



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

SALVATORE FORTE

Paulo, mestre e modelo de vida cristã.

**Influência de Paulo no *Adversus Haereses* de
Ireneu de Lião.**

Dissertação Final

sob orientação de:

**Prof. Doutor José Tolentino Calaça de Mendonça e Prof. Doutor
Isidro Pereira Lamelas**

Lisboa 2015

INTRODUÇÃO

A razão que me levou à escolha desta temática foi não só a relevância atual de São Paulo no pensamento cristão (católico) mas também a atualidade da gnose, que ainda hoje é motivo de grande discussão. É objetivo central deste trabalho de investigação pôr em evidência o “contributo” de São Paulo na hermenêutica de Santo Ireneu no combate às heresias, nomeadamente no “*Adversus Haereses*” (que surgiram nos primeiros séculos da Igreja Católica). Considerarei importante caracterizar, em primeiro lugar e de forma precisa, tanto quanto possível, o ambiente cultural envolvente, claramente hostil à “ortodoxia” cristã incipiente, na sua dialética de Santo Ireneu “*ad haereses*.”

Posto isto, e como a preocupação central deste trabalho o impõe, procurarei demonstrar que os processos dialéticos na praxis e pregação kerigmática utilizados por Santo Ireneu, no “*Adversus Haereses*” bebem claramente da fonte Paulina. Procedi, inicialmente, a um levantamento cuidado de citações, referências directas e indirectas, temas Paulinos abordados e, de certa forma, presentes nos escritos de Santo Ireneu.

Faltava centrar a atenção no “*modus operandi*” argumentativo de Santo Ireneu, com base no tratamento de questões concretas, presentes na sua obra. Foi o que procurei fazer, destacando as semelhanças e as diferenças entre São Paulo e Santo Ireneu, tanto ao nível de conceitos como dos processos argumentativos usados.

O trabalho será dividido em quatro capítulos. No primeiro capítulo, constituído por três pontos, procurou-se salientar o contexto gnóstico no qual Ireneu se encontrava para travar o duro combate contra os erros da “falsa gnose”.

No segundo capítulo, que consta de quatro divisões, desenvolveu-se, mais de perto, a figura de Ireneu, referindo-se não só a sua pessoa e a sua obra “*Adversus Haereses*”, mas também mostrando como o autor, no seu método, se apoiará sobretudo na solidez da Sagrada Escritura, na Tradição Apostólica e na *Regula Fidei* que corresponde, praticamente, ao “*Credo dos Apóstolos*”.

No terceiro capítulo, dividido em três partes, ver-se-á qual foi a receção de Paulo, no século segundo. Mais ainda, observar-se-á como Marcião se servirá de Paulo para transmitir as suas ideias gnósticas, poluindo, desta forma, a doutrina cristã. Finalmente, ver-se-á como o contributo de Paulo será importante nos escritos de Ireneu para refutar o gnosticismo.

No quarto capítulo, dividido em cinco partes, analisaremos com mais detalhe como Ireneu interpreta Paulo contra a falsa gnose. A primeira parte deste quarto capítulo, debruçar-se-á sobre a verdadeira Fé cristã, face ao pensamento gnóstico. A segunda parte ocupar-se-á da Economia divina, destacando a unidade do Antigo e Novo Testamento, realidade esta não aceite pelos gnósticos. Na terceira parte, contrapor-se-á a antropologia paulina à antropologia gnóstica, destacando as grandes diferenças entre elas. Na quarta parte, valorizar-se-á a dignidade da carne humana, por ter sido assumida na Encarnação do Verbo Divino. Finalmente, na última parte deste quarto capítulo, destacar-se-á como toda a História de Salvação encontra o seu clímax na Recapitulação aplicada a Cristo.

A leitura crítica do texto “*Adversus Haereses*” de Ireneu servirá de base à metodologia predominante, deixando para segundo plano as chamadas “fontes diretas”

do Gnosticismo. Entre as várias questões a que se procura responder, uma será em relação ao “Paulo gnóstico” usado pelos gnósticos e, portanto, veremos como será fundamental o contributo da teologia anti gnóstica Paulina, que Ireneu utilizará para refutar e silenciar os gnósticos.

Finalmente, veremos como a situação histórico-cultural, a teologia e a antropologia paulinas na interpretação fornecida por Ireneu, podem representar uma resposta eficaz aos desafios atuais, uma resposta orientada para o aprofundamento da autêntica mensagem evangélica. O fenómeno gnóstico de facto não resulta mais, como reparava Hans Urs von Balthasar no princípio dos anos setenta do século XIX, “um adversário da tempo extinto”¹. Mas, em tempos mais recentes, como o demonstra a pesquisa de Hans Jonas, este fenómeno aparece sob forma de um neo-gnosticismo particularmente perversivo e insidioso.

¹ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. II, *Stili ecclesiastici: Ireneu, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, Milano 1971, 22.

CAPÍTULO I

Gnosticismo: o contexto de Ireneu

I.1 Uma Igreja posta à prova²

Podemos afirmar que a heresia é tão antiga como o próprio cristianismo. São Paulo e São Pedro tiveram já de travar duros combates contra estes erros que se introduziram de forma subtil³. No século II, o fenómeno herético manifestou-se com especial vigor, o que afectou não só a consciência dos fiéis, mas também pôs em crise a própria Igreja. Uma característica própria da heresia é acentuar de tal modo um determinado aspecto da verdade, que esquece ou nega outros pontos também importantes. Neste período, na Ásia Menor, assiste-se à difusão do gnosticismo e à entrada, em força, nos ambientes cristãos do pensamento helenístico.

Havia, porém, outras heresias, nos tempos neotestamentários, entre as quais uma muito difundida era o *docetismo*. O docetismo é uma heresia cristológica, segundo a qual Cristo ter-se-ia unido ao homem Jesus apenas “em aparência”⁴. De facto, nas duas primeiras cartas de São João (cf. 1Jo 1-3; 4,1-3; 2Jo 7) destaca-se, como objetivo

2 Cf. PE. MANUEL QUINTA, apresentação à obra IRENEU, *Adversus haereses* (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, *Ireneu de Liao*, São Paulo 1995, 7).

3 Para uma ilustração geral da relação entre as heresias e a mensagem cristã originária, cf. H. JEDIN, *Manual de Historia de La Iglesia*, vol. I, Barcelona 1966, 284-286.

4 Cf. M. NICCOLI, «Docetismo», in *Enciclopedia Italiana*, Roma 1932ss.: «Gli eresiologi cristiani hanno qualificato come δοκηταί (doceti) tutti coloro che in varia guisa hanno negato la realtà “carnale” del corpo umano di Cristo, hanno messo in discussione la sua concezione e nascita umana, la realtà piena delle sue sofferenze e della sua morte». Cf. também C. ANDRESEN – G. DENZLER, *Dizionario storico del Cristianismo*, Milano 1992, 254.

principal, denunciar o docetismo, que não só distingue o Jesus de Cristo, mas considera aparente a encarnação de Jesus⁵.

As cartas de Santo Inácio de Antioquia referem-se a outro tipo de docetismo, que não só considera como aparente a humanidade de Cristo, mas também a sua paixão e morte. Segundo este tipo de docetismo, Cristo, de facto, não sofreu, só pareceu sofrer, ou seja, porque engenhosa e milagrosamente substituído por alguém que suportou a dor, ou porque o que aconteceu no Calvário foi um engano visual. Simão, o Mago, falou pela primeira vez de uma “suposta Paixão de Cristo”, e afirmou, com blasfémia, que foi ele próprio, Simão, que suportou esses sofrimentos aparentes⁶. Logo depois, um gnóstico sírio de Antioquia, Saturnino (c. 125), transformou Cristo em cabeça dos eões, e tentou demonstrar que o Salvador era nascituro, que não tinha corpo, que não tinha forma, e que ele veio apenas com a aparência de um homem (fantasma)⁷.

Mas é natural perguntarmo-nos de onde vem este erro. Na Sagrada Escritura ocorrem muitos episódios evangélicos, nos quais Jesus aparece e desaparece como um espectro, sem realidade e sem carga. Por exemplo, em Lucas 4,29-30, lemos: “E, levantando-se expulsaram-no para fora da cidade e conduziram-no até um cimo da colina sobre a qual a cidade estava construída, com a intenção de precipitá-lo de lá. Ele porém, passando pelo meio deles, prosseguia o seu caminho...”. Portanto podemos concluir que só um fantasma ou um espírito pode atravessar desta forma os corpos. Também, em Marcos, a passagem da caminhada de Jesus sobre as águas (cf. Mc 6,48-49); ou ainda, o episódio dos discípulos de Emaús (cf. Lc 24,13-35). Estes são apenas alguns exemplos escolhidos, no meio de tantos, que ajudam a perceber como facilmente

5 Cf. L. PADOVESE, *Introdução à Teologia Patrística*, São Paulo 1999, 47.

6 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* I,24,4 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 103).

7 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* II,24,1; 24,2 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 101).

se podia cair no erro⁸. O objetivo do docetismo era tentar abolir o escândalo e a loucura da cruz. Assim, a Encarnação e a crucifixão eram vistas como uma ilusão⁹, por isso eles afirmavam que Jesus tinha entregado aos seus carrascos apenas um fantasma semelhante a si próprio.

O docetismo exprimia a recusa dum Deus crucificado, e negava o mistério pascal de Cristo como cumprimento das promessas vetero-testamentárias. Os primeiros docetas eram de origem judaica, não grega. São João e Santo Inácio, tendo compreendido o docetismo no seu contexto de origens judaicas, combateram-no através de uma vigorosa afirmação da humanidade de Cristo, da humanidade sofredora de Cristo e da realidade da história da salvação¹⁰.

Qual foi a resposta de Ireneu perante esta heresia? O bispo destaca que o verdadeiro discípulo “espiritual” de Cristo é aquele que acolhe o anúncio dos profetas, os quais afirmaram que Jesus Cristo se manifestou na História através de duas vindas: na primeira, fez-se homem coberto de chagas, carregando as enfermidades de toda a humanidade; na segunda, virá sobre as nuvens, no Dia em que se manifestará na sua Glória¹¹. Ireneu afirma que esse discípulo saberá, por isso, refutar toda a doutrina falseada que rejeita as duas vindas¹².

Ireneu combate também o marcionismo, movimento que deixa vestígios em todas as heresias e seitas dos primeiros séculos, especialmente no gnosticismo e no maniqueísmo. Com efeito, já o quarto evangelho se refere a um movimento que negava a continuidade entre o Antigo e o Novo Testamento, e fazia distinção entre Jesus e Cristo. Entre os gnósticos, Marcião tem um lugar de destaque. Marcião opunha firmemente Lei

8 Cf. T. MICHEL, *Piccola Enciclopedia delle eresie cristiane*, Bologna 2006, 101-102.

9 Cf. B. STUDER, «Docetismo», in *DPCA I*, 625.

10 Cf. H. DROBNER, *Manual de Patrologia*, Barcelona 1999, 67-69.

11 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* IV,33,1, (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 471).

12 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* IV,33,2; 33,3; 33,4; 33,5 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 472; 473; 474).

e Graça, uma vez que a Lei do Antigo Testamento apresentava um Deus mau e irado, enquanto a Graça do Novo Testamento apresentava o Deus de amor que envia seu Filho para salvar a humanidade¹³.

Para defender a sua teologia, Marcião abandonou todos os livros Sagrados do Antigo Testamento e os do Novo Testamento que discordavam dos seus ensinamentos, adotando como único Evangelho autorizado uma versão do Evangelho de Lucas, à qual extraiu todas as passagens que faziam referência favorável ao judaísmo e excluiu os textos que afirmavam a ressurreição corpórea de Cristo, bem como as menções à Sua infância¹⁴.

O que o impressionou foi precisamente o contraste entre o judaísmo e o cristianismo, entre o Antigo e o Novo Testamento¹⁵, entre a lei e a graça. Na sua obra intitulada *Antíteses*¹⁶ expressou a sua doutrina face ao Cristianismo, mostrando a “antítese” entre o Antigo e Novo Testamento. Aí fizera uma interpretação nova e radical do evento de Cristo, chegando a negar a continuidade entre o Antigo e o Novo Testamento e a realidade da Encarnação.

Os escritores cristãos dos primeiros tempos combateram essas posições marcionistas. O primeiro a fazê-lo é Justino, que ainda em vida de Marcião, contestou vigorosamente a sua tese no livro *Sintagma*¹⁷. Infelizmente, apenas possuímos fragmentos desta obra, num dos quais se alude claramente a Marcião. Nas *Apologias* de Justino, encontramos elementos de polémica anti-marcionista¹⁸. Da leitura da obra *O diálogo com Trifão* podemos deduzir que Justino se preocupava em afirmar a unidade

13 Cf. A. D'ALÈS, *Marcion: La Reforme Chrétienne au deuxième siècle*, Paris 1936, 140.

14 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* I,27,2 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA,109).

15 Cf. A. ORBE, *Estudios sobre la Teologia Cristiana primitiva*, Madrid 1994, 638.

16 Cf. A. ORBE, *La Teologia Dei Secoli II e III, Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo, Vol.I*, Roma 1995, 34-38.

17 Sobre Justino como preparador do terreno teológico-apologético da obra de Ireneu, cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. II, 21. Cf. Também R. FRANGIOTTI, *História da Teologia, Período patrístico*, São Paulo 1992, 16.

18 Cf. Por exemplo JUSTINO, *I Apologia*, 26; 56.

do Deus criador e redentor e a unidade dos dois Testamentos¹⁹. A polémica anti gnóstica era essencialmente uma polémica anti marcionista como o demonstra a carta a *Diogneto*²⁰. Este escrito insiste sobre Deus criador e autor de todas as coisas, sobre a sua bondade e misericórdia e sobre a continuidade do seu plano salvífico. A oposição de Justino une-se à de Inácio de Antioquia e de Melitão de Sardes: 1- Ao marcionismo, no que se refere à negação histórico-salvífico, à negação da identidade entre o Deus criador e Deus redentor e à negação da continuidade entre o Antigo e o Novo Testamento; 2- Ao docetismo, no que se refere à negação da Encarnação e à sua particular interpretação da paixão e morte de Cristo.

Em relação a este último ponto, quer a *Homilia sobre a Páscoa* de Melitão de Sardes, quer a carta a Diogneto, contêm elementos que dão àquela afirmação um significado particular. Por exemplo a *Homilia*, que sublinha a prefiguração da Paixão, retoma a conceção Paulino-Joanina que identifica Cristo como o verdadeiro cordeiro pascal²¹. Sublinha, de forma particularmente rigorosa, o carácter expiatório da morte de Cristo e a identidade do cordeiro com o *Servo*²².

Nestes dois autores (Inácio e Melitão) não se vislumbra, no entanto, nenhuma polémica anti marcionista sobre o plano cosmológico e antropológico. Aliás, a adesão à Cristologia do *Servo sofredor* leva a um dualismo ético e escatológico no que diz respeito à espera da parusia e à conceção do mundo e da carne. Em dois textos há mesmo proximidade com Marcião: segundo a *Homilia* sobre a Páscoa, o homem era lançado no mundo como num cárcere; e segundo a carta de *Diogneto*, os cristãos viviam

19 Cf. Por exemplo JUSTINO, *Dialogus cum Triphone*, 128, 4. Sobre o problema da unidade do Deus veterotestamentário e daquele neotestamentário cf. M. SIMONETTI, «Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo», in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 22 (1986), 201-240. Cf. Também M. NORELLI, *Historia da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina*, São Paulo 1996, 277-283.

20 Cf. *Epístola a Diogneto* (D. TESSORE – A. QUACQUARELLI, *Didaché - Prima lettera di Clemente ai Corinzi - a Diogneto*, Roma 2008).

21 MELITÃO DE SARDES, *Homilia sobre a Páscoa* (O. PERLER, *Sur la Paque*, Paris 1966, 33).

22 Cf. R. VIGNOLO, *La Pasqua di Melitone di Sardi*, Fossano 1972, 17.

no mundo como numa prisão²³. Estes autores não temem parecer heréticos, nem sentem o dever de renunciar ao pensamento grego.

Assim a *Homilia* identifica a separação da alma e do corpo, uma das consequências do pecado e da morte²⁴. Este dualismo alma-corpo é claramente um conceito helenístico. Segundo a carta a *Diogneto*, os cristãos sabem bem que não pertencem a este estado terreno: residem cada um na própria pátria, mas como estrangeiros, passam a vida sobre a terra, mas sabem que a cidadania está nos céus. Obedecem às leis estáveis, mas superam-nas com o modo característico de viver a vida. Retomando uma linguagem platónica, Diogneto afirma: «A alma habita no corpo mas não provém do corpo; os cristãos habitam no mundo, mas não são do mundo. [...] A alma ama o corpo e os seus membros, mas o corpo odeia a alma»²⁵. Repare-se como nenhum dos dois autores entende defender a bondade da carne²⁶.

Sob o pontificado de Eleutério²⁷, outra heresia, o montanismo²⁸, atingiu o seu auge. De facto, no princípio da Igreja Primitiva, poderemos encontrar um exemplo elucidativo: a divulgação da ideia de que Cristo se manifestaria na Terra, muito em breve, e que a sua vinda se concretizaria num período de mil anos, seguindo-se o juízo final. Esta doutrina milenarista estava ligada a uma lenda judaica que levou a interpretar de forma errada uma passagem do texto do Apocalipse (cf. Ap. 20,2-7).

23 Cf. *Epístola a Diogneto* (D. TESSORE – A. QUACQUARELLI, 83).

24 Cf. MELITÃO DE SARDES, *Homilia sobre a Páscoa* (O. PERLER, 25).

25 *Epístola a Diogneto* (D. TESSORE – A. QUACQUARELLI, 84).

26 Cf. G. JOSSA, *Regno di Dio e Chiesa: ricerche sulla concezione escatologica ed ecclesiologica dell'Adversus haereses di Ireneo di Lione*, Napoli 1970, 38-51.

27 Cf. B. LLORCA, *Manual de História Eclesiástica*, vol. I, Porto 1977, 77.

28 Cf. H. RIBEIRO, Introdução a IRENEU, *Adversus haereses* (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 14).

Pápias, contemporâneo de Inácio de Antioquia, que era bispo de Hierápolis, não aderiu totalmente a esta doutrina professada no séc. III²⁹ mas o bispo do Egipto, Nepos, seguia-a com grande ardor. Contudo, o Papa Dâmaso repudiá-la-ia fortemente. Esta heresia também se introduziu nalguns cristãos, que passaram a afirmar ter recebido uma manifestação constante do Espírito Santo. O dom da profecia, presente na Igreja Primitiva, tornava-se cada vez mais raro até que, nos finais do século II, inesperadamente apresentou-se na Frígia, uma região da Ásia menor ocidental, um cristão entusiástico chamado Montano³⁰ que em 172, começou a atrair a atenção como profeta. Duas profetizas, *Priscila e Maximila*, logo se lhe juntaram. Reivindicavam ser a voz do Paráclito, o título grego usado no Testamento de João para o Espírito Santo. Montano afirmava ser o único a quem fora confiado o penhor da profecia e da sua interpretação³¹. Logo iniciou uma campanha evangelizadora, a fim de proclamar que o Paráclito, anunciado por Jesus, iria aparecer na sua glória³². No Oriente, estas ideias alcançaram rapidamente grande sucesso. A partir do ano 170 assistiu-se ao surgimento de igrejas baseadas na doutrina de Montano³³. Os seus oráculos incitaram cristãos ao martírio: “Não esperes morrer na cama, mas como mártir”. Alguns montanistas foram “martirizados gloriosamente” na Gália e em África.

O Montanismo chamou todos os cristãos a um ascetismo exigente. As relações maritais deviam ser abandonadas em favor da castidade, multiplicados os sacrifícios e os alimentos comidos secos.

O montanismo depressa despertou a reação da Igreja, tendo sido excomungado na Ásia, pelos primeiros sínodos episcopais conhecidos na história da Igreja. Porque o

29 Sobre Pápias de Hierápolis, assim como sobre as suas relações com Ireneu, cf. G. PANI, «Il millenarismo: Papia, Giustino e Ireneo», in *Annali di Storia dell'Esegesi*, 15 (1998), 53-84.

30 Cf. B. LLORCA, *Manual de História Eclesiástica*, 76.

31 Cf. L. PADOVESE, *Introdução à Teologia Patrística*, 78.

32 Cf. H. JEDIN, *Manual De Historia De La Iglesia, Vol. I*, 303-307.

33 Cf. H. DROBNER, *Manual de Patrologia*, 132-133.

foram é incerto. As predições de *Maximila* não foram cumpridas. O montanismo levava a uma Igreja “não-espiritual” rejeitando o Paráclito na nova profecia que criava desacordo, isto numa altura em que os bispos lutavam por uma Igreja unida e estável, conforme à Tradição dos Apóstolos.

Sob Marco Aurélio a perseguição aos cristãos é violenta³⁴. Os mártires de Lião tornam-se famosos³⁵. No relato dos seus martírios e nas cartas, que os cristãos da Gália escreveram aos irmãos da Ásia, da Frigia e a Eleutério³⁶, pode ler-se:

«L’attesa della parusia domina tutto il racconto del martirio e determina l’atteggiamento dei fedeli nei confronti del mondo. Il mondo, pur non respinto come malvagio, é ai loro occhi soltanto la sede passeggera del cristiano. L’Impero, pur non rifiutato come dai montanisti, é contrassegnato per loro dall’influsso maligno di Satana che ne perverte i fini. Percio essi non soltanto condannano i cristiani d’Asia e di Frigia che si sono rivolti a loro, ma hanno anche scritto contemporaneamente a Roma per invitare Elutero alla moderazione. E Ireneo é stato il loro messaggero».³⁷

I.2 O gnosticismo

Quando falamos de gnosticismo temos de ter em conta que é um fenómeno complexo, e que, ainda hoje, desperta uma ampla discussão, no que toca à origem e natureza³⁸. Nos primeiros dois séculos, teve a sua importância, e criou situações que afastaram os cristãos da Igreja e da doutrina transmitida por Cristo e os apóstolos. É um fenómeno muito abrangente que se manifestava através duma multiplicidade de seitas e doutrinas³⁹.

34 Cf. J. L. GONZALEZ, *Uma Historia ilustrada do Cristianismo, A era dos Mártires, Vol. I*, São Paulo 1978, 73-77.

35 Cf. IRENEU, *A Glória de Deus é o homem vivo* (J. COMBY - D. SINGLES, *Irénée de Lyon, La Gloire de Dieu, c’est l’homme vivant*, Paris 1994, 13-14).

36 Cf. C.F. GOMES, *Antologia dos Santos Padres*, São Paulo 1973, 83-93.

37 G. JOSSA, *Regno di Dio e Chiesa*, 50-51.

38 Cf. U. BIANCHI, «Le Gnosticisme : Concept, Terminologie, Origens, Delimitation», in B. ALAND (ed.), *Gnosis. Festschrift Für Hans Jonas*, Gottingen 1978, 33.

39 Cf. U. BIANCHI, «Le probleme des origines du Gnosticisme», in *Le origini dello gnosticismo*, Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966, 3.

Resumindo, podemos reconhecer dois grupos: um mais popular, composto por amantes da magia e pouco exigente no plano intelectual; outro mais intelectual. Contudo, entre eles existe um pano de fundo comum como nos diz Manlio Simonetti:

«...o complexo de testemunhas caracterizados por um dualismo que implica na sua origem uma cisão no mundo divino. De tal cisão, vista como uma divisão sexual duma originária unidade andrógina explicada através do um mito mais ou menos elaborado, derivou a criação do mundo por obra de um deus menor (o demiurgo, Deus do Antigo Testamento) e o aprisionamento nele de partículas divinas decaídas e incorporadas nalguns homens que, portanto, resultam consubstanciais à divindade. Há uma reintegração destas partículas no mundo divino por meio duma revelação trazida por um redentor celeste que, por isso, desce ao mundo.»⁴⁰

I.2.1 Pseudognose no Novo Testamento

No período helenístico, γνώσις adquiriu um significado propriamente religioso (conhecimento e experiência mística)⁴¹. Se o cristianismo é a religião da fé, o gnosticismo apresenta-se como a religião do conhecimento. O termo de origem grega não pressupõe um "conhecimento" académico, científico ou filosófico, mas o "conhecimento de um ensinamento religioso revelado" ou "conhecimento divino". Note-se, por outro lado que, os primeiros cristãos não separavam “fé” e “conhecimento”⁴². Na verdade, existe uma “gnose” cristã e uma não cristã. A nós interessa-nos apenas a gnose cristã. Esta pode ser, por sua vez, ortodoxa ou heterodoxa. Para o primeiro caso reservamos o termo “gnose” (verdadeira gnose), para o segundo caso falamos de gnosticismo (falsa gnose): isto é, o complexo de doutrinas e seitas combatidas pelos Padres do séc. II.

Desde cedo, porém, o cristianismo viu-se obrigado a separar as águas, distinguindo a *pseudonymos gnôsis* (1Tim 11,20) da gnose-conhecimento autêntico. “A gnose incha, mas a caridade edifica”, já advertia S. Paulo (1Cor 8,1). Posteriormente, e de modo progressivo, a Igreja irá colocar o acento na “fé”, sem esquecer a caridade.

40 M. SIMONETTI (ed.), *Testi gnóstici in lingua greca e latina*, Milano 1991, XXIV.

41 Cf. R. BULTMANN, «Gignèskw», in *GLNT II*, 461-539.

42 Cf. Paulo em Rm 2,20; 15,14; 1Cor 8,7. 10-11; 12,8; 13,2.8; 14,6; 2Cor 6,6; 8,7; 11,6; Ef 3,19; 4,13; Lucas em 11,52; João em 17,18; 1Jo 4,16; a Didaché, IX, 3; X, 2; e Clemente Romano, XXVI, 2; XL, 1.

Não porque a fé cristã seja contrária ao conhecimento, mas por ser adversa ao conhecimento falseado: “Paulo não ataca o verdadeiro conhecimento (gnose) de Deus, pois estaria a acusar-se a si próprio, mas o facto de alguns, sob o pretexto da gnose, faltarem ao amor de Deus”⁴³. Por sua vez, os gnósticos propriamente ditos, também falam da “fé” como via de salvação⁴⁴. Fé e gnose designam uma mesma coisa. Só posteriormente (depois de Valentim) alguns grupos gnósticos começam a colocar o acento exclusivo na gnose.

