‘Eu sou quem sou’, é notoriamente enigmático e pode ser intencionalmente evasivo. A tradução grega (Êxodo 3:14) diz *eimi ho ðn*, Eu sou aquele que é. O uso do particípio grego introduziu a ideia grega de Ser, que dificilmente poderia ser expressa em hebraico. [...] A correlação da ideia platônica de Ser com o Deus de Israel tornou-se o fundamento de toda uma tradição de teologia filosófica que persistiu até os tempos modernos.” Desse modo, não é improvável que alguns cristãos de origem gentílica tenham espontaneamente feito essas e outras associações, dada a já comum circulação de conceitos filosóficos carregados de sentido em seu contexto cultural nativo (cf. PELIKAN, 1993, p. 3). A questão gira em torno do encontro de cosmovisões.

²³ J. N. D. Kelly (1994, p. 5, grifo nosso) afirma que “até meados do segundo século, quando as ideias helenísticas começaram a ganhar evidência, a teologia cristã estava se formando em moldes predominantemente judaicos, e as categorias de pensamento usadas por quase todos os escritores cristãos antes dos apologistas eram *em grande parte judaicas*. Isso explica, por exemplo, por que o ensino dos Padres Apostólicos, embora não seja estritamente não-ortodoxo, muitas vezes soa estranho quando julgado por padrões posteriores. E é certo que essa teologia “judaico-cristã” continuou exercendo uma influência poderosa muito depois do segundo século.”

²⁴ Além das sete cartas de Inácio de Antioquia, o grupo de escritos hoje conhecido como Padres Apostólicos é formado pelas epístolas de Policarpo de Esmirna, pela primeira epístola de Clemente Romano à igreja de Corinto, pela obra *O Pastor de Hermas*, pela *Carta de Barnabé*, pelos fragmentos de Pápias e pelo *Didaquê*. Há também quem arrole entre estes a *Carta à Diogneto*, possuidora de características de cunho apologético (LOPES, 2014, p. 47).

²⁵ Para uma discussão acerca do surgimento da designação “Padres Apostólicos” durante o século 17, veja De Jonge (1978, p. 503-505), Lincicum (2015) e Rothschild (2017, p. 7-33). Os dois últimos autores discutem a origem dessa nomenclatura a partir de questões relacionadas à encadernação e à catalogação dos primeiros compêndios modernos dos escritos desses Padres da Igreja.

“a época da revelação com a da tradição”. Embora ocupando posição singular, tomando emprestadas as palavras de Clare K. Rothschild (2017, p. ix), esses textos “frequentemente são ignorados” – principalmente em estudos abrangentes focados na helenização do cristianismo primitivo.

No corpo de escritos em questão, a atenção será direcionada para as sete cartas de Inácio de Antioquia. O recorte é interessante devido à importância desses escritos como fonte de temas amplamente debatidos e integrados na concepção religiosa do cristianismo posterior.²⁶

Os dados biográficos de Inácio são escassos. A maioria das informações provêm de seus próprios escritos e de tradições a seu respeito. (VIELHAUER, 2005, p. 567-573). Possivelmente foi um cristão de origem gentílica. Segundo Vielhauer (2005, p. 569), “a história da tradição das cartas inacianas transcorreu de modo bastante complicado”. Inicialmente, gozaram de considerável reconhecimento. No entanto, provavelmente durante o século 4, sofreram uma série de interpolações, além de também terem sido adicionadas outras cartas falsas ao *corpus* original. Um consenso sobre essa questão veio apenas no século 19. Atualmente são reconhecidas como autênticas, ao menos pela maior parte dos estudiosos, as sete cartas mencionadas por Eusébio de Cesareia (*História Eclesiástica*, III.36; cf. VIELHAUER, 2005, p. 573). A estimativa tradicional é de que tenham sido escritas em algum momento durante a parte final do reinado do imperador Trajano (98-117 d.C.).

Em um proveitoso, porém curto, artigo que aborda a recepção dos escritos dos atualmente chamados Padres Apostólicos durante o primeiro milênio da Igreja Cristã, Robert M. Grant (1998, p. 27-28, grifo nosso) propõe uma divisão desses documentos em duas categorias: padres maiores e padres menores. Sua justificativa para tal separação é a seguinte:

Os maiores ocupavam posições de autoridade e influência na igreja; eles escreveram em nome de sua igreja (Clemente) ou em sua própria

²⁶ Os escritos de Inácio ocupam uma posição importante na tradição cristã. Olson (2001, p. 45) comenta que as cartas inacianas talvez contenham “a primeira teologia, propriamente dita, do cristianismo.” Inácio trata amplamente de questões relacionadas à estrutura eclesial, basicamente adotada pela igreja no futuro. E na epístola aos esmirnitas, capítulo 8, verso 2, encontra-se a mais antiga ocorrência do termo “Igreja Católica” (LOPES, 2014, p. 73). Esses são apenas alguns exemplos da relevância desses escritos no contexto mais amplo da tradição cristã.

(Inácio) e esperavam que suas ordens fossem cumpridas. De modo geral, seu ensino estava em harmonia com a doutrina católica posterior e não era assinalado por peculiaridades marcantes – em grande medida, as peculiaridades identificadas por Père Daniélou como características do "cristianismo judaico" [...]. *Tanto Clemente quanto Inácio representavam teologias que, embora relacionadas ao Judaísmo (especialmente no caso de Clemente), partiram dele em direção ao mundo greco-romano.* As ideias expressas nos outros escritos (Barnabé, *Didachê*, Hermas, Pápias, Policarpo) eram essencialmente derivadas em vez de criativas e levavam a becos sem saída. Pode-se sugerir que a forma literária é uma espécie de índice dessa situação. A carta de Barnabé e o *Didaquê* são pseudônimas; Hermas está escrevendo um apocalipse ou gostaria de escrever um; Pápias produz uma exegese quase inteiramente tradicional em caráter.

As evidências apresentadas no texto de Grant sobre o uso dos escritos de Inácio no primeiro milênio após sua composição parecem conferir razão à sua proposta de classificação²⁷, embora esta aparentemente não tenha se difundido entre os estudiosos contemporâneos. De qualquer forma, sua pesquisa é importante pois evidencia o impacto dos escritos desse Padre Apostólico na formação da tradição cristã posterior. Além disso, a parte destacada da citação acima comporta uma ideia relevante para esta discussão. Nela Grant sinaliza que, juntamente com Clemente de Roma, Inácio marca um ponto de transição do espírito judaico para o helenístico-romano no meio cristão a partir do fim do primeiro século.²⁸ A esse respeito, Geraldo Lopes (2014, p. 31) opina da seguinte maneira: “Clemente e Inácio pensam naturalmente em grego. Empréstam do helenismo a forma literária, as imagens, as comparações, as categorias filosóficas e até o ideal moral, no qual eles exprimem a partir dali a mensagem cristã.”

As ponderações de Grant e Lopes a respeito da relação de Inácio com a cultura helenística possuem significativas implicações, embora não se delonguem na exposição de evidências que as confirmem. Todavia, não estão sozinhos em seu julgamento. Outros estudiosos também têm identificado a presença de elementos

²⁷ Conforme Grant (1988, p. 25-28), durante o quinto século, por exemplo, os escritos de Inácio foram usados no âmbito das controvérsias cristológicas, especialmente pelos defensores da posição monofisita. No sexto século, o autor informa que houve um “genuíno reavivamento inaciano”, que tornou seus escritos cada vez mais populares. O bispo antioqueno gradualmente obteve mais notoriedade como autoridade teológica. “No final do século 7, nenhum dos Padres Apostólicos, exceto Inácio, ainda era lido”.

²⁸ Em outro lugar, Grant (1964, p. 98) afirma o seguinte sobre a relação de Inácio com o judaísmo: “Por outro lado, as cartas de Inácio refletem um cristianismo muito menos próximo do judaísmo, embora em alguns pontos seu pensamento pareça ser desenvolvido a partir de materiais judaico-cristãos.”

helenísticos nas epístolas desse Padre Apostólico.²⁹ Quanto a isso, porém, percebe-se a necessidade de um estudo profundo dessa relação. Sendo assim, objetiva-se neste estudo examinar a existência de traços de cosmovisões helenísticas no pensamento do bispo antioqueno. O foco estará posto na cristologia, na antropologia, na escatologia individual e na cosmologia expressas em suas epístolas.

Método

Trata-se de uma pesquisa de caráter essencialmente bibliográfico, ou seja, “procura explicar um problema a partir de referências teóricas publicadas” (RAMPAZZO, 2010, p. 55). A fonte primária sobre a qual este estudo se debruçará são as sete cartas de Inácio de Antioquia – vertidas ao português, espanhol e inglês, para fins comparativos. Quando necessário, consultas ao idioma original (grego) serão feitas. A análise se concentrará nos seguintes temas: (1) cristologia e ontologia divina; (2) antropologia e escatologia individual; e (3) cosmologia. Como materiais de apoio, de importância secundária, há de se empregar estudos de cunho histórico que esclareçam o contexto político e cultural das epístolas, trabalhos de comentadores e artigos qualificados relacionados à temática.

Quanto ao delineamento do trabalho, além desta seção introdutória, haverá mais dois capítulos, seguidos pelas considerações finais. O primeiro estará reservado à contextualização histórica e cultural do estudo, no qual espera-se abordar, em linhas gerais, o ambiente sociopolítico e cultural do cristianismo primitivo, no qual viveu e atuou Inácio de Antioquia. O segundo será devotado especificamente à análise dos escritos inacianos. Por fim, nas considerações finais, haverá uma síntese das principais questões destacadas na pesquisa, acompanhada de uma reflexão sobre as implicações dos resultados obtidos.

Antes de prosseguir, algumas observações de ordem técnica são necessárias:

²⁹ Ver: Frangiotti (1995, p. 77); Tillich (2015, p. 42-44); Musurillo (1961); Richardson (1937, p. 434, 436); Dobschütz (1914, p. 252).

- *Da tradução das epístolas de Inácio*: optou-se por adotar como principal tradução ao português a disponível no volume 1 da coleção *Patrística*, publicada no Brasil pela Editora Paulus (INÁCIO DE ANTIOQUIA, 1995).
- *Do texto grego das epístolas de Inácio*: optou-se por adotar o texto grego paralelo disponível no volume 1 da tradução dos Padres Apostólicos da *The Loeb Classical Library* (LAKE, 1965).
- *Da tradução bíblica*: optou-se por empregar a tradução Almeida Revista e Atualizada como padrão para as citações, publicada pela Sociedade Bíblica do Brasil (1993).
- *Do texto grego do Novo Testamento*: optou-se pela 4ª edição do *Novo Testamento Grego* publicada pela Sociedade Bíblica do Brasil (2008).
- *Da tradução das citações de obras estrangeiras usadas ao longo da pesquisa*: todas são de responsabilidade do autor.

1 CONTEXTO POLÍTICO, FILOSÓFICO E RELIGIOSO DO MUNDO HELENÍSTICO-ROMANO

Este capítulo será reservado para a exposição da situação política, filosófica e religiosa da época em que viveu Inácio de Antioquia. Para tanto, a discussão se iniciará com um excuro histórico sobre a formação do mundo helenístico a partir da campanha militar de Alexandre, o Grande. Abordar os desdobramentos desse empreendimento de conquista são necessários pelo fato de terem contribuído de modo significativo para a formação da mentalidade helenístico-romana. Com base nesse panorama, em seguida, serão apresentados os principais sistemas filosóficos e fenômenos religiosos surgidos nesse contexto. Na medida do possível, o foco estará posto na forma como esses grupos estruturavam a realidade, ou seja, como enxergavam o mundo ao seu redor. Todo esse empreendimento se faz necessário pois, conforme Martin (2017, p. 55), "mapear os diferentes grupos filosófico-religiosos que povoaram o período greco-romano, seus objetivos e aspirações, suas diferenças e semelhanças, é mapear uma característica central do mundo cultural dos primórdios cristãos".

1.1 Contexto político: das conquistas de Alexandre à *Pax Romana*

O mundo que recebeu o Cristianismo foi fruto de uma intrincada e drástica série de acontecimentos políticos iniciados no quarto século a.C., envolvendo gregos, macedônios, persas e romanos. Tais eventos foram os responsáveis pelo aparecimento de uma realidade inédita no mundo antigo, deflagrada pelas ambições homéricas de um jovem rei, cujas duas décadas de existência não o impediram de desafiar e suplantar a ordem imposta há 200 anos pelo Império Persa. Johann Gustav Droysen (2010, p. 37) parece ter razão ao ver em Alexandre o ponto que marca o "fim de uma época e o começo de uma nova".

Embora Alexandre tenha sido o elemento catalizador de uma série de grandes transformações, suas ações se inserem em um contexto mais antigo. Desde o século 8 a.C., aproximadamente, os gregos vinham se espalhando por diversas regiões do Mediterrâneo e do Mar Negro, fundando uma série de colônias que formavam uma verdadeira rede de cidades administradas por metrópoles gregas. "As únicas áreas não

ocupadas pelos gregos foram a costa síria e a parte ocidental do norte da África, ambas sob o controle dos fenícios” (KOESTER, 1995, p. 2).

Nas ilhas e na costa oriental do Mar Egeu, vários assentamentos gregos se consolidaram, dando origem a pelo menos 12 grandes cidades, que compunham a famosa Jônia. No século 7 a.C., essa região alcançou um nível significativo de prosperidade devido ao comércio. Até por volta de 500 a.C., “o pensamento racional jônico dominou a vida intelectual da Grécia” por meio de figuras como Tales de Mileto (c. 624-546 a.C.), Anaximandro (c. 610-546 a.C.) e Heráclito (c. 535-475 a.C.). Após sucessivos conflitos, no século 6, a região caiu nas mãos da Lídia e permaneceu nessa situação até a chegada dos persas no século 5 (THE EDITORS OF ENCYCLOPAEDIA, 2012). Contra este último poder, os helenos da Ásia Menor não conseguiram prevalecer, mesmo com o apoio ateniense. Foram subjugados e incorporados ao império do Grande Rei Aquemênida (DROYSEN, 2010, p. 40).

O auxílio ateniense à revolta jônica não foi esquecido pelos persas. Após tomar a Trácia, Dario I empreendeu uma campanha punitiva contra a Grécia (FERGUSON, 1993, p. 7). Diante de tamanha ameaça, as cidades gregas não tiveram outra opção a não ser superar a desunião crônica em prol da manutenção de sua liberdade.

As campanhas de Dario I e Xerxes contra os gregos fracassaram, primeiramente em Maratona (490 a.C.) e, mais tarde, em Salamina (480) e em Platéia [...]. Quase ao mesmo tempo, os persas sofreram graves perdas em Micale, na costa do mar jônico. Assim, a Grécia foi salva do império persa, e os gregos da Jônia (região que abrange as ilhas do mar Egeu e da costa oeste da Ásia Menor) uniram-se em uma liga defensiva com Atenas e outras cidades-estados gregas que haviam tomado parte na derrota persa (NICHOL; DORNELES, 2013, p. 5).

Atenas foi a maior beneficiada com a supressão da ameaça direta da Pérsia. Como líder de uma poderosa liga de cidades, inaugurou um período próspero, que legou à civilização ocidental alguns de seus mais importantes bens culturais. A hegemonia ateniense durou até ser contestada e derrotada por Esparta, que, por sua vez, tombou no campo de batalha contra Tebas. Os 25 anos (431-404 a.C.) de lutas no Peloponeso trouxeram nada mais do que enfraquecimento para os estados gregos e a oportunidade de a Pérsia criar intrigas entre eles (NICHOL; DORNELES, 2013, p. 5).

Após tudo isso, “não mais existia na Grécia um Estado capaz de fazer contrapeso aos outros” (DROYSEN, 2010, p. 45).

Enquanto os gregos estavam absortos em suas intermináveis intrigas, no Norte, a semigrega³⁰ Macedônia, então liderada por Filipe II, paulatinamente estendia sua influência e poder. A ameaça que representava foi notada tarde demais para ser neutralizada. O destino da Hélade foi decidido na batalha de Queroneia, em 338, no encontro desesperado de uma força aliada grega contra as tropas macedônicas. Apesar de todos os esforços, e de seu maior número, os gregos saíram derrotados, graças, em parte, a uma eficiente carga de cavalaria liderada pelo jovem Alexandre, com aproximadamente 18 anos à época (DROYSEN, 2010, p. 46-49). Comentando a nova situação política do mundo grego, Peter Green (2014, p. 18) diz o seguinte: “o vagaroso processo democrático foi de encontro à autocracia eficiente e fracassou”.

Com o destino da Grécia agora em suas mãos, Filipe II impôs certa paz sobre a região, abstendo-se de transformá-la em uma mera província da Macedônia. Em grande medida, deixou as coisas como estavam (DROYSEN, 2010, p. 49-50). Seu empreendimento tinha algo mais amplo em vista no Oriente. Segundo Koester (1995, p. 3),

a vitória dos gregos sobre os persas deixou uma profunda impressão na mente grega. O tema encontrou múltiplas expressões na literatura grega, na poesia e na ficção, bem como em escritos políticos e científicos, e levou a reflexões sobre as diferenças fundamentais entre "Oriente" e "Ocidente", que permaneceriam significativas por muitos séculos. Os gregos resistiram ao ataque de uma superpotência oriental com sucesso. A crença na superioridade da educação grega, da cultura grega e dos deuses gregos formou não apenas a mente helênica, mas também a de outras nações, mais tarde incluindo até mesmo os romanos.

Partilhando dessa visão, ao apaziguar temporariamente os ânimos da inquieta Grécia, Filipe esperava canalizar o excedente de energia das cidades-estado contra o velho inimigo em comum. Embora tenha obtido certo sucesso na mobilização inicial dos

³⁰ Helmut Koester (1995, p. 8) informa que “a partir do século 5, a Macedônia começou a participar da vida cultural da Grécia. Os reis macedônios, mesmo antes de Filipe II e Alexandre, favoreceram esse desenvolvimento. Não foi por acaso que o famoso trágico grego Eurípedes passou os últimos anos de sua vida na corte macedônia em Pella, onde escreveu suas famosas *Bacantes*, e que Aristóteles foi o professor do jovem príncipe Alexandre.”

helenos (DROYSEN, 2010, p. 50), seu assassinato – um método que se tornaria padrão na eliminação de desafetos políticos durante todo o período helenístico – paralisou temporariamente a campanha contra a Pérsia. Tais acontecimentos catapultaram o jovem Alexandre, de 20 anos, para o posto de rei e novo comandante da já planejada invasão asiática. Ele “era jovem, relativamente desconhecido, e ainda não possuía essa extraordinária aura de carisma e realização que, em questão de poucos anos, passaria a defini-lo”. Mas isso não o impediu de agir energicamente contra ameaças ao domínio macedônico vindas do Norte e do Sul, dos estados gregos e da Trácia, motivadas pela morte de seu pai (GREEN, 2014, p. 35-38). Com os distúrbios fronteiriços e internos, o pior deles, a insurreição tebana apoiada por Atenas e o ouro persa, parcialmente solucionados, Alexandre reuniu a liga helênica em Corinto, planejando o início da campanha pan-helênica para a primavera de 334 a.C. (CHAMOUX, 2002, p. 9-10).

Por mais que se diga que a expedição de Alexandre intencionasse vingar as atrocidades da invasão persa à Grécia, unindo em um só corpo o poder helênico contra esse gigante bárbaro do Oriente, havia uma questão mais urgente do que a revanche grega ou qualquer ideologia de proselitismo cultural – a falta de dinheiro. O trono herdado veio acompanhado de um grande déficit de recursos, que poderia ser parcial ou totalmente solucionado por meio da obtenção, à lança, das intermináveis quantias de ouro persa. Peter Green (2014, p. 44) comenta que, tanto Filipe quanto Alexandre, possuíam “a mentalidade de um pirata homérico quando o assunto era riquezas: o melhor meio de adquiri-las era subtraí-las dos adversários menos viris na batalha”. E aparentemente foi esse o curso de ação seguido pelo jovem monarca.

Os onze intensos anos (334-323 a.C.) da campanha oriental de Alexandre apresentaram ao mundo um feito inédito. Da Ásia menor ao Egito, da Síria aos limites da Índia, todos esses vastos territórios foram postos sob a égide de um único soberano, que avançou para o Leste até seus próprios soldados se recusarem a prosseguir (GREEN, 2014, p. 48).

Seu objetivo era não apenas colocar sob sua autoridade as antigas posses do Grande Rei, mas chegar no Leste, aos confins mais distantes do mundo, até o rio Oceano, antes de explorar o Sul e o Norte, como fica claro pelos preparativos feitos no ano 323. Sua ambição era obviamente colocar sob controle unificado toda a extensão do mundo

habitado, o *Oikoumené*, para usar o termo grego. Esse foi um sonho herdado dos grandes soberanos aquemênidas, Dario ou Xerxes, mas animado por uma visão original da natureza complexa do mundo e do relacionamento mútuo das nações (CHAMOUX, 2002, p. 37).

Além da pretensão de unificar todo o mundo sob um único governante, as ações de Alexandre parecem indicar outra intenção subjacente, a busca pela concórdia (*homonóia*) entre os povos conquistados. Essa ideia, conforme trabalhada inicialmente por Aristóteles e Isócrates, aplicava-se à superação das diferenças entre os gregos, visando uma união contra os inimigos bárbaros do Leste. O jovem rei da Macedônia assumiu e cumpriu esse propósito, contudo, “estendeu a missão de *homonóia* do governante para abranger persas e iranianos orientais e, em um sentido bastante diferente, até mesmo os egípcios”.³¹ Algumas de suas atitudes evidenciam esse desejo, por exemplo: o casamento com Roxane, a princesa da Bácia, na cidade de Susa, durante o qual, segundo a tradição, 10 mil soldados macedônios se casaram com mulheres persas; o recrutamento de persas como guarda-costas; a adoção de hábitos cerimoniais da corte persa; e até mesmo a alocação de persas como governantes de algumas regiões conquistadas, o que posteriormente se revelou desastroso durante sua campanha na Índia. Mesmo agindo energicamente contra tentativas de revolta, após reestabelecer o controle da situação, Alexandre buscava a reaproximação e a concórdia (HEGERMANN, 2008, p. 126-129). Suas intenções eram, sem dúvida, ambiciosas. Entretanto, para Chamoux (2002, p. 37), “não havia nada de utópico em tal esquema, desde que seu autor tivesse à disposição o tempo necessário para sua execução”, o que, de fato, não ocorreu.

Em 11 de junho de 323 a.C., Alexandre faleceu com apenas 33 anos, deixando o império não plenamente subjugado e sem um sucessor viável. Restavam apenas o filho não nascido com Roxane e Arrideu, seu meio-irmão epilético. Em seus últimos anos, principalmente após a morte de Heféstion, seu amigo mais próximo, Alexandre traçou planos um tanto exagerados. Para este, ordenou que fosse construído um monumento

³¹ Peter Green (2014, p. 79) segue nessa mesma direção comentando que: “uma grande, embora pouco notada, mudança que é consequência das conquistas de Alexandre foi a eliminação, num curto prazo, da ideia do bárbaro como um outro que, durante dois séculos, não apenas figurara como o inimigo natural do mundo helênico, mas também fornecera o principal ímpeto para todo o conceito do pan-helenismo”.

funerário de mais de 10 mil talentos³², que não chegou a ser concluído. Planejava realizar um gigantesco deslocamento populacional entre a Europa e a Ásia, visando a “concórdia comum” através da miscigenação da população desses continentes. Pretendia também construir uma frota com mais de mil navios para a expansão de seus domínios ao Ocidente. Mas tudo isso teve fim com a sua morte. Para seus subordinados, a essa altura, “Alexandre, em sua busca obsessiva e interminável por renome homérico através da conquista, e sua disposição cada vez maior a eliminar aqueles que se metessem em seu caminho ou argumentassem contra ele, havia se tornado um terrível estorvo” (GREEN, 2014, p. 51-55).

Embora não vivendo para levar a cabo todos os propósitos que cultivava, aquilo que Alexandre conseguiu realizar durante seu curto reinado foi suficiente para conferir novos rumos ao mundo de seus dias. Nas palavras de Droysen (2010, p. 477-478):

Durante esses dez anos, um mundo desconhecido tinha sido descoberto e conquistado, milhões de súditos tinham sido submetidos à dominação de um soberano estrangeiro, as barreiras que separavam Oriente e Ocidente tinham sido derrubadas, e as rotas que dali por diante deviam ligar os territórios do Levante ao Poente tinham sido abertas.

A era inaugurada por Alexandre, conforme comenta François Chamoux (2002, p. 2), foi mais do que “um período de transição entre o brilho da Atenas clássica e a majestade de Roma imperial”. Nela foram postas as bases da sociedade que receberia o Cristianismo. Por esse motivo, é possível concordar, de certa maneira, com o seguinte comentário de Everett Ferguson (1993, p. 14): “É difícil imaginar o sucesso do Cristianismo em qualquer outro ambiente que não aquele que resultou das conquistas de Alexandre, o Grande.”³³

Concórdia, na verdade, foi a última coisa que a morte de Alexandre trouxe para seu império. Uma tradição relata que, quando questionado em seu leito de morte sobre a quem deixaria o trono, respondeu: “ao mais forte” (GREEN, 2014, p. 50). Sendo verdadeiras ou não, tais palavras ilustram bem o que aconteceu nos anos subsequentes. O período helenístico teve como principais características políticas “uma

³² Segundo Green (2014, p. 44), naquela época, “um talento de metal precioso pesava 26 quilos”.

³³ Juntamente com esse comentário, Ferguson (1993, p. 13-14) também discorre acerca de 10 consequências diretas das conquistas de Alexandre.

série complicada de alianças, intrigas, perfídia e guerras” (FERGUSON, 1993, p. 14). E esse cenário não levou muito tempo para se instalar entre seus generais.

Apesar de Alexandre não ter apontado um sucessor, Pérdicas foi a figura que imediatamente emergiu com algum poder após a morte de seu senhor. Vinha atuando como guarda-costas da realeza, no lugar de Heféstion, e recebeu das mãos do próprio rei o anel com o selo real. Por isso, coube a ele propor uma estrutura mínima de governo para o império. Prudentemente, para manter a linhagem argéada e dirimir conflitos de interesse entre os generais macedônicos, sugeriu que a criança de Alexandre, ainda não nascida, ascenderia ao trono caso fosse menino, tendo como guardiões ele mesmo, Crátero, Leônato e Antípatro. A proposta foi aceita pelo alto escalão do exército. Contudo, os representantes da infantaria protestaram firmemente contra o que viam como uma tentativa de tomada de poder pela cúpula militar. Um ponto de equilíbrio foi encontrado quando ambos os lados aceitaram o reinado conjunto composto por Arrideu, então nomeado Filipe III, e Alexandre IV, o herdeiro direto, que, por fim, nasceu menino (GREEN, 2014, p. 56-58).

Quanto à organização do governo, Pérdicas passou a atuar como uma espécie de regente administrador (*epimeletes*), mantendo o controle sobre a Babilônia, a nova capital do império. A Crátero coube exercer a função de representante pessoal de ambos os reis, dividindo a administração da Macedônia com o já idoso Antípatro; e Leônato ficou responsável pela Frígia helespônica. Os demais territórios foram distribuídos a outros generais. Lisímaco recebeu a incumbência de manter o controle sobre a estratégica Trácia. Ptolomeu instalou-se no Egito. Antígono, Monoftalmo, manteve seu poder anterior sobre a Frígia Maior. Eumenes, o único grego do alto escalão, recebeu a ainda não conquistada Capadócia. E Seleuco foi posto como o chefe da cavalaria, a elite do exército macedônico (GREEN, 2014, p. 57-58; CHAMOUX, 2002, p. 39-40). Esse foi o mapa inicial do poder no início do período dos Sucessores (Diádocos) de Alexandre.

Não demorou muito para que os desejos pessoais dos Diádocos se interpusessem aos interesses gerais do império. Em 321 a.C., uma coalizão composta Antípatro, Crátero Antígono e Ptolomeu se opôs a Pérdicas e a suas pretensões ao trono. O resultado desse primeiro confronto foi o desaparecimento da primeira estrutura

de governo estabelecida sobre a herança de Alexandre. Pérdicas foi assassinado por seus próprios oficiais durante a desastrosa tentativa de invadir o Egito. Crátero morreu durante o confronto com Eumenes, aliado de Pérdicas, na Ásia menor. E Leônato já não mais vivia a essa altura – havia perdido a vida numa batalha contra os gregos durante a guerra Lamiaca em 323 a.C. (TARN, 1961, p. 6-7; GREEN, 2014, p. 58-62).

Tantas baixas no alto escalão levaram à convocação de uma reunião geral em Triparadiso (321/320? a.C.), no norte da Síria, para a redistribuição das satrapias. Ptolomeu manteve seu governo sobre o Egito. Antígono continuou comandando os territórios da Frígia e da Lícia, mas agora como general (*strategos*) da Ásia, encarregado também de punir Eumenes por sua participação na guerra ao lado de Pérdicas. Seleuco, até então sem nenhum território para comandar, ficou incumbido da Babilônia. Antípatro assumiu o posto de *epimeletes* no lugar de Pérdicas, retornando para a Macedônia com os dois reis. O restante dos territórios ficou basicamente como estava. Para Chamoux (2002, p. 44-45), tais mudanças tiveram um significado especial:

O retorno de Antípatro à Macedônia, acompanhado pelos dois reis, teve um valor simbólico. Isso demonstrou como a antiga tradição dos Argeadas, com seus estreitos vínculos com a pátria macedônica e seu povo, permaneceu no coração dos Diádocos. Estes estavam obcecados, um após o outro, pelo desejo de serem os destinatários dessa herança e se tornarem, por sua vez, reis da Macedônia, o único título investido de legitimidade aos seus olhos. [...] ao transferir para a Macedônia a residência permanente do poder real, Antípatro estava, na verdade, renunciando, em nome dos dois reis, cujo representante ele era aos olhos de seus pares, à monarquia universal de Alexandre, pois essa monarquia não poderia ter sua sede em qualquer lugar mais do que no próprio coração do império, na Ásia. Desse ponto de vista, o acordo de Triparadiso foi um importante ponto de virada na história. Marcou o abandono do sonho de Alexandre por aqueles que tinham laços de sangue mais próximos com ele.

A aparente concórdia foi mantida enquanto o respeitado Antípatro, que já vinha servindo ao trono macedônico desde o reinado de Filipe II, esteve vivo (TARN, 1961, p. 7). Após sua morte, em 319 a.C., os projetos pessoais latentes dos comandantes afloraram sem inibição. Como consequência, mais uma rodada de disputas ocorreu. Cassandro, filho de Antípatro, aliou-se a Lisímaco, Ptolomeu e Antígono, iniciando uma campanha contra Poliperconte, o novo *epimeletes* apontado por seu próprio pai. Este

último, compreendendo a gravidade da situação, recorreu a Olímpia, a mãe de Alexandre, o Grande, que estava disposta a defender os interesses do neto a todo custo, como bem demonstrou ao eliminar Filipe III na primeira oportunidade. Apesar de todos os esforços, a coalizão de Poliperconte foi derrotada. Olímpia cometeu suicídio, forçada por Cassandro, que então apoderou-se de Alexandre IV e Roxane. A essa altura, o desejo de manter o império unido tornava-se cada vez menos evidente entre os comandantes no poder (GREEN, 2014, p. 63-65).

Tendo se beneficiado com a última rodada de conflitos, Antígono, agora detentor da maior parte dos territórios conquistados por Alexandre, voltou-se contra os antigos aliados, buscando mais terras. Depois uma série de escaramuças e invasões perpetradas contra Ptolomeu, Cassandro e Seleuco, Antígono, por necessidade, concordou em firmar um novo tratado para manutenção da paz em 311 a.C. Esse acordo manteve Cassandro como general da Europa e regente de Alexandre IV. Ptolomeu continuou entrincheirado no Egito. Lisímaco permaneceu com a Trácia. Antígono ficou com a parte ocidental da Ásia. E Seleuco, ocupado com seus domínios nas satrapias orientais, foi deixado de fora da resolução, para a felicidade de Antígono, que tentaria, mas sem sucesso, tomar a Babilônia em 309 a.C., sendo, por fim, forçado a estabelecer um acordo de não agressão com Seleuco em 308 a.C. (GREEN, 2014, p. 65-70).

Qualquer expectativa de retorno da linhagem de Alexandre, o Grande, ao poder terminou com o assassinato do jovem Alexandre IV, providenciado por Cassandro em 310 a.C. Por volta de 307, Antígono e Demétrio, seu filho, reiniciaram as investidas militares contra os generais restantes, visando estender seu poder a todo o império. Após obterem o controle do mar confrontando Ptolomeu numa batalha em Salamis, no Chipre, pai e filho tomaram para si o título de reis em 306 a.C. Nisso foram acompanhados por Cassandro, Lisímaco, Ptolomeu e Seleuco, que também assumiram o manto real em seus domínios no ano de 305 a.C. Os planos imperialistas de Antígono tiveram fim na batalha de Ipso, travada contra Lisímaco e Seleuco em 301 a.C. Esse encontro decisivo teve como consequência a morte de Antígono, a fuga de Demétrio e a divisão dos territórios de ambos entre os membros da coalizão vencedora. Lisímaco anexou partes da Ásia menor; Seleuco passou a ser o senhor da Mesopotâmia e do

norte da Síria; Ptolomeu tomou o sul da Síria; e Cassandro consolidou seu domínio sobre a Macedônia (TARN, 1961, p. 10-11).

A batalha de Ipso significou não apenas o fim do reinado de Antígono, com a morte violenta do octogenário Diádoco, mas também o fracasso da séria tentativa final de reconstrução, em uma unidade política, firmemente enraizada em ambos os lados do Mar Egeu, de um reino herdado do sonho de Alexandre. O acordo alcançado pelos Diádocos, depois que a vida de Antígono terminou em desastre, confirmou para sempre a partilha do império, ainda que o mito da unidade acendesse a ambição no coração de alguns deles, sem resultado palpável (CHAMOIX, 2002, p. 54).

Embora as expectativas de restauração do império tenham desaparecido depois de Ipso, o cenário político sofreria mais algumas reviravoltas antes de encontrar certa estabilidade.

Após a morte de Cassandro em 298 a.C., Demétrio se aproveitou das intrigas dos rivais ao trono para tomar a Macedônia em 294 a.C. Permaneceu no poder até ser confrontado pelos demais reis. Auxiliado por Pirro, Lisímaco tomou e dividiu a Macedônia em 288 a.C. Demétrio, derrotado, apressou-se em invadir a Ásia esperando obter algum território. Foi contido por Seleuco nos Montes Tauro, vindo a se render em 285 a.C., tornando-se prisioneiro deste até morrer de tanto beber. Essas últimas vitórias deixaram Lisímaco significativamente poderoso, o que fez dele um alvo em potencial de Ptolomeu e, especialmente, de Seleuco, com quem já vinha tendo atritos desde a campanha contra Demétrio. As tensões então escalaram, levando, em 281 a.C., Seleuco para a luta em Corupédio contra Lisímaco, que agora não mais tinha o apoio de Pirro, pois o havia expulsado da outra metade da Macedônia. O combate terminou com a morte de Lisímaco. Seleuco agora tinha em seu poder praticamente todo o antigo império de Alexandre, exceto o Egito. Contudo, seus dias de glória não duraram muito. No ano seguinte, 280 a.C., foi assassinado por Ptolomeu, Keraunos, o filho exilado de Ptolomeu I, que, por esse ato, recebeu o controle da Macedônia das mãos do exército de Lisímaco, mas também não pode desfrutar do trono por muito tempo. Foi morto em batalha enquanto tentava parar uma invasão gaulesa no Norte em 279 a.C. A Macedônia permaneceu em um estado anárquico até Antígono, Gônatas, filho de

Demétrio e neto do grande Antígono, conseguir derrotar uma força gaulesa invasora em 277 a.C. e ser, por isso, recebido como o novo rei (TARN, 1961, p. 11-14).

De 275 a.C. em diante, o cenário político se manteve menos instável. A essa altura, Ptolomeu II ocupava o trono do Egito; Antíoco I governava o reino selêucida; e Antígono, Gônatas, o rei filósofo e aluno de Zenão, comandava a nova Macedônia. Por um período relativamente longo, as dinastias desses três governantes permaneceram a frente das antigas conquistas de Alexandre (TARN, 1961, p. 15-16), dando forma ao mundo que passaria gradualmente para as mãos romanas a partir do início do século 2 a.C.

Com o término do clima generalizado de guerra, na primeira metade do século 3 a.C., o mundo helenístico experimentou um período de desenvolvimento cultural e econômico (KOESTER, 1995, p. 17), que moldou o espírito dos séculos subsequentes. Esse florescimento teve como substrato o aumento, sem precedentes, da urbanização, acompanhado do crescimento dos índices populacionais, assim como da circulação de pessoas (GREEN, 2014, p. 80). A dinastia ptolomaica desempenhou um papel relevante com suas ações de promoção cultural. Nesse período, a Alexandria egípcia despontou como uma das maiores cidades mediterrâneas, o novo centro intelectual helenístico (FERGUSON, 1993, p. 14). O museu e a grandiosa biblioteca ali construídos atraíram pensadores de várias partes do mundo, acumulando uma quantidade ainda não vista de documentos dos mais variados assuntos.

A principal tarefa preparatória da equipe acadêmica da Biblioteca – uma tarefa jamais concluída de fato, e que se estendeu por muito tempo após o Renascimento – era a recuperação, classificação e edição do que agora chamamos de herança literária arcaica e clássica, de Homero aos grandes tragediógrafos, da qual uma grande proporção havia sido gerada em Atenas [...]. A esta tendência obstinada que devemos, em grande medida, a sobrevivência dessa pequena porcentagem de literatura grega antiga que possuímos hoje (GREEN, 2014, p. 91).

Esse afã de reunir e preservar textos do mundo antigo, tornando-os acessíveis ao público de fala grega, ao que parece, também se estendeu a documentos não-gregos, como bem exemplifica a tradução do Antigo Testamento para o grego *koiné*, hoje conhecida como Septuaginta (LXX) (BARCLAY, 1996, p. 126). Essa versão da

Bíblia Hebraica desempenhou um papel muito importante no contexto cristão primitivo, uma vez que os apóstolos tiveram que comunicar o evangelho para o mundo de fala grega.³⁴ Também é importante não esquecer que do ambiente alexandrino surgiram algumas das principais sínteses do pensamento judaico-cristão com o helenismo, realizadas por Filo de Alexandria (25 a.C.–?), no contexto judaico, e Clemente de Alexandria e Orígenes, no contexto cristão.

Embora o Egito ptolomaico haja se destacado como um poderoso centro de preservação, criação e difusão da cultura helenística, outras iniciativas parecidas foram tomadas nos demais reinos. Sabe-se, apesar das escassas informações, que os governantes selêucidas fundaram várias cidades ao estilo grego, que serviram, além dos propósitos administrativos, para a helenização de seus domínios (KOESTER, 1995, p. 51). As tensões de Antíoco IV, Epifânio, com os judeus da Palestina durante o segundo século a.C. são uma amostra do impulso helenizador dessa dinastia.³⁵ Em Pérgamo, um pequeno, porém, influente reino, derivado das antigas possessões de Lisímaco, a dinastia atálide foi outra grande patrocinadora cultural do helenismo. A cidade imitava o estilo arquitetônico ateniense, com construções luxuosas, entre elas, a grande biblioteca pública, cujo acervo buscava rivalizar com o da biblioteca de Alexandria (GREEN, 2014, p. 82-83). Além disso, nessa região era produzido o precioso pergaminho, na época, uma das bases mais importantes para a escrita ao lado do papiro egípcio. Por tais motivos, Pérgamo figurou como um grande centro da cultura helenística na Ásia Menor.

Enquanto os reinos herdeiros de Alexandre buscavam se consolidar no Leste, Roma crescia rapidamente no Oeste, tornando inevitável sua entrada em rota de colisão com os interesses do mundo grego durante as duas últimas décadas do terceiro século a.C.³⁶ O primeiro estado a se chocar com o poderio romano foi a Macedônia.

³⁴ Conforme Justo González (2011, p. 21) “a importância da Septuaginta foi enorme para a igreja cristã primitiva. Essa é a Bíblia que a maioria dos autores do Novo Testamento cita, e exerceu influência indubitável sobre a formação do vocabulário cristão dos primeiros séculos. Ademais, quando aqueles primeiros crentes se esparramaram por todo o Império com a mensagem do evangelho, eles encontraram na Septuaginta instrumento útil para sua propaganda.”

³⁵ Para uma breve descrição da disputa cultural e militar de Antíoco IV com os judeus palestinos, veja Gundry (2008, p. 32-36).

³⁶ Grimal (1990, p. 60-63) informa que o envolvimento de Roma com os gregos é anterior ao terceiro século a.C. Na Magna Grécia, região sul da península itálica, várias colônias helenas floresciam desde o século 5. Durante a virada do quarto para o terceiro século, Tarento figurava como o grande

Toda a confusão se iniciou com a interferência de Filipe V na Ilíria, onde Roma estava em campanha contra Demétrio de Faros. A situação se agravou irreversivelmente, levando ao início da Primeira Guerra Macedônica quando Filipe firmou uma aliança com Aníbal, o flagelo de Roma, durante a Segunda Guerra Púnica (218-201 a.C.). Esse primeiro embate romano-macedônico terminou sem um vencedor com o acordo de Fenice em 205 a.C. O resultado foi determinado, em grande medida, pelo excesso de força e recursos gastos pelos romanos com a ameaça cartaginesa (GREEN, 2014, p.114-117).

Não satisfeito com o saldo do último conflito, Filipe buscou expandir seu poder e influência financiando a pirataria e invadindo territórios na Grécia e na Jônia. Suas ações contra Pérgamo e Rodes levaram essas cidades a procurarem o socorro romano imediatamente. Tal atitude aponta para um padrão que se estabeleceria durante todo o restante da existência dos estados helenísticos. Gradualmente, Roma acenderia ao posto de árbitra das questões gregas. Interviria sempre que um estado se tornasse mais forte e ameaçasse suas pretensões imperialistas. Filipe então recebeu uma ordem para desistir de seus planos durante um cerco a Atenas. Esta também o obrigava a pagar uma indenização a Pérgamo pelos danos causados aos Estados gregos da Ásia Menor. Sua resposta foi dada mediante uma intensificação das invasões, o que exigiu uma réplica armada por parte de Roma na Batalha de Cinocéfalos em 197 a.C. Mas os macedônios não conseguiram prevalecer; e “esta foi a primeira vitória de um exército romano sobre forças gregas, e pôs Roma completamente no controle” (GREEN, 2014, p. 118-120). A Macedônia recebeu o golpe mortal na batalha de Pidna (168 a.C.), durante a Terceira Guerra Macedônica. Como resultado desse derradeiro confronto como um país livre, a Macedônia teve seu território dividido em quatro repúblicas

centro do helenismo na Itália, exercendo forte influência política sobre cidades menores da região. Tal poder, inevitavelmente, fez dela um adversário de Roma, que passou a intervir efetivamente em questões do sul da península no início do terceiro século, a pedido daquelas cidades que buscavam independência de Tarento através do recebimento de guarnições romanas. As crescentes hostilidades escalaram gradualmente, culminando com a famosa Guerra Pírrica (280-275 a.C.). O curioso, conforme ressalta Grimal, é que os romanos não eram vistos por essas cidades como bárbaros, antes, como iguais, a quem poderiam recorrer em tempos de crise.

menores (GREEN, 2014, p. 124-126)³⁷, vindo a se tornar uma província romana no ano 148 a.C. (TARN, 1961, p. 37).

O destino da Macedônia figura como um modelo do que sucederia aos outros estados helenísticos nos 150 anos seguintes. Além da influência exercida por Roma, as constantes e enfraquecedoras turbulências internas (brigas sucessórias, assassinatos etc.) também contribuíram grandemente para a extinção dos demais reinos.

O último grande monarca a assumir o trono selêucida foi Antíoco III (c. 223-187 a.C.). Em suas mãos, o reino obteve muito de seu antigo poder, tornando-o, por isso, um alvo prioritário do Senado romano. Ao invadir a Grécia, foi derrotado por Roma na batalha de Magnésia (190 a.C.), sendo obrigado a deixar seus territórios na Ásia Menor. Após firmar o tratado de Apameia (188 a.C.), que impôs a ele uma pesada reparação financeira, morreu durante a tentativa de saque a um templo. Os sucessores de Antíoco III pouco contribuíram para a estabilidade do Estado. No ano 86 a.C., Tigranes I, rei da Armênia, conseguiu tomar o que restava do antigo império selêucida, que, por fim, passou para as mãos de Roma durante a campanha de Pompeu em 64 a.C. Com o Egito ptolomaico não ocorreu algo muito diferente, exceto o fato de não ter entrado em conflito militar com os romanos. O governo se manteve forte até o reinado de Ptolomeu III, Evérgeta (c. 246-221 a.C.). Depois da morte deste, a combinação intrincada de débeis monarcas, revoltas nativas e uma divisão territorial entre os pretendentes ao trono conduziu o Estado enfraquecido ao status de cliente romano, tornando-o, por fim, uma província em 30 a.C. (KOESTER, 1995, p. 24-32).

Os anos finais da última monarquia helenística coincidiram com os eventos que alteraram de maneira significativa o próprio Estado romano. O Egito ptolomaico serviu de palco para as intrigas envolvendo Júlio César, Pompeu, Cleópatra VII, Marco Antônio e, finalmente, Otaviano, cuja vitória em Áccio (31 a.C.) “deu um fim não apenas à independência greco-macedônica, mas também aos conflitos internos das guerras civis romanas” (GREEN, 2014, p. 163). Por esse motivo, é possível tomar o futuro Augusto como um segundo grande ponto de inflexão política no mundo mediterrâneo

³⁷ Após a derrota da Macedônia em Pidna, uma atitude do Emílio Paulo, o procônsul vencedor, chama atenção. Entre os incontáveis espólios tomados, estiveram inúmeras obras de arte (estátuas, telas etc.), o suficiente para encher 250 carros levados para Roma. Tal atitude evidencia o apreço romano pela cultura grega (GREEN, 2014, p. 128).

após o início do reinado de Alexandre (FERGUSON, 1993, p. 29). Contudo, tal ruptura não significou o abandono dos principais fundamentos do mundo helenístico.

Roma [...] assumiu o controle da herança política e cultural de Alexandre a oeste do Eufrates e se tornou sua verdadeira sucessora. Ela cumpriu politicamente sua visão de um mundo unificado. Roma trouxe segurança e estradas para o oriente próximo. Não trouxe uma nova cultura. Não fez nenhum esforço para latinizar, e o grego continuou a ser a língua utilizada. A cultura grega prevaleceu no Mediterrâneo oriental, enquanto a cultura no Oeste deveu e ainda deve sua marca à conquista romana. O homem educado do século II a.C. falava grego e latim. À medida que o poderio militar romano e a administração política se moviam para o leste, a cultura grega fluía para o oeste, prevalecendo até mesmo em Roma. Horácio declarou a situação epigramaticamente: "A Grécia conquistada levou cativa seu conquistador selvagem e trouxe a civilização ao rústico Lácio" (Ep. 2.1.156) (FERGUSON, 1993, p. 23).

Sob a era inaugurada por Augusto, o cristianismo nasceu, aproveitando-se, em certa medida, da estabilidade política e social promovida pela *Pax Romana*. Há um comentário, um tanto lisonjeiro, de Filo de Alexandria (c. 25 a.C. – 50 d.C.), acerca do governo de Augusto, que pode expressar algo do espírito desse novo período:

Esse é o César que acalmou as tempestades torrenciais por todos os lados, que curou as pestes comuns a gregos e bárbaros, as quais, procedendo do Sul e do Leste, correram para o Oeste e o Norte semeando as sementes da calamidade sobre as terras e as águas intercosteiras. Esse foi o homem que não apenas afrouxou, mas quebrou as correntes que haviam algemado e pressionado com tamanha força o mundo habitável. Foi ele quem exterminou as guerras tanto abertas quanto encobertas, provocadas pelos ataques de bandidos. Esse foi o homem que limpou o mar de navios piratas e o encheu de navios mercantes. Esse foi quem recuperou todos os estados de liberdade, quem transformou a desordem em ordem e trouxe maneiras gentis e harmonia para todas as nações insociáveis e brutais, quem expandiu a *Hellas* em muitas novas *Hellas* e helenizou as regiões mais importantes do mundo exterior, o guardião da paz, que anulou as dívidas de todos para com todos, que não acumulou reservas, mas disponibilizou-as como propriedade comum, que nada escondeu ao longo de sua vida que fosse bom e excelente. [...] Ele também foi o primeiro e o maior benfeitor comum na medida em que descartou o governo coletivo e submeteu o navio da comunidade de nações a ser dirigido por um único piloto – ele mesmo, um maravilhoso mestre da ciência de governar. [...] Eles sabiam de seu cuidado e que ele demonstrou em manter firmemente os costumes nativos de cada nação

em particular, não menos do que os dos romanos, e que ele recebeu suas honras não por destruir as instituições de algumas nações em vã exaltação própria, mas de acordo com a magnitude de uma soberania tão poderosa, cujo prestígio estava fadado a ser aumentado por tais tributos (Filo, *De Legatione ad Gaium*, 145-154).

Filtrando o floreio excessivo desse panegírico filônico, é possível ter acesso aos principais traços do mundo mediterrâneo do primeiro século d.C. Enquanto a lei, a ordem e a coesão política vinham da Itália, o espírito do período ainda tinha suas raízes fincadas no solo helenístico. Ao lado do encontro dessas duas águas, o cristianismo surgiu, destinado a abarcar e sobrepujar a ambas em um futuro não muito distante. Mas antes que isso acontecesse, os primeiros cristãos precisaram encontrar seu espaço no frequentemente hostil mundo greco-romano. Dito isso, cabe agora uma breve exposição da relação do cristianismo com o Estado Romano durante o primeiro século de convivência.

1.1.1 Os cristãos e o Estado romano: primeiro século de convivência

A despeito da participação ativa do Império na crucificação Jesus Cristo, há evidências de que houve entre os primeiros cristãos uma postura pacífica em relação ao Estado romano. Testemunho dessa postura são as orientações dadas pelo apóstolo Paulo à igreja situada em Roma:

Todo homem esteja sujeito às autoridades superiores; porque não há autoridade que não proceda de Deus; e as autoridades que existem foram por ele instituídas. De modo que aquele que se opõe à autoridade resiste à ordenação de Deus; e os que resistem trarão sobre si mesmos condenação. Porque os magistrados não são para temor, quando se faz o bem, e sim quando se faz o mal. Queres tu não temer a autoridade? Faze o bem e terás louvor dela, visto que a autoridade é ministro de Deus para teu bem. Entretanto, se fizeres o mal, teme; porque não é sem motivo que ela traz a espada; pois é ministro de Deus, vingador, para castigar o que pratica o mal. É necessário que lhe estejais sujeitos, não somente por causa do temor da punição, mas também por dever de consciência. Por esse motivo, também pagais tributos, porque são ministros de Deus, atendendo, constantemente, a este serviço. Pagai a todos o que lhes é devido: a quem tributo, tributo; a quem imposto, imposto; a quem respeito, respeito; a quem honra, honra (Rm 13:1-7).

Como os governantes helenísticos, os romanos adotaram uma atitude tolerante para com a cultura dos povos sob seu domínio – o que Filo elogiosamente fez questão de destacar na aclamação apresentada na seção anterior. Politeístas, não tinham dificuldades em lidar com a existência de cultos e divindades regionais, “desde que a honra devida fosse dada a Roma e seus deuses”. Nesse ponto, o judaísmo constituía-se uma exceção suportada pelo Estado. Os judeus, principalmente os da diáspora, lidavam bem com a política religiosa romana, contanto que o Estado não os fizesse agir contra os princípios de seu monoteísmo estrito. Tal atitude, ainda que não vista com os melhores olhos, era aceita enquanto se demonstrasse ordeira, pois “os cultos religiosos que pareciam ameaçar o estado e a ordem pública – seja ofendendo os deuses de Roma seja parecendo encorajar conspiração – eram considerados automaticamente ilícitos” (WALKER, 2006, p. 67-68).

Por descender diretamente do judaísmo e ser composto majoritariamente por judeus, o cristianismo, em seus primórdios, foi encarado pelo Império como mais uma seita judaica.³⁸ Durante um bom tempo, essa associação foi útil para os primeiros cristãos, que podiam transitar pelas províncias sem atrair suspeitas. Contudo, gradualmente, a linha divisória entre os dois grupos se tornou mais nítida devido ao aumento do número de gentios entre os seguidores do Caminho e pela própria iniciativa de cristãos, que notaram ser mais seguro ter sua imagem desvinculada do judaísmo, principalmente após as revoltas nacionalistas que culminaram com a destruição de Jerusalém no ano 70 d.C. (GONZÁLEZ, 2011, p. 38-39).

Por volta do ano 64 d.C., os cristãos já podiam ser distinguidos como um grupo à parte sem permissão oficial para existir. Foi nessa época que Nero levantou a primeira perseguição estatal contra a comunidade cristã de Roma, acusando-os, injustamente, de causadores do grande incêndio da cidade. Antes desse momento, o cristianismo

³⁸ Um episódio que ilustra bem o modo como os primeiros cristãos eram vistos pelas autoridades romanas está relatado em Atos 18:12-17. Enquanto pregava para a comunidade judaica em Corinto, o apóstolo Paulo atraiu a inimizade de um grupo de judeus, que então o levaram ao tribunal de Gálio, o procônsul da Acaia, sob a acusação de persuadir “os homens a adorar a Deus por modo contrário à lei” (v.12). Tendo examinado a questão, Gálio entendeu se tratar de uma querela religiosa interna do judaísmo, ao que respondeu: “Se fosse, com efeito, alguma injustiça ou crime de maior gravidade, ó judeus, de razão seria atender-vos; mas, se é questão de palavra, de nomes e da vossa lei, tratai disso vós mesmos; eu não quero ser juiz dessas coisas!” (v. 14-15).

havia sido alvo apenas dos judeus, que tinham deflagrado uma “grande perseguição contra a igreja em Jerusalém”, conforme descrito em Atos 8. Nesse sentido, o governo de Nero talvez possa ser considerado o divisor de águas na relação do cristianismo com o Estado romano, pois, além de ter sido o primeiro imperador a se voltar contra os cristãos, promulgou um edito que permaneceu em vigor mesmo após sua morte, dando apoio legal a futuras ondas de repressão (GONZÁLEZ, 2011, p. 43)³⁹.

Um dado importante que precisa ser enfatizado é o fato de, em sua grande maioria, as perseguições levantadas contra o cristianismo terem sido esporádicas e locais até o ano de 250 d.C., geralmente provindas da iniciativa popular. Além dos motivos políticos, relacionados à suspeita dos magistrados quanto ao que viam como uma nova religião exótica, potencialmente subversiva e que não participava do culto ao imperador, outras razões atraíam as ondas da insatisfação contra os cristãos primitivos: *religiosas* – ausência de ídolos e acusação de ateísmo; *sociais* – grande aderência entre a escravatura e afastamento da vida cultural greco-romana, permeada de práticas idolátricas pagãs; e *econômica* – prejuízos gerados a fabricantes de ídolos, por exemplo (CAIRNS, 2008, p. 73-77; cf. GREGORY, 2021, p. 139).

Além de Nero, Domiciano foi outro imperador a perseguir a igreja durante o primeiro século. Tendo ascendido ao trono por volta do ano 81 d.C., iniciou uma política conservadora de preservação das antigas tradições romanas. Pelo que se sabe, uma vez que o templo de Jerusalém já não mais existia, ordenou que o antigo imposto pago pelos judeus ao santuário fosse enviado ao templo de Júpiter Capitolino, o que atraiu a imediata insatisfação das comunidades judaicas ao longo de todo o império. Domiciano reagiu a essa “rebeldia” por meio de uma perseguição no ano 95 d.C., exigindo o pagamento da importância estipulada. Os cristãos logo foram associados aos judeus e passaram a também ser perseguidos (GONZÁLEZ, 2011, p. 43-44; CAIRNS, 2008, p. 77). Conforme registrou Eusébio de Cesareia (*História Eclesiástica*, III.18.1), “é tradição

³⁹ Nero ocupa uma posição diferenciada entre os perseguidores da igreja primitiva pelo fato de também ter levado à execução os apóstolos Paulo e Pedro, conforme o relato de Eusébio de Cesareia (*História Eclesiástica*, II.25.5): “assim pois, este, proclamado primeiro inimigo de Deus entre todos os que o foram, levou sua exaltação ao ponto de fazer degolar os apóstolos. De fato, diz-se que sob seu império Paulo foi decapitado na própria Roma, e que Pedro foi crucificado. E disto da fé o título de Pedro e Paulo que predominou para os cemitérios daquele lugar até o presente.”

que, neste tempo, o apóstolo e evangelista João, que ainda vivia, foi condenado a habitar a ilha de Patmos por ter dado testemunho do Verbo de Deus.”

Outra onda de perseguições que interessa a esta pesquisa ocorreu durante o governo de Trajano (98-117 d.C.). Desse período, uma importante correspondência entre Plínio, o Jovem, governador da Bitínia, e o imperador sobreviveu, trazendo luz para a situação dos cristãos perante o Estado na virada do primeiro para o segundo século d.C. Por volta do ano de 112 d.C., o cristianismo já havia sido abraçado por uma parcela significativa da população de várias localidades da Ásia menor – o suficiente para pôr seus adeptos sob os olhares atentos das autoridades locais. Diante dessa situação, por nunca ter “presenciado julgamentos de cristãos” (PLÍNIO, 1967, p. 28), Plínio decidiu contatar o imperador a fim de saber qual procedimento deveria adotar em relação aos membros dessa nova religião que vinha crescendo⁴⁰ e impactando a sociedade da região da Bitínia.

Plínio informa a Trajano que havia recebido denúncias, inclusive uma lista anônima contendo nomes de cristãos, os quais estava levando a julgamento, cujo procedimento adotado expõe como se segue:

Aos incriminados pergunto se são cristãos. Na afirmativa, repito a pergunta segunda e terceira vez, cuidando de intimar a pena capital. Se persistem, os condeno a morte. Não duvido que sua pertinácia e obstinação inflexível devem ser punidas, seja qual for o crime que confessem. Alguns apresentam indícios de loucura; tratando-se de cidadãos romanos, os separo para os enviar a Roma (PLÍNIO, 1967, p. 28).

Aqueles que negavam ser cristãos ou renunciavam ao cristianismo eram absolvidos, desde que venerassem ao imperador e aos deuses romanos, renunciando, assim, a Cristo. Plínio também menciona um edito local que promulgou com o objetivo de coibir o culto cristão (o partir do pão, louvores a Cristo como a um Deus etc.), que para ele aparentava ser de uma sociedade secreta, uma prática já determinada por Trajano como ilícita. Por fim, Plínio (1967, p. 29) comenta o resultado obtido com as medidas que havia até então adotado: “Sem dúvida, os templos que estavam quase

⁴⁰ Conforme sua estimativa, “esta superstição [o cristianismo] contagiou não apenas as cidades, mas as aldeias e até as estancias rurais” (PLÍNIO, 1967, p. 29).

desertos são novamente frequentados; os ritos sagrados há muito negligenciados, celebram-se de novo; onde, recentemente, quase não havia comprador, se fornecem vítimas para sacrifícios”. Pelo que parece, o governador obteve algum sucesso em sua empreitada.

A resposta do imperador a Plínio contém informações complementares importantes acerca da atitude do Estado para com os cristãos nesse período:

No exame das denúncias contra feitos cristãos, querido Plínio, tomaste o caminho acertado. Não cabe formular regra dura e inflexível, de aplicação universal. Não se pesquise. Mas se surgirem outras denúncias que procedam, aplique-se o castigo, com esta ressalva de que se alguém nega ser cristão e, mediante a adoração dos deuses, demonstra não o ser atualmente, deve ser perdoado em recompensa de sua emenda, por muito que o acusem suspeitas relativas ao passado. Não merecem atenção panfletos anônimos em causa alguma; além do dever de evitarem-se antecedentes iníquos, panfletos anônimos não condizem absolutamente com os nossos tempos (PLÍNIO, 1967, p. 30).

Conforme a tradição, Inácio de Antioquia sofreu o martírio durante reinado de Trajano⁴¹. Não existem, porém, informações precisas quanto às circunstâncias que motivaram sua prisão e condenação. Ao que parece, enquanto atuava como bispo de Antioquia, levantou-se uma perseguição na localidade e, devido à sua alta posição na igreja da cidade, tornou-se automaticamente uma figura visada pelas autoridades, que o prenderam e o encaminharam para receber a punição capital em Roma (SCHOEDEL, 1985, p. 10). Essa é uma inferência possível com base nos dados remanescentes. Considerando o ocorrido com os cristãos da Bitínia na mesma época, não seria ilógico pensar que um mal similar tenha sobrevivido à igreja de Antioquia.⁴²

⁴¹ Jerônimo (*De Viris Illustribus*, XVI) informa que: “Inácio, terceiro bispo da igreja de Antioquia depois do apóstolo Pedro, condenado às feras durante a perseguição de Trajano, foi mandado amarrado a Roma”. Cf. Eusébio de Cesareia (*História Eclesiástica* III. 36.1-4).

⁴² Por três vezes Inácio faz referência às dificuldades enfrentadas pela igreja síria em suas epístolas: “Foi-me anunciado que, graças à vossa oração e à misericórdia que tendes em Cristo Jesus, a Igreja de Antioquia da Síria está em paz (Inácio de Antioquia, *Filadelfienses*, 10.1); “E para que a vossa obra seja perfeita na terra e no céu, convém que a vossa Igreja, para a glória de Deus, eleja um enviado de Deus para ir até à Síria se congratular com aqueles fiéis, porque reconquistaram a paz e retomaram a sua grandeza, reconquistando para a si o próprio corpo (Inácio de Antioquia, *Esmirniotas*, 11.2); “Uma vez que a Igreja de Antioquia da Síria está em paz, como fui informado, graças à vossa oração, fiquei mais confiante na serenidade de Deus, se com o sofrimento eu o alcançar, para ser encontrado na ressurreição como vosso discípulo” (Inácio de Antioquia, *Policarpo*, 7.1).

1.2 Contexto filosófico: as visões de mundo das filosofias helenísticas

A seção dedicada à contextualização política do período estudado proporciona um vislumbre elementar da realidade que predominou no mundo mediterrâneo desde o início da empreitada bélica de Alexandre até o primeiro século da Era Cristã. Tal exposição estabelece um razoável pano de fundo que ilumina a compreensão das expressões culturais que se desenvolveram à época, em especial, da filosofia, tão sensível às variações políticas e sociais, visto ser praticada por indivíduos que as experienciam.

Como visto, o período helenístico teve como algumas de suas principais características a instabilidade e a insegurança. Tomando emprestadas as palavras de Bertrand Russell (2015, p. 282), após a morte Alexandre, “o mundo helênico [helenístico] submergiu no caos por falta de um déspota forte o suficiente para alcançar uma supremacia estável ou de um princípio poderoso o bastante para gerar coesão social”. A nível “internacional”, as décadas iniciais da nova era presenciaram as ininterruptas lutas entre os Diádocos. Tendo a política externa dos reinos descendentes do império de Alexandre alcançado certa estabilidade quando enfim consolidaram seus limites, os ventos da discórdia passaram então a soprar no interior das dinastias recém-estabelecidas, que, por sua vez, estiveram periodicamente envolvidas em intrigas palacianas – o que muito contribuiu para que gradualmente sucumbissem ante a imparável Roma, que então passou a atuar como um forte princípio de coesão política ao longo de toda a bacia do Mediterrâneo.

Os antigos registros históricos geralmente são bastante restritivos quanto ao tipo de informação que escolheram perpetuar para as futuras gerações. Por isso, não é tão fácil obter por meio deles dados suficientemente precisos para, por exemplo, resgatar aspectos da vivência do homem comum que esteve imerso no fogo cruzado das frequentes campanhas militares dos monarcas helenísticos. De qualquer forma, talvez não seja um equívoco supor que ele mantinha uma visão pouco otimista da realidade e poucas boas esperanças quanto ao futuro, uma vez que, a qualquer momento, um novo conflito poderia lhe trazer a morte ou irreversivelmente lhe arruinar a vida.

Diante dessas novas circunstâncias, as antigas respostas oferecidas pela filosofia clássica, ligada aos ideais da *pólis*, perderam importância para o indivíduo que

viveu nessa época, o qual deixou de ser cidadão para, forçadamente, tornar-se súdito de alguma das novas e instáveis monarquias macedônias – por consequência, cada vez mais distante das deliberações políticas.⁴³ Nas palavras de Pierre Aubenque (1973, p. 167), esse

é o momento em que a liberdade do homem livre, que até então se confundia com o exercício dos direitos cívicos, se transmuta, por falta de melhor, em liberdade interior; em que os ideais gregos de autarquia e de autonomia, que procuravam até então se satisfazer na cidade, se encontram confiados unicamente aos recursos espirituais do homem individual; em que a especulação sobre a natureza tende a não ser mais que a auxiliar de uma moral preocupada antes de tudo em proporcionar a cada um sua salvação interior.

Essa foi a primeira vez que a ética passou a se desenvolver de forma autônoma, “baseando-se no homem como tal, na sua singularidade” – uma guinada no filosofar impulsionada pela dissolução do vínculo entre indivíduo e cidadão (REALE; ANTISERI, 1990, p. 229).⁴⁴ A *práxis* então passa a sobrepujar a teoria. “O pensamento deve servir à vida, e não a vida ao pensamento” (ABBAGNANO, 1994, p. 168). A inócua especulação dá lugar à busca por um novo sentido existencial para sobreviver em um mundo de sofrimento e incertezas.

⁴³ Conforme Reale e Antiseri (1990, p. 228), “as novas filosofias teorizam essa nova realidade, colocando o Estado e a política entre as coisas neutras, ou seja, moralmente indiferentes ou francamente entre as coisas a evitar.”

⁴⁴ Russell (2015, p. 288, grifo nosso) explica bem essa questão da seguinte maneira: “A preparação psicológica para a sobrenaturalidade do cristianismo se inicia no período helênico [helenístico] e está vinculada ao eclipse da cidade-estado. Em geral, os filósofos gregos até Aristóteles, muito embora reclamassem disto ou daquilo, não se sentiam cosmicamente desesperados ou politicamente impotentes. Poderiam pertencer, vez ou outra, a um partido já derrotado, mas nesse caso sua derrota se dera devido aos riscos do conflito, e não em virtude de certa impotência inevitável dos sábios. Mesmo aqueles que – como Pitágoras e, de certo modo, também Platão – condenavam o mundo das aparências e buscavam refúgio no misticismo tinham projetos práticos para converter os membros das classes governantes em santos e sábios. *Quando o poder político passou às mãos dos macedônios, os filósofos gregos naturalmente se afastaram à política e se dedicaram mais ao problema da virtude ou da salvação individual. Eles deixaram de perguntar como os homens podem criar um Estado bom para perguntar como podem ser virtuosos num mundo perverso ou felizes num mundo de sofrimento*”. Ferguson (1993, p. 305) complementa essa ideia afirmando que “as filosofias originadas após a época de Alexandre, em um cenário mais universal, concentravam-se no indivíduo e em seu lugar no cosmos.” Nota-se, portanto, uma grande mudança na dimensão de interesse do filosofar no período estudado.

As escolas que atuaram no período – especialmente a estoica e a epicurista – se prestaram a oferecer aos seus adeptos um completo estilo de vida baseado nas doutrinas formuladas pelos seus fundadores. Observando a maneira como operavam, nota-se nelas um viés religioso, embora continuamente criticassem a religião popular daquele tempo, ao seu ver, apinhadas de mitologias antropomorfizantes, com todo tipo de imoralidade, superstição e barbárie. Não é à toa que alguns apologistas do cristianismo primitivo viram nas críticas por elas formuladas uma ferramenta útil a ser utilizada em seus embates contra o paganismo. Em suma, é possível dizer, de certo modo, que as várias escolas do período forneceram uma “*visão de mundo* e orientação prática para a vida que a religião oferece para muitos hoje” (FERGUSON, 1993, p. 300-301, grifo nosso). E esse é um ponto importante que precisa ser enfatizado, pois esta seção tentará apresentar, na medida do possível, a maneira como esses diferentes grupos enxergavam e estruturavam a realidade – o Transcendente, o cosmos, o homem etc. Vale ressaltar que, devido ao escopo da pesquisa e ao espaço limitado, essa análise será pontual e resumida, deixando de lado grande parte da complexidade inerente a cada um dos sistemas filosóficos que floresceram no período helenístico e que também chegaram ao romano. Mas isso não impedirá, quando necessário, que alguns aspectos não abordados nesta seção sejam levantados nas seguintes, conforme a necessidade do estudo.

Ademais, antes de prosseguir, é importante enfatizar que parte do que foi produzido pela filosofia desse período derivou de pensadores mais antigos. Contudo, isso não significa que nada de novo haja surgido. Ainda que tenham se valido de reflexões que já circulavam há algum tempo no contexto grego, os filósofos helenísticos foram capazes de levar seu pensamento a novas direções.⁴⁵ As sínteses não eram incomuns, visto que praticamente todas as escolas foram contagiadas, em alguma medida, pelo espírito eclético (REALE; ANTISERI, 1990, p. 239), com exceção talvez do epicurismo, aferrado a um “dogmatismo ditatorial” que condenava modificações das doutrinas propostas por Epicuro (RUSSELL, 2015, p. 302). Também cabe ressaltar que, com todo o novo impulso prático, as escolas helenísticas acabaram por se popularizar,

⁴⁵ Há quem diga que “após o século III [a.C.], nada de novo é visto na filosofia grega até os neoplatônicos do século III de nossa era (RUSSELL, 2015, p. 276).

atingindo parcelas mais amplas da sociedade (LONG, 1977, p. 15, 18, 22)⁴⁶, pois seu objetivo “era ensinar as pessoas a viver”, já que “a virtude está relacionada ao conhecimento”, podendo, assim, ser ensinada (FERGUSON, 1993, p. 303).

A partir de agora, portanto, serão apresentados os três principais sistemas filosóficos helenísticos – epicurismo, estoicismo e ceticismo; os que talvez melhor caracterizem o espírito do período estudado. Como mencionado, o foco estará posto no modo como o pensamento desses grupos produzia uma visão do mundo. Ao final, também haverá uma breve exposição de outras escolas cujas ideias também circularam à época, estabelecendo, dessa forma, aspectos do contexto filosófico do mundo em que viveu Inácio de Antioquia.

Certa vez, Paul Tillich (2015, p. 26) disse o seguinte: “o cristianismo primitivo não foi influenciado tanto pela filosofia clássica, mas pelo pensamento helênico [helenístico]”.

1.2.1 A cosmovisão epicurista

Ao lado do estoicismo e do ceticismo, o epicurismo integra o grupo das filosofias propriamente helenísticas, cujo desenvolvimento se deu após 322 a.C., ano em que faleceu Aristóteles, o último filósofo da *pólis* – um acontecimento com peso simbólico que talvez possa ser considerado o marco de transição do período clássico para o helenístico na filosofia ocidental.

A escola carrega o nome de seu mentor, Epicuro, nascido por volta do ano 341 a.C., na ilha de Samos. Pelo que se sabe, ele se interessou pela filosofia a partir dos 14 anos de idade. Em sua ilha natal, recebeu lições acerca dos cânones platônicos por meio de um certo Panfílio. Tempos depois, encontrou Nausífanos, quem então o iniciou nos princípios elementares do atomismo de Demócrito, que, de certa forma, foi a principal base sobre a qual posteriormente erigiu o próprio sistema. Epicuro iniciou a carreira como professor quando tinha 30 anos de idade. Antes de instalar-se

⁴⁶ A popularização, contudo, não implicou na perda de profundidade. Anthony A. Long (1977, p. 23) informa também que a filosofia “tornou-se completamente institucionalizada e passou a ser, praticamente, sinônimo de instrução superior. O epicurismo foi a exceção”.

definitivamente em Atenas, por volta de 307 a.C., ensinou em Mitilene e Lâmpsasco, tendo falecido em 271/270 a.C. (ABBAGNANO, 1994, p. 182).

Diferente do que até então era tido como comum no circuito filosófico ateniense, Epicuro instalou sua escola em um Jardim (*Képos*) afastado da agitação da cidade. Para ali eram convidados todos os que estavam à procura de um modo de vida alternativo capaz de suprir seus anseios espirituais, sociais e intelectuais. Conforme Long (1977, p. 79):

Em uma época de instabilidade política e desilusão privada, Epicuro viu que as pessoas, como os átomos, são indivíduos, e que muitos deles andam vagando no vazio. Pensou que poderia oferecer-lhes uma direção, sinalizada pelo testemunho e pela razão em direção a um modo de ser, um modo de viver, um modo de relacionar-se com outros, os outros indivíduos.

Do Jardim, criam os adeptos, provinha uma palavra profética capaz de libertá-los do sofrimento. Por esse motivo, “Epicuro era considerado entre seus seguidores como um “salvador”, como o portador da luz” (LONG, 1977, p. 25). Entretanto, a salvação oferecida era intramundana, existencial; ou seja, as soluções epicuristas não transportavam a esperança dos “fiéis” para uma vida bem-aventurada após a morte, como, por exemplo, nas religiões de mistério da época (KOESTER, 1995, p. 142). O epicurismo também possuía algo como que um impulso missionário – outra característica que o aproximava de uma associação religiosa (LONG, 1977, p. 27).

Epicuro dividia a filosofia em três partes, sendo elas: a lógica ou canônica, a física e a ética. Contudo, devido à grande proximidade existente entre as duas primeiras, talvez seja possível considerar a bipartição física/ética como também adequada no sistema epicurista (ABBAGNANO, 1994, p. 184). De qualquer modo, quando se procura entender a forma como os adeptos dessa escola enxergavam/estruturavam a realidade, a física parece um bom ponto de partida para a discussão, uma vez que ela, para Epicuro, figura como “uma ontologia, uma visão geral da realidade em sua totalidade e em seus princípios últimos” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 242).

O epicurismo é uma filosofia essencialmente materialista, pois sua concepção do universo parte do pressuposto de que este é composto apenas por corpo e vazio.

Nessa declaração, fica patente seu débito para com o antigo atomismo de Demócrito e Leucipo. O mundo físico, refinando o argumento anterior, é um conglomerado de infinitos corpos indivisíveis que se movimentam em um também ilimitado espaço vazio. Tal conclusão, por sua vez, está baseada em três “proposições metafísicas”, sendo elas: “a) nada pode provir do nada; b) nada pode ser convertido em nada; c) o universo nunca se encontrou nem se encontrará em uma condição diferente da atual” (LONG, 1977, p. 40). Com essas declarações, Epicuro nega a existência de qualquer tipo de geração a partir do não-ser, bem como a possibilidade de desintegração daquilo que existe nesse mesmo não-ser – que parece negado a todo custo. Em suma, o cosmos é estabelecido como uma estrutura perene e imperecível.

Nessa estrutura, existem dois tipos de corpos, os simples e os compostos; estes últimos se formam a partir da junção dos primeiros, que, por seu turno, não podem ser destruídos – em outras palavras, não regridem ao não-ser. Embora sejam a unidade indivisível básica da ontologia epicurista, os átomos não figuram como as mais “ínfimas unidades de extensão”. Cada átomo é composto por mínimos, partes menores, indissociáveis, encontradas em um número finito. As diferenças de forma entre os átomos se devem à quantidade distinta de mínimos que cada um possui. A introdução dessa subdivisão atômica tem sido tomada pelos estudiosos como uma inovação em relação ao atomismo antigo (LONG, 1977, p. 41-44).

Os átomos estão em constante movimento, dizia Epicuro. Diferenciando-se de Demócrito, não atribuía o início deste ao acaso, antes designava ao peso do átomo a causa de sua movimentação. Se o peso é o que retira o átomo de seu estado de repouso, o movimento sempre ocorrerá de cima para baixo paralelamente, como que numa “chuva atômica”. Sendo o movimento equidistante, como então acontece o encontro de átomos necessário para o surgimento/criação dos corpos complexos? Lucrécio (94-55 a.C.)⁴⁷, por meio de quem a explicação dessa questão sobreviveu, fala

⁴⁷ Filósofo e poeta romano, seguidor e principal preservador dos ensinamentos de Epicuro. Conforme Reale e Antiseri (1990, p. 251, 303-305), após o declínio do epicurismo em Atenas, durante a segunda metade do primeiro século a.C., os ensinamentos de Epicuro encontraram uma “segunda pátria na Itália”. Além de Lucrécio, sabe-se do surgimento de um grupo epicurista de aristocratas na cidade de Herculano, fomentado por Filodemo de Gadara (falecido por volta do ano 30 a.C.), sediado numa propriedade de Calpúrnio Pisão, um influente político romano. No geral, a escola epicurista mostrou sinais de vitalidade até o segundo século d.C. Em Atenas sabe-se que a escola esteve ativa durante

da declinação (*clinámen*), um desvio repentino, imprevisível e ao acaso (AUBENQUE, 1973, p. 167). A introdução desse elemento no sistema epicurista possui um propósito ético implícito, como explicam Reale e Antiseri (1990, p. 244-245, grifos do autor):

Com efeito, no sistema do antigo atomismo tudo ocorre por necessidade: o fado e o destino são soberanos absolutos; mas, num mundo no qual predomina o destino, não há lugar para a liberdade humana e, em consequência, não há lugar para uma vida moral tal como Epicuro a concebe e, portanto, também não há lugar para uma vida de sábio. Assim Epicuro, para introduzir o "clinámen", contradiz o princípio eleático que [...] está na base da sua física; e, para abrigar-se da necessidade, do fado e do destino, *lança o cosmos à mercê do fortuito*. Com efeito, o "clinámen", que não está vinculado às leis nem às normas da sorte, não é certamente "liberdade", porque lhes são estranhas qualquer finalidade e qualquer inteligência: logo, ele é apenas *mera casualidade*. A liberdade não pode ser buscada e encontrada na esfera do físico e do material, mas somente na esfera superior, do espiritual.

Dessa forma, o sistema epicurista remove qualquer possibilidade de ingerência sobrenatural neste mundo. Os deuses não atuam como árbitros e juízes da humanidade, como criam as religiões da época; nem há qualquer princípio teleológico, contrariando Platão e Aristóteles, que oriente o universo, porque “o desígnio não é uma característica do mundo; este é claramente imperfeito” (LONG, 1977, p. 48). Esta última declaração se torna plenamente compreensível quando posta no contexto político-social turbulento do período helenístico.

Apesar de não crer na providência divina, Epicuro não rejeita a existência de deuses. Segundo pensava, é um equívoco negá-los, pois todos os povos creem em divindades.⁴⁸ Se algo é aceito universalmente (*consensus omnium*), tem que ser, de alguma forma, verdadeiro. Na caracterização desses seres, o filósofo também segue a opinião geral de que eles desfrutam de uma existência imortal e bem-aventurada de

parte da segunda metade do terceiro século. Contudo, possivelmente não sobreviveu à invasão dos hérulos em 267 d.C.

⁴⁸ “Epicuro sustentava que essas crenças comuns são ‘preconceitos’ derivados da experiência – visões que têm as pessoas estando despertas e ainda mais adormecidas. Argumentava que essas visões, como todas as sensações, tinham que ser causadas por algo real, quer dizer, por configurações atômicas ou imagens procedentes dos mesmos deuses e que penetram nossa mente” (LONG, 1977, p. 53). Essa perspectiva epicurista está em acordo com a epistemologia assumida pela escola. Segundo defendiam, a percepção é um ato físico, envolve o contato direto dos órgãos sensoriais com certos eflúvios, átomos dos objetos, emanados de suas superfícies; tal relação direta, por sua vez, torna toda sensação objetiva e verdadeira. Têm-se, portanto, aqui, uma espécie de empirismo (AUBENQUE, 1973, p. 182).

sosego ininterrupto. Contudo, entende que esse estado pleno é devido à distância que mantêm deste mundo de sofrimento e miséria – a dor não os alcança. Vivem nos espaços entre os mundos. Quanto à aparência, os deuses se assemelham aos homens, pois essa é a mais bela forma que existe. Porém, diferem destes na constituição de seus corpos – compostos não por uma estrutura de atômica comum, sujeita à perda contínua de átomos. Os átomos divinos são de uma natureza sutil e ilimitadamente repostos, o que lhes garante uma existência imortal. Embora vivenciem essa dinâmica ontológica, não estão sujeitos à mudança (LONG, 1977, p. 49-56).

Os seres humanos, por outro lado, experimentam um estado inferior de existência. “Para Epicuro, o nascimento e a morte são fronteiras que encerram a vida de uma pessoa”. O epicurismo distinguia-se das visões dualistas que defendiam a preexistência da alma, assim como a sobrevivência dela após a desintegração do corpo. A vida só existe quando ambos, corpo e alma, encontram-se unidos. Ademais, a alma não é incorpórea, “ela é constituída de átomos que atuam sobre e são afetados pelos átomos que constituem o corpo mesmo”; mas suas menores partes, conforme preservado por Lucrécio, são mais sutis, mais esféricas e pequenas – o que amplia sua capacidade de movimentação, ativada pelos impulsos do pensamento –, e se distribuem por todo o corpo. A alma também é quente e aérea, o que, segundo Lucrécio, justifica sua ausência em um corpo sem vida. Aquilo que afeta o corpo consequentemente afeta a alma. Entretanto, esta depende dos órgãos sensoriais para experimentar o mundo exterior, o que explica cessação de qualquer tipo de consciência, ou sensação, após a morte, que, por esse motivo, não deve ser tão temida (LONG, 1977, p. 56-63), uma vez que um dos objetivos da ética epicurista é a evitação do sofrimento (RUSSELL, 2015, p. 303).

Para concluir as considerações feitas até aqui, cabem agora algumas breves palavras acerca do estilo de vida almejado pelos adeptos do epicurismo. Como outros pensadores, Epicuro buscou oferecer uma explicação a respeito do fim último da vida humana. Para ele, este só pode ser encontrado na felicidade, por sua vez vinculada ao prazer (*hedoné*) – daí a caracterização hedonista da ética epicurista (AUBENQUE, 1973, p. 187-188). Existem, dizia Epicuro, duas classes de prazer: “o *prazer estático*, que consiste na privação da dor, e o *prazer em movimento*, que consiste no gozo e na

alegria. A felicidade consiste apenas no prazer estático ou negativo, como *ataraxía* (ausência de perturbação) e aponia (ausência de dor)” (ABBAGNANO, 1994, p. 187-188, grifo do autor). Sendo assim, a privação de sofrimento serve como base para o cálculo moral epicurista, pois há práticas que, conquanto tragam muito prazer, vêm acompanhadas igualmente de bastante aflição. Por isso, uma vida simples e frugal é a melhor forma de se obter o *hedoné*. Mas o maior sofrimento não advém do que atinge o corpo, provém, na verdade, da “perturbação mental produzida por falsas crenças acerca da natureza das coisas, sobre os deuses, sobre o destino da alma” (LONG, 1977, p. 68-75). Talvez seja esse um dos motivos pelos quais o pensamento de Epicuro foi tão criticado na antiguidade, inclusive pelos próprios cristãos.

1.2.2 A cosmovisão estoica

A escola estoica é outra grande representante do pensamento filosófico no período helenístico, talvez a principal delas – haja vista seu tempo de existência, seu número de adeptos, vários deles ricos e influentes, e, principalmente, seu extenso impacto, que

não se restringiu à antiguidade clássica. Muitos dos pais da igreja foram mais profundamente influenciados pelo estoicismo do que eles mesmos reconheciam, e, desde o Renascimento até os tempos modernos, o efeito do ensinamento moral estoico na cultura ocidental tem sido muito amplo (LONG, 1977, p. 111).

Zenão, o fundador, nasceu em Cítio, na ilha de Chipre, por volta de 333 a.C., e se mudou para Atenas em 311 a.C. Segundo a tradição, teve seu primeiro contato com o filosofar mediado por Crates, um filósofo cínico. Mais tarde, também recebeu lições filosóficas por meio do megárico Estílpone. Sabe-se ainda que foi um estudioso da filosofia antiga, em especial, de Heráclito (REALE; ANTISERI, 1990, p. 251-252), de quem tomou alguns dos principais conceitos empregados em seu próprio sistema. A essas podem ser adicionadas as contribuições clássicas tomadas de Platão e Aristóteles (LONG, 1977, p. 113-116).

Após a morte de Zenão, em 262 a.C., a escola foi liderada sucessivamente por outros dois importantes discípulos: Cleantes de Assos (330-230 a.C.) e Crisipo (279-

206 a.C.), sendo este último reconhecido como o segundo fundador, devido ao papel que desempenhou na preservação e sistematização das doutrinas de seu mestre. Esses três compõem o que se convencionou chamar de *estoicismo antigo*. Os principais representantes do *estoicismo médio* foram Panécio (180-110 a.C.), amigo do estadista Cipião Africano, e o sírio Posidônio (135-51 a.C.). Ambos foram responsáveis pela difusão das ideias da escola em Roma durante o segundo século a.C. O *novo estoicismo*, a última fase, desenrolou-se durante a Era Cristã⁴⁹, tendo como principais nomes Sêneca (?-65 d.C.) – o preceptor de Nero –, Epicteto (50-135 d.C.) e o imperador Marco Aurélio (121-180 d.C.). Dos três períodos, o maior volume de material preservado provém do último. Dos demais, restaram apenas resumos e fragmentos (AUBENQUE, 1973, p. 169; MARIAS, 2004, p. 100).⁵⁰

Diferente de Epicuro, Zenão ministrava seus ensinamentos em um lugar público. Não sendo um cidadão ateniense, era-lhe vedado o direito de adquirir um edifício; por isso, reunia seus seguidores sob um pórtico (*estoá*) próximo ao centro da cidade. As duas escolas eram acérrimas rivais, debatiam frequentemente⁵¹; mas possuíam pontos em comum:

Como Epicuro, ele [Zenão] renegava a metafísica e toda forma de transcendência. Como Epicuro, *concebia a filosofia no sentido de “arte de viver”*, ignorada pelas outras escolas ou então só imperfeitamente realizada por elas. [...] Repugnava-lhe profundamente as duas ideias básicas do sistema [epicurista], quer dizer, a redução do mundo e do homem a mero agrupamento de átomos e a identificação do bem do homem com o prazer, bem como as suas consequências e corolários. Não é de surpreender, portanto, que encontremos em Zenão e nos seus seguidores a clara derrubada de uma série de teses epicuristas. Todavia, não se deve esquecer que as duas escolas tinham os mesmos objetivos e a mesma fé materialista e que, portanto, trata-se de duas filosofias que se movem no mesmo plano de negação da transcendência

⁴⁹ Durante os primeiros séculos da Era Cristã, o estoicismo passou por algumas transformações. Houve um significativo aumento no interesse pela ética. Por outro lado, as questões lógicas acabaram deixadas em segundo plano. A teologia, parte da física, assumiu contornos mais espiritualistas, refletindo o tom mais religioso das reflexões da escola no período. Além disso, houve uma assimilação de elementos medioplatônios (REALE; ANTISERI, 1990, p. 305-306).

⁵⁰ Por conta das diferentes nacionalidades de seus principais representantes, Bertrand Russell (2015, p. 313) comenta que o estoicismo talvez seja uma das escolas de filosofia “menos grega” da antiguidade.

⁵¹ O relato de Atos 17:16-34, o qual narra a visita do apóstolo Paulo a Atenas, mostra que espírito aguerrido das duas escolas ainda permanecia vivo no primeiro século d.C.

e não de duas filosofias que se movem em planos opostos (REALE; ANTISERI, 1990, p. 252, grifo nosso).

Os sistemas estoico e epicurista talvez possam ser considerados faces de uma mesma moeda. Como bem apontam Reale e Antiseri, ambos concordavam quanto à finalidade do filosofar – a busca pelo melhor modo de se viver – e quanto à rejeição da transcendência, segundo concebida pela religiosidade tradicional de seus dias. Contudo, é importante ressaltar que seguiam por caminhos opostos nessa “negação”. Ao invés de, como Epicuro, negar o divino⁵² afastando-o da esfera humana, Zenão o inseriu na realidade ao propor uma teologia monista e panteísta. Long (1977, p. 154, grifo nosso) capta essa relevante distinção e se mostra resistente em rotular o estoicismo como materialista, e traz uma alternativa:

É um equívoco qualificar os estoicos como “materialistas”. Os corpos, no sistema estoico, são compostos por “matéria” e “mente” (Deus ou *logos*). A mente nada mais é do que corpo, mas um constituinte necessário deste, a razão na matéria. *Os estoicos são mais bem qualificados como vitalistas.*

A despeito de qualquer possível refinamento classificatório, cabe ressaltar que as noções revividas⁵³ por Zenão vieram a ser “o principal suporte para a renovação helenística da crença nos deuses e, portanto, a base para uma nova teologia” (KOESTER, 1995, p. 144), que, por sua vez, acabou por se confundir com a física do sistema⁵⁴. O universo, conforme concebia, não é uma massa infinita de átomos perambulando ao acaso. Há nele um princípio ativo inseparável que tudo ordena, um artífice que permeia dinamicamente a realidade, conferindo forma à matéria, o princípio

⁵² Aqui o adjetivo “divino” foi posto no singular de propósito, pois o estoicismo defendia a existência de um único princípio/divindade: “Os estoicos também diferiam grandemente dos epicuristas em seu tratamento da religião grega tradicional. Não aprovavam os aspectos litúrgicos e rechaçavam os sacrifícios, os templos e as imagens. No entanto, reservavam um lugar para o panteão olímpico ao interpretar os deuses individuais como nomes de fenômenos naturais (Hera ou Juno é o ‘ar’), que são manifestações divinas da única e última deidade, a Natureza, cujo nome também é Zeus. *A teologia estoica é fundamentalmente panteísta. A divindade dos astros e os grandes heróis do passado representam a obra da razão cósmica em sua forma mais perfeita*” (LONG, 1977, p. 149, grifo nosso).

⁵³ Revividas tendo em vista sua dívida para com Heráclito. Ver Long (1977, p. 145-149).

⁵⁴ Os estoicos, como os epicuristas, dividiam a filosofia em lógica, física e ética (ABBAGNANO, 1994, p. 171).

passivo. Trata-se do *logos* ou razão divina, também chamado de *pneuma* (espírito)⁵⁵ (REALE; ANTISERI, 1990, p. 256-257). “O deus estoico representa o sistema nervoso central do universo, esse enorme animal de forma imaculadamente esférica, que unifica a vida, a dissemina e a partilha por inúmeros corpos particulares e determinados” (MATOS, 2010, p. 178). Sobre essa base “cosmo-teológica”, dizia-se que tudo o que existe compõe um grande organismo universal – um sistema intrincadamente conectado⁵⁶. Como no corpo humano, aquilo que afeta um membro impacta todo o conjunto. Daí emerge a noção estoica da simpatia (*sympátheia*) cósmica (ULLMANN, 2008, p. 9).⁵⁷

Cada ser existente deve sua individualidade – o conjunto de características que o distingue dos demais – à atuação qualificativa do *logos*. Não há matéria que não esteja qualificada. O que há são objetos inanimados, plantas, animais e a humanidade. O ser humano, como os animais, é constituído por corpo e alma, sendo esta última nada mais do que uma porção do *pneuma* universal. Seguindo o exemplo de pensadores anteriores, os estoicos também compartimentavam a alma segundo seus distintos atributos, sendo eles: os cinco sentidos, a faculdade de reprodução, a linguagem e o princípio-diretor (*hêgemonicon*). Esta última dimensão corresponde à parte dominante, a sede da consciência – local de florescimento da razão, que só se manifesta em seres humanos maduros (LONG, 1977, p. 160, 169-172).

Tudo o que existe está sob à ordenação da razão universal. Cada criatura possui um fim individual determinado, uma meta estabelecida segundo o conjunto do cosmo. Por mais que certos acontecimentos sejam patológicos ou destrutivos, o são da perspectiva particular, individual, pois tudo sempre concorre para o bem-estar universal,

⁵⁵ Para o estoicismo, o *logos/pneuma* também é corpóreo, porém, sua constituição é extremamente tênue, o que permite uma plena mistura com a matéria (LONG, 1977, 158-159).

⁵⁶ Conforme Aubenque (1973, p. 170, grifo do autor), “a filosofia estoica é a primeira da história a se dizer e a se querer “sistemática”. Se a palavra *systema* designava já em grego a constituição de um organismo ou de uma cidade, são os antigos Estoicos que a aplicaram pela primeira vez à Filosofia. Eles queriam dizer com isso que a Filosofia é um *todo*, que se pode e verdade dividir em partes para as necessidades do ensino, mas sob a condição de perceber que cada parte é solidária das outras e que o abandono de uma só parte ou de uma parte de parte acarretaria a ruína do conjunto.”

⁵⁷ Partindo da noção de simpatia cósmica, os estoicos encarnavam em seu sistema o espírito cosmopolita do período helenístico. Se a mesma lei governa toda humanidade, se todos participam do *logos* universal, não há motivo para que existam separações entre os seres humanos. Todos são concidadãos da mesma cidade universal (ABBAGNANO, 1994, p. 181).

sendo, por isso, intrinsecamente bom – ainda que não seja assim percebido de imediato no nível particular. Nesse sentido, segundo Long (1977, p. 176-178):

Diferentemente de todos os outros seres naturais, apenas o homem está dotado pela natureza com a capacidade de compreender os sucessos cósmicos e de promover a racionalidade da Natureza com seu próprio esforço. Mas, igualmente, ele é o único ser natural que possui a capacidade de agir de uma maneira que deixa de se conformar com a vontade da Natureza. Essas faculdades antitéticas é que fazem do homem um agente moral.

Há no ser humano, assim como nos animais, um impulso de autoconservação direcionado àquilo que impende sobre sua própria natureza. A essa tendência geral os estoicos chamavam “*oikeíosis*” (apropriação, atração). O bem e o mal – ou melhor, aquilo que é positivo ou negativo eticamente falando – estão vinculados à concordância e à discordância para com a conservação e plenificação do próprio ser segundo seu fim individual. Nesse sentido, o que diferencia o homem dos animais é a capacidade de intervir racionalmente nesse processo. Este é, pois, o ponto de partida da ética do pórtico: viver conforme a natureza. Apenas assim a felicidade (*eudaimonia*) e a virtude, os alvos do estilo de vida estoico, podem ser obtidos (REALE; ANTISERI, 1990, p. 261-263). “A virtude é verdadeiramente o único bem. Mas o é apenas do sábio, ou seja, daquele que é capaz de cumprir o dever correto e se identificar com a própria sabedoria, pois não é possível sem o conhecimento da ordem cósmica com a qual o sábio se ajusta e se conforma” (ABBAGNANO, 1994, p. 179).

O finalismo estoico é um antípoda exato do acaso epicurista. Sendo o cosmos permeado pelo *logos*, este atua como uma espécie de providência (*pronoia*) imanente, regendo o destino de todos os seres nos mínimos detalhes. Tudo é necessário. A “vontade” da razão universal impera incólume. Como consequência, só existem duas opções viáveis ao ser humano: exercer sua “liberdade” se conformando com o Fado – o caminho do sábio – ou tentar lutar e ainda assim ser arrastado até o fim inelutável por ele proposto – o caminho do tolo (REALE; ANTISERI, 1990, p. 259-260).

O sábio se torna independente, suportando tudo, como uma rocha que faz frente a todos os embates da água. E, ao mesmo tempo, obtém sua suficiência diminuindo suas necessidades: *sustine et abstine*, suporta e

renuncia. O sábio deve despojar-se de suas paixões para alcançar a imperturbabilidade, a “apatia”, a “ataraxia”. O sábio é dono de si, não se deixa arrebatar por nada, não está à mercê dos acontecimentos exteriores; pode ser feliz em meio às maiores dores e aos piores males. Os bens da vida podem ser, no máximo, desejáveis e apetecíveis; mas não tem verdadeiro valor e importância, qualidades exclusivas da virtude (MARÍAS, 2004, p. 104, grifo do autor).

Para os estoicos, portanto, a vida do sábio é uma vida de resignação.

1.2.3 O espírito do ceticismo

O ceticismo⁵⁸ é a terceira corrente de pensamento do grupo das filosofias propriamente helenísticas. Diferente do epicurismo e do estoicismo, não houve na antiguidade uma escola ou sistema filosófico a que se pudesse chamar de cético. Na verdade, o ceticismo, conforme entende Aubenque (1973, p. 169), “é antes um estado de espírito comum a vários pensadores ou escolas de origens diversas” que mantinham uma perspectiva similar quanto à realidade. No geral, ele não desfrutou da mesma popularidade das duas escolas anteriores (LONG, 1977, p. 230)

Pirro de Élide (c. 365-275 a.C.) foi o primeiro cético a despontar no cenário filosófico helenístico. Preservou-se na tradição a informação de que compôs a expedição de Alexandre, o Grande, durante a campanha de conquista do Oriente. Nessa empreitada, teve a oportunidade de encontrar certos sábios indianos, os giminosofistas (filósofos nus), de quem aprendeu que todas as coisas são passageiras (REALE; ANTISERI, 1990, p. 267). Há quem diga que recebeu treinamento em dialética por meio de Brisón, filho do megárico Estílpone, tendo posteriormente também se associado com o atomista Anaxarco, conhecido por ter abolido o “critério”. Pirro não deixou nenhum escrito. Tudo o que se sabe sobre seu pensamento sobreviveu em fragmentos dos escritos de Tímon (c. 320-230 a.C.), seu seguidor, preservados por outros escritores (LONG, 1977, p. 85).

⁵⁸ Conforme Tillich (2015, p. 26), “originalmente, o termo *skepsis* queria dizer “observar as coisas”. Mas assumiu um sentido negativo de examinar os dogmas, até mesmo as *dogmata* das escolas gregas de filosofia, para rejeitá-los. Os cétricos, assim, duvidaram de todas as formulações das escolas de filosofia.

O ceticismo de Pirro é helenístico pelo fato de ter como alvo a ausência de inquietação. Mas a forma como buscava esse estado diferia das propostas das duas escolas já estudadas. Para ele, ao que parece, a melhor maneira de se encontrar a imperturbabilidade é por intermédio de uma postura de contínua “suspensão do juízo” – de indiferença para com toda e qualquer opinião –, pois a realidade é intrinsecamente incomensurável. Por isso, os sentidos e a razão são incapazes de captar a verdade ou a falsidade. Em suma, o filósofo “negou o ser e os princípios do ser e resolveu tudo na aparência” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 269).

Pelo que se sabe, Pirro não procurou elaborar uma explicação complexa sobre o universo e aquilo que o constitui – como Epicuro e Zenão o fizeram. Contudo, o que cogitou figura, de certo modo, como uma cosmovisão, cujo pressuposto fundamental é a negação da possibilidade de se obter qualquer certeza acerca do que há dentro ou fora deste mundo, dado que as próprias coisas se mostram aos sentidos indiscriminadamente. Na prática, esse critério torna inviável a sustentação de conceitos morais sobre uma base ontológica, pois o bem e o mal são vistos como convenções ou perspectivas restritas a um contexto humano específico, da mesma forma que a percepção dos objetos materiais. No fundo, Pirro intencionou libertar o indivíduo da angústia de ter que lidar com o que via como uma constelação de pretensas verdades disponíveis no “mercado” religioso e filosófico de seus dias. Desse modo, “o ceticismo antitético de Pirro é uma resposta alternativa para homens insatisfeitos com os valores tradicionais e com as crenças de uma sociedade em estado de transição” (LONG, 1977, p. 91-92).

Outro importante foco de ceticismo no período estudado despontou no seio da própria Academia quando Arcesilau (c. 315-240 a.C.) assumiu a direção da escola. Segundo Russell (2015, p. 294), as mudanças por ele implementadas foram grandes o suficiente para ditar o rumo da instituição por aproximadamente 200 anos. Nascido em Pitana, na Etólia, Arcesilau iniciou seus estudos sob a tutela do matemático Autólico. Posteriormente, participou por um tempo da escola peripatética enquanto Teofrasto era o diretor, tendo-a deixado para ingressar na Academia na época em que era dirigida por Polêmon (LONG, 1977, p. 93). Como Pirro, não deixou nenhum escrito.

Arcesilau transformou o perfil do platonismo quando enfatizou a essência cética do método socrático – que consistia “em analisar a posição de um oponente e demonstrar que ela é contraditória consigo mesma”. Partindo de sua própria manobra dialética, criticou continuamente o estoicismo por seu dogmatismo epistemológico, pois advogava que o único caminho sábio é o da suspensão do juízo, uma vez que nada pode ser realmente conhecido no mundo das aparências. O mais curioso é que seu pensamento possui uma motivação positiva implícita: evitar o erro tendo em vista a verdade (LONG, 1977, p. 94-96), ainda que ela seja inalcançável.

O próximo cético de renome da Academia foi Carnéades (c. 214-129 a.C.); e ele será o último pensador apresentado nesta seção. Do mesmo modo que Pirro e Arcesilau, não deixou para posteridade nenhum escrito. Clitômaco, seu aluno, achou por bem registrar as ideias de seu mestre em algum dos mais 400 tratados que lhe são atribuídos. A esses escritos teve acesso Cícero (106-43 a.C.), que então preservou aspectos do pensamento de Carnéades em sua obra *Acadêmicas* (LONG, 1977, p. 99).

Pelo que ficou registrado, Carnéades se empenhou na crítica à epistemologia estoica. Nessa tarefa, seguiu de perto a opinião de Arcesilau, negando a possibilidade de se postular qualquer proposição como verdadeira ou falsa. Sua inovação consistiu na rejeição da convicção cognoscitiva com base em uma “teoria do provável”. Conforme defendia, “nenhum juízo acerca do mundo pode ser com certeza verdadeiro, a menos a) que esteja baseado em impressões que relatem corretamente os fatos, e b) que a fiabilidade de tais impressões seja, ela mesma, corretamente reconhecida pelo percebedor”. Carnéades não negava a possibilidade do primeiro critério. Rejeitava, no entanto, a possibilidade do segundo. Talvez até existam impressões que concordem com os fatos, mas ao indivíduo é impossível conhecê-las como factuais. O juízo epistêmico válido somente alcança o nível da probabilidade. Isto é, as sensações distinguem-se apenas como aparentemente verdadeiras ou aparentemente falsas. Nessa equação, Carnéades também levava em conta a existência diferentes graus fiabilidade, condicionados pelo nível de clareza com que os dados são captados. Estes últimos, por seu turno, sempre coocorrem, ou seja, se manifestam coligados uns aos outros (cada pessoa, por exemplo, é um conglomerado único de dados, responsáveis por distingui-la das demais). Analisá-los em conjunto é outro recurso disponível para a obtenção de

uma representação persuasiva, ou seja, com maior grau de probabilidade. Carnéades, contudo, reconhecia que nem sempre todo esse percurso epistemológico pode ser realizado em profundidade. Por esse motivo, concordava que, em se tratando de questões corriqueiras, uma análise breve pode ser suficiente para se obter uma orientação mínima para a vida. De todo modo, “a verdade dos juízos empíricos é sempre contingente e nunca necessária” (LONG, 1977, p. 99-103). Com base em todas essas considerações carnedianas, há aqueles que dizem que seu pensamento ocupa “uma posição intermediária entre ceticismo e dogmatismo” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 275).

Além da teoria do conhecimento, outros pontos de vista de Carnéades sobreviveram. Quanto ao relacionamento do divino com o mundo, o filósofo mantinha um entendimento próximo ao dos epicuristas. “Sustentava que os sofrimentos do virtuoso e a prosperidade dos malfeitores provam que os deuses são perfeitamente indiferentes a respeito dos assuntos humanos”. Com essa opinião, atacava frontalmente a visão providencial estoica. E, ao que parece, também não concordava com eles a respeito do determinismo nem acerca da existência de uma lei natural. Defendia que os códigos éticos são elaborados de forma contextual, visando a um fim pragmático e utilitário (LONG, 1977, p. 104-108).

1.2.4 Breves considerações a respeito de outras filosofias no período helenístico

Até aqui foram esboçadas as cosmovisões das três principais filosofias helenísticas. Por uma questão de precisão histórica, convém destacar que elas conviveram com outros grupos mais antigos, que também tiveram certa aderência no período estudado. Por isso, antes de finalizar a contextualização filosófica proposta para este capítulo, é importante que sejam ditas algumas palavras sobre o cinismo, o aristotelismo e a respeito do destino do platonismo após a guinada cética.

No quarto século a.C., Antístenes (c. 450-365 a.C.), que fora aluno de Sócrates, iniciou sua defesa de um modo de vida simples, desapegado do luxo e das facilidades proporcionadas pela sociedade de seus dias. Considerava supérflua a filosofia. Rejeitava a política, os bens privados, bem como o matrimônio e a adoção de uma religião fixa (RUSSELL, 2015, p. 289). Seu estilo inconventional de viver atraiu

Diógenes de Sinope (c. 413-323 a.C.), que levou o rigor do que aprendeu ao extremo, vivendo de esmolas nas ruas de Atenas como um cão (*kyon*) – daí o nome Cínico –, tendo por casa um barril. Dizia-se, dessa forma, livre das convenções culturais antinaturais que agrilhoam o homem, o qual deve “bastar-se por si mesmo”. Mesmo com toda a severidade dessa perspectiva filosófica contracultural, outros indivíduos a ela adeririam. Crates (c. 265-285 a.C.) atuou no início do período helenístico, tendo sido, como já mencionado, uma das fontes do pensamento de Zenão. Outra personagem importante foi Bión de Borístenes (c. 325-250 a.C.), a quem é atribuída codificação da diatribe⁵⁹. Ainda que tenha existido focos do pensamento cínico durante a Era Cristã, no geral, ele perdeu força ao final do período helenístico (REALE; ANTISERI, 1990, p. 230-233, 321-323).

Aristóteles faleceu na época de transição do mundo clássico para o helenístico. E os desdobramentos de seu legado intelectual são um bom exemplo da irrelevância de vários aspectos da filosofia da *pólis* para a era inaugurada por Alexandre.⁶⁰ Nesse período, Aristóteles ficou mais conhecido como um estudioso da natureza, graças ao perfil do trabalho de seu sucessor imediato, Teofrasto (c. 371-287 a.C.), que demonstrou bastante interesse por temas da biologia, da antropologia e da literatura (SÁENZ, 1989, p. 44; KOESTER, 1995, p. 140). Embora tenha sido essa a principal característica do aristotelismo nesse período, muitos conceitos do mestre da escola foram incorporados por outros sistemas.

O caminho da herança filosófica de Platão foi um pouco mais dinâmico nessa época. Como visto acima, durante os dois primeiros séculos do período helenístico, a Academia pendeu para o ceticismo. Tal perspectiva foi mantida até o início do primeiro século a.C., quando então a escola assumiu uma postura eclética por meio das

⁵⁹ Conforme Koester (1995, p. 149), a diatribe era o método retórico que “desprezava a linguagem técnica e usava como exemplo a linguagem vernácula e as metáforas empregadas pelo povo, beirando, muitas vezes, a grosseria. Objeções a um oponente fictício, perguntas retóricas, anedotas e citações impressionantes são típicas desse estilo de oratória popular. [...] A diatribe também influenciou o estilo literário no período do cristianismo primitivo, sendo perceptível em escritores como Filo de Alexandria, Sêneca, Musônio, Epicteto, Máximo de Tiro e, entre os autores cristãos, especialmente Paulo.”

⁶⁰ “A filosofia de Aristóteles teve muito pouco efeito discernível por vários séculos. A cosmologia helenística não tinha utilidade para o conceito de Aristóteles do ‘primeiro motor’ ou sua imagem mecanicista do curso do mundo. Sua ética estava intimamente associada à unidade política da polis e não era facilmente aplicável a um ambiente político radicalmente alterado” (KOSTER, 1995, p. 140).

atividades de Fílon de Larissa (c. 145-79 a.C.) e, principalmente, de Antíoco de Ascalon (c. 125-68 a.C.) (REALE; ANTISERI, 1990, p. 276-280). Este último foi além da antiga postura antiestoica de seus predecessores céticos ao se apropriar de doutrinas estoicismo, que nesse tempo também “guardava mais afinidades conceituais com o platonismo e o aristotelismo do que com qualquer outro movimento filosófico” (LONG, 1977, p. 216-219). A síntese desses sistemas se difundiu gradualmente, impactando a “visão geral do mundo da antiguidade tardia”, o que fez do “estoicismo platonizante” a “base da reflexão filosófica e religiosa no final do período helenístico, especialmente fora das escolas filosóficas”. Um bom exemplo dessa influência pode ser encontrado na figura de Filo de Alexandria (KOESTER, 1995, p. 139), cujos escritos foram bem recebidos por escritores cristãos do segundo século – sendo Clemente de Alexandria e Orígenes os principais.⁶¹

1.3 Contexto Religioso: um panorama

Ao lado das filosofias, as religiões foram outra influente fonte de orientação para a vida no mundo helenístico-romano. Por esse motivo, também devem ser levadas em conta quando o objetivo é discorrer acerca do contexto em que viveram os primeiros cristãos.

A religiosidade helenística também se desenvolveu à sombra dos reflexos das conquistas de Alexandre. O contexto social e politicamente instável, somado à abertura das antigas fronteiras culturais do mundo grego, criou condições favoráveis para que surgissem novas manifestações religiosas focadas no indivíduo e em seu bem-estar. Antigos cultos locais foram transformados a partir do encontro com religiões estrangeiras, tornando o sincretismo religioso “a principal característica do período helenístico” (TRIPOLITIS, 2002, p. 11).⁶² Divindades orientais eram combinadas com gregas; ou ao menos recebiam nomes helênicos quando trazidas para o ocidente. Todo esse intercâmbio desencadeou um processo de “mútua permeação” de crenças, ritos e

⁶¹ Um interessante estudo a respeito da relação de alguns dos primeiros escritores cristãos com pensamento de Filo de Alexandria foi realizado por Henry Chadwick (2007, p. 133-192).

⁶² Apesar de o ano 30 a.C. marcar o fim político do mundo helenístico, os estudos sobre as religiões helenísticas têm o quarto século d.C. como o período limite para o florescimento destas na antiguidade (TRIPOLITIS, 2002, p. 1-2).

práticas religiosas diversas, permitindo, assim, que sejam feitas certas generalizações quanto ao perfil da religiosidade do período (KOESTER, 1995, p. 158).

Helmut Koester (1995, p. 158) menciona a existência de uma “visão de mundo” comum baseada num corpo de concepções relativamente popular, composto por (1) crenças astrológicas, por certos (2) conceitos filosóficos de fundo religioso, pela (3) crença em milagres e pela (4) busca por salvação individual. Além dessas, Everett Ferguson (1993, p.161-165) elenca outras tendências religiosas da época: (5) a deificação de virtudes e benefícios (por exemplo, a devoção à deusa Vitória); certa (6) inclinação ao monoteísmo⁶³; (7) a prática de magia; (8) a difusão da crença em seres intermediários entre os deuses e os homens, além de outras mais. É claro que tais características representam apenas um pálido panorama da plural religiosidade helenística. Vale ainda ressaltar que frequentemente várias delas podiam ser encontradas em um mesmo culto.

Segundo Tarn (1961, p. 340-341), as religiões ocupavam entre as classes menos instruídas o mesmo lugar ocupado pela filosofia e pela ciência entre os grupos mais instruídos da sociedade. Apesar de o ensino filosófico ter se popularizado, o alcance das escolas helenísticas não pode ser comparado ao dos diversos grupos religiosos desse tempo, pois “a vida estava totalmente impregnada de religião, e numerosas cerimônias pontuavam o curso da existência humana” (FERGUSON, 1993, p. 171). A religião não era vista como uma esfera separada das demais. “A adoração aos deuses estava integrada a todos os aspectos da sociedade” (COLLINS, 2016, p. 30), sendo, inclusive, tomada como de fundamental importância para a estabilidade do Estado, especialmente durante o período romano (JHONSON, 2009, p. 34; cf. p. 32-39). Religião e política andavam de mãos dadas. E tal ligação impunha, como já mencionado, certos desafios ao relacionamento dos cristãos com os modelos sociais vigentes à época.⁶⁴

⁶³ A ênfase posta em divindades específicas, na prática, não significava uma guinada para monoteísmo estrito. Conforme Ferguson (1993, p. 161), o paganismo helenístico-romano não era exclusivista. Mesmo que em certos grupos houvesse a devoção focada numa divindade em particular, isso não impedia o reconhecimento de outras divindades. Na verdade, “as exigências exclusivas feitas por judeus e cristãos a seu Deus faziam parte do escândalo dessas religiões para os pagãos.”

⁶⁴ Conforme Cairns (2008, p. 76), “os cristãos se mantinham afastados dos ajuntamentos pagãos dos templos, teatros e lugares de recreação. Essa não-aceitação dos modelos sociais vigentes trouxe sobre eles a antipatia que os inconformistas sempre enfrentam em qualquer época da história. [...] O

Dito isso, tendo em vista os objetivos e a limitação espacial desta pesquisa, a seguir serão brevemente abordadas algumas das que talvez sejam as mais representativas manifestações religiosas helenísticas. O foco será posto nas religiões de mistério, nos cultos de cura, no culto ao governante e no gnosticismo.

1.3.1 Religiões de mistério

Os cultos de mistério são uma manifestação religiosa essencialmente grega. Durante o período helenístico, encontraram ampla aceitação, modificando-se a partir do contato com religiões orientais. Quanto à origem do termo mistério (do grego *mysterion*), este comportava o significado de “rito secreto”, sendo também empregado para designar qualquer tipo de segredo, fosse ele religioso ou não. A fonte desse substantivo, o verbo *myeō*, em sua forma passiva, geralmente trazia a ideia de “ser iniciado”. A partir dessa terminologia, as religiões de mistério atualmente têm sido caracterizadas como aquelas que mantinham cultos secretos reservados apenas para iniciados (FERGUSON, 1993, p. 235; cf. TRIPOLITIS, 2002, p. 16).

Com base nas principais evidências remanescentes, Klauck (2000, p. 85-89) realizou uma análise do fenômeno e chegou a cinco traços gerais compartilhados por esses cultos. Em primeiro lugar, como já apontado, eles ocorriam em segredo, preferencialmente durante a noite, agregando práticas litúrgicas diversas (sacrifícios, refeições rituais, ritos de purificação, procissões e veneração a imagens de deuses). Segundo, em direta conexão com a característica anterior, apenas podiam participar dessas reuniões aqueles que houvessem passado por uma iniciação, que podia ocorrer em uma ocasião específica ou de forma gradual. No geral, esse processo variava bastante de uma comunidade para outra. Em terceiro lugar, a liturgia geralmente obedecia a uma sequência de atos, começando com uma performance externa, seguida pela exibição de objetos sagrados; tudo acompanhado por declarações ou interpretações breves – o foco era posto na experiência dos participantes. Em quarto lugar, era requerido dos iniciados estrito silêncio quanto ao que ocorria durante as

fato de os cristãos recusarem os padrões sociais existentes levou os pagãos a acreditarem que eles eram um perigo para a sociedade, classificando-os como pessoas que ‘odiavam a humanidade’ e que poderiam incitar as massas à revolta”.

celebrações. A quebra do sigilo era punida, algumas vezes com exílio ou morte, principalmente quando o culto estava sob os auspícios do Estado. Por fim, os cultos tinham como base um mito divino, um relato que descrevia a saga de luta e vitória da divindade central, com a qual o iniciado se identificava, compartilhando dos sofrimentos e da vitória por ela “obtida”. Esperava-se como recompensa a salvação ou a libertação de adversidades cotidianas, além da busca por um destino melhor após a morte.

Com tal apelo salvífico, as religiões de mistério, ao que parece, exerciam uma forte atração sobre o indivíduo que vivenciava com ansiedade e insegurança a turbulenta situação social do período helenístico (TRIPOLITIS, 2002, p. 2). Pelo que se sabe, até mesmo imperadores romanos foram iniciados em cultos de mistérios (KOESTER, 1995, 172-173).

1.3.1.1 Os mistérios de Elêusis

O culto praticado em Elêusis, uma localidade próxima a cidade de Atenas, é considerado o mais importante dentre todos os cultos de mistério que existiram durante o período helenístico-romano. Pelo que se sabe, teve início antes do século 7 a.C., época na qual se tornou uma religião vinculada ao Estado ateniense, alcançando prestígio suficiente para atrair peregrinos de diversas partes do mundo grego. Em seus primórdios, os mistérios eleusinos eram um culto familiar ligado ao ciclo agrário da região. Gradualmente, passou a estar também centrado no indivíduo, prometendo aos iniciados prosperidade durante a vida, além de imortalidade e bem-aventurança após a morte (TRIPOLITIS, 2002, p. 17-20), contribuindo, assim, segundo Klauck (2000, p. 103), “para o desenvolvimento da escatologia individual entre os gregos”.

Após as conquistas de Alexandre, seu poder de atração se tornou praticamente universal, mantendo-se igualmente ativo durante o período romano. Também é dito que Elêusis influenciou a formação de novos cultos similares baseados em divindades orientais (FERGUSON, 1993, p. 238). Apesar da sua fama, os mistérios eleusinos permaneceram fixos na Grécia. Os interessados em neles se iniciar precisavam viajar até Elêusis e saber falar o grego. Quanto ao seu fim, há quem diga que o culto se manteve ativo até Teodósio emitir decretos contra práticas pagãs no quarto século d.C. (MARTIN, 2017, p. 63).

Os mistérios de Elêusis orbitavam em torno do mito de Deméter, deusa dos grãos, e de sua filha, Perséfone. Segundo a lenda, certo dia, enquanto colhia flores no campo, Perséfone foi raptada e levada por Hades para o submundo. Desolada, Deméter descobriu o que havia acontecido por meio de Hélios, que também a informou que tudo havia sido realizado com o consentimento de Zeus. Desapontada pelo ocorrido, deixou o Olimpo para procurar pela filha entre os seres humanos disfarçada de uma mulher idosa. Em suas andanças, chegou a Elêusis, onde foi acolhida pelo governante da cidade. Passou então a morar no palácio e a cuidar do filho deste. Sempre que tinha oportunidade, secretamente colocava a criança no fogo para queimar sua mortalidade. Fez isso até ser descoberta pela mãe do bebê, que a confrontou enraivecida. Nessa ocasião, a deusa revelou sua verdadeira identidade e exigiu que um templo em sua homenagem fosse construído na cidade. Quando concluído, Deméter passou a morar nele. Ali lamentou a perda da filha. Como consequência, nenhum grão cresceu sobre a terra, ameaçando a existência da humanidade. Zeus então ordenou que Hades libertasse Perséfone, com quem havia se casado. A partir daí, ela passou a viver oito meses com a mãe, e quatro meses com o marido no submundo (TRIPOLITIS, 2002, p. 17-20), o que talvez consista numa explicação mítica para o ciclo agrícola anual. Durante essa saga, é dito que os mistérios foram conferidos por Deméter à família do governante como um agradecimento pela hospitalidade, para o benefício de todos os habitantes da cidade (FERGUSON, 1993, p. 238-239).

1.3.1.2 Outros cultos helenísticos de mistério

Por ter sido um culto paradigmático, os mistérios eleusinos oferecem uma boa ideia da forma assumida pelas demais religiões de mistério. Por esse motivo, para evitar qualquer tipo de reducionismo, nesta seção serão sucintamente mencionados mais alguns cultos influentes do mundo helenístico-romano.

A partir da incorporação do Egito ao império macedônico, não demorou para que a milenar religiosidade egípcia exercesse forte atração sobre mentes estrangeiras e assumisse novas formas no exterior. Entre os antigos mitos, o de Isis, ao ser helenizado, serviu de base para a criação de um mistério seguindo o modelo de Elêusis a partir do segundo século a.C. Contudo, diferente deste, teve maior repercussão fora

de seu ambiente nativo. Originalmente, Isis possuía um papel secundário no mito que relata a saga de Osíris. Era a esposa enlutada que procurava ressuscitar o marido assassinado por Seth. Em sua versão misteriosa helenizada, ela acabou alçada a um patamar mais elevado. Tornou-se uma divindade universal, a senhora do céu, da terra, do mar e até mesmo do submundo; doadora de tudo o que os seres humanos necessitam. Era chamada de “a deusa dos vários nomes”. Sua adoração assumiu contornos próximos ao do monoteísmo. Não existem muitas informações sobre os mistérios relacionados à sua figura. Sabe-se que um dos requisitos para iniciação consistia na recepção de um sonho de convite. Além disso, o iniciado deveria ser capaz de arcar com dispendiosos custos da iniciação, que marcava o começo de uma nova vida sob a proteção da deusa (FERGUSON, 1993, p. 256; TRIPOLITIS, 2002, p. 26-30).

Outro culto de mistério bastante difundido foi o ligado ao mito de Dionísio. Tradicionalmente, segundo Klauk (2000, p. 107, grifo do autor),

sua figura e seu culto estão intimamente ligados ao *êxtase*, ou seja, a transcendência da pessoa humana das estreitas fronteiras do eu, e ao *entusiasmo*, ou seja, o estado de ser preenchido por Deus, e, finalmente, à *mania*, à loucura inebriante que ultrapassa os limites do que é normal por meio de um comportamento conspícuo.

Seguindo as características do culto convencional, os mistérios dionisíacos constituíam-se numa festa mesclada com cerimônias religiosas, nas quais prometia-se aos participantes um conhecimento especial supostamente capaz de alçá-los a um estado abençoado e divinizado no submundo (TRIPOLITIS, 2002, p. 22-25). Os rituais variaram de acordo com a época e o lugar em que eram praticados. Em geral, esperava-se por intermédio deles obter um encontro com o divino, superando o ordinário com suas limitações e dificuldades. No ano de 186 a.C., o senado romano decidiu restringir os mistérios dionisíacos em Roma devido à selvageria e violência praticadas em uma dessas reuniões. Conforme o relato de Tito Lívio, a situação nela atingiu um ponto tal que homicídios foram praticados no ápice do *êxtase* do culto. Essas práticas foram consideradas inaceitáveis e perigosas pelo governo, que então levantou uma perseguição implacável contra os envolvidos. Posteriormente, a política em relação ao culto foi amenizada, dando oportunidade para que se disseminasse

novamente, inclusive entre os grupos mais abastados da sociedade romana (KLAUK, 2000, p. 114-117).

Mitra foi outra divindade oriental a adentrar o mundo helenístico-romano e ter um culto de mistério construído à sua volta. Nas literaturas indiana e persa antigas, ele desempenhava um papel de mediador entre a humanidade e o deus supremo. Sua figura geralmente estava relacionada à luz, sendo também tomado como deus dos tratados e das alianças. No Império Persa, foi tido em alta estima, tendo adentrado a Ásia Menor por ocasião da expansão deste durante o século 5 a.C. Acredita-se que sua inserção no mundo latino tenha se dado por meio de piratas cilícios levados como prisioneiros para Roma após a vitória de Pompeu sobre Mitríades no ano 66 a.C. A partir disso, o culto de mistério mitraico se espalhou rapidamente por várias regiões do império romano durante o primeiro século d.C.⁶⁵, alcançando seu ápice durante o quarto século, época em que Mitra foi elevado ao status de divindade imperial. Conforme adentrava as províncias, por vezes foi associado a divindades locais. Seu culto perdeu força no final do quarto século, em parte devido à cristianização do império (TRIPOLITIS, 2002, p. 47-48, 56-57).

Diferente dos demais cultos de mistérios, o de Mitra aceitava apenas homens. Sete eram os graus de iniciação, que correspondiam a sete corpos celestes: Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter, Lua, Sol e Saturno respectivamente (KLAUK, 2000, p. 141-143). Embora grande parte do que se sabe acerca desse culto derive da interpretação da iconografia sobrevivente,

a maioria dos intérpretes entende os graus como uma jornada espiritual purificadora, o progresso espiritual gradual da alma enquanto ainda no corpo, alcançado pelo cumprimento dos requisitos rituais e morais de cada grau. Os mitraístas acreditavam que a alma descia do sol até o cosmos através das sete esferas planetárias. Ao passar pelas esferas, recebia um atributo de cada uma, os quais descartava em sua subida de volta aos céus após a morte do corpo. Os sete graus simbolizam o

⁶⁵ Apesar de o culto mitraico ter se disseminado pelos rincões do império romano, Ferguson (1993, p. 271) pontua que ele “ignorou largamente a Grécia e é pouco atestado no leste de língua grega. Parece que nunca teve grande influência na Palestina, onde até agora apenas um mitreu foi descoberto. Em Cesaréia, um dos armazéns datados do final do primeiro ao terceiro século foi usado como um mitreu no século 3”. Com base em tais evidências, o autor conclui que “cronológica e geograficamente, qualquer influência do mitraísmo nas origens do cristianismo parece excluída.” Cf. Klauk (2000, p. 148).

retorno da alma pelas esferas e são representados [...] como uma escada com sete degraus (TRIPOLITIS, 2002, p. 54-55).

Elementos astrológicos também estavam presentes nos locais de culto, que, quando não construídos numa caverna, eram erigidos de modo a se assemelharem a uma. O teto dos mitreus funcionava como uma representação do cosmo. Era arqueado e adornado com planetas, estrelas e signos do zodíaco. Todo esse simbolismo expressava a busca pela transcendência – um gradual abandono da esfera mundana focado em um oitavo grau, o “reino hipercósmico”. Outro elemento iconográfico universal nos cultos mitraicos é a representação de Mitra matando o touro (a tauroctonia) (MARTIN, 2017, p. 67). “De acordo com as interpretações mitológicas persas e astronômicas helenísticas, [...] tinha significado cosmológico”, representando “um ato criativo, seja liberando vida e energia, seja demonstrando poder sobre as estrelas e, portanto, sobre o destino” (FERGUSON, 1993, p. 271).

1.3.2 Cultos de cura

A busca por bem-estar terreno motivou a propagação dos cultos de cura, um fenômeno religioso helenístico-romano centrado em divindades ditas capazes de lidar miraculosamente com as enfermidades humanas.

Dos antigos deuses salutíferos, Asclépio foi o que obteve maior destaque. Durante o sexto século a.C., o culto a ele dedicado começou a se espalhar pelo mundo grego a partir da cidade de Epidauro. No final do quarto século a.C., um santuário foi construído em Atenas devido ao surgimento de uma praga na região. Em Roma, estima-se que tenha chegado aproximadamente no ano 292 a.C. Desse ponto em diante, o número de templos dedicados ao deus cresceu significativamente, chegando a 300 durante o período romano (KOESTER, 1995, p. 165; KLAUK, 2000, p. 157).

A origem do mito de Asclépio é incerta. Há quem diga que fora um semideus, filho de Apolo, que também possuía o atributo da cura. Como o pai, Asclépio passou a vida curando e ressuscitando pessoas. Suas façanhas lhe renderam a adoração de seus seguidores, que o reverenciavam como a um deus. Após a morte, voltou à vida, tonando-se então o deus da medicina. Suas antigas representações buscam transmitir

um ar de benevolência e compaixão pelos sofredores, fazendo dele o mais próximo dos humanos entre os antigos deuses gregos (FERGUSON, 1993, p. 208; KOESTER, 1995, p. 167-168).

Nos santuários de Asclépio, ocorria uma curiosa mistura de religião com medicina rudimentar. Além das áreas reservadas para a prática de rituais, os templos podiam também contar com quartos, salas de banho, ginásio e até mesmo com uma biblioteca. A estrutura desses locais de culto reunia um complexo de edifícios semelhante ao de um spa terapêutico contemporâneo. De todas as salas, a mais importante era o *abaton*. Esse local era especialmente reservado para que os pacientes passassem a noite com o propósito de serem curados ou receber em sonho instruções relativas à cura vindas do próprio Asclépio, as quais geralmente deveriam ser interpretadas pelos sacerdotes/médicos, conhecidos como “asclepiades” ou “filhos de Asclépio”. A esse processo era dado o nome de *incubatio* (incubação). Todos as pessoas eram bem-vindas, desde que fossem virtuosas. Ademais, para aquelas que alcançavam a cura, era costume dar ao deus um presente de ação de graças conforme permitisse a condição financeira do “paciente” (FERGUSON, 1993, p. 210-211; KOESTER, 1995, p. 167).

1.3.3 Culto ao governante

O culto ao governante foi outra manifestação religiosa característica do mundo helenístico-romano. Como as religiões de mistério, resultou da mistura entre antigas práticas religiosas gregas e orientais.

No Egito, há muito os faraós eram vistos como entidades divinas encarnadas entre os homens. Uma visão parecida era mantida acerca dos reis assírios e babilônicos, considerados divindades oficiais do estado, destinados a ocupar o posto de mediadores entre os deuses e os súditos do reino (FERGUSON, 1993, p. 187). Os gregos, por sua vez, foram mais cautelosos na elevação de seres humanos ao patamar de entidades divinas, o que não impediu que honras reservadas aos deuses fossem conferidas a indivíduos que houvessem praticado feitos grandiosos ou prestado algum grande favor a uma cidade ou comunidade, por exemplo. Geralmente, a linha que separava os heróis das divindades era sua mortalidade. Além disso, não existem

evidências de que imagens ou santuários tenham sido erigidos em homenagem a essas pessoas no contexto helênico (CHANIOTIS, 2003, p. 431-434).

Segundo Chaniotis (2003, p. 434-435), o precedente mais próximo do culto ao governante conforme praticado a partir do período helenístico pode ser encontrado na devoção prestada a dois reis macedônicos: a Amintas III e a seu filho Filipe II. Alexandre, o Grande, por seu turno, seguiu os passos de seus antepassados e levou a prática a novos rumos ao incorporar costumes provenientes tanto da corte persa como da antiga adoração faraônica, tendo desta última adotado o procedimento de atribuir a si mesmo ancestralidade divina como forma de legitimação adicional. Além de se autodenominar filho de Amon-rá, reclamou para si também a descendência direta de Zeus. Existem evidências de que, já durante a sua campanha contra a Pérsia, altares, estátuas e até mesmo santuários em sua homenagem tenham sido erigidos na Ásia Menor, tudo devido a seus feitos, vistos como extraordinários. O culto a Alexandre superou todos os anteriores no que diz respeito à disseminação e à duração, tornando-se um paradigma para as futuras manifestações do fenômeno no Ocidente (FERGUSON, 1993, p. 191).

Nos reinos helenísticos, o culto ao governante continuou a ser praticado, não apenas como uma forma de exaltação, mas também como meio de legitimação de poder e de demonstração de lealdade política. E o Egito ptolomaico é um bom exemplo de como esse fenômeno se desenvolveu durante o período helenístico. Lá, segundo Ferguson (1993, p. 193), os desdobramentos dessa manifestação religiosa se dividiram em quatro fases:

A primeira fase foi a entrega de honras divinas em agradecimento. Era uma questão de tributo e lealdade, e a iniciativa partiu dos beneficiários. Simplesmente, essa era a forma mais elevada de elogiar e reconhecer alguém de status superior. A próxima fase foi a deificação da primeira geração por seus sucessores. Esta foi uma deificação oficial instaurada pelo governante (pelos Ptolomeus e pelos Selêucidas). Seu precedente foi o tratamento recebido por Alexandre. O culto ao fundador da dinastia tornou-se algo composto por mais de um indivíduo, pelo qual os governantes e membros da família real que se sucederam foram incluídos. Novos sacerdócios foram estabelecidos, em grande parte decorativos. Os reis começaram a colocar seus próprios rostos nas moedas – anteriormente, apenas divindades e objetos de reverência eram expostos dessa maneira no mundo grego. O culto propiciou um

cimento de lealdade. A terceira fase era peculiar ao Egito, onde a adoração ao governante era oferecida em templos consagrados e devotados aos deuses nativos. Concomitantemente, Ptolomeu II, Filadelfo, e sua consorte Arsínoe foram deificados em vida em Alexandria (272/271 a.C.). A linguagem de elogio e as honras divinas (templos, sacerdócios) ao governante vivo tornaram-se rotina. No entanto, tudo isso ainda era bastante oficial. Por fim, existem alguns exemplos isolados de indivíduos erguendo santuários para o governante como sendo uma divindade, muitas vezes no que parece ser uma tentativa de obter favores.

Foi com base em tais precedentes que o culto ao governante se estabeleceu no império romano. Existem evidências de que, antes disso, generais e magistrados romanos já haviam recebido tais honras na Grécia e no próprio Egito. A adoração prestada a Otávio Augusto e a outros imperadores, ainda que não muito bem-vista em Roma, foi largamente praticada nas províncias, vindo a se tornar “uma das instituições sociais e culturais mais importantes do período imperial no Oriente romano” (CHANIOTIS, 2003, p. 442-443).

Em se tratando da forma tomada por esses cultos, além da ereção de estátuas em templos de outros deuses, da construção de altares e até mesmo de santuários exclusivos, a adoração ao governante também poderia envolver a criação de festivais, procissões e competições atléticas, que geralmente ocorriam no dia do nascimento ou da morte do homenageado. No geral, não se distanciavam muito das práticas dos demais cultos à época (CHANIOTIS, 2003, p. 438-439).

1.3.4 Gnosticismo

Embora há muito utilizados, os termos “gnóstico” e “gnosticismo” têm recebido críticas quanto à sua capacidade de designar adequadamente – isto é, sem generalizações e reducionismos – uma ampla gama de mestres e ensinamentos tidos como heréticos pelos padres da igreja a partir do final do primeiro século d.C.⁶⁶ Termos mais abrangentes foram propostos, mas acabaram não sendo bem-recebidos pelos

⁶⁶ Ao se referirem a esses grupos, os padres da igreja não empregavam o termo “gnóstico”. Comumente os denominavam de acordo com os nomes de seus respectivos fundadores (PELIKAN, 2014, p. 100). Algumas das principais figuras do gnosticismo em sua face cristã foram: Cerinto (c. 100 d.C.), Marcião (c. 100-160 d.C.), Valentim (c. 115-165), Basíledes (c. 200 d.C.) (GONZÁLEZ, 2005, p. 89, 167, 448, 641; KLAUK, p. 2000, p. 449-454).

estudiosos contemporâneos (LOGAN, 2017, p. 854-855). Diante desse impasse terminológico, Logan (2017, p. 864) acredita que a nomenclatura tradicional pode ser mantida, desde que

[os termos “gnóstico” e “gnosticismo” sejam] compreendidos e restritos a um conjunto de movimentos de culto relacionados, provenientes dos contextos religiosos judaico e cristão do final do século I em diante, que se autodesignavam 'Gnósticos' ou se entendiam dentro de um esquema mitológico, influenciado pelo platonismo, de 'queda' e restauração por meio de um redentor-revelador celestial; então ambos [os termos] ainda podem ser válidos e úteis. Se tal compreensão se concentra principalmente nos movimentos gnósticos e valentinianos [...], também pode abarcar, como os gnósticos e suas bibliotecas fizeram, a gnose pagã de influência judaica do *Corpus Hermeticum*.⁶⁷

Cronologicamente, os vários grupos gnósticos estão ligados ao período imperial romano. Mas, no que diz respeito à essência, são herdeiros do espírito sincrético do helenismo – “uma fusão eclética de especulação filosófica, astrologia, mitologia e ideias egípcias, persas, helenísticas, judaicas e cristãs” (TRIPOLITIS, 2002, p. 120). A proveniência desse fenômeno até hoje é motivo de debate entre os estudiosos, que geralmente têm se dividido entre aqueles que o veem como uma corrupção do cristianismo originário, como fruto pré-cristão do contexto helênico ou como um movimento paralelo de raízes distintas, que teve os primeiros contatos com o cristianismo ainda durante o primeiro século, antes de se desenvolver e se ramificar ao longo do segundo e terceiros séculos d.C. (FERGUSON, 1993, p. 289; KLAUK, 2000, p. 456-457, 459). De qualquer forma, trata-se de uma manifestação religiosa emergida da atmosfera cultural helenístico-romana. E, das diversas religiões do período, o gnosticismo talvez seja a que mais esteve em contato com o cristianismo primitivo, haja vista as ferozes batalhas movidas contra ele por teólogos defensores da ortodoxia cristã.

No geral, os gnósticos apregoavam uma espécie de salvação ou libertação dos males temporais a partir de um conhecimento esotérico dito revelado por meio de um mensageiro celestial. O conteúdo da mensagem secreta supostamente oferecia ao seu

⁶⁷ O *Corpus Hermeticum*, uma coleção de tratados de Hermes Trismegisto considerados revelados, constitui-se num dos principais exemplos de literatura gnóstica não-cristã, datado entre o segundo e o terceiro séculos d.C. (TRIPOLITIS, 2002, p. 135).

receptor a verdadeira cosmovisão – a compreensão correta de si mesmo, da situação do mundo e sobre o divino. Como consequência, era comum os adeptos do gnosticismo rejeitarem as visões de mundo tradicionais, bem como dos seus respectivos sistemas de valores. O foco estava posto em libertar o indivíduo do mundo material, e de tudo o que o compõe, por meio do conhecimento verdadeiro (TRIPOLITIS, 2002, p. 119-120).

Ainda que não existisse um corpo de ideias uniforme entre os vários grupos gnósticos, é possível destacar alguns conceitos gerais por eles compartilhados. O primeiro deles era a crença em um dualismo metafísico radical, no qual dizia-se atuar dois princípios divinos: um representando o bem e a luz, habitante infável da esfera celestial, o Pleroma; o outro, o mal e as trevas, surgido devido a uma falta de harmonia repentina no Pleroma. Este último era tido como uma entidade demiúrgica responsável por trazer à existência o mundo material, feito a partir de uma mistura de luz e trevas. Além do demiurgo, o reino material também é habitado por outros seres malignos por ele criados, os arcontes, encarregados de auxiliar no governo despótico deste mundo, considerado pelos gnósticos como uma dimensão de desordem e sofrimento (TRIPOLITIS, 2002, p. 122-123; KLAUK, 2000, p. 462-466).

Um segundo ponto comum entre os vários grupos gnósticos dizia respeito à visão antropológica. O ser humano, como tudo mais no mundo material, foi criado pela entidade maligna, auxiliada pelos arcontes, com uma constituição tripartida – corpo, alma e espírito. Corpo e alma eram vistos como produtos diretos da atuação das potestades materiais. O espírito, a única parte nobre, derivava diretamente do deus supremo, sendo, por isso, capaz de retornar ao seu lugar original no Pleroma, o alvo da escatologia individual no gnosticismo. Com base nessas três áreas do ser, os gnósticos categorizavam as pessoas segundo a dimensão predominante. Aqueles nos quais prevalece a esfera carnal compunham o grupo *hílico* (*hylikoí*). Os gnósticos os consideravam entorpecidos pela materialidade, estando, por esse motivo, alheios à salvação. O grupo intermediário, composto pelos *psíquicos* (*psychikoí*), nos quais a alma é o elemento dominante, eram tidos capazes de alguma ação livre da influência dos poderes malignos. Entretanto, era-lhes vedada a possibilidade de alcançar o Pleroma. Por meio de muito esforço, o máximo que poderiam atingir seria um nível inferior na dimensão celestial. Apenas os *espirituais* (*pneumatikoí*) eram dotados da

iluminação necessária para ascender à esfera máxima do bem (TRIPOLITIS, 2002, p. 123).

Finalmente, visto que em cada ser humano há uma partícula de luz, uma faísca da divindade aprisionada na matéria, a redenção constitui-se no retorno do espírito ao Pleroma. Por esse processo, no entanto, só passam aqueles que obtêm consciência, ou o conhecimento, de sua verdadeira natureza interior. E é justamente contra a aquisição dessa percepção que os poderes deste mundo trabalham. Mas os gnósticos criam na existência de figuras redentoras responsáveis por despertar as pessoas do torpor material comunicando-lhes a *gnose* (KLAUK, 2000, p. 470-475).

A recepção do “conhecimento salvífico” é apenas uma etapa no processo redentivo, que se consuma apenas no momento da morte, quando então o espírito deve ascender através dos sete céus pelo caminho aberto pelo mensageiro celestial. Nessa jornada, as forças malignas, criam os gnósticos, ser esforçariam de todos os modos possíveis para impedir o espírito de alcançar o Pleroma. Para superar tal resistência, o conhecimento secreto novamente desempenharia um papel fundamental. Dependendo do sistema, era dito que o indivíduo deveria conhecer sinais, nomes ou fórmulas mágicas secretas capazes de anular a oposição ou dar passagem pelos portões de cada esfera celestial. Para alguns grupos, havia a possibilidade de o espírito ser reprovado, e as consequências poderiam variar desde o retorno ao corpo, recebendo, assim, outra oportunidade de redenção, até a ida para uma espécie de lugar de tormento localizado nos céus inferiores. À parte da escatologia individual, existiam também visões sobre uma escatologia geral. Uma delas defendia que ao serem todas as partículas de luz retiradas do domínio deste mundo, ele se desintegraria. Outra, valendo-se de mitos escatológicos já existentes, como a *ekpyrosis* (conflagração) estoica, pregava a destruição de todo o mundo material pelo fogo (KLAUK, 2000, p. 478-483). Esses, portanto, são os traços gerais da cosmovisão gnóstica, que poderia variar de um grupo para o outro.

1.4 Síntese do capítulo

Este capítulo esteve focado na exposição da situação cultural do mundo helenístico-romano nos dias de Inácio de Antioquia. Para tanto, a discussão se iniciou

com apresentação dos desdobramentos políticos responsáveis pela formação do ambiente no qual o helenismo floresceria. Discorreu-se acerca das campanhas de conquista de Alexandre e a respeito de sua intenção de unificar política e culturalmente o Ocidente e o Oriente. Embora apenas parte dos planos tenham sido concretizados em virtude de seu falecimento prematuro, o que pôde realizar foi o suficiente transformar grande parte mundo antigo.

A concórdia que Alexandre procurou estabelecer entre os vários povos sob seu domínio desmoronou nas mãos de seus sucessores. As lutas pelo poder entre os generais macedônicos turbaram por vários anos o mundo helenístico. Ainda que algum equilíbrio político tenha surgido no plano internacional com a consolidação das dinastias antigónida (Macedônia), selêucida (Antioquia) e ptolomaica (Egito), no interior de cada uma delas ocorreram diversas disputas que contribuíram para que houvesse pouca estabilidade nesses reinos herdeiros de Alexandre. Isso tudo facilitou a execução dos planos expansionistas de Roma, que pouco a pouco avançou sobre cada um deles, até consolidar seu domínio sobre grande parte das antigas possessões de Alexandre, vindo a se tornar a senhora da bacia mediterrânica.

Foi em meio a tais turbulências que a cultura helenística se desenvolveu. No âmbito filosófico, como visto, as três grandes escolas do período – epicurista, estoica e cética – procuraram responder às circunstâncias sociais impostas pelas vertiginosas transformações ocorridas no plano político, produzindo, assim, novas perspectivas acerca da realidade. O campo religioso também acabou se adaptando às novas demandas sociais. As religiões passaram a estar mais centradas no indivíduo, tendo como objetivo seu bem-estar, tanto em vida quanto após a morte. Viu-se também que o sincretismo foi outra característica marcante da religiosidade do período. O intercâmbio cultural do Ocidente com o Oriente tornou favorável a síntese e o surgimento de novas manifestações religiosas, cada qual, à sua maneira, proporcionando orientação para vida aos seus adeptos. Como indicado, devido à limitação espacial e à temática deste estudo, optou-se por abordar com alguma profundidade apenas as religiões de mistério, os cultos de cura, o culto ao governante e o gnosticismo.

O fim político do período helenístico não implicou no declínio do helenismo. Os romanos se apropriaram amplamente da cultura de seus conquistados. Sendo assim,

os primeiros cristãos viveram em um mundo cujo poder emanava de Roma, e a cultura, do antigo mundo helenístico. Nem sempre a relação da igreja com cultura e a sociedade circundante foi pacífica, como mostrado na seção em que se expôs a relação dos cristãos com o Estado romano durante o primeiro século de convivência. É dito que o próprio Inácio foi martirizado no contexto de tensões entre o Estado e a comunidade cristã de Antioquia.

Uma vez esboçado o contexto no qual viveram os primeiros cristãos, no próximo capítulo, a atenção estará voltada para a influência da cultura helenístico-romana sobre o pensamento expresso por Inácio em suas epístolas.

2 INÁCIO DE ANTIOQUIA: ESCRITOS, BIOGRAFIA E ANÁLISE

Neste capítulo, a atenção estará voltada ao estudo dos escritos de Inácio de Antioquia. Mas, antes disso, três seções foram reservadas à abordagem de questões preliminares relacionadas à autenticidade e datação das epístolas; aos traços biográficos do bispo antioqueno; e ao contexto imediato da cidade de Antioquia em seus dias.

Concluída a discussão a respeito desses três tópicos, na seção de análise, a pesquisa se debruçará sobre aspectos do pensamento inaciano supostamente influenciados por visões de mundo existentes na seara cultural helenístico-romana. No primeiro subtópico será examinada a relação da cristologia inaciana com a percepção supratemporal do ser de Deus mantida por certas teologias filosóficas helenístico-romanas. Em seguida, os esforços investigativos se voltarão para a análise da visão de Inácio quanto ao destino e estado do ser humano após a morte, os quais parecem se aproximar de algumas escatologias individuais de seus dias, baseadas em uma antropologia dualista, que concebe o ser humano como fruto de uma união de um corpo com uma alma imaterial e imperecível. Por fim, o último subtópico estará dedicado ao exame do significado cosmológico da declaração de Inácio no verso 1 do capítulo 9 da epístola aos *Tralianos*, no qual parece sugerir que visualizava o universo como dividido em três esferas habitadas por seres racionais, um ponto de vista semelhante ao da antiga poesia grega.

2.1 Sobre a autenticidade e a datação das epístolas

Aproximadamente 200 anos se passaram antes que se chegasse a algum consenso a respeito da composição do corpo de epístolas inacianas em tempos modernos. A mais antiga menção a esse conjunto de escritos provém de Eusébio de Cesareia, que no capítulo 36 do livro III de sua *História Eclesiástica* elenca as sete cartas hoje presentes na maioria das traduções dos escritos de Inácio: aos *Efésios*, aos *Magnésios*, aos *Tralianos*, aos *Romanos*, aos *Filadelfienses*, aos *Esmirniotas*, a *Policarpo*. Pelo que tem sido sugerido, a partir do século 4, começaram a surgir versões expandidas das sete cartas mencionadas a princípio por Eusébio, bem como outras que

reivindicavam autoria inaciana. Segundo Foster (2007, p. 82), “no final da Idade Média, pelo menos 13 cartas escritas em grego circularam em várias coleções sob o nome de Inácio”. Esse conjunto ampliado hoje é chamado de recensão longa.⁶⁸

Um dos primeiros passos no sentido de se estabelecer um *corpus* inaciano crítico foi dado em 1623, ano em que o professor e ministro calvinista Nicolau Vedelius, de Genebra, publicou uma edição contendo apenas as sete epístolas conhecidas por Eusébio, partindo do pressuposto que as demais eram espúrias. A versão de Vedelius, contudo, não lidou com uma crítica a nível textual. Tal tarefa foi levada a cabo por James Ussher, arcebispo de Armagh, que então trouxe a público uma versão latina abreviada dessas cartas em 1644, baseada em dois manuscritos latinos que, embora tivessem as outras cartas da recensão longa, apresentavam as sete epístolas defendidas por Vedelius numa versão mais curta. Com base nesses manuscritos, Ussher concluiu que as publicações anteriores das sete cartas tinham uma versão do texto ampliada por algum interpolador. Aproximadamente dois anos depois, a opinião de Ussher foi parcialmente confirmada quando Isaac Voss publicou o manuscrito Florentino, que continha o texto grego de todas as cartas, exceto a escrita aos romanos, cuja versão grega veio a ser publicada por Thierry Ruinart no ano de 1689. Por meio do trabalho desses e outros estudiosos mais, estabeleceu-se um primeiro consenso acerca da composição do *corpus* inaciano ao final do século 17 (CORWIN, 1960, p. 4-5; GRANT, 1964, p. 28-31; FOSTER, 2007, p. 82-83), chamado atualmente de recensão média.

Em 1845, Willian Cureton descobriu e trouxe a público uma antiga versão siríaca contendo apenas três epístolas, sendo elas: aos *Efésios*, aos *Romanos* e a *Policarpo*. Desafiando o consenso estabelecido à volta da recensão média, argumentou que essas representavam o verdadeiro *corpus* inaciano. Sua opinião, hoje chamada de recensão breve, circulou por algum tempo até ser contestada por Teodor von Zahn (em 1876) e Joseph Barber Lightfoot (em 1885). Estes argumentaram em favor da recensão média

⁶⁸ Além das sete epístolas expandidas, seis, às vezes sete, outras obras em grego foram atribuídas ao bispo antioqueno, quais sejam: Carta de Maria de Cassobola, Carta a Maria de Cassobola, Carta aos Tarsianos, Carta aos Filipenses, Carta aos Antioquenos, Carta à Hero e Oração de Hero. Existem ainda outras epístolas escritas em latim que reivindicam autoria inaciana: duas cartas a João, o Ancião; a Carta a Maria, a portadora de Cristo; e a Carta de Maria a Inácio. Por não haver nenhum manuscrito grego dessas últimas epístolas, impedindo, assim, que sua trajetória textual seja rastreada antes da Idade Média, elas acabaram sendo rejeitadas (FOSTER, 2007, p. 82, 84).

(CORWIN, 1960, p. 5-6), afirmando também uma datação no início do segundo século – Lightfoot (1889, p. 30), por exemplo, entende que o martírio de Inácio pode, “muito provavelmente, ser datado de alguns anos antes ou depois de 110 d.C.” Desde então, conforme diz Foster (2007, p. 84):

o consenso que emergiu na erudição moderna e se refletiu nas edições impressas é que as sete epístolas da recensão média representam a forma genuína das epístolas de Inácio, embora talvez fosse melhor, de uma perspectiva textual crítica, dizer que elas representam a primeira fase recuperável da transmissão textual das cartas inacianas.

Apesar de as pesquisas de Zanh e Lightfoot terem estabelecido a “ortodoxia acadêmica” (BARNES, 2008, p. 121) sobre a autenticidade e a datação desses escritos, nem todos os estudiosos contemporâneos do cristianismo primitivo têm estado satisfeitos com tais opiniões. Segundo Jonathon Lookadoo (2020), ao menos três posições podem ser distinguidas, do fim do século 20 até os dias atuais, quanto à autenticidade e à datação das epístolas, quais sejam: (1) os que defendem a inautenticidade das cartas e uma datação próxima ao final do segundo século; (2) aqueles que advogam em favor da autenticidade e de uma datação no início do segundo século; e os que seguem por uma via intermediária, argumentando em favor da autenticidade, porém, com uma datação perto da metade do segundo século. Cabe salientar que tal sistematização não é exaustiva a ponto de abarcar todas as opiniões existentes. Além disso, Lookadoo (2021, p. 212), chama atenção para o fato de que “as questões de data e autenticidade não estão mais estreitamente conectadas na erudição” interessada na figura de Inácio de Antioquia.

Reinhard Hübner é um dos principais nomes entre aqueles que defendem a inautenticidade e uma datação tardia para as epístolas. Ele se destaca pelo fato de ter influenciado vários outros pesquisadores a esse respeito. Sua argumentação se baseia essencialmente em dois pontos: (1) há uma aparente discrepância na epístola de Policarpo aos filipenses (Policarpo, *Filipenses*, 9.1; 13.2), que parece dar a entender que Inácio ainda estaria vivo bastante tempo após a datação tradicional para seu martírio; e (2) a terminologia empregada por Inácio se assemelha à de escritores da segunda metade do segundo século – desse modo, supostamente fora do horizonte

teológico cristão da virada do século. Com base nessas justificativas, Hübner propõe que as sete epístolas possivelmente foram compostas entre dos anos 160 e 180 d.C., por alguém interessado em se valer da autoridade do bispo antioqueno para transmitir suas próprias ideias nesses escritos (LOOKADOO, 2020, p. 90-94).

Uma das respostas mais amplas aos questionamentos de Hübner vieram dos estudos de Allen Brent (2007a; 2007b; 2006, p. 315-318), que defende a autenticidade das cartas com uma estimativa de datação, embora não restrita ao período Trajano, no início do segundo século, situando-as no universo de imagens linguísticas da cultura helenística – especialmente a Segunda Sofística – da Ásia Menor do início do segundo século. Além de Brent, Gregory Vall (2013, p. 27) é outro pesquisador contemporâneo que assume a autenticidade e uma datação nos primórdios do segundo século. E sua estimativa pretende ser bastante precisa. Para ele, Inácio foi levado a Roma no verão do ano 113 d.C., justamente durante o reinado de Trajano. Esses são apenas dois de um grupo considerável de pesquisadores defensores da autenticidade e de uma datação do *corpus* inaciano no início do século (cf. LOOKADOO, 2020, p. 94-99).

Indo além das duas tendências anteriores, Paul Foster (2007, p. 87-89) segue por uma via média ao assumir a autenticidade das cartas enquanto advoga uma datação posterior ao reinado de Trajano. Tendo como *terminus ad quem* o martírio de Policarpo, para ele ocorrido entre os anos 155 e 177 d.C., Foster acredita que Inácio escreveu as epístolas em algum momento do segundo quartel do segundo século (125-150 d.C.). Sua dificuldade em aceitar uma data anterior liga-se ao fato de que, segundo acredita, “os escritos posteriores do Novo Testamento⁶⁹ e as Epístolas de Inácio parecem habitar diferentes mundos de pensamento e estágios muito diferentes no desenvolvimento da ordem da igreja nas congregações cristãs”. Além disso, põe pouca confiança na datação proposta por Eusébio. Timothy Barnes (2008, p. 122-123, 127-128) põe-se ao lado de Foster e também opta por uma datação intermediária, partindo do pressuposto de que as epístolas dialogam com os escritos gnósticos de Ptolomeu (é dito que atuou em Roma por volta do ano 130 d.C.), discípulo de Valentim. Barnes também acredita que Eusébio fornece informações pouco confiáveis a respeito do

⁶⁹ Cabe ressaltar que, nesse comentário, o Foster parte do pressuposto de que alguns dos escritos do Novo Testamento foram compostos após o fim do primeiro século d.C.

cristianismo nos séculos 2 e 3, devendo, por esse motivo, ser desconsiderado numa tentativa de se encontrar a data para o martírio de Inácio. Nesse sentido, em suas próprias palavras:

Foi provavelmente na década de 140 que Inácio foi enviado de Antioquia a Roma sob escolta militar pela costa sul da Ásia Menor. Que ele tenha sido exposto a animais selvagens em Roma durante o reinado de Antonino Pio (138-61) não surpreenderá ninguém que tenha analisado corretamente a natureza e a incidência da perseguição aos cristãos no Império Romano durante a era dos Antoninos (BARNES, 2008, p. 128).

Com base no exposto acima, fica evidente que a questão da datação do *corpus* iniciano está longe de se tornar um ponto pacificado entre os acadêmicos contemporâneos. Além disso, nota-se que, das três tendências existentes, apenas a encabeçada por Hübner, defensor de uma composição tardia, tem desconfiado completamente do consenso moderno. Resta, portanto, um grupo considerável de pesquisadores a favor da autenticidade das epístolas, apesar de eles manterem discordâncias a respeito da data de composição desses escritos.

Cabe salientar que esta seção não tem por propósito solucionar as dificuldades relacionadas à datação e à autenticidade das epístolas – o que exigiria um espaço bem maior, que levaria a discussão para outros rumos não pretendidos. O foco aqui está posto na breve exposição do estado atual do debate e do posicionamento que será adotado ao longo da análise que se seguirá, que, de antemão, pode-se dizer que tomará como pressuposto a autenticidade e uma datação no início do segundo século.

Essa posição será aqui assumida pois, em primeiro lugar, concordando com Chadwick (2001, p. 65-66), pouco se sabe a respeito do cristianismo durante o início do segundo século para que se desconsidere definitivamente o que a tradição diz a respeito de Inácio. Em segundo lugar, embora possua algum mérito, a tentativa de localizar cronologicamente as epístolas com base em supostos paralelos linguísticos e terminológicos com outros autores ao longo do segundo século se sustenta em bases frágeis, uma vez que é difícil rastrear com precisão a gênese de determinados termos

ou ideias específicos na literatura desse período.⁷⁰ Em terceiro lugar, tentar localizar o *corpus* inaciano por meio de sua proximidade ou distância do universo teológico/conceitual do Novo Testamento também é um empreendimento problemático, pois depende majoritariamente da opinião do intérprete quanto à datação dos escritos neotestamentários⁷¹ – e uma rápida leitura das epístolas revela haver um contínuo diálogo destas com o pensamento e a linguagem do Novo Testamento (cf. LOOKADOO, 2020, p. 105). Por fim, concernente às dificuldades relacionadas ao que Policarpo diz sobre de Inácio em *Filipenses* 9.1 e 13.2, a resposta a essa questão também está subordinada ao ponto de vista do leitor/intérprete, o que acaba reduzindo significativamente o impacto objetivo desse argumento na busca pela datação do martírio do bispo antioqueno (cf. LOOKADOO, 2020, p. 90, 102).

À luz das informações disponíveis e do progresso feito até o momento, é bastante improvável que se chegue a uma solução definitiva quanto à datação e à autenticidade do *corpus* inaciano. Mesmo que várias objeções já tenham sido levantadas no tocante à confiabilidade da tradição relacionada a figura de Inácio, talvez não seja prudente ignorá-la completamente, posto que dificilmente um pesquisador contemporâneo estará numa posição mais favorável do que a daqueles que a transmitiram – isso no que tange ao acesso a dados.

2.2 Traços biográficos de Inácio de Antioquia

No capítulo introdutório de uma coletânea de artigos sobre os Padres Apostólicos publicada recentemente pela Cambridge University Press, Scott D. Harrower (2021), um dos editores do material, emprega os adjetivos “intrigante” e “enigmático” para descrever a natureza desse grupo escritos. A seu ver, são intrigantes porque fornecem

⁷⁰ Como já disse Lookadoo (2020, p. 103), “a essa altura, é difícil ver como as semelhanças verbais provavelmente farão avançar os debates atuais de maneira significativa.”

⁷¹ Há quem utilize o modelo de organização eclesiástica defendida por Inácio como base para a defesa de uma datação tardia de seus escritos, argumentando que eles se distanciam teologicamente do Novo Testamento. Essa hipótese também se sustenta sobre um fundamento frágil, pois “se houvesse evidência da data em que um ministério triplice de bispos, presbíteros e diáconos se tornou normal na Síria e na Ásia Menor, poderia-se chegar a partir disso até a data de Inácio. Mas Inácio fornece a evidência primária, e o argumento é circular. Observe-se simplesmente que na teologia de Inácio não há nada de anacrônico se posta nas primeiras décadas do segundo século (CHADWICK, 2001, p. 67; cf. GRANT, 1964, p. 48).

ao leitor contemporâneo um vislumbre, por vezes fragmentário, da realidade vivenciada pelos cristãos na virada do primeiro para o segundo século d.C.; e enigmáticos pelo fato de terem restado poucas informações acerca da origem, circulação e recepção desses textos em seu ambiente original. Ainda que aplicados a todo o corpo de escritos dos Padres Apostólicos, ambos os adjetivos são adequados para a qualificação da figura de Inácio de Antioquia, cujo legado literário é um dos principais testemunhos da situação do cristianismo primitivo durante a transição da era apostólica para a pós-apostólica.

Inácio é um enigma pois seus dados biográficos são extremamente escassos, obrigando o leitor atual, como certa vez disse Paulo Evaristo Arns (1984, p. 11), a descobrir sua “fisionomia através da própria obra”. Uma breve leitura de suas cartas basta para se ter a percepção de que foram produzidas sob circunstâncias desafiadoras por um indivíduo com forte personalidade e grande senso de dever. Embora tais elementos já fossem suficientes para torná-lo uma figura intrigante dos primórdios do cristianismo, uma análise mais detida de seus escritos mostra que talvez ele tenha sido o responsável pela inserção de novos elementos no horizonte teológico cristão do início do segundo século d.C., devendo, por isso, receber atenção adequada.⁷²

Em suas epístolas, entre conselhos, exposições doutrinárias e exortações, Inácio apresenta, ainda que fragmentariamente, algo a respeito de si mesmo e de sua situação durante a viagem de Antioquia da Síria à Roma, onde já sabia que, “por causa do Nome e da esperança”, haveria de enfrentar “a luta contra as feras” em um desumano espetáculo no anfiteatro romano (Inácio de Antioquia, *Efésios*, 1.2). Caso desfrutasse de cidadania romana, ele possivelmente não seria punido de tal maneira (LIGHTFOOT, 1889, p. 33; BRENT, 2007a, p. 15). De qualquer modo, acreditava que por meio desse destino estaria cumprindo seu papel como verdadeiro discípulo de Cristo (Inácio de Antioquia, *Efésios*, 1.2).

Embora se autodenominasse “condenado” (Inácio de Antioquia, *Efésios*, 12.1), “inferior” aos irmãos magnésios (Inácio de Antioquia, *Magnésios*, 11.1), o “último dos fiéis” da igreja antioquena (Inácio de Antioquia, *Efésios*, 21.2), da qual não se julgava digno nem de portar o nome (Inácio de Antioquia, *Magnésios*, 14.1), pelo que parece,

⁷² Robert M. Grant (1964, p. 109) considera Inácio “o mais importante teólogo” entre os Padres Apostólicos.

Inácio desfrutava de significativos reconhecimento e respeito entre as igrejas da Ásia Menor. No início de suas exortações aos crentes de Éfeso, deixa bem claro que “não vos dou ordens como se fosse um qualquer” (Inácio de Antioquia, *Efésios*, 3.1), demonstrando, assim, possuir um elevado nível de autoridade. No capítulo 2, verso 2, da epístola aos Romanos, ele revela ser “bispo da Síria”. Conforme deixou registrado Eusébio de Cesareia (*História Eclesiástica*, III.22.1), Inácio fora o segundo bispo, “depois de Evódio, primeiro que foi instituído”, da igreja em Antioquia⁷³, naquela época, capital da província da Síria (ZETTERHOLM, 2003, p. 23) e terceira maior cidade do império romano, ficando atrás somente da própria Roma e de Alexandria, no Egito (CORWIN, 1960, p. 32).

Aparentemente, Inácio também era visto como uma referência espiritual pelas igrejas das regiões da Ásia Menor por onde passou em sua viagem para Roma (cf. CORWIN, 1960, p. 26). Isso pode ser inferido com base nas delegações enviadas a seu encontro pelas comunidades cristãs das cidades adjacentes, cujo recebimento mostra também que, apesar de ser um prisioneiro, desfrutava de certa liberdade comunicativa com o mundo exterior. Seus escritos estão repletos de orientações doutrinárias e conselhos eclesiais, que soam bastante específicos, sugerindo, assim, que ele talvez estivesse a par da situação do cristianismo naquelas localidades. Além disso,

⁷³ É importante ressaltar que há uma aparente contradição no registro da linha sucessória da igreja de Antioquia conforme preservada por Eusébio. No capítulo 36, verso 2, do terceiro livro de sua *História Eclesiástica*, ele traz uma informação que conflita com aquela registrada no capítulo 22: “e Inácio, o homem mais célebre para muitos hoje, segundo a obter a sucessão de Pedro no episcopado de Antioquia”. Essa é uma questão complexa. Paul Foster (2007, p. 85) reconhece tal dificuldade, defendendo que “o testemunho consistente da escrita cristã primitiva descreve Inácio como o segundo bispo de Antioquia, embora haja alguma confusão em torno de seu antecessor. Este papel é mais comumente atribuído a Evódio, mas uma tradição alternativa lista Pedro como o antecessor. A erudição moderna às vezes tentou harmonizar esses dados, sugerindo que, em algumas tradições, Inácio é apresentado como o terceiro bispo de Antioquia depois de Pedro e depois Evódio. Essa formulação, no entanto, não ocorre em fontes antigas”. Downey (1961, p. 283-284) comenta o seguinte acerca do papel desempenhado pelo apóstolo Pedro na comunidade cristã de Antioquia: “na verdade, é claro que seu trabalho [de Pedro] lá provavelmente teria sido da natureza de um apostolado, e não de um episcopado. O título de bispo no período apostólico, pelo menos, era [...] uma designação de função, indicando o chefe de uma igreja local, em vez de um título de posição; e parece provável que Pedro foi mais tarde conhecido como primeiro bispo de Antioquia simplesmente porque, supostamente, ele havia atuado como chefe daquela comunidade, e, provavelmente, porque era um dos Doze. Sua presença na lista de bispos da cidade também reflete o esforço feito posteriormente para estabelecer uma lista de bispos ortodoxos da cidade. Que Pedro não apareceu originalmente na lista dos bispos da cidade é indicado pelo fato de que algumas fontes não mencionam seu sucessor Evódio, mas afirmam que Pedro nomeou Inácio como seu sucessor em Antioquia, o que é manifestamente uma impossibilidade cronológica. Isso parece indicar que algumas autoridades tiraram Evódio da lista para dar lugar a Pedro.”

Inácio demonstra conhecer pessoalmente vários membros dessas igrejas, os quais cita nominalmente ao longo das cartas (cf. LOOKADOO, 2021, p. 213-214).

A postura de Inácio em relação ao martírio iminente chama bastante atenção e revela algo de seu estado psicológico durante a composição das epístolas⁷⁴, sendo a escrita aos cristãos em Roma aquela que contém mais detalhes a esse respeito. Nessa carta, o bispo antioqueno manifesta bastante apreensão diante da possibilidade de seus irmãos da capital do império interferirem de alguma forma em seu destino, pelo que diz logo no início dela:

Acorrentado em Jesus Cristo, espero saudar-vos, se é vontade de Deus que eu seja encontrado digno de ir até o fim. Com efeito, o começo é fácil, mas eu queria obter a graça de receber, sem obstáculo, a minha herança. Receio, porém, que o vosso amor me faça mal. De fato, para vós, é fácil fazer o que quereis; para mim, porém, é difícil alcançar a Deus, se não me poupardeis (Inácio de Antioquia, *Romanos*, 1.1-2).

Adiante, ele reitera sua preocupação de forma mais direta: “Escrevo a todas as Igrejas e anuncio a todos que, de boa vontade, morro por Deus, caso vós não me impeçais de o fazer. Eu vos suplico que não tenhais benevolência inoportuna por mim (Inácio de Antioquia, *Romanos*, 4.1).” Pelo visto, Inácio supunha que os cristãos de Roma poderiam tentar, de alguma maneira, obter a revogação de sua sentença, impedindo-o, então, de ser, em suas palavras, um “imitador da paixão do meu Deus” (Inácio de Antioquia, *Romanos*, 4.1)⁷⁵. Em vista disso, mostra-se obstinado a seguir por esse caminho, pedindo inclusive auxílio caso viesse a capitular diante da meta que propusera a si mesmo: “Mesmo se eu estiver junto de vós e vos implorar, não vos deixeis persuadir. Persuada-vos aquilo que vos escrevo. É vivo que eu vos escrevo, mas com anseio de morrer (Inácio de Antioquia, *Romanos*, 7.2).”

⁷⁴ Para Foster (2007, p. 102), “não há dúvida de que a perspectiva da morte em Roma moldou o pensamento de Inácio e a retórica que ele empregou em todas as sete epístolas.”

⁷⁵ Conforme comenta Allen Brent (2007a, p. 17), “Inácio poderia muito bem estar familiarizado com tal prática de uma petição popular garantindo a libertação, sob ameaça de perturbação civil, de alguém condenado a ser lançado às feras. Sem uma compreensão das nuances da prática legal real em Roma, ou mesmo das objeções posteriores de Modestino, ele poderia muito bem ter pensado que o que o povo não havia garantido em Antioquia, a Igreja em Roma, com sua maior influência, poderia garantir. Assim, o medo de Inácio de que a comunidade romana, possuindo uma comunidade de alguma riqueza e influência, pudesse encontrar algum motivo para obter sua libertação, mesmo sendo um criminoso condenado, tinha alguma base, ainda que apenas em uma compreensão bastante imprecisa da situação legal real.”

É difícil para um leitor contemporâneo não ficar surpreso com a ânsia de Inácio pelo martírio.⁷⁶ Suas palavras a esse respeito trazem um certo exagero, que faz com que se questione o quanto a situação na qual se encontrava acabou por afetá-lo negativamente. O que disse pode dar a impressão, como comenta Henry Chadwick (2001, p. 67), “de que uma boa vontade de morrer em união com Cristo se transformou em uma vontade neurótica de morrer.” Por outro lado, Barnard (1963, p. 193) diverge dessa opinião, sugerindo que “Inácio não pode ser totalmente explicado em termos da psicologia moderna, embora sua linguagem às vezes revele uma exuberância e uma selvageria que poderiam ser interpretadas como neuróticas.” Fato é que o discurso inaciano é um tanto incomum e dotado de um tom bastante carregado, como se pode notar também no trecho abaixo:

Possa eu alegrar-me com as feras que me estão sendo preparadas. Desejo que elas sejam rápidas comigo. Acariciá-las-ei, para que elas me devorem logo, e não tenham medo, como tiveram de alguns e não ousaram tocá-los. Se, por má vontade, elas se recusarem, eu as forçarei. Perdoai-me; sei o que me convém. Agora estou começando a me tornar discípulo. Que nada de visível e invisível, por inveja, me impeça de alcançar Jesus Cristo. Fogo e cruz, manadas de feras, lacerações, desmembramentos, deslocamento de ossos, mutilações de membros, trituração de todo o corpo, que os piores flagelos do diabo caíam sobre mim, com a única condição de que eu alcance Jesus Cristo (Inácio de Antioquia, *Romanos*, 5.2-3).

Que o martírio se tornou uma “missão” para Inácio, isso parece estar bem claro, embora não tivesse outra opção à sua disposição. Aceitar seu destino, dando a ele um propósito positivo, o de ser um imitador da Paixão (Inácio de Antioquia, *Romanos*, 6.3), aparentemente forneceu-lhe o consolo necessário para seguir adiante com mais firmeza.⁷⁷ Tomando emprestadas as palavras de Corwin (1960, p. 24), “na carta aos romanos, vemos a cruel autorrevelação de um homem que escolhe a morte em sua mente, mas estremece em seu corpo”.⁷⁸

⁷⁶ Inácio (*Tralianos*, 4.2) claramente diz: “desejo sofrer, mas não sei se sou digno disso”.

⁷⁷ Smit (2020, p. 8) entende que o desejo inaciano de “ser consumido fisicamente para estar com Cristo é [...] mais do que um desejo religioso exótico, trata-se também de uma renegociação e reinterpretação de um conflito, no curso do qual os papéis de vencedor e vítima se invertem completamente.”

⁷⁸ Essa análise de Virginia Corwin é tecida a partir de sua leitura das palavras de Inácio em *Romanos* capítulo 3, verso 2: “Para mim, peçam apenas a força interior e exterior, para que eu não só fale, mas

Como as demais informações relacionadas à vida do bispo antioqueno, o motivo de sua condenação também é um ponto obscuro. A visão mais tradicional, que segue os relatos de Eusébio de Cesareia (*História Eclesiástica*, III.36) e Jerônimo (*De Viris Illustribus*, XVI), afirma que Inácio fora vítima de uma perseguição levantada pelo imperador Trajano contra os cristãos de Antioquia. Contudo, há quem opine que esse não foi o real motivo de sua prisão e condenação. Simon Tugwell (2001, 107-108; cf. SCHLATTER, 1984) sugere que Inácio talvez tenha sido denunciado às autoridades por oponentes cristãos, possivelmente dissidentes defensores de alguma das visões teológicas combatidas por ele em suas epístolas. Allen Brent (2007a, p. 14-43), por outro lado, acredita que o motivo da prisão e condenação de Inácio talvez esteja relacionado ao extravasamento de distúrbios internos da igreja antioquena ligados a disputas quanto ao modelo de governança da comunidade. Na sua visão, Inácio seria o líder do grupo defensor de um novo modelo centrado na figura episcopal, oposto ao focado em uma forma de liderança carismática⁷⁹. A confusão gerada na comunidade pelo choque entre as duas alas talvez tenha atraído a atenção das autoridades, que não tardaram em suprimir o tumulto por meio da prisão e condenação do suposto agitador.

Uma outra opinião, proposta por Glanville Downey (1961, p. 292-293), baseada na *Crônica* de Malalas, afirma que Inácio foi aprisionado e condenado durante uma estada de Trajano em Antioquia, por volta do dia 13 de dezembro de 115 d.C., data na qual a cidade foi sacudida por um terremoto. É dito que o bispo havia usado certo tipo de “linguagem imprópria” em relação ao imperador, deixando-o suficientemente irritado para solicitar sua execução. A partir de sua leitura de Malalas, Downey sugere ainda que possivelmente a população interpretou o terremoto como um “sinal da ira divina” – o próprio Trajano escapou por pouco do desastre –, vindo então a culpar os cristãos pelo incidente, o que acabou por desencadear um foco de perseguição à comunidade

também queira; para que eu não só me diga cristão, mas de fato seja encontrado como tal. Se eu de fato o sou, poderei também ser chamado como tal, e ser verdadeiramente fiel, quando não for mais visível para o mundo”.

⁷⁹ Seguindo numa direção parecida, Paul Foster (2007, p. 95) sugere que, “sociologicamente, as epístolas podem estar refletindo a transição das primeiras comunidades cristãs de um padrão de liderança carismática para um sistema de autoridade mais estruturado e claramente definido, e a tensão resultante disso.”

cristã antioquena. Devido a tudo isso, Inácio então foi enviado para Roma, padecendo no Coliseu – talvez no dia 20 de dezembro de 116 d.C.

Apesar de saber que pouco tempo lhe restava, Inácio demonstrava-se grandemente apreensivo em relação ao futuro igreja. Em diversos momentos, suas epístolas revelam um líder preocupado com a unidade dos crentes, ao seu ver, ameaçada por elementos discordantes oriundos do seio das próprias comunidades cristãs. Nesse ponto, cabe ressaltar que tanto Inácio quanto os demais pais da igreja contemporâneos seus combateram do mesmo lado. Conforme Jefford (2010, p. 109), o impulso em direção à unidade é uma “preocupação axial entre os Padres Apostólicos”. Em Inácio, Jefford nota que essa preocupação se materializa na busca pela firme instituição de três elementos: “liderança eclesiástica, ensino adequado e liturgia correta”. Dos três, o primeiro parece destacar-se como o mais importante para o Antioqueno⁸⁰, visto que, a partir de uma governança sólida, tanto as tradições doutrinárias quanto a correta prática de culto são preservadas na igreja.

Segui todos ao bispo, como Jesus Cristo segue ao Pai, e ao presbitério como aos apóstolos; respeitai os diáconos como à lei de Deus. Sem o bispo, ninguém faça nada do que diz respeito à Igreja. Considerai legítima a eucaristia realizada pelo bispo ou por alguém que foi encarregado por ele. Onde aparece o bispo, aí esteja a multidão, do mesmo modo que onde está Jesus Cristo, aí está a Igreja católica. Sem o bispo não é permitido batizar, nem realizar o ágape. Tudo o que ele aprova, é também agradável a Deus, para que seja legítimo e válido tudo o que se faz (Inácio de Antioquia, *Esmirniotas*, 8.1-2).

Para Inácio, a tríplice hierarquia eclesiástica – composta pelo bispo, pelo presbitério e pelo diaconato – ocupa um papel tão relevante que, sem ela, a existência da Igreja é impensável: “da mesma forma, todos respeitem os diáconos como a Jesus Cristo, e também ao bispo, que é a imagem do Pai, e os presbíteros como à assembleia dos apóstolos. *Sem eles, não se pode falar de Igreja*” (Inácio de Antioquia, *Tralianos*, 3.1, grifo nosso). Em vista disso, exorta seus leitores a tomarem cuidado com o potencial desagregador das más doutrinas:

⁸⁰ Na epístola a *Policarpo*, capítulo 6, versículo 1, Inácio enfatiza que oferece sua “vida para os que se submetem ao bispo, aos presbíteros e aos diáconos”.

Filhos da luz verdadeira, evitai as divisões e más doutrinas. Onde estiver o pastor, aí deveis segui-lo como ovelhas. De fato, muitos lobos se fazem dignos de fé, através de aliciamento mau, e cativam os que correm com Deus. Eles, porém, não terão lugar em vossa unidade. Afastai-vos das plantas más, que Jesus Cristo não cultivava, porque elas não são plantação do Pai. [...] Com efeito, todos aqueles que são de Deus e de Jesus Cristo, esses estão também com o bispo. Aqueles que, arrependendo-se, vierem para a unidade da Igreja, serão também de Deus, para que sejam vivos segundo Jesus Cristo. Não vos enganeis, meus irmãos. Se alguém segue cismático, não herdará o Reino de Deus. Se alguém caminha em conhecimentos estranhos, esse não participa da Paixão (Inácio de Antioquia, *Filadelfienses*, 2.1-3.3).

A partir dos poucos detalhes fornecidos ao longo das cartas, pode-se inferir que Inácio estava preocupado com os ensinamentos de dois grupos aparentemente distintos (cf. DONAHUE, 1978, p. 81-87)⁸¹: os docetistas e os judaizantes. Com exceção da epístola enviada aos cristãos em Roma, em todas as demais o bispo antioqueno parece focar suas energias no combate a uma dessas tendências, dando a entender que cada comunidade estava sob a ameaça de um tipo distinto de ensino por ele considerado heterodoxo⁸².

Visando delimitar o terreno do que julgava ser a ortodoxia cristã, Inácio lança mão de breves formulações credais, que variam segundo a necessidade de afirmação de determinados aspectos da doutrina frente aos desafios provindos ora dos docetistas, ora dos judaizantes. Ao empregar esse recurso, Inácio pode ter contribuído para o posterior fortalecimento da prática de criação de credos cristãos. Conforme Jefford (2010, p. 110), “antes de suas cartas, não há tal ênfase sobre essa ferramenta confessional na literatura cristã.”⁸³

⁸¹ Vale ressaltar que nem todos estão convencidos de que Inácio combateu dois grupos distintos. Einar Molland (1954, p. 6), por exemplo, argumenta que Inácio, na verdade, lutava com “adversários que eram docetistas e que afirmavam ter o apoio do Antigo Testamento para sua posição”.

⁸² Com base nos contra-argumentos e nas poucas características das “más doutrinas” apresentadas por Inácio em cada epístola, o seguinte esboço pode ser traçado: na carta aos *Efésios*, ele combate os docetistas; em aos *Magnésios*, os judaizantes; em aos *Tralianos*, os docetistas; em aos *Filadelfienses*, os judaizantes; e em aos *Esmirniotas* e a *Policarpo*, os docetistas.

⁸³ Exemplos dessas breves formulações credais podem ser encontrados em: *Efésios* 7.2; 18.2; *Magnésios* 11.1; *Tralianos* 9.1-2; *Esmirniotas* 1.1-2; e *Policarpo* 3.2.

2.3 A cidade de Antioquia

Depois de Jerusalém, Antioquia ocupa o segundo lugar entre as cidades mais importantes para a história inicial do cristianismo. Nela, pela primeira vez, os seguidores do Caminho receberam o nome de “cristãos” (At 11:26). Foi a partir dela que o apóstolo Paulo lançou o amplo projeto de evangelização que levou a mensagem cristã para muito além das fronteiras do mundo judaico, aos gregos, romanos e bárbaros. Sem sombra de dúvida, era o lugar mais estratégico para esse fim, pois situava-se bem no centro de uma grande rede de estradas (CORWIN, 1960, p. 32), que muito contribuía para que a cidade atuasse como “ponto de encontro das civilizações grega e oriental”, estando, por isso, “repleta de gregos orientalizados e orientais helenizados, de todas as classes e todos os graus de educação” (DOWNEY, 1961, p. 272).

Seleuco I, Nikator, fundou Antioquia no mês de maio de 300 a.C. Seu objetivo era que atuasse como um grande centro para a colonização da região. Graças à sua localização privilegiada, a cidade tornou-se a capital do império selêucida. É dito que, desde o princípio, sua arquitetura seguia o padrão helenístico. Durante o reinado de Antíoco IV, Epifânio, foi alçada ao patamar de uma das principais cidades da antiguidade. Com o início do domínio romano, em 64 a.C., ela manteve muito de sua antiga posição de honra ao ser transformada na capital da província da Síria, passando a receber vários investimentos voltados para sua infraestrutura. A partir da ascensão de Augusto ao trono de Roma (30 a.C.), Antioquia desfrutou de um longo período de prosperidade, pois a Síria havia se tornado importante para os interesses do império.⁸⁴ Foi, por esse motivo, convertida em província imperial, passando então a ser governada por um legado, que respondia diretamente ao imperador (ZETTERHOLM, 2003, p. 19-24).

Como um grande polo comercial conectado às partes mais longínquas do mundo antigo, Antioquia era um ambiente favorável para a circulação não só de produtos, mas também de ideias, tanto religiosas como filosóficas. A religião pontuava cada aspecto da vida cívica. Zeus e Apolo eram considerados os deuses patronos da cidade desde a

⁸⁴ Em virtude do poder e riqueza de Antioquia, Trajano a manteve sob estrito controle, temendo o aparecimento de um rival na província da Síria (DOWNEY, 1961, p. 211). Por esse motivo, é bem provável que qualquer foco de comoção social fosse rapidamente suprimido de forma impiedosa.

sua fundação, e as demais divindades do panteão grego estavam bem-representadas através de templos e estátuas distribuídas em vários locais. Da mesma forma que em outras partes do mundo helenístico-romano, o culto ao imperador, desde os dias da dinastia selêucida, constituía-se numa das faces do espectro religioso antioqueno (ZETTERHOLM, 2003, p. 20, 25-27). Este também era composto pelos “cultos sírios de Baal e da deusa-mãe – parcialmente assimilados a Zeus e Ártemis – bem como pelos cultos de mistério com suas doutrinas de salvação, de morte e regeneração, e suas promessas para a vida após a morte” (DOWNEY, 1961, p. 272). O judaísmo também possuía ampla representação. Estima-se que os judeus estiveram entre os primeiros colonos por ocasião da fundação da cidade (MEEKS; WILKEN, 1978, p. 1). Ao lado dessas diversas manifestações religiosas, também havia grupos filosóficos. O estoicismo, por exemplo, há muito tinha seus representantes na cidade (LONG, 1977, p. 28).

Essa atmosfera religiosa e intelectual era favorável ao aparecimento e instalação de grupos sincréticos, tais como o gnosticismo. Por volta do final primeiro século e início do segundo, é dito que alguns mestres gnósticos estiveram atuando na cidade, dentre eles Menandro⁸⁵ e seu discípulo Saturnino⁸⁶. A presença de ambos em Antioquia deixa aberta a possibilidade de que Inácio tenha tido algum contato com o gnosticismo (DOWNEY, 1961, p. 290-291). As várias advertências que faz em suas epístolas contra o docetismo mostram que ele estava familiarizado com certas ideias teológicas defendidas por gnósticos cristãos.

Esses são alguns lampejos do contexto mais específico no qual o bispo antioqueno viveu e desempenhou seu ministério. Seria desejável que ainda hoje informações precisas sobre o *background* inaciano tivessem sobrevivido, o que iluminaria consideravelmente o estudo de seu pensamento. Contudo, mesmo diante da escassez, muitas frentes de pesquisa ainda podem ser abertas no estudo dos escritos de Inácio.

⁸⁵ Cf. Irineu de Lião (*Contra Heresias*, I.23.5) e Eusébio de Cesareia (*História Eclesiástica*, III.26).

⁸⁶ Cf. Irineu de Lião (*Contra Heresias*, I.24.1-2).

2.4 Análise

A partir deste ponto, este estudo procurará analisar o *corpus* inaciano pelo ângulo de sua relação com a cultura ou, de modo mais amplo, as cosmovisões helenísticas. Como certa vez disse Schoedel (1985, p. 17), “o espírito da cultura popular helenística permanece mais vivo em suas cartas do que geralmente se reconhece”. Examinar essa relação não é uma tarefa de simples execução, devido, em muito, à natureza epistolar e, de certo modo, assistemática do que Inácio escreveu. Por isso, na execução desse empreendimento, torna-se inevitável a realização de uma varredura de todas as cartas em busca de peças que permitam construir um quadro minimamente sistematizado das visões do autor sobre os vários assuntos por ele abordados. Tal procedimento tende a ser bastante frutuoso quando aplicado ao exame de obras de natureza assistemática ou fragmentária, permitindo que ideias e conceitos, outrora dispersos, venham à tona de forma mais nítida.

2.4.1 Cristologia: aquele que é impalpável e impassível, mas que se tornou passível por nós

Dos vários temas tratados por Inácio ao longo de suas epístolas, a cristologia figura como um dos mais ricos. Mesmo um leitor casual consegue notar que Jesus Cristo ocupa o centro do pensamento inaciano. Apenas para se ter uma ideia, segundo estima Grant (1966, p. 7), os termos “Jesus Cristo”, “Jesus” ou “Cristo” somam mais de 130 ocorrências ao longo das cartas. Junto destes, frequentemente aparecem vários qualificativos, tais como: “nosso Deus”⁸⁷, “nosso Salvador”⁸⁸, “pensamento do Pai”⁸⁹, “conhecimento de Deus”⁹⁰, “nossa esperança comum”⁹¹, “nossa vida eterna”⁹², “bispo de todos”⁹³, “nosso único mestre”⁹⁴, “o espírito inseparável”⁹⁵, “filho único do Pai”⁹⁶,

⁸⁷ Inácio de Antioquia (*Efésios*, prólogo).

⁸⁸ Inácio de Antioquia (*Efésios*, 1.1).

⁸⁹ Inácio de Antioquia (*Efésios*, 3.2).

⁹⁰ Inácio de Antioquia (*Efésios*, 17.2).

⁹¹ Inácio de Antioquia (*Efésios*, 21.2).

⁹² Inácio de Antioquia (*Magnésios*, 1.2).

⁹³ Inácio de Antioquia (*Magnésios*, 3.1).

⁹⁴ Inácio de Antioquia (*Magnésios*, 9.1).

⁹⁵ Inácio de Antioquia (*Magnésios*, 15.1).

⁹⁶ Inácio de Antioquia (*Romanos*, prólogo).

“boca que não mente, pela qual falou o Pai”⁹⁷, entre outros. Apesar de serem usados sem mais explicações, esses qualificativos colaboram para a obtenção de uma visão panorâmica do vocabulário cristológico usado pelo bispo antioqueno.

Há quem argumente que Inácio permanece dentro das fronteiras da cristologia neotestamentária. Thomas G. Weinandy (2005, p. 72-73), por exemplo, entende que o Antioqueno “não é de forma alguma um inovador doutrinário”. Para o autor, a visão de Cristo de Inácio é apostólica e guarda uma continuidade fundamental com o Novo Testamento, servindo, inclusive, como um dos elos históricos responsáveis por estabelecer a conexão doutrinária entre os apóstolos e as formulações produzidas pelos concílios posteriores da igreja – em especial, a do Concílio de Calcedônia (451). De fato, a perspectiva cristológica do bispo antioqueno aparenta, em muitos aspectos, estar vinculada à tradição apostólica, tanto no que diz respeito à linguagem quanto no que concerne a alguns de seus principais traços teológicos. No entanto, talvez não se possa afirmar que, de forma alguma, Inácio inova em suas elaborações doutrinárias. Weinandy (2005, p. 76) chega até reconhecer que ele emprega a criatividade em determinados momentos, mas ainda sim não crê que ele se afaste “significativamente dos motivos do Novo Testamento” no que tange à perspectiva cristológica.

Seguindo por um caminho diverso do tomado por Weinandy, Charles Thomas Brown (2000, p. 133, grifo nosso) entende que, no pensamento inaciano, “existem mudanças particulares em relação a várias categorias cristológicas do Novo Testamento”. Tais modificações, segundo pensa, podem ser creditadas como fruto “não apenas da *atividade polêmica ou ‘demarcação de fronteiras’* de Inácio, *mas também de sua própria visão de mundo e das igrejas a que ele se dirige*”.

Nesse comentário, Brown toca em dois pontos importantes para a análise que se seguirá. Em primeiro lugar, ressalta que as reflexões de Inácio a respeito de Cristo foram produzidas tendo em vista um contexto polêmico. Realmente, a maioria, senão todas, as elaborações cristológicas mais complexas – geralmente apresentadas em breves formulações credais ou, como diz Schoedel (1985, p. 8-9), “semicredais” – emergem nas epístolas com um propósito apologético. Inácio tenta por intermédio delas

⁹⁷ Inácio de Antioquia (*Romanos*, 8.2).

“demarcar as fronteiras” do que considera ser a ortodoxia cristã, a qual luta para preservar perante as igrejas em face das investidas de certos propagadores de ensinamentos por ele considerados heterodoxos. Em segundo lugar, Brown afirma que as diferenças entre a cristologia inaciana e a presente no Novo Testamento são reflexo do uso de conjuntos distintos de pressuposições em sua elaboração. Em outras palavras, Inácio pensa sua cristologia a partir de uma cosmovisão diferente daquela mantida pelos escritores neotestamentários. Os parágrafos que se seguirão serão dedicados à exposição e análise de dois textos nos quais essas tais “mudanças” podem ser notadas, sendo eles: *Efésios 7:2* e *Policarpo 3:2*.

As perícopes selecionadas para análise possuem algumas coisas em comum. Em primeiro lugar, provêm de epístolas destinadas a comunidades que Inácio demonstra estarem ameaçadas por adeptos de uma visão docética da encarnação. Por isso, em segundo lugar, ambas têm um teor apologético. Além disso, quanto à forma, o bispo antioqueno as constrói empregando uma série de paradoxos semicredais destinados a preservação do que julga ser a correta tradição cristológica.

Na epístola aos *Efésios*, após uma longa exortação à unidade e à obediência aos líderes eclesiásticos, Inácio (*Efésios*, 7.1) dedica um espaço para advertir seus destinatários quanto a “algumas pessoas que dolosamente costumam levar o Nome” agindo “de modo diferente e indigno de Deus”. Para ele, tais indivíduos e seus ensinamentos constituem-se num perigo à integridade da igreja. Por esse motivo, convida os cristãos efésios a evitá-los “como se fossem feras selvagens”, “cães raivosos que mordem sornateiramente”, cujas “mordidas são difíceis de curar”. Tendo dito isso, o Antioqueno (*Efésios 7:2*) traz para a argumentação a seguinte formulação: “Existe apenas um médico, carnal e espiritual, gerado e não gerado, Deus feito carne, Filho de Maria e Filho de Deus, vida verdadeira na morte, vida primeiro passível e agora impassível, Jesus Cristo nosso Senhor”.

Apesar de sucinta e bem menos elaborada do que aquelas que alguns séculos mais tarde seriam produzidas pelos grandes concílios eclesiásticos, tal formulação de crença reúne elementos com profundas significações teológicas, as quais foram mantidas entre as gerações posteriores de cristãos. A caracterização de Cristo como Médico (*iatrós*), por exemplo, embora não aplicada diretamente a Ele no Novo

Testamento, mais tarde foi tomada por outros pais da igreja na acepção de que o pecado é uma doença fatal a ser curada dentro do hospital, a Igreja, pelo médico-chefe, Jesus Cristo (HOWELL, 2009, parágr. L262). No contexto imediato da perícopé, Inácio parece ter em mente as feridas espirituais produzidas pelas investidas daqueles que propagam o erro, feridas estas que prontamente podem ser sanadas pelo Médico supremo.

Como se pode notar, todos os paradoxos crísticos – “carnal e espiritual”, “gerado e não gerado”, “Filho de Maria e Filho de Deus”, “primeiro passível e agora impassível” – empregados por Inácio nesse trecho têm por objetivo combater as ideias daqueles que negavam a realidade da encarnação e dos sofrimentos⁹⁸ do Ressuscitado. Mas o ponto da perícopé que mais interessa à presente análise é o último desses paradoxos, no qual o Antioqueno lida com a questão da passibilidade e impassibilidade de Cristo. Ao que tudo indica, quando emprega ambas as categorias, quer dizer o seguinte: enquanto neste mundo, Cristo foi passível (*pathētòs*); tendo ido para o Céu, a dimensão divina, veio a ser impassível (*apathés*). Por mais que à primeira vista possa não parecer, esse jogo terminológico comporta significativas implicações metafísicas, as quais, por sua vez, revelam aspectos da cosmovisão a partir da qual Inácio pensa sua cristologia. Entretanto, antes de examinar essa questão mais a fundo, cabe a exposição da perícopé que se encontra na epístola pessoal dirigida a Policarpo, à época bispo da comunidade cristã da cidade de Esmirna.

Na epístola a *Policarpo*, há, como certa vez disse Geraldo Lopes (2014, p. 74), o discurso “que uma pessoa, a caminho da morte, dirige a outra que tem uma vida por diante e uma tarefa e uma missão a realizar na Igreja”. Os conselhos que Inácio oferece a seu companheiro de ministério nessa carta abrangem questões relacionadas à direção da igreja, à lida com viúvas e escravos, à castidade e ao matrimônio, bem como quanto ao trato para com aqueles que ensinam o erro. Em relação a estes últimos, o

⁹⁸ Para Inácio, a afirmação dos sofrimentos de Cristo possuía um significado que transcendia a esfera teológico-doutrinária. Ao defender a realidade da Paixão contra a ameaça docetista, ele também estava afirmando o sentido de seu próprio martírio: “Entretanto, Jesus Cristo tem poder, ele que é a nossa verdadeira vida. Se isso foi realizado apenas em aparência por nosso Senhor, então eu também estou acorrentado em aparência. Então, por que me entreguei à morte, ao fogo, à espada, às feras? Porém, perto da espada, perto de Deus; vizinho às feras, vizinho a Deus, somente em nome de Jesus Cristo. Para sofrer com ele, eu suporto tudo, e é ele quem me dá forças, ele que se fez homem perfeito” (Inácio de Antioquia, *Esmirniotas*, 4.2).

Antioqueno diz que Policarpo não deve se sentir atemorizado perante suas investidas. Antes, exorta o jovem bispo a manter-se firme “como a bigorna sob os golpes do martelo”, pois “é por causa de Deus que devemos suportar tudo, a fim de que ele também nos suporte” (Inácio de Antioquia, *Policarpo*, 3.1). Dito isso, Inácio (*Policarpo*, 3.2) então introduz em seu discurso a segunda perícopos de interesse para esta seção:

Sê mais zeloso do que és; discerne os tempos. Espera aquele que está acima do tempo, atemporal, invisível, mas que se tornou visível para nós; aquele que é impalpável e impassível, mas que se tornou passível por nós, e por nós sofreu de todos os modos.

As similaridades entre essa formulação semicredal e a presente na carta aos *Efésios* são evidentes. Shoedel (1985, p. 267) também vê ligação entre os dois textos e afirma que “os atributos cristológicos de Pol 3.2 encontram seu paralelo mais próximo em Ef 7.2”. Ambas tratam do caráter divino/humano de Cristo, tendo em vista Seus sofrimentos, ou melhor, Sua passibilidade enquanto habitante deste mundo. É interessante observar que os termos positivos – carnal (*sarkikós*), gerado (*gennētòs*), Filho de Maria (*ek Mariás*), passível (*pathētòs*), visível (*horatón*) – são atribuídos à natureza humana de Cristo, enquanto os termos negativos – não gerado (*agénnētos*), impassível (*apathés*), atemporal (*achronon*), invisível (*aóraton*), impalpável (*apsēlāphēton*) – estão relacionados à Sua divindade. Considerando a forma como utiliza tais atributos, percebe-se que Inácio enfoca a pessoa de Cristo a partir de pontos de vista distintos nas duas perícopos. Em *Efésios*, ele parte da humanidade em direção à divindade, enquanto, em *Policarpo*, ocorre justamente o oposto (cf. SCHOEDEL, 1985, p. 267). A diferença de abordagem pode ser explicada pelo contexto imediato. Quando se dirige aos irmãos de Éfeso, Inácio procura encorajá-los com a certeza de que existe um Médico que, embora divino, também é humano e está suficientemente próximo para oferecer alívio aos sofrimentos dos crentes. Por outro lado, ao exortar Policarpo, ele convida o jovem bispo a depositar sua confiança naquele que, embora tenha andado por este mundo como todo ser humano, possui origem divina, sendo, por isso, capaz de oferecer auxílio ilimitado quando em situações de prova.

O modo como esses atributos são utilizados nas duas perícopos revela haver em operação no *background* da cristologia de Inácio uma visão dicotômica da realidade,

que enxerga os planos divino e humano como opostos. Ao que tudo indica, existe em seu pensamento uma separação entre o visível e o invisível, entre o temporal e o atemporal, entre o passível e o impassível, entre o palpável e o impalpável, que parece sinalizar o distanciamento de Inácio da tradição veterotestamentária e apostólica quanto à visão da ontologia divina. Para Grant (1966, p. 8),

o que Inácio quer dizer com o termo “Deus” não está confinado ao que se pode encontrar no Antigo Testamento ou na tradição cristã primitiva. Deus, e Cristo como Deus, é “eterno, invisível, intangível, impassível” (Poli 3:2). Isso significa que Inácio, ou outros cristãos que viveram pouco antes de seus dias, tinham introduzido algumas das concepções vigentes na teologia filosófica grega.

William R. Schoedel (1985, p. 267; cf. p. 18-19), por sua parte, não só acredita que a cristologia de Inácio depende de uma “visão helênica do divino”, mas também entende que nos escritos dele acontece uma revisão da tradição apostólica com base nessa perspectiva.

Como visto no capítulo anterior, apesar de as escolas de filosofia helenísticas manterem visões distintas acerca do divino, a partir do primeiro século a.C. ocorreram sínteses envolvendo algumas das grandes escolas daquele período (entre elas, a platônica, a aristotélica e a estoica), resultando no que hoje é conhecido como Platonismo Médio. Este, por sua vez, foi uma das principais fontes do monoteísmo filosófico durante os dois primeiros séculos de existência do cristianismo. Em geral, os adeptos dessa linha de pensamento tendiam a conceber Deus como

um princípio impessoal do ser supremo – “Deus” como o fundamento imaterial e transcendente, unidade e estrutura do ser, a verdadeira plenitude da vida. Esse conceito teísta derivou-se principalmente da questão filosófica inicial do “Único Ser e os muitos”. Sua teologia básica funcionava da seguinte forma: dado que nossa experiência no mundo material é do múltiplo, do “muitos” – coisas, aspectos, momentos e assim por diante –, há um “Único Ser” que transcende, fundamenta e unifica a multiplicidade da vida e lhe dá coerência e significado. Para os primeiros filósofos gregos, a multiplicidade material era um problema em si, pois tudo o que se divide em partes eventualmente muda com o tempo para pior; tudo o que se divide em partes se desgasta, se deteriora, morre e, ao que parece, se dissolve no esquecimento – veja-se, por exemplo, o corpo humano. Apenas o Ser imaterial transcendente, que não se divide, seria imune a essa física de

decadência e morte. Esse Ser Supremo Único, ou Deus, seria caracterizado pela mais alta perfeição, e assim seria a instância suprema de todas as coisas positivas ou boas da vida: o Ser todo-verdadeiro, bom, belo, feliz, autossuficiente. Por outro lado, Deus seria o oposto de todas as coisas ruins. Sendo assim, muitos dos atributos divinos deveriam ser expressos como negações. Como as partes materiais da divisibilidade levam à decadência e à morte, Deus teria de ser *imaterial* e *indivisível* – um Ser espiritual, simples e único. Como o Ser transcendente e que não se divide em partes, Deus estaria livre de mudança e, portanto, seria *imutável*, uma vez que a mudança envolve ser afetado por outro (além disso, se Deus pudesse mudar, isso implicaria que Deus não é perfeito – dado que se supõe que a mudança seja tanto para o pior *ou para melhor*, e Deus, por definição, deve ser o melhor). Como imutável, Deus também deve ser *impassível* ou *apático*. Tudo isso implica que o Ser não poderia ser temporal ou “terno” – isto é, no tempo, o reino da transitoriedade e da morte – mas sim eterno, habitando na transcendência atemporal (PLANTINGA; THOMPSON; LUNDBERG, 2010, p. 85-86, grifo dos autores).

Por meio dessa descrição, é possível constatar que Inácio se aproxima da visão de Deus conforme adotada na cosmovisão medioplatônica. O modo como usa a linguagem negativa para se referir ao divino evidencia que ele concebia a transcendência de Deus de um modo muito parecido. Por acreditar na dupla natureza de Cristo, o Antioqueno teve então de lançar mão dos paradoxos cristológicos apresentados acima na tentativa de lidar com a tensão existente entre a encarnação e uma perspectiva supratemporal do Ser de Deus. Caso assim não fizesse, seria obrigado a concordar com a compreensão docetista, que mantinha uma visão parecida do divino, mas negava a realidade da encarnação e dos sofrimentos de Cristo.

E se a lógica mais fria for usada para julgar entre cristologia de Inácio e a de seus oponentes, talvez se possa dar ganho de causa a estes últimos. Do ponto de vista lógico, as conclusões a que chegaram os proponentes da perspectiva docética fazem sentido dentro da cosmovisão que tomaram como pressuposto. Inácio, por seu turno, assume os mesmos pressupostos – se de forma consciente, é impossível saber – para pensar a cristologia neotestamentária, por sua vez, elaborada em categorias de pensamento provenientes da cosmovisão judaico-bíblica, que se distancia da visão dicotômica da realidade conforme mantida por certos sistemas filosóficos helenístico-romanos. No caso dos docetistas, há a submissão da cristologia apostólica às categorias helenístico-romanas do divino. A tese básica do docetismo fundamenta-se

na ideia “de que se Cristo sofreu, não era divino, e se Ele era Deus, não poderia sofrer” (BORCHERT, 2009, p. 488). Em Inácio, por outro lado, nota-se uma tentativa de harmonização, que parece não funcionar muito bem na prática.⁹⁹

Em seu estudo intitulado *Cristo e o tempo*, Oscar Cullmann (1968, p. 39) analisa, entre outras questões, a terminologia neotestamentária relativa ao tempo, comparando-a com a concepção helenístico-romana corrente no primeiro século d.C. Suas conclusões a esse respeito ajudam a esclarecer a tensão existente na cristologia inaciana:

De nosso estudo da terminologia, segue-se que, no pensamento dos primeiros cristãos, o tempo não é uma realidade oposta a Deus, mas o meio pelo qual Deus usa para revelar a operação de sua graça. De um lado, o tempo não é o oposto da eternidade de Deus; por outro lado, é concebido como uma linha reta e não como um círculo. Com efeito, são atribuídos um "início" e um "fim", um *arché* e um *thelos*. Visto que um "começo" e um "fim" são distinguidos, a representação adequada do tempo é a linha reta. Toda especulação filosófica sobre a natureza do tempo, conforme predomina na filosofia grega - sem, no entanto, chegar a uma solução para o problema - é totalmente estranha ao cristianismo primitivo. Mas podemos encontrar no Novo Testamento uma representação cujo caráter acaba por ser claramente o oposto da concepção grega.¹⁰⁰

No Antigo Testamento, assim como no Novo, Céu e Terra estão em constante contato. As duas esferas não são tidas como ontologicamente opostas. Não há separação entre uma dimensão temporal/transitória/humana e uma

⁹⁹ No pensamento Inaciano é possível enxergar o que talvez seja o princípio de algumas dificuldades que acompanhariam a teologia cristã pelos séculos seguintes. Justo González (2015a, p. 90, 133) afirma que “boa parte da discussão posterior a respeito da doutrina sobre Deus está enraizada na tensão entre a visão bíblica de um Deus ativo, soberano e amoroso e a visão de uma tradição filosófica que o vê como imutável e impassível”. No âmbito das discussões cristológicas, “a questão mais difícil era o fato de que, seguindo o padrão da filosofia grega, os teólogos se habituaram a pensar em Deus em termos que eram incompatíveis com a humanidade. Deus é onipotente, onisciente, onipresente, e assim por diante. [...]. A encarnação de Deus em um ser humano específico, que é e, sem dúvida, sempre será um mistério, tornou-se então uma contradição lógica. Pedir para explicar como Deus pode ser humano era como pedir a um garçom que nos sirva um sorvete quente”.

¹⁰⁰ O mais curioso é que, para Cullmann (1968, p. 72), “a primeira alteração da concepção do tempo, tal como existia no cristianismo primitivo, não aparece na epístola aos Hebreus nem nos escritos joaninos, os quais, segundo temos visto rapidamente a respeito do *Kairós* e demonstraremos mais adiante, não são influenciados pelo helenismo nessa questão central; aparece, ao contrário, no gnosticismo”. Vale lembrar que a cristologia docetista fora defendida por gnósticos cristãos, deixando em aberto a possibilidade de Inácio ter sofrido alguma influência desse grupo quanto à visão acerca da relação de Deus com o tempo.

atemporal/eterna/divina. Trata-se de uma divisão geográfica. Embora seja pressuposta a infinita diferença entre a criatura e o Criador, ambos são apresentados em frequente comunicação. O episódio do batismo de Jesus Cristo exemplifica bem esse ponto:

Por esse tempo, dirigiu-se Jesus da Galileia para o Jordão, a fim de que João o batizasse. Ele, porém, o dissuadia, dizendo: Eu é que preciso ser batizado por ti, e tu vens a mim? Mas Jesus lhe respondeu: Deixa por enquanto, porque, assim, nos convém cumprir toda a justiça. Então, ele o admitiu. *Batizado Jesus, saiu logo da água, e eis que se lhe abriram os céus, e viu o Espírito de Deus descendo como pomba, vindo sobre ele. E eis uma voz dos céus, que dizia: Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo* (Mt 3:13-17, grifo nosso).

Esse relato é apenas um de inúmeros exemplos das Escrituras nos quais Deus aparece interagindo diretamente com este mundo. Ele se destaca dos demais por envolver simultaneamente as três pessoas da Trindade, confirmando, assim, que uma visão supratemporal da ontologia divina é estranha à cosmovisão neotestamentária, para a qual Deus pode ser visível, audível, palpável, possuir sentimentos¹⁰¹, bem como, em Sua existência eterna¹⁰², ter um passado, um presente e um futuro (cf. Ap 1:7), sem, com isso, deixar de ser divino (cf. CANALE, 2011, p. 124-129).¹⁰³

¹⁰¹ Sexto Empírico (*Outlines of Pyrrhonism*, I.162, grifo nosso), que viveu aproximadamente entre os anos 160 e 210 d.C., certa vez disse o seguinte sobre a visão dos filósofos quanto a divindade: “é um dogma entre os filósofos que a divindade é impassível.”

¹⁰² A respeito das palavras traduzidas por “eternidade” nas Escrituras e sua relação com o Ser de Deus, Fernando L. Canale (2018, p. 67, grifo do autor) diz o seguinte: “A principal palavra do AT para eternidade, o hebraico *’olām*, significa basicamente ‘duração da vida’. Isso mostra que, para os pensadores bíblicos, o tempo não é um conceito teórico, mas se relaciona com a vida concreta. Dessa forma, *’olām* está essencialmente relacionado à vida. Vida e tempo andam juntos. A ausência de tempo é ausência de realidade e vida. A principal palavra do NT para eternidade, o grego *aion*, designa basicamente ‘um longo período de tempo’. Eternidade, assim, não é necessariamente um conceito atemporal, mas o mais temporal e abrangente produzido pela experiência do tempo. Teologicamente falando, eternidade como *tempo perene* é a propriedade de Deus, o criador, ao passo que *tempo transitório* pertence à criatura. Platão, por outro lado, usou a palavra *aion* no sentido filosófico técnico de atemporalidade.” Cf. Cullmann (1968, p. 33-37) e Wolff (2007, p. 149).

¹⁰³ Filo de Alexandria, filósofo judeu conhecido por tentar realizar uma mediação entre “o pensamento platônico e a tradição bíblica” (CALABI, 2008, p. 6), por exemplo, argumentava sobre a absoluta distância entre Deus e a realidade humana nos seguintes termos: “em nós, a mortalidade é o ingrediente principal. Não podemos sair de nós mesmos na elaboração de nossas ideias; não podemos escapar de nossas enfermidades inatas. Rastejamos dentro de nossa cobertura de mortalidade, como caracóis em suas conchas, ou, como o ouriço, nos enrolamos em uma bola e pensamos no Abençoado e Imortal em termos de nossa própria natureza. Na verdade, evitamos com palavras a monstruosidade de dizer que Deus tem forma humana, mas, na verdade, aceitamos o pensamento ímpio de que Ele tem paixões humanas. *E, portanto, inventamos para Ele mãos e pés, entradas e saídas, inimizadas, aversões, distanciamentos, raiva, na verdade tais partes e paixões que*

Com base no exposto, pode-se concluir que a cristologia inaciana, embora próxima em determinados pontos daquela encontrada no Novo Testamento, apresenta traços de influência helenística no que diz respeito à percepção do divino. Como os escritores neotestamentários, Inácio defende a dupla natureza de Cristo e a realidade da Paixão, seguindo por um caminho contrário ao de seus oponentes docetistas. Todavia, quando articula a relação entre a imanência e a transcendência de Cristo, tendo em vista Sua existência terrena (encarnada) e celestial (glorificada), fica patente que Inácio articula a relação entre essas duas dimensões partindo de uma cosmovisão helenística dualista, na qual Deus é concebido como distante e intocado pela esfera humana.

Ao lado dos docetistas, Inácio talvez seja um dos primeiros pensadores cristãos a ressignificar a doutrina de Deus e, por consequência, a cristologia conforme encontradas na tradição cristã apostólica, tornando-se, assim, uma das possíveis fontes para o desenvolvimento posterior da doutrina da impassibilidade divina¹⁰⁴, embora seus escritos não se delonguem a respeito dessa ideia (HOWELL, 2009, parágr. L264).

*nunca pertencerão à Causa” (Filo, De Sacrificiis Abelis et Caini, 95-96, grifo nosso). Em outro lugar, comentando acerca da relação de Deus com o tempo, ele diz o seguinte: “Mas Deus é o Criador do tempo também, pois Ele é o pai do pai do tempo, isto é, do universo, e fez com que os movimentos de um fossem a fonte da geração do outro. Assim, o tempo está para Deus na relação de um neto. Pois este universo, visto que o percebemos por nossos sentidos, é o filho mais novo de Deus. Para o filho mais velho, quero dizer o universo inteligível, Ele designou o lugar de primogênito e propôs que permanecesse sob Sua guarda. Assim, este filho mais novo, o mundo dos nossos sentidos, quando posto em movimento, trouxe aquela entidade que chamamos de tempo ao brilho de seu surgimento. E, assim, em Deus não há futuro, visto que Ele sujeitou os limites das eras a si mesmo. Pois a vida de Deus não é um tempo, mas a eternidade, que é o arquétipo e o padrão do tempo; e na eternidade não há passado nem futuro, mas apenas existência presente” (Filo, Quod Deus Immutabilis Sit, 31-32, grifo nosso). Nesta última citação é possível notar que Filo tenta equalizar a perspectiva helenística da atemporalidade do Ser divino com a visão veterotestamentária de Deus como Criador. Tais empreendimentos, segundo Calabi (2008, p. 6-16) produzem dificuldades devido a incompatibilidade entre monoteísmo bíblico, aberto à imanência divina, e a visão filosófica que nega a possibilidade de o princípio último se relacionar de maneira imediata com a esfera do múltiplo e do transitório. Filo até tentou introduzir poderes mediadores (entidades demiúrgicas, como o *logos*) em seu sistema. Contudo, o resultado de manobras como essa foi uma teologia diferente da encontrada nas Escrituras, as quais dizia ter como ponto de referência indispensável para suas reflexões.*

¹⁰⁴ Segundo Jaroslav Pelikan (2014, p. 71), “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”.

2.4.2 Antropologia e escatologia individual: alcançar a Deus

Como visto anteriormente, Inácio assumiu o martírio como uma meta pessoal. Por meio dele, acreditava poder cumprir o papel de um verdadeiro discípulo de Cristo (cf. Inácio de Antioquia, *Efésios*, 1.2; 3.1; *Romanos*, 5.3). Para ele, ser imitador dos sofrimentos de seu Mestre era uma honra e uma questão de fidelidade: “se não estamos dispostos a morrer por ele, para participar de sua paixão, a vida dele não está em nós” (Inácio de Antioquia, *Magnésios*, 5.2). Por isso, temia ser impedido de prosseguir por esse caminho por conta de uma eventual intervenção de seus irmãos em Roma. Quando fala de seu martírio, Inácio parece também apresentar algo das expectativas que nutria para além desse trágico evento. Suas reflexões a esse respeito revelam que estava convicto quanto a qual seria seu destino após a morte. Examiná-las é importante, pois contribuem para a compreensão de aspectos de suas visões antropológica e escatológica – as quais, de antemão, pode-se dizer que possuem traços de influência helenística.

2.4.2.1 Sobre o significado da expressão alcançar a Deus no pensamento inaciano

Um bom ponto de partida para o exame desses temas pode ser a análise do uso da expressão “alcançar a Deus” (*Theou epitucheîn*), bastante corriqueira no vocabulário inaciano. Segundo Bower (1974, p. 1), essa é uma das expressões mais características de Inácio. Ela ocupa um lugar importante em sua teologia, estando vinculada a aspectos relevantes de seu pensamento, em especial, à concepção do martírio. Ao longo das sete epístolas, ela e suas variações (por exemplo, “alcançar Jesus Cristo” – *lēsou Christou epitúchō*) aparecem pelo menos 17 vezes¹⁰⁵. Dessas ocorrências, 15 Inácio relaciona diretamente consigo mesmo. O principal verbo por ele usado nessa frase, “*epitucheîn*”, em seu uso clássico, “é geralmente encontrado com o objeto genitivo, significando ‘atingir o alvo’ ou ‘chegar ao fim’, isto é, ‘atingir’ ou ‘lograr o fim em vista’”. Por outro lado, o verbo “*tuchein*”, empregado com menos frequência nessa construção, “sem a preposição prefixada, tem um significado ligeiramente diferente,

¹⁰⁵ *Efésios* 10.1; 12.2; *Magnésios* 1.2; 14.1; *Tralianos* 12.2; 13.3; *Romanos* 1.2; 2.1; 4.1; 5.3 (2 vezes); 8.3; 9.2; *Esmirniotas* 9.2; 11.1; Policarpo 2.3; 7.1.

sendo usado principalmente com o sentido de ‘estar em’ ou ‘atingir’”. Tanto no Novo Testamento quanto na literatura Patrística, os dois verbos, cuja derivação é a mesma (o verbo “*tugxánō*”), são utilizados em sua acepção simples, sem nenhuma conotação teológica especial, o que não é o caso do uso feito por Inácio – na recensão média, *epitucheîn* aparece 20 vezes, enquanto *tuchein*, 5 (BOWER, 1974, p. 1; cf. BAUER *et al.*, 2021, p. 339, 908; MELLINK, 2000, p. 210-211).

A fim de se obter uma visão mais precisa da expressão em questão conforme empregada pelo bispo antioqueno, a partir deste ponto, serão apresentadas algumas das principais ocorrências dela na recensão média.

Na epístola aos *Efésios*, a expressão “alcançar a Deus” aparece em dois momentos. Primeiro, no capítulo 10, verso 1, onde, após tecer uma exortação contra os hereges, a qual se inicia no capítulo 7, Inácio convida a igreja de Éfeso a “rezar sem cessar pelos outros homens, pois neles há esperança de conversão, a fim de que alcancem a Deus [*hina Theou túchōsin*]”. Em seguida a essa declaração, prossegue discorrendo acerca da necessidade de os cristãos darem bom exemplo, retribuindo com boas obras as más ações dos que não conhecem o Evangelho. Nesse primeiro caso, em que a expressão em análise tem como foco os não-cristãos, Inácio estabelece uma relação consecutiva entre a conversão, mediada pelo testemunho dos crentes, e o alcançar a Deus. Na segunda ocorrência em *Efésios*, Inácio se vale dessas palavras enquanto trata de sua situação como prisioneiro e iminente mártir:

Sei quem sou e a quem escrevo: eu sou um condenado, e vós obtivestes misericórdia; eu estou em perigo, e vós na segurança. Vós sois o caminho para aqueles que, pela morte, são elevados até Deus, *iniciados nos mistérios com Paulo [Paúlon summústai]*, que foi santificado, recebeu o testemunho e é digno de ser chamado bem-aventurado. Possa eu estar sobre as pegadas dele, quando alcançar a Deus [*Theou epitúchō*] (Inácio de Antioquia, *Efésios*, 12.1-2, grifo nosso).

Como na citação anterior, aqui Inácio novamente ressalta o papel mediador dos cristãos, mas, nesse caso, em relação àqueles que padecem por Deus. Chama bastante atenção o fato de ele mencionar que os que passam por tal experiência foram “iniciados nos mistérios com Paulo”. Naquela época, nos círculos dos cultos de mistério,

como visto no capítulo 1, pregava-se que a iniciação seria um pré-requisito para que o indivíduo desfrutasse de um bom destino *post mortem*. Nesse ponto, nota-se que há uma possível ligação linguística e conceitual entre a declaração de Inácio e as doutrinas sobre a escatologia individual ensinadas no âmbito dos cultos místéricos.¹⁰⁶ Dito isso, Inácio então termina manifestando seu desejo de alcançar a Deus nas pegadas Paulo, cujo martírio a tradição informa ter também ocorrido na cidade de Roma.

Na epístola aos *Magnésios*, Inácio emprega essa expressão duas vezes. No penúltimo capítulo, ele diz o seguinte:

Sei que estais repletos de Deus e, por isso, vos exortei brevemente. Lembrai-vos de mim em vossas orações, a fim de que eu possa alcançar a Deus [*Theou epitúchō*], e lembrai-vos da Igreja que está na Síria, da

¹⁰⁶ Sobre esse ponto, Schoedel (1985, p. 73) comenta que “a segunda imagem (‘iniciados nos mistérios’) é extraída (em última análise) dos mistérios e se tornaria bastante comum na Patrística Grega posterior”. E ele complementa dizendo que “Paulo já havia usado linguagem do mesmo círculo de ideias para descrever sua própria prontidão espiritual (Fp 4:12)”. Quanto à esta última declaração de Schoedel, é importante destacar que parece haver uma diferença entre o uso da expressão em questão conforme feito por Inácio em *Efésios* 12.2 e pelo apóstolo Paulo em Filipenses 4:12. Em primeiro lugar, trata-se de duas palavras diferentes (Inácio emprega o substantivo *summústēs* [iniciado nos mesmos mistérios, co-iniciado], enquanto Paulo faz uso do verbo *muéō* [iniciar, instruir]). Ainda que ambas tenham em algum momento sido utilizadas no âmbito dos cultos de mistério e possuam um sentido próximo, o contexto imediato em que Paulo e Inácio aplicam tal terminologia é distinto, o que acaba impactando o significado. Em Filipenses 12:10-20, Paulo expressa sua gratidão pelo auxílio enviado pela comunidade cristã de Filipos, ressaltando nos versos 11 e 12 que está acostumado com diversas situações da vida, quer sejam boas, quer sejam ruins: “tanto sei estar humilhado como também ser honrado; de tudo e em todas as circunstâncias, já tenho experiência [*memúēma*], tanto de fartura como de fome; assim de abundância como de escassez (Fp 4:12). No contexto específico dessa declaração, parece que o apóstolo não está discutindo a possibilidade seu martírio iminente ou mesmo apresentando suas expectativas quanto ao *post mortem*, como Inácio em *Efésios* 12. Sobre o sentido do termo “*muéō*”, G. Finkenrath (2000, p. 2282) afirma que “significava originalmente ‘iniciar’ (nos mistérios), e depois (como no Gr. do NT) assumiu o significado de ‘instruir’, ‘ensinar’”. Já “no gnosticismo, os *mustēria* ficam sendo revelações secretas outorgadas somente aos ‘perfeitos’ (*teleioi*), tendo em vista a redenção das suas almas”. Das 27 ocorrências da palavra “*mustērion*” (mistério, segredo) no Novo Testamento, 20 se encontram nos escritos do apóstolo Paulo – 5 vezes em 1 Coríntios; 6 vezes em Efésios; 4 vezes em Colossenses; 2 vezes em Romanos e 1 Timóteo; e 1 vez em 2 Tessalonicenses. Finkenrath (2000, p. 2284) acredita que o termo é empregado no contexto dessas epístolas em virtude de nelas “os cultos de mistério e o gnosticismo serem diretamente enfrentados”. P. T. O’Brien (2008, p. 841) comenta o seguinte sobre o uso paulino do substantivo *mustērion*: “no mundo paulino, *mustērion* (‘mistério’) era empregado nos cultos pagãos antigos, na filosofia, no uso secular e no gnosticismo. Estudos bíblicos recentes concentraram a atenção no AT e no judaísmo, em especial na literatura sapiencial, na literatura apocalíptica [...], como a base apropriada para entender o uso que os autores neotestamentários fazem da linguagem de ‘mistério.’” Quanto ao significado, “em geral, não indicam algum acontecimento futuro escondido no plano de Deus, mas sim a sua ação decisiva em Cristo, aqui e agora. Normalmente, Paulo emprega a palavra com referência a sua revelação ou ao fato de ser dado a conhecer (Rm 16,25-26; 1Cor 2,10; Cl 1,26-27; Ef 1,9; 3,3.5)”.

qual eu não sou digno de portar o nome (Inácio de Antioquia, *Magnésios*, 14.1).

Nessa citação, nota-se que, diferente da primeira ocorrência em aos *Efésios*, Inácio agora se põe como alvo da intercessão dos irmãos, para que ele mesmo tivesse a oportunidade de alcançar a Deus. Ele também ressalta essa necessidade na epístola aos *Tralianos*, onde a expressão em análise é empregada em dois momentos:

Exortam-vos as cadeias que eu carrego por todo lugar por causa de Jesus Cristo, pedindo [*aitóúmenos*] para chegar a Deus [*Theou epitucheîn*]. [...] Orai por mim, pois tenho necessidade do vosso amor na misericórdia de Deus, para ser digno de alcançar a herança [*klérou*] que estou prestes a obter, e também para não ser achado indigno de ser aceito (Inácio de Antioquia, *Tralianos*, 12.2-3).

No trecho acima, chama atenção o anseio de Inácio por alcançar a Deus. Tal é seu desejo que, em suas correntes, diz estar pedindo a Ele para que isso ocorra.¹⁰⁷ Inácio equipara esse momento ao recebimento de uma herança, que, nesse caso, depende da dignidade do recebedor, bem como da aceitação do Doador. Em seguida, no último capítulo da epístola, ele usa a expressão desta maneira:

Meu espírito [*pneuma*] se sacrifica [*agnízetai*] por vós, não somente agora, mas também quando eu chegar a Deus [*hotan Theou epitúchō*]. Eu ainda estou exposto ao perigo, mas o Pai é fiel, em Jesus Cristo, para atender minha oração e a vossa. Que sejais encontrados nele sem reprovação (Inácio de Antioquia, *Tralianos*, 13.3).

Nem todos os tradutores e comentaristas têm interpretado o verbo *agnízetai* como possuindo uma conotação sacrificial nesse trecho. Por esse motivo, diferentes leituras podem ser encontradas: “Meu espírito por vós se empenha” (ARNS, 1984, p. 62); “My spirit is consecrated for you” (GRANT, 1966, p. 81; cf. LAKE, 1965, p. 225; SCHOEDEL, 1985, p. 159)¹⁰⁸; “My spirit makes you pure” (HOWELL, 2009, parágr. L424)¹⁰⁹; “My spirit is offered up for you” (LIGHTFOOT, 1907, p. 149)¹¹⁰; “My life is

¹⁰⁷ “Exortam-vos as cadeias que eu carrego por todo lugar por causa de Jesus Cristo, pedindo para chegar a Deus” (Inácio de Antioquia, *Tralianos*, 12.2).

¹⁰⁸ Tradução: “Meu espírito é consagrado a vós.”

¹⁰⁹ Tradução: “Meu espírito vos torna puros.”

¹¹⁰ Tradução: “Meu espírito se oferece a vós.”

offered for you” (GLIMM; MARIQUE; WALSH, 2008, p. 106)¹¹¹; “Mi espíritu es ofrecido por vosotros” (ROPERO, 2004, p. 193). A despeito da impossibilidade de se estabelecer o significado exato dessa passagem, para Mellink (2000, p. 213), pode-se ao menos inferir que: nela o bispo antioqueno expressa “sua dedicação aos Tralianos, não apenas agora, mas também no futuro, não apenas aqui, mas também no além”.¹¹² Ademais, enquanto neste mundo, ele se sente em situação de perigo, que somente passará quando tiver alcançado a recompensa no além, tornando-se então livre de todo sofrimento terreno.

O que assustava Inácio não era o pensamento de que, se não morresse como mártir, perderia a salvação, mas o fato de que, se não se tornasse mártir, teria que continuar vivendo no mundo físico à parte daquela comunhão perfeita com Deus, que o cristão obtém somente após a morte ou na segunda vinda de Cristo (IVAN, 2013, p. 175).

A epístola aos *Romanos* é, de longe, aquela em que Inácio usa a expressão “alcançar a Deus” com mais frequência – ao menos sete vezes. Por sinal, é também nela que ele dedica mais espaço para tratar de seu destino como mártir. A carta, como um todo, constitui-se numa “veemente apologia do ideal do martírio” (LOPES, 2014, p. 67). Em cada parágrafo, o bispo antioqueno busca dizer a seus irmãos em Roma que a morte, que em breve haveria de enfrentar, não deveria ser temida, mas sim recebida de braços abertos, pois seria o momento em que ele enfim obteria sua herança.

Com efeito, o começo é fácil, mas eu queria obter a graça de receber, sem obstáculo, a minha herança [*klérou mou*]. Receio, porém, que o vosso amor me faça mal. De fato, para vós, é fácil fazer o que quereis; para mim, porém, é difícil alcançar a Deus [*Theou epitucheîn*], se não me poupardes (Inácio de Antioquia, *Romanos*, 1.2).

Nessas palavras, percebe-se uma tensão velada. Inácio temia que os cristãos romanos não encarassem o martírio como ele o concebia: uma oportunidade para

¹¹¹ Tradução: “Minha vida é oferecida a vós.”

¹¹² Embora relute em afirmar que esta seja exatamente a ideia expressa por Inácio no capítulo 13 da epístola aos *Tralianos*, Mellink (2000, p. 213) salienta que “em outros escritos da tradição cristã primitiva, é possível encontrar a ideia de que o mártir que chegou ao Céu pode intervir para o bem-estar de seus companheiros cristãos. E também ocorre a ideia de que o mártir desempenha um papel no drama escatológico”.

alcançar a Deus. Para evitar qualquer impedimento vindo da parte de seus irmãos, ele então apela da seguinte maneira:

Não desejo que agradeis aos homens, mas que agradeis a Deus, como de fato o fazeis. Eu não teria outra ocasião como esta de alcançar a Deus [*Theou epitucheîn*], e vós, se ficásseis calados, poderíeis assinar obra melhor. Se guardásseis o silêncio a meu respeito, eu me tornaria pertencente a Deus. [...] É bom deitar-se, longe do mundo, em direção a Deus, para depois nele se levantar (Inácio de Antioquia, *Romanos*, 2.1-2).

Se por um lado a morte oferecia a ocasião para alcançar a Deus, os instrumentos, por outro, seriam as feras que ele haveria de enfrentar: “deixai que eu seja pasto das feras, por meio das quais me é concedido alcançar a Deus [*Theou epitucheîn*] (Inácio de Antioquia, *Romanos*, 4.1). No capítulo 5 da epístola aos *Romanos*, tem-se o que talvez seja o ápice do discurso de Inácio. Ali ele expressa sua determinação ao martírio de forma veemente, tendo em vista a recompensa esperada:

Que nada de visível e invisível, por inveja, me impeça de alcançar Jesus Cristo [*Iêsou Christou epitúchō*]. Fogo e cruz, manadas de feras, lacerações, desmembramentos, deslocamento de ossos, mutilações de membros, trituração de todo o corpo, que os piores flagelos do diabo caiam sobre mim, com a única condição de que eu alcance Jesus Cristo [*Iêsou Christou epitúchō*] (Inácio de Antioquia, *Romanos*, 5.3).

Em *Policarpo 2*, verso 3, Inácio oferece mais detalhes sobre tal recompensa ao aconselhar seu amigo bispo com as seguintes palavras:

O tempo presente exige que, para chegar a Deus [*Theou epitucheîn*], sejas como pilotos que invocam os ventos e como aqueles que esperam o porto ao serem surpreendidos pela tempestade. Sê sóbrio como atleta de Deus. O preço [*théma*]¹¹³ é a incorruptibilidade e a vida eterna, da qual também estás convencido.

Com base no apresentado até aqui, nota-se que o alcançar a Deus parece estar revestido de um significado soteriológico e escatológico para Inácio. A recompensa pela perseverança na carreira cristã é a vida eterna e incorruptível, oferecida aos “atletas de

¹¹³ A palavra *théma* podia ser empregada para se referir ao prêmio em dinheiro oferecido a competidores (BAUER *et al.*, 2021, p. 397).

Deus”. E tal era a herança¹¹⁴ que, ao que tudo indica, esperava receber após sucumbir no anfiteatro romano. Embora fale do recebimento da vida eterna como um prêmio, uma recompensa, em outros lugares Inácio pontua que, para alcançar a Deus, ele depende tanto da graça quanto da misericórdia divinas (Inácio de Antioquia, *Esmirniotas*, 11.1; *Romanos*, 9:2), o que reforça a conotação soteriológica de suas palavras. Há outros entre os estudiosos dos escritos inacianos que também seguem por um caminho interpretativo próximo a esse.

Richard A. Bower (1974), já citado no início desta seção, publicou um artigo inteiramente dedicado ao exame do significado teológico da expressão “alcançar a Deus” no pensamento inaciano. No seu entendimento, “*epitucheîn* e *tucheîn* têm em Inácio um nítido foco soteriológico. O próprio Deus é a recompensa e o prêmio. 'Alcançar' tem a ver com a realidade última ou objetivo de redenção”. O autor ainda acrescenta que a expressão “alcançar a Deus” está relacionada com o “objetivo da vida cristã – possivelmente o objetivo soteriológico final” (BOWER, 1974, p. 4). Mas, conforme procura argumentar, a ideia de alcançar a Deus se vincula a outro conceito que considera central no pensamento inaciano: o de união (*henōsis*). Partindo do pressuposto de que Inácio se baseia no que chama de “relação tipológica” entre os reinos celestial e terreno – entendida em termos platônicos, sendo o reino terreno uma cópia do arquétipo celestial –, Bower (1974, p. 5-8) afirma que o bispo antioqueno concebe dois níveis interrelacionados de união. O primeiro nível é o da igreja, no qual está implicada a unidade e harmonia entre os crentes sob a condução do bispo. O segundo nível é o da união com Deus, mediada pela Paixão de Cristo. A lógica intrínseca desse “esquema” de união pode ser resumida da seguinte maneira: “a Igreja visível e temporal reflete e traz à terra, por assim dizer, a realidade divina ou celestial. Se alguém está na Igreja e está unido ao bispo, pode estar unido a Cristo e à sua Paixão” (BOWER, 1974, p. 8). O alcançar a Deus, portanto, está inserido dentro desse esquema unitivo como o objetivo redentivo final, que, no caso de Inácio, pode ser atingido mediante um processo de identificação/participação/união com os sofrimentos

¹¹⁴ “Embora Inácio nunca use o termo *kléros* fora do contexto de suas reflexões sobre sua quase morte, parece claro que a palavra é mais um conceito soteriológico geral do que um termo especificamente martiriológico” (MELLINK, 2000, p. 247).

de Cristo, o que Bower (1974, p. 9-10) chama de “Cristo-misticismo”. Discorrendo sobre a visão escatológica inaciana, o autor conclui o seguinte:

embora a escatologia de Inácio seja tanto coletiva quanto individual, no sentido de que a salvação final tem a ver com o 'alcançar a Deus' do indivíduo dentro da unidade da Igreja, não é futurista no sentido apocalíptico. A salvação final ou perfeição pode ser realizada imediatamente dentro dos reinos de *henōsis* disponibilizados por Cristo, “nossa ressurreição” (BOWER, 1974, p. 13).

Como Bower, Mellink (2000) é outro intérprete que se debruçou sobre o significado da expressão “alcançar a Deus” no pensamento inaciano. Suas considerações a respeito podem ser encontradas na obra *Death as eschaton: a study of Ignatius of Antioch's desire of death*. Em resumo, para Mellink (2000, p. 211-212), a expressão parece retratar a caminhada que Inácio tem pela frente, que é uma trajetória a ser “completada com sucesso”, a depender de sua perseverança. Mellink (2000, p. 212) acredita que “é bastante óbvio que, para Inácio, ‘alcançar a deus’ é uma possibilidade situada no futuro próximo de sua execução em Roma”, a qual não seria o momento do alcançar em si, mas sim “o estágio conclusivo” para esse evento (MELLINK, 2000, p. 213). A morte, portanto, é “a última etapa no caminho para o objetivo final: o alcançamento de Deus e Cristo” (MELLINK, 2000, p. 214). Contudo, esse não é o alvo apenas de Inácio, mas sim de “todos os demais cristãos que perseverarem até o fim” (MELLINK, 2000, p. 217). Sendo assim, a expressão “é usada para denotar o evento escatológico”. “Parece que Inácio esperava alcançar a salvação escatológica por meio de sua execução. De certa forma, para ele, a morte é o *eschaton*” (MELLINK, 2000, p. 218). Mellink (2000, p. 221) discorda de Bower quanto à possível ligação da expressão em análise com o conceito de união e seu consequente significado místico no pensamento de Inácio: “essa inferência [de Bower] não é convincente por pelo menos duas razões: 1) como tentei mostrar [...], o termo *henōsis* nunca se refere a uma união (mística) com Deus; e 2) a frase *Theou epitucheîn* nunca está diretamente conectada ao termo *henōsis*.” Mellink (2000, p. 221) também questiona a conclusão de Bower quanto à insignificância de uma escatologia futurista, no sentido apocalíptico, para Inácio, afirmando que o autor “negligencia inteiramente a maneira pela qual Inácio diferencia a salvação alcançada dentro da igreja daquela final

alcançada no futuro”. Mellink (2000, p. 233) crê que a expressão deve ser entendida no âmbito da tensão entre já e o ainda não, visto que o ““alcançar a Deus’ é a consumação da presente proximidade de Deus”. O autor então conclui sua análise dizendo que “*Theou epitucheîn* é o conceito mais importante nas reflexões de Inácio sobre sua quase morte”. Parece claro “que Inácio não tinha em mente um prêmio especial para o mártir. Em outras palavras, ele alcançará Deus na morte, assim como todos os crentes alcançarão Deus no fim dos tempos.”

Além de Bower e Mellink, Gregory Vall (2013) reservou espaço em sua obra, *Learning Christ: Ignatius of Antioch and the mystery of redemption*, para tratar do assunto em análise. Para Vall (2013, p. 119, 126), a expressão “alcançar a Deus” tem que ver com a soteriologia e a escatologia pessoal, a quais, por sua vez, relacionam-se com visão antropológica de Inácio. Assim como Mellink, Vall (2013, p. 365) questiona Bower quando este defende que o bispo antioqueno cria na possibilidade de se obter a salvação final de modo imediato ainda nesta vida:

O defeito no argumento de Bower é supor que a relativa escassez de imagens apocalípticas e a abundância de expressões de escatologia realizada nas cartas de Inácio equivalem a um conceito de escatologia que não é futurista em nenhum sentido. Mas, na verdade, a escatologia de Inácio coloca uma forte ênfase no futuro. [...] Mesmo que o único elemento futurista na escatologia inaciana venha a ser o do indivíduo – isto é, seu julgamento *post mortem* e ressurreição – seria errado descrever tal escatologia como “realizada” no sentido que Bower dá a esse termo (VALL, 2013, p. 365-366).

Vall (2013, p. 365) acredita que não é correto limitar a escatologia inaciana de modo radical, enquadrando-a estritamente no espectro apocalíptico futurista ou no realizado, como fez Bower, que não levou “em conta a visão teleológica de Inácio da temporalidade humana e a grande importância que ele dá à morte biológica como a única ‘oportunidade’ (*kairós*) de o indivíduo selar o acordo em seu destino eterno (Rm 2:1)”. Vall (2013, p. 366), porém, concorda com Bower quando ele afirma que, para Inácio, o indivíduo só pode alcançar Deus no âmbito da unidade eclesial, a dimensão coletiva. Sendo assim, “a escatologia de Inácio inclui as dimensões complementares realizada e futura, como também a pessoal e a comunitária” (VALL, 2013, p. 367).

Tendo em vista o exposto inicialmente e as opiniões de Bower, Mellink e Vall, pode-se concluir preliminarmente que a expressão “alcançar a Deus” tem um sentido teológico especial no pensamento inaciano. Percebe-se que ela está vinculada à soteriologia e à escatologia expressa nas epístolas, sendo também utilizada por Inácio para falar sobre o seu destino e estado após o martírio.

Pelo que parece, Inácio acreditava na possibilidade de ascender ao céu após a morte, passando então a desfrutar de uma comunhão mais íntima com Deus no reino espiritual, onde promete continuar se empenhando pelos seus irmãos (Inácio de Antioquia, *Tralianos*, 13.3), o que pressupõe um estado de consciência *post mortem*.

No contexto cristão, a ideia de que o fiel ascende para um plano superior após a morte há muito tem sido dependente de uma percepção antropológica dualista, que enxerga o ser humano dicotomicamente como fruto da união do corpo com uma alma capaz de existir de forma autônoma. Desta concepção depende a crença na imortalidade da alma, que segundo Jaroslav Pelikan (2014, p. 70), juntamente com a visão do caráter absoluto de Deus – quando compreendido em termos de uma impassibilidade atemporal –, são as “duas doutrinas cristãs que talvez sejam as indicações mais confiáveis da influência contínua da filosofia grega na teologia cristã”.¹¹⁵ No que diz respeito à concepção do caráter absoluto de Deus, as palavras de Pelikan se aplicam bem à teologia Inácio, como visto na seção anterior. Já em relação à antropologia e à escatologia individual, é necessário verificar o quanto ela também é válida. A fim de clarificar esses pontos, será preciso antes discorrer brevemente sobre alguns aspectos da terminologia antropológica usada por Inácio.

¹¹⁵ Pelikan (2014, p. 70) também salienta que: “a ideia da imortalidade da alma, na verdade, acabou por ser identificada com a doutrina bíblica da ressurreição do corpo”. A esse respeito Paul Tillich (2005, p. 836) mantém a seguinte opinião: “para a participação individual na vida eterna, o cristianismo emprega os termos ‘imortalidade’ e ‘ressurreição’ (além da própria expressão ‘Vida Eterna’). Desses dois, somente ‘ressurreição’ é bíblico. Mas a ideia de ‘imortalidade’, no sentido da doutrina platônica da imortalidade da alma, já aparece muito cedo na teologia cristã, e, em amplas parcelas do pensamento protestante, chegou a substituir o símbolo da ressurreição. [...] A imortalidade [...] não contradiz o símbolo da Vida Eterna. Mas o termo é tradicionalmente usado na expressão ‘imortalidade da alma’. Isso toma seu emprego no pensamento cristão problemático ainda em outro sentido: ele implica um dualismo entre alma e corpo, contradizendo o conceito cristão de Espírito, que engloba todas as dimensões do ser, e, além disso, é incompatível com o símbolo da ‘ressurreição do corpo’”.

2.4.2.2 Terminologia antropológica inaciana

O uso dos termos “corpo” e “alma” por Inácio é relativamente pequeno. Em vez destes, ele prefere e emprega amplamente os termos “carne” e “espírito”. Acerca disso, Gregory Vall (2013, p. 121) pontua que:

As palavras *sárx* (“carne”) e *pneuma* (“espírito”) são, então, o pão com manteiga da antropologia de Inácio. [...] Ocasionalmente, ele menciona a “alma” (*psuché*), mas nunca em um contexto teologicamente significativo, e seu uso de “corpo” (*sōma*) como um termo antropológico é igualmente pouco frequente e relativamente insignificante. Notavelmente, ele nunca usa esses dois termos juntos para falar da pessoa humana como composta de corpo e alma, mas prefere falar em termos de carne e espírito. Embora ambos os conjuntos de termos sejam bíblicos, eles não são estritamente intercambiáveis. “Corpo e alma” pode ter expressado mais uma preocupação com a natureza do homem de acordo com a ordem da criação, enquanto a preferência de Inácio por “carne e espírito” reflete seu foco no drama e na dinâmica da redenção.¹¹⁶

A esse respeito, Richardson (1935, p. 47-48) comenta o seguinte:

A psicologia de Inácio parece basear-se na crença de que no homem existem essencialmente dois elementos – corpo e alma, um homem exterior e um homem interior, e que a verdadeira personalidade só se expressa plenamente na união desses dois. Em vez, porém, de usar os termos “corpo” (*sōma*) e “alma” (*psuché*), ele usa as palavras gregas correntes para suas substâncias, a saber, “carne” (*sárx*) e “espírito” (*pneuma*). [...] Não é improvável que Inácio, familiarizado com 1 Coríntios, tenha hesitado em usar a palavra *psuché* para vida superior do homem, quando Paulo praticamente a equiparou com *sarkikós* (1Co 2:14; 15:44). Além disso, a palavra “espírito” (*pneuma*) deve ter sido comum nos primeiros círculos cristãos como uma designação das faculdades superiores do homem.

É evidente que Inácio dialoga com a tradição neotestamentária, principalmente Paulo, quando emprega os termos “carne” e “espírito”, “carnal” e “espiritual” – para expressar a pecaminosidade (carnal) ou a santidade (espiritual) do indivíduo; uma vida

¹¹⁶ Em um outro comentário sobre a terminologia antropológica inaciana, Vall (2013, p. 120) diz o seguinte: “o homem, como uma criatura de “carne e espírito”, está na junção dos reinos material e imaterial e, em certo sentido, os une em sua pessoa, mas quando os seres humanos abandonam a verdade e vivem de maneira meramente carnal, eles são como ‘animais em forma humana’ (Esmir 4:1).”

rendida ao pecado (carne) ou à vontade de Deus (Espírito); um modo de agir conforme a lei do pecado (carnal) ou conforme a lei de Deus (espiritual):

Os carnis não podem realizar coisas espirituais, nem os espirituais coisas carnis, da mesma forma que a fé não pode realizar as coisas da infidelidade, nem a infidelidade as coisas da fé. Até mesmo as coisas que realizais na carne são espirituais. Fazei tudo em Jesus Cristo (Inácio de Antioquia, *Efésios*, 8.2).

Entretanto, ao que parece, o Antioqueno não se mantém constante nesse ponto. Às vezes utiliza esses termos seguindo a tradição apostólica¹¹⁷, mas, em outros

¹¹⁷ Em seu estudo *Immortality of the soul or resurrection of dead? The witness of the New Testament*, Oscar Cullmann (1958, p. 31-32) comenta o seguinte a respeito do uso neotestamentário dos termos corpo, alma, carne e espírito: “a antropologia do Novo Testamento não é grega, mas está ligada às concepções judaicas. Para os conceitos de corpo, alma, carne e espírito (citando apenas estes), o Novo Testamento de fato usa as mesmas palavras que o filósofo grego. Mas elas significam algo bem diferente. Entendemos errado todo o Novo Testamento quando interpretamos esses conceitos apenas do ponto de vista do pensamento grego. Muitos mal-entendidos surgem assim”. É importante ressaltar que, embora outros intérpretes neotestamentários partilhem da visão de Cullmann, existem aqueles que discordam dessa opinião, acreditando que os escritores do Novo Testamento, especialmente Paulo, foram influenciados por visões antropológicas providas de determinadas cosmovisões helenísticas. O debate a esse respeito é antigo, extenso e extrapola os limites deste estudo. Talvez um bom ponto de partida para o esclarecimento de qualquer disputa relacionada a esse ponto seja levar em conta esses tais “mal-entendidos interpretativos” sinalizados por Cullmann. Hans Walter Wolff (2007, p. 29) pontua que dificuldades desse tipo podem ter ocorrido já no processo de transposição de conceitos hebraicos para a língua grega: “ao traduzir, via de regra, os substantivos hebraicos mais frequentes com as palavras ‘coração’, ‘alma’, ‘carne’ e ‘espírito’, ocorreram equívocos de graves consequências. Eles remontam já à antiga tradução grega da Septuaginta e acarretaram uma antropologia dicotômica ou tricotômica, na qual o corpo, a alma e o espírito se encontram em oposição mútua”. Com isso em mente, é importante analisar detidamente, caso a caso, a fim de verificar se os escritores do Novo Testamento, ao empregar termos gregos para expressar aspectos sua visão antropológica, adotaram o significado helenístico corrente dessas palavras ou buscaram por meio delas traduzir – com todas as limitações inerentes ao processo de tradução – conceitos provindos da tradição veterotestamentária. Sobre o significado antropológico da palavra hebraica “*néfesh*” no Antigo Testamento, frequentemente traduzida na Bíblia grega como “*psuché*” (alma), Wolff (2007, p. 48), por exemplo, salienta “que nunca se atribui à *n.* a significação de um núcleo de existência indestrutível, em oposição à vida corporal, podendo existir também separado dela. Quando se fala da ‘saída’ da *n.* (Gn 35.18) de um ser humano ou de sua ‘volta’ (Lm 1.11), isso se baseia na noção concreta da cessação e do reinício da respiração [...]. Quando Javé faz a *n.* voltar da mansão dos mortos (Sl 30.4; 86.13), deve-se pensar na volta para a vida sadia de todo o ser humano que, em sua doença, já estava exposto ao poder da morte. Por mais que se fale da *n.* como sendo a vida, falta qualquer culto da vida ou da morte e, com isto, falta também qualquer especulação sobre o destino da ‘alma’ para além do limite da morte.” Seguindo por um caminho parecido, E Earle Ellis (2000, p. 190-191, grifo nosso) comenta o seguinte sobre a visão bíblica quanto à personalidade individual humana: “as Escrituras, tanto do Antigo como o Novo Testamento, representam a personalidade individual como um monismo complexo e totalmente mortal, uma unidade que pode ser vista de diferentes perspectivas, mas que não pode ser dividida em partes com existência separada. A visão bíblica é compatível com uma distinção exterior/interior ou mesmo uma distinção matéria/pensamento ou

momentos, também os emprega de uma maneira que se aproxima de uma visão helenística dualista de tais elementos, como notou Schoedel (1985, p. 23, grifo nosso):

Sem dúvida, a fonte de Inácio aqui foi a tradição cristã, embora dificilmente tenha derivado o tema diretamente de João ou mesmo de Paulo. Inácio trata carne e espírito à maneira paulina como duas esferas dentro das quais a existência humana se move. *Ao mesmo tempo, ele vai além de Paulo ao tomá-los mais ou menos claramente como duas substâncias metafisicamente distintas.* Inesperadamente (do ponto de vista paulino ou helenístico), ele procura negar sua incompatibilidade. *Em uma passagem ele reflete a visão mais antiga na qual carne e espírito se opõem, mas continua quase conscientemente modificando a tradição (Ef. 8.2).* Aqui o pressuposto é que a carne representa não a esfera do pecado, mas a esfera da corruptibilidade. Assim Inácio prega um evangelho da transformação espiritual de tudo o que é carnal.

Examinar em profundidade o uso inaciano dos termos “carne” e “espírito”, assim como os adjetivos “carnal” e “espiritual”, para o bem do foco desta seção, é inviável. Contudo, um exemplo em que esse conjunto terminológico é empregado para indicar duas substâncias metafisicamente distintas pode ser encontrado no âmbito de suas reflexões cristológicas. Como visto na seção anterior, em *Efésios 7.2*, Inácio aplica os adjetivos “carnal” e “espiritual” a Cristo em alusão a Suas duas naturezas: “Existe apenas um médico, carnal e espiritual, gerado e não gerado, Deus feito carne, Filho de Maria e Filho de Deus, vida verdadeira na morte, vida primeiro passível e agora impassível, Jesus Cristo nosso Senhor”. Da mesma forma que os demais adjetivos dessa declaração semicredal, “carnal” e “espiritual” referem-se, respectivamente, de forma paradoxal, à humanidade e à divindade de Cristo – Deus (espírito) encarnado.¹¹⁸ E tal leitura fica mais evidente à luz do texto paralelo de *Polícarpo 3.2*, também analisado na seção anterior, onde outra série mais extensa de termos cristológicos

matéria/vontade, desde que ambos os aspectos sejam reconhecidos como mortais e como parte da atual criação caída e, portanto, sujeitos ao processo de morte natural. Contudo, é incompatível com um dualismo antropológico em que uma parte, isto é, a alma ou o espírito, é considerada imune aos processos da presente ordem natural e, portanto, isenta da morte, ou seja, da cessação da existência. *Esse tipo de dualismo partiu de uma compreensão bíblica para uma concepção enraizada na filosofia platônica, uma leitura do Novo Testamento com lentes fundadas em Atenas, resultando em uma reconceituação e redefinição de todos os termos e conceitos do Novo Testamento [...].*”

¹¹⁸ “Inácio busca uma união dentro das igrejas [o autor comenta *Magnésios 1.2*] da ‘carne e espírito’ de Cristo. ‘Carne e espírito’ em Inácio geralmente se referem às duas esferas, a humana e a divina. Assim, Inácio vê em Jesus Cristo uma união da esfera *katà anthrōpon* com aquela *katà pneuma*. E é essa união, encontrada principalmente no Cristo encarnado, que Inácio procura representar em si mesmo” (BOWER, 1974, p. 7, grifo nosso).

metafisicamente polares – temporal/atemporal, visível/invisível, palpável/impalpável, passível/impassível – aproxima as reflexões inicianas de um plano metafísico dualista helenístico.

Existem outros textos no quais Inácio parece seguir nesse mesmo sentido. Em determinados pontos da carta aos *Romanos*, ele tece algumas declarações relacionadas ao seu martírio que ecoam uma compreensão dualista. A primeira delas, feita durante um discurso sobre ser de fato um cristão, encontra-se no capítulo 3 da epístola, onde ele diz o seguinte:

Para mim, peçam apenas a força interior e exterior, para que eu não só fale, mas também queira; para que eu não só me diga cristão, mas de fato seja encontrado como tal. *Se eu de fato o sou, poderei também ser chamado como tal, e ser verdadeiramente fiel, quando não for mais visível para o mundo. Nada do que é visível é bom [oudèn phainómenon kalón]*. De fato, nosso Deus Jesus Cristo, estando agora com seu Pai, torna-se manifesto ainda mais. O cristianismo, ao ser odiado pelo mundo, mostra que não é obra de persuasão, mas de grandeza (Inácio de Antioquia, *Romanos*, 3.2-3, grifo nosso).

Para um combatente ferrenho de um certo “protognosticismo” cristão (GRANT, 1964, p. 101), a negação inicianiana daquilo que é visível chama bastante atenção. O teor supostamente dualista dessa declaração pode também ser notado em outra no capítulo 6, onde Inácio diz expressamente o seguinte:

Meu parto [*ho dé toketós moi*] se aproxima [*epíkeitai*]. Perdoai-me, irmãos. Não me impeçais de viver, não queirais que eu morra. Não me abandoneis ao mundo, não seduzais com a matéria [*hulē*] quem quer pertencer a Deus. Deixai-me receber a luz pura [*katharòn phōs*]; quando tiver chegado lá, serei homem. Deixai que seja imitador da paixão do meu Deus (Inácio de Antioquia, *Romanos*, 6.1-2, grifo nosso).

Nessa citação, há vários pontos que merecem atenção. Em primeiro lugar, Inácio se refere a sua morte como um parto. Com essa analogia, parece sugerir que em breve “renascerá”, mas em um novo plano de bem-aventurança, distante deste mundo de

sofrimentos, onde ele viveria plenamente.¹¹⁹ Ao que tudo indica, ele esperava fruir dessa “nova vida” em um reino espiritual, divino, oposto ao material – este último possuidor de seduções as quais temia. Deus e a matéria são colocados em dimensões aparentemente opostas: se se apegasse a matéria, não poderia pertencer plenamente a Deus. Inácio também expõe seu desejo de receber a luz pura (pura talvez pelo fato de estar desvinculada da matéria), a qual poderia ter acesso ao chegar no reino espiritual, onde acreditava que haveria de ser verdadeiramente um homem. Não se pode ignorar que toda essa linguagem se aproxima daquela empregada no contexto gnóstico para tratar da escatologia individual, isto é, do retorno da centelha de luz ao Pleroma (cf. TRIPOLITIS, 2002, p. 124). Há ainda mais uma perícopie em que Inácio mantém-se numa linha de raciocínio similar:

É vivo que eu vos escrevo, mas com anseio de morrer. *Meu desejo terrestre foi crucificado, e não há mais em mim fogo para amar a matéria. Dentro de mim, há uma água viva, que murmura e diz: “Vem para o Pai.”* Não sinto prazer pela comida corruptível, nem me atraem os prazeres desta vida. Desejo o pão de Deus, que é a carne de Jesus Cristo, da linhagem de Davi, e por bebida desejo o sangue dele, que é o amor incorruptível (Inácio de Antioquia, *Romanos*, 7.2-3, grifo nosso).

A possibilidade de influência gnóstica nessas declarações tem causado alguma comoção entre os comentaristas de Inácio, dada a sua importância no âmbito da tradição cristã pós-apostólica. A partir deste ponto, serão analisadas brevemente as opiniões de quatro comentadores – Grant (1966), Mellink (2000), Schoedel (1985) e Vall (2013) – sobre o teor supostamente gnóstico e as implicações desses textos para a antropologia e a escatologia individual inaciana.

2.4.2.2 Discussão sobre as declarações supostamente gnósticas na epístola aos Romanos e suas implicações para antropologia e escatologia individual inaciana

Em seu comentário das sete epístolas inacianas, Robert M. Grant (1966) lida brevemente com as dificuldades inerentes a essas declarações da epístola aos

¹¹⁹ Conforme Howell (2009, parágr. L452), “Inácio dá início à prática dos antigos cristãos que se referiam ao dia de sua morte como sendo o dia do seu nascimento na vida eterna. A igreja escolhe o dia da morte de um santo como o dia preferido de sua festa.”

Romanos. Quando comenta o capítulo 3, não diz nada sobre a negação de Inácio daquilo que é visível (GRANT, 1966, p. 88). Quanto ao capítulo 6, ele se limita a ressaltar que no *Evangelho de Filipe*, considerado um escrito gnóstico, “receber graça é assumir a luz perfeita e se tornar luz perfeita, alcançar o homem e se tornar um homem perfeito” (GRANT, 1966, p. 91-92). Já em relação ao capítulo 7, seu foco recai sobre a questão do amor à matéria. Acerca disso, ele começa comentando que “Inácio, embora vivendo no mundo da matéria, escreve sobre seu desejo de morrer”. Saliencia que, na perícope em questão, a palavra “amor” tem um sentido negativo, como em alguns escritos gnósticos. Contudo, defende que a ideia em si não é gnóstica, e que tanto visão gnóstica, mais especificamente a valentiniana, quanto a de Inácio parecem estar baseadas em dois textos paulinos, a saber: Gálatas 5:24 e 6:14 (GRANT, 1966, p. 92-93). Sobre a imagem da água, o autor a vê como extraída do vocabulário joanino (Jo 4:10; 7:38) e revestida de caráter sacramental. “A água viva, como o Espírito (*Filadelfienses* 7:1), pode falar dentro de Inácio e direcioná-lo ao Pai. Presumivelmente, a figura é comum ao cristianismo judaico” (GRANT, 1966, p. 94). Grant (1996, p. 4), de modo geral, procura explicar os supostos paralelos vocabulares entre Inácio e os escritos gnósticos da seguinte maneira:

Os paralelos entre o que eles [os autores gnósticos] disseram e o que Inácio disse não necessariamente provam mais do que eles e ele estavam interpretando a tradição cristã (1) de maneiras bastante semelhantes em alguns pontos, e (2) muito possivelmente em ambientes semelhantes, muitas vezes mais próximos do judaísmo esotérico e da religiosidade helenística do que dos tipos de judaísmo (e cristianismo) refletidos na maioria das outras literaturas cristãs que possuímos. Nem tudo nos livros gnósticos, como observou van Unnik, é gnóstico; é o contexto que o torna assim.

Essa perspectiva interpretativa possui certo sentido, embora Grant não a explore em profundidade nos comentários analisados. Quando vistas em conjunto, as três citações da epístola aos *Romanos* parecem indicar algo mais do que Grant procura argumentar.

Mellink (2000) também lidou com esses pontos debatidos no pensamento iniciano. O autor aborda a questão a partir do estudo de seis conceitos-chave presentes na epístola aos *Romanos*, a saber: carne, corpo, mundo, matéria, amor e

parto/nascimento. Suas conclusões serão aqui apresentadas apenas de forma resumida.

Acerca do conceito “carne”, Mellink (2000, p. 288-290) acredita que o bispo antioqueno o vislumbra como um elemento complementar do espírito, mantendo-se próximo à visão paulina. A carne é um componente inerente à existência humana, devendo ser santificada, e não extirpada, ainda que em alguns momentos pareça se chocar com os propósitos de Deus. Em suma, para Mellink (2000, p. 290), Inácio não favorece uma negação asceta do mundo quando usa o termo. Quanto ao termo “corpo”, que aparece com menos frequência no vocabulário inaciano, Mellink (2000, p. 297-298) entende que é usado em alusão à parte material do ser humano, estando próximo do significado de “carne”. Além disso,

em nenhuma das passagens em que Inácio usa o substantivo *sōma* em suas reflexões sobre sua morte ele oferece qualquer evidência de uma avaliação fundamentalmente negativa do corpo. Certamente, pressupõe-se alguma dicotomia entre o homem interior e a estrutura externa, mas essa noção certamente não é enfatizada (MELLINK, 2000, p. 298).

Nesse sentido, Mellink (2000, p. 298) não crê que Inácio fale da “libertação de sua alma, espírito ou mente”, o que aproximaria seu pensamento da escatologia individual gnóstica. Ele inclusive diz que o Antioqueno “teria se sentido desconfortável com a famosa declaração de Paulo em 2 Coríntios 5:6”¹²⁰, argumentando em seguida que, por

¹²⁰ Se tomado de maneira isolada, o texto de 2 Coríntios 5:6 pode ter um sentido diferente daquele que Paulo aparentemente traz para suas reflexões. O raciocínio do apóstolo parece não fluir em direção à crença em um estado assomático do ser humano na presença de Deus. Desde o início do capítulo em questão, o apóstolo fala de dois tabernáculos – um terrestre e outro celestial –, dando a entender tratar-se do corpo humano – por um lado, em seu presente estado caído, transitório e perecível (terrestre), por outro, em seu futuro estado glorificado, perene e imperecível (celestial). A expectativa de Paulo está posta na certeza de que “se a nossa casa terrestre deste tabernáculo se desfizer, temos da parte de Deus um edifício, casa não feita por mãos, eterna, nos céus” (v. 1). Com essa declaração, ele parece dar a entender que presença do fiel no Céu não se dará de forma incorpórea. No verso 4, o apóstolo expõe a tônica de sua expectativa: “pois, na verdade, os que estamos neste tabernáculo gememos angustiados, não por querermos ser despidos, mas revestidos, para que o mortal seja absorvido pela vida.” O foco aqui, ao que tudo indica, é direcionado para a transformação escatológica da qual falou no capítulo 15 da primeira epístola aos Coríntios, onde enfatizou a existência de corpos celestiais (1Co 15:39-41) e a transformação dos corpos dos fiéis, tanto vivos quanto mortos, por ocasião do ressoar da última trombeta (1Co 15:50-53). “Eis que vos digo um mistério: nem todos dormiremos, mas transformados seremos todos, num momento, num abrir e fechar de olhos, ao ressoar da última trombeta. A trombeta soará, os mortos ressuscitarão incorruptíveis, e nós seremos transformados. Porque é necessário que este corpo corruptível se revista da incorruptibilidade, e que

ter justaposto os adjetivos “incorpóreo” e “demoníaco” em sua disputa contra os docetistas, Inácio valorizava muito o corpo.¹²¹ Por isso, no seu entendimento, a

o corpo mortal se revista da imortalidade” (v. 51-53). Nesse sentido, quando em 2 Coríntios 5:6-7 diz “temos, portanto, sempre bom ânimo, sabendo que, enquanto no corpo, estamos ausentes do senhor; visto que andamos por fé e não pelo que vemos”, é provável que esteja reverberando aquilo que disse em 1 Coríntios 15:50: “Isto afirmo, irmãos, que a carne e o sangue não podem herdar o reino de Deus, nem a corrupção herdar a incorrupção”. Se esse for mesmo o caso, Paulo dá a entender que: enquanto no tabernáculo terrestre, está privado daquela comunhão mais íntima com Deus, que os fiéis desfrutarão apenas após o ressoar da última trombeta, momento no qual terão a oportunidade de vê-lo face a face com seus corpos glorificados. No volume dedicado à segunda epístola aos Coríntios na coleção *Paideia Commentaries on the New Testament* – uma série de comentários focada na relação dos escritos neotestamentários com ambiente cultural helenístico-romano – Raymond F. Collins (2013, p. 104, 113, cf. 103-112) afirma que “o pensamento de Paulo não obedece ao dualismo da antropologia helenística”, e expressa a seguinte opinião acerca do texto em análise: “como foi notado por vários comentaristas, a linguagem da exposição de Paulo em 4:7–5:10 evidencia a influência do pensamento helenístico. Suas referências à pessoa exterior e à pessoa interior, nudez e roupas, morando no corpo e morando longe do corpo – todas usam uma linguagem com a qual um helenista estaria familiarizado. Mesmo a noção de recompensa futura de acordo com os atos de alguém não seria estranha aos helenistas. Embora Paulo tome emprestado o idioma helenístico para expor seu pensamento em 4:7-5:10, o leitor não pode deixar de estar ciente da tensão que Paulo experimenta entre sua vida mortal presente, que está sendo cada vez mais conformada à vida de Jesus, e o futuro pelo qual anseia. Essa vida futura com Cristo será completa. Articulado seus vários pensamentos sobre a morte e a vida futura, Paulo reflete sobre a existência somática de uma forma radicalmente diferente do pensamento helenístico comum. Ele não vê o corpo como algo que será rejeitado na vida futura; em vez disso, o corpo será transformado porque será vestido de maneira diferente de como é vestido no presente.” Outro texto frequentemente utilizado como indicativo de que Paulo possuía uma visão da antropologia e da escatologia individual helenizada é Filipenses 1:23: “Ora, de um e outro lado, estou constringido, tendo o desejo de partir e estar com Cristo, o que é incomparavelmente melhor.” Comentando esse texto, James W. Thompson (2016, p. 75) salienta que o uso da imagem da partida como um eufemismo para a morte era comum na literatura grega, mas crê que o apóstolo “não aceita a antiga ideia da partida da alma do aprisionamento do corpo, que está associado a esta imagem”. Ele então acrescenta que “Paulo não elabora os detalhes de estar com Cristo após sua morte nem indica como essa expectativa é coerente com suas referências ao dia de Cristo (1:6, 10; 2:16), quando o Salvador retornar (3:20-21), pois sua preocupação principal é pastoral e retórica”. Em outro lugar na mesma obra ele diz que: “Muitos estudiosos explicaram a tensão entre a expectativa de Paulo em Filipenses 1:23 e sua esperança no retorno de Cristo assumindo que, com o atraso da Parousia, Paulo alterou sua visão da expectativa apocalíptica do fim do mundo para a visão individualizada da existência futura refletida em 2 Coríntios. 5:1–10 e Filipenses 1:23. Este seria o afastamento da visão apocalíptica judaica para uma visão grega da imortalidade da alma. Outros sugeriram que Paulo assume um estado intermediário dos mortos antes do retorno de Cristo. No entanto, esse desenvolvimento na escatologia de Paulo é improvável, pois Paulo se refere em vários pontos em Filipenses ao ‘dia de Cristo’, usando uma linguagem consistente com as outras cartas (Fp 1:6, 10; 2:16). Paulo antecipa um tempo em que Deus ‘transformará o corpo da nossa humilhação, para que seja conforme ao corpo da sua glória’ (Fp 3:21)” (THOMPSON, 2016, p. 67).

¹²¹ O texto em que Mellink baseia esse argumento aparentemente aponta para uma direção diferente daquela de sua linha de raciocínio. Em aos *Esmirniotas* 2.1, enquanto critica seus oponentes docetistas, Inácio diz que a existência na esfera espiritual pode estar destituída da corporeidade: “Ele sofreu tudo isso por nós, para que sejamos salvos. E ele sofreu realmente, assim como ressuscitou verdadeiramente. Não sofreu, apenas na aparência, como dizem alguns incrédulos. São eles que existem apenas na aparência. Assim como pensam, para eles acontecerá serem sem corpos

destruição do corpo não seria uma ocasião alegre para Inácio, mas um “sinal da perfeita fidelidade do verdadeiro discípulo de Cristo”. Mellink (2000, p. 298) então conclui sua argumentação a esse respeito com a seguinte declaração: “quando seu corpo desaparecer completamente, Inácio será um verdadeiro discípulo (Rm 4:2) e alcançará a Deus (Rm 5:3)”.

À luz das várias passagens já apresentadas, é difícil sustentar que Inácio não via seu martírio e conseqüente destruição do corpo como um evento positivo (cf. Inácio de Antioquia, *Romanos*, 7.2-3). Além disso, se Inácio não acreditava na possibilidade de desvinculação da alma do corpo por ocasião da morte, como então ele alcançaria a Deus assim que seu corpo desaparecesse?

Em sua análise da visão inaciana sobre o “mundo”, Mellink (2000, p. 299) segue a mesma linha interpretativa empregada no exame dos dois termos anteriores: “Inácio não defende uma negação ascética do mundo”. Mellink (2000, p. 300) chega a afirmar que a passagem do capítulo 3, versos 2 e 3, da carta aos *Romanos* apresenta problemas “interpretativos mais sérios”, com os quais procura lidar. Em suma, conforme pensa, o mundo para Inácio é esfera da vida humana, habitada por uma multidão de seres constituídos de carne e espírito. O mundo não é destacado explicitamente como o reino dos antagonistas de Deus.

Presumivelmente, sair do mundo – considerado como a esfera da vida terrena – para Inácio também significava ser liberto do mundo – tido como a esfera dos poderes antedivinos –, mas essa conclusão nunca é tirada explicitamente. Em suas reflexões sobre sua quase morte, o cosmos é simplesmente entendido como todo o mundo visível, a comunidade global dos seres humanos (MELLINK, 2000, p. 304).

A respeito do sentido do termo “matéria”, Mellink (2000, p. 304) reconhece se tratar de um conceito raro no âmbito dos escritos cristãos primitivos. E no contexto mais específico do uso que Inácio dele faz em *Romanos* 6.2, Mellink (2000, p. 305) afirma ser difícil de explicar, tendo em vista o “estilo conciso de Inácio e o fato de o termo *hulē*

[*asōmátois*] e semelhantes a espíritos [*daimonikoi*] (grifo nosso). Em uma nota sobre o texto em questão feita na tradução das epístolas ao português publicada pela Editora Paulus, Frangiotti (1995, p. 116, nota q) comenta o seguinte: “negando a realidade carnal, após a ressurreição, os docetistas serão, na opinião de Inácio, como os demônios, isto é, sem corpos” (FRANGIOTTI, 1995, p. 116, nota q). Em seu comentário, Howell (2009, parágr. L510) acrescenta que, posteriormente, outros autores cristãos falaram “sobre os condenados como demônios incorpóreos”.

aparecer apenas ali nas cartas”. O autor entende que, apesar de a linguagem de Inácio estar próxima da gnóstica, “o esquema subjacente no gnosticismo é bem diferente. Inácio não contrasta dois modos de vida – ou seja, o que está completamente absorto na matéria e aquele que não está –, mas contrapõe sua vida presente com sua existência *post mortem*.” Em contraste com uma ampla gama de exemplos no mundo helenístico-romano por ele apresentados, Mellink (2000, p. 307, grifo nosso) acredita que

Inácio não fala de uma oposição de matéria *versus* alma. Ele não vê sua morte como uma separação da alma e do corpo, do espírito e da matéria, do intelectual e do corporal, mas simplesmente como um afastamento do mundo e da matéria. *Pode-se objetar que essa diferença é insignificante, pois a última implica a primeira; pois o que mais se retira do mundo senão a alma? No entanto, o fato de Inácio não falar em termos dualistas é revelador.* Em segundo lugar, em contraste com alguns dos autores acima mencionados, Inácio não associa a matéria ao Diabo. Em outras palavras, não se fala da matéria como sendo uma substância hostil a Deus. Assim, parece que Inácio pertence àquele grupo de autores para quem o termo *hulē* tinha uma conotação mais neutra.¹²²

Com base nas evidências, esse argumento de Mellink é de difícil sustentação. Como ele mesmo reconhece, a ideia de se fastar do mundo da matéria e alcançar a Deus naturalmente leva a conclusão de que Inácio acreditava que a alma, espírito ou intelecto poderia se separar do corpo após a morte.¹²³ E ainda que o bispo antioqueno não diga explicitamente que a matéria esteja associada ao Diabo, fica patente que, nos planos soteriológico e escatológico, ela exerce um poder sedutor, no mínimo instrumental, contrário a Deus: “Não me abandoneis ao mundo, não seduzais com a matéria [*hulē*] quem quer pertencer a Deus” (Inácio de Antioquia, *Romanos*, 6.2).

¹²² “Deve ser lembrado que Inácio não parece ser um defensor da antropologia dualista que subjaz a uma concepção da morte como uma libertação da alma do corpo desprezível (cf. § 10.1-2). Além disso, o simples fato de Inácio falar sobre sua ressurreição torna essa visão improvável” (MELLINK, 2000, p. 257).

¹²³ Mais adiante ele também tece outra declaração que pode deixar o leitor um pouco confuso: “como tentei mostrar acima (§ 10.1-2), para Inácio ‘carne’ e ‘mundo’ são conceitos mais neutros, não diretamente associados ao pecado ou à incredulidade, denotando simplesmente uma realidade corpórea que deve ser deixada para trás quando o fim vier, mas que não é má em si mesma” (MELLINK, 2000, p. 313). A mesma questão permanece de pé: como o indivíduo pode deixar a realidade corpórea senão dentro de um esquema antropológico dicotômico, no qual a alma deixa o corpo por ocasião da morte?

Ainda focado no capítulo 6 da epístola aos *Romanos*, Mellink procura lidar com outra expressão marcante: “luz pura”. O autor demonstra-se ciente de que o substantivo *phōs* (luz) era empregado de modo “quase universal” para denotar a divindade, “a substância divina ou a esfera celeste”; e que o substantivo *katharós* (pura) com frequência aparecia “em contextos semelhantes na literatura grega helenística”, sendo a “noção de pureza amplamente utilizada em relação ao mundo não material, noético ou divino”, além de também ter sido empregado para indicar a “condição *post mortem* da alma” (MELLINK, 2000, p. 308-309). Apesar disso, ele crê que este não seja o caso em Inácio e se volta para a tradição cristã primitiva como possível fonte de tal simbolismo, entendendo que ele está relacionado à presente salvação da igreja (iluminada por Deus), podendo também ser usado em relação ao fim dos tempos, “quando Deus iluminará todos os crentes (veja, por exemplo, Ap 22:5)” (MELLINK, 2000, p. 310).

Sobre a expressão “amar a matéria”, usada no capítulo 7 da epístola aos *Romanos*, Mellink (2000, p. 313) procura demonstrar novamente que Inácio não segue por uma via ascética de negação do mundo, mas sim se “refere a todos os desejos mal direcionados para assuntos terrenos”, os quais afirma já terem sido crucificados (*estaúrōtai*) – uma metáfora que Mellink, como Grant, também afirma ter sido inspirada em Paulo (cf. Gl 5:24; 6:14). Por fim, Mellink (2000, p. 315-317), termina sua argumentação retornando à expressão “meu parto se aproxima”, usada por Inácio no capítulo 6 de *Romanos*. Mantendo-se na perspectiva adotada até então, ele rejeita a possibilidade de o bispo antioqueno estar empregando tal imagem de modo a dizer que ele entrará no reino celestial e divino imediatamente após sua morte, que ele mesmo diz parecer ser a conclusão “mais óbvia”. Em vez disso, ele argumenta que

Inácio não fala sobre sua porção *post mortem* em termos de recompensa individual. Por outro lado, a imagem de um novo nascimento se encaixa perfeitamente com a noção de tornar-se o que se é, uma ideia que domina tanto o pensamento de Inácio sobre sua morte iminente (ver § 3-6). Inácio espera que por meio da morte ele renasça, no sentido de que por meio da morte ele se tornará discípulo, cristão e ser humano, como já é (MELLINK, 2000, p. 316-318).¹²⁴

¹²⁴ Apesar de manter esse ponto de vista, Mellink (2000, p. 321) ressalta que “outros estudiosos – que parecem representar a maioria – argumentaram que os traços de uma escatologia apocalíptica nas

Em seu comentário, Schoedel (1985) traz outra perspectiva sobre a aparente proximidade das declarações da epístola aos *Romanos* com o pensamento gnóstico. No caso do capítulo 3, o autor afirma que o estranhamento quanto ao que Inácio disse nessa perícopie não é recente, pois o texto chegou a sofrer interferência escribal durante sua transmissão, em virtude da suspeita de “erro gnóstico” quando Inácio diz que “nada do que é visível é bom” (SCHOEDEL, 1985, p. 173). Mesmo assim, Schoedel (1985, p. 173) não acredita que esse seja o caso e afirma tratar-se da maneira “peculiar de Inácio se expressar”. O bispo antioqueno, segundo pensa, não “está comentando sobre a natureza do mundo físico”. O foco está posto na negação de “parecer ser o que não se é”, nesse caso, um cristão. “Inácio não apenas desaparecerá fisicamente, mas, ao ver seu martírio se consumar, também ficará livre de qualquer dúvida sobre se ele realmente é o que agora parece ser (ou seja, um cristão).” Nesse sentido, “a mera aparência é o maior inimigo do cristão”. Schoedel então acrescenta que “na literatura [grega], ‘aparecer’ (*tò phainómenon*) é frequentemente posto como sinônimo de ‘parecer’ (*tò dokoûn*), ser algo e oposto a realmente ser.” A colocação de Schoedel estaria livre de questionamentos se se tratasse de uma declaração isolada de Inácio, o que não é o caso.

Analisando a linguagem de Inácio no capítulo 6 da epístola aos *Romanos*, Schoedel (1985, p. 181-183) diz que ela “beira o gnosticismo” e conclui que: “Inácio e o gnosticismo compartilham um conjunto de temas e símbolos transcendentais e estão, até certo ponto, enraizados no mesmo solo espiritual, mas a negação inaciana do mundo ainda não equivale a uma rejeição gnóstica dele”. Schoedel comenta que o palavra “matéria” (*hulē*) é frequentemente utilizada como um termo técnico no gnosticismo para a substância que é hostil a Deus”. Ele evita dizer que Inácio nega completamente a matéria pelo fato de ele encarar o mundo físico “sob uma luz mais positiva” em outros lugares (cf. Inácio de Antioquia, *Efésios*, 8.2; *Policarpo*, 2.2). Sendo assim, o comentarista acredita que, no pensamento inaciano, “o mundo material é uma

cartas são secundários. Eles falaram antes sobre a escatologia helenística de Inácio, alegando que Inácio não esperava uma salvação comunitária no mundo vindouro, mas uma salvação individual no mundo superior. Em outras palavras, eles afirmavam que Inácio desejava alcançar um estado de imortalidade logo após a morte e não mais antecipava um drama apocalíptico cósmico no fim dos tempos.”

realidade inferior capaz de ser usada por outros para ‘enganar’ a pessoa que reluta em seguir suas convicções, mas não é em si mesmo hostil a Deus”. Quanto ao termo “luz” (*phōs*), Schoedel afirma que “também é um termo favorito para se referir ao divino no gnosticismo. E é inegável que Inácio (como os gnósticos) concebeu a luz divina como uma espécie de substância ou esfera distinta da realidade.” Entretanto, entende ser uma postura “unilateral ver o gnosticismo como a única fonte possível” do bispo antioqueno a esse respeito, pois, segundo afirma, existem analogias similares em textos judaicos e cristãos anteriores. Em relação à afirmação de Inácio de que “será homem” quando chegar à luz pura, Schoedel diz que a ideia de “‘homem’ ideal em que indivíduos encontram seu verdadeiro ser é importante no gnosticismo”, podendo ser também encontrada em outras fontes não gnósticas. Finalmente, Schoedel entende que a noção de ascensão a outro mundo está pressuposta no capítulo 6, como em outros lugares de seus escritos. Todavia, prefere vê-la “contra um plano de fundo mais amplo do que o gnosticismo”.

A leitura mais extensiva que Schoedel procura realizar das possíveis fontes do pensamento inaciano é um empreendimento válido, tendo em vista as várias possibilidades existentes no início do segundo século d.C. No entanto, deve-se levar em consideração que o gnosticismo é um fenômeno religioso reconhecido por seu caráter sincrético. Os gnósticos se valiam de ideias e conceitos provindos de fontes variadas do campo filosófico e religioso, o que pode ajudar a explicar a existência de visões similares em fontes não-gnósticas. É preciso concordar que as evidências não permitem que Inácio seja caracterizado como imerso no gnosticismo, uma vez que repetidamente ele também oferece significativas indicações de vínculo com a tradição cristã neotestamentária, chegando mesmo a combater certas crenças docéticas, geralmente defendidas por gnósticos cristãos. Mas não se pode ignorar que o emprego em conjunto de toda essa linguagem acerca da matéria, da luz e do “homem ideal” em um contexto de ascensão para um outro plano guarda uma considerável proximidade com o pensamento gnóstico relativo à antropologia e à escatologia individual.

Por fim, acerca terminologia do capítulo 7 da epístola aos *Romanos*, Schoedel (1985, p. 184-185) também procura olhar para além do gnosticismo ao interpretar as declarações mais difíceis. Quando Inácio diz que não mais tem amor pela matéria,

Schoedel argumenta que aquilo que está sendo negado são as “coisas do mundo”, uma vez que o bispo antioqueno paralelamente afirma que seu desejo terrestre já foi crucificado. E esse tipo de visão negativa das coisas mundanas não era encontrado apenas em escritos gnósticos. Segundo ele, Filo de Alexandria “em vários momentos lida com o ‘amor’ e o desejo por coisas terrenas de forma igualmente negativa (cf. Leg. alleg. 2.72; Probus 21; Spec. leg. 4.85; Dec. 151)”; por isso afirma que “não há razão para pensar que Inácio vá além do judaísmo helenístico” quando diz que nele não há mais fogo para amar a matéria. Sobre a água viva que o chama para o Pai, Schoedel (1985, p. 185) a vê como uma

reminiscência especialmente da *húdōr zōn* “água viva” em João (4:1; 7:39) e da *húdōr tó laloûn* “a água que fala” dos *Odes de Salomão* (11.6), que ‘chegou aos meus lábios da fonte da vida do Senhor em sua abundância.’ Esta água aparentemente deve ser identificada com o Espírito (cf. Jo 7,39) que Inácio experimentou como extinguindo seu amor pelo mundo, chamando-o de dentro: ‘Vem para o Pai’.

Além dessas possibilidades, Schoedel (1985, p. 185) também não descarta que tal simbolismo pode ter sido tomado de escritos helenísticos, como o *Anacreontea*, onde a água é vinculada à profecia, podendo ainda estar carregado de conotações eucarísticas. O autor, contudo, não menciona nada sobre o movimento de abandono da realidade material e subsequente ida para o Pai (Céu) implícito no capítulo 7, o qual parece operar dentro da mesma lógica de ascensão ao outro mundo por ele indicada no comentário sobre o capítulo 6.

Os comentaristas analisados não consideram as falas de Inácio nos textos selecionados como gnósticas. Grant foi sucinto em sua abordagem das dificuldades inerentes às declarações da epístola aos *Romanos*. Mellink procurou abordar os pontos mais difíceis de modo mais detalhado, argumentando inclusive, com alguma dificuldade, que não se pode afirmar que subjacente às declarações de Inácio esteja presente, de alguma forma, a ideia de uma entrada incorpórea no reino divino após a morte, baseada numa visão dualista do ser humano. Schoedel, por outro lado, embora tente enxergar tais declarações como inseridas em um *background* helenístico mais amplo que o gnosticismo, não descarta que a ideia de ascensão para outro mundo esteja ausente no capítulo 6 da carta.

Vall (2013, p. 369-370) também vê como improvável que as declarações da epístola aos *Romanos* apresentadas acima permitam que se caracterize Inácio como gnóstico. Para ele,

porque o Filho de Deus veio entre nós “levando a carne” (*sarkophóros*) para nos salvar (Esmirniotas 5:2), a jornada para Deus nunca pode ser a salvação do corpo ou a libertação do reino material. Nem poderia o *érōs* de Inácio ser tão “espiritualizado” a ponto de ser direcionado a Deus de uma maneira não mediada pela realidade material, pois isso equivaleria à negação da verdadeira natureza do homem como criado por Deus e à negação de Jesus Cristo “o homem perfeito” (Esmirniotas 4:2). O desejo de Inácio é tornar-se um autêntico “homem” (*ánthrōpos*), não um anjo (Romanos 6:2).

Por outro lado, Vall realiza uma leitura que parece articular e harmonizar melhor todas as questões envolvidas.¹²⁵ Como Schoedel, Vall (2013, p. 370) acredita que esteja implícita no discurso inaciano a ideia de ascensão para o plano celestial por ocasião da morte: “todos os cristãos autênticos desfrutam de algum tipo de acesso espiritual à presença de Deus imediatamente após a morte (em oposição a serem detidos no Hades)”; e adiciona “que todos esperam a glorificação consumada de sua humanidade na ressurreição geral”. Vall (2013, p. 370) entende que a escatologia inaciana comporta a possibilidade de o crente desfrutar de um estado “intermediário”¹²⁶ de bem-aventurança da alma na presença de Deus”, sendo “a morte biológica o ponto

¹²⁵ Cabe ressaltar que o autor realiza sua análise partindo do pressuposto de que “as cartas de Inácio de Antioquia expressam uma visão essencialmente bíblica da realidade” (VALL, 2013, p. 120). Se com o “essencialmente” Vall quer dizer que o pensamento bispo antioqueno parte “principalmente” do solo bíblico, é possível concordar com seu ponto de vista. Por outro lado, se com o “essencialmente” ele quer dizer que as reflexões de Inácio estão “unicamente” enraizadas no solo bíblico, será preciso discordar. O estudo realizado acima acerca da concepção da ontologia divina subjacente às reflexões cristológicas de Inácio evidencia que este não pode ser o caso.

¹²⁶ Acerca da expressão estado intermediário Champlin (1993, p. 527) informa que tem sido definido como “um determinado período de tempo durante o qual a alma já saiu desta vida e do seu corpo físico, mas ainda não chegou ao seu verdadeiro destino, no mundo dos espíritos, ou no estado eterno. A expressão ‘estado intermediário’ é empregada de vários modos, com diversas conexões diferentes, no cristianismo e em outras fés religiosas. No tocante a Cristo, a expressão é usada para indicar aquele espaço de tempo entre a sua morte e a sua ressurreição [...]. Além disso, a expressão é empregada para referir-se à condição dos homens, após a morte biológica, mas antes da ressurreição e do julgamento final. O cristianismo emprega a expressão nesses dois últimos sentidos, acerca de Cristo e da alma humana. Mas, os pontos abaixo ilustram a existência de grande variedade de outros pontos de vista a respeito.”

em que se garante ou perde definitivamente a redenção de sua humanidade”.¹²⁷ O autor tira essa conclusão a partir de passagens como a do capítulo 7 da epístola a *Policarpo*, onde o bispo antioqueno ao mesmo tempo fala de alcançar a Deus, que ao longo de suas epístolas parece ser uma esperança iminente, e sobre a ressurreição no fim dos tempos: “uma vez que a Igreja de Antioquia da Síria está em paz, como fui informado, graças à vossa oração, fiquei mais confiante na serenidade de Deus, *se com o sofrimento eu o alcançar [Theou epitúchō], para ser encontrado na ressurreição como vosso discípulo*” (Inácio de Antioquia, *Policarpo*, 7.1, grifo nosso; cf. *Romanos* 2.2; 4.3).

Nesse contexto, é importante levar em consideração os seguintes dados: nas sete epístolas da recensão média, ao menos 22 menções à ressurreição podem ser encontradas. Na maior parte das vezes, ao menos 15, Inácio se refere à ressurreição de Cristo.¹²⁸ Nas demais ocorrências, trata duas vezes da possibilidade ou ressurreição de grupos específicos¹²⁹, duas vezes da esperança de ressurreição dos crentes em geral, nas quais ele parece se incluir¹³⁰, e três vezes de sua própria esperança de ressurreição.¹³¹ Diante da quantidade de vezes que comenta sobre suas expectativas para além do martírio em termos de um alcançar a Deus, as três referências à própria ressurreição acabam aparecendo de maneira tímida no quadro mais amplo das reflexões acerca de seu destino e estado após a morte. Vall (2013, p. 370-371) acredita que essa discrepância talvez possa ser explicada da seguinte maneira:

Como as sete cartas foram escritas por um homem que antecipou sua própria morte em questão de semanas, podemos perdoar seu autor se ele colocar uma ênfase excessiva na escatologia pessoal. Inácio

¹²⁷ Mellink (2000, p. 342) discorda de Vall a esse respeito: “em nenhum lugar nas cartas de Inácio de Antioquia encontramos qualquer informação concreta sobre o período entre o momento da morte e a ressurreição no fim dos tempos. Embora o conceito de um local de descanso celestial dos justos falecidos ocorra com frequência nos escritos contemporâneos e nos últimos *Atos dos Mártires*, a noção não pode ser encontrada nas cartas de Inácio. Em vez disso, Inácio fala sobre sua sorte *post mortem* em termos que em outras partes de suas cartas apontam para a salvação escatológica. Nisso, ele é coerente com Paulo (Fp 1:23). Ainda assim, nenhum desses autores espera desfrutar da salvação escatológica prolepticamente antes do *eschaton*. O estado intermediário é simplesmente ignorado. Do ponto de vista estritamente escatológico, o fim do indivíduo (= morte) e o fim de tudo (= *eschaton*) são um.”

¹²⁸ *Efésios* 20.1; *Magnésios* 11.1; *Tralianos* 9.2 (2x); *Romanos* 6.1; *Filadelfienses* na saudação; 8.2; 9.2; *Esmirniotas* 1:2; 2.1; 3.1; 3.3; 7.1; 7.2; 12.2.

¹²⁹ Os profetas (*Magnésios* 9.2) e os que se afastam da eucaristia (*Esmirniotas* 7.1).

¹³⁰ *Tralianos* na saudação; *Esmirniotas* 5.3.

¹³¹ *Efésios* 11.2; *Romanos* 4.3; *Policarpo* 7.1.

antecipa sua própria redenção e (às vezes com a mesma força) expressa medo de que possa falhar e ser condenado, mas ele expressa esperanças e temores semelhantes para seus leitores e outros. Da mesma forma, ele fala frequentemente de sua própria esperança de “alcançar a Deus”, mas deixa claro que esse é o objetivo de todo cristão (Magnésios 1:3). Embora ele nunca se refira explicitamente a uma ressurreição geral ou a um julgamento final universal, suas várias declarações escatológicas são mais bem compreendidas como pressupondo isso.

Independente do motivo que tenha levado Inácio a priorizar um ou outro aspecto de suas visões soteriológica e escatológica, parece claro que ambas estão embasadas em uma compreensão dualista do ser humano, na qual o indivíduo, por meio de sua alma, possui a capacidade de subsistir de forma consciente independentemente do corpo. Em sua leitura, Vall (2013, p. 145-146) expressa algo nesse sentido quando diz:

Há um profundo paradoxo no fato de que a unidade corpo-alma precisa ser rompida para que um ser humano alcance a plena integridade a que é chamado, para se tornar consumadamente um *ánthrōpos* e “atingir Deus”. Muitas vezes, uma coisa precisa ser destruída, “desintegrada”, para servir a um propósito mais elevado ou ser levada a uma ordem superior de existência. Por exemplo, uma árvore é derrubada, arrancada de sua casca, cortada em lascas e moída em polpa para ser usada na produção de papel, que, quando escrito, torna-se um veículo de ideias. Assim, pode-se pensar em um livro como uma árvore espiritualizada. Para citar outro exemplo, os animais são abatidos e cozidos, e os grãos são peneirados e moídos, para atender às necessidades de nutrição do homem, e todos os alimentos são decompostos por meio da digestão, a fim de serem incorporados à unidade corpo-alma que é a pessoa humana.

Se tais aspectos do pensamento de Inácio forem analisados do ponto de vista da teologia sistemática, não surpreende que sua concepção do ser humano siga por uma via dicotômica, uma vez que, como discutido na seção anterior, sua compreensão acerca da realidade divina também opera com base em uma cosmovisão dualista. Nesse sentido, como comentou Fernando Canale (2018, p. 52),

Deus é o centro de todos os sistemas teológicos. A forma como os teólogos compreendem a natureza da realidade de Deus determina a compreensão que terão de suas ações. As ações de Deus, por sua vez,

determinarão todas as interpretações, construções e aplicações práticas da doutrina.¹³²

É certo que Inácio não teve a intenção de produzir uma teologia segundo os rigores da lógica sistemática. Claramente seus escritos são de natureza pastoral, circunstancial e compostos em uma situação bastante desfavorável. Contudo, deve-se considerar que parece haver uma mínima lógica e coerência e internas em seu discurso, baseadas em suas pressuposições mais elementares acerca da realidade, sendo a principal delas a compreensão da ontologia divina. Sua visão quanto à antropologia e à escatologia individual, ao que tudo indica, flui na mesma direção de sua compreensão do ser de Deus.

Nos textos analisados, portanto, Inácio oferece evidências de que mantinha uma compreensão dualista do ser humano e cria que o indivíduo poderia ascender ao Céu de forma incorpórea e consciente após a morte, dois elementos relacionados com a com a crença na imortalidade da alma.

2.4.3 Cosmologia: à vista do céu, da terra e dos infernos

Nas duas seções de análise anteriores, procurou-se observar os traços de influência helenística sobre as concepções cristológica e antropológica de Inácio. Nesta última seção, a atenção será direcionada para aspectos da cosmologia presente nas epístolas, mais especificamente aqueles subjacentes às afirmações tecidas no capítulo 9 da carta direcionada à comunidade cristã da Trália.

Entre vários assuntos estudados e publicados sobre escritos de Inácio, a cosmologia aparece modo tímido e tangencial, tornando mais desafiadora qualquer pesquisa a esse respeito. Ao longo das sete epístolas, é certo que temas cosmológicos não estão no centro do radar das reflexões doutrinárias e pastorais de seu autor. O bispo antioqueno se delonga em assuntos particulares seus e das igrejas às quais remete as cartas, fazendo com que seus escritos tenham um caráter majoritariamente

¹³² Mais adiante na mesma obra Canale (2018, p. 62) complementa dizendo o seguinte: “a teologia cristã tem seu começo na natureza básica da realidade de Deus. Esse pequeno início afeta todo o escopo da teologia cristã. Uma modificação nesse nível de compreensão terá um ‘efeito cascata’ que alcança até a última noção, interpretação, ação e doutrina do cristianismo. Esse inevitável efeito dominó (sistemático) ocorre porque Deus é o centro dinâmico sistemático da teologia cristã.”

circunstancial e assistemático, o que acaba por limitar o escopo de temas abordados. Contudo, isso não impede o pesquisador de ir mais a fundo nas entrelinhas das exposições iniciais em busca daqueles traços menos evidentes, porém, não menos importantes, de seu pensamento.

Vall (2013, p. 126-139) é um dos poucos pesquisadores que buscou compreender de maneira mais abrangente a cosmologia subjacente ao pensamento de Inácio. Seu foco esteve concentrado no exame do capítulo 19 da epístola aos *Efésios*. Em linhas gerais, o autor procurou observar a interação entre a cosmologia e a antropologia presente nas epístolas. Pelo fato de a presente análise se reservar ao exame do capítulo 9 da epístola aos *Tralianos*, a contribuição de Vall para a discussão será apenas pontual.

A epístola em apreciação foi direcionada a uma comunidade que Inácio dá a entender que estava sendo ameaçada por propagadores do docetismo. Como nas demais cartas, o bispo antioqueno mantém um discurso bastante firme em relação a tais pessoas, as quais chama de “más plantas parasitas”, produtoras de um “fruto mortal”, que mata imediatamente aqueles que o experimentam, não podendo, por isso, serem chamadas de “plantação do Pai” (Inácio de Antioquia, *Tralianos*, 11.1). E o texto que interessa a esta seção se encontra bem no centro da parte apologética da epístola, que se inicia no capítulo 6 e termina no capítulo 11.

O capítulo 9 é o ponto alto do discurso antidocetista na carta aos *Tralianos*. Ele é composto por uma série de sentenças doutrinárias, por meio das quais Inácio busca reafirmar o que acredita ser a correta perspectiva cristológica.

Sede, portanto, surdos quando alguém vos fala sem Jesus Cristo, da linhagem de Davi, nascido de Maria, que verdadeiramente nasceu, que comeu e bebeu, que foi verdadeiramente perseguido sob Pôncio Pilatos, que foi verdadeiramente crucificado e *morreu à vista do céu [epouraniōn], da terra [epigeiōn] e dos infernos [hupochthoniōn]*. Ele realmente ressuscitou dos mortos, pois o seu Pai o ressuscitou, e da mesma forma o seu Pai ressuscitará em Jesus Cristo também a nós, que nele cremos e sem o qual não temos a verdadeira vida (Inácio de Antioquia, *Tralianos*, 9.1-2, grifo nosso).

Quando reafirma a realidade da Paixão, Inácio salienta que ela foi amplamente testemunhada nas esferas celestial, terrestre e, segundo a tradução acima, infernal.

Outros tradutores transpuseram o texto destacado na citação da seguinte maneira: “morreu à vista dos que estão nos céus, na terra e debaixo da terra” (ARNS, 1984, p. 31); “murió a la vista de los que hay en el cielo y los que hay en la tierra y los que hay debajo de la tierra” (ROPERO, 2004, p. 192)¹³³; “died while the [powers] of heaven, of earth, and under the earth looked on” (HOWELL, 2009, parágr. L412)¹³⁴; “died, as heavenly, earthly, and subearthly things looked on” (SCHOEDEL, 1985, p. 152)¹³⁵; “died, while heavenly, earthly, and subterranean beings looked on” (GRANT, 1966, p. 78)¹³⁶; “died in the sight of those in heaven and those on earth and those under the Earth” (LIGHTFOOT, 1907, p. 148; cf. LAKE, 1965, p. 221; GLIMM; MARIQUE; WALSH, 2008, p. 104)¹³⁷.

Ainda que existam pequenas diferenças nas traduções acima elencadas, todas parecem apontar para a existência de três esferas do cosmos habitadas por seres dotados com a capacidade de testemunhar eventos relacionados à vida, ao ministério e à Paixão de Jesus Cristo. As dimensões celestial e terrestre frequentemente são referidas de modo direto nas exposições de Inácio (cf. Inácio de Antioquia, *Esmirniotas*, 6.1; 11.2; *Efésios* 13.2; *Tralianos* 5.1-2), estando subtendidas em vários outros momentos de seu discurso (por exemplo, quando fala de sua expectativa de alcançar a Deus). Já a terceira esfera, subterrânea ou infernal, aparece de forma explícita apenas no capítulo 9 da epístola aos *Tralianos*. *Hupochthoniōn* é o termo grego empregado para a ela se referir, cujo significado é “sob a terra”, tendo sido também empregado em relação aos “poderes subterrâneos” (*hoi hupochthonioi*) (BAUER *et al.*, 2021, p. 927).

A crença na existência de uma esfera subterrânea habitada por poderes é um elemento antigo e comum no ideário popular helenístico-romano, estando, em grande parte, vinculada à religiosidade grega, que acreditava em um conjunto de divindades subterrâneas, os deuses ctônicos. Segundo Fairbanks (1900, p. 242, grifo nosso),

Tanto o substantivo *chthōn* quanto o adjetivo formado a partir dele são, estritamente falando, palavras poéticas, embora a influência da

¹³³ Tradução: “morreu à vista dos que estão no céu, dos que estão na terra e dos que estão debaixo da terra.”

¹³⁴ Tradução: “morreu enquanto os [poderes] do céu, da terra e debaixo da terra olhavam.”

¹³⁵ Tradução: “morreu enquanto as coisas celestiais, terrenas e subterrâneas olhavam.”

¹³⁶ Tradução: “morreu enquanto os seres celestiais, terrenos e subterrâneos olhavam.”

¹³⁷ Tradução: “morreu à vista daqueles que estão no céu, na terra e debaixo da terra.”

concepção poética tenha sido tão grande que eles passaram a ser usados em prosa e em relatos posteriores de culto. *A ideia de deuses ctônicos começa com a divisão épica do universo entre o que está acima da terra e o que está abaixo da terra.* Os deuses superiores, os deuses em cujo reino se inclui a vida cotidiana do homem na terra, são chamados *Olímpioi, Ouraniōnes*; e se encontram, ora em família, ora em *Boulé*, no Olimpo. Abaixo da Terra – ou no obscuro Oeste – há outro reino, a contrapartida escura do brilho do Olimpo. Ali o poderoso Hades (também chamado de Zeus *katachthónios*) e a temida Perséfone governam as sombras dos mortos; das profundezas, do Érebo, as Erínias guardam os direitos do primogênito, protegem o estrangeiro, perseguem o infrator. O reino sob a terra torna-se no épico um reino de mortos que corresponde ao domínio dos deuses celestiais sobre os homens vivos.

Por sua ligação com os mortos, os deuses ctônicos estavam relacionados com as almas.¹³⁸ Hades e sua esposa, Perséfone, eram tidos como exercendo primordialmente a função de governantes desse reino (FAIRBANKS, 1900, p. 243). Perséfone, chamada de *“hupochthóniōs basileia”* (rainha ctônica) nas antigas Tábuas de Ouro órficas, acumulava a atribuição de presidir “a passagem da vida para a morte”, sendo ainda responsável pelo destino das almas (SAN CRISTÓBAL, 2020). Deuses olímpicos também chegaram a ser chamados de ctônicos em virtude de sua ligação com o submundo. Hermes, por exemplo, recebeu esse epíteto pelo fato de ter sido concebido como mantendo constante contato com o mundo inferior. Sófocles, por exemplo, o retrata como o deus responsável pela condução das almas ao Hades. O vínculo com as almas também fez com os deuses ctônicos fossem revestidos de uma aura misteriosa e temível. Além disso, eram vistos como possuidores de uma ira difícil de ser aplacada (FAIRBANKS, 1900, p. 245, 251-252). Por outro lado, bençãos especiais também eram esperadas pelos devotos dessas divindades:

¹³⁸ “Já foi dito o suficiente para mostrar que a poesia lírica e a dramática dão continuidade à concepção do épico. Os deuses ctônicos são deuses do reino abaixo da terra, que é o reino das almas. Eles não são deuses das almas, pois, estritamente falando, apenas os homens vivos adoram os deuses. São governantes das almas; enquanto do ponto de vista dos homens que lhes oferecem adoração, eles são deuses cuja morada está abaixo da terra, deuses que estão associados às almas. Como deuses, os homens os invocam quando as almas dos mortos são adoradas, quando um homem busca ajuda para vingar as injustiças contra os mortos, ou quando as almas dos mortos devem ser evocadas por ritos mágicos” (FAIRBANKS, 1900, p. 246).

Essa mesma conexão com as almas dos mortos, pela qual eles participavam da natureza misteriosa e temida das almas, significava também que eles podiam transmitir aos homens uma esperança de bem-aventurança na vida além do túmulo. O efeito dos mistérios de Elêusis em produzir tal esperança baseava-se no fato de que a filha de Deméter era rainha do mundo das almas. Pela adoração mística dos deuses da alma, os homens podem esperar favor desses deuses após sua morte (FAIRBANKS, 1900, p. 252).

Esse, portanto, é um possível vínculo cosmológico da terminologia empregada por Inácio no capítulo 9 da epístola aos *Tralianos*. É bastante improvável que o bispo antioqueno mantivesse alguma relação com o culto associado a alguma dessas divindades. Suas epístolas em nenhum momento fornecem respaldo para isso. Entretanto, talvez o mesmo não possa ser dito em relação à perspectiva cosmológica subjacente a tais crenças.

Como dito, os comentaristas dos escritos de Inácio têm abordado o trecho em análise do capítulo 9 da epístola aos *Tralianos* de modo tangencial e sucinto. Mesmo assim, cabe, a partir deste ponto, trazer alguns pontos de vista sobre ele encontrados.

Mellink (2000, p. 338, grifo nosso) expressa de forma breve seu ponto de vista enquanto discute a possibilidade de haver no pensamento inaciano algum fundamento para a crença no estado intermediário do indivíduo no céu ou no reino subterrâneo dos mortos. Sua opinião é a seguinte:

Em primeiro lugar, deve-se notar que Inácio nunca se refere explicitamente à noção de um reino subterrâneo dos mortos. Mesmo referências implícitas são difíceis de encontrar. A frase *ek nekrōn* é usada uma vez em relação à ressurreição dos profetas (Mg 9:2), e *apò nekrōn* uma vez em relação à ressurreição de Cristo (Tr 9:2). No entanto, nas cartas de Inácio, essas frases parecem ser fórmulas tradicionais sem nenhum significado real no que diz respeito à questão do destino dos crentes imediatamente após a morte. Notavelmente, em Mg 9:2 a ressurreição dos profetas não é descrita como uma consequência da descida de Cristo ao submundo, como em outros documentos cristãos primitivos (ver cap. 3.9.5). Em Tr 9:1, Inácio afirma que Cristo foi crucificado e morreu "enquanto as coisas/seres subterrâneos olhavam" (*blepóntōn hupochthoniōn*). No entanto, esta frase provavelmente se refere aos poderes subterrâneos (cf. Fp 2:10) e não aos mortos no submundo.

Nesse comentário, Mellink segue a mesma linha de raciocínio que procura defender ao longo de sua obra: no pensamento inaciano não há indícios da crença na entrada do indivíduo, após a morte, em um estado intermediário no Céu ou no reino subterrâneo. Mas, pelo que parece, quando trata especificamente do verso 1 do capítulo 9 da epístola aos Tralianos, não descarta que Inácio vislumbrava a existência de uma dimensão subterrânea habitada por poderes, citando como base para essa afirmação o verso 10 do capítulo 2 da epístola do apóstolo Paulo enviada à igreja de Filipos – texto este que será posteriormente analisado nesta seção.

Vall (2013) faz ao menos três menções ao verso 1 do capítulo 9 da epístola aos *Tralianos*. Na primeira delas, ele diz:

A referência a “seres no céu, na terra e debaixo da terra”, tirada quase que literalmente de Filipenses 2:10, é incluída para o benefício particular dos tralianos, que, como os esmirnotas, parecem estar excessivamente interessados em especulações astrais. (Tra. 5:1-2). Inácio quer que eles percebam que todos os seres racionais no cosmos, não importa quão gloriosos ou poderosos sejam, serão responsabilizados pela forma como respondem à morte de Jesus na cruz (cf. Esmir. 6:1) (VALL, 2013, p. 59).

Na segunda vez em que aborda o texto, ele diz o seguinte:

As cartas de Inácio de Antioquia expressam uma visão essencialmente bíblica da realidade. O único Deus “desejou que todas as coisas existissem” e as criou por sua Palavra. O universo criado compreende “coisas visíveis e invisíveis”, um reino material e um reino espiritual. Existem seres racionais no céu, na terra e debaixo da terra, incluindo anjos gloriosos e “governantes, visíveis e invisíveis”. Muitos desses seres estão alinhados contra Deus e seu reino e, portanto, pertencem ao “antigo reino”, que é o domínio do “governante deste éon” (Efésios 19:1-3) [Tra. 9:1; Efé. 13:2; Esmir. 6:1] (VALL, 2013, p. 120).

O terceiro comentário de Vall envolvendo a passagem em análise se encontra no contexto de seu exame da cosmologia presente no capítulo 19 da epístola aos *Efésios*:

O ponto seria então que tanto a fama da igreja de Éfeso (8:1) e, mais importante, o mistério de Cristo (19:2) foram dados a conhecer aos seres espirituais que habitam esses reinos celestiais, de modo que eles também são confrontados com uma escolha em relação a Cristo. Essa interpretação se harmoniza muito bem com o que Inácio diz em outro lugar. Jesus sofreu e morreu “enquanto os que estão nos céus, na terra

e debaixo da terra olhavam” (Tral. 9:1). Assim, todas as criaturas racionais, incluindo os anjos mais gloriosos e “os governantes, tanto visíveis como invisíveis”, devem “crer no sangue de Cristo” se quiserem escapar da condenação escatológica (Esmir. 6:1). A compreensão de Inácio sobre esses assuntos pode ter sido influenciada pela afirmação paulina de que a sabedoria de Deus, conforme revelada na “economia do mistério”, está sendo “dada a conhecer agora aos principados e potestades nos lugares celestiais por meio da igreja” (Ef. 3:9–10) (VALL, 2013, p. 128-129).

Nessas três citações, Vall sugere que Inácio, baseado em Filipenses 2:10, vislumbrava a existência de dois reinos, um espiritual e um material, divididos em três esferas habitadas por seres racionais – no céu, na terra, e sob a terra. Embora não especifique a natureza dos seres que se encontram sob a terra, como fez Mellink, é possível que tenha em mente os seres “alinhados contra Deus”.

O comentário de Schoedel (1985, p. 154) sobre a passagem estudada concentra-se na análise da relação dela com a tradição:

Outro elemento tradicional em Tr. 9.1 é a declaração de Inácio (um absoluto genitivo) de que Cristo foi crucificado "enquanto as coisas celestiais, terrenas e subterrâneas olhavam". Isso é uma reminiscência das "coisas celestiais, terrenas e de debaixo da terra" do hino pré-paulino de Cristo em Fp 2:10 (para outra conexão com a mesma passagem, veja Mag. 10.3). E especialmente porque uma construção genitiva absoluta semelhante é usada em 1Pe 3:22, em material quase-credal (Cristo, nos é dito, foi para o céu "ficando-lhe subordinados anjos, e potestades, e poderes"), parece não haver uma boa razão para duvidar que este elemento seja tão primitivo quanto qualquer outro em Tr. 9. Qualquer que seja sua fonte, a linha não está em desacordo com a concepção cósmica dos eventos da salvação esboçada por Inácio em Ef. 19.7.

Como Mellink e Vall, Schoedel acredita que Inácio se baseia na tradição neotestamentária em aos *Tralianos* 9.1. Na nota escrita para o parágrafo acima, ele procura rebater o argumento de que possivelmente haja uma contradição entre essa passagem e o verso 1 do capítulo 19 da epístola aos *Efésios*, onde Inácio diz que: “ao príncipe deste mundo ficou escondida a virgindade de Maria, seu parto, e igualmente a morte do Senhor. Três mistérios retumbantes, que foram realizados no silêncio de Deus.” Nesse texto, é clara a afirmação de que a morte de Cristo ficou escondida ao Príncipe deste mundo, mas Schoedel (1985, p. 154, nota 7) acredita que essa seja uma

“uma conclusão muito simples de se tirar”. Então complementa tratando da possibilidade de o texto de *Tralianos* 9 fazer referência à descida de Cristo ao Hades: “se a referência aos poderes subterrâneos aqui pressupõe a descida de Cristo ao Hades (cf. Mag. 9.2) é incerto, especialmente porque Inácio está satisfeito em outro lugar com uma divisão do mundo em coisas celestiais e terrenas (Ef. 13.2)¹³⁹” (SCHOEDEL, 1985, p. 154, nota 7). Com base apenas nessas declarações, não dá para saber se Schoedel crê que Inácio mantinha uma visão bipartida ou tripartida do cosmos.

Diante do exposto, levantam-se as seguintes questões: até que ponto Inácio reverbera a tradição, especialmente a paulina, no texto examinado? Em que medida ele pode ter ido além dela? E há fundamento para se afirmar que ele concebia a existência de uma dimensão subterrânea, além da celestial e da terrestre, habitada por seres racionais? A resposta a essas perguntas deve necessariamente se iniciar pela análise do verso 10 do capítulo 2 da epístola de Paulo aos Filipenses, considerado uma possível fonte da formulação semicredal do capítulo nove da carta aos *Tralianos*.

Grande parte do capítulo 2 da epístola aos Filipenses é reservada pelo apóstolo para exortar a comunidade cristã de Filipos à unidade, cuja base deveria ser a humildade: “Nada façais por partidarismo ou vanglória, mas por humildade, considerando cada um os outros superiores a si mesmo. Não tenha cada um em vista o que é propriamente seu, senão também cada qual o que é dos outros” (Fp 2:3-4). E como exemplo supremo para os fiéis, Paulo rememora em sua argumentação a experiência do próprio Cristo:

Tende em vós o mesmo sentimento que houve também em Cristo Jesus, pois ele, subsistindo em forma de Deus, não julgou como usurpação o ser igual a Deus; antes, a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-se em semelhança de homens; e, reconhecido em figura humana, a si mesmo se humilhou, tornando-se obediente até à morte e morte de cruz. Pelo que também Deus o exaltou sobremaneira e lhe deu o nome que está acima de todo nome, *para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho, nos céus [epouraniōn], na terra*

¹³⁹ “Esforçai-vos para vos reunir mais frequentemente, para agradecer e louvar a Deus. Quando vos reunis com frequência, as forças de satanás são abatidas e sua obra de ruína é dissolvida pela concórdia de vossa fé. Não há nada mais precioso do que a paz, que põe abaixo toda a guerra das potências aéreas e terrestres” (Inácio de Antioquia, *Efésios*, 13.1-2).

[*epigeiōn*] e debaixo da terra [*katachthoniōn*], e toda língua confesse que Jesus Cristo é Senhor, para glória de Deus Pai (Fp 2:5-11, grifo nosso).

Muitos estudiosos acreditam que essa passagem seja a citação de um antigo hino cristão (GUNDRY, 2008, p. 521). Nela o apóstolo trata do esvaziamento de Cristo na encarnação, que ficou conhecido na cristologia como a *kenosis*, devido ao verbo utilizado: “*kenóō*”, cujo significado é “tornar vazio, esvaziar, tornar sem resultado ou efeito, destruir, tornar nulo” (BAUER *et al.*, 2021, p. 478). Em linhas gerais, a perícopé aborda uma sequência de eventos relacionados à Cristo, a saber: Seu estado preexistente, Sua encarnação e Sua exaltação.

O trecho da perícopé relevante para esta análise se encontra na parte em que o apóstolo enfoca a exaltação de Cristo, onde há uma construção próxima àquela encontrada no capítulo 9 da epístola aos *Tralianos*: “para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho, nos céus [*epouraniōn*], na terra [*epigeiōn*] e debaixo da terra [*katachthoniōn*]” (Fp 2:10). A construção inaciana é a seguinte: “que foi verdadeiramente crucificado e morreu à vista do céu [*epouraniōn*], da terra [*epigeiōn*] e dos infernos [*hupochthoniōn*]” (Inácio de Antioquia, *Tralianos*, 9.1). Excetuando o último termo empregado, o final dos dois trechos recortados é igual. Inácio utiliza a palavra “*hupochthoniōn*”, e Paulo, “*katachthoniōn*”. Ambos os termos são sinônimos e aparecem apenas uma vez tanto no Novo Testamento (*katachthoniōn*) quanto no *corpus* inaciano (*hupochthoniōn*).

A proximidade entre essas duas passagens parece sugerir uma apropriação inaciana do texto paulino. Diante de tal possibilidade, deve-se considerar a seguinte questão: seria essa apropriação teológica (fiel ao propósito e contexto teológico originais da fonte) ou apenas linguística (simplesmente reverbera/toma emprestada a linguagem da fonte)?

Como já mencionado, no capítulo 2 da carta aos Filipenses, Paulo elabora uma exortação à união, cuja base deveria ser a humildade. O apóstolo recorre a Cristo como o supremo exemplo dessa virtude. Mesmo sendo Deus, Ele voluntariamente Se tornou um homem para poder redimir a humanidade, e o fez indo ao nível mais baixo possível a um ser humano: a morte de cruz – sendo obediente até o fim. Seu sacrifício foi aceito pelo Pai, e Paulo diz que “Deus o exaltou sobremaneira e lhe deu o nome que está

acima de todo nome” (Fp 2:9), ficando então patente o Seu senhorio. Como consequência disso, o apóstolo diz que, de forma universal, todo joelho se dobrará e toda língua reconhecerá esse fato.

O capítulo 9 da epístola aos *Tralianos*, por sua vez, também está situado em um contexto exortativo, mas o assunto em pauta é outro. Inácio se empenha em refutar a negação docetista da encarnação e da Paixão. Nesse intuito, ele reafirma vários aspectos da vida de Jesus Cristo: a linhagem davídica, o nascimento de Maria, a vida como um verdadeiro ser humano, a perseguição sob Pilatos, a crucificação e a morte, a qual o bispo antioqueno diz ter sido amplamente testemunhada por aqueles que se encontram no céu, na Terra e nas regiões subterrâneas. Há, portanto, uma diferença contextual importante a ser considerada. Além disso, quando a passagem é utilizada, o foco também é diferente. Em Filipenses, Paulo a emprega com ênfase na exaltação e subsequente reconhecimento universal do senhorio de Cristo. Em aos *Tralianos*, por outro lado, Inácio enfoca o testemunho universal da realidade da Paixão. Trata-se de dois eventos distintos relacionados a vida e ao ministério de Cristo.

Tais diferenças, portanto, parecem indicar que a apropriação inaciana do texto paulino se restringiu apenas ao âmbito linguístico.¹⁴⁰ Mas, a despeito disso, como a construção paulina pode ser compreendida? Estaria Paulo expressando uma visão tripla do universo, composta pelo Céu (local de habitação divina), pela Terra (local de habitação humana) e pelo submundo (local de habitação dos poderes espirituais demoníacos ou das almas dos mortos), semelhante àquela comum ao período helenístico-romano?

Muitos comentaristas interpretam as palavras de Paulo a partir do pano de fundo da antiga cosmologia helênica. Peter T. O’Brien (1991, p. 288-289), por exemplo, entende que “os três adjetivos [*epouraníōn*, *epigeíōn* e *katachthoníōn*] devam ser construídos como substantivos masculinos, designando seres racionais que prestam

¹⁴⁰ O uso adaptado dos escritos paulinos por Inácio também foi notado por Richardson (1935). No capítulo em que discute especificamente o uso inaciano de Paulo, ele chega às seguintes conclusões: “É justamente na maneira única e original, em que ele toma as ideias e frases paulinas e as torna suas, que Inácio é mais interessante como personalidade e mais desconcertante como problema literário. [...] Não é fácil estimar até que ponto Inácio realmente entendia Paulo. [...] Ele também deve a ele certas metáforas, expressões e frases, que se tornaram uma parte íntima de seu estilo; *mas, frequentemente, palavras paulinas, em vez de ideias paulinas, são refletidas em suas cartas, e ele às vezes cita essas frases em contextos, e com significados, amplamente diferentes do uso paulino original*” (RICHARDSON, 1935, p. 66-67, grifo nosso).

homenagem e confessam (v. 11)”. Segundo ele, estes seriam os “anjos no céu, os seres humanos na terra e os que partiram no Sheol ou os demônios sob a terra”. Sua análise também leva em conta o texto de Inácio no capítulo 9 da epístola aos *Tralianos*, que teria o mesmo significado pretendido por Paulo na carta aos Filipenses. O’Brien (1991, p. 289) menciona outro grupo de exegetas que tende a ver em Filipenses 2:10 uma referência apenas a “poderes angélicos ou espíritos que supostamente governam os reinos do cosmos – astral, terrestre e subterrâneo”. Para ele, essa é uma perspectiva que deve ser descartada no texto em questão.

Embora tais pontos de vista interpretativos sejam bastante populares, nem todos os exegetas concordam com eles. Wesley Carr (1981, p. 86), diferente de O’Brien, acredita que os três adjetivos da construção paulina devam ser tomados como neutros, o que os alinharia com “o conceito expresso, por exemplo, no Salmo 148”. Para o autor, tomar tais palavras como “masculinas, referindo-se respectivamente às forças espirituais nos céus, aos homens na terra e aos mortos no Sheol, é uma visão baseada no entendimento inapropriado para esta fase da era cristã.” Carr (1981, p. 87) então propõe que a ênfase de Paulo esteja posta na universalidade da homenagem a Deus, em vez de nos seres que habitam as três esferas. “O melhor paralelo é o Salmo 148 e, embora a personificação de toda a criação dessa maneira não seja comum, dentro de um contexto altamente poético como o de Fp 2:10, não há dificuldade em entendê-lo assim.” H. Sasse (1985, p. 421) chega a uma conclusão semelhante no verbete dedicado especificamente ao termo *katachthónios*, escrito para o *Theological Dictionary of the New Testament*:

katachthónios é comum no grego secular para referir-se ao mundo inferior. No NT, só figura em Filipenses 2:10, em uma frase que denota, sem mais especificação, a totalidade dos seres (cf. Ap. 5:13). Intentar uma classificação, por exemplo, vendo nos *katachthoníoi* os mortos que descansam na terra, é passar por alto a natureza poético-litúrgica da passagem.

Gordon D. Fee (1995, p. 374-375), em seu comentário à epístola aos Filipenses, propõe um entendimento diferente dos propostos por Wesley Carr e H. Sasse, contudo, rejeita a possibilidade de Paulo estar se referindo apenas a poderes espirituais de três esferas da realidade. Para ele,

Os "do céu" refere-se a todos os seres celestiais, anjos e demônios; os da terra refere-se a todos aqueles que estão vivendo na terra em Sua Parousia, incluindo aqueles que atualmente estão causando sofrimento em Filipos; e os "debaixo da terra" provavelmente se refere aos "mortos", que também serão ressuscitados para reconhecer Seu senhorio sobre todos.

Em uma nota explicativa adicionada à citação acima, Fee (1995, p. 382, nota 35) lista os motivos pelos quais rejeita a interpretação helenizada do texto. O autor concorda que a construção paulina inclui "os poderes", mas acredita não haver "ênfase particular neles", nem "razão para supor que todas as três designações se refiram a poderes espirituais". Interpretá-la dessa forma, para ele, "é o resultado direto de uma metodologia defeituosa", a qual "(1) pressupõe que o 'hino' é pré-paulino (e, portanto, não paulino), (2) procura enraizar seu '*background*' na cosmologia gnóstica ou helenística, e (3) então lê esse suposto '*background*' em seu uso atual paulino". Contra tal metodologia interpretativa "defeituosa", Fee (1995, p. 382, nota 35) apresenta as seguintes objeções:

(1) que embora Paulo entenda os poderes como habitando os "céus" (Ef 1:20-21; 2:2; 3:10; 6:12), não há evidência que ele entendia que eles também habitavam a terra e o Sheol (sobre a leitura equivocada de 1 Coríntios 2:6-8 dessa maneira, veja Fee, *First Corinthians*, 103-4); (2) que o *background* primário de Paulo é o AT, e a presente linguagem, embora não encontrada no AT¹⁴¹, representa completamente a cosmologia do AT (ver, por exemplo, J. Guhrt, NIDNTT, 1.522-23); e (3), o mais importante, não há uma sugestão na presente carta de que os filipenses estivessem angustiados com os "poderes"; o problema deles é com as pessoas, cuja oposição lhes traz considerável sofrimento. Assim, se há alguma ênfase em um lançamento tão amplo da rede (e

¹⁴¹ Em Êxodo 20, verso 4, há uma construção tríplice próxima à usada pelo apóstolo: "Não farás para ti imagem de escultura, nem semelhança alguma *do que há em cima nos céus, nem embaixo na terra, nem nas águas debaixo da terra*" (grifo nosso). Com base nesse texto, há que considere que Paulo fez uso de "um idiomatismo hebraico que denota toda criação" (NICHOL; DORNELES, 2014, p. 143). Outro texto que tem sido encarado como uma possível fonte veterotestamentária da declaração do apóstolo nos versos 10 e 11 da epístola aos Filipenses é Isaias 45:23: "Por mim mesmo tenho jurado; da minha boca saiu o que é justo, e a minha palavra não tornará atrás. Diante de mim se dobrará todo joelho, e jurará toda língua." Moisés Silva (2014, p. 1037) acredita que Paulo faz uma "clara alusão" a essa passagem, e acrescenta que toda a perícopa composta pelos versos 18 a 25 do capítulo 45 de Isaias "constitui uma das mais poderosas confirmações no AT da supremacia do Deus de Israel, no contexto de sua obra redentora", ideia esta também presente na argumentação do apóstolo no capítulo 2 da carta aos Filipenses.

provavelmente há), parece – por causa dos filipenses – incluir aqueles que atualmente são responsáveis por seu sofrimento.

Aos argumentos de Carr, Sasse e Fee em desfavor da leitura helenizada do texto de Filipenses 2:10, pode-se adicionar mais um de caráter lógico: caso Paulo estivesse de fato pensando em poderes espirituais incorpóreos ou nas almas dos mortos sob a terra, como estes poderiam dobrar os joelhos e usar suas línguas para confessar, se estão em um estado destituído da corporalidade? É difícil correlacionar esse ponto com uma leitura literal (não-poética e litúrgica) do texto em questão, a não ser que se interprete os que estão sob a terra como uma alusão aos mortos que serão ressuscitados por ocasião da Parousia, como já sugerido por Fee, os quais então se tornarão fisicamente habilitados a realizar as duas ações.

Independente de qual seja o sentido exato de Filipenses 2:10, as objeções acima apresentadas possuem certa significância contra uma leitura do texto a partir do *background* helenístico-romano.¹⁴² Em Inácio, por outro lado, existem elementos que parecem apontar para o contrário.

Como discutido na seção anterior, há evidências de que o bispo antioqueno, diferente do apóstolo Paulo (cf. nota 119 desta pesquisa), mantinha uma visão dicotômica do ser humano e acreditava na desintegração da união corpo/alma após a morte. Em sua compreensão da escatologia individual, a alma do fiel se separa do corpo e ascende até a bem-aventurada presença de Deus, permanecendo nesse estado (intermediário) até o eschaton. Em relação ao destino do infiel, por outro lado, ele acaba sendo menos explícito.

Se como mártir fiel Inácio esperava alcançar incorporeamente a Deus logo após a morte, é possível que vislumbrasse um destino contrário para os infiéis, em uma

¹⁴² Não é incomum a ocorrência de associações um tanto apressadas de determinados aspectos dos escritos paulinos com o pensamento helenístico-romano, a quais, por vezes, acabam não resistindo a um exame mais amplo e aprofundado de suas epístolas. O mesmo pode ser dito em relação a outros termos neotestamentários frequentemente relacionados ao inferno – geena, hades, abismo, tártaro –, enquanto entendido como dimensão subterrânea de punição e permanência das almas e dos poderes espirituais demoníacos. Na obra *The geography of hell in the teaching of Jesus: gehenna, hades, the abyss, the outer darkness where there is weeping and gnashing of teeth*, Kim Papaioannou (2013) apresenta argumentos relevantes em favor de uma leitura não-helenizada desses termos. Embora se concentre especificamente nos evangelhos sinóticos, o autor acaba lidando com outros textos neotestamentários em que tais termos aparecem, oferecendo uma leitura panorâmica alternativa à perspectiva interpretativa mais tradicional.

região oposta ao reino celestial, na qual estariam privados da presença de Deus. No capítulo 2 da epístola aos *Esmirniotas*, Inácio diz que os hereges receberão como punição a entrada em um estado semelhante ao dos demônios:

Ele sofreu tudo isso por nós, para que sejamos salvos. E ele sofreu realmente, assim como ressuscitou verdadeiramente. Não sofreu, apenas na aparência, como dizem alguns incrédulos. São eles que existem apenas na aparência. *Assim como pensam, para eles acontecerá serem sem corpos [asômátois] e semelhantes a espíritos [daimonikoi]* (Inácio de Antioquia, *Esmirniotas*, 2.1, grifo nosso).

No verso 1 do capítulo 7 da mesma epístola, ele afirma que esses mesmos indivíduos que negam a realidade da Paixão também “não professam que a eucaristia é a carne de nosso Salvador Jesus Cristo”. E, a menos que pratiquem o amor, estarão privados da ressurreição.¹⁴³

Com base nesses textos, pode-se supor que Inácio acreditava que, enquanto os fiéis, após a morte, permanecem incorporeamente na presença de Deus até o *eschaton*, quando então serão ressuscitados corporalmente, os infiéis permanecem em um estado espiritual diferente, semelhante ao dos demônios, ficando privados da ressurreição corporal. O destino deles será o fogo inextinguível:

Meus irmãos, não vos enganeis. Aqueles que corrompem uma família não herdarão o Reino de Deus. Com efeito, se morrem aqueles que fazem isso segundo a carne, quanto mais aquele que, por sua má doutrina, corrompesse a fé em Deus, pela qual Jesus Cristo foi crucificado! Essa pessoa, tornada impura, *irá para o fogo inextinguível, juntamente com aquele que a escuta* (Inácio de Antioquia, *Efésios*, 16.1-2).¹⁴⁴

¹⁴³ “Eles se afastam da eucaristia e da oração, porque não professam que a eucaristia é a carne de nosso Salvador Jesus Cristo, que sofreu por nossos pecados e que, na sua bondade, o Pai ressuscitou. Desse modo, aqueles que recusam o dom de Deus, morrem nas suas disputas. Seria melhor para eles praticarem o amor, a fim de ressuscitarem também. Convém para vós manter-se distantes dessas pessoas e não falar com elas, seja em particular, seja em público, e seguir os profetas, especialmente o evangelho, onde a paixão nos é mostrada e a ressurreição realizada. Fugi das divisões, como princípio que é de todos os males” (Inácio de Antioquia, *Esmirniotas*, 7.1).

¹⁴⁴ Richardson (1935, p. 27, 28) interpreta esse texto como uma referência ao destino dos infiéis imediatamente após a morte: “a morte física deve ser o momento decisivo para todos os homens – passam ou para a vida com Cristo ou para o fogo inextinguível (Rm. passim e Ef. 16.1).” Sua opinião está baseada no entendimento de que “a respeito de um futuro advento de Cristo, ele [Inácio] é totalmente silencioso, e sobre o julgamento final e o último dia, ele não diz praticamente nada [...]. De fato, as Epístolas Inacianas são notáveis por causa de suas poucas referências à escatologia. Isso talvez se explique pela própria natureza das próprias cartas escritas sob a expectativa do martírio

Nesse sentido, talvez não seja incorreto sugerir, diferente de Mellink (2000, p. 338), que Inácio visualizava uma dimensão subterrânea na qual as almas dos mortos infiéis permaneceriam durante o período entre a morte e o *eschaton*. Se esse for o caso, Inácio então pode ter se apropriado de aspectos da antiga visão do submundo helênica.

Por outro lado, parece improvável que Inácio concebesse a existência de poderes espirituais em um reino subterrâneo, como sugeriram Vall (2013, p. 120, 128-129) e Mellink (2000, p. 338). Na epístola aos *Efésios* ele se mantém próximo do pensamento paulino (Ef 6:12) quando fala apenas de potências aéreas e terrestres, empregando os mesmos adjetivos usados no capítulo 9 da carta aos *Tralianos*:

Esforçai-vos para vos reunir mais frequentemente, para agradecer e louvar a Deus. Quando vos reunis com frequência, as forças de satanás são abatidas e sua obra de ruína é dissolvida pela concórdia de vossa fé. Não há nada mais precioso do que a paz, que põe abaixo toda a guerra das potências aéreas [*epouraníōn*] e terrestres [*epigeíōn*] (Inácio de Antioquia, *Efésios*, 13.1-2).

Sendo assim, Inácio pode ter se referido aos infiéis mortos quando disse que os que estavam sob a terra também contemplaram a Paixão e a morte de Cristo.

imediatamente. Inácio tem sua esperança não no retorno de Cristo, mas em alcançá-lo na hora da morte. Na verdade, ele se refere uma vez aos "últimos tempos" (*eschatoi kairoi*), e na mesma passagem há uma referência ao porvir (Ef. 11.1). No entanto, estas são exceções no pensamento principal de Inácio. Sua mente está voltada para a vida com Cristo que será sua possessão perfeita na hora do martírio. [...] em Inácio não apenas a doutrina do juízo final desapareceu, mas a concepção da ressurreição foi divorciada das ideias do "último dia" (em João) e do futuro advento de Cristo (em Paulo)". Richardson talvez exagere um pouco quando fala do abandono inaciano da escatologia neotestamentária. Realmente há nas epístolas uma ênfase diferente e até modificações da escatologia apostólica. Mas não há um desvio completo dela.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É improvável que se compreenda em profundidade um movimento religioso sem um adequado entendimento de seus desenvolvimentos e relações iniciais. O cristianismo, após quase dois mil anos de existência, já passou por incontáveis transformações, estando atualmente ramificado em diversas vertentes, separadas por diferentes perspectivas teológicas. De todas as transformações experimentadas, uma das mais influentes e perenes parece ter sido a helenização. Basta uma rápida consulta aos tratados doutrinários das maiores denominações cristãs da atualidade para se constatar a presença de traços helenísticos em doutrinas que tratam da natureza de Deus, da pessoa de Cristo, da natureza do ser humano, do destino e estado do indivíduo após a morte, entre outras.

Como visto, desde o início das discussões sobre a helenização do cristianismo, um dos assuntos em pauta tem sido o momento em que esse processo se iniciou. Muitos acreditam que ele se tornou mais evidente a partir da segunda metade do século 2, quando os Padres Apologistas, de forma intencional e sistemática, passaram a mesclar o pensamento cristão com certas doutrinas filosóficas helenísticas. Buscando olhar para além desse marco mais tradicional, intentou-se neste estudo examinar o modo como esse processo teria se dado durante a primeira metade do século 2, época na qual viveram e atuaram aqueles escritores cristãos hoje conhecidos como Padres Apostólicos. Nessa decisão, seguiu-se também a sugestão de Werner Jaeger (1985, p. 11), para quem a influência do helenismo é perceptível a partir das gerações posteriores a dos apóstolos.

A opção por estudar os escritos de Inácio se deu tanto por sua influência sobre os desenvolvimentos subsequentes do cristianismo quanto por sua importância no contexto pós-apostólico, sendo ele uma relevante fonte de informações a respeito da realidade do cristianismo durante o início do segundo século.

Como bispo da comunidade cristã de Antioquia, terceira maior cidade do império romano, Inácio viveu e atuou em uma das regiões que foi palco das transformações políticas e culturais – abordadas no capítulo 1 – que culminaram com surgimento do

mundo helenístico-romano. No início do segundo século, Antioquia figurava como um centro político e econômico, além de um grande polo da cultura helenística.

Como sinalizado inicialmente, o objetivo da pesquisa foi examinar mais a fundo a existência e a extensão da influência de certos elementos provindos de cosmovisões helenísticas sobre o pensamento inaciano, mais precisamente sobre a cristologia, a antropologia, a escatologia individual e a cosmologia encontradas nas epístolas. Cada um desses pontos, como também apontado, está relacionado com as três ideias reguladoras ou princípios hermenêuticos – a saber, os conceitos de Deus/metafísico, homem e mundo – que atuam no nível basilar (condicionam/fundamentam) de toda reflexão humana.

Na seção da análise, verificou-se que a cristologia inaciana, embora vinculada, em vários aspectos, à encontrada no Novo Testamento, apresenta traços de influência helenística no que diz respeito a percepção do divino. Inácio diz que Cristo foi temporal, passível, visível e palpável apenas enquanto habitante deste mundo. Tendo ascendido ao céu, a esfera divina, tornou-se atemporal, impassível, invisível e impalpável. Conforme mostrado, esse segundo grupo de atributos de ordem negativa está assentado, ao que tudo indica, em uma visão dicotomizada da realidade, semelhante à mantida por filósofos medioplatônicos, mas distinta daquela encontrada tanto no Antigo quanto no Novo Testamento.

Inácio oferece evidências de ter seguido numa direção semelhante em sua antropologia. Como visto, seu anseio por alcançar a Deus incorporeamente após o martírio indica que mantinha uma visão antropológica também dicotômica, na qual o indivíduo, por meio de sua alma, é capaz de subsistir de forma consciente e independente do corpo após a morte. Relacionada a essa perspectiva sobre a natureza humana está a sua compreensão da escatologia individual, que parece comportar a existência de um estado intermediário de bem-aventurança do crente fiel na presença de Deus entre a morte e o *eschaton*, um ponto de vista que também aproxima a visão inaciana de certas escatologias individuais helenísticas, como, por exemplo, a gnóstica.

Por fim, o último tópico examinado lidou com um texto específico da epístola aos *Trallianos* (9.1), no qual Inácio oferece indícios de que acreditava em um universo composto por três esferas habitadas por seres racionais – céu, terra e submundo –,

uma perspectiva cosmológica próxima àquela encontrada na literatura grega – bastante disseminada durante o período helenístico-romano. O que chamou atenção no texto estudado foi a terminologia empregada por Inácio para se referir à dimensão subterrânea. Quando analisado de forma isolada, ele aparenta ser apenas um eco das palavras de Paulo em Filipenses 2:10. Mas quando visto sob o prisma mais amplo do pensamento inaciano – em especial, sua antropologia e escatologia individual –, parece indicar que a região subterrânea é o local onde as almas dos infiéis permanecem entre a morte e o *eschaton* – e não o local de habitação dos poderes espirituais, como sugerido por outros comentaristas.

Em cada dos temas analisados, por um lado, Inácio se mantém próximo à tradição apostólica, mas, por outro, vai além dela ao trazer novos elementos provindos de visões de mundo helenístico-romanas, os quais acabam por ressignificá-la. Parece não haver evidências de que esse processo tenha se dado de forma proposital – como fizeram os apologistas da segunda metade do segundo século –, deixando aberta a possibilidade de ele ter ocorrido de forma natural, mediante o encontro de uma mente helenizada com tradição apostólica elaborada em categorias judaico-semíticas.

Inácio, portanto, pode ser considerado um dos primeiros autores cristãos cujo pensamento apresenta evidências de helenização. Posteriormente, seria importante que estudos semelhantes fossem feitos nos escritos de outros Padres Apostólicos, como, por exemplo, Clemente Romano.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicolás. **História de la Filosofía**: filosofia antiga – filosofia patrística – filosofia escolástica. Barcelona: Hora, S.A., 1994. v. 1.

ARNS, Paulo Evaristo. **Cartas de Santo Inácio de Antioquia**: comunidades eclesiais em formação – introdução, tradução do original grego e notas por Dom Paulo Evaristo Arns O. F. M. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

AUBENQUE, Pierre. As filosofias helenísticas: estoicismo, epicurismo, ceticismo. *In*: CHÂNTELET, François (ed.). **A Filosofia pagã**: do século VI a.C. ao século III d.C. Tradução: Maria José de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973. p. 167-198. (História da Filosofia: ideias, doutrinas, sob a direção de François Châtelet, v. 1).

BARCLAY, John M. G. **Jews in the Mediterranean Diaspora**: from Alexander to Trajan (323 BCE - 117 CE). Edinburgh: T & T Clark, 1996.

BARNARD, L. W. The background of St. Ignatius of Antioch. **Vigiliae Christianae**, v. 17, p. 193-206, 1963.

BARNES, Timothy D. The date of Ignatius. **The Expository Times**, v. 120, n. 3, p. 119-130, 2008.

BAUER, Walter; DANKER, Frederick William; ARNDT, William Frederick; GINGRICH, Felix Wilbur. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. Chicago: University of Chicago Press, 2021.

BENTO XVI. Faith, Reason and the University Memories and Reflections: Text of Pope Benedict XVI's Lecture at the University of Regensburg on Tuesday, 12 September 2006. **Islamic Studies**, v. 45, n. 4, p. 595-604, 2006.

BIAZOTO, Thiago. A. O Helenismo de Johann Gustav Droysen: conceito, contexto e crítica. **Revista Mundo Antigo**, v. 4, n. 7, jun. 2015.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**. Tradução: Tradução e nota introdutória: Raimundo Vier, O. F. M. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOGAZ, Antônio S.; COUTO, Márcio A.; HANSEN, João H. **Patrística**: caminhos da tradição cristã. São Paulo: Paulus, 2008.

BOWER, Richard A. The meaning of *epitugxanō* in the epistles of St. Ignatius of Antioch. **Vigiliae Christianae**, v. 28, p. 1-14, 1974.

BRENT, Allen. **Ignatius od Antioch and the Second Sophistic**: a Study of an Early Christian Transformation of Pagan Culture. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

BRENT, Allen. **Ignatius of Antioch: a martyr bishop and the origin of episcopacy.** London; New York: T&T Clark, 2007a.

BRENT, Allen. Ignatius' Pagan background in Second Century Asia Minor. **Zeitschrift für Antikes Christentum**, v. 10, p. 207-232, 2007b.

BROWN, Charles Thomas. **The Gospel and Ignatius of Antioch.** New York: Peter Lang, 2000. (Studies in Biblical Literature, v. 12).

BORCHERT, G. L. Docetismo. *In*: ELWELL, Walter A. (ed.). **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã.** São Paulo: Vida Nova, 2009.

CAIRNS, Earle E. **O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja crista.** Tradução: Israel Belo de Azevedo e Valdemar Kroger. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

CALABI, Francesca. **God's acting, man's acting: tradition and philosophy in Philo of Alexandria.** Leiden; Boston: Brill, 2008.

CANALE, Fernando L. Doutrina de Deus. *In*: DEDEREN, Raoul (ed.). **Tratado de Teologia Adventista.** Tradução: José Barbosa da Silva. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. p. 120-179.

CANALE, Fernando L. **Criação Evolução e Teologia: uma introdução aos métodos científico e teológico.** Tradução: Matheus Cardoso. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2014.

CANALE, Fernando. **Princípios elementares da teologia cristã.** Tradução: Matheus Cardoso. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2018.

CARR, Wesley. **Angels and Principalities: The background, meaning and development of the Pauline phrase *hai archai kai hai exousiai*.** Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

CHADWICK, Henry. **The Church in ancient society: from Galilee to Gregory the Great.** Oxford: Oxford University Press, 2001.

CHADWICK, Henry. Philo and the Beginnings of Christian Thought. *In*: ARMASTRONG, H. A. (ed.). **The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 133-192.

CHAMOUX, François. **Hellenistic Civilization.** Malden: Blackwell Publishing, 2002.

CHAMPLIN, R. N. **Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia.** 2. ed. São Paulo: Hagnos, 1993. v. 2.

CHANIOTIS, Angelos. The divinity of hellenistic rulers. *In*: ERSKINE, Andrew (ed.). **A companion to the hellenistic world**. Main Street: Blackwell Publishing Ltd., 2003.

CLARK, Elizabeth A. From Patristics to Early Christians Studies. *In*: HARVEY, Susan Ashbrook; HUNTER, David G. (eds.). **The Oxford Handbook of Early Christian Studies**. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 7-41.

COLLINS, John J. **Between Athens and Jerusalem: Jewish identity in the hellenistic Diaspora**. 2. ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.; Livonia: Dove Booksellers, 2000.

COLLINS, John J. Jewish and Hellenic Worlds and Christian Origins. *In*: SANNEH, Lamin; MCCLYMOND, Michael J. (eds.). **The Wiley Blackwell Companion to World Christianity**. Malden: John Wiley & Sons Ltd, 2016. p. 21-30.

COLLINS, Raymond F. **Second Corinthians**. Grand Rapids: Baker Academic, 2013. (Paideia Commentaries on the New Testament).

CORWIN, Virginia. **St. Ignatius and Christianity in Antioch**. New Haven: Yale University Press, 1960.

CROSS, Frank Leslie; LIVINGSTONE, Elizabeth A. 3. ed. **The Oxford dictionary of the Christian church**. Oxford: Oxford University Press, 1997.

CROUSE, Robert D. The hellenization of Christianity: a historiographical study. **Canadian Journal of Theology**, v. 3, n. 1, p. 22-33, 1962.

CULLMANN, Oscar. **Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament**. London: The Epworth Press, 1958.

CULLMANN, Oscar. **Cristo y el tiempo**. Barcelona: Editorial Estela, 1968.

DE JONGE, Henk Jan. On the origin of the term 'Apostolic Fathers'. **The Journal of Theological Studies**, v. 29, n. 2, p. 503-505, out. 1978.

DOBSCHÜTZ, E. von. Christianity and Hellenism. **Journal of Biblical Literature**, v. 33, n. 4, p. 245-265, dez. 1914.

DONAHUE, Paul J. Jewish Christianity in the Letters of Ignatius of Antioch. **Vigiliae Christianae**, v. 32, p. 81-93, 1978.

DOWNEY, Glanville. **A History of Antioch in Syria: from Seleucus to the Arab Conquest**. New Jersey: Princeton University Press, 1961.

DROYSEN, Johann G. **Alejandro magno**. Tradução: Wenceslao Roces. 2. ed. Madri: Fondo de Cultura Económica, 1988.

DROYSEN, Johann G. **Alexandre o grande**. Tradução: Regina Schöpke e Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

ELLIS, E. Earle. **Christ and the Future in New Testament History**. Leiden; Boston: Brill, 2000. (Novum Testamentum, Supplements, v. 97).

EUSÉBIO DE CESAREIA. **História Eclesiástica**. Tradução: Wolfgang Fischer. 3. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

FAIRBANKS, Arthur. The Chthonic Gods of Greek Religion. **The American Journal of Philology**, v. 21, n. 3, p. 241-259, 1900.

FEE, Gordon D. **The First Epistle to the Corinthians**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Company, 1987. (The New International Commentary on The New Testament).

FERGUSON, Everett. **Backgrounds of Early Christianity**. 2. ed. Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Company, 1993.

FILO. *Quod Deus Immutabilis Sit In*: GOOLD, G. P. (ed.). **Philo**: volume III. Tradução: F. H. Colson e G. H. Whitaker. Cambridge: Harvard University Press, 1930. (Loeb Classical Library).

FILO. *De Sacrificiis Abelis et Caini. In*: GOOLD, G. P. (ed.). **Philo**: volume II. Tradução: F. H. Colson e G. H. Whitaker. Cambridge: Harvard University Press, 1930. (Loeb Classical Library).

FILO DE ALEXANDRIA. *De Legatione ad Gaium. In*: GOOLD, G. P. (ed.). **Philo**: volume X. Tradução: F. H. Colson e J. W. Earp. Cambridge: Harvard University Press, 1934. (Loeb Classical Library).

FINKENRATH, G. Segredo, Mistério. *In*: BROWN, Colin; COENEN, Lothar (orgs.). **Dicionário Internacional de teologia do Novo Testamento**. Tradução: Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 2282-2286.

FOSTER, Paul. The epistles of Ignatius of Antioch. *In*: FOSTER, Paul (ed.). **The writings of the Apostolic Fathers**. London; New York: T & T Clark, 2007. p. 81-107.

FRANGIOTTI, Roque. Introdução e notas explicativas às epístolas de Inácio de Antioquia. *In*: **PADRES Apostólicos**: Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, Carta de Barnabé, Pápias e Didaqué. São Paulo: Paulus, 1995. p. 73-79. (Coleção Patrística, v. 1).

GLIMM, Francis X.; MARIQUE, Joseph M. F.; WALSH, Gerald G. (trads.). **The Apostolic Fathers**: new translation. Washington: The Catholic University of America Press, 2008.

GONZÁLEZ, Justo L. (ed.). **Dicionário ilustrado dos intérpretes da fé: vinte séculos de pensamento cristão**. Tradução: Reginaldo Gomes de Araújo Santo André: Editora Academia Cristã, 2005.

GONZÁLEZ, Justo L. **História ilustrada do Cristianismo: a era dos mártires até a era dos sonhos frustrados**. Tradução: Key Yuasa e Hans Udo Fuchs. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2011. v. 1.

GONZÁLEZ, Justo L. **Uma breve história das doutrinas cristãs**. Tradução: José Carlos Siqueira. São Paulo: Hagnos, 2015a.

GRANT, Robert M. **The Apostolic Fathers: a new translation and commentary – an introduction**. New York: Thomas Nelson & Sons, 1964. v. 1.

GRANT, Robert M. **The Apostolic Fathers: a new translation and commentary – Ignatius of Antioch**. New York: Thomas Nelson & Sons, 1966. v. 4.

GRANT, Robert M. The Apostolic Father's First Thousand Years. **Studies in Christianity and Culture**, v. 57, n. 1, p. 20-28, 1988.

GREEN, Peter. **Alexandre, o Grande e o período helenístico**. Tradução: Rafael Mantovani. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

GREGORY, Andrew. Between *Ekklesia* and State: the Apostolic Fathers and the Roman Empire. In: BIRD, Michael F.; HARROWER, Scott D. (eds.). **The Cambridge companion to the Apostolic Fathers**. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. p. 135-155.

GRIMAL, Pierre. **El helenismo y el auge de Roma: el mundo mediterráneo en la edad antigua II**. 12. ed. Madri: Siglo XXI, 1990. (Historia Universal Siglo veintiuno, v. 6).

GUNDRY, Robert H. **Panorama do Novo Testamento**. Tradução: João Marques Bentes, Fabiano Medeiros e Valdemar Kroker. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

HARNACK, Adolf von. **What is Christianity?** Lectures Delivered in the University of Berlin during the Winter-Term 1899-1900. 2. ed. Tradução: Thomas Bailey Saunders. New York: G. P. Putnam's Sons; London: Williams and Norgate, 1903.

HARROWER, Scott D. Introduction – Intriguing and enigmatic: the Apostolic Fathers and current research. In: BIRD, Michael H.; HARROWER, Scott D. (eds.). **The Cambridge companion to the Apostolic Fathers**. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. p. 1-9.

HEGERMANN, Harald. The Diaspora in the Hellenistic age. In: DAVIES, William D.; FINKELSTEIN, Louis (eds.). **The Cambridge history of Judaism: The Hellenistic Age**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. v. 2. p. 115-166.

HELLEMAN, Wendy E. The “Triumph” of Hellenization in Early Christianity *In*: SANNEH, Lamin; MCCLYMOND, Michael J. (eds.). **The Wiley Blackwell Companion to World Christianity**. Malden: John Wiley & Sons Ltd, 2016. p. 32-42.

HENGEL, Martin. **Jews, greeks and barbarians**: aspects of the hellenization of judaism in the pre-christian period. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

HENGEL, Martin. **The 'hellenization' of Judaea in the first century after Christ**. London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1989.

HOWELL, Kenneth J. **Ignatius of Antioch and Polycarp of Smyrna**: A New Translation and Theological Commentary. [S. l.]: Catholic World, 2009.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. As sete epístolas de Inácio de Antioquia: aos efésios, aos magnésios, aos tralianos, aos romanos, aos filadelfienses, aos esmirnitas e a Policarpo. *In*: **PADRES Apostólicos**: Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, Carta de Barnabé, Pápias e Didaqué. São Paulo: Paulus, 1995. p. 81-125. (Coleção Patrística, v. 1).

IRINEU DE LIÃO. **Contra Heresias**: denúncia e refutação da falsa gnose. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, v. 4).

IVAN, Ruben Ioan. The Connection Between Salvation, Martyrdom and Suffering According to St. Ignatius of Antioch. **KAIROS**: Evangelical Journal of Theology, v. 7, n. 2, p. 167-168, 2013.

JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo y paideia grega**. Tradução: Elsa Cecilia Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

JEFFORD, Clayton N. Ignatius and the Apostolic Fathers. *In*: BINGHAM, D. Jeffrey (ed.). **The routledge companion to early christian though**. London; New York: Routledge, 2010.

JERÔNIMO. *De Viris Illustribus*. *In*: SCHAFF, Philip. **Nicene and Post-Nicene Fathers series II, volume 3**. [S. l.: S. n.], [19--].

JOHNSON, Luke T. **Among the gentiles**: greco-roman religion and christianity. New Haven; London: Yale University Press, 2009. (The Anchor Yale Bible Reference Library).

KELLY, J. N. D. **Patrística**: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã. Tradução: Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1994.

KLAUK, Hans-Josef. **The religious context of early Christianity**: a guide to graeco-roman religions. Tradução: Brian McNeil. Edinburgh: T & T Clark, 2000. (Studies of the New Testament and its World).

KOESTER, Helmut. **Introduction to the New Testament**: History and Religion of The Hellenistic Age. Tradução: 2. ed. New York; Berlin: Walter de Gruyter, 1995. v. 1.

KOESTER, Helmut. The Apostolic Fathers and the Struggle for Christian Identity. **The Expository Times**, v. 117, n. 4, p. 133-139, 2006.

LARA, Tiago A. Helenismo e cristianismo nas bases da cultura medieval: Paideia e Patrística. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 6, n. 1, p. 107-124, jan./dez. 1992.

LAKE, Kirsopp (trad.). **The Apostolic Fathers**: with an English translation by Kirsopp Lake – in two volumes – 1 Clement, 2 Clement, Ignatius, Polycarp, Didache, Barnabas. Cambridge: Harvard University Press, 1965. v. 1. (The Loeb Classical Library).

LIGHTFOOT, J. B. **The Apostolic Fathers**: S. Ignatius, S. Polycarp – part II. 2. ed. London: Macmillan and CO., 1889. v. 1.

LIGHTFOOT, J. B. **The Apostolic Fathers**: the epistles (genuine and spurious) of Clement of Rome, the epistles of S. Ignatius, the epistle of S. Polycarp, the martyrdom of S. Polycarp, the teaching of the Apostles, the epistle of Barnabas, the Shepherd of Hermas, the epistle to Diognetus, the fragments of Papias, the Reliques of the Elders preserved in Irenaeus – with short introductions and english translations. Editado e completado por J. R. Harmer. London: Macmillan and CO., Limited, 1907.

LINCICUM, David. The Paratextual Invention of the Term ‘Apostolic Fathers’. **The Journal of Theological Studies**, v. 66, n. 1, p. 139-148, abr. 2015.

LOGAN, Alastair H. B. Gnosticism. *In*: ESLER, Philip F. (ed.). **The Early Christian World**. 2. ed. London; New York: Routledge, 2017. p. 850-866.

LONG, Anthony A. **La filosofía helenística**: estóicos, epicúreos, escépticos. Tradução: P. Jordán de Urries. Madrid: Alianza Editorial, 1977.

LOOKADOO, Jonathon. The date and autencity of the ignatian letters: an outline of recente discussions. **Current in Biblical Research**, v. 19, n. 1, p. 88-114, 2020.

LOOKADOO, Jonathon. The letters of Ignatius. *In*: BIRD, Michael H.; HARROWER, Scott D. (eds.). **The Cambridge companion to the Apostolic Fathers**. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. p. 208-225.

LOPES, Geraldo. **Patrística pré-nicena**. São Paulo: Paulinas, 2014. (Coleção Fonte Viva).

MARÍAS, Julián. **História da filosofia**. Tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARKSCHIES, Christoph. Does It Make Sense to Speak about a “Hellenization of Christianity” in Antiquity? **Church History and Religious Culture**, v. 92, n. 1, p. 5-34, 2012.

MARTIN, Luther H. Graeco-roman philosophy and religion. *In*: ESLER, Philip F. (ed.). **The Early Christian World**. 2. ed. London; New York: Routledge, 2017. p. 48-72.

MATOS, Andityas S. M. C. A *Phýsis* como fundamento do sistema filosófico estoico. **Kriterion**, v. 51, n. 121, p. 173-193, 2010.

MEEKS, Wayne A.; WILKEN, Robert L. **Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the common era**. Missoula: Scholars Press, 1978. (The Society of Biblical Literature).

MELLINK, Albert Osger. **Death as eschaton**: a study of Ignatius of Antioch’s desire for death. Amsterdam: University of Amsterdam, 2000.

MOLLAND, Einar. The heretics combatted by Ignatius of Antioch. **The Journal of Ecclesiastical History**, v. 5, n. 1, p. 1-6, abr. 1954.

MOMIGLIANO, Arnaldo. J. G. Droysen between Greeks and Jews. **History and Theory**, v. 9, n. 2, p. 139-153, 1970.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **Os limites da helenização**: interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa. Tradução: Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

MUSURILLO, Herbert. Ignatius of Antioch: gnostic or essene? A note on recent work. **Theological Studies**, v. 22, n. 1, p. 103-110, 1961.

NAUGLE, David K. **Cosmovisão**: a história de um conceito. Tradução: Marcelo Herberts. Brasília: Editora Monergismo, 2017.

NICHOL, Francis D.; DORNELES, Vanderlei (eds.). **Comentário bíblico Adventista do Sétimo Dia**. Tradução: Rosângela Lira *et al.* Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2013. (Série Logos, v. 5).

NICHOL, Francis D.; DORNELES, Vanderlei (eds.). **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia**: Filipenses a Apocalipse. Tradução: Rosângela Lira *et al.* Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2014. (Série Logos, v. 7).

O'BRIEN, Peter. T. **The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greel Text.** Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company; Carlisle: The Paternoster Press, 1991. (The New International Greek Testament Commentary [versão digital]).

O'BRIEN, P. T. Mistério. *In*: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas.** 2. ed. Tradução: Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Edições Loyola; Vida Nova; Paulus, 2008. p. 841-843.

OLSON, Roger E. **História da teologia cristã: 2000 anos de tradição e reformas.** Tradução: Gordon Chow. São Paulo: Editora Vida, 2001.

QUASTEN, Johannes. **Patrología: hasta el concilio de Nicea.** 3. ed. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.

PAPAIOANNOU, Kim. **The geography of hell in the teaching of Jesus: gehenna, hades, the abyss, the outer darkness where there is weeping and gnashing of teeth – with a foreword by Edward W. Fudge.** Eugene, OR: Pickwick Publications, 2013.

PELIKAN, Jaroslav. **Christianity and classical culture: the metamorphosis of natural theology in the Christian encounter with Hellenism.** New Heaven: Yale University Press, 1993.

PELIKAN, Jaroslav. **A tradição cristã: o surgimento da tradição católica 100-600.** Tradução: Lena Aranha e Regina Aranha. São Paulo: Shedd, 2014. v. 1.

PÉPIN, Jean. Helenismo e Cristianismo. *In*: CHÂNTELET, François (ed.). **Filosofia medieval: do século I ao século XV.** Tradução: Maria José de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983. p. 15-54. (História da Filosofia: ideias, doutrinas, sob a direção de François Châtelet, v. 2).

PLÍNIO, O JOVEM. Os cristãos de Bitínia – A política de Trajano para com os cristãos. *In*: BETTENSON, Henry. **Documentos da igreja cristã.** Tradução: Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Aste, 1967. p. 28-30.

PLANTINGA, Richard J.; THOMPSON, Thomas R.; LUNDBERG, Matthew D. **An introduction to Christian Theology.** Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

POLICARPO DE ESMIRNA. Epístola aos filipenses. *In*: **PADRES Apostólicos: Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, Carta de Barnabé, Pápias e Didaqué.** São Paulo: Paulus, 1995. p. 137-146. (Coleção Patrística, v. 1).

RAMPAZZO, Lino. **Metodologia científica: para alunos dos cursos de graduação e pós-graduação.** 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: antiguidade e Idade Média.** Tradução: São Paulo: Paulus, 1990. v. 1.

RICHARDSON, Cyril C. **The Christianity of Ignatius of Antioch**. New York: Columbia University Press, 1935.

RICHARDSON, Cyril C. The Church in Ignatius of Antioch. **The Journal of Religion**, Chicago, v. 17, n. 4, p. 428-443, out. 1937.

ROPERO, Alfonso (ed.). **Obras escogidas de los Padres Apostólicos**: Didaché, Cartas de Clemente, Cartas de Ignacio Mártir, Carta y Martirio de Policarpo, Carta de Bernabé, Carta a Diogneto, Fragmentos de Papias, Pastor de Hermas. Tradução e adaptação de Alfonso Ropero. Barcelona: Editorial Clie, 2004. (Colección Obras Escogidas).

ROTHSCHILD, Clare K. **New Essays on the Apostolic Fathers**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

RUSSELL, Bertrand. **História da filosofia ocidental**: a filosofia antiga. Tradução: Hugo Langone. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SÁENZ, Antonio Piñero. **La civilización helenística**. Madrid: Ediciones Akal, 1989. (Akal historia del mundo antiguo, v. 35).

SAN CRISTÓBAL, Ana Isabel Jiménez. Persefone/Kore. *In*: **OXFORD Classical Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 2020. Disponível em: <https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-4880>. Acesso em: 19 out. 2022.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Filosofia e Cosmovisão**. São Paulo: É Realizações, 2018.

SASSE, H. *katachthónios*. *In*: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (eds.). **Theological Dictionary of the New Testament**: abridged in one volume by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids. MI: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 1985.

SCHLATTER, Fredric W. The Restoration of Peace in Ignatius' Antioch. **The Journal of Theological Studies**, v. 35, n. 2, p. 465-469, out. 1984.

SCHOEDEL, William R. **Ignatius of Antioch**: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

SEBASTIANI, Breno Battistin. Droysen's concept of Hellenism between philology and history. **Aitia: Regards sur la culture hellénistique au XXIe siècle**, v. 5, ago. 2015.

SILVA, Moisés. Filipenses. *In*: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (orgs.). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. Tradução: C. E. S. Lopes, F. Medeiros, R. Malkomes e V. Kroker. São Paulo: Vida Nova, 2014.

- SIRE, James W. **Dando nome ao elefante**: cosmovisão como um conceito. Tradução: Paulo Zacharias e Marcelo Heberts. Brasília: Editora Monergismo, 2012.
- SEXTO EMPÍRICO. **Outlines of Pyrrhonism**: books I, II, III. Tradução: Rev. R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1933. v. 1.
- SMIT, Peter-Bem. On being consumed: the martyred body as a site of divine—human encounter in the letters of Ignatius of Antioch. **Religions**, v. 11, n. 637, p. 1-13, nov. 2020.
- SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. **A Bíblia Sagrada**. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. **O Novo Testamento Grego**: com introdução em português e dicionário grego-português. 4. ed. rev. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.
- SPINELLI, Miguel. **Helenização e recriação de sentidos**: a filosofia na época da expansão do cristianismo – séculos II, III e IV. 2. ed. Caxias do Sul: EDUCS, 2015.
- TARN, William W. **Hellenistic Civilization**. 3. ed. Cleveland; New York: Meridian Books, 1961.
- THE EDITORS OF ENCYCLOPAEDIA. Ionia. *In*: **ENCYCLOPAEDIA Britannica**. [S. l.]: Encyclopaedia Britannica, Inc., 2012.
- THOMPSON, James W.; LONGENECKER, Bruce W. **Philippians and Philemon**. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016. (Paideia Commentaries on the New Testament).
- TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**: três volumes em um. Tradução: Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. Tradução: Jaci Maraschin. São Paulo: Aste, 2015.
- TRIPOLITIS, Antonía. **Religions of the hellenistic-roman age**. Grand Rapids; Cambridge: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 2002.
- TUGWELL, Simon. **The Apostolic Fathers**. London; New York: Continuum, 2001.
- ULLMANN, Reinholdo A. Filosofia da natureza nos estoicos. **Filosofia Unisinos**, v. 9, n.1, p. 5-11, jan./abr. 2008.
- VALL, Gregory. **Learning Christ**: Ignatius of Antioch & the Mystery of redemption. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2013.

VASCONCELOS, Paulo S. D. Helenismo e cristianismo primitivo: encontros e confrontos. **Revista Ideação**, v. 1, n. 40, p. 6-15, 2019.

VIELHAUER, Philipp. **História da literatura cristã primitiva**: introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos. Tradução: Ilson Kayser. Santo André: Academia Cristã, 2005.

WALKER, Wiliston. **História da igreja cristã**. Tradução: Paulo Siepierski. 3. ed. São Paulo: Aste, 2006.

WEINANDY, Thomas G. The Apostolic christology of Ignatius of Antioch: the road to Calcedon. *In*: GREGORY, Andrew; CHRISTOPHER, Tucket (eds.). **Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers**. New York: Oxford University Press, 2005. p. 71-84.

WOLFF, Hans W. **Antropologia do Antigo Testamento**. Tradução: Antônio Steffen, S. J. São Paulo: Editora Hagnos, 2007.

ZETTERHOLM, Magnus. **The formation of Christianity in Antioch**: a social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity. London; New York: Routledge, 2003.