

**ACASO EXISTIU UMA “ECLESIOLOGIA TARDO ANTIGA”?  
APONTAMENTOS A PARTIR DE EUSÉBIO DE CESAREIA, NESTÓRIO  
DE CONSTANTINOPLA E CIRILO DE ALEXANDRIA (SÉCULOS IV-V)**

WERE THERE A "LATE ANTIQUE ECCLESIOLOGY"? REMARKS FROM  
THE TEXTS OF EUSEBIUS OF CAESAREA, NESTORIUS OF  
CONSTANTINOPLE AND CYRIL OF ALEXANDRIA (4TH-5TH  
CENTURIES)

**Robson Murilo Della Torre**

Universidade Estadual de Montes Claros - Unimontes  
robson\_torre@yahoo.com.br

---

**Resumo:** O presente trabalho busca oferecer contribuições para a discussão sobre a existência ou não de uma eclesiologia no pensamento de autores eclesiais dos séculos IV e V a partir de apontamentos acerca das concepções de Igreja esboçadas por autores como Eusébio de Cesareia, Nestório de Constantinopla e, principalmente, Cirilo de Alexandria. Meu intuito aqui não é ser exaustivo, justamente por querer oferecer uma gama variada de observações que recubram o recorte cronológico delimitado. Início com uma breve discussão acerca da maneira como o conceito de Igreja é operado em trabalhos recentes, prossigo para algumas discussões teóricas acerca do mesmo conceito à luz da documentação e encerro com uma discussão mais pormenorizada sobre Cirilo de Alexandria por entender que as contradições tanto de sua atuação eclesial quanto de sua produção teológica são indicativas da pluralidade de caminhos que os pesquisadores podem perseguir nessas reflexões.

**Palavras-chaves:** Eclesiologia; Cirilo de Alexandria (bispo entre 412 e 444); Eusébio de Cesareia (bispo entre c. 312 e 339); Nestório de Constantinopla (bispo entre 428 e 431)

**Abstract:** The present work seeks to offer contributions to the discussion about the existence or not of an ecclesiology in the thought of ecclesiastical authors from the 4th and 5th centuries, based on notes about the conceptions of the Church outlined by authors such as Eusebius of Caesarea, Nestorius of Constantinople and specially Cyril of Alexandria. My intention here is not to be exhaustive, precisely because I want to offer a varied range of observations that cover the delimited chronological outline. I begin with a brief discussion about the way in which the concept of Church is operated in recent works, I then proceed to some theoretical discussions about the same concept in the light of documentation and I close with a more detailed discussion about Cyril of Alexandria as I understand that the contradictions of both his ecclesiastical performance and his theological production are indicative of the plurality of paths that researchers can pursue in this kind of reflections.

**Keywords:** Ecclesiology; Cyril of Alexandria (bishop between 412 and 444); Eusebius of Caesarea (bishop between c. 312 and 339); Nestorius of Constantinople (bishop between 428 and 431)

Uma das tarefas do historiador é fazer as perguntas óbvias que acabam passando à margem do grande público ou mesmo de seus pares. Por mais estranho que possa parecer, é justamente essa obviedade das perguntas que torna as respostas complexas e não raro insolúveis. Algumas delas decorrem de nossa expectativa de que palavras que encontramos em nossas fontes de pesquisa queiram dizer exatamente aquilo que delas entendemos em nosso próprio vocabulário contemporâneo, ou ao menos algo próximo o suficiente daquilo que sustentamos em nossa própria cultura a ponto de engendrar um mínimo de inteligibilidade. Não precisamos entrar aqui no mérito de nos indagar, por exemplo, se o mero exercício de tradução de um termo em latim ou em grego para o português gera algum tipo de distorção no processo (ἐκκλησία na obra de Eusébio de Cesareia quer mesmo dizer “igreja”?). Meu ponto aqui é outro. À guisa de Michel de Certeau,<sup>1</sup> quando se debate nas aporias de sua operação historiográfica, pergunto-me aqui o quanto a alteridade dos conceitos de nossas fontes é não só perceptível quanto mensurável e, a partir disso, o quanto essa mesma alteridade pode ser dissociada de nosso próprio quadro cultural contemporâneo. O interesse pelo outro não residiria precisamente no limite entre sua estranheza provocadora ao nosso olhar e sua familiaridade capaz (supostamente?) de engendrar um diálogo produtivo?<sup>2</sup>

Todos nós, quando iniciamos nossas pesquisas, partimos de questões de nosso presente que acreditamos ver aparecer em vestígios materiais e literários de séculos ou milênios antes de nossa época. A alteridade do passado, ou aquilo que acreditamos que ela seja, é encantadora para quem busca por um mundo diferente, talvez sem os problemas que enxerguemos na atualidade. Mas será que essa alteridade está lá onde acreditamos que esteja? Conseguimos ter conhecimento de sua exata dimensão? Por que queremos acreditar que essas diferenças não são impeditivas de uma aproximação nossa junto a esse passado de tal maneira que, ainda preservando nossa identidade, consigamos estabelecer vínculos de

---

<sup>1</sup> CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

<sup>2</sup> Ainda que clássico e por vezes criticado, penso aqui na obra de HARTOG, François. *O espelho de Heródoto*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999, que ajuda a colocar alguns questionamentos importantes sobre nossa capacidade de efetivamente conhecer alguma coisa que não seja mero decalque ou inovação de nossa própria cultura.

comunicabilidade com realidades tão outras, tão “não nossas”? Em suma: qual é o limite para falarmos que um conceito como “Igreja” em um autor do século IV ou V nos é cognoscível tanto naquilo que acreditamos ser ele próximo de nossa própria concepção contemporânea quanto naquilo que dela se afasta?

### **Definindo “Igreja”**

Como disse de início, as peculiaridades de alguns conceitos, por tão óbvios que parecem ser, passam despercebidos mesmo em obras de referência de excelente qualidade. O formidável livro de Leandro Rust recém-lançado sobre a Igreja Medieval<sup>3</sup> – que, no mais, já nasce como material de referência obrigatório em nossos cursos de graduação pela densidade e vastidão de sua reflexão – peca nesse ponto, a meu ver, ao não se dedicar a refletir sobre como os escritores medievais pensaram sobre o conceito de que o livro é tema. Para além dos problemas intrínsecos em definir o recorte temporal abarcado pelo adjetivo “medieval”,<sup>4</sup> sua definição de Igreja é bastante sucinta e parece partir de referenciais sociológicos do presente, posto que não evoca explicitamente nenhum autor medieval para fundamentá-la:

A Igreja será considerada, nas páginas a seguir, a partir de uma conotação ampla, consolidada nos tempos medievais, quando o termo *Ecclesia* (“Igreja”) abarcava um tríplice significado: a hierarquia clerical; a comunidade dos crentes; os locais de culto.<sup>5</sup>

A definição de Rust é elegante por sua concisão e de fato abarca várias acepções que encontramos em ótimos dicionários de latim medieval.<sup>6</sup> Ela também demonstra evocar reflexões muito importantes por parte de medievalistas como

---

<sup>3</sup> RUST, Leandro D. *Igreja Medieval*. São Paulo: Contexto, 2024. Agradeço aqui ao autor e à editora por terem me remetido um exemplar da obra acabada antes mesmo do lançamento oficial.

<sup>4</sup> Gostaria de deixar registrado aqui que simpatizo bastante com a opção do autor em iniciar seu recorte a partir do período carolíngio (*idem*, p. 10 e 13-14). Ainda assim, suas reflexões me são muito pertinentes para pensar o recorte adotado no presente trabalho.

<sup>5</sup> RUST, Leandro. *Igreja Medieval*. Op. cit., p. 9

<sup>6</sup> Ver, por exemplo, NIERMEYER, J. F. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*. Léxique Latin Médiéval-Français/Français. A Medieval Latin-French/English Dictionary. Leiden: Brill, 1976, p. 363-364. Curiosamente, nenhuma das cinco acepções de Niermeyer reconhece o sentido de “hierarquia clerical”.

Dominique Iogna-Prat (sobre quem, veremos mais abaixo) e Michel Lauwers<sup>7</sup> sobre a intersecção entre hierarquia, comunidade e local de culto. Estamos de comum acordo que os locais de culto são inescapáveis em qualquer reflexão sobre o termo “Igreja”. Porém, o que dizer sobre a hierarquia eclesiástica? Quem exatamente a compunha? Quais as tradições culturais e institucionais que abarcava? E ainda mais a comunidade: estamos levando em consideração aquelas que falavam latim ou abarcamos também as de língua grega, copta, siríaca ou mesmo árabe? Essa Igreja medieval ia muito além do recorte a que hoje chamamos de Europa? Rust não nos oferece respostas diretas para essas perguntas, mas o desenvolvimento de seu livro se estrutura a partir de um recorte bastante tradicional de uma Igreja latina centrada naquilo que hoje entendemos por Europa ocidental.

Reitero aqui mais uma vez: não há problema nenhuma em Rust adotar esse recorte! Minha única objeção é que as definições de Igreja que aparecem em nossas fontes são muito mais plurais e heterogêneas do que essa e são importantíssimas para nossa compreensão sobre como os cristãos medievais das mais variadas partes do globo se compreendiam como Igreja e quais as implicações disso em sua atuação eclesiástica. Por óbvio, também é forçoso reconhecer que, qualquer que seja o recorte adotado, ele sempre deixará de fora segmentos importantes da cristandade que também se consideram como pertencentes a alguma igreja. É uma questão de consciência de recorte, portanto.

Dado que me sinto muito mais confortável em falar sobre um recorte tardo antigo, buscarei oferecer a partir de agora exemplos diferentes sobre entendimentos diferentes sobre o que seja essa tal “Igreja” em autores diferentes do século IV e V com os quais tenho alguma familiaridade. A proposta não é ser exaustivo sobre eles muito menos tomá-los como referências de uma concepção mais genérica e abrangente sobre o conceito de Igreja nesse período. Minha abordagem pretende ser provocativa, levantando pontos que julgo relevantes para a discussão e que mereceriam estudos específicos por partes dos pesquisadores (eu inclusive!). A partir disso, buscarei ainda oferecer respostas à pergunta que intitula

---

<sup>7</sup> Os paralelos aqui me parecem ser claros com as reflexões de LAUWERS, Michel. *O Nascimento do Cemitério*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

este trabalho: Acaso existiu uma “eclesiologia tardo antiga”, no sentido de um pensamento sistemático e orgânico sobre a instituição, sobre sua relação com o mundo e sobre seu lugar na economia da salvação?

### Definindo “Igreja” na Antiguidade tardia

Para exemplificarmos como essa questão da definição conceitual pode ser mais complicada do que parece à primeira vista, tomemos como exemplo a obra de Eusébio de Cesareia, autor mais do que canônico na historiografia que trata dessa temática igualmente canônica. Tanto em sua *História Eclesiástica* quanto em sua *Vida de Constantino*, o bispo de Cesareia falava de tudo um pouco, de martírios a guerras civis, de apologistas a filósofos, de bispos a oficiais imperiais, etc. O que disso entrava em sua noção de “Igreja” (partindo-se obviamente da hipótese que uma história *eclesiástica* queira falar da história *de uma Igreja*)?<sup>8</sup> Para nosso desespero, em momento algum de seu texto Eusébio se importava em oferecer uma mínima definição de seu aparato conceitual.<sup>9</sup> Seria acaso o conceito tão evidente quanto o ar que o leitor respirava? Ora, Eusébio tinha plena consciência de que havia vários cristãos que tinham entendimentos muito diversos do dele tanto sobre a doutrina quanto sobre o funcionamento das comunidades cristãs – afinal, boa parte de seu texto era dedicado a falar dos “hereses! Será, então, que ele não queria – ou não podia – explicitar suas ideias?

Há muito a historiografia moderna sobre o cristianismo dos primeiros

---

<sup>8</sup> Mesmo historiadores de referência no trato com Eusébio e sua *História Eclesiástica* não possuem o cuidado de refletir sobre qual era exatamente seu objeto e seu referencial conceitual. Ver, por exemplo, GRANT, Robert M. *Eusebius as Church historian*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2006 (1ª edição: 1980). Existem pesquisadores, no entanto, que se interessam ao menos em refletir sobre o modelo historiográfico a que o bispo de Cesareia – sem, contudo, teorizar sobre seu conceito de Igreja. São os casos de WINKELMANN, Friedhelm. *Historiography in the Age of Constantine*. In: MARASCO, Gabriele (ed.) *Greek & Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century A.D.* Leiden: Brill, 2003, p. e DE VORE, David J. *Genre and Eusebius' Ecclesiastical History: Toward a Focused Debate*. In: JOHNSON, Aaron; SCHOTT, Jeremy (ed.) *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2013, p. 19-49.

<sup>9</sup> O que geralmente serve como base de reflexão para uma definição preliminar de seu conceito de Igreja são os seis primeiros parágrafos de sua *História Eclesiástica* (EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica* 1.1.1-6), em que o autor cita os principais objetos de sua narrativa – a saber: sucessão apostólica, apologistas, heresias e martírios. Ver, por exemplo, BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996 (1ª edição: 1981), p. 128.

séculos trabalha com a ideia de que houvesse certas ideias que os fiéis fossem instruídos a guardar em segredo: são os chamados *arcana*.<sup>10</sup> A prática parece ter sido muito comum nos séculos em que a hostilidade das autoridades romanas e da própria população não-cristã requeria certos cuidados para garantir a sobrevivência das comunidades. Era por esse motivo, por exemplo, que textos como os apocalipses eram redigidos em linguagem alegórica, quase cifrada, de tal modo que somente os iniciados na fé compreendessem o “verdadeiro significado” por trás das palavras. Mesmo no período de patrocínio imperial às igrejas a partir de Constantino, havia o entendimento de que certas verdades da fé deveriam ficar resguardadas sob os cuidados dos fiéis, não podendo ser dados ao conhecimento do grande público. O exemplo mais eloquente que conheço a esse respeito é do historiador Sozomeno, que, escrevendo em Constantinopla em meados do século V sob o patrocínio do cristianíssimo imperador Teodósio II (408-450), se furtava em reproduzir o credo niceno no curso de sua narrativa sobre a controvérsia ariana alegando o seguinte:

Pensei ser necessário reproduzir o documento que diz respeito a esse assunto [i.e. o credo niceno] como um exemplo da verdade [...], mas alguns amigos piedosos que entendem desse assunto me recomendaram que tais verdades devessem ser ditas e ouvidas somente pelos iniciados e pelos iniciadores. Eu concordei com o conselho deles, pois não é improvável que alguns dos não-iniciados possam ler este livro.<sup>11</sup>

Os *arcana* não são exclusividade do cristianismo. Toda religião de mistério tem os seus, e o Império romano era prolífico na multiplicação destas. No caso das comunidades cristãs, o máximo que podia ocorrer com quem violasse os *arcana* era a excomunhão. Porém, parece que o mais comum era que antigos membros que, por razões variadas, abandonaram a fé divulgassem aos quatro ventos as “verdades escondidas” desse grupo tão secreto, isso quando não explicavam os, digamos assim, “motivos espúrios” que motivavam que ficassem em segredo. Era um verdadeiro escândalo! Daí inclusive o risco de que certas “verdades” chegassem ao

---

<sup>10</sup> O tema dos *arcana* caiu em desinteresse na historiografia mais recente. Minha discussão ainda é muito baseada no antiquíssimo (embora bastante iluminador) texto do cardeal NEWMAN, John H. *The arians of the fourth century*. London: Lumney, 1871 (edição original: 1833).

<sup>11</sup> SOZOMENO, *História Eclesiástica* 1.20.

conhecimento de grupos cristãos marginalizados – os ditos hereges, por exemplo –, que poderiam utilizados como arma contra seus desafetos sempre que conveniente.<sup>12</sup>

Essa incursão sobre o problema dos *arcana* me é relevante aqui para pensar que autores como Eusébio tivessem motivos para guardar para si algumas das engrenagens de seu processamento mental, ainda mais quando escreviam obras cujo intuito era que circulassem também para fora do domínio estrito de fiéis. Ou seja, definir Igreja talvez fosse necessário em uma esfera privada, porém não necessariamente fosse conveniente ser divulgado. Seria então uma espécie de *arcana* – um conhecimento partilhado pelas pessoas que realmente importavam no processo de comunicação daquele momento, mas que não poderia emergir para a superfície do texto?

A questão se torna ainda mais intrigante quando olhamos para o quadro mais amplo e observamos outros autores tentando conferir algum sentido ao termo. A título de ilustração, partindo do verbete ἐκκλησία (*ekklēsia*, “igreja”) no dicionário de grego patrístico de Lampe,<sup>13</sup> logo na primeira acepção do termo – “uma instituição” –, encontramos os seguintes exemplos de tentativas de definição do conceito:

- Clemente de Alexandria, *Pedagogo* 1.6: “Sua [i.e. de Deus] vontade é a salvação dos homens, e a isso se chamou igreja”
- Cirilo de Jerusalém, *Sermões catequéticos* 18.24: “A igreja é assim chamada pelo fato de todos serem chamados [ἐκκαλεῖσθαι] e se reunirem juntos”
- *Idem*, *Homilia sobre a carta aos efésios*: “Igreja é a casa construída por meio

---

<sup>12</sup> Pensando nessa questão dos conflitos internos nas comunidades cristãs e o quanto certas informações poderiam ser instrumentalizadas para a destruição da reputação de pessoas, é ilustrativo pensar no comentário que o próprio Eusébio faz na abertura do livro 8 de sua *História Eclesiástica*: “os pastores das igrejas, enquanto uns se esconderam de modo vergonhoso aqui e acolá, outros foram capturados de forma ignominiosa e foram ridicularizados por seus inimigos. [...] Quanto a esses [pastores], não nos cabe descrever seus infortúnios melancólicos nesse assunto, até mesmo porque pensamos não ser adequado consignar à memória suas dissensões e a conduta imprópria de uns para com os outros antes da perseguição” (EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica* 8.2, grifo meu). Até onde me consta, ninguém nunca conseguiu descobrir até hoje a que conflitos Eusébio fazia referência exatamente nesta passagem... Esse é um dos melhores exemplos de *arcana* preservados ao longo dos séculos!

<sup>13</sup> LAMPE, G. W. H. (ed.). *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961, p. 429.

de nossas almas”

Um autor de fins do século II e outro de fins do século IV parecem partilhar, portanto, desse aparente pudor eusebiano de uma definição clara e transparente do conceito de Igreja. A segunda dessas explicações não passa de um comentário etimológico que deveras explica muito pouco; a primeira e a terceira são alegorias que, a bem da verdade, poderiam render teses bastante volumosas, mas que por si mesmas não explicam nada. Ou seja, o problema dessa falta de uma definição clara não parece ser idiossincrático, mas sim estrutural na patrística, e isso em si diz muito sobre a significação e as implicações do conceito.

### **Existiria uma eclesiologia antiga?**

Para além desse interesse epistemológico (que, a bem da verdade, é muito mais nosso do que de nossas fontes justamente por essa nossa vontade de saber a diferença do outro), existe um desdobramento hermenêutico neste problema: acaso havia já nesse momento uma teoria consolidada sobre certa ontologia da Igreja, suas estruturais principais de funcionamento e seu lugar tanto no mundo quanto na economia da salvação de modo mais geral? A resposta mais simples a se dar aqui é não – sequer o conceito tinha contornos bem definidos até onde conseguimos enxergar, quanto menos um arcabouço teórico poderia se construir em cima dele. Todavia, não é porque um dado instrumental mental não estivesse teorizado que não fosse de alguma maneira operacionalizado de forma mais prática, empírica. Quando os cristãos se voltam para uma reflexão sobre os prós e os contras, os limites e as possibilidades de sua aproximação com os poderes seculares, eles conseguiam conceber linhas gerais de conduta a ser seguidas, muitas delas inclusive remontando aos Evangelhos, ainda que não haja uma elaboração detalhada e explícita de todos os seus pressupostos e implicações.<sup>14</sup> Seria uma eclesiologia antes da eclesiologia?

---

<sup>14</sup> O problema é tão antigo quanto a própria existência do cristianismo. Miríades de análises pululam nas bibliotecas, cada uma seguindo um viés ideológico particular. A título de exemplo, para nos restringirmos a questionamentos feitos sobre o período tardoantigo, um bom ponto de partida para um leitor interessado é MORRISON, Karl F. *Rome and the city of God: An Essay on the constitutional relationships of Empire and Church in the Fourth Century*. Philadelphia, *Transactions of the American Philosophical Association*, v. 54, n. 1, p. 3-55, 1964.



A questão é bem espinhosa e se ramifica para vários caminhos, inclusive o da especulação teológica, que aqui me é inacessível. Apenas à guisa de enquadramento do problema para aquilo que segue, explicito algumas diretrizes da minha reflexão. Para o meu conceito de eclesiologia, valho-me aqui da perspectiva de Dominique Iogna-Prat, para quem o conceito só surgiu de modo semelhante àquilo que nós concebemos hoje no século XII devido a uma transformação radical da compreensão sobre o que seja a comunidade cristã e qual o papel do clero em seu pastoreio.<sup>15</sup> De forma breve, podemos dizer que ele considera ter havido uma ampliação do escopo da atuação clerical para que interviesse de modo mais direto e eficaz na experiência de fé e vida dos fiéis de todos os extratos sociais e de todas as origens culturais, planejando certos entendimentos sobre a aplicação da doutrina, da liturgia e da disciplina a ponto de criar modelos bastante mais padronizantes de conduta cristã do que se observava anteriormente. É como se, em seu entender, um modelo mais plural de igrejas – conectadas e entrelaçadas entre si, por certo, porém dotadas de muito mais autonomia – cedesse espaço a um enquadramento verdadeiramente sociológico (e o termo aqui é utilizado de forma proposital!) de uma grande comunidade cristã unificada. Por esse viés, não há como se conceber algo congênere para o período de nosso interesse nesse estudo.

Entretanto, minha contribuição aqui não é negar a possibilidade de se pensar em uma “eclesiologia tardo antiga” ou mesmo dizer que o próprio conceito seja uma impostura moderna (e medieval?) que subverta a multiplicidade de experiências da época patrística. De fato, entendo a necessidade de se pensar eclesiologicamente no século V, desde que se tenha a devida dimensão de que esse é um horizonte de preocupação nosso, não de nossas fontes. Essa “eclesiologia” que encontramos em autores dos séculos IV e V não emerge de seus textos teorizada, estruturada, límpida e transparente, ao alcance pleno da mão do pesquisador. Ela aparece mais de modo

---

<sup>15</sup> A principal obra em que tais ideias são esboçadas é IOGNA-PRAT, Dominique. *Ordonner et exclure: Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*. Paris: Flammarion, 2004. Em português, ver também *idem*. A história do 'religioso' e do 'sagrado' na França (1995-2010). In: ALMEIDA, Néri B.; SILVA, Eliane. M. (orgs.). *Missão e pregação: A comunicação religiosa entre a História da Igreja e a História das Religiões*. São Paulo: Editora da Unifesp, 2014, p. 15-27. Para esse breve esboço de suas ideias, valho-me também de uma palestra proferida por ele na Unicamp em 2012 (infelizmente, sem transcrição)

sugestivo, inferido, empiricamente percebida como uma ferramenta de organização da experiência histórica dos sujeitos e calcada em uma dada tradição, mas que não é objeto de elaboração filosófica da maneira como nós esperamos. Somos nós que delineamos essa forma e dela tiramos conclusões, muito mais pertinentes a nosso presente do que à Antiguidade Tardia. Estamos assim distorcendo a realidade ou projetando nossa subjetividade de modo tirânico sobre nossas fontes, obrigando-as a confessar aquilo que queremos que falem? Retornamos ao problema com que começamos. De minha parte, acredito que essa intersecção de reflexões, antigas e modernas, ao menos é interessante para nos fazer pensar.

### **Integrar e/ou especificar**

Não havendo um modelo ou mesmo um referencial unívoco de onde possamos partir do instrumental conceitual de nossas fontes, teremos que dar-lhes de empréstimo uma forma contemporânea que aglutine os elementos que recolhemos dos textos. Uma que me tem servido a contento é derivada dos trabalhos do filólogo alemão Eduard Schwartz (1858-1940). Editor tanto da *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia quanto das “atas dos concílios ecumênicos”, Schwartz era um pesquisador bastante alinhado ao historicismo de sua época, muito crítico da proximidade entre as lideranças eclesiásticas tardoantigas e o poder imperial romano e com um olhar muito cético sobre o compromisso destas mesmas lideranças para com a preservação da doutrina e desenvolvimento da fé cristã. Em suma, ele era alguém que pactuava com o pessimismo imbuído na interpretação típica daquela ala da historiografia alemã que enxergava a colaboração com o poder público um caminho para a corrupção da Igreja, altamente manipulável por políticos carismáticos que se valeriam de arrivistas travestidos de clérigos.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Sobre Schwartz em geral, ver REHM, Albert. *Eduard Schwartz' wissenschaftliches Lebenswerk*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1942, MOMIGLIANO, Arnaldo. *Premesse per una discussione su Eduard Schwartz*. Pisa, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. Classe di Lettere e Filosofia, serie III, v. 9, n. 3, p. 999-1011, 1979 e VON STOCKHAUSEN, Annette. *Die Edition der Konzilsakten und das Problem der Sammlungen*. Editionsphilologische Überlegungen anhand der *Acta Conciliorum Oecumenicorum III*. In: HEIL, Uta; VON STOCKHAUSEN, Annette (hrsg.). *Crux interpretum: ein kritischer Rückblick auf das Werk von Eduard Schwartz*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2015, p. 129-144. Sobre esse movimento de interpretação eclesiástica na Alemanha do início do século XX, ver, além do próprio Momigliano, REBENICH, Stefan. *Theodor Mommsen und Adolf*

Ainda que esse perfil analítico soe um tanto antiquado para nossa sensibilidade contemporânea,<sup>17</sup> Schwartz era capaz de oferecer perspectivas de interpretação que nos ajudam a organizar as informações à nossa disposição nas fontes. Em um texto sobre uma coleção de “atas do concílio de Éfeso” de orientação miafisita compilada no Egito no início do século VI e conservada em um manuscrito do século XII guardado no sul da Itália, Schwartz fazia algumas ponderações sobre o que poderíamos chamar de duas grandes perspectivas eclesiológicas que orientavam o pensamento da patrística neste período. Ele as resumia como sendo a *oikonomia* (uma tendência mais conciliadora e focada na unidade comunitária) e a *akribeia* (mais faccional e focada na pureza e precisão da doutrina). A passagem em si vale a pena ser transcrita:

*οἰκονομία* é a atitude de levar em conta as circunstâncias, a tratar bem os homens e não incomodá-los de modo inútil. O contrário disso é a *ἀκρίβεια*, a intransigência de exigir uma ortodoxia levada às últimas consequências, disposição essa que não alivia os conflitos, mas sim os intensifica. A *οἰκονομία* é algo excelente e razoável que permite legitimar uma política religiosa ao fazer concessões e aceitando sacrifícios para evitar prejuízos maiores e cismas perniciosos.<sup>18</sup>

Embora os termos derivem do grego, eles não aparecem teorizados dessa forma nos documentos. São invenções modernas, portanto, mas que nos ajudam a transitar por entre a miríade de interpretações e propostas de intervenção eclesiástica defendidas pelos autores patrísticos. O próprio Schwartz partia dessa dicotomia para justificar que a referida coleção de “atas do concílio de Éfeso (431)”

---

*Harnack: Wissenschaft und Politik im Berlin des ausgehenden 19. Jahrhunderts.* Berlin: Walter de Gruyter, 1997. É importante observar que esse movimento tinha diante de seus olhos não só a *Realpolitik* bismarckiana, mas sobretudo a ascensão do nazismo hitlerista, da qual Schwartz era um crítico silencioso. Esse é o mesmo tipo de inspiração que embasava a construção de conceitos como “teologia política” de Eric Peterson, mais conhecido do público brasileiro.

<sup>17</sup> Esse tipo de ceticismo inveterado é reconhecido como um entrave a uma leitura mais amigável e frequente da obra de Schwartz (e de seus contemporâneos alemães...) por MÜHLENBERG, Ekkehard. *Die Edition der Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO). Methoden und Prinzipien.* In: HEIL, Uta; VON STOCKHAUSEN, Annette (hrsg.). *Crux interpretum: ein kritischer Rückblick auf das Werk von Eduard Schwartz.* Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2015, p. 97-109.

<sup>18</sup> SCHWARTZ, Eduard. *Codex Vaticanus gr. 1431: eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos.* München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1927, p. , com ajuda da tradução do excerto feita por DRAGUET, René. *Le Florilège du Vatic. Graec. 1431. Revue d'Histoire Ecclésiastique,* Louvain, v. 24, p. 51-62, 1928, p. 94.

que estudava tinha uma proposta muito mais conciliadora de política eclesiástica frente àquilo que o imperador reinante nesse momento, Anastácio (491-518), queria impor de modo uniforme ao conjunto das igrejas de língua grega com seu *Henotikon*.

Ainda que criada para se pensar uma documentação bem específica reinterpretada em um contexto histórico mais específico ainda, a oposição entre defensores da *oikonomia* e da *akribeia* tem seu valor para pensar grandes definições de Igreja e de seu lugar no mundo no pensamento de diversos autores do período. A *História Eclesiástica* de Eusébio, por exemplo, é um grande tratado em defesa de uma visão acomodatória de Igreja e de sua relação com os poderes constituídos. No extremo oposto do espectro, toda a produção teológica de Nestório de Constantinopla (428-431) é marcada por um rigorismo tão sufocante a ponto de ser percebido como caricato por seus contemporâneos. Como John McGuckin já mostrou anteriormente,<sup>19</sup> todos os textos do arquirrival de Cirilo são marcados pela utilização de expressões do tipo “estritamente falando”, “para ser preciso” e congêneres que faziam dele um personagem risível a seus opositores. Para não se desviar de uma ortodoxia medida à régua, Nestório era capaz de inventar neologismos que ninguém entendia direito,<sup>20</sup> tais como *Christotokos* (“aquela que pariu o Cristo”) para evitar chamar Maria de *Theotokos* (“aquela que pariu Deus”) sob pena de promover uma ímpia divinização de uma figura humana feminina.<sup>21</sup> É por conta desse tipo de purismo vocabular que só fazia sentido na cabeça dele e de uns poucos apoiadores que ele sofria gigantescos mal-entendidos, como quando tentou argumentar, no contexto de debates preliminares ao concílio de Éfeso de 431,

---

<sup>19</sup> MCGUCKIN, John A. *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts*. Yonkers, NY: St. Vladimir Seminary Press, 2004 (1ª edição: 1994), p. 28.

<sup>20</sup> Sobre a terminologia cristológica do início da controvérsia, bem como para o caráter inovador de *Christotokos*, ver GRAUMANN, Thomas. Introduction. In: *The council of Ephesus of 431: Documents and proceedings*. Translated by Richard Price with an introduction and notes by Thomas Graumann. Liverpool: Liverpool University Press, 2022, p. 71-73.

<sup>21</sup> *Idem*, p. 126-174. Vale lembrar que o verbo τίκτω, de onde vem o sufixo -τόκος de todos esses neologismos que pautaram a controvérsia cristológica, se remete ao ato físico de fazer nascer um ser animal, tal qual um bezerrinho ou um cabritinho (ver LAMPE, G. W. H. (ed.). *A Patristic Greek Lexicon*. *Op. cit.*, p. 1393. Sempre faço essa observação para justificar minha escolha de tradução pelo verbo “parir” e não “dar à luz”, pois acredito que isso expressa melhor o choque a um contemporâneo de Nestório ou Cirilo à aplicação dessa noção ao nascimento de Jesus.

que ele próprio não era capaz de confessar que um bebê de três meses de idade fosse reconhecido como Deus.<sup>22</sup> Por mais que, “estritamente falando”, ele pudesse ter razão, esse era o tipo de declaração que servia de prato cheio para seus opositores trabalharem com o senso comum do público e transformarem esse malabarismo vocabular construído sob medida para fazer caber uma ideia teológica muito complexa no buraco de uma agulha em obra demoníaca.

Obviamente, existe todo o debate sobre saber quão alargada deve ser a porta de entrada tanto para fiéis quanto para práticas e crenças dentro do cristianismo. Pode-se argumentar, não sem razão, que acomodaticios e rigoristas são definíveis a partir de critérios muito subjetivos, tanto no presente quanto no passado. Nestório, por exemplo, não se achava “rigorista” nem “purista” demais – em seu entender, seus desafetos é que eram inaptos e dados a uma liberalidade que punha em risco a defesa da fé no Cristo! Ainda assim, a barra de excelência que Nestório impunha a seus apoiadores e fiéis era suficientemente alta a ponto de não conseguir arrebanhar um grupo de seguidores que pudesse se comparar aos que aderiam a Cirilo de Alexandria, seu rival na controvérsia cristológica que assolou o Império a partir do segundo quarto do século V. Seu caminho era o isolamento, que alienou até mesmo aliados fiéis que, a certa altura, preferiram não comprometer sua posição eclesiástica e suas boas relações com o imperador e entregaram Nestório à própria sorte.<sup>23</sup>

Sem querer estender o debate teórico sobre *oikonomia* e *akribeia* para além dos limites aceitáveis para o momento, contento-me aqui em partir dele para pensar a concepção “eclesiológica” de Cirilo de Alexandria, alguém que, por mais influente que seja no pensamento cristão em língua grega, padece de juízos nem sempre abonadores ou que façam jus à complexidade de sua reflexão.

---

<sup>22</sup> MCGUCKIN, John A. *St. Cyril of Alexandria. Op. cit.*, p. 64-65. Nestório recuperou esse episódio anos depois, já no contexto de seu exílio no Oásis egípcio por volta do ano 450, em um texto que depois foi compilado no chamado *Livro de Heráclides de Damasco* (NESTORIUS. *Le Livre d'Héraclide de Damas*. Traduit en français par F. Nau avec le concours du R. P. Bedjan et de M. Briere. Paris: Letouzey et Ané, 1910). No trecho em questão (*idem*, p. 120-123), Nestório não só explicava em que sentido tinha feito essa afirmação como também explicava de quais maneiras seus adversários teriam deturpado suas palavras no curso de uma campanha difamatória contra ele.

<sup>23</sup> MCGUCKIN, John A. *St. Cyril of Alexandria. Op. cit.*, p. 61-62.

## **Um mau personagem**

Rigoristas em geral costumam ter vida curta na história da Igreja. No concílio de Niceia de 325 – ele próprio um gigantesco esforço de conciliação mais do que de intransigência<sup>24</sup> –, o imperador Constantino teria feito piada com um bispo novaciano chamado Acácio por reclamar que sua doutrina e prática de fé era exigente demais a ponto de ser insustentável.<sup>25</sup> “Pegue uma escada, Acácio, e suba sozinho aos céus!”<sup>26</sup> O mesmo Sócrates que nos narra essa anedota não achava o novacianismo tão exigente (ele era novaciano, afinal de contas<sup>27</sup>), mas olhava para Nestório com extremo desprezo e amargor. Não é sem certo escândalo que ele abre sua narrativa sobre o episcopado de Nestório denunciando uma postura extremada do então recém-chegado bispo, que prometia uma campanha sem cessar contra os “hereges” a fim de purificar a Igreja e o Império para a glória de Deus e do imperador.<sup>28</sup> Sócrates reprovava tal petulância, ainda mais quando descrevia a campanha de fechamento e destruição de igrejas arianas e novacianas na capital imperial.<sup>29</sup> O historiador faz questão de denunciar o preciosismo conceitual nestoriano como mero exercício de vaidade combinada com ignorância da literatura patrística.<sup>30</sup> Por fim, ele celebra a derrocada de Nestório como verdadeiro alívio para os cristãos, agora livres para seguir sua vida em paz sem precisar explicar “estritamente falando” coisa alguma para seu bispo.

---

<sup>24</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 214 e ss. DRAKE, Harold H. *Constantine and the bishops: The politics of intolerance*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000, embora defenda o oposto das ideias de Barnes sobre Eusébio e Constantino na maior parte do tempo, alicerça toda a sua argumentação nesse livro para dizer justamente que Constantino era um imperador acomodaticio, que queria construir uma Igreja muito inclusiva e dócil aos interesses imperiais, mas que teria tido sua agenda sequestrada por bispos extremistas e intolerantes como o próprio prelado de Cesareia. Nesse ponto em particular, discordo de Drake, embora concorde com ele quanto a Constantino.

<sup>25</sup> Sobre o rigorismo novaciano, ver GREGORY, Timothy E. *Novatianism: A rigorist sect in the Christian Roman Empire*. Leiden, *Byzantine Studies*, v. 2, p. 1-18, 1975.

<sup>26</sup> SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA. *História Eclesiástica* 1.10.

<sup>27</sup> Sobre a confissão religiosa de Sócrates e seus impactos na composição de sua *História Eclesiástica*, ver WALLRAFF, Martin. *Der Kirchenhistoriker Socrates: Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, p. 235-257 e VAN NUFFELEN, Peter. *Un héritage de paix et de piété: Étude sur les historiens ecclésiastiques de Socrate et de Sozomene*. Leuven; Paris; Dudley, MA: Peeters, 2004, p. 42-46.

<sup>28</sup> SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA. *História Eclesiástica* 7.29.4-5.

<sup>29</sup> SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA. *História Eclesiástica* 7.31.

<sup>30</sup> SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA. *História Eclesiástica* 7.32.9-22.

Essa ojeriza para com aquilo que se percebia como excessivamente rigorista não é privilégio da Antiguidade. De novo, a régua com a qual se pode medir acomodação ou intransigência pode variar, porém certa rejeição daquilo que se percebe como extremo é relativamente comum. Cirilo, bispo de Alexandria entre 412 e 444 e principal antagonista de Nestório na controvérsia cristológica, não teve sorte muito melhor na historiografia. Com efeito, sua exposição sobre a relação entre a(s) natureza(s) divina e humana de Cristo ganhou força e se transformou em canônica ainda em sua vida. Praticamente todas as vertentes cristológicas subsequentes, desde o mais acalorado difismo calcedoniano até o mais intransigente miafisismo, faziam questão de enfatizar que preservavam a mais pura tradição ortodoxa cirilina.<sup>31</sup> Anastásio de Sinai, escrevendo no século VII, declarava ser Cirilo o “selo dos pais” (σφραγὶς τῶν πατέρων) – ou seja, aquele que confirma e autoriza a doutrina dos autores que o precederam.<sup>32</sup> Todavia, toda essa celebração da ortodoxia do pensamento de Cirilo não lhe bastou para que tivesse uma memória sem mácula transmitida ao longo dos séculos.

Aquilo que incomodava não só aos opositores de Cirilo, mas mesmo a pessoas simpáticas a sua teologia, era certa truculência com a qual ele costumava resolver suas diferenças com desafetos. Valendo-se da posição de bispo de Alexandria, com recursos (inclusive financeiros) muito abundantes à sua disposição, Cirilo contratava verdadeiros capangas (os chamados *parabalani*<sup>33</sup>) para dar cabo de opositores, perseguir judeus e hereges, destruir templos de cultos tradicionais, dentre outras façanhas nada abonadoras de seu currículo. O episódio mais marcante a macular sua reputação entre seus contemporâneos foi o assassinato de filósofa neoplatônica Hipácia em 415, atribuído tanto por fontes cristãos ou não à atuação

---

<sup>31</sup> PRICE, Richard. Introduction. In: *The Acts of the Council of Chalcedon*. Translated with an introduction and notes by Richard Price and Michael Gaddis. Liverpool: Liverpool University Press, 2005, v. 1, p. 65-68.

<sup>32</sup> DE DURAND, G. M. *Deux Dialogues Christologiques*. Paris: Éditions du Cerf, 1964, p. 15.

<sup>33</sup> A melhor discussão sobre estas figuras continua sendo SCHWARTZ, Eduard. *Cyrill und der Mönch Viktor*. Wien; Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky, 1928, p. 33-34. Em tempo: bispos de Alexandria já se valiam desse tipo de força bruta desde, pelo menos, a época de Atanásio (328-373) (ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 230-231). Os bispos de Constantinopla também tinham algo equivalente em mãos, chamados de zeuxipitas (SCHWARTZ, Eduard. *Cyrill und der Mönch Viktor*. *Op. cit.*, p. 35). Ou seja, não é que fosse um recurso excepcional, mas ainda assim era malvisto e quiçá Cirilo o tenha utilizado de modo excessivo.

dos *parabalani*.<sup>34</sup> O mesmo Sócrates de Constantinopla que abominava Nestório e concordava com a teologia de Cirilo não deixava de relatar esse evento como uma chaga no episcopado cirilino, verdadeiro sinal de sua impulsividade e potencial destrutivo para as comunidades cristãs.<sup>35</sup>

A lista de “excessos” de Cirilo, por mais que fossem justificados por uma defesa zelosa da fé cristã, é bem vasta. Os exemplos se multiplicam: há “listas de suborno” preservadas na documentação que registrariam os “incentivos” contratados pelo bispo de Alexandria para convencer certas figuras influentes no palácio imperial a trabalhar em favor de sua causa contra Nestório,<sup>36</sup> ele próprio desobedeceu a várias ordens e leis imperiais ao longo de 431 para defender a si próprio e seus aliados.<sup>37</sup> Enfim, que isso baste para mostrar que a reputação de Cirilo não era ilibada mesmo entre seus contemporâneos, o que serviu de ensejo para que a historiografia contemporânea o tratasse muitas vezes mais como um político sedento por poder do que como uma referência doutrinária comprometida com a defesa da fé.<sup>38</sup>

Meu interesse em recuperar elementos de eclesiologia cirilina neste texto e tentar articulá-los dentro de linhas gerais de atuação deriva justamente do estranhamento com essa aparente dicotomia na apreciação de sua figura – um baluarte da fé ortodoxa influente há séculos que não tinha o menor escrúpulo em exterminar seus opositores e desafiar a lei e a ordem imperiais a fim de defender sua posição política e eclesiástica. Teria ele então uma eclesiologia cínica, maquiavélica *avant la lettre*, como seria o caso de vários de seus contemporâneos, ao menos a se julgar pelo juízo de pesquisadores como Schwartz?<sup>39</sup>

---

<sup>34</sup> MCGUCKIN, John. *St. Cyril of Alexandria. Op. cit.*, p. 13-15.

<sup>35</sup> SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA. *História Eclesiástica* 7.15.

<sup>36</sup> BEERS, Walter F. “Furnish whatever is lacking to their avarice”: The payment programme of Cyril of Alexandria. In: MATHEOU, Nicholas S. M.; KAMPIANAKI, Theofili; BONDIOLI, Lorenzo M. (ed.) *From Constantinople to the Frontier: The City and the Cities*. Leiden: Brill, 2016, p. 65-83.

<sup>37</sup> A ponto de ter que escrever um discurso apologético ao imperador Teodósio II em 432 para se justificar perante o soberano e buscar sua clemência em uma tentativa de reconciliação entre as partes (SCHWARTZ, Eduard. *Cyrrill und der Mönch Viktor. Op. cit.*, p. 16-18).

<sup>38</sup> Para um balanço historiográfico sobre as opiniões modernas acerca de Cirilo, ver RUSSELL, Norman. *Cyril of Alexandria*. London: Routledge, 2000, p. vii-viii.

<sup>39</sup> O melhor exemplo dessa leitura maquiavélica da doutrina de Cirilo por parte de Schwartz pode ser encontrado em SCHWARTZ, Eduard. *Cyrrill und der Mönch Viktor. Op. cit.*, p. 36-42. Para ele, tudo não



A mim, ao menos, não parece ser esse o caso, como procurarei demonstrar abaixo. Dito isso, é importante que se ressalve que o bispo de Alexandria mudou muito ao longo da vida, inclusive em sua doutrina cristológica. Os comentadores de sua teologia são praticamente unânimes em reconhecer que ele vivia de “fases”,<sup>40</sup> ora sendo mais intransigente (como no início da querela com Nestório), ora mais acomodaticio (como quando foi pressionado pelo imperador Teodósio II a compor com seus rivais da diocese do Oriente logo após o concílio de Éfeso).<sup>41</sup> Do mesmo modo, suas atitudes à frente da igreja de Alexandria ou na relação com outras sés ao redor do Império é tão cambiante quanto as mudanças de direção da política imperial durante o governo de Teodósio II. Ou seja, se estamos em busca de uma eclesiologia cirilina, é bom que reconheçamos desde já que ela não é estável e imutável, podendo muito bem ser flexível a depender do assunto ou do público a quem ele se endereçava.

### **Em busca de uma “eclesiologia cirilina”**

Embora Cirilo sempre defenda a importância da preservação da doutrina ortodoxa como pilar da vida cristã, ele o fazia buscando certo enquadramento geral para ela, tanto comunitário quanto geográfico. Para ele, uma das provas de que determinada proposição fosse ortodoxa era sua aceitação por um grupo amplo de pessoas, inclusive de diferentes regiões do Império. Podia ser o caso com os monges da Nítria, no Egito, que foram os primeiros a apelar a ele por um posicionamento assim que a pregação de Nestório sobre a *Theotokos* começou a circular.<sup>42</sup> Podia ser o caso também com grupos cristãos em Constantinopla escandalizados com seu

---

passava de intriga política e da tentativa de o bispo egípcio desqualificar o predicado de seus colegas no episcopado de cidades que concorriam com Alexandria pela influência sobre outras comunidades.  
<sup>40</sup> Ver, por exemplo, DURAND, G. M. *Deux Dialogues Christologiques. Op. cit.* e principalmente GRILLMEIER, Alois. *Christ in Christian Tradition*. Volume 1: From the Apostolic age to Chalcedon (451). Translated by John Bowden. London; New York: Mombay; Westminster John Knox Press, 1965, p. 414 e ss., que inclusive distingue um “jovem Cirilo” de outro mais típico do concílio de Éfeso. MCGUCKIN, John. *St. Cyril of Alexandria. Op. cit.*, p. 175-226, embora também reconheça que o pensamento de Cirilo se transforma com os anos, ainda pressupõe uma cristologia que, em seu cerne, se mantém intacta, apenas tendo alterada suas formas de expressão de acordo com as necessidades do momento.

<sup>41</sup> Ver abaixo, p. 20, a discussão sobre a Reunião de 433.

<sup>42</sup> SCHWARTZ, Eduard. *Cyrril und der Mönch Viktor. Op. cit.*, p. 4.

novo bispo e que também pediram seu alvitre por meio do arquimandrita Dalmácio.<sup>43</sup> Porém, fato curioso entre clérigos de língua grega nesse período, Cirilo se importava com a opinião dos cristãos da metade ocidental do Império, de língua latina e submetidos a outro imperador,<sup>44</sup> Valentiniano III (425-455). Por mais que este e Teodósio II fossem primos e houvesse o esforço ideológico para construir a ideia de que, mesmo com duas cortes imperiais, havia ainda um único Império romano, não eram todos os que, no Oriente, pensavam que os problemas eclesiásticos de uma parte do mundo romano deveriam afetar a outra parte.<sup>45</sup> Nestório até teve a ideia de apelar ao bispo de Roma do momento, chamado Celestino (422-432), porém ele cometeu a indelicadeza de lhe escrever em grego...<sup>46</sup> Já Cirilo, contando com a ajuda de apocrisiários estacionados em Constantinopla, conseguiu a transcrição de alguns sermões mais polêmicos de seu desafeto, fez uma compilação das partes mais escandalosas contra a *Theotokos*, mandou verter tudo para o latim e despachou a encomenda para Roma junto com uma carta em que expressava uma visão deveras ecumênica dos problemas em que a Igreja se encontrava.<sup>47</sup> A título de exemplo, vejamos dois excertos tirados dela:

Sabe tua religiosidade [i.e. o bispo de Roma, Celestino] também isso, que aquilo que digo tem o apoio de todos os bispos do Oriente. Todos estão preocupados e ofendidos, sobretudo os muito devotos bispos da Macedônia. Embora [Nestório] saiba disso, ele pensa que é mais sábio que todos e que só ele compreende o significado das

---

<sup>43</sup> *Idem*, p. 8.

<sup>44</sup> A melhor discussão sobre esse ponto da relação (por vezes muito problemática) entre as cortes ocidental e oriental, focando em Teodósio e Valentiniano, é MATTHEWS, John F. *Laying down the Law: A Study of the Theodosian Code*. New Haven: Yale University Press, 2000, p. 1-9.

<sup>45</sup> A questão é imensa e possui um enorme histórico. Um bom ponto de partida é BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993, p. 165-179.

<sup>46</sup> SCHWARTZ, Eduard. *Konzilstudien*. I. Cassian und Nestorius; II. Über echte und unechte Schriften des Bischofs Proklos von Konstantinopel. Straßburg: Karl J. Trübner, 1914. Para piorar, Nestório tinha recebido em comunhão alguns pelagianos refugiados em Constantinopla. Na primeira carta que escreveu a Celestino tratando da polêmica cristológica, ele demonstrava interesse em reabrir o caso dos pelagianos e quiçá reabilitá-los! Era muita falta de diplomacia para se dirigir a uma igreja que ainda sofria com as feridas da querela. Para mais, ver DELLA TORRE, Robson. Nestório, os pelagianos em Constantinopla e o concílio de Éfeso I (431). Campinas, *Revista de estudos filosóficos e históricos da Antiguidade*, v. 30, p. 135-156, jan.-dez. 2016.

<sup>47</sup> SCHWARTZ, Eduard. *Konzilstudien*. *Op. cit.*, p. 3-6.

sagradas Escrituras e o mistério de Cristo.<sup>48</sup>

Não romperemos a comunhão com ele [i.e. Nestório] antes de termos comunicado tais coisas à tua religiosidade. Digna-te, portanto, a ordenar o que julgar correto e se é preciso estar em comunhão com ele, ou ainda emita uma recusa pública com base em que ninguém pode estar em comunhão com alguém que defende e prega tais coisas. A intenção de tua perfeição será publicada por cartas aos muito devotos e muito amados de Deus bispos da Macedônia e a todos do Oriente, pois lhes daremos, como desejam, o ímpeto de resistir com uma só alma e uma só mente e de lutar em prol da fé ortodoxa, que está sob ataque.<sup>49</sup>

Dois pontos chamam a atenção. Em primeiro lugar, a surpreendente submissão cirilina à autoridade romana. Não se trata de uma submissão institucional alexandrina à sé petrina, mas sim de uma busca por cooperação. Cirilo queria agir em nome de uma igreja ampla, universal, sobre a qual Roma também exercia muita influência, mas da qual ele em momento algum sugere que fosse a cabeça. O escândalo causado pela pregação de Nestório tinha se espalhado, logo era dever comum dos principais bispos unir forças contra essa ameaça. Em segundo lugar, derivado do primeiro ponto, Cirilo demonstra preocupação com a recepção dos sermões nestorianos na Macedônia, uma região de língua grega, mas extremamente vinculada e dependente do arbítrio romano.<sup>50</sup> O metropolita da região era Rufo de Tessalônica, que, por motivos de idade avançada, pouco se envolveu nos debates e sequer foi até Éfeso (431), porém designou Flaviano de Filipos como seu representante para atuar lado-a-lado com Cirilo.<sup>51</sup> Ou seja, podemos até imaginar que o recurso à preocupação com a Macedônia em particular fosse cínico na medida em que se tratava de uma região muito cara ao bispo de Roma e que já se encontrava alinhada à causa do bispo de Alexandria. Ainda assim, ela

---

<sup>48</sup> V 144 = *ACO* 1.1.5, p. 11. Sigo aqui a abreviação costumeira dos especialistas para me referir à edição mais recente das *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (1927-1929), seguida pelo número de seu tomo (no caso, o primeiro, referente a Éfeso), de seu volume (nesse caso, também o primeiro, relativo às coleções em língua grega) e de seu fascículo

<sup>49</sup> V 144 = *ACO* 1.1.5, p. 12.

<sup>50</sup> Sobre a ideia de que se tivesse constituído um verdadeiro protetorado eclesiástico romano na Macedônia já no século V, ver WESSEL, Susan. *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of Universal Rome*. Leiden: Brill, 2008, p. 114-116. Para o meu propósito, basta que tenhamos no horizonte que essa colaboração já vinha se estreitando desde a época da querela pelagiana, pelo menos, ainda que tenha atingido seu ápice apenas sob Leão Magno (440-461).

<sup>51</sup> MCGUCKIN, John A. *St. Cyril of Alexandria. Op. cit.*, p. 57.

tinha a consequência conveniente de apelar a certa visão ecumênica de Igreja que parece ser um diferencial seu.

Outro ponto importante dessa abordagem “eclesiológica” cirilina mais ecumênica tem a ver com um aspecto geralmente pouco valorizado em sua obra, que é uma nuance mais acomodatória de seu pensamento, que valorizava o consenso em detrimento do rigor teológico. Como vimos acima, Cirilo era muito criticado já entre seus contemporâneos pela truculência com que tratava dissidentes, fossem cristãos ou não, e foi essa imagem que, em grande medida, se cristalizou ao longo dos séculos, sobretudo na historiografia. Porém, em momentos específicos de sua trajetória, ele conseguia ser mais conciliador em sua abordagem. É esse o caso da dita Reunião de 433.

Para sermos bem breves: após o concílio de Éfeso ter chegado a um fim melancólico em outubro de 431, sem nenhum consenso doutrinário aprovado, com as igrejas divididas e tendo apenas obtido a condenação de Nestório ao exílio, o imperador Teodósio II despediu os bispos e mudou a abordagem. Ao longo de 432 e do início de 433, ele enviou oficiais imperiais para negociar individualmente com as principais lideranças eclesiásticas orientais, incluindo Cirilo. As negociações aparentemente envolveram alguma forma de pressão ou mesmo coação, porém os bispos recalcitrantes concordaram em elaborar uma fórmula de fé suficiente acomodatória para que cada um dos lados na disputa cristológica pudesse reconhecer nela sua própria expressão da fé no Cristo. É a isso que chamamos de “Fórmula de Reunião”.<sup>52</sup> O texto era tão genérico que, de fato, permitia leituras tanto miafisitas quanto difisitas de sua doutrina – seus críticos mais severos diziam que até Nestório seria capaz de concordar com as ideias aí expostas!<sup>53</sup> Para todos os efeitos, Cirilo de Alexandria decidiu compactuar com ele e expressou sua adesão à Fórmula, reatando com os bispos rivais, partidários de João de Antioquia, por meio de alguns sermões públicos proferidos em Alexandria.

A adesão de Cirilo à Fórmula de Reunião pegou vários de seus aliados de surpresa, convictos de que estavam de que isso se tratava de uma capitulação em

---

<sup>52</sup> Para uma narrativa mais exaustiva sobre esse episódio, ver *idem*, p. 107-125.

<sup>53</sup> *Idem*, p. 116-117.

prol de uma visão cristológica difisista que praticamente dissociava a humanidade e a divindade de Cristo entre duas pessoas diferentes! Tal era a posição de um bispo armênio chamado Acácio de Melitene, que chegou a censurar Cirilo por carta. Infelizmente, não temos esta primeira carta preservada, mas sim a resposta do alexandrino a seu correligionário.<sup>54</sup> Os termos de Cirilo neste texto para justificar a adesão à Reunião espantam tanto por seu ecumenismo quanto pelo respeito à diferença teológica. Em primeiro lugar, para ele, não fazia o menor sentido defender que somente um pedaço da cristandade detivesse a hegemonia sobre a ortodoxia. Por definição, ela deveria ser o entendimento da maioria, manifesta pelo povo cristão em todos os lugares e de maneiras diferentes. Sua “forma teológica” poderia ser lapidada com esmero por bispos eruditos, mas sua “essência” residia na simplicidade de coração dos fiéis – em outras palavras, o rigorismo conceitual de Nestório seria um engodo porque visava negar essa expressão “popular” da fé. Em segundo lugar, defendia que essa mesma “forma teológica” poderia ser múltipla e ainda assim igualmente verdadeira em diferentes partes do Império! Vejamos como ele próprio se expressa sobre esse ponto ao se referir ao instrumental conceitual com que os difisitas da Síria teorizavam as naturezas de Cristo:

Acredito que seja preciso dizer também por quais razões chegaram [os orientais] a tal sutileza de argumento. Como os partidários da impiedade de Ário, falsificando de modo ímpio o sentido da verdade, dizem que o Verbo oriundo de Deus nasceu sem dúvida como homem, mas que se valeu de um corpo não dotado de alma – eles fazem isso por espírito de maldade para que, atribuindo ao Cristo as palavras que convêm à sua humanidade, mostrem àqueles que enganaram [que o Filho] é inferior ao Pai e, assim, digam [que é feito] de outra coisa [que não a essência do Pai] – por essa razão, temendo que a glória e a natureza de Deus Verbo seja diminuída com base naquilo que o Cristo diz de forma humana por causa de sua união providencial com a carne, os orientais fazem distinção entre as palavras [atribuídas à divindade e à humanidade]; não que dividam em dois, como disse, o Filho e Senhor único, mas atribuem tais palavras à divindade e outras tais à humanidade, embora todas essas palavras sejam, de fato, de uma só pessoa. Ou seja, os arianos se valeriam das falas de Cristo em que se mostra inferior ao Pai e em que demonstra fraquezas humanas (fome, sede, medo, dor, etc.)

---

<sup>54</sup> V 128 = ACO 1.1.4, p. 20-32.

para asseverar a inferioridade do Filho.<sup>55</sup>

Em síntese: Cirilo justifica uma maior preocupação dos bispos da Síria em discernir elementos próprios da humanidade de Cristo de características mais próprias à sua divindade devido à experiência que os clérigos da região tinham tido com a polêmica ariana nas décadas anteriores! Como essa experiência local tinha sido diferente da experiência egípcia – que envolveu o surgimento do apolinarismo como resposta extrema que desembocou na heresia, mas esse ponto ele não levanta...<sup>56</sup> –, era natural admitir que a expressão teológica na região fosse distinta, ainda que se mantivessem irmanados às demais regiões do mundo romano por um mesmo sentimento de fé “em um único Senhor Jesus Cristo”. Sendo assim, Cirilo exortava a Acácio de Melitene que entendesse essa divergência conceitual como uma idiossincracia local dos bispos sírios, mas que não deveria impedir o restabelecimento da comunhão com eles. Por óbvio, Cirilo não endossava que se falasse ou pensasse da forma como os sírios faziam – em nenhum momento ele deixou de acreditar que sua expressão teológica fosse superior e que devesse ser predominante e hegemônica no Império –, contudo entendia que essa era uma divergência menor, que não podia ser colocada à frente da importância de se manter a paz nas igrejas.

Concluo este texto de modo aberto. Como disse, não há como traçarmos linhas rígidas que definam uma “eclesiologia tardo antiga” (ou várias...), nem sequer partindo de um único autor que nos ofereça as linhas mestras de seu pensamento. Seja por desinteresse ou por escrúpulo de dar a conhecer a um grande público as balizas da reflexão sobre a Igreja como corpo institucional disseminado pelo mundo romano, esses elementos para análise não se encontram ao alcance da mão para o pesquisador moderno. Todavia, negar que seja possível refletir sobre esse horizonte de preocupações tão nosso também é um exagero. É preciso dosar os limites e as

---

<sup>55</sup> V 128 = ACO 1.1.4, p. 29.

<sup>56</sup> Enorme problema, já que grande parte da produção cirilina mais alinhada com teses miafisitas – tais como seus doze capítulos – era fortemente influenciada por falsificações apolinaristas atribuídas a luminares da igreja alexandrina. Até onde sabemos, Cirilo não tinha consciência de que se tratasse de falsificações, muito menos apolinaristas, mas essa seria uma excelente justificativa para explicar seu descompasso teológico frente aos bispos da Síria!

pretensões do que imaginamos que seja possível esboçar a partir de nossos textos. Porém, com o devido cuidado e as devidas ressaltas, esse campo de especulação pode se mostrar bastante frutífero e surpreendente às vezes, como no caso de Cirilo de Alexandria, uma figura reputada como intransigente, mas que era capaz de manifestar verdadeiros elogios à ecumenicidade e à diversidade da fé – em seu aspecto formal, evidentemente, posto que o sentimento de unisse as comunidades no amor ao “único Senhor Jesus Cristo” fosse o mesmo.

Artigo recebido em 28/10/2024

Artigo aceito em 28/11/2024