O apelativo “gnóstico”, como termo técnico, foi utilizado primeiro pelos próprios “gnósticos” heterodoxos. Hipólito e Ireneu usaram o vocábulo para se referirem a uma determinada seita. Segundo Ireneu, os Carpocracianos é que se auto-denominaram de “gnósticos”⁴⁵, o que mostra que, no tempo de Ireneu, o termo continua a não ser de uso comum entre os eclesiásticos. Na verdade, o termo “gnóstico” não se encontra nem nos LXX, nem no Novo Testamento, nem nos Padres ‘Apostólicos’, nem nos Apócrifos, como designativo de um grupo ou tipo de indivíduo, seguidor de uma determinada doutrina. Entre os autores ortodoxos, Clemente Alexandrino foi o primeiro a aplicá-lo aos cristãos⁴⁶. Este autor alexandrino acabou por popularizar este termo, ao aplicá-lo ao cristão ideal-perfeito, como o “verdadeiro gnóstico”⁴⁷. Também em ambiente ortodoxo, o apelativo “gnóstico” conservará o sentido de “conhecimento dos mistérios divinos reservado a uma elite”.

O vocábulo *gnôsis* é usado já no Novo Testamento com um importante significado. Em S. João (Jo 3-9) o “conhecimento” é fonte de luz, uma vez que aquele que pratica a verdade encontra a luz. A *gnôsis* é também fonte de vida, porque a “vida

43 IRENEU, *Adversus haereses* II, 39,1 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 240).

44 Cf. S. PETREMENT, *Le Dieu séparé, les origines du gnosticisme*, Paris 1984, 189-194.

45 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* I, 25,6 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 107).

46 Cf. R. FRANGIOTTI, *História da Teologia*, 36.

47 Cf. J. QUASTEN, *Patrologia fino al Concilio di Nicea, Vol. I*, Torino 1969, 294.

eterna consiste no conhecimento de Deus e do seu Enviado, Jesus Cristo” (Jo 7,3). S. Paulo identifica a verdadeira *gnôsis* com a “Sabedoria crucificada” que é “loucura” (1Cor 1,21 ss.), isto é, o conhecimento da “largura, altura e profundidade” do amor de Deus manifestado em Jesus Cristo (Ef 3,18).

O verdadeiro conhecimento para os cristãos era o conhecimento de Deus revelado em Jesus Cristo, transmitido à Igreja (Ef 5, 25.27-32), através da tradição apostólica. Também já se encontram algumas referências a um proto gnosticismo, nos Atos dos Apóstolos principalmente com Simão Mago, que queria comprar os bens espirituais manifestados em Pedro⁴⁸. Segundo os Padres, Simão tal como já o referimos, foi o fundador do gnosticismo e São Paulo apresentava Nicolau (donde vêm os nicolaítas) como o seu impulsionador (1Tim 6, 20) advertindo para o perigo de uma pseudociência, oposta à fé.

I.2.2 Fontes indiretas

Poderíamos dizer que o gnosticismo foi o fenómeno contra o qual a Igreja mais lutou nos séculos II-III, por isso, importa referir alguns dos autores que mais se destacaram na luta anti gnóstica.

Justino, Padre da Igreja, morreu mártir em Roma pelo ano 165. Na sua Apologia ao imperador Antonino Pio refere os hereges gnósticos Simão, Menandro e Marcião⁴⁹. Justino declarou a Trifão sobre Jesus: “pois se vós tivésseis entendido o que foi escrito pelos profetas, não teríeis negado que Ele fosse Deus”⁵⁰.

48 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* I,23,1 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 98).

49 JUSTINO, *Apologia I*, 25 e 56.

50 JUSTINO, *Diálogo com Trifão*, cap. 63.

Ireneu de Lião é, porventura, o maior escritor e apresentador das heresias gnósticas do seu tempo⁵¹. Na sua obra *Adversus Haereses*, escreveu principalmente contra os gnósticos valentinianos⁵², mas também sobre Simão Mago e outras escolas gnósticas, após ter efetuado uma profunda investigação sobre o tema. É uma obra polémica que faz uma apreciação muito negativa, destas heresias. De acordo com a obra *Adversus Haereses*, a autêntica gnose é um conhecimento verdadeiro presente no ensinamento dos apóstolos, e marca distintiva do corpo de Cristo⁵³. Guardada na sucessão dos bispos, aos quais cada apóstolo confiou uma igreja local, chegou até nós numa conservação inalterável das Escrituras e na Tradição viva delas inseparáveis⁵⁴. Os gnósticos falavam da Igreja, mas não de uma Igreja histórica. A tradição sem sucessão é uma tradição gnóstica; é uma tradição direta onde não há mediações. Segundo Ireneu, a verdadeira gnose implica os seguintes aspectos: a) respeito integral, sem adições nem subtrações; b) uma leitura isenta de fraude, de acordo com as Escrituras; c) interpretação legítima, apropriada, e isenta de blasfémia ou perigo de blasfémia; d) dom elevadíssimo da caridade ou do amor (de nada serve a gnose sem a caridade) que implica a comunhão com a fé da Igreja e não permite a aceção de pessoas, como acontecia com os gnósticos (entre os espirituais e os não espirituais). O gnosticismo não exigia uma coerência entre a doutrina e o comportamento ético mas o verdadeiro cristão tem de viver de acordo com aquilo que pensa e ensina.

Para Ireneu, a fé é a atitude fundamental de onde brota o amor e a esperança. Ressalta-se a estabilidade, a firmeza da fé como ponto seguro, no qual é possível apoiar-

51 Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. II,

52 Cf. Por exemplo IRENEU, *Adversus haereses* II,48,1. Comparado com as outras formas do pensamento gnóstico, a gnose de Valentino tem, no pensamento de Ireneu, um primado absoluto. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. II, 23: «Ireneo polemizza in primo luogo e in modo assai dettagliato [con la gnosi valentiniana], essendo le altre per lui semplicemente delle varietà e delle fonti di chiarimento».

53 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* III,4,1 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 252).

54 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* III,2,2 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 248).

se o homem de tal modo que possa continuar a ser um "discípulo de Deus" e definir-se em relação com Ele⁵⁵. No preâmbulo da *Epideixis* de Ireneu comprova-se como ambos nascem da fé. Uma frase, tirada do profeta Isaías, mostra em que consiste esta fé: «se não acreditam, nem alcançarão inteligência» (Is.7,9). No que diz respeito à fé, é a verdade que torna possível o seu ser, de forma firme no real verdadeiramente existente, de tal forma que nós acreditamos naquilo que é assim como é na realidade, e acreditando naquilo que é assim como é, guardamos sempre solidamente a nossa convicção em relação a ela. Dado que a fé contém em si própria a nossa salvação, é necessário tomar muito cuidado para que possamos ter a verdadeira compreensão do que é (*Epideix.3*).

Epifânio, bispo de Salamina (Constância) defensor e conhecedor da Tradição da Igreja, também foi considerado um “caçador de heresias”; ao escrever *Panarion* (caixa dos medicamentos ou antídoto) onde identificava 80 heresias e explicava como combatê-las⁵⁶.

Tertuliano, jurista, escreveu a obra *De praescriptione haereticorum* «Sobre a defesa contra os hereges» contra os gnósticos hereges, com a finalidade de apresentar a ortodoxia em confronto com a heresia. O argumento de prescrição foi tomado da linguagem jurídica. Ele dará à tese clássica da tradição forma e eficácia novas.⁵⁷ As questões defendidas nesta obra são a Tradição da Igreja e o valor determinante do testemunho apostólico.

Uma das características da validade e da autenticidade da Igreja é a sua antiguidade. Tertuliano afirma: não só que Cristo incumbiu aos apóstolos e a ninguém

55 Cf. B. BENATS, *Il Ritmo Trinitario della Verità. La teologia di Ireneo di Lione*, Roma 2006, 128.

56 Cf. E. BUONAIUTI, *La Gnosi Cristiana*, Roma 1946, 24.

57 Cf. R. FRANGIOTTI, *História da Teologia*, 70.

mais da pregação da sua doutrina, mas também que eles confiaram esta doutrina apenas às comunidades por eles fundadas, e a mais ninguém⁵⁸.

Devemos ainda nomear Clemente Alexandrino do qual dispomos de três obras: *A Exortação aos Gregos*, o *Paedagogus* e o *Stromata*. Para ele, “a vida do gnóstico não é mais do que obras e palavras que correspondem à tradição do Senhor”⁵⁹.

Orígenes no Commentarium in Johannem, tal como Clemente de Alexandria, por um lado combateu o gnosticismo, mas, por outro, esteve sempre aberto ao diálogo entre a fé e o conhecimento. Seguiu as ideias de Platão sobre a pré-existência da alma, a sua queda na matéria e o seu regresso a Deus. A sua obra contra o gnóstico Celso é importante, para a compreensão do gnosticismo e dos gnósticos⁶⁰.

Os gnósticos tinham uma conceção negativa do mundo, entendendo-o como uma pluralidade de seres cuja variedade era sinal de dispersão e de diminuição do ser. Deus, portanto, não podia ter criado o mundo, o mundo não era fruto duma criação positiva de Deus, mas o resultado duma queda, duma catástrofe que acontecera no mundo divino. Por isso uma parte do divino encontrava-se alienada na matéria (quando falamos duma parte do divino, referimo-nos à alma ou ao espírito humano).

I.2.3 Fontes diretas

Para entender a exegese e especulação gnósticas, é necessário debruçarmo-nos sobre as várias fontes diretas. Destacaremos, principalmente três manuscritos conhecidos e muito estudados nos séculos XVIII e XIX visto serem os únicos conhecidos sobre o gnosticismo. Tais manuscritos continham textos fundamentais e

58 Cf. B. ALTANER – A. STUIBER, *Patrologia. Vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*, São Paulo 1972, 161.

59 CLEMENTE ALEXANDRINO, *Stromata*, (PG VII, 104, 2).

60 Cf. J. CARREIRA DAS NEVES, «Gnosis-Gnosticismo. Uma introdução», in *Cadernos do Ceil*, 1 (2011) 109-133.

classificaram-se segundo o lugar de conservação. Assim, temos o Manuscrito Londres cujo *Códex Askewianus*, encontrado em meados do séc. XVIII, é um texto copta vulgarmente denominado *Pistis Sophia*, que relata os diálogos secretos entre Jesus e Maria Madalena e os apóstolos. O texto explica como é possível chegar à salvação por meio de ritos mágicos.

Ainda no Manuscrito Oxford, O *Códex Brucianus*, encontrado no final do século XVIII, contém ensinamentos de Jesus e especulações sobre o Deus desconhecido. O Título do primeiro tratado é: *Livro do grande tratado iniciático* (94 páginas de papiro). O segundo tratado não dispõe de título e foi denominado, tendo em conta o seu conteúdo: *Topografia celeste* (62 páginas de papiro). A escrita destes tratados datam do séc. IV e contêm, também, fórmulas mágicas sobre as entidades divinas, os mundos invisíveis ou as esferas celestes que a alma do gnóstico tem de atravessar na sua peregrinação para o lugar da salvação eterna.

E, por fim, o Manuscrito Berlim, também um texto copta, cujo *Codex* de Berlim é composto por 142 páginas de papiro, e que remonta ao final do século IV ou início do século V, compreende quatro textos, contendo palavras de revelação de Jesus a seus discípulos: o evangelho segundo Maria (Madalena); o Livro dos segredos de João, chamado Apócrifo de João; A Sabedoria de Jesus Cristo, e um Acto apócrifo de Pedro, de origem não gnóstica⁶¹.

A descoberta dos manuscritos de Nag Hammadi⁶² foi um contributo importante para os estudiosos do gnosticismo, pois revela o conteúdo de muitas obras perdidas. A novidade que essa literatura nos proporciona é a possibilidade de se tomar contato com

61 Cf. R. KUNTZMANN – J. D. DUBOIS, *Nag Hammadi Evangile selon Thomas, Textes Gnostiques aux origens du christianisme*, Saint-Etienne 1987, 12.

62 Cf. E. NORELLI, *Història da Literatura Cristã Antiga*, 251.

o pensamento desses grupos heréticos por meio de seus próprios escritos e não através de citações, muitas vezes distorcidas.

Esta descoberta deve-se a dois irmãos do antigo Chénoboskion no alto Egípto (cerca de 100 Km de Luxor) que, em Dezembro de 1946, ao procurarem fertilizantes para as suas terras retiraram os manuscritos das areias do deserto. Num total são 41 novas obras, em língua copta, e que foram traduzidas do grego, por volta dos finais do século IV. A maioria dos textos situava-se entre os séculos II e IV. A ânfora encontrada continha 13 códices de papiro, incluindo 52 tratados. Em Janeiro de 1948, os especialistas anunciavam oficialmente a descoberta⁶³.

Quer a grande complexidade dos materiais encontrados quer a densidade dos conteúdos de cada texto, torna impossível um exame específico de cada tratado. Uma investigação deste tipo afastar-nos-ia totalmente da finalidade desta pesquisa. Aquilo que nos interessa neste contexto se, por um lado, é fazer emergir os conteúdos que se apresentam como funcionais destacando os temas significativos e característicos da tradição gnóstica, por outro lado, é pôr em evidência os aspectos específicos que serão objecto da reflexão teológica apologética de Ireneu. Por isso propomos dois esquemas. No primeiro apresenta-se a lista dos textos da Biblioteca copta de Nag Hammadi com um quadro completo do conspícuo *corpus* dos escritos, no segundo esquema apenas o conteúdo de alguns desses textos.

63 Cf. R. KUNTZMANN – J. D. DUBOIS, *Nag Hammadi Evangile selon Thomas*, 9.

I,1	A,1 – B,10 B,11 – 12	<i>Prece do Apóstolo Paulo</i> <i>Cólofon</i>	<i>Pr Paulo</i>
I,2	1,1 – 16,30	<i>Epístola apócrifa de Tiago</i>	<i>ApocrTg</i>
I,3	16,31 – 43,24	<i>Evangelho da Verdade</i>	<i>EvVer</i>
I,4	43,25 – 50,18	<i>Tratado sobre a Ressurreição</i>	<i>Rheg</i>
I,5	51,1 – 138,25	<i>Tratado Tripartido</i>	<i>TracTri</i>
II,1	1,1-32,9	<i>Apócrifo de João</i>	<i>ApocrJo</i>
II,2	32,10 -51,28	<i>Evangelho segundo Tomás</i>	<i>EvTo</i>
II,3	51,29 – 86,19	<i>Evangelho segundo Filipe</i>	<i>EvFl</i>
II,4	86,20 – 97,23	<i>Hipostáse dos Arcontes</i>	<i>HipArc</i>
II,5	97,24 – 127,17	<i>Escrita Sem Título</i>	<i>EscsT</i>
II,6	127,18 – 137,27	<i>Exegese da alma</i>	<i>ExAl</i>
II,7	138,1 – 145,19 145,20 -23	<i>Livro de Tomás, o Atleta</i> <i>Cólofon</i>	<i>TmAtl</i>
III,1	1,13 – 40,11	<i>Apócrifo de João</i>	<i>ApocrJo</i>
III,2	40,12 – 69,20	<i>Evangelho dos Egípcios</i>	<i>EvEgip</i>
III,3	70,1 – 90,13	<i>Eugnosto, o Bem-Aventurado</i>	<i>Eug</i>
III,4	90,14 – 119,18	<i>Sabedoria de Jesus Cristo</i>	<i>SJC</i>
III,5	120,1 – 149,23	<i>Diálogo do Salvador</i>	<i>DialSalv</i>
IV,1	1,1 – 49,28	<i>Apócrifo de João</i>	<i>ApoJo</i>
IV,2	50,1 -81,2	<i>Evangelho dos Egípcios</i>	<i>EvEgip</i>
V,1	1,1 -17,18	<i>Eugnosto, o Bem-Aventurado</i>	<i>Eug</i>
V,2	17,19 – 24,9	<i>Apocalipse de Paulo</i>	<i>ApoPaul</i>
V,3	24,10 – 44,10	<i>1º Apocalipse de Tiago</i>	<i>1ApocTg</i>
V,4	44,11 – 63,32	<i>2º Apocalipse de Tiago</i>	<i>2ApocTg</i>
V,5	64,1 – 85,32	<i>Apocalipse de Adão</i>	<i>ApocAd</i>
VI,1	1,1 – 12,22	<i>Atos de Pedro e dos doze Apóstolos</i>	<i>AtPd12Ap</i>
VI,2	13,1 – 21,32	<i>Bronté ou Trovão</i>	<i>Bronté</i>
VI,3	22,1 – 35,24	<i>Ensino Autorizado</i>	<i>AutLog</i>
VI,4	36,1 – 48,15	<i>Pensamento do nosso Grande Poder</i>	<i>GrPo</i>
VI,5	48,16 – 51,23	<i>República de Platão588b-589b</i>	<i>PlatRep</i>
VI,6	52,1 – 63,32	<i>Ogdoáde e Enéade</i>	<i>OgdEn</i>
VI,7	63,33 – 65,7 65,8 – 14	<i>Prece de Ação de Graças</i> <i>Cólofon</i>	<i>PreAcGr</i>
VI,8	65,15 – 78,43	<i>Asclépio (copta)</i>	<i>Asclcopta</i>

VII,1	1,1 – 49,9	<i>Paráfrase de Sem</i>	<i>ParaSem</i>
VII,2	49,10 – 70,12	<i>Segundo Tratado do Grande Seth</i>	<i>GrSeth</i>
VII,3	70,13 – 84,14	<i>Apocalipse de Pedro</i>	<i>ApoPd</i>
VII,4	84,15 -118,7 118,8 – 9	<i>Ensinamentos de Silvano</i> <i>Cólofon</i>	<i>Silv</i>
VII,5	118,10 -127,27 127,28 - 32	<i>As três estelas de Seth</i> <i>Cólofon</i>	<i>3estSeth</i>
VIII,1	1,1 -132,9	<i>Zostrianos</i>	<i>Zostr</i>
VIII,2	132,10 – 140,27	<i>Carta de Pedro a Filipe</i>	<i>PdFl</i>
IX,1	1,1 -27,10	<i>Melquisedeque</i>	<i>Melq</i>
IX,2	27,11 – 29,5	<i>Norea</i>	<i>Nor</i>
IX,3	29,6 – 74,31	<i>Testemunho da Verdade</i>	<i>TesVer</i>
X,1	1,1 – 68,18	<i>Marsanes</i>	<i>Mar</i>
XI,1	1,1 – 21,35	<i>Interpretação da Gnose</i>	<i>InterpGn</i>
XI,2	22,1 – 39,39	<i>Exposição Valentiniana</i>	<i>ExpVal</i>
XI,2a	40,8 – 29	<i>Unção</i>	<i>Unc</i>
XI,2b	40,30 – 41,38	<i>Batismo A</i>	<i>BapA</i>
XI,2c	42,10 – 43,20	<i>Batismo B</i>	<i>BapB</i>
XI,2d	43,20 – 38	<i>Eucaristia A</i>	<i>EucA</i>
XI,2e	44,14 – 37	<i>Eucaristia B</i>	<i>EucB</i>
XI,3	45,4 – 69,20	<i>Allógenes</i>	<i>Allog</i>
XI,4	69,21 – 72,33	<i>Hipsiphron</i>	<i>Hips</i>
XII,1	15,1 – 34,28	<i>Sentenças do Sexto</i>	<i>SSext</i>
XII,2	53,19 – 60,30	<i>Evangelho da Verdade</i>	<i>EvVer</i>
XIII,1	35,1 – 50,24	<i>Protenoia Trimórfica</i>	<i>ProTri</i>
XIII,2	50,25 – 34	<i>Escrita sem Título</i>	<i>EscsT</i>

De seguida, referimos o conteúdo de alguns textos de Nag Hammadi, quer porque deles podemos tirar algumas indicações úteis no que diz respeito a esta tradição, quer porque assim podemos compreender alguns dos objetivos polémicos de Ireneu que aprofundaremos em seguida de uma forma mais extensa⁶⁴.

64 Para este esquema e para os seus conteúdos veja-se R. KUNTZMANN – J. D. DUBOIS, *Nag Hammadi, Évangile selon Thomas*.

<p>Prece do Apóstolo Paulo (I,1) - Mantém a descida de Cristo ao mundo através das esferas de anjos e arcontes que não o reconhecem porque Ele próprio se tornou anjo, depois homem (deus) psíquico.</p>	<p>A origem do Mundo (II,5) - aborda a criação e o fim dos tempos. A criação deriva de um erro divino, e os seres criados, homens ou deuses, foram progressivamente entrando na matéria, cada vez mais caótica.</p>
<p>Apocalipse de Paulo (V,2) - Paulo representa o tipo de alma justa a subir através de vários estágios do Céu.</p>	<p>Primeiro Apocalipse de Tiago (V,3) - Discurso de revelação do Senhor a Tiago. É um relato fragmentado sobre o martírio de Tiago e das exortações do Salvador a tranquilizá-lo, dando-lhe as senhas para ascender ao mais alto dos céus.</p>
<p>Apocalipse de Adão (V,5) - Fala do progresso da história humana depois do primeiro casal até ao dia do julgamento final. Esta história da salvação desenrola-se em etapas, marcadas pela passagem de três Grandes Homens e de um iluminador solitário.</p>	<p>Ensinamento Autorizado (VI,3) - Tratado da alma que expõe a sua origem, a sua situação atual e o seu destino último. A alma, de origem divina, caiu sob a influência da matéria e só pode ser salva pela gnose revelada, alimentando-se do Logos.</p>
<p>Ogdóade e Enéade (VI,6) – Ogdóade e Enéade são a oitava e a nona esfera que cercam a terra. Este tratado é um diálogo entre o mestre (Hermes Trismegisto) e um</p>	<p>Segundo Tratado do Grande Seth (VII,2) – Destaca-se da maioria dos escritos do Cristianismo primitivo, pois ele afirma que Jesus não morreu na cruz.</p>

<p>discípulo (o «filho»). O primeiro inicia o segundo no conhecimento secreto e guia-o na experiência mística.</p>	<p>Mostra que a comunidade conectada com ele estava preocupada, principalmente, com uma definição de salvação e com a natureza e o papel de Cristo.</p>
<p>As três estelas de Seth (VII,5) – Deus tem uma tripla natureza; ele é Existência, Vida e Espírito. O texto propõe três «estelas» para comemorar esta tripla natureza.</p>	<p>A carta de Pedro a Filipe (VIII,2) – uma carta curta, supostamente de Pedro para o apóstolo Filipe, seguida de um discurso e uma narrativa gnósticos sobre a natureza de Cristo, em que o Salvador dá a visão do mundo invisível.</p>
<p>Norea (IX,2) – Descreve o drama de Norea, filha de Eva, irmã-esposa de Sem ou de Noé, variante da figura de Sophia, com a diferença que aqui Norea é a alma caída mas salva pela gnose.</p>	<p>Testemunho da verdade (IX,3) Conta a história do Jardim do Éden na perspectiva da serpente. Segundo ele, a serpente, incarnada mais tarde por Cristo, é reveladora da verdadeira gnose, enquanto o Deus do Antigo Testamento é um demónio mau (Demiurgo). Esta exegese visa denunciar o Deus da Bíblia em benefício de Cristo, mas de um Cristo particular.</p>
<p>Exposição Valentiniana e os textos sobre os sacramentos (XI,2) - Parece constituir um pequeno catecismo, chamado «o mistério», que expõe a visão do Valentim ocidental, no que diz respeito à origem da</p>	<p>Protenoia Trimórfica (XIII,1) - Possui especulações filosóficas e apocalípticas sobre a natureza da história do universo. O personagem central do documento é Protenoia, o <i>Primeiro Pensamento</i>,</p>

criação e do progresso da redenção.	revelador celeste que desce a este mundo por uma tripla epifania, com a finalidade de acordar os que dormem, tirá-los da situação de esquecimento e de os salvar.
-------------------------------------	---

Relativamente à forma, temos apocalipses dos autores da gnose, os quais ressaltavam particularmente a figura de Adão. Existem também textos gnósticos que se pretendiam passar por cristãos (como os verdadeiros cristãos, de um cristianismo superior, muito mais exigente e profundo); temos escritos da gnose cristianizada quanto ao conteúdo como o *Evangelho de Tomé* (pegaram nos textos bíblicos mas fizeram uma tradução à luz dos conceitos de gnosticismo). Foram muitas as hipóteses avançadas sobre a proveniência desta recolha de escritos: poderia tratar-se de uma biblioteca de um grupo gnóstico, como também de uma recolha de textos de um polemista católico (eremita ou monge), mas, com certeza, os tratados provêm de diferentes seitas gnósticas⁶⁵.

I.2.4 As correntes gnósticas

Entre as várias correntes e seitas gnósticas destaca-se a que foi fundada por Valentim, egípcio de origem, que chega a Roma por volta do ano 140⁶⁶. A determinada altura, abandonou a ortodoxia e fundou uma escola onde divulgou as suas doutrinas.

Valentim produziu uma grande variedade de obras literárias, mas apenas fragmentos sobreviveram, a maioria na forma de citações nas obras de seus oponentes,

65 Cf. B. ALTANER – A. STUIBER, *Patrologia. Vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*, 111-112.

66 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* III, 4, 3 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 254).

mas não o suficiente para reconstruir o seu sistema, a não ser em grandes linhas. Além destes relatos, o pouco que se conhece da sua doutrina é conhecida de forma modificada e já desenvolvida nos trabalhos pelos seus discípulos. Morreu por volta do ano 160 em Roma, sendo poucas as suas obras que chegaram até nós. O Evangelho da Verdade é um dos textos gnósticos dentre os livros apócrifos encontrados nos códices da Biblioteca de Nag Hammadi e que tem o mesmo título referido por Ireneu como pertencentes a Valentim.⁶⁷ Ireneu afirma:

«Os valentinianos, indo além de todo o pudor e publicando os seus próprios escritos, gloriam-se de ter mais evangelhos do que nós, e tiveram a grande ousadia de intitular “Evangelho da verdade” a um seu escrito recente que é completamente diferente dos evangelhos dos apóstolos, de tal forma que entre eles, nem sequer o Evangelho está isento de *ser blasfemado*»⁶⁸.

O Tratado Tripartido, encontrado também no Códex I da Biblioteca de Nag Hammadi, é outro dos textos atribuídos aos seguidores de Valentim. Este tratado faz uma exposição clara dos diferentes géneros humanos. Dividido em três partes (as coisas elevadas; a criação do homem; a história da salvação), conta a origem e a história do Universo, desde o princípio até à restauração definitiva de todas as coisas. Ireneu parece ter conhecido o tratado no seu conjunto, já que, no *Adversus Haereses*, dirige a sua crítica a Valentim e sobretudo ao seu discípulo Ptolomeu, cujos ensinamentos estão mencionados neste tratado.

A sua leitura, por vezes difícil, dá uma visão do processo de cristianização do pensamento gnóstico. Nesta perspetiva, o dualismo gnóstico que tem na sua base uma concepção monista, e como tal, não constitui a radicalidade e essência do gnosticismo, apaga-se: o mundo não é mau, pois penetrado pelo Deus bom, a matéria é útil para a

67 Existe em duas traduções coptas, uma que sobreviveu quase inteira no Códex I e outra em fragmentos no Códex XII. Influenciado pela filosofia platónica, o seu sistema teológico de pensamento é complexo. Cf. E. FAYE, *Gnostiques et Gnosticisme Aux II et III Siècles*, Paris 1913, 50-51.

68 IRENEU, *Adversus haereses* III,11,9 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 286).

salvação. A queda do Logos para fora do Pleroma (mundo divino, autor do Pai) é interpretada positivamente e a fronteira entre os pneumáticos (mundo espiritual) e os psíquicos (mundo mental) é menos clara.⁶⁹

Segundo Brown, historiador irlandês, Valentim foi o menos esotérico dos muitos guias religiosos gnósticos surgidos no século II. Afirmou ser um exegeta privilegiado da tradição cristã existente. As cartas de São Paulo e o Evangelho de São João foram centrais no seu ensino e no de seus seguidores. Valentim declarava que apenas ele e os seus discípulos tinham compreendido a extensão da transformação da criação inteira, que fora anunciada à humanidade pelo breve ministério de Cristo na terra. Os fiéis comuns contentavam-se em viver de acordo com as historietas enganadoramente simples, as parábolas caseiras e as ordens éticas banais contidas nos Evangelhos. Os iniciados valentinianos, pelo contrário, tinham ouvidos para ouvir, nesses sinais humildes, o eco ténue mais inconfundível da notícia de um universo libertado⁷⁰.

Para Valentim, o Pleroma divino era constituído por trinta *eões* divididos em cópias (*sizigie*). As primeiras quatro são as mais importantes e formavam o *Ogdoade* primordial donde provinham os outros *eões*. A causa do pecado consistia na quebra da unidade dos dois elementos da *sigizia*, simbolizado pela separação sexual de Adão e Eva, e que o homem espiritual tem de reconstruir juntando-os ao seu poder celeste. A primeira origem de pecado encontra-se no primeiro *Eão*, *Sophia*, que devido ao seu desejo de conhecer o Pai, que não pode ser conhecido, traz ao mundo a degradação do elemento divino, constituindo a origem da ignorância⁷¹.

O seu processo de recuperação incluía vários momentos com a intervenção do Salvador celeste e dos vários seres divinos: atividades do demiurgo; distinção dos

69 Cf. R. KUNTZMANN – J. D. DUBOIS, *Nag Hammadi, Évangile selon Thomas*, 32-36.

70 Cf. P. BROWN, *Corpo e Sociedade. O Homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*, Rio de Janeiro 1988, 98.

71 Cf. A. ORBE, *Estudios sobre la teología Cristiana primitiva*, 157-158.

homens em três gêneros ou categorias (espiritual ou pneumático, psíquico e material ou hílico). Tudo isto reconduzia o Pleroma ao seu estado original, distinguindo os espirituais que voltariam a ser reintegrados, por uma salvação parcial, enquanto os psíquicos seriam considerados inferiores e os materiais destinados à dissolução.

A escola valentiniana dividiu-se em dois ramos: itálico e oriental. Ao ramo itálico pertenciam Ercleone, Tolomeu e Florino e ao ramo oriental Teódoto e Marco⁷². Segundo Valentim, o Pai age no mundo superior pelo Filho Unigénito e no mundo inferior pelo Salvador, o Verbo criador. O Salvador possui no mundo inferior o lugar que ocupa o Filho no Pleroma. A criação é feita por três atores, o Verbo, a Sabedoria (inferior) e o Demiurgo, segundo um esquema ternário⁷³. Assim, o Verbo é o verdadeiro Criador em conformidade com o texto de João: «O apóstolo [...] declara que a criação do mundo lhe é própria (ao Salvador), que “todas as coisas foram feitas por Ele e sem ele nada foi feito” (cf. Jo 1,3), e que ela não é obra de um Deus corrupto, mas sim de um Deus justo e que odeia o mal» (cf. Ef 3,6).

Ora, nós sabemos que os gnósticos interpretavam o prólogo de João a dois níveis, o primeiro correspondendo à produção do Pleroma e o segundo à criação do mundo. Há um paralelismo estreito entre a gênese do Pleroma e a criação do mundo e o esquema trinitário inferior. Verbo criador – Sabedoria – Demiurgo corresponde a um esquema ternário do alto, Filho – Verdade – Verbo⁷⁴.

No quadro seguinte mostramos os principais pontos distintivos da narrativa valentiniana em relação à narrativa cristã tradicional. Estes aspetos permitir-nos-ão, ao longo do trabalho, compreender de maneira mais clara, não só a distância da gnose valentiniana da Escritura, mas também, e sobretudo, a autenticidade da polémica

72 Cf. R. PENNA, *Dizionario di Paolo e delle sue Lettere*, Cisinello Balsamo 1999, 820.

73 Cf. J. FANTINO, *La Théologie d'Irénée*, Paris 1994, 282.

74 Cf. J. FANTINO, *La Théologie d'Irénée*, 283.

levantada por Ireneu ao recuperar a mensagem original de Paulo no que diz respeito à evidente alteração da mensagem vetero e neotestamentária.

Esta análise evidencia aquilo que escreveu Von Balthasar, quando definiu a gnose de Valentim

«un'involuzione della filosofia platonica (che si era staccata dal mito per conoscere l'essere) in direzione del mito: dalla sobrietà socratica, dall'ethos gnoseologico platonico, si era sviluppata una nuova concupiscenza intellettuale camuffata religiosamente, che, priva dell'ingenuità del mito antico, tramutava l'essere e l'esistenza in un romanzo. Mai l'uomo, la sua struttura, la sua miseria e tragedia, sono stati più scopertamente proiettati sul paravento del cielo, con l'intento di affascinarlo e con la pretesa di salvarlo attraverso la considerazione di questa grandiosa immagine di se stesso. Con l'intento di affascinarlo, poiché egli nel colossale quadro cosmico e celeste riconosce realmente se stesso, e riconosce il suo proprio destino nel dramma della Sapienza che cade fuori dalla pienezza divina e vi è ricondotta attraverso romantiche peripezie; ma con la pretesa di salvarlo, perché questa fantasmagoria gli viene rappresentata su una misura dell'eterno e del divino, nella cui intuizione egli può ricoverarsi e perdersi»⁷⁵

Narrativa cristã tradicional	Narrativa valentiniana
<i>Deus criador supremo, ímpar</i>	<i>Divindade suprema representada pela díade Primordial (Propatêr) ou Abismo (Bythós) + Silêncio (Sigê)</i>
<i>Criação do mundo a partir do gesto bondoso (voluntário) do Criador</i>	<i>Criação a partir da queda acidental (involuntária) de um dos eões</i>
<i>Origem da matéria desde o nada, a partir da vontade e do poder de Deus</i>	<i>Origem da matéria a partir da corporificação dos sentimentos desagradáveis de uma deidade secundária "desgarrada"</i>

75 H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. II, 23. O esquema que indica a diferença entre a narrativa valentiniana e aquela cristã é tirado de E. DE ARAÚJO FERNANDES, *Antecedentes histórico-filosóficos da problemática do tempo e do mal no Freiheitsschrift de Schelling: aproximações gnósticas*, Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), tese defendida em maio de 2010, 16.

<i>Inexiste a figura do demiurgo</i>	<i>Existe um demiurgo, encarregado do nosso mundo</i>
<i>A queda resulta de um ato humano</i>	<i>A queda resulta de um ato supra-humano</i>
<i>O homem todo, e cada homem, é divino ab Origine</i>	<i>Só o pneuma do homem, e só o homem pneumático (espiritual), é divino ab origine</i>
<i>O enviado de Deus é o Salvador</i>	<i>O enviado de Deus é um profeta</i>
<i>O homem salva-se pela sua fé, pela graça e pelas suas obras</i>	<i>O homem salva-se pela gnôsis e pela sua natureza “pneumática”</i>
<i>O mundo renova-se materialmente no “fim dos tempos”; a morte deixa de existir; os mortos ressuscitam em corpos celestiais</i>	<i>No fim do tempo demiúrgico, o tempo termina, sem renovação material, quando todo o elemento pneumático estiver formado [i. e., restaurado] e aperfeiçoado pela gnôsis</i>
<i>Doutrina exotérica, acessível aos simples</i>	<i>Doutrina esotérica, para iniciados</i>

CAPÍTULO II

Ireneu primeiro teólogo cristão

II.1 De Esmirna a Lião (vida e acção pastoral)

No final do séc. II, o pensamento cristão já se encontrava devidamente alicerçado no testemunho apostólico. Os elementos da mensagem de Cristo, sob a força viva e vivificadora do Espírito Santo, foram fixados pelos relatos sinópticos, por S. João e S. Paulo, que fizeram uma profunda meditação sobre a revelação. É neste quadro, ou seja, num contexto de uma fé já amadurecida e sólida nos pontos essenciais que se encontra a vida e a obra de Santo Ireneu.

Ireneu nasceu entre os anos 135 – 140 em Esmirna, na Ásia Menor, e foi discípulo de São Policarpo, bispo desta cidade, o qua conheceu pessoalmente o apóstolo São João e outras testemunhas oculares de Jesus, tal como o refere nas suas obras⁷⁶. Por isso, não é demais dizer que Ireneu é uma das colunas que funda o seu pensamento no testemunho apostólico⁷⁷. Foi o escritor cristão mais importante do seu século, tendo redigido, como descreve, várias obras em defesa da fé católica mormente contra os erros dos gnósticos⁷⁸.

O Papa Bento XVI, seguindo a mesma linha interpretativa de Hans Urs von Balthasar, afirmava mesmo que “o verdadeiro fundador da teologia católica é Santo

76 Cf. H. RIBEIRO, Introdução a IRENEU, *Adversus haereses* (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 14).

77 Cf. H. RIBEIRO, Introdução a IRENEU, *Adversus haereses* (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 17).

78 Cf. IRENEU, *A Glória de Deus é o homem vivo* (J. COMBY, - D. SINGLES, 11-12); Cf. também J. COLSON, *Les Fonctions Ecclésiiales, Aux deux Premiers Siècles*, Paris 1956, 271.

Ireneu de Lião⁷⁹ e também que este foi o criador da teologia sistemática, o que faz dele o escritor cristão mais importante do século II⁸⁰. Ireneu representa, por isso, o culminar do pensamento do século II, ligando tradições da Ásia menor, Roma e Gália. A sua vasta e profunda interação com os textos do Novo Testamento concede-lhe frequentemente o título de 1º grande teólogo “ que influenciou a tradição patrística grega e também teólogos modernos como Hans Urs von Balthasar.⁸¹

Santo Ireneu, fiel à tradição apostólica, é um dos primeiros a responder ao desafio colocado pelas interpretações heterodoxas da revelação cristã, baseando-se no Antigo e no Novo Testamento, particularmente nos Evangelhos e em São Paulo. Sobretudo observaremos, como Santo Ireneu se apoia neste Apóstolo⁸² para esclarecer a doutrina da Igreja.

Eusébio de Cesareia, historiador do século IV⁸³, conserva, na sua obra *História Eclesiástica*, o extracto de uma carta que Ireneu escreve a Florino⁸⁴, seu contemporâneo e companheiro de juventude, que aderira entretanto à corrente de Valentim. Segundo o nosso autor, esta não apresentava opiniões “saudáveis”, porque não era a doutrina dos presbíteros que estiveram com os Apóstolos, nem a que receberam de Policarpo, em pequenos.

Ireneu afirmava que as memórias que tinha da sua infância, os ensinamentos de Policarpo, a descrição que este fazia das suas relações com João e os demais Apóstolos, tudo isso era anotado no seu coração, de tal modo que se lembrava “mais dos factos de

79 BENTO XVI, *Paulo Apóstolo dos gentios*, Lisboa 2008, 39.

80 Cf. J. QUASTEN, *Patrologia fino al Concilio di Nicea*, 255.

81 Cf. M. F. BIRD – J. R. DODSON, *Paul and the Second Century*, London 2011, 192.

82 Cf. H. RIBEIRO, Introdução a Ireneu, *Adversus haerese* (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 16-17).

83 Cf. G. BOSIO - E. DAL COVOLO - M. MARITANO, *Introduzione ai Padri Della Chiesa Secoli II e III*, Torino 1991, 3.

84 Cf. C. GIANOTTO «Florino», in *DPCA I*, 889; Cf. também EUSÉBIO DE CESAREIA, *Historia Eclesiástica*, V,20,1-2 (A. VELASCO DELGADO, *Historia Eclesiástica I*, Madrid 1973, 324).

então do que dos presentes”⁸⁵. Assim, é-nos confiado um belo relato no qual vemos a importância dada à fidelidade da transmissão da Tradição dos apóstolos relativamente ao que tinham visto e ouvido.

Da sua passagem de Esmirna para Lião, não se sabe ao certo o motivo⁸⁶. No entanto, a afluência de orientais para o ocidente e a sua subsequente adesão à fé cristã pode abrir-nos um caminho de interpretação daquilo que esteve na origem desta necessidade de mudança. Em meados do primeiro século, começaram a deslocar-se da parte oriental do império para a parte ocidental, incluindo também a região da Gália, escravos empreendedores que falavam latim e grego. Esta presença de orientais é muito forte⁸⁷, vêem-se muitos nomes de origem grega, e mais significativo, muitos escravos convertem-se em homens livres⁸⁸. Portanto, é grande a probabilidade de que Ireneu se tenha deslocado para a Gália com a finalidade de assistir as comunidades cristãs de origem oriental que se iam formando⁸⁹.

No ano 177, encontrava-se em Lião, numa igreja marcada pelo martírio de alguns cristãos. Nesta época houve uma grande perseguição⁹⁰ aos cristãos desta cidade, alguns foram massacrados⁹¹, outros encarcerados e, entre estes, estava o bispo Potino, oriundo da Ásia Menor e que, tal como Ireneu, também fora discípulo de Policarpo⁹². A partir da prisão, enquanto esperavam o suplício, escreveram uma carta dirigida às Igrejas de Roma, Ásia e Frígia, pois temiam a perturbação que causava na Igreja a falsa profecia

85 Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *Historia Eclesiástica*, V,20,3-6 (A. VELASCO DELGADO, 325-326).

86 Cf. H. R. DROBNER, *Manual de Patrologia*, 135.

87 Cf. J. ORLANDIS, *La Iglesia Antigua Y Medieval*, Madrid 1998, 22-23.

88 Cf. A.C. HUBY, *História das Religiões*, Vol. IV, Coimbra 1941, 85-91.

89 Cf. G. BOSIO - E. DAL COVOLO - M. MARITANO, *Introduzione ai Padri Della Chiesa Secoli II e III*, 3-4.

90 Cf. H. RIBEIRO, Introdução a IRENEU, *Adversus haereses*, (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 14).

91 Cf. BENTO XVI, Audiência Geral, Quarta-feira, 28 de Março 2007.

92 Cf. H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, vol. I, 200-203.

de Montano. É um dos textos mais belos sobre o martírio, conservado quase integralmente por Eusébio⁹³.

Uma vez que Ireneu, presbítero ordenado pela Igreja de Lião, por Potino, não fora capturado, foi encarregado de levar esta carta a Roma. Enquanto estava nesta cidade, Potino morreu na prisão devido a maus-tratos⁹⁴ e, quando Ireneu regressou, como a sede estava vaga devido ao martírio do bispo, recaiu sobre ele a responsabilidade de restaurar a igreja lionense, sucedendo no episcopado a Potino⁹⁵. Na obra acima citada, Eusébio apresenta-nos um fragmento de outra carta de grande importância para o conhecimento da ação pastoral e do carácter pacificador de Ireneu (*Εἰρηναῖος*: pacificador).

O Papa Victor chegara a pensar excomungar as Igrejas orientais⁹⁶, pelo facto de não terem conseguido chegar a um acordo sobre a data da celebração da Páscoa⁹⁷. Ireneu, tendo tido conhecimento da posição papal, escreve, em 190, em nome dos fiéis da Gália, uma missiva ao Papa na qual afirma que se deveria guardar o costume romano ou seja o de celebrar ao domingo o mistério da Ressurreição do Senhor⁹⁸. No entanto, exorta o Papa a não excomungar igrejas inteiras pela sua fidelidade a uma antiga tradição. Recorda que, no tempo de Policarpo também já existia este problema e defende que “se há diferenças na observância do jejum, a fé, no entanto, é a mesma”⁹⁹.

93 Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *Historia Eclesiástica*, V,1,1-3 (A. VELASCO DELGADO, 265).

94 Cf. J. QUASTEN, *Patrologia fino al Concilio di Nicea*, 256.

95 Cf. H.RIBEIRO, Introdução a IRENEU, *Adversus haereses* (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA,15).

96 Cf. H.RIBEIRO, Introdução a IRENEU, *Adversus haereses* (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 15).

97 Tal como o povo judeu, alguns cristãos do Oriente celebravam a Páscoa no dia 14 de Nisã. A maioria dos cristãos realizava essa celebração no Domingo seguinte ao dia 14 de Nisã. Tanto uns como outros argumentavam que se remontavam a tradições muito antigas.

98 Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *Historia Eclesiástica*, V,24,10-13 (A. VELASCO DELGADO, 334).

99 Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *Historia Eclesiástica*, V,24,3-6 (A. VELASCO DELGADO, 332).

Após um intenso episcopado marcado pela difusão do cristianismo nas margens do Ródano, no combate contra o gnosticismo e pela pacificação das igrejas, como já vimos, a vida de Ireneu termina no tempo de Sétimo Severo¹⁰⁰, no início do século III. Testemunhos tardios e discutíveis dizem que morreu mártir, pelos anos 202¹⁰¹. No entanto, não foi citado como mártir nos anos próximos à sua morte¹⁰².

II.2 O *Adversus Haereses*

Dos seus escritos, só nos restam a “*Demonstratio apostolicae praedicationes*,” também conhecida como “Antigo catecismo para adultos¹⁰³” que é um compêndio breve de todo o seu pensamento teológico, onde dá resposta a várias heresias¹⁰⁴, e o tratado *Adversus Haereses*¹⁰⁵ (180 d. C.), em grego ἔλεγχος και ἀνατροπή της ψευδωνύμου γνώσεως¹⁰⁶, desde cedo traduzido em latim. Para além destas obras, que chegaram até a nós, sabemos que Ireneu escreveu outras: *Sobre a monarquia* ou *Que Deus não é o autor do mal* (esta última é uma carta dirigida a Florino); o tratado *Sobre a Ogdoade* (também dirigido a Florino); a carta a Blasto intitulada *Sobre o Cisma*; uma outra carta redigida para o Papa Vitório: *Sobre a data de Páscoa*; e um tratado chamado *Sobre o conhecimento*¹⁰⁷.

A primeira grande questão, com que se depara o nosso Santo, é a seguinte: onde se encontra a verdade, e qual é a referência da credibilidade da revelação divina, uma

100 Cf. J. L. GONZALEZ, *Uma História ilustrada do Cristianismo*, 133-138.

101 Cf. H. RIBEIRO, Introdução à Ireneu, *Adversus haereses*, (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 16).

102 Cf. IRENEU, *A Glória de Deus é o homem vivo* (J. COMBY, - D. SINGLES, 16).

103 Cf. H. RIBEIRO, Introdução a Ireneu, *Adversus haereses* (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 13).

104 Cf. IRENEU, *A Glória de Deus é o homem vivo* (J. COMBY, - D. SINGLES, 261).

105 Cf. H. RIBEIRO, Introdução a Ireneu, *Adversus haereses* (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 11).

106 Cf. C. GIANOTTO «Heresiologos», in *DPAC I*, 1019.

107 Cf. J. QUASTEN, *Patrologia fino al Concilio di Nicea*, 262.

vez que já não há apóstolos vivos e os próprios presbíteros, sucessores dos apóstolos, morreram?

A tarefa de definir um cânone surge então como prioritária, dado que não há ainda uma “baliza” de entendimento e de orientação¹⁰⁸. Como entender ou ler as escrituras para as interpretar bem? Esta era a questão dos critérios hermenêuticos e a conformidade com a tradição da Igreja. Acresce a este problema a pergunta: qual Igreja¹⁰⁹? A obra do Bispo de Lião constrói-se por isso como resposta a estas interrogações.

A refutação de Ireneu dos sistemas gnósticos é aguda e penetrante, a exposição da doutrina é clara e é conduzida com coerência e precisão expositiva. O discurso teológico de Ireneu não contém aspectos novos e originais, nem especulação filosófica, mas está todo centrado na Escritura¹¹⁰. Ireneu foi o primeiro autor cristão que recorreu a contínuas referências sistemáticas entre o Antigo Testamento e Novo Testamento, querendo assim evidenciar a continuidade da Revelação. O seu objetivo era evidenciar a entidade de Deus criador de todas as coisas que se manifesta operando, em Cristo e no Espírito Santo, a redenção da humanidade e a recapitulação de toda a criação. O conceito de recapitulação surge em Ireneu baseado na intuição de Paulo. Para Ireneu, Cristo é o centro da criação¹¹¹. Em Cristo, a história da humanidade desde Adão até a vinda do Espírito Santo dará começo ao reino milenário¹¹². Como Paulo, também Ireneu

108 Cf. I. SVENTSITSKAIA, *Os primeiros cristãos: Páginas de História*, Lisboa 1990, 66-76.

109 Cf. E. DAL COVOLO, *Storia della Teologia dalle origini a Bernardo Chiaravalle, Vol.I*, Bologna 1995, 63-65.

110 Cf. G. BOSIO – E. DAL COVOLO – M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa Secoli II e III*, 8.

111 Cf. H. RIBEIRO, Introdução a IRENEU, *Adversus haereses* (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 20).

112 Cf. H. RIBEIRO, Introdução a IRENEU, *Adversus haereses* (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 22).

considera a Igreja como corpo de Cristo. Cristo é a cabeça, o chefe. Somente na Igreja se encontra e é conservada a certeza da fé e da tradição apostólica¹¹³.

A primeira voz erudita, na Igreja dos apóstolos, foi a de Paulo. Para o nosso autor, o problema das origens do cristianismo centra-se na pessoa e no ensinamento de Paulo. O seu testemunho representa um ponto de referência basilar, sobre a questão das origens do cristianismo¹¹⁴. O aparecimento providencial de Paulo marcou a Igreja nascente na fusão da mensagem de Cristo no mundo. As suas cartas apoiadas numa profunda doutrina, derivadas também da consciência que tem do Antigo Testamento, permitiram que a palavra fosse acolhida não só pelos simples mas também pelos mais eruditos¹¹⁵.

O *Adversus Haereses* foi escrito em grego, mas o texto originário na maior parte foi perdido. Possuímos boa parte do livro I, conservado por Hipólito e Epifânio e fragmentos dos restantes, particularmente do III e do V, conservados por outros autores antigos. Possuímos ainda um certo número de fragmentos em papiro. Existe a obra inteira, traduzida em latim que, como se pode verificar nas partes conservadas do original, é muito fiel ao texto grego. Não sabemos ao certo quando foi realizada a tradução. As datas propostas variam entre os anos 200 e 420. De qualquer forma, calcula-se que tenha sido numa data mais tardia, isto é, por volta do século III. O local mais credível desta tradução é a África setentrional. Considerando algumas características da tradução, podemos deduzir que não provenha apenas de um único tradutor.

113 Cf. E. VILANOVA, *Historia de la Teología Cristiana, De los orígenes al siglo XV, Vol. I*, Barcelona 1987, 180-183.

114 Cf. S. SCHIRONE, *Apostolo Paolo Maestro e Modello, La spiritualità paolina nel Carmelo*, Bari 1998, 9-11.

115 Cf. E. NORELLI, *Historia da Literatura Cristã Antiga*, 309-316.

Há cerca de um século, foi descoberta e publicada uma tradução arménia dos livros IV e V. Como acontece frequentemente com a maior parte dos textos antigos, a tradução manuscrita apresenta uma série de variantes devidas a erros ou distrações dos copistas. A obra de Ireneu que possuímos é, principalmente, a da tradução latina. Portanto, temos que considerar não só o conjunto de erros da tradução manuscrita grega, como ainda os outros erros presentes na tradução do grego para o latim. Por isso, considerando as circunstâncias, em muitas partes da obra temos passagens de interpretação duvidosa¹¹⁶.

O *Adversus Haereses* é constituído por cinco livros. Cada livro contém as suas características específicas com as suas temáticas, por isso se pensou fazer a união de obras distintas. É evidente que a obra não foi escrita de forma contínua, mas em períodos diferentes entre os quais aparece um grande espaço de tempo. Apesar disto, considerando tanto as características como as ligações internas de diferentes partes da obra e ainda, de forma mais clara, a correspondência estrutural entre os diferentes livros, os estudiosos consideram que existe uma certa concepção unitária da obra¹¹⁷.

No livro I do *Adversus Haereses* Ireneu traça a história do gnosticismo que vai de Simão mago a Meneandro, através as várias seitas, até a Valentino e Marcião. Ireneu, referindo-se a um grande extrato da doutrina de Valentim (provavelmente citando uma obra de Ptolomeu), resume os pontos essenciais desta escola gnóstica: «Ireneu não julga por ouvir dizer; conhece os seus homens e tem em mente todos os seus mistérios. Ele recomenda o conhecimento exato do adversário; Esta era a falha dos seus antecessores». Nos restantes livros, Ireneu refuta as afirmações sectárias de Valentim e Marcião, com argumentos racionais, presentes no livro II, que apresenta a auto dissolução do sistema

116 Cf. P. NAUTIN, «Notes critiques sur Irénée ‘Adv. Haer.’ Lib. III», in *Vigiliae Christianae*, 9 (1955), 34.

117 P. NAUTIN, «Notes critiques sur Irénée ‘Adv. Haer.’ Lib. III», 34.

gnóstico devido às contradições existentes nele¹¹⁸. O livro III é totalmente dedicado à demonstração da indivisibilidade da Escritura: dos Evangelhos entre eles, dos Evangelhos e dos Atos dos Apóstolos, do Kerigma de Paulo e, finalmente, a indissolubilidade do Antigo e Novo Testamento¹¹⁹. No livro IV Ireneu procura estabelecer a unidade dos dois Testamentos. O livro V trata das epístolas paulinas, centrando-se na ressurreição da carne negada pelos gnósticos e sobre o reino milenário. Um olhar sobre o método utilizado por Ireneu permitir-nos-á compreender melhor a estrutura da obra.

II.3 A metodologia de Ireneu

Ireneu foi um dos maiores representantes da reação da Igreja às especulações gnósticas, que reduziam o dado revelado a um mero pretexto para formular um discurso já não reconduzível ao cristianismo. Com Ireneu nasce a teologia como visão orgânica, a partir da Escritura e da *regula Fidei*, o *Credo* da Igreja, e afirmam-se os princípios sobre os quais se fundamentará todo o discurso teológico: o carácter normativo da Escritura; a sua relação com a Tradição; e por conseguinte, a eclesialidade da teologia. Ninguém, antes de Ireneu fizera este trabalho de “sistematização”¹²⁰.

As Escrituras contêm a revelação do mistério da salvação, como tal, segundo o nosso autor, e é a elas que deve recorrer aquele que reflete a sua fé¹²¹. No entanto, a reflexão não deve ser baseada num conjunto de textos selecionados num ou mais livros, ou deixar-se guiar por um único fio condutor que seja considerado mais satisfatório que outro. Devemos levar tudo em conta, porque as Escrituras são para compreender como

118 Cf. P. NAUTIN, «Notes critiques sur Irénée ‘Adv. Haer.’ Lib. III», 32.

119 H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. II, 31.

120 Cf. M. F. BIRD – J. R. DODSON, *Paul and the Second Century*, 210-240.

121 Cf. H. RIBEIRO, Introdução a IRENEU, *Adversus haereses* (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 24).

um conjunto coerente e harmonioso. Desta forma, sustentado pelas Sagradas Escrituras, o nosso autor reivindicava, contra os gnósticos, a bondade da criação, o chamamento do homem à divinização da graça, o dom do livre arbítrio e a verdade intrínseca da fé. O confronto com os gnósticos levou Ireneu a compreender que as Escrituras, tomadas em si mesmas, constituem o material verbal através do qual a Revelação tomou forma.

Ireneu não criou uma nova linguagem, mas refere-se sempre à Escritura e à Tradição¹²². O que caracteriza a relação de Ireneu com a Escritura é a convicção da sua firme unidade. Este é um aspecto essencial para compreender a importância da exegese da Escritura na polémica anti gnóstica. Ao contrário dos Evangelhos, cujo cânone Ireneu considera praticamente encerrado, nada refere acerca dos outros escritos do Novo Testamento, afirmando-o essencialmente como Testamento.

Ele não defende de forma explícita, como faz com os quatro Evangelhos, a canonicidade dos outros escritos do Novo Testamento. É importante considerar a frequência das citações e, sobretudo o facto de utilizar frequentemente o termo “Escritura” para estes textos, parece abdicar de uma compreensão canónica destes escritos. Não podemos negar que Ireneu citou todos estes textos juntamente com os do Antigo Testamento para que fossem considerados inspirados, por isso válidos e dignos de serem lidos em toda a Igreja. No entanto, havia uma diferença substancial na maneira de usar os textos: no Antigo Testamento Ireneu utiliza-os dando-lhes uma interpretação alegórica, enquanto no Novo Testamento prevalece o seu uso literal¹²³.

Apesar desta diferença de método, a interpretação de Ireneu reivindica de modo definitivo a unidade da Escritura. Ele combate as teorias dos gnósticos, os quais aceitam o Novo Testamento mas realçam as contradições com o Antigo. É, portanto,

122 Cf. H. RIBEIRO, Introdução a IRENEU, *Adversus haereses* (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 25).

123 Cf. M. SIMONETTI, «Per typica ad vera. Note sull'esegesi di Ireneu», in *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Soveria Mannelli 1994, 271-273.

fundamental, para Ireneu, destacar a identidade entre o Criador e o Deus do Novo Testamento, que opera esta nova criação, identidade que vinha sendo colocada em causa pelos gnósticos. No fundo, trata-se de restabelecer o plano de salvação original para restaurar a marca divina presente na criação e, em modo particular no homem. Em semelhante doutrina, como mais à frente teremos oportunidade de reparar, assume um papel importante o conceito da Encarnação que se contrapõe à desvalorização da carne assumida do gnosticismo e que se tornará um eixo essencial na doutrina de Ireneu.

No que diz respeito às contradições entre o Antigo e Novo Testamento, Ireneu procura corrigi-las com a ideia da revelação progressiva: o Verbo preparou o povo com a economia vetero-testamentária realizada na sua Encarnação. O termo “economia” é utilizado frequentemente por Ireneu, que o retoma de Justino: designa a intervenção e o plano divino que se explica através da história da salvação. Graças à noção de “economia” é reivindicada a unidade progressiva do Antigo e do Novo Testamento contra a qual se opõe a interpretação gnóstica. Para Ireneu, portanto, a economia do Pai, isto é, do Deus do Antigo Testamento, realiza-se plenamente no Filho. O Filho é claramente identificado como Verbo, a Palavra do Pai. Ao Pai e ao Filho, Ireneu acrescenta o Espírito Santo que constitui a sabedoria de Deus.

Assim, de forma brilhante fala do Pai, do Filho e do Espírito Santo, mas nunca utiliza termos novos que exprimam a unidade de Deus¹²⁴ e a distinção entre os três. Não usa o termo Trindade nem teologia; haverá que esperar até à audácia inovadora de Tertuliano¹²⁵ e à Escola de Alexandria com Clemente Alexandrino¹²⁶ e Orígenes¹²⁷, que

124 Cf. H. RIBEIRO, Introdução a IRENEU, *Adversus haereses* (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 20; 21).

125 Cf. A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III*, 104-107.

126 Cf. A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III*, 199-203.

127 Cf. A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III*, 203-210.

usaram a mesma linguagem dos gnósticos, arrancando-a do seu contexto especulativo e inserindo-a no âmbito da fé eclesial.

Em conclusão, como repara de forma perspicaz von Balthasar, para Ireneu a medida da heresia gnóstica é dada mesmo da tentativa de:

«lacerare la non lacerabile unità della Scrittura: non solo Marcione, ma anche gli altri sono fatalmente orientati all'elettismo e alla *haireisis*, oppure a parlare in maniera per principio ambigua, cattolicamente per il popolo e agnosticamente per gli iniziati; e così dividono non solo la Scrittura, ma anche la Chiesa»¹²⁸.

Primeiro é necessário precisar quais são as Escrituras que vão alimentar a reflexão teológica e, em seguida, observar como Cristo é a sua chave de interpretação tanto para Ireneu, quer dizer para a Igreja, como para os grupos heterodoxos¹²⁹. O critério de canonicidade, se assim se pode falar é uma vez mais a apostolicidade. Ireneu afirma que os apóstolos nos transmitiram não somente as Escrituras, mas também a sua interpretação o que mostra que elas constituem um conjunto coerente e harmonioso: o Antigo Testamento é a profecia do Novo, na medida em que Jesus é a chave da interpretação do Antigo Testamento.

Neste sentido, a Igreja distingue-se objetivamente dos outros grupos, quando se examina como cada tradição se coloca em relação a Jesus e ao Antigo Testamento: ao contrário dos judeus¹³⁰ (e dos ebionitas), a Igreja considera Jesus como a chave do Antigo Testamento; ao contrário dos marcionistas e dos gnósticos, a Igreja recebe estas Escrituras na sua totalidade, sem distinguir os conjuntos a rejeitar ou os níveis de leitura correspondentes às diversas categorias de homens.

128 H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. II, 29.

129 Cf. H. RIBEIRO, Introdução a IRENEU, *Adversus haereses*. (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 24).

130 Cf. A. ORBE, «La Tradición en la lucha antignóstica», in *Augustinianum* XII/1 (1972), 34.

Um aspecto fundamental no qual Ireneu se baseia para contestar os gnósticos tem a ver com o conceito de Tradição¹³¹. Tal Tradição fundamenta-se na sucessão dos bispos, que se recupera diretamente dos apóstolos¹³². Trata-se de uma tradição que inclui duas vertentes: uma parte transmitida oralmente na Igreja¹³³, e outra transmitida dos apóstolos aos presbíteros¹³⁴. A tradição oral é fundamental pelo menos quanto ao que está escrito:” a partir destas Escrituras não podem encontrar a verdade nele os que desconhecem a Tradição”¹³⁵. Ela remonta ao ambiente apostólico e, pela sua antiguidade, para Ireneu, é digna de veneração. Outro aspecto da tradição tem a ver com os escritos do Novo Testamento. Por este motivo, Ireneu se preocupa em definir quais são os escritos que conservam tal tradição, começando, desta forma, a fixar o cânone neotestamentário. Cada forma de tradição, seja escrita ou oral, adquire maior força quanto mais antiga e próxima de Jesus e dos apóstolos. Este é o motivo pelo qual Ireneu se refere frequentemente à autoridade de personagens como Policarpo, Pápia, ou menciona os ancianos, isto é, os presbíteros. Tais presbíteros constituem a mediação entre Ireneu e os apóstolos, particularmente ao apóstolo João.

Pelo contrário, aos hereges falta esta antiguidade da tradição. Por outro lado, os gnósticos utilizam também uma “multidão de escritos apócrifos e falsos que eles mesmos compuseram para causarem impressão aos simples e aos que não conhecem as letras da verdade”¹³⁶. Neste sentido, Ireneu cita vários textos que julga apócrifos e heréticos, excluindo-os do cânone: o Evangelho da infância, o Evangelho de Judá e o

131 Cf. IRENEU, *Adversus haereses*. I,10,2; III,2,1; III,24,1; IV,33,8 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 62; 248; 359; 475).

132 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* IV,33,8 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 475).

133 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* III,2,1 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 248).

134 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* II,22,5; III,2,2; IV,26,2 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 196; 248;450;)..

135 IRENEU, *Adversus haereses* III,2,1 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 248).

136 IRENEU, *Adversus haereses* I,20,1 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 92).

Evangelho da Verdade. A referência à tradição da Igreja é a razão pela qual Ireneu procura reconstruir a sucessão dos bispos.

Ele, introduzindo os seus próprios conhecimentos, trata a questão das três igrejas que melhor conhece: Esmirna, Éfeso e Roma. A primeira remonta a João e prossegue com Policarpo, discípulo de João que foi mestre de Ireneu. A Igreja de Éfeso remonta a Paulo. Finalmente, a de Roma através da qual Ireneu consegue reconstruir toda a sequência episcopal, remonta a Pedro e a Paulo. Ireneu parece reconhecer a esta igreja, na sua obra *Adversus Haereses*, uma certa superioridade, “considerando a Igreja de Roma como a Igreja maior e mais antiga conhecida por todos”¹³⁷. Tal sucessão serve para Ireneu demonstrar a autoridade apostólica da Igreja, e contrapor os apóstolos os bispos e a tradição dos presbíteros aos falsos doutores e mestres gnósticos.

Denunciando o carácter secreto da tradição gnóstica, cujos êxitos são muitas vezes múltiplos e contraditórios, Ireneu preocupava-se em ilustrar o conceito genuíno da tradição apostólica, que podemos resumir, baseando-nos no Papa Bento XVI, em três pontos:¹³⁸ a Tradição apostólica é pública e não privada ou secreta; existe somente um e único ensinamento, transmitido por Cristo aos apóstolos e por estes à Igreja; por conseguinte, para quem queira saber a verdadeira doutrina basta conhecer a “Tradição que vem dos Apóstolos e a fé anunciada aos homens” que “chegou até nós através da sucessão de bispos”¹³⁹. Não há, portanto, um ensinamento secreto ou reservado apenas a uma elite. A tradição apostólica é única, ao passo que o gnosticismo se subdivide em múltiplas seitas. Não só o conteúdo doutrinal da *regula Fidei* é único e unitário, como principalmente, cria unidade entre as várias Igrejas espalhadas por todo o mundo. Por

137 IRENEU, *Adversus haereses* III,3,2 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA,250).

138 Cf. BENTO XVI, *Audiência Geral*, Quarta-feira, 28 de Março 2007.

139 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* III,3,2 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA,250).

isso, o conteúdo da fé não é alterável, permanece sempre idêntico, apesar da diversidade das línguas e culturas:

«A Igreja guarda cuidadosamente (o símbolo dos apóstolos), ainda que espalhada por todo o mundo, como se ela habitasse uma única casa; do mesmo modo, ela acredita nestas verdades como se tivesse um único coração e uma só alma; em unísono proclama estas verdades, ensina-as e transmite-as como se tivesse uma única boca. As línguas do mundo são variadas, mas o poder da Tradição é único e mesmo: As Igrejas fundadas na Germania não receberam nem transmitiram uma fé diferente; nem as fundadas nas Espanhas ou entre os Celtas ou nas regiões orientais ou no Egito ou na Líbia ou no meio do mundo»¹⁴⁰.

A Tradição apostólica é “*pneumática*”. A sua transmissão não está confiada à habilidade dos homens, mas sim ao próprio Espírito (*pneuma*) de Deus. É esta a “vida” da Igreja, o que a torna sempre fresca, jovem e fecunda, com os seus múltiplos carismas. É por isso que, na visão de Ireneu, Igreja e Espírito são inseparáveis: «Esta fé, recebemo-la da Igreja e conservamo-la pela acção do Espírito Santo, como um depósito precioso, guardado num vaso de valor, rejuvenesce-se sempre e faz rejuvenescer o vaso que a contém [...] Aí, onde está a Igreja está o Espírito de Deus e onde está o Espírito de Deus, está a Igreja e toda a graça»¹⁴¹.

A Tradição Apostólica centra-se na Fé batismal e assim o trabalho teológico explicita sempre a Fé trinitária, e tem como ponto de vista o Cristo. Este comunica o Espírito Santo que faz aceder ao conhecimento na Fé. É preciso crer no que ensina e reza a Igreja para entrar na compreensão da sua doutrina. Encontramos este aspecto destacado anteriormente segundo o qual a Fé ilumina a inteligência. Ora a Fé da Igreja é trinitária, e é por isso que a reflexão teológica será baseada sobre os Três e na sua acção na salvação¹⁴². Notemos que, segundo Ireneu, a seiva viva que as Escrituras contêm não pode ser encontrada, se não forem interpretadas na Igreja e somente nela. Há certamente a referência à doutrina, à regra da Fé ou à regra da Verdade, mas há também o recurso constante à Tradição apostólica viva.

140 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* I,10, 2 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 62).

141 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* III,24,1 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 360).

142 Cf. B. BENATS, *Il ritmo trinitario della verità. La teologia di Ireneo di Lione*, Roma 2006.

Ireneu deu muita importância à noção de “Tradição apostólica”. Esta expressão designa o ensinamento de Igreja que é emitido pelos sucessores dos Apóstolos e que retoma a pregação destes. Esta pregação que era inicialmente oral, isto é o tal *Kerigma*, só depois se consignou no Evangelho e foi suportada em Jesus Cristo que dá a salvação, realizando as promessas do Antigo Testamento. Tal é o ensinamento da Igreja que todo o cristão recebeu por intermédio dos presbíteros. É por eles que Ireneu nasceu e cresceu na Fé, é por eles que ele recebeu a regra da Fé (e a da Verdade) e a interpretação das Escrituras. Ora, Ireneu, como a Igreja, é obra do Espírito, que compromete a vida cristã em todos os seus aspectos; avançar na Fé e na sua compreensão, é progredir na vida segundo o Espírito e isso supõe um comportamento e um pensamento de acordo com ele, ou, o que vem a dar no mesmo, é viver na Igreja:

“Eis por que devemos escutar os presbíteros que estão na igreja, que são os sucessores dos apóstolos, como o demonstramos, e que, com a sucessão no episcopado, receberam o carisma seguro da verdade segundo o beneplácito do Pai. Quanto a todos os outros, que se separaram da sucessão principal e em qualquer lugar em que se reúnam, devem ser vistos com desconfiança como hereges e de má fé, cismáticos cheios de orgulho e de suficiência, ou ainda como hipócritas que fazem isto á procura de lucro e a vanglória”¹⁴³.

É esta a “Tradição” que vem dos apóstolos e que, graças aos sucessores dos presbíteros, se guarda nas Igrejas. A Tradição é então transmissão da Fé acompanhada das Escrituras e da sua interpretação. Como tal compreende o ensinamento da Igreja, e portanto da sua doutrina, incluindo a regra da Fé e a regra da Verdade. Ela é transmitida pelos presbíteros, quer dizer, neste caso os bispos que se sucedem nas Igrejas depois dos apóstolos¹⁴⁴.

A “Tradição” é maior do que as próprias Escrituras, pois ela primeiramente foi pregada e só posteriormente fixada em textos escritos. Inclusive, esta Tradição viva é força para alguns grupos que não tiveram outro conhecimento senão o da antiga Tradição dos apóstolos, o que ocasiona pregarem um “evangelho” diverso ou

143 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* IV, 26, 2 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 450).

144 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* I,10,1; II,9,1; III,3,1; III,4,1; III,5,1; IV,26,5 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA,61;146; 249; 252; 254; 452).

herético¹⁴⁵. Todavia, a tradição conservada nas igrejas, especialmente nas instituídas pelos apóstolos como por exemplo, a de Éfeso ou de Esmirna, e particularmente a de Roma (a de maior apostolicidade, pois foi fundada por Pedro e Paulo) deve ser mantida e transmitida com fidelidade em todas as igrejas¹⁴⁶.

Logo, Escrituras e Tradição veiculam a mesma revelação que se exprime numa só doutrina. Assim, a autoridade da Tradição provém do facto de ensinar e viver o que as Escrituras transmitem. Todavia a interpretação que os homens fazem das Escrituras, está sujeito ao tipo de homem que se é. Assim como explica Fantino:

«O homem compreende e recebe as Escrituras segundo o que ele é. Existem duas correntes de interpretação. Elas distinguem-se pelos diferentes tipos de homens encontrados. Segundo a primeira corrente há dois tipos de homens, os psíquicos e os espirituais; segundo o gnosticismo Valentiniano, há três tipos, os híllicos, os psíquicos e os espirituais. A cada tipo corresponde ou um corpo de textos ou um nível de interpretação, mas em todos os casos cada um lerá segundo a sua pertença. Assim a gnose está nas Escrituras, mas não pode ser reconhecida se se é espiritual pois ela está em sintonia e em harmonia com a semente espiritual que domina o espiritual. Mas esta semente não é revelada senão pela transmissão da gnose, o que reenvia a uma tradição. Assim na Igreja e em cada grupo heterodoxo existe uma tradição de acordo com o que as Escrituras transmitem, acordo fundado sobre a doutrina ensinada. Mas este acordo só existe dentro da tradição que o veicula»¹⁴⁷

Portanto, um dos aspectos centrais do debate entre Ireneu e os seus adversários concentra-se no que é reconhecido como Escrituras e sua interpretação, que é a doutrina ensinada, ela mesma garantia por referência à sucessão. O desafio é importante porque, se a distinção entre Igreja e círculos heterodoxos é conveniente, ela não reflecte a realidade histórica da época. Com efeito, é preciso ter em mente que ebionitas, marcionistas e gnósticos se definiam como cristãos e logo como pertencentes à Igreja.

II.4 A *regula fidei*: uma resposta ao gnosticismo

No centro da doutrina de Ireneu, encontramos a *regula Fidei*. Ocupar-nos-emos, então, da expressão: *regula Veritatis oder Fidei* para podermos definir o seu significado

145 Cf. IRENEU, *Adversus haereses*. III,4,2 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 253).

146 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* III,3,1; III,3,2 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 249; 250).

147 J. FANTINO, *La Théologie d'Irénée*, 33.

e conteúdo¹⁴⁸. Esta reflexão apoia-se num conjunto de indicações, mais ou menos organizadas. É o que acontece na teologia quando Ireneu fala dos “pontos capitais” da Fé. Ele faz mesmo referência à regra da Fé, expressão que só utiliza na “*Demonstração*.” Mas, na sua outra obra, refere-se à “regra da Verdade”¹⁴⁹. Estas duas fórmulas representam o conjunto das verdades fundamentais da Fé, estes conhecimentos de base que permitem o trabalho teológico. Primeiro, pesquisou-se o vocabulário grego utilizado por Ireneu, pois as duas obras chegaram-nos nas traduções latinas e arménias, às quais é preciso acrescentar os fragmentos em grego, em arménio e em siríaco. Não é fácil reconstituir a versão grega original, mas pode-se lá chegar, graças a uma investigação lexicográfica que se apoia nos fragmentos gregos existentes¹⁵⁰.

Os tradutores latinos e arménios emprestaram à sua língua respectiva, vários vocábulos para traduzir os dois termos gregos: *κανών υπόθεσις*. Assim, observamos que alguns destes vocábulos traduzem indiferentemente as duas palavras gregas. Isto indica-nos que os tradutores não sentiram diferença do sentido essencial entre os dois termos gregos e que, na verdade, estes têm o mesmo sentido para Ireneu. É aliás o que confirmam os fragmentos gregos onde Ireneu emprega tanto uma palavra como outra, para dizer a mesma coisa, a saber o ensinamento e a doutrina. Deste modo, falando dos gnósticos, Ireneu denuncia a sua maneira de extrair as passagens das Escrituras para as fazer concordar com o seu sistema. Repondo cada uma das palavras no seu contexto e ajustando-as ao corpo da verdade, ele porá a nu a sua ficção e demonstrará aí a inconsistência¹⁵¹.

148 Cf. V. GROSSI, «“Regula Veritatis” e “narratio” bettesimale in Santo Ireneo», in *Augustinianum*, 12 (1972), 437.

149 Cf. IRENEU, *Adversus haereses*. I,9,4 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 61).

150 Cf. J. FANTINO, *La Théologie d'Irénée*, 16.

151 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* I,9,4 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 61).

Os dois vocábulos gregos designam a mesma realidade, a doutrina, e não se pode dizer que um é utilizado para significar o ensinamento gnóstico e outro a doutrina da Igreja, mesmo que Ireneu utilize de preferência *ὑπόθεσις* para falar dos sistemas gnósticos¹⁵². É à volta da noção de ordem que se baseiam os vocábulos utilizados. Ireneu é efectivamente muito sensível a este aspecto de unidade, de coesão e harmonia que apresentam as criaturas, e isto constitui uma das grandes características do seu pensamento¹⁵³.

Na obra *Demonstração* apostólica, apresenta sucintamente os três aspetos fundamentais da regua *Fidei*; vale a pena fazer uma transcrição completa desse parágrafo, porque resume a doutrina de Ireneu sobre este ponto:

«Eis então as verdades que a nossa fé encerra e o fundamento sobre o qual a nossa conduta se apoia. O primeiro artigo da nossa fé: um só Deus Pai que não foi criado, que nada pode conter e que é invisível. Ele é o Deus único, Autor de todas as coisas. O segundo artigo é: A Palavra de Deus, o Filho de Deus, Jesus Cristo nosso Senhor. Foi por seu intermédio que todas as coisas foram feitas. Ele apareceu aos profetas, a uns de uma maneira a outros de outra, segundo o projeto de salvação fixado pelo Pai. Nos últimos tempos, para recapitular todas as coisas, ele fez-se homem entre os seres humanos, e os seres humanos puderam vê-lo e tocar-lhe. Ele destruiu a morte, ele faz aparecer a vida e realizou a comunhão de Deus com o ser humano. O terceiro artigo, é: o Santo Espírito. Foi porque os profetas profetizaram, que os Padres aprenderam as coisas de Deus e que os justos foram guiados no caminho da justiça. Nos últimos tempos, Ele foi enviado de um modo novo sobre a humanidade, sobre toda a terra, e deu aos seres humanos um coração novo para os preparar para o encontro com Deus».¹⁵⁴

O Batismo encaixa-se nestes três artigos de fé, pois concede-nos a graça do novo nascimento em Deus, o Pai por meio do seu Filho no Espírito Santo. Tal como é apresentada, “a planificação da fé” retoma, à sua maneira, o “corpo da verdade e a regra da fé”, como anteriormente foram mencionados por Ireneu. Juntemos a referência ao batismo e a confissão da fé nos Três: Pai, Filho e Espírito Santo. Tudo isto mostra que não se pode distinguir “a planificação da Fé” e “a regra da Fé”. Finalmente, a regra da Fé e a regra da Verdade traduzem a unidade e a coesão das realidades da Fé nas quais

152 Cf. J. FANTINO, *La Théologie d'Irénée*, 16.

153 Cf. J. FANTINO, *La Théologie d'Irénée*, 22.

154 IRENEU, *Démonstration de la prédication apostolique* (L. M. FROIDEVAUX, *Irénée de Lyon, Démonstration de la prédication apostolique*, SC 62, Paris, 1959).

se vê uma harmonia e uma ordem que constituem o “corpo da Verdade” com os seus diferentes “membros”. Nesta perspectiva, elas são a expressão da Verdade, isto é de Jesus Cristo, que é a Verdade, e, ao mesmo tempo, do ensinamento que traz sobre Ele: “O Senhor de todas as coisas tem, com efeito, dado aos seus apóstolos o poder de anunciar o Evangelho, e é por eles que nós temos conhecimento da verdade, isto é o ensinamento do Filho de Deus. Pois não é por outras pessoas que nós temos conhecimento da economia da nossa salvação, mas por aqueles que nos anunciam o Evangelho. Este Evangelho, pregaram-no primeiro; depois, pela vontade de Deus, transmitiram-no-lo nas Escrituras para que ele seja o fundamento e o suporte da nossa Fé.¹⁵⁵”

As regras da Fé e da Verdade transmitidas pelos apóstolos e pelos seus sucessores apoiam-se em Jesus Cristo e na confissão de Fé batismal trinitária. Este ensinamento é consignado nas Escrituras, antes de todos os Evangelhos; encontra-se em toda a Escritura que é “Palavra do Senhor” e da qual é tirada a regra da Fé e a regra da Verdade: “E todos esses nos transmitiram o ensino seguinte: um só Deus, Criador do céu e da terra, que foi pregado pela Lei e os profetas, e um só Cristo Filho de Deus”¹⁵⁶ Ireneu punha, frequentemente, em destaque esta grande diferença, presente na Fé dos cristãos e ligada ao exercício das boas obras, em relação aos gnósticos. Em relação ao uso da terminologia, podemos ver que os gnósticos, influenciados pela ciência, utilizavam uma linguagem erudita, enquanto os cristãos uma linguagem ligada ao agir.

A insistência de Ireneu no que diz respeito ao baptismo, devia-se ao facto de que para os gnósticos se admitiam mais batismos para a remissão dos pecados. Embora os gnósticos venerassem Cristo não eram como os cristãos, porque o Cristo deles era o mesmo dos filósofos, como por exemplo o de Pitágoras. A iniciação dos gnósticos também incluía uma narração em que explicava a origem do mundo e do homem,

155 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* III,1 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 249).

¹⁵⁶ IRENEU, *Adversus haereses* III,1,2, (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 247).

mistérios que esses diziam conhecer, assim como o nascimento do Verbo, mas o Bispo dizia que existia até uma discordância entre os próprios gnósticos, acerca da verdade. Para este, a única Verdade é a indicada pela *regula Fidei* isto é, o magistério presentemente vivo na Igreja.¹⁵⁷ A leitura da Escritura, na sua justa interpretação, não pode ser feita de forma pessoal mas deve obrigatoriamente passar pela *regula Veritatis*¹⁵⁸.

A grande fractura entre a iniciação cristã e a gnóstica derivava de uma fractura entre verdade objetiva e subjetiva que conduzia a um diferente conceito de liberdade, a uma ruptura sobre o plano prático entre vida e pensamento, entre a teoria e a prática. Ireneu defendeu esta justificação sobre o plano doutrinal, dos costumes e do viver quotidiano, tendo como esquema de base as indicações da *narratio* batismal, cuja síntese estava na tríplice pergunta de fé colocada ao batizado¹⁵⁹. A contestação polémica da sua narrativa tinha a ver com a legitimação do Antigo Testamento que seria superado pelo Novo Testamento. A Lei mosaica era considerada como uma *regula* do Judaísmo. No tempo de Ireneu, a questão fundamental estava, por um lado, em torno de Marcião que rejeitava radicalmente o Antigo Testamento e, por outro, de alguns gnósticos, que procuravam construir à sua maneira uma soteriologia e uma teodiceia. Portanto, Ireneu lutou contra estes, afirmando a unicidade dos dois Testamentos¹⁶⁰.

O problema dos gnósticos consistia no facto de que o princípio da procura da verdade era deixado à liberdade individual, enquanto Ireneu afirmara, na *regula Veritatis* que o batizado recebia da Igreja a verdadeira norma da Verdade. Os gnósticos, ancorados culturalmente à sofística, inventavam novos vocábulos servindo-se de uma liberdade de expressão. Ireneu solicitara-lhes um vocábulo novo para exprimir o Deus

157 Cf. G. BOSIO – E. DAL COVOLO – M. MARITANO, *Introduzione ai Padri Della Chiesa*, 10.

158 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* II,28,1 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 212).

159 Cf. V. GROSSI, «Regula Veritatis e narrativo battesimal in Santo Ireneo», 457.

160 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* III,11,1 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 278).

da fé dos cristãos. A *regula Veritatis* põe a descoberto o erro trinitário dos gnósticos, mostrando ao mesmo tempo a *Fides* na Trindade por parte da Igreja, particularmente a natureza do Filho, a relação de Deus com a *teolosis* do homem, isto é, a natureza da relação criação-redenção: Deus é, o homem deve fazer-se, pois é criado *in argumentum*, numa maturação realizada nele que é obra trinitária. A *regula Veritatis* é, portanto, norma para a compreensão de Deus e do homem.

A expressão mais usada pelo Bispo *id quod praedicatur in Ecclesia* referia-se à *narratio* do Kerigma, que era de tipo histórico, tinha como característica um *exordium* e uma *conclusio* que frequentemente era reduzida a uma *exortatio*. No desenvolvimento da *narratio* entrava a *confutatio* do adversário¹⁶¹. A referência que Ireneu faz em relação a Clemente Romano, no que diz respeito aos cristãos de Corinto, destaca a importância da *narratio* batismal. A narração evoluía da criação à ressurreição, passando pelo pecado de Adão, o dilúvio, a aliança com Noé, Abraão, o êxodo do Egipto, o pacto do Sinai (Lei e caridade), e por fim encontrava a sua plena realização em Cristo e na Igreja.¹⁶²

Como dissemos, a *regula Fidei*, servia de horizonte interpretativo unitário. Para estar certo de que não se interpretava de forma errada a Escritura, era necessário que se lesse no contexto em que nasceu, representado pela *regula Fidei*. A fonte deste ensinamento é Cristo, do qual os apóstolos o receberam, e depois o transmitiram à Igreja. O conteúdo da Fé não pode ser alterado, embora dele se possa fazer uma compreensão cada vez maior. A garantia da sua transmissão fiel é dada sobrenaturalmente pela assistência do Espírito Santo, sempre vivo e operante na Igreja e historicamente, pela sucessão ininterrupta dos bispos que a partir dos apóstolos receberam um carisma certo de verdade, sempre que não se separem da mãe Igreja.

161 Cf. V. GROSSI, «Regula Veritatis e narrativo battesimal in Santo Ireneo», 447.

162 Cf. V. GROSSI, «Regula Veritatis e narrativo battesimal in Santo Ireneo», 449.

Ireneu coloca a Igreja de Roma, fundada sob a pregação dos apóstolos Pedro e Paulo, como ponto de referência indispensável na Tradição apostólica¹⁶³.

Portanto, se o sentido destas duas fórmulas é o mesmo, elas exprimem-no em contextos diferentes. Com efeito, Ireneu emprega a expressão “regra de Verdade” na sua polémica contra os gnósticos, uma vez que utiliza a “regra da Fé” na sua obra mais catequética, a *Demonstração*. Isto talvez queira dizer que para os gnósticos vale menos a fé do que a gnose e a verdade, que serve para exprimir a salvação. Como defende na *Demonstração*, é a Fé que está em primeiro plano. Esta referência sugere igualmente que a “regra da Verdade” é uma expressão técnica utilizada por Ireneu para contradizer os gnósticos na possibilidade de conhecer Deus como Jesus Cristo, o Deus invisível cuja vinda anunciada pelos profetas é testemunhada pelos apóstolos e ensinada na Igreja¹⁶⁴.

A regra da Verdade e a regra da Fé significam portanto a mesma coisa, mas em contextos diferentes, elas apresentam os pontos essenciais da fé num conjunto coerente e harmonioso que nos remete ao “corpo da Verdade”. Elas limitam o campo a estudar e orientam a reflexão para a pesquisa de coerência e de harmonia análogas àquelas do corpo da Verdade do qual são provenientes. É por isto que a teologia deve corresponder para o crente, que a interpreta numa atitude interior de escuta e receptividade, às verdades da Fé recebidas a partir da catequese batismal. Esta atitude, base do comportamento, é fundamental para Ireneu, e caracteriza a vida de todos os homens influenciados pela sua orientação. Pelo fruto da actividade teológica, o conhecimento

163 Cf. J. COLSON, *Les fonctions ecclésiales, aux deux premiers siècles*, 273-275.

164 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* III,1,1; III,1,2 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 246; 247).

será bom ou mau. Ireneu considera que “manter inalterada a regra da Fé” é uma condição necessária para se integrar no plano salvífico de Deus¹⁶⁵.

165 Cf. IRENEU, *Démonstration de la Prédication Apostolique* (L. M. FROIDEVAUX, *Irénée de Lyon, Démonstration de la prédication apostolique*, 89).

CAPÍTULO III

Paulo no projecto anti-gnóstico de Ireneu

Na estratégia anti-gnóstica mantida por Ireneu, a função de Paulo aparece central, por diferentes aspectos. Em primeiro lugar, a direcção e a continuidade da interpretação tipológica do Antigo Testamento já iniciada por Paulo e seguida por Justino. Depois, de acordo com tal interpretação, o Antigo Testamento está rico de exemplos que podem representar Cristo. Enquanto os autores que o tinham precedido, incluindo são Paulo, mantinham a polémica com os judeus, com os quais tinham em comum o Antigo Testamento, a tarefa de Ireneu é mais trabalhosa. De facto, Ireneu, como se pôde constatar, alimentou a contenda com os gnósticos que aceitavam o Novo Testamento mas evidenciavam contradições com o Antigo.

Esta estratégia de Ireneu é particularmente significativa, como de facto ele mesmo destaca no *Adversus Haereses*¹⁶⁶. Já Marcião é obrigado a mutilar as cartas do apóstolo Paulo, suprimindo todas as passagens em que se afirma claramente a identidade do Deus veterotestamentário como Pai de Jesus Cristo, e todas as passagens nas quais Paulo, citando as profecias do Antigo Testamento, ensina como estas anunciam antecipadamente a vinda do Senhor. Nos parágrafos seguintes veremos, antes de mais nada, como a mensagem paulina é recebida na época de Ireneu, logo a seguir como a

166 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* I,27,2 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 109).

mensagem assume a sua centralidade não só pelo seu conteúdo mas também pela sua metodologia, na polémica contra os gnósticos.

III.1 Recepção de Paulo no século II

O século II é um período de activo fermento religioso. Em todas as partes e de todas as formas, se procura alcançar a desejada união da alma com Deus. Esta procura é expressa pela tentativa de traduzir o universo mental dos cristãos através da linguagem da cultura filosófica grega. Neste contexto, a figura de Paulo é central, pois nas suas Epístolas fornece um conceito bem determinado da Sabedoria cristã. Examinemos em detalhe a recepção de Paulo na cultura teológica e filosófica do século II.

O acolhimento do Apóstolo Paulo na Igreja sempre foi, e em certa medida continua a ser, controverso. Logo na Igreja nascente, vemos os “falsos apóstolos” a dividir as comunidades cristãs em relação a Paulo, que eles desaprovavam. Neste sentido devem ser interpretadas as tensões que surgiram, em Corinto, devido a uma contestação em relação à autoridade do apóstolo (1Cor.9,1)¹⁶⁷. Mas o anti-paulinismo, manifesta-se em toda a sua força sobretudo depois da sua morte. Paulo foi o apóstolo dos gentios e por esta razão, muitos judeo-cristãos, que não viam com bons olhos o corte demasiado radical com o judaísmo, rejeitaram o convertido de Damasco. Segundo as fontes disponíveis, entre os grupos que mais oposição fizeram a Paulo, durante o século II, estão os ebionitas¹⁶⁸. Estes rejeitavam o apóstolo dos gentios porque, segundo eles, ele anunciava a ineficácia da Lei e da circuncisão para a salvação¹⁶⁹.

167 Cf. L. PADOVESE, «L'antipaulinisme chrétien au II siècle», in *Antonianum*, Rome 2002, 50-54.

168 Seita judeo-cristã que cultivava a pobreza (ebhyonim quer dizer pobre em aramaico) e que tinha como texto fonte uma reformulação do Evangelho segundo São Mateus, mas omitindo a concepção virginal e a ressurreição.

169 Cf. L. PADOVESE, «L'antipaulinisme chrétien au II siècle», 50-54.

Outra forma muito comum de não acolher Paulo, desta vez menos declarada, é o silêncio tendencioso. Este silêncio expressou muitas vezes desprezo e hostilidade velada. Entre os vários nos quais é possível entrever um esquecimento voluntário de Paulo poderíamos designar Hegesipo. Este, por volta do ano 180 d.C., escreveu cinco livros de memórias. Deles, possuímos alguns fragmentos que se referem especialmente à história da primeira comunidade de Jerusalém. Hegesipo informa-nos acerca de alguns grupos gnósticos que tiveram origem em seitas judaicas. Dos escritos deste autor percebemos uma grande preocupação em desenvolver o seu pensamento o mais próximo possível dos ensinamentos da lei. Para Hegesipo é evidente que a adesão a Jesus não exige um apelo a Paulo. Por esta razão, não é de estranhar o pouco interesse de Hegesipo na teologia da revelação em sentido Paulino e a sua preferência pelos dados histórico¹⁷⁰.

Por volta de 130-140 d.C. outro autor, Pápias de Hierápolis, escreveu cinco livros intitulados *Explicação das palavras do Senhor*. Graças a Ireneu e Eusébio chegaram-nos treze fragmentos de sua obra. De acordo com Ireneu, Pápias era discípulo de João, e segundo Eusébio um contemporâneo de Policarpo, ao que parece, um pensador medíocre de ideias judeo-cristãs. Nos fragmentos de Pápias são nomeados Marcos e Mateus mas não Lucas e João, nem as cartas de Paulo ou o Livro do Apocalipse. Um estudo sobre os fragmentos mostra que, no fundo, Pápias queria recolher a tradição oral *paradosis* dos discípulos e apóstolos e, naturalmente, as cartas paulinas não se enquadram nesta categoria.

Se é verdade que a comunidade de Hierápolis nasceu graças ao zelo missionário de Epáfras, um discípulo de Paulo, e se é verdade que estava perto das comunidades paulinas de Colossos e Laodicéia e, se levarmos em conta a amizade entre Pápias e

170 Cf. L. PADOVESE, «L'antipaulinisme chrétien au II siècle», 73-80.

Policarpo, que estimava muito Paulo, então Pápias não poderia desconhecer Paulo e as suas cartas. Logo, as razões para o silêncio têm de ser encontradas noutra lugar, provavelmente numa certa desconfiança do pensamento de Paulo¹⁷¹. Mas, Paulo não foi só acolhido com frieza, muitos dos autores dos primeiros séculos o receberam sem quaisquer reservas, antes tornando-se autênticos discípulos seus, continuadores da sua teologia.

A primeira carta atribuída a Pedro é um dos primeiros textos que esclarecem o uso que era feito de S. Paulo. Sem dúvida, de origem romana e, talvez pertença a um discípulo do apóstolo de Roma esta carta endereçada aos cristãos provenientes do paganismo e dispersos pelo Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia. O nome de Pedro, que acompanha a carta, é um indicativo do pensamento e da alta estima de que gozava o apóstolo em regiões que Pedro nunca tinha visitado. Esta carta está impregnada de paulinismo moderado e tem afinidades com a Epístola aos Romanos. Provavelmente, a comunidade de Roma, mantendo viva a memória e unificando os dois homens, quer acomodar o pensamento das duas colunas como expressão de unidade da Igreja¹⁷².

Outros autores, muito influenciados por São Paulo, são Policarpo de Esmirna, Inácio de Antioquia e Clemente de Alexandria. O mais claramente influenciado por S. Paulo parece ter sido Policarpo, único personagem do século I a ser nomeado três vezes na carta aos Filipenses (3,2; 9,1; 11,2s). Para o bispo de Esmirna, o primeiro a demonstrar conhecimento das Cartas Pastorais, Paulo tem uma autoridade teológica incontestável¹⁷³. Clemente na sua carta aos Coríntios faz pleno uso da primeira carta aos Coríntios e retoma o assunto da carta aos Romanos, mostrando conhecer também as

171 Cf. L. PADOVESE, «L'antipaulinisme chrétien au II siècle», 81-86.

172 Cf. L. PADOVESE, «L'antipaulinisme chrétien au II siècle», 30-42.

173 Cf. Por exemplo POLICARPO, 1,3; 2,1; 11,2.

cartas aos Gálatas e Filipenses. O texto Clementino é uma amostra do apóstolo da fé e perseverança, e é o primeiro documento cristão a fazer uma associação de Pedro e Paulo, colocando-os no mesmo nível¹⁷⁴.

Os textos paulinos são, por vezes ideologicamente alterados para apoiar teorias ou práticas particulares. Algumas passagens como 1 Cor 10,23; 2Tm2,18; 2 Pd 3,3; 3,6, permitem ver como o ensino de Paulo sobre a ressurreição, a liberdade, a emancipação das mulheres, geraram mal-entendidos. É por isso que podemos perguntar se o anti-paulinismo realmente tem como objecto Paulo ou interpretações tendenciosas de suas cartas. Um exemplo concreto é a carta de Tiago que quer corrigir um falso paulinismo que não tinha entendido a lei da liberdade proclamada pela Apóstolo. Outro exemplo, é o caso dos encratitas. Muitos textos de Paulo foram, por eles, alterados para proibir a procriação e outras coisas como evidenciado por Cassiano, representante do encratismo, reutilizando a 1Cor 11,3. Nos *Acta Pauli*, o apóstolo Paulo é apresentado como um missionário, curador, taumaturgo ascético e pregador da continência incluída como a única condição para a salvação e ressurreição do corpo enquanto o seu pensamento permanece em penumbra.

III.2 Paulinismo radical de Marcião

Os teólogos cristãos mencionam vários pregadores como sendo os primeiros a introduzir as doutrinas gnósticas no cristianismo. O grau de fidedignidade das suas informações não pode ser verificado, tanto mais que os teólogos nem sempre debatiam com os próprios pregadores, mas frequentemente com os seus seguidores. No calor da disputa, muitas das teses dos opositores eram deturpadas, e a personalidade dos próprios pregadores era descrita com cores sombrias.

174 Cf. L. PADOVESE, «L'antipaulinisme chrétien au II siècle», 43-48.

Para além de motivos apenas histórico-salvíficos, a polémica anti-marcionita agrega também motivos antropológicos e cosmológicos. O historiador Eusébio refere-nos que o bispo Dionísio de Corinto escrevera algumas cartas católicas¹⁷⁵: uma carta aos fiéis de Nicomedia, na qual combate as heresias de Marcião; uma aos fiéis de Gortina, para os exortar a ter cuidado com as perversões dos heréticos; ao bispo de Cnosso em Creta, que guia as tendências rigoristas, convidando-o a um maior rigor, e aos fiéis de Amastri, no Ponto. Destas notícias não só se percebe que Dionísio lutou pelas orientações rigoristas, mas que também aparece pela primeira vez uma ligação dos encratitas a Marcião¹⁷⁶.

III.2.1 Marcião: seu objectivo e seu método

As ideias gnósticas manifestaram-se na doutrina de alguns pregadores que não queriam demarcar-se das correntes fundamentais do cristianismo, mas sim transformá-las, não opondo novos livros aos livros sagrados já existentes, mas rescrevendo-os. Entre estes, Marcião ocupava um lugar especial¹⁷⁷. Era um armador rico da província do Ponto¹⁷⁸, que começou a sua pregação na Ásia Menor e chegou até Roma (nos anos 30-40 do século II), procurando aí unir os cristãos da comunidade romana em torno das suas ideias, e seleccionar as obras que considerava sagradas¹⁷⁹.

O seu objectivo principal era romper com o judaísmo, e depurar, dessa forma, a doutrina cristã das ressonâncias judaicas e das inclinações apocalípticas dos primeiros cristãos, que esperavam a parusia do Senhor como algo iminente¹⁸⁰. Para conseguir esse

175 Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *Historia Eclesiástica* IV,23.

176 J. QUASTEN, *Patrologia fino al Concilio di Nicea*, 261.

177 Cf. A. D'ALÈS, *Marcion: La Reforme Chretienne au deuxieme siecle*, 139.

178 Cf. A. ORBE, *La Teologia Dei Secoli II E III*.

179 Cf. E. M. YAMAUCHI, «Gnosis, Gnosticism», in R.P. MARTIN - D.G. REID (ed.), *Dictionary of Paul and His Letters*, Leicester 1993, 354.

180 Cf. I. SVENTSITSKAIA, *Os primeiros cristãos*, 251.

fim, teve a ideia de seleccionar os livros sagrados, criando até um evangelho próprio baseado no de Lucas, e difundindo dez epístolas de Paulo, por si corrigidas. É na sua obra *Antíteses* que Marcião fundamenta a essência da sua doutrina, e justifica a sua atitude em relação aos livros sagrados, que eram, segundo ele, deturpados pelo judaísmo¹⁸¹ (sobretudo o Evangelho de Lucas).

Contudo, este procedimento não era completamente novo, uma vez que, no século II, era bastante frequente fazer modificações, acrescentos e alterações nos escritos cristãos. Os escritos de Marcião não chegaram até nós, mas o seu conteúdo pode ser reconstruído com base nas citações feitas nas obras dos seus adversários. Marcião negava a natureza humana de Jesus, sendo para ele impossível o nascimento de Maria e José. Era até estranha a imagem que os primeiros cristãos tinham criado de Jesus que «pelos fracos fez-se fraco». Opunha-se ao reconhecimento da Bíblia judaica (Antigo Testamento) e ao reconhecimento de Javé, portador do mal. Jesus não podia ser o enviado desse Deus judaico¹⁸².

Ireneu escreve a seu respeito: «Ele blasfema desavergonhadamente contra o que é pregado pela lei e pelos profetas de Deus, ao dizer que ele é culpado do mal, anseia pela guerra, é inconstante nas suas intenções e contradiz-se a si próprio. Jesus proviria de um pai que está acima de Deus, criador do mundo»¹⁸³. Ora, de acordo com a sua visão gnóstica do mundo, Marcião considerava impossível que este mundo tivesse sido criado pelo Deus do bem. O verdadeiro Deus, o do Bem absoluto, não tinha qualquer relação com o mundo. Assim, ele foi muito mais longe que muitos gnósticos, que afirmavam existirem no homem “centelhas” da luz divina. Mas Marcião dizia o contrário, ou seja, que a divindade não tinha qualquer relação com os homens. Daí que a

181 Cf. A. ORBE, *La Teologia Dei Secoli II E III*.

182 Cf. I. SVENTSITSKAIA, *Os primeiros cristãos*, 252.

183 IRENEU, *Adversus haereses* I, 27,2 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 109).

missão de Jesus era salvar esses homens alheios a Deus, comprando-os com o seu sangue, porque não pertenciam a Deus¹⁸⁴.

Para defender as suas teses, utilizava muitas passagens de Paulo, como por exemplo, a da Carta aos Gálatas, que diz que «Cristo resgatou-nos da maldição da Lei» (3,13) ou, ainda na mesma, ao trocar o «que me amou» (2,20) por «que me resgatou». Não havia assim nem sequer a possibilidade do juízo final, nem do reino de Deus, na missão de Cristo. Ireneu afirmava que Marcião incutia aos seus seguidores que ele era mais digno até do que os próprios Apóstolos que transmitiam o Evangelho¹⁸⁵.

Ireneu proclama a unidade das duas economias: não há oposição entre o Deus do Novo Testamento e do Antigo Testamento. Ireneu é o primeiro autor a citar o Novo Testamento atribuindo-lhe o mesmo valor “canónico” do Antigo Testamento. A cerrada oposição ao gnosticismo de Marcião deu ocasião à Igreja de mover os primeiros passos para a formulação do cânon da Igreja Católica, no qual Ireneu teve um papel central, sobretudo, segundo parece, em conciliar as tradições da Igreja ocidental com as da oriental¹⁸⁶.

O ponto de partida de Marcião é a oposição paulina entre Lei e Evangelho entre justiça punitiva e amor misericordioso. Partindo sobretudo das cartas aos Romanos e aos Gálatas, encontrou aí a explicitação da essência da religião cristã. Nesta, Cristo representa o anúncio totalmente novo de Deus, e a nova religião não é outra coisa senão a fé que se abandona totalmente a esse Deus redentor que recria o homem. Tal entendimento levou Marcião a radicalizar as antíteses paulinas, numa formulação de tal

184 Cf. A. D'ALÈS, *Marcion: La Reforme Chretienne au deuxieme siecle*, 146.

185 Cf. I. SVENTSITKAIA, *Os primeiros cristãos*, 250-258.

186 Cf. B. ALAND «Marcion, Marcionismo», *DPAC*.II, 1354.

modo extrema, que o levou muito além de Paulo, até ao ponto de se colocar contra o próprio Paulo¹⁸⁷.

III.2.2 O Cânon de Marcião: o *Apostolikon*

O historiador patrístico Y. De Andia realça que Ireneu, na sua obra *Adversus Haereses*, apenas se refere ao gnóstico Marcião no Livro I (I,27,2-4), onde desenvolve o seu pensamento para o refutar. A reflexão de Marcião é influenciada, de forma evidente, pela doutrina do seu mestre Cerdon, pertencente a uma corrente gnóstica dos Simonianos (cujo “pai”, Simão, é citado em At 8,9-24), a qual apregoava que o Deus anunciado pela Lei e pelos profetas não era o pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, porque, se por um lado, o primeiro foi conhecido e se manifestou como justo, por outro lado, o segundo não pode ser conhecido, manifestando-se como bom.

Ireneu afirma que Marcião, sucessor de Cerdon, «desenvolveu a sua doutrina blasfemando com despudor o Deus anunciado pela Lei e pelos profetas» e que o pecado de Simão é um pecado contra o Espírito Santo de quem quer comprar o poder (Cf. At 8,19), enquanto o pecado de Marcião é de «blasfémia», contra o Deus criador do céu e da terra, a quem chama também de Cosmocrator. Marcião apropria-se do Evangelho de Lucas e adapta-o à sua doutrina e, portanto, não transmite aos seus discípulos o Evangelho, mas apenas um «fragmento deste Evangelho»¹⁸⁸. Partindo de uma reflexão pessoal, afirma que a *Gratia gratis data*, contrasta com a ideia da *justitia ex operibus*, ou seja, declara que existe uma oposição entre Lei e Evangelho.

São particularmente importantes duas palavras que Jesus proclamou no Evangelho quando, falando aos ouvintes, afirmou que é pelos bons frutos que se

187 Cf. A. D’ALÈS, *Marcion: La Reforme Chretienne au deuxieme siecle*, 147.

188 Cf. Y. DE ANDIA, «L’Hérésie et sa Réfutation selon Irénée de Lyon», in *Augustinianum* XXIV (1985) 615-616.

reconhece a bondade da árvore. Partindo desta afirmação Marcião, dando-lhe uma interpretação própria, compara o Antigo e Novo Testamento a duas árvores, uma boa, outra não propriamente má, mas diferente. Basicamente referia-se aos dois grandes autores divinos, o Deus do Antigo Testamento (Criador, justo) e o Deus do Novo Testamento, Pai de Jesus Cristo, fonte de todo o bem¹⁸⁹. O abandono do Antigo Testamento tem, como consequência, um Cristo que veio pôr termo à vigência da Lei. Ora, nada que perde o seu valor pode ser divino. Para refutar a oposição introduzida por Marcião entre o Deus justo do Antigo Testamento e o Deus bom do Novo Testamento, Ireneu utiliza dois argumentos, um filosófico outro teológico.

Partindo do pensamento Platónico¹⁹⁰, Deus é «acompanhado da justiça» e, naquele que é bom «não nasce nenhum desejo», Ireneu conclui que Platão é «mais religioso do que eles pois confessa um mesmo Deus justo e bom». Inversamente, os que «fabricam deuses múltiplos» «blasfemam o seu Criador», e «imaginam ter encontrado um Deus acima dele, um *outro Deus*»¹⁹¹, têm «desprezado Deus tendo-O como menor porque, no seu amor e na sua superabundante bondade, ele veio ao conhecimento dos homens. Portanto, imaginaram acima deste Deus, um Deus que não existe, para encontrarem um grande Deus que ninguém pode conhecer, que não comunica com o género humano e não administra os assuntos terrenos. Este é certamente o Deus de Epicuro que eles encontraram, um Deus que não serve para nada, nem para ele próprio, nem para os outros, em suma, *um Deus sem Providência*»¹⁹².

Portanto, Marcião inventou um «outro Deus» que de, certa forma, se aproxima mais do Deus de Epicuro do que do Deus de Platão. O argumento utilizado por Ireneu é

189 Cf. B. ALAND «Marcione, Marcionismo», *DPAC F-O*, 3021.

190 Cf. A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III*, 34.

191 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* III,12,3 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 288).

192 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* II,3,1 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 132).

alicerçado na encarnação de Jesus Cristo, que é verdadeiro Deus e verdadeiro homem e que, ao mesmo tempo, não pode estar separada do amor do único Deus Criador e Pai¹⁹³. Quanto à *mutilação das Escrituras*, Ireneu quer mostrar o erro de Marcião, servindo-se do seu próprio método assim expresso: «nós convencemo-lo do erro[...], diz ele, a partir dos seus escritos e, se Deus quiser, nós o refutaremos a partir das palavras do Senhor e do Apóstolo (*sermonibus... Domini et Apostoli*) que ele conservou e utilizou»¹⁹⁴.

Ireneu utilizará as palavras de Paulo para refutar Marcião, uma vez que este é o Apóstolo por excelência, o único testemunho digno de fé do Cristo reconhecido por Marcião. Inspirando-se em Paulo, Marcião estava realmente convencido de que Cristo abolira o Antigo Testamento, revelando aos homens o tal “Deus estrangeiro”, enquanto os demais cristãos continuavam a considerar um só os “dois Deuses”. Marcião via nesta conciliação uma má influência do judaísmo e também uma espécie de grande conspiração contra a verdade que, depois de Cristo, tentara manter vigente a velha religião judaica. Paulo soubera precaver-se contra tal influxo nefasto do velho fermento do judaísmo. Não fora por acaso que Paulo, já durante o seu apostolado, enfrentara tanta oposição dos judeus e judaizantes.

Este papel especial reconhecido a Paulo tinha a ver nomeadamente com a sua condição de “Apóstolo” especial, ou “verdadeiro Apóstolo”¹⁹⁵, directamente chamado por Cristo; o seu Evangelho não resulta de mediação humana, mas foi revelado no contexto do arrebatamento de Paulo “ao terceiro céu” (Cf. 2Cor. 12,2). Por tudo isto, Marcião reconhece que Paulo foi chamado por Cristo como o apóstolo por excelência

193 Cf. Y. DE ANDIA, «L’Hérésie et sa Réfutation selon Irénée de Lyon», 618.

194 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* I,27,4 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA,110)

195 Cf. M. F. BIRD – J. R. DODSON, *Paul and the Second Century*, 2.

para se opor aos falsos pregadores. O seu Evangelho não foi escrito por mão humana, mas transmitido diretamente por Cristo, e constituirá o cerne do cânon de Marcião¹⁹⁶.

O próprio Paulo explica que não há senão um Evangelho que ele anunciava “tal qual o recebeu” de um modo especial. Todos os outros anunciavam um evangelho judaizante, falsificado. Na Carta aos Gálatas 1,8-9, Paulo assume-se como portador de um novo “evangelho”. Marcião retoma esta noção e intuição para repropor o seu evangelho, resultante de uma forma modificada do evangelho de Lucas com cortes e alguns acréscimos. O Evangelho de que fala Paulo não tem nada a ver com o Antigo Testamento, mas opõe-se totalmente a este. Marcião assume apenas o Evangelho de Lucas que, no entanto, deve ser depurado dos elementos judaicos. Assume as Cartas de Paulo, mas também estas devem ser purificadas das falsificações judaizantes, introduzidas posteriormente.

Marcião entende a Lei na mesma linha de Paulo (Carta aos Romanos), mas radicaliza o antinomismo paulino Rm 2,12: «Todos os que pecaram sob o regime da Lei serão julgados pela Lei»; Rm 2,13: «Não são os que escutam a Lei que são justos diante de Deus»; Rm 2,14: «Os pagãos sem a lei cumprem naturalmente o que ordena a Lei»; Rm 2,25: «A circuncisão é útil se praticares a Lei, mas se transgredes a Lei, com a circuncisão não és senão um incircunciso».

III.3 São Paulo nos escritos de santo Ireneu

Santo Ireneu, como fonte primordial da Fé, exige a fidelidade a toda a Escritura. Poderemos ver, de facto, na sua obra *Adversus Haereses*, que a Escritura, juntamente com a Tradição, são os dois pilares de toda a sua construção teológica. Por isso, achamos importante pôr em destaque todas as referências bíblicas da obra *Adversus*

196 Cf. A. D'ALÈS, *Marcion: La Reforme Chretienne au deuxieme siecle*, 149-153.

Haereses. Num segundo momento, concentraremos, então, a nossa atenção na influência da teologia paulina, destacando o número de vezes que Ireneu cita as epístolas presentes nos cinco livros da obra, para depois elaborar um quadro completo de todas as passagens da obra *Adversus Haereses*, em que Ireneu cita Paulo. Por último, falaremos também dos temas paulinos presentes na obra de Ireneu, como o primeiro e segundo Adão; a Salvação da carne; a questão do corpo; o conceito de Economia. Nos capítulos seguintes destacaremos apenas os aspectos mais importantes destas temáticas que foram fundamentais no combate contra as heresias.

Seguindo a ordem bíblica, nos cinco livros do *Adversus Haereses* aparecem quarenta e quatro citações referentes ao livro do *Gênesis*, trinta e três citações do livro do *Êxodo*, uma citação do livro do *Levítico*, cinco citações do livro dos *Números*, trinta e uma citações do livro do *Deuterônimo*, uma citação do livro de *Josué*, uma citação do livro dos *Juízes*, uma citação do livro de *Rute*, duas citações do primeiro livro de *Samuel*, duas citações do segundo livro de *Samuel*, seis citações do primeiro livro dos *Reis*, uma citação do segundo livro dos *Reis*, duas citações do primeiro livro das *Crônicas*, uma citação do segundo livro dos *Macabeus*, duas citações do livro de *Jó*, oitenta e sete citações do livro dos *Salmos*, dez citações do livro dos *Provérbios*, duas citações do livro da *Sabedoria*, oitenta e três citações do livro do profeta *Isaías*, vinte e sete citações do livro do profeta *Jeremias*, uma citação do livro das *Lamentações*, uma citação do Livro de *Baruc*, seis citações do livro do profeta *Ezequiel*, vinte citações do livro da profecia de *Daniel*, dez citações do profeta *Oseias*, três citações do livro de *Jonas*, três citações do livro de *Habacuc*, duas citações do livro de *Zacarias* e quatro citações do livro de *Malaquias*

Nos quatro evangelhos aparecem trezentas e quarenta e cinco citações, distribuídas da seguinte forma: cento e sessenta e cinco do evangelho *segundo são*

Mateus; sete, segundo *são Marcos*; cento e uma, segundo *são Lucas* e oitenta e duas, segundo *são João*. Ainda do Novo Testamento, aparecem quarenta e nove citações dos *Atos dos Apóstolos*, uma citação da *epístola aos Hebreus*, cinco citações da *primeira carta de são Pedro*, três citações de *são João*, e, finalmente, vinte e seis citações no *livro do Apocalipse*.

Ireneu cita, neste primeiro livro: seis vezes a *epístola aos Romanos*; sete vezes a *primeira epístola aos Coríntios*; duas vezes a *epístola aos Gálatas*; quatro vezes a *epístola aos Efésios*; três vezes a *epístola aos Colossenses* e, uma vez a *primeira epístola a Timóteo*.

No segundo livro, as referências que encontramos são: seis vezes a *epístola aos Romanos*; doze vezes a *primeira epístola aos Coríntios*; três vezes a *segunda epístola aos Coríntios*; uma vez a *epístola aos Gálatas*; uma vez a *epístola aos Filipenses*; duas vezes a *epístola aos Colossenses*; uma vez a *primeira epístola a Timóteo* e, duas vezes a *segunda epístola a Timóteo*.

No terceiro livro, as referências que encontramos são: vinte e duas vezes a *epístola aos Romanos*; doze vezes a *primeira epístola aos Coríntios*; três vezes a *segunda epístola aos Coríntios*; onze vezes a *epístola aos Gálatas*; quatro vezes a *epístola aos Efésios*; quatro vezes a *epístola aos Filipenses*; duas vezes a *segunda epístola aos Tessalonicenses*; duas vezes a *segunda epístola a Timóteo* e uma vez a *epístola a Tito*.

No quarto livro as referências que encontramos são: dezoito vezes a *epístola aos Romanos*; dezanove vezes a *primeira epístola aos Coríntios*; cinco vezes a *segunda epístola aos Coríntios*; quatro vezes a *epístola aos Gálatas*; nove vezes a *epístola aos Efésios*; três vezes a *epístola aos Filipenses*; duas vezes a *epístola aos Colossenses*;

cinco vezes a *segunda epístola aos Tessalonicenses* e duas vezes a *primeira epístola a Timóteo*.

No quinto livro as referências são: doze vezes a *epístola aos Romanos*; vinte e oito vezes a *primeira epístola aos Coríntios*; quatro vezes a *segunda epístola aos Coríntios*; nove vezes a *epístola aos Gálatas*; oito vezes a *epístola aos Efésios*; quatro vezes a *epístola aos Filipenses*; cinco vezes a *epístola aos Colossenses*; duas vezes a primeira epístola aos Tessalonicenses e, finalmente, duas vezes a *segunda epístola aos Tessalonicenses*.

Da comparação de todas as citações dos escritos paulinos é possível aceder a uma compreensão mais abrangente da estratégia apologética de Ireneu. Entrando mais nos detalhes, Ireneu cita setenta e sete vezes a *Primeira Carta aos Coríntios* (1,18; 1,23; 1,26-27; 2,4-6; 2,14-15; 2,15; 3,2-3; 3,9-13; 3,16-17; 3,17; 6,9-11; 6, 13-14; 6,15; 6,20; 7,14; 7,31; 8,1; 8,4-6; 9,24-27; 10,1-12; 10,4.7-11; 10,16; 10,23; 11,4-5; 12,4-7; 12,28; 12,28; 13,9.12; 13,9-12; 13,13; 13,21; 15,3-4; 15,12-21; 15,22; 15,25-28; 15,32; 15,33; 15,36; 15,41; 15,42; 15,43-44; 15,45; 15,46; 15,48; 15,49-50; 15,49; 15,50-53; 15,53-55; 15,54; 2,2; 13,2; 5,4; 2,6; 15,8; 6,9; 13,9; 2,10; 11,10; 15,10; 5,11; 6,11; 8,11; 10,11; 15,11; 6,12; 7,5-6; 12-25); sessenta e seis vezes a *Carta aos Romanos* (1,1; 1,18; 1,20; 1,20; 1,25; 1,28; 3,20; 3,23; 3,30; 3,30; 5,17; 5,20; 7,18.24-25; 8,9.15; 8,15; 8,19-21; 8,34; 8,36; 9,10-13; 9,25; 9,25-26; 9,25; 10,15; 11,16;11,17-27; 11,17.24; 11,26; 11,32; 11,32; 11,33; 11,34; 11,36; 14,15; 15,16; 4,3; 4,3; 8,3; 1,1-4; 10,3-4; 6,3-4; 1,3-4; 5,4; 2,4-5; 9,5; 9,5; 9,5; 13,1-6; 13,1-6; 2,6; 10,6-7; 8,8; 6,9; 6,9; 8,9; 10,9; 14,9; 2,10; 5,6.8-10; 13,10; 8,11; 8,11; 8,11; 8,11; 3,11-12; 6,12-13; 4,12-18) na qual Paulo indica a importância da fé em Jesus pela salvação; vinte e oito vezes a *Carta aos Efésios* (1,7; 1,13-14; 1,21; 2,7; 2,13; 2,14-15; 3,18; 3,19; 3,21; 4,25-29; 5,13; 5,32; 6,2; 3,3; 3,3; 4,3; 3,6; 4,6; 4,5-6.16; 5,6-7; 3,8; 4,8; 5,8; 4,9) na qual Paulo esclarece o seu ensino

doutrinal: a intenção de Deus para Cristo e a Igreja; vinte e oito vezes a *Carta aos Gálatas* (5,22-23; 5,19-21; 3,5-9; 4,8-9; 4,5-6; 4,4-5; 1,1; 1,15-16; 2,13; 2,8; 2,12-13; 3,16; 3,19; 3,6; 3,9; 4,26; 4,27; 4,28; 4,4; 4,4; 4,4; 4,8; 2,1-2.5; 6,14) na qual Paulo expõe o evangelho da justiça cristã que brota da fé em Cristo e a sua relação com a fé mosaica; catorze vezes a *Segunda Carta aos Coríntios* (2,15-16; 2,17; 3,3; 4,4; 4,4; 4,10-11; 5,4; 7,2; 11,2; 11,7; 12,2-4; 12,2-3; 12,7-9); doze vezes a *Carta aos Colossenses* (1,14; 1,15; 1,16; 1,18; 1,21-22; 2,9; 2,11; 2,19; 3,2; 3,4; 3,9-10; 4,14) na qual Paulo reflecte sobre o mistério de Cristo e a Igreja; oito vezes a *Carta aos Filipenses* (1,22; 3,10-11; 4,17; 4,18; 2,8; 2,10; 3,12); sete vezes a *Segunda Carta aos Tessalonicenses* (1,9-10; 2,3-4; 2,8-9; 2,8-12; 2,11-12; 2,10-12) na qual Paulo se refere à apostasia futura que precede o Apocalipse; quatro vezes a *Primeira Carta a Timóteo* (1,4; 1,9; 2,4; 2,4), capítulos em que Paulo chama a atenção para as especulações insensatas que se insinuam na Igreja e esclarece o propósito de Deus pela salvação e pelo cuidadoso conhecimento; duas vezes a *Primeira Carta aos Tessalonicenses* (5,3; 5,23) na qual Paulo elenca os temas centrais do compromisso cristão para uma vida comunitária fraterna; duas vezes a *Segunda Carta a Timóteo* (3,29; 4,3) na qual a preocupação de Paulo se centra nos tempos futuros e na chegada dos momentos difíceis; duas vezes a *Carta a Tito* (3,10-11) cujo tema central é a Encarnação encarada como instrumento de salvação em que se manifesta a misericórdia de Deus e se realiza a vida eterna).

Quadro completo de referências directas a Paulo:

1Tm.1,4:I,1.	Rm.1,20:II,6,1.	1Cor.3,9-13:II,28,3.
Ef.3,21:I,3,2.	Rm.9,5:II,6,2.	1Cor.2,4-6:II,28,7.
Cl.3,4:I,3,4.	Fl.2,10:II,6,2.	1Cor.13,9:II,28,7.
Rm.11,36:I,3,4.	Rm.1,20:II,6,1.	1Cor.13,9:II,28,9.
Cl.2,9:I,3,4.	Rm.9,5:II,6,2.	Rm.8,11:II,29,2.
1Cor.1,18:I,3,5.	Rm.1,25:II,9,2.	2Cor.12,2-4:II,30,7.
Gal.6,14:I,3,5.	Gl.4,8:II,9,2.	2Cor.12,2-3:II,30,7.
Cl.1,16:I,4,5.	1Tm.2,4:II,17,1.	Ef.6,2:II,31,3.
1Cor.15,8:I,8,2.	Cl.3,2:II,16,4.	Rm.1,1:III,1,1.
1Cor.11,10:I,8,2.	1Tm.2,4:II,17,1.	Rm.15,16:III,1,1.
1Cor.15,48:I,8,4.	1Cor.15,41:II,17,5.	2Cor.11,7:III,1,1.
1Cor.2,14-15:I,8,4.	Ef.3,19:III,17,11.	1Cor.2,6:III,2,1.
Rm.11,16:I,8,4.	1Cor.15,54:II,19,7.	Tt.3,10-11:III,3,4.
1Cor.2,6:I,8,5.	1Cor.:5,4:II,19,7.	Rm.8,15:III,6,1.
Ef.5,32:I,8,5.	1Cor.1,26-27:	Gl.4,5-6:III,6,1.
Ef.5,13:I,9,3.	II,19,7.	Gl.4,8-9:III,6,5.
Rm.11,32:I,10,3.	Ef.4,8:II,20,3.	2Ts.2,4:III,6,5.
Ef.3,6:I,10,3.	2Tm.4,3:II,21,2.	1Cor.8,4-6:III,6,5.
1Cor.15,54:I,10,3.	Rm.2,6:II,22,2.	Rm.6,9:III,6,9.

Rm.9,25:I,10,3.	Rm.8,36:II,22,2.	2Cor.4,4:III,7,1.
Gl.4,27:I,10,3.	1Cor.2,10:II,22,3.	Gl.3,19:III,7,2.
Rm.11,33:I,10,3	Cl.1,18:II,22,4.	2Ts.2,8-9:III,7,2.
Tt.3,10:I,16,3.	1Cor.13,9.12:II,25,3.	Rm.9,25:III,9,1.
Rm.3,11-12:I,19,1.	1Cor.8,1:II,26,1.	Rm.3,30:III,10,2.
Ef.4,6:II,2,6.	1Cor.2,2:II,26,1.	-----
Rm.10,9:III,18,2.	Gl.3,6:IV,5,3.	Cl.1,15:IV,21,3.
Rm14,9:III,18,2.	Rm.4,12-18:IV,7,2.	Gl.4,4:IV,22,1.
1Cor.1,23:III,18,2.	Rm.4,3:IV,8,1.	Rm.3,20:IV,22,2.
1Cor.10,16:III,18,2.	Gl.3,6:IV,8,1.	1Cor.15,10:IV,24,1.
1Cor.15,3-4:III,18,3.	Fl.4,17:IV,8,3.	Ef.1,21:IV,24,12.
1Cor.15,12.21:III,18,3.	1Cor.3,17:IV,8,3.	2Cor.2,17:IV,26,4.
Rm.14,15:III,18,3.	Fl.3,12:IV,9,2.	2Cor.7,2:IV,26,4.
Ef.2,13:III,18,3.	Rm.13,10:IV,12,2.	1Cor.12,28:IV,26,5.
Gl.2,13:III,18,3.	1Cor.13,13:IV,12,2.	Rm.3,23:IV,27,2.
1Cor.8,11:III,18,3.	Rm.10,3-4:IV,12,4.	Rm.6,9:IV,27,2.
Rm.5,4:III,18,7.	1Cor.10,4.7-11:	Rm.11,17.21.27:
Rm.11,32:III,20,2.	IV,14,3.	IV,27,2.
Rm.7,18.24-25:	1Cor.7,5-6.12.25.	1Cor.10,1-12:
III,20,3.	IV,15,2.	IV,27,3.

Gl.4,4:III,22,1.	Cl.2,11:IV,16,1.	1Cor.6,9:IV,27,4.
Rm.1,3-4:III,22,1.	1Tm.1,9:IV,16,3.	1Cor.10,11:IV,27,4.
1Cor.15,22:III,23,8.	Fl.4,18:IV,18,3.	1Cor.5,11:IV,27,4.
Rm.5,20:III,23,8.	Ef.3,18:IV,19,2.	Ef.5,6-7:IV,27,4.
1Cor.12,28:III,24,1.	Ef.1,21:IV,19,2.	Rm.1,18:IV,27,4.
Tm.3,29:III,25,5.	Ef.4,3:IV,20,2.	2Cor.2,1516:
2Cor.11,2:IV,Int.,4.	1Cor.12,4-7:IV,20,6.	IV,28,3.
Rm.11,26:IV,2,7.	1Cor.7,14:IV,20,12.	2Cor.4,4:IV,29,1.
Rm8,3:IV;2,7.	Rm.9,25-26:	Rm.1,28:IV,29,1.
1Cor.7,31:IV,3,1.	IV,20,12.	2Ts.2,11-12:
Ef.3,8:IV,5,1.	Gl.3,5-9:IV,21,1.	IV,29,1.
Ef.2,7:IV,5,1.	Rm.9,1013:	Ef.4,5-6.16:
Rm.4,3:IV,5,3.	IV,21,2.	IV,31,1.
1Cor.3,17:V,6,2.	1Cor.15,46:V,12,2.	Ef.4,6:V,18,2.
1Cor.6, 13-14:V,6,2.	1Cor.15,45:V,12,2.	Gl.3,19:V,21,1.
Rm.8,11:V,7,1.	Fl.1,22:V,12,4.	Gl.4,4:V,21,1.
Rm.8,11:V,7,1.	Cl.3,9-10:V,12,4.	Rm.3,30:V,22,1.
1Cor.15,42:V,7,1.	Gl.1,15-16:V,12,5.	Rm.13,1-6:V,24,1
1Cor.15,36:V,7,1.	1Cor15,53-55:	2Ts.2,3-4:V,25,1.
1Cor.15,43-44:V,7,2.	V,13,3.	2Ts.2,8-12:V,25,3.

1Cor.13,9.12:V,7,2.	1Cor.6,20:V,13,3.	2Ts.2,10-12:V,28,2.
Ef.1,13-14:V,78,1.	2Cor.4,10-11:	1Ts.5,3:V,30,3.
Rm.8,9.15:V,8,1.	V,13,4.	Ef.4,9:V,31,1.
1Cor.15,50:V,9,1.	2Cor.3,3:V,13,4.	Rm.8,19-21:V,32,1.
1Cor.15,48:V,9,3.	Fl.3,10-11:V,13,4.	Gl.4,28:V,32,2.
1Cor.15,49:V,9,3.	1Cor.15,32:V,13,4.	Gl.3,16:V,32,2.
1Cor.15,50:V,9,4.	1Cor.13,21:V,13,4.	Gl.3,9:V,32,2.
1Cor.6,9:V,9,4.	1Cor.15,50.53:	Gl.4,26:V,35,2.
1Cor.15,33:V,9,4.	V,13,5.	1Cor.7,31:V,35,2.
Rm.11,17.24:V,10,1.	2Cor.4,11:V,13,5.	1Cor.15,25-28:
1Cor.15,50:V,10,2.	Cl.1,21-22:V,14,2.	V,36,2.
Rm.8,8:V,10,2.	Ef.1,7:V,14,3.	V,11,2.
1Cor.15,53:V,10,2.	Ef.2,13:V,14,3.	
Rm.8,9-11.13.14:	Ef.2,14-15:V,14,3.	
V,10,2.	Rm.6,12-13:V,14,4.	
Gl.5,19-21:V,11,1.	Cl.2,19:V,14,4.	
Gl.5,22-23:V,11,1.	Gl.1,15-16:V,15,3.	
1Cor.6,9-11:V,11,2.	Fl.2,8:V,16,3.	
1Cor.15,49-50:	Ef.4,6:V,17,4.	

CAPÍTULO IV

Ireneu intérprete de Paulo contra a “falsa gnose”

IV.1 *Fides* ou *Gnosis*?

É certo que Paulo conhecia a corrente gnóstica¹⁹⁷ e, com muita probabilidade, o Apóstolo seguia atentamente estas ideias que agitavam o mundo ocidental e ameaçavam o cristianismo (referências paulinas em 1Cor 12, 8; Ef 4,2). Paulo utilizava a expressão “gnose” ou “conhecimento” dando, contudo, à palavra diferentes significados: ideal de perfeição, consequência e complemento das outras virtudes (Col 1, 4-9; Ef 1, 15, 18). Em particular, referia-se sempre à doutrina judaica, que concebia o conhecimento (humano) e o estudo, como conhecimento do Deus da Aliança¹⁹⁸.

Em São Paulo, o conhecimento era limitado e temporal, encontrava-se numa posição de inferioridade em relação à “*pístis*” e à “*ágape*”: a fé e a caridade, que eram consideradas as virtudes fundamentais do cristianismo¹⁹⁹. A gnose, na linguagem paulina²⁰⁰, como conhecimento humano (embora potenciado pelo sopro do Espírito), nada tinha em comum com o conhecimento gnóstico, esotérico e edificante. Reduzindo a gnose a um facto meramente intelectual, ela estava subordinada ao “*ágape*-amor”, único valor absoluto.

197 Cf. A. D'ALÈS, *Marcion: La Reforme Chretienne au deuxièame siecle*, 148.

198 Cf. C. F. GOMES, *Antologia dos Santos Padres*, 116.

199 Cf. R. PENNA, *Dizionario di Paolo e delle sue Lettere* 822.

200 Cf. Por exemplo Ef. 3,14-19; Ef. 4,13-14.

Paulo limitava o conteúdo e a importância da gnose, em sentido cristão, para evitar que os fiéis de Corinto (e das outras Igrejas) fossem atraídos pelas doutrinas gnósticas²⁰¹. Na epístola aos Coríntios, aparece de modo evidente o conhecimento de Paulo acerca das teses gnósticas e da sua subtil penetração em algumas Igrejas. Particularmente pelas enérgicas afirmações sobre a natureza de Cristo, da qual é sublinhada a essência divina. Mais ainda, era evidente a vontade do Apóstolo em fixar, sem qualquer equívoco, os princípios necessários para contrapor aos conceitos errados: quando censurava os Efésios para que não se deixassem arrastar como crianças pelas doutrinas mentirosas e perversas (Ef 4, 14); ou quando chamava a atenção dos Colossenses contra os enganos da falsa filosofia, baseada em elementos do mundo e não em Cristo, no qual habitava corporalmente a plenitude da divindade (Col 2, 8-9). A Timóteo (1 Tim 1,4) e a Tito (3, 9) recomenda que não dêem atenção a genealogias intermináveis, inúteis e vãs²⁰².

O facto de Pedro e Judas chamarem a atenção contra os mestres da mentira e os ímpios que negavam o Senhor mostrava que na segunda metade do século I, o gnosticismo se infiltrava cada vez mais no cristianismo, o que significava uma séria preocupação para os Apóstolos, sobretudo para Paulo.²⁰³ Com efeito, este vivia no meio de fiéis de origem helenística, ameaçados por doutrinas onde existia o perigo de que Cristo, por causa duma má interpretação sobre a filiação divina, fosse arrebatado para o mundo inferior dos eões.

Paulo contrapunha, insistentemente, a sabedoria humana à cruz de Cristo (1 Cor 1, 17) e à eterna sabedoria de Deus²⁰⁴, que o mundo ignorava e recusava (1 Cor 2,6).²⁰⁵

201 Cf. C. LUCIEN, *O Cristão na Teologia de Paulo*, Brasil 2003, 520-525.

202 Cf. *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Paris 1960, 750-752.

203 Cf. J. D. DOUGLAS, *O novo dicionário da Bíblia*, Vol.I, Brasil1995, 1225-1228.

204 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* I, 3,5 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 39).

205 Cf. J. D. DOUGLAS, *O novo dicionário da Bíblia*, 1230-1232.

Tendo presente essas correntes de pensamento, ainda imprecisas, mas que adquiriam um papel central no mundo helenizado, Paulo reconhecia nessas doutrinas filosófico-religiosas o maior problema, visto que através da simbiose entre tendências místicas orientais e tradições especulativas helênicas, gerava-se um perigo para a raiz da doutrina cristã. Tratava-se de correntes de moda, difíceis de identificar, que se misturavam com a ciência filosófica do tempo²⁰⁶.

Contrariamente ao esperado, foram as doutrinas paulinas da justificação da redenção que ofereceram à especulação gnóstica os pretextos para a construção das suas próprias teorias: as potências diabólicas operantes no mundo transformar-se-iam em eões, e a própria fé, dom de Deus, tornar-se-ia na soberba gnose. A elevação pneumática degeneraria num esoterismo aristocrático e numa sublimação da razão, desprezando toda a revelação²⁰⁷.

Interessa-nos agora conhecer o modo como Ireneu abordava todas as problemáticas já mencionadas, que se mantinham vigentes até à sua época, e salientar os aspectos que uniam o seu pensamento à tradição paulina. Os trabalhos de R. Noormann, D. L. Bal e R. A. Norris (Noormann, 1994, *Irenaeus als Paulus interpret*; 1992, D.L. BALAS, *The Use and Interpretation of Paul in Irenaeus's Five Books Adversus Haereses*; Norris, *Irenaeus' Use of Paul in His Polemic Against the Gnostics*) vieram fazer justiça ao lugar que Paulo ocupava na obra de S. Ireneu. E. PERETTO dedicou-se ao estudo dos capítulos de Rm 1-8 em Ireneu²⁰⁸.

Os gnósticos (ofitas) acusavam os apóstolos de terem caído no grande “erro” de terem acreditado que Jesus tinha realmente um corpo, e acabaram por não reconhecer o

206 Cf. *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, 1374-1387.

207 Cf. N. CASERTA, *Il Dottore delle Genti*, Roma 1958, 120-124.

208 E. PERETTO, *La lettera ai Romani cc. 1-8 nell' Adversus Haereses d'Ireneo*, Bari 1971. Cf. P. NAUTIN, «Irénee et la canonicité des Épîtres pauliniennes», in *Revue de l'histoire des religions*, 182 (1972) 113-130.

verdadeiro Jesus depois da ressurreição, visto que ressuscitara num “corpo psíquico e pneumático”. «Dizem que este foi o maior erro em que caíram os discípulos: o de acreditar que Ele tinha ressuscitado no corpo cósmico, porque não sabia que a carne e o sangue não podem herdar o reino dos céus» (1 Cor 15,50)²⁰⁹. Estas palavras eram interpretadas pelos hereges para demonstrar que a criatura de Deus não se podia salvar. Eles, negando a antropologia tripartida, não viam que eram três os elementos que constituíam o homem perfeito: a carne, a alma e o Espírito.

Ireneu precisava e completava o pensamento do Apóstolo, descrevendo o homem em movimento²¹⁰ e evidenciando a dinâmica do progresso rumo à perfeição, graças à sinergia das Duas Mãos divinas²¹¹. O Espírito assimilava, o corpo era assimilado, a alma era o órgão pelo qual o Espírito assimilava²¹². Os três elementos cooperavam e interferiam em proporções diferentes. Por isso, aqueles que não possuíam o elemento que salvava e formava para a vida eram carne, eram sangue e eram chamados justamente assim, porque não tinham o Espírito de Deus²¹³.

A carne, mesmo que fraca, quando animada pelo Espírito, que é forte, necessariamente supera o fraco. A fraqueza da carne será absorvida pela força do Espírito e quem era carnal será doravante espiritual, graças à comunhão com o Espírito²¹⁴. Por isso, a carne sem o Espírito de Deus estava morta, incapaz de possuir a vida de Deus. Eis porque o Apóstolo dizia: “Tal como era o terrestre, assim são também os terrestres, tal como era o celeste, assim são também os celestes” (1 Cor 15,48). A obra plasmada (homem terreno) possuída pelo Espírito torna-se conforme ao Verbo de

209 IRENEU, *Adversus haereses* I, 30,13 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 120).

210 Cf. H. RIBEIRO, Introdução a IRENEU, *Adversus haereses* (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 23).

211 Cf. F. A. FIGUEIREDO, *A vida da Igreja Primitiva, séculos I e II*, Petrópolis 1983, 142-146.

212 Cf. A. ORBE, «Ireneu», in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, *Diccionario de teologia fundamental*, Santuário Aparecida 1994, 489.

213 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V, 9,1 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 538).

214 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V, 9,2 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 538).

Deus (homem celeste). Dizia ainda o Apóstolo: «Como trazemos a imagem do homem terreno assim possamos trazer a imagem do homem celeste» (1 Cor 15,49). E, ao mesmo tempo, exortava-nos a conservar este Espírito de Deus pela fé, para que não perdêssemos o reino dos céus; por isso afirmava solenemente que a carne e o sangue não podem obter o reino de Deus²¹⁵.

Para que não perdêssemos a vida, ao perdemos o Espírito que nos possuía como herança, e para nos exortar à comunhão do Espírito, o Apóstolo tinha razão ao dizer aquelas palavras já citadas: “A carne e o sangue não podem herdar o reino de Deus”; como se dissesse: «Tomai cuidado, se o Verbo de Deus não habita em vós e se não tendes em vós o Espírito do Pai; se viveis uma vida vã e sem finalidade, como se não fôsseis senão carne e sangue, não podeis herdar o reino de Deus» (cf. 1 Cor 15,50; 6,9; 15,33)²¹⁶.

O Apóstolo utilizava o exemplo da oliveira brava enxertada pela seiva da oliveira mansa (cf. Rm 11,17) para dizer que se os homens progrediam pela fé para o melhor, recebiam o Espírito de Deus, dando assim os seus frutos; se porém rejeitavam o Espírito preferindo servir a carne, justamente se poderia dizer deles “que a carne e o sangue não podem herdar o reino de Deus”²¹⁷. Contudo, o homem que, enxertado pela fé, recebe o Espírito de Deus não perde a sua natureza carnal mas muda a qualidade dos seus frutos que são as suas obras, recebendo o nome de homem espiritual. Por isso, com razão, o Apóstolo dizia que «os que estão na carne não podem agradar a Deus», não para renegar a natureza da carne, mas exigindo a infusão do Espírito. E dizia ainda: «é necessário que este ser mortal revista a imortalidade e este ser corruptível revista a

215 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V, 9,3 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 539).

216 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V, 9,4 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 540).

217 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V, 10,1 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 541).

incorrutibilidade» ... assim «vós não permaneceis na carne, mas no Espírito, pois o Espírito de Deus habita em vós» (Rm 8,8).

Mostrava-o mais claramente quando dizia: «o corpo é morto por causa do pecado, mas o Espírito é vida por força da justiça. Ora, se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dos mortos habita em vós, aquele que ressuscitou Cristo vivificará também os vossos corpos mortais por causa do seu Espírito que habita em vós» (Rm. 8,11). Aos Romanos afirmava: «Se viveis segundo a carne começareis a morrer», e dizia-o não para renegar a sua vida na carne mas para os exortar ao afastamento das concupiscências da carne. Por isso acrescentava: «Mas se pelo Espírito mortificareis as obras da carne, vivereis; porque os que são conduzidos pelo Espírito de Deus são filhos de Deus» (Rm 8,13-14)²¹⁸.

Muitos dos discípulos de Jesus não sabiam que Cristo descera neles. Quando houve esta descida, Jesus começou a fazer milagres e curas, a anunciar o Pai desconhecido e a declarar-se abertamente Filho do Primeiro Homem. Irritados, os Principados e o Pai de Jesus fizeram de tudo para matá-lo e quando era levado à morte, o Cristo e *Sofia* retiraram-se do Éon incorruptível e somente Jesus foi crucificado. Cristo, porém, não se esquecera do que era seu e do alto enviou a Jesus uma potência que o ressuscitou num corpo que eles diziam ser psíquico e pneumático; quanto aos elementos cósmicos, Jesus abandonou-os no mundo. Os discípulos, quando o viram depois da ressurreição, não foram capazes de o reconhecer, nem o próprio Jesus ficou sabendo quem o ressuscitara.

«O argumento apresentado para explicar a descida e a subida de Cristo é que, segundo os seus discípulos, antes do baptismo e depois da ressurreição não fez nada de extraordinário. É que os discípulos não sabiam da união de Jesus com o Cristo e do Eão incorruptível com a Hebdómada, e tomaram o corpo psíquico por corpo cósmico. Jesus ficou com eles por dezoito meses depois da ressurreição e tendo recebido a compreensão, ensinou o que já era evidente. Mas somente a poucos

218 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V, 10,2 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 542).

discípulos, que sabiam capazes de mistérios tão grandes, ensinou estas coisas. Depois disto Jesus foi recebido no céu onde está sentado à direita do Pai Jaldabaot, para acolher em si, depois que depuseram a carne cósmica, as almas daqueles que o conheceram. Assim vai-se enriquecendo, sem que o Pai o saiba e nem mesmo o veja, de forma tal que na proporção que Jesus se enriquece com estas almas santas o Pai enfraquece e diminui pela perda do seu poder, por causa destas almas. E lhe vêm a faltar as almas santas para reenviar a este mundo, restando-lhe somente aquelas que derivam da sua substância, isto é, da sua expiração. A consumação final acontecerá quando todo o orvalho do espírito de Luz for reunido e levado ao *Eaon* da incorruptibilidade»²¹⁹.

Os gnósticos evocavam, portanto, o “enxerto” paulino de 1 Cor 15,50 para defenderem que a carne não era digna de Deus (*capax Dei*). Toda a resposta de Ireneu pressupõe uma outra compreensão da afirmação paulina²²⁰. Também segundo Tertuliano, 1Cor 15, 50 constituía o texto base de todos os que pretendiam negar a ressurreição da carne (*Resurr.* 48,1). Segundo Ireneu, o referido enxerto paulino era citado e interpretado pelos hereges «para demonstrar que a obra criada por Deus (*plasmationem Dei*) não se pode salvar» e, deste modo, eles destroem «toda a economia da salvação»²²¹: «Tirando duas palavras da frase de Paulo ‘a carne e o sangue não podem herdar o reino de Deus’, não captaram o pensamento do Apóstolo nem o sentido destas palavras... destruindo toda a economia de Deus» (*universam dispositionem Dei*; AH, V, 13,2, SC 153:168,37-43).

A fúria de Ireneu insurge-se contra estes “totalmente insensatos que rejeitam toda a economia de Deus, negam a salvação da carne, desprezam a sua regeneração, declarando ser ela incapaz de receber a incorruptibilidade”. Mas se esta não se salva, então nem o Senhor nos resgatou no seu sangue, nem o cálice eucarístico é comunhão no seu sangue, nem o pão que partimos é a comunhão no seu corpo. Pois o sangue não pode brotar a não ser das veias, da carne e do resto da substância humana e é justamente por se ter tornado tudo isso que o Verbo de Deus nos remiu com o seu sangue, como nos

219 IRENEU, *Adversus haereses* I, 30,14 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 121).

220 Cf. M.F. BIRD – J. R. DODSON, *Paul and the Second Century*, 3.

221 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V, 9,1 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 538).

diz o Apóstolo: «Nele temos a redenção pelo seu sangue, a remissão dos pecados (Cf. Cl 1,14)»²²².

Ireneu cita Paulo para refutar a errónea exegese que os hereges faziam das afirmações do Apóstolo. De facto, o bispo de Lião vai buscar outros textos paulinos para desmentir a interpretação gnóstica do pensamento Paulino:

«Portanto, como já dissemos, ou afirmam que em todos estes textos do apóstolo (depois de citar: 1Cor 15,53-55; Fl 3,20-21; 2 Cor 5,4-5; 1 Cor 6,20; 2 Cor 4,10-11; Fl 3,10-11), o Apóstolo se contradiz quanto às palavras ‘a carne e o sangue não herdarão o reino de Deus’, ou são obrigados a procurar explicações falsas e forçadas para torcer ou mudar o seu sentido. Que sentido poderá dizer que tenha quando procuram explicar de outro modo estas palavras: «É necessário que este ser corruptível seja revestido da incorruptibilidade e que este ser mortal seja revestido da imortalidade; e estas outras: Para que a vida de Jesus se manifeste na nossa carne mortal» (1Cor 15,53; 1Cor 4,11), e todas as outras em que o Apóstolo proclama abertamente a ressurreição e incorruptibilidade da carne? Eles vêem-se obrigados a torcer a interpretação de tantos textos por não querer entender correctamente uma só frase»²²³.

Esta vida nova, fruto da graça divina e da fidelidade do crente à eleição de Deus, tinha como objectivo a ressurreição. Esta significava o desaparecimento da tensão escatológica, pois nela o “já” da vida em Cristo era levado à sua plenitude no presente da vida cristã. Ireneu fazia apologia da ressurreição contra os postulados heréticos. Em continuidade com a noção paulina de corpo, para o bispo de Lião, assim como Cristo ressuscitara dos mortos na substância da carne e se mostrou aos seus discípulos, Ele ressuscitará também os nossos corpos mortais.

Partindo da citação de Rm 8,11, Ireneu explica-o da seguinte maneira: o que são os corpos mortais? Certamente não são as almas, pois estas são incorpóreas; então trata-se certamente da obra modelada por Deus, da qual o Apóstolo declara que Deus vivificará. É esta que se decompõe naqueles elementos a partir dos quais tem início a existência, e não a alma (que é sopro de vida), nem o espírito²²⁴.

222 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V, 2,2 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 522).

223 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V, 13,5 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 553).

224 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V, 7,1 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 533).

Para falar do penhor do Espírito, Ireneu afirma em concordância com o Apóstolo: «é nele (Deus) que também vós, depois de ter ouvido a palavra da verdade, o evangelho da vossa salvação, sois nele que, depois de ter acreditado, fostes marcados com o selo do Espírito Santo da promessa, que é o penhor da nossa herança» (Ef 1,13-14). Ireneu declara, portanto, que agora recebemos o penhor do seu Espírito para nos predispor e preparar à incorruptibilidade, tornando-nos espirituais, e que o que é mortal é absorvido pela imortalidade (Cf. Rm 8,9). Por outro lado, isto realiza-se não pela rejeição da carne, mas pela comunhão do Espírito, pelo qual podemos gritar desde já “Abbá, Pai” (Cf. Rm 8,15). Quanto melhor então não sucederá na ressurreição final, quando virmos a Deus face-a-face e formos transformados por Ele?

Assim, aqueles que recusam os conselhos do Espírito e se submetem aos prazeres da carne são justamente chamados carnis pelo Apóstolo; porém, aqueles que possuem o penhor do Espírito e não servem mais as concupiscências da carne, são por ele chamados espirituais²²⁵. Estultos e verdadeiramente infelizes os que não querem reconhecer coisas tão evidentes! De facto, tirando as palavras do seu contexto, fazem com que o Apóstolo se contradiga a si mesmo, porque logo em seguida, na mesma epístola, ele diz que «é necessário que este ser corruptível seja revestido de incorruptibilidade e que este ser mortal seja revestido de imortalidade; então se cumprirá a Escritura: a morte foi absorvida pela vitória. Morte, onde está o teu aguilhão? Morte, onde está a tua vitória?» (1 Cor 15,53-55).

Diz ainda aos Filipenses: «A nossa vida está no céu, donde esperamos como Salvador o Senhor Jesus que transformará o nosso pobre corpo, tornando-o conforme ao seu corpo glorioso, pela acção do seu poder» (Fl 3,20-21). A transformação consiste nisto: que de mortal se torna imortal, não pela sua natureza, mas por obra do Senhor e

225 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V, 8,2, (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 536).

pelo penhor do Espírito. É evidente que fala da carne, pois nem a alma nem o espírito são mortais²²⁶.

A prova de que Paulo falava do corpo de carne e não de outro corpo qualquer está no que diz aos coríntios: «Sem cessar e por toda a parte levamos em nosso corpo o morrer de Jesus, a fim de que se manifeste a vida de Jesus em nosso corpo. Embora estejamos vivos, somos sempre entregues à morte por causa de Jesus, a fim de que também a vida de Jesus se manifeste em nossa carne mortal» (2 Cor 4, 10-11). O Espírito está ligado à carne, di-lo, na mesma epístola, ao afirmar que os próprios coríntios eram a carta de Cristo, escrita não com tinta mas com o Espírito sobre tábuas de carne, ou seja, sobre os seus corações (cf. 2 Cor 3,3). Se a carne podia receber o Espírito, não admirava que o mesmo acontecesse na ressurreição dos mortos (cf. Flp 3,10-11). Ora, se os mortos não ressuscitam é vã a nossa fé (cf. 1 Cor 15,13-21)²²⁷.

IV.2 Deus Criador e a sua economia

A salvação para Paulo não era um facto interior de tipo gnóstico, mas inseria-se na história. A própria salvação tinha uma história, uma história da salvação que apresenta dois aspectos: é única, porque único é o plano salvífico, *oikonomia* de Deus, obra comum do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Em toda a teologia patrística *oikonomia* indicava a disposição ou plano de salvação querido por Deus em Cristo, e de modo particular, o estado que o Verbo assumia com a encarnação.

Por isso, na patrística, encarnação era muitas vezes sinónimo de economia, ou melhor, economia era muitas vezes sinónimo de encarnação. Este plano comportava um progresso, sobretudo na passagem do Antigo para o Novo Testamento. Em Cristo, todas

226 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V, 13,3 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 551).

227 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V, 13,4 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 553).

as antigas promessas foram realizadas e, neste sentido, Ele era a verdadeira novidade. Ireneu afirmava que o plano de salvação incluía a criação: não apenas ela era vista positivamente como obra de Deus, mas também porque quem devia ser salvo era precisamente o homem, plasmado e criado por Deus²²⁸. Assim o primeiro artigo da *regra fidei* diz: há um só Deus Pai e criador. Os gnósticos, pelo contrário, distinguiram o Deus Pai do criador²²⁹, ou seja, do demiurgo.

Este conceito de história de salvação foi desenvolvido por Ireneu, como reacção anti-gnóstica. Os gnósticos afirmavam que havia descontinuidade entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento, que consideravam duas revelações diferentes e contrapostas. Ireneu contrapunha uma exegese tipológica, que respeitava a historicidade, em sentido salvífico, do texto sagrado. Os dois testamentos eram duas etapas duma única história. O Antigo Testamento era figura “tipos” do Novo Testamento, isto é, de Cristo e da Igreja²³⁰.

O ponto central do sistema gnóstico pressupõe “mito da criação” como fruto duma primeira geração decaída. Como já o referimos, Deus gerara uma quantidade de entidades que gradualmente se afastaram da perfeita unidade primordial, o que originava a sua fractura andrógina; na base desta fractura estava uma entidade feminina, chamada *Sofia*, e uma outra intermédia, angélica ou psíquica, encarregada de ordenar a matéria²³¹: tratava-se de um deus rebelde, um demiurgo comumente identificado com o deus do Antigo Testamento. Um ser criador, mas ao mesmo tempo aprisionado pelas centelhas do divino na matéria.

O Homem era habitado por uma centelha divina e, por isso, tinha de ser despertado pelo Revelador, salvador. Esta teoria baseava-se numa concepção de

228 Cf. J. FANTINO, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Paris 1986, 203-204.

229 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* I,6,1 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 47).

230 Cf. M. F. BIRD – J. R. DODSON, *Paul and the Second Century*, 4.

231 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* I,4,1; 4,2 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 40; 41).

hierarquização das emanções onde existe uma degradação ontológica desde o mundo divino no mundo criado. Esta concepção encontrava-se também no platonismo. Uma degradação do ser²³²: do ser ao não ser a matéria tende a ser desvalorizada²³³. A emanção platónica não era, contudo, ruptura no ser. Os seres participam sempre do ser.

Os gnósticos, com o platonismo, queriam salvar a transcendência do sumo Deus, relativamente à matéria, e, através deste esquema, conseguiam dar razão à presença do mal no mundo, presença imputada à incompetência do demiurgo, reduzido a um deus menor. Para os gnósticos, o absoluto, espiritual e transcendente, era a plenitude do ser. De Deus emanavam os eões, personificações dos seus atributos, e quanto mais se afastavam do princípio, mais os eões perdiam poder de ser. Ao último lugar dos eões, chamada Sofia, era imputado o grande pecado original, a rebelião de querer conhecer o incognoscível²³⁴. Este pecado é assim imputado à esfera do divino, e não do humano²³⁵.

Como fundamento de toda a especulação gnóstica, existe uma concepção dualística da realidade²³⁶, na qual o mundo material é considerado muito negativamente como o sepulcro do pneuma celeste. O homem gnóstico sentia-se estranho e alienado no mundo material em que vivia, e esta sensação condu-lo a um sentimento de angústia que era muito comum no período antigo tardio. O homem, como não se sentia dono do próprio destino, mas dominado por forças não controláveis, procurava a salvação na pertença religiosa²³⁷.

O gnóstico encontrava em si uma centelha divina separada do *Pléroma* (esfera divina) que, caída na matéria, dormia no sofrimento. O salvador era então reduzido ao papel de revelador, arauto da salvação que despertava a centelha através da *gnosis*

232 Cf. J. FANTINO, *La Théologie d'Irénée*, 151.

233 Cf. A. ORBE, *La Teología dei secoli II e III*, 160.

234 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* I, 2,2 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 34).

235 Cf. G. BOSIO - E. DAL COVOLO - M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II e III*, 17-18.

236 Cf. J. FANTINO, *La Théologie d'Irénée*, 144.

237 Cf. J. FANTINO, *La Théologie d'Irénée*, 137.

(conhecimento). Era precisamente este conhecimento²³⁸ que trazia a salvação, a qual ficava em potência até que se tornasse definitiva depois da libertação do corpo.

A salvação era um privilégio elitista: eram poucos os homens em posse da centelha do divino (*pneuma*); outros homens (os *psychicói*, cristãos comuns) possuíam uma semente divina de grau inferior e portanto a salvação que eles esperavam era de grau inferior; para a maioria dos homens o êxito final seria, pelo contrário, a dissolução na morte (*hylikói*, isto é os homens materiais). A via da salvação era então exclusivamente (ou quase) a revelação, que, no gnosticismo, não se atribuía a um acto salvífico, nem a práticas do culto, nem ao crer em geral.

O revelador, sob uma aparência humana, era geralmente o Cristo Ressuscitado, que, nos dias anteriores à ascensão, comunica a alguns dos seus discípulos este conhecimento superior, transmitido depois por via esotérica. Embora nos textos dos Evangelhos apócrifos prevaleça a utilização duma linguagem mítica comum à tradição platónica, no entanto, debaixo dessa roupagem, estava presente um sistema especulativo fortemente elaborado; podemos dizer, provavelmente, que no gnosticismo encontrámos uma primeira sistematização orgânica do dado revelado²³⁹.

IV.3 A antropologia paulina, contra a antropologia gnóstica

A antropologia de Santo Ireneu centra-se no tema da salvação da carne²⁴⁰. Para o Santo, assim como para São Paulo, o homem era alma, corpo e espírito. Sendo assim, parte da antropologia unitária, a alma e o Espírito podiam ser uma parte do homem, mas não o seu todo; o homem perfeito era composição e união da alma que recebia o

238 Cf. J. FANTINO, *La Théologie d'Irénée*, 164.

239 Cf. A. FRANZEN, *Breve história da Igreja*, Lisboa 1996, 52.

240 Cf. A. ORBE, *La Teologia dei secoli II e III, Vol.II*, 610; Cf. A. ORBE, *Teología de San Ireneo, Vol.I*, Madrid 1985, 130.

Espírito do Pai e estava unida à carne, segundo a imagem do Pai²⁴¹. Eram esses a quem o Apóstolo chamava espirituais, porque o eram pela participação do Espírito, não por uma expulsão da carne. Pois eliminada a substância da carne, isso já não era o homem espiritual, mas o espírito do homem ou Espírito de Deus. Ao mesmo tempo, se porém faltava o Espírito à alma, esse homem seria verdadeiramente psíquico e carnal, mas imperfeito, porque possuiria a imagem de Deus enquanto criatura modelada mas não teria recebido a semelhança por meio do Espírito. Se se rejeita a obra modelada, que representava a imagem de Deus, já não se podia reconhecer o homem, mas somente uma parte ou uma coisa diferente dele.

Assim, para Ireneu, o homem não podia ser considerado apenas pela carne modelada, nem somente pela alma nem somente pelo Espírito, visto que não seria o homem perfeito, apenas uma parte dele. Por isso o Apóstolo definia o homem perfeito e espiritual, quando na primeira carta aos Tessalonicenses dizia: «O Deus da Paz vos santifique totalmente, a fim de que todo o vosso ser inteiro - espírito, alma e corpo - se conserve irrepreensível para a vinda de Nosso Senhor Jesus Cristo» (1 Ts 5,23). Esta divisão tripartida aparecia unicamente nas cartas de Paulo. Aliás, Paulo não tinha uma “antropologia” sistemática e perfeitamente coerente. Além do corpo (Rm 7,24) e da alma (1 Cor 15,44), aparecia também o Espírito, que, segundo Ireneu podia ser o princípio divino da vida nova em Cristo (Rm 5,5)²⁴².

Fiel à ideia platônica de que o homem era formado de πνεῦμα, ψυχή, σῶμα, Ireneu ensinava que só poderíamos compreender o homem a partir destas três realidades inseparáveis, (corpo, alma e espírito). Um corpo humano animado somente por uma alma natural não era um homem completo e perfeito. Ireneu, tal como São Paulo,

²⁴¹ Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V,6,1 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 530).

²⁴² Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V, 6,1, (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 531).

considerava sempre uma terceira parte essencial, o pneuma, o próprio Espírito de Deus que completava e coroava a natureza humana. Cristo prometera este Espírito como um dom aos apóstolos e aos que criam nele, e São Paulo não se cansava de exortar os cristãos para que levassem esse Espírito dentro de si com toda a dignidade, pois para ele, todo o batizado era templo de Deus.

Por isso os que afirmavam que a carne não participava da salvação cometiam um grande erro. De facto, o Apóstolo afirma aos Coríntios: «Não sabeis que sois templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós? Quem profana o templo de Deus será destruído por Deus: o templo de Deus, que sois vós, é santo» (1 Cor 3,16-17). E não somente isso, mas também que são membros de Cristo, e todo aquele que se unir a uma meretriz, faz dos membros de Cristo membros de uma meretriz (cf. 1 Cor 6,16).

Contudo, noutras passagens, era difícil determinar se, para Ireneu, esta terceira parte essencial do homem era o espírito do homem ou o Espírito de Deus. Era claro que esta terceira parte, da qual resultava a perfeição do homem, estava relacionada com os seus actos de vontade e a sua conduta moral²⁴³. A mesma existência eterna da alma dependia da sua conduta aqui na terra, porque não era imortal por natureza. A sua imortalidade estava condicionada pelo desenvolvimento moral. Ireneu afirma isto para refutar a afirmação dos gnósticos segundo os quais a alma era imortal por natureza, independentemente da sua conduta moral.

Ireneu, portanto, elabora a sua visão da redenção do homem assento (com base) na antropologia paulina. Por sua vez, Paulo não elaborou uma antropologia sistemática; interessa-lhe apenas a dimensão teologal do ser humano: «que todo o vosso ser – espírito, alma e corpo – se conserve irrepreensível para a vinda de nosso Senhor Jesus Cristo» (1 Ts 5,23).

243 Cf. J. M. ALGORTA DEL CASTILLO, *La estructura de la vida moral en san Ireneo*, Montevideo 1994.

Esta enumeração do πνεῦμα, ψυχή e σῶμα (*Pneuma, Psyché e Soma*) não pretendia sugerir uma concepção tricotômica do homem, como se este fosse composto por três elementos diferentes, era antes uma maneira tipicamente hebraica de designar a pessoa na totalidade das suas dimensões. Toda a antropologia paulina estava marcada pela escatologia que, em última instância, dizia respeito à própria realização da humanidade plena²⁴⁴.

Em polémica com os “espiritualistas”, Ireneu insistia na salvação da carne. Para os gregos (sobretudo depois de Platão: «o homem não coincide com nada mais que a alma») o núcleo do homem era a alma, verdadeira partícula de divino inscrita no homem; é por meio dela que o homem era chamado a configurar-se com o divino, que era espírito. O corpo era somente a imagem da imagem. Segundo Ireneu pelo contrário, a carne é *capax Dei* (capaz de Deus)²⁴⁵. A salvação era para o homem todo, e não somente para a alma; era por isso que se celebrava a Eucaristia.

O homem era imagem de Deus, enquanto criado a partir do pó da terra. A antropologia de Ireneu, em vez de ser dualista, apresentava uma visão bíblica triádica (espírito, alma e matéria / corpo), como já vimos. O que existia era um espírito encarnado numa matéria que tinha uma alma. O que o distinguia como imagem de Deus é o espírito, que é um dom. O que o distinguia, enquanto criatura, era ser um corpo animado. Eram estas três coisas que caracterizavam o homem completo.

O Homem era um corpo e um espírito *capax Dei*, o composto e a mistura destas três realidades. Como corpo, o homem participava da matéria. A alma era aquilo que fazia dele um ser vivo. Esta alma era distinta da dos outros animais ou plantas (que tinham uma alma animal ou vegetativa). O Espírito é que fazia com que o homem fosse

244 Cf. J. QUASTEN, *Patrología, hasta el Concilio de Nicea*, Madrid 1961, 298; cf. J. FANTINO, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*.

245 Cf. J.L. LORDA, *Antropología Teológica*, Pamplona 2009, 225.

diferente dos outros seres. Se tudo isto era natural ao homem, então a alma podia ser imortal se se unisse ao espírito, mas também podia morrer, se se unisse ao corpo. O espírito é um dom que fazia com que a alma se tornasse espiritual ou material²⁴⁶.

IV.4 A Encarnação: *Caro capax Dei*

No livro V, Ireneu trata a questão da salvação da carne. O autor sublinha a centralidade da Encarnação do Verbo para o cumprimento do projeto divino de salvação para o homem. Ireneu é claro, quando afirma que não poderíamos apreender os mistérios de Deus, se o Verbo não se tivesse feito homem²⁴⁷. Fundamenta esta posição com o ensinamento do Apóstolo, para o qual não era possível conhecer os pensamentos do Senhor, se o Mestre não tivesse encarnado (Cf. Jo1,18; Rm11,34).

Ireneu argumentava assim de forma clara contra os valentinianos, que negavam a salvação vinda da carne, e rejeitavam a própria encarnação. Nasce a pergunta: porque então o Verbo se teria encarnado para nossa salvação? Ele, de facto, não se manifestou apenas de maneira aparente, como afirmam os hereges, mas na verdade e na realidade. De facto, encarnando, Jesus Cristo “recapitula” a própria matéria, isto é, restaura a condição original de comunhão com Deus. Foi para efectuar esta “recapitulação” que o Verbo encarnou, não apenas de forma aparente, mas recebendo de Maria o sangue e a carne humana²⁴⁸. Cristo assume, assim, em si próprio, a condição do antigo Adão, e resgatando-o, torna-se o Novo Adão que leva à plenitude o projeto original²⁴⁹.

Eram estultos também os ebionitas, que se recusavam a admitir a união de Deus com o homem, permanecendo assim no velho fermento do seu nascimento. Neste ponto, aparece clara a referência que Ireneu faz à carta de São Paulo aos Romanos (Cf. 5, 12-

246 Cf. J. DANÉLOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística: Siglos II y III*, Madrid 2002, 386.

247 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V, 1, 1 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 518).

248 Cf. E. TESTA, *Il peccato di Adamo nella Patristica (Gen. III)*, Gerusalemme 1970, 3-11.

249 Cf. J. FANTINO, *L’homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, 165-170.

21). Para Paulo, o pecado habitava no homem. O pecado e a morte apareciam como consequências da falta de Adão. Os ebionitas, por sua parte, negavam que aquele que nascera de Maria fosse o Verbo de Deus. Sobre estes, Ireneu afirmava: «Eles recusam a mistura do vinho celeste e querem somente ser a água deste mundo, não aceitando que Deus se misture com eles e querem permanecer neste Adão vencido e afastado do paraíso»²⁵⁰.

De facto, não queriam entender que o Espírito Santo sobreviesse sobre Maria e operasse a Encarnação do Filho do Altíssimo e que nós, que herdávamos a morte pelo nascimento anterior, por este herdamos a vida. É no Novo Adão que Deus restaura a criação. Unindo o seu Espírito à antiga substância da obra modelada (Adão), torna o homem vivente e perfeito, capaz de entender o Pai perfeito, a fim de que, como todos nós morremos no homem animal, assim todos sejamos vivificados no homem espiritual²⁵¹. Igualmente estultos os que afirmavam que Deus viera para um mundo que não era seu, como se desejasse as coisas alheias, mas veio para restaurar aquilo que era seu desde a criação do mundo²⁵². «A glória de Deus é o homem vivente, a visão de Deus é a vida do homem»²⁵³.

Deus, por definição, é glória²⁵⁴. Deus não se esconde para brincar ou para pôr à prova a nossa fé, mas por misericórdia, porque seria um sol demasiado forte para nós. Deus é invisível por excesso, não por pobreza. É inalcançável, mas bastante forte para se manifestar, portanto mostra-se escondendo-se e assim nós somos introduzidos à visibilidade do invisível²⁵⁵. Deus opera uma educação progressiva do homem, que culmina na Encarnação. Deus, embora não precisasse de criar o homem, tinha

250 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V, 1,3 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 520).

251 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V, 1, 3 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 521).

252 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V, 2,1 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 521).

253 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* IV, 20.6 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 431).

254 Cf. H. FRIES, *Diccionario Teologico*, Vol.II, Brescia1967, 21-23.

255 Cf. J. L. GONZALEZ, *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de San Ireneo*, Barcelona 1969, 26.

necessidade de manifestar a sua glória, e para isso o criou, como resultado desse desejo de se manifestar como Deus.

A grandeza de Deus é de todo inacessível mas Deus fez-se ver e dá a vida àqueles que O vêem (a teologia de Ireneu é também uma teologia da visão: Deus pode fazer-se ver)²⁵⁶. Se na sua natureza, Deus é absolutamente inacessível, no seu amor Ele tornou-se próximo: toda a história, para Ireneu, era marcada pelo deixar-se cativar. É o conceito de habituação progressiva do homem a Deus: a história era marcada por este processo. Deus gloria-se na sua obra por excelência, por outro lado, a vida do homem depende desta visão: a vida em plenitude corresponde a uma visão em plenitude. Assim, toda a vida do homem é um caminhar de visão em visão ao longo da economia da salvação²⁵⁷.

A visão deve ser entendida como conhecimento, no sentido de que fala S. João. A visão é sempre uma visão transformante, pois trata-se de experimentar a proximidade de Deus. *Deus ama os homens* e suscita no homem uma mesma resposta de amor. O homem, aos poucos, vai percebendo melhor o que é realmente, enquanto vai caminhando para Deus. Deus criou todas as outras criaturas para nelas manifestar a sua glória, mas tudo isto em função da humanidade²⁵⁸. Deus oferece-se à nossa vista gradualmente, tendo em conta a nossa indigência, nos três grandes períodos nos quais se aprofunda a nossa visão de Deus *profetice* no Antigo Testamento; *adoptive* para nós; *paternalitater visus*, ao final.²⁵⁹ Em vez de visão em visão podem dizer que Deus age de economia em economia²⁶⁰.

256 Cf. E. CATTANEO – G. DE SIMONE – C. DELL’OSSO – L. LONGOBARDO, *Patres ecclesiae. Una introduzione alla teologia dei Padri della Chiesa*, Trapani 2009, 110.

257 Cf. A. ORBE, *La Teologia dei secoli II e III*, 71.

258 Cf. J. FANTINO, *La Théologie d’Irénee*, 207-208.

259 Cf. A. ORBE, *La Teologia dei secoli II e III*, 499-501.

260 Cf. G. FAUS, *Carne de Dios, Significado salvador de la Encarnación en Teología de San Ireneo*, Barcelona 1969, 45.

Deus gere a sua casa (*oikonomia* =lei da casa). Deus é Aquele que gere ao longo das diferentes idades, respeitando as fases de crescimento dos seus filhos. Para cada etapa, administra a pedagogia correcta. O homem é por isso um ser livre, porque é imagem de Deus. Enquanto livre e racional, o homem exprime essa marca de Deus. O homem só pode conhecer Deus por acção do Verbo encarnado. Entre o primeiro Adão e o segundo Adão há uma continuidade perfeita (estava já tudo previsto: não foi o pecado de Adão que exigiu que o Verbo se fizesse carne). Em Adão, o próprio Verbo já estava presente na criação.

O próprio Adão foi criado à imagem do Verbo, ele diz que Adão pecou por alguma infantilidade: a humanidade ainda precisava de crescer²⁶¹. Adão não conhecia ainda plenamente a sua imagem. Ireneu relativiza assim o pecado de Adão: a Encarnação vem unir o princípio e o fim (a parábola da ovelha perdida como imagem de Adão em que estamos todos nós). O Verbo encarnado não veio só salvar os cristãos mas abarca toda a humanidade desde Adão. Vem reassumir toda a criação²⁶². Em Ireneu não temos propriamente a concepção de pecado original. A história da humanidade era entendida por Ireneu como a história de uma pessoa²⁶³.

A salvação trazida pelo Filho abarcava e atingia todos os homens de toda a história. Se o Espírito de Deus estava sempre com os homens e sempre os acompanhou em todas as economias, então como é que surgiu de novo a Encarnação? Esta é a grande pergunta que subjaz à pergunta do porquê da encarnação. Ireneu responderá que Deus fez-se homem por causa de uma pedagogia (só Alguém que conhece perfeitamente o Pai e o homem podia ensinar ao homem aquilo que Deus é), por causa da vocação do Homem (quando Deus o criou foi para que ele participasse plenamente de Deus – era

261 Cf. E. TESTA, *Il peccato di Adamo nella Patristica*, 12-21.

262 Cf. G. PETERS, *I Padri della Chiesa, Vol I*, Roma 1984, 320-324.

263 Cf. E. TESTA, *Il peccato di Adamo nella Patristica*, 22-31.

preciso que alguém viesse manifestar a imagem perfeita), para redimir o homem de uma situação injusta.

O pecado do homem é culpa do homem, mas este foi enganado pelo inimigo e por ter sido um engano, era injusto. O homem estava ferido, magoado de uma forma injusta. Daí, a necessidade da redenção e da cruz. Era preciso alguém que conseguisse enganar o diabo para redimir este mesmo engano. O próprio Adão, como era ainda uma “criança,”²⁶⁴ não tinha consciência daquilo que Deus queria para ele e por isso deixou-se enganar²⁶⁵.

O Segundo Adão é o ponto de chegada da humanidade. É o Verbo encarnado que recapitula toda a humanidade. Não o faz porque Adão pecou. A humanidade precisaria sempre da encarnação, pois o homem não era naturalmente divino. O Verbo encarnado é a finalidade do homem que estava já presente em Deus na criação do mundo, e sempre presente ao longo da história. Vem habitar entre os homens para mostrar qual é a verdadeira imagem de Deus. Então, que novidade trouxe o Verbo se tudo estava previsto? Não trouxe nenhuma: a novidade é Ele mesmo que veio realizar tudo o que havia sido preparado e anunciado. O cristianismo não é uma novidade absoluta mas vem na sequência de uma história imensa²⁶⁶.

Podemos verificar como se expressa Ireneu:

«O Verbo falava a Moisés aparecendo-lhe cara a cara como alguém fala com o seu amigo. Moisés exprimiu o desejo de ver o seu interlocutor e foi-lhe dito: “Fica no cimo da rocha e te cobrirei com a minha mão. Quando passar a minha glória, então me verás de costas, mas não verás o meu rosto, porque um homem não pode vê-lo sem morrer”. Com isso ele afirma, quer que ao homem é impossível ver Deus, quer que, nos últimos tempos, pela Sabedoria de Deus o homem há-de vê-lo no cimo do monte, isto é na sua vinda humana. Por isso Moisés falou com Ele cara a cara no topo da montanha, na presença de Elias, como refere o Evangelho, cumprindo-se a antiga promessa²⁶⁷».

264 Cf. I. ZIZIOLAS, *Il Creato come Eucaristia, Approccio teologico al problema dell'ecologia*, Magnano 1994, 57-59.

265 Cf. J. FANTINO, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, 165-170.

266 Cf. A. ORBE, *Teologia de San Ireneo*, 57-67.

267 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* IV. 20,9 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 434).

O pano de fundo do fragmento que lemos é uma imagem trinitária muito querida a Ireneu e à tradição: Deus Pai tem duas mãos, o Verbo e o Espírito. É uma imagem que salva quer a unidade de Deus quer a Trindade (mesmo que sujeita a alguma perplexidade). A interpretação do episódio evangélico do cego de nascença torna-se ocasião duma dupla reflexão: reafirmar a unidade do Antigo Testamento e do Novo Testamento e a capacidade de o homem ver a Deus, não pelo seu mérito, mas pela bondade de Deus que o prepara ao encontro²⁶⁸.

IV.5 A recapitulação: argumento definitivo contra a gnose

No contexto da história da salvação, tem um papel fundamental o conceito de recapitulação, aplicado a Cristo. O conceito central da recapitulação (*Anakfalaiosasthai*) foi desenvolvido, pela primeira vez, por Ireneu e não surgiu de forma isolada. Pelo contrário, encontra as suas raízes no Apóstolo dos gentios (cf. Ef. 1,3-10). É provável que já houvesse reflexão de Padres anteriores e das comunidades acerca deste assunto, precisamente a partir da doutrina paulina. Ireneu sempre demonstrou respeito pela Tradição Apostólica no seu combate ao gnosticismo, devido em parte à sua relação com a comunidade de Esmirna. Ele é, de facto, o primeiro cujo pensamento nos chegou, e as suas afirmações foram feitas contra a fragmentação da história da salvação, contra a separação entre a Antiga e a Nova Aliança e contra a dispersão da revelação e da acção divina²⁶⁹. É original o modo como expõe e desenvolve os elementos doutrinários eventualmente já existentes à data. Ao basear-se na expressão de S. Paulo «recapitular em Cristo todas as coisas», ou seja, que toda a criação tende para a renovação na plena

268 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V. 15,2-3 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 558; 560).

269 Cf. JOÃO PAULO II, *Catequese: “A recapitulação de todas as coisas em Cristo”*, Vaticano 14 de Fevereiro de 2001.

visão de Deus, “Santo Ireneu inclui o homem tocado pelo mistério da Encarnação”²⁷⁰. Essa afluência de todos os seres em Cristo, centro do tempo e do espaço, realiza-se progressivamente na história, ultrapassando os obstáculos e as resistências do pecado e do Maligno²⁷¹.

Para ilustrar esta tensão, Santo Ireneu recorre à oposição, apresentada por São Paulo, entre Cristo e Adão: "Cristo é o novo Adão, ou seja, o Primogênito da humanidade fiel, que acolhe, com amor e obediência, os desígnios da redenção, que Deus traçou como alma e meta da história"²⁷².” O termo *recapitulatio* permanece paulino quanto à origem, para descrever a representação da humanidade adâmica em Cristo; a referência à doutrina da *recapitulatio* é claramente “Ef 1, 1-14”. O uso do termo parece diferente em Paulo e Ireneu. O bispo de Lião utiliza o conceito de recapitulação, assim como Paulo, para explicar por que razão a humanidade é salva em Cristo, mas, ao contrário do Apóstolo, ele não o entende no sentido principalmente cosmológico. A sua ideia é que, assim como Adão foi o representante da humanidade, da mesma forma o segundo Adão é representante e fundador de uma nova humanidade, para que o homem seja recapitulado n’Ele.

Para Ireneu, a recapitulação tem dois significados. Por um lado, retoma o plano que Deus tinha concebido, criando o homem. Mas este, devido ao pecado tornava-se incapaz de responder a Deus e chegar ao próprio fim. Era necessário um novo Adão, Cristo, que retomasse esse projeto e o levasse ao seu cumprimento. Como Adão foi plasmado da terra virgem, também Cristo nasceu de uma virgem, de modo que o laço da desobediência de Eva fosse solto pela obediência de Maria²⁷³.

270 Cf. IRENEU, *Adversus haereses*. III,10,3 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 274).

271 Cf. IRENEU, *Adversus haereses*. V, 1, 1 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 519).

272 Cf. JOÃO PAULO II, *Catequese: “A recapitulação de todas as coisas em Cristo”*, Vaticano 14 de Fevereiro de 2001.

273 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* III,22,4 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 351).

Por outro lado, a recapitulação em Ireneu significa reassumir em si toda a humanidade, desde o primeiro Adão até ao último homem. A salvação que Cristo trouxe tem valor retroactivo, porque toda a criação e toda a humanidade tem de ser salva. A garantia desta recapitulação tem de ser Cristo, na sua verdadeira humanidade e divindade²⁷⁴. Neste sentido, percebemos porque é que a salvação aconteceu por meio da Encarnação e não doutra forma. A expressão "bipolaridade de salvação" refere-se à dupla perspectiva, a partir da qual os textos de Ireneu lêem a história da salvação: por um lado, a visão do crescimento ordenado do homem para a perfeição; por outro, a intervenção divina para remover o pecado de Adão²⁷⁵.

É importante falar da razão que levou alguns estudiosos a acusar Ireneu de infidelidade a Paulo, com base no facto de que Ireneu teria desenvolvido muito mais o aspecto positivo da salvação, em comparação com a negatividade do pecado e da morte, de cunho paulino. Ireneu parece preferir uma visão mais joanina, embora não se deva esquecer que João não desconhece a salvação como libertação do pecado e que Paulo apresenta alguns temas (filiação e dom do Espírito), que normalmente são apresentados como sendo joaninos. Assim, Ireneu pode ter adquirido a ideia da orientação de toda a criação para Cristo a partir de cartas de Paulo da prisão (por exemplo, na Carta aos Colossenses).

A salvação é apresentada por Ireneu quer como consumação escatológica, quer como reparação do pecado. A redenção operada pelo segundo Adão fornece mais de uma razão para justificar esta atitude positiva, o que permitirá a Ireneu, ainda mais do que a Paulo, trazer a história do pecado para dentro dos confins da história da salvação.

274 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V, 17, 1 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 563).

275 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* II, 22, 4 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 195).

Ireneu desenvolve isto a partir da perspectiva de Rm 5, 20: «Onde abundou o pecado, superabundou a graça». A sua cristologia adâmica é clara e fielmente paulina.

As referências à “recapitulação em Cristo”, entendida como raiz e fruto da redenção operada em favor da humanidade, não representam, no entanto, a adoção por Ireneu de um modelo teórico linear; antes, aproveitam a diversidade de níveis em que é possível interpretar a palavra *Anakefalaiósasthai* para desenvolver uma abordagem plurifacetada da experiência da salvação em Cristo. Encontramos, assim, nos seus textos, pelo menos três modos de entender esta “recapitulação.”

Cristo, ao passar pelas etapas do desenvolvimento humano, santificou-as e redimiu-as, na medida em que as assumiu na justiça, na piedade e na obediência, e se tornou modelo e exemplo para todos²⁷⁶. Mas Cristo também recapitulou em si “a longa história da humanidade,” realizando a promessa, contida na vocação de Adão, de ser, na obediência, imagem e semelhança de Deus²⁷⁷. De um modo mais radical, ao nível da sua essência, Cristo não era só o exemplo a seguir e a expressão do que qualquer pessoa era chamada a ser mas, como *Logos* de Deus, é o protótipo dessa imagem de Deus na qual e para a qual tudo fora criado²⁷⁸. Pela obediência, Cristo recupera o que fora perdido pela desobediência de Adão. Ele é pois o novo Adão, a nova Humanidade, na qual todos os que rompem com o pecado se vêm a encontrar»²⁷⁹.

A Eucaristia era o sacramento que predispunha a nossa carne para receber a incorruptibilidade, pela qual poderíamos ver Deus e ter a vida eterna. A glória de Deus era o homem vivente, visto que a vida do homem era a visão de Deus²⁸⁰. Isto era o ponto final da história da salvação, mas o homem não o podia alcançar se não estivesse

276 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* II,22,4 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 195).

277 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* III, 18, 1 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 329).

278 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V 16, 2 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 562).

279 Cf. J. PELIKAN, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, I –The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, London 1971, 141-143.

280 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* IV, 20, 7 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 433).

preparado. No começo Adão, que era espiritualmente uma criança²⁸¹, não podia ter acesso direto à visão e ao contacto imediato com Deus. Era necessária uma pedagogia progressiva, uma gradual habituação do homem para suportar a vizinhança de Deus e a presença do seu espírito²⁸².

Nessa perspectiva, Ireneu via que o Espírito Santo, operando nos profetas e nos justos, começava a viver em comunhão com o homem, habituando-o a viver em comunhão com Deus. Após a vinda de Cristo, o Espírito é dado em plenitude, como Espírito do Filho que traz o dom da adoção filial. O Filho levará o homem à visão de Deus Pai, no qual se encontrava a vida eterna. A encarnação era portanto a maturidade do crescimento pedagógico da humanidade²⁸³.

Estultos também são aqueles que rejeitam toda economia de Deus, negam a salvação da carne, desprezam a sua regeneração, declarando ser ela incapaz de receber a incorruptibilidade²⁸⁴. A Eucaristia verifica a recta comunhão com o corpo e o sangue de Cristo, que não faz sentido se não houver salvação para o corpo e ressurreição da carne. A carne pode receber a incorruptibilidade, porque o Verbo encarnou verdadeiramente e salva-nos com o seu sangue²⁸⁵. Por outro lado, como a Eucaristia é realizada com o pão e o vinho, elementos que vêm da natureza criada, é presumida também a fé no Deus criador. Participar da Eucaristia significa, então, acreditar na fé da Igreja, na sua totalidade. A Eucaristia pressupõe a fé na Encarnação, redenção e ressurreição. Há os que se abstêm da Eucaristia da Igreja e praticam eucaristias de própria invenção, mas estas eucaristias não são válidas.

281 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* IV, 38 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 505).

282 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* III, 20, 2, (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 339).

283 Cf. E. CATTANEO – G. DE SIMONE – C. DELL’OSSO – L. LONGOBARDO, *Patres ecclesiae*, 108-110.

284 Cf. IRENEU, *Adv. Haer.* V, 2,2 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 522).

285 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V, 2, 2 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 522).

A recapitulação operada por Cristo atinge uma dimensão universal por meio do “corpo místico”, ou seja, da sua Igreja. É na Eucaristia que se realiza efectivamente esta nova criação²⁸⁶. Para São Paulo, pela comunhão com o corpo de Cristo, os cristãos unem-se a Cristo e entre si; a Eucaristia realiza assim a unidade da Igreja em Cristo: «O cálice de bênção que abençoamos não é comunhão com o sangue de Cristo? O pão que partimos não é comunhão com o corpo de Cristo?» (1 Cor 10,16-17). Tendo em conta a doutrina de Paulo, Ireneu sublinha que se o cálice que foi misturado e o pão que foi produzido se tornam na Eucaristia, sangue e corpo de Cristo, e se por eles cresce e se fortifica a substância da nossa carne, os hereges não podem afirmar que a carne seja incapaz de receber o dom de Deus: a Vida Eterna. Pela participação no Corpo de Cristo nós, seus membros, somos fortificados²⁸⁷.

Uma vez mais, Ireneu recorre a São Paulo, que considera os cristãos como membros do corpo de Cristo, formados pela sua carne e pelos seus ossos (cf. Ef 5,30 na tradução da *Vulgata*). Para Paulo, de facto, o corpo humano fornece uma perfeita imagem duma diversidade enraizada na unidade. A Igreja, como presença física de Deus Filho no mundo, é um corpo cuja cabeça é Cristo. Estas doutrinas encontram-se e desenvolvem-se principalmente nas epístolas do cativo. É sempre no corpo de Cristo, crucificado segundo a carne e vivificado pelo Espírito, que se opera a reconciliação dos homens.

É impressionante a firmeza da teologia de Santo Ireneu sobre a Eucaristia, que por sua vez está ligada à teologia da ressurreição. Cristo recapitula todo o Cosmos no pão e no vinho, elementos que se transformam em Eucaristia e em alimento para os homens; ela capacita-os para receberem a incorruptibilidade e a imortalidade de Cristo.

286 Cf. IRENEU, *Adversus haereses*. IV, 18,4 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 423).

287 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V, 2,3 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 523).

É pela grandeza de Deus e não pela nossa natureza que temos a capacidade da Vida Eterna²⁸⁸.

Segundo o ensinamento do Apóstolo, o homem foi deixado na sua fraqueza para que, não se enchendo de soberba, se afastasse de Deus: «para que não me enchesse de soberba pela sublimidade das revelações, foi-me dado um agulhão na carne, um anjo de Satanás, para me esbofetear. A esse respeito três vezes pedi ao Senhor que o afastasse de mim; e disse-me: ‘Basta-te a minha graça, porque a força manifesta todo o seu poder na fraqueza’. Por conseguinte, prefiro gloriar-me das minhas fraquezas para que sobre mim habite a força de Cristo” (Cf.2Cor 12,7-9). Ireneu interpreta o texto, dizendo que para o Apóstolo foi necessário ser esbofetado e aprender que é mortal para experimentar a imortalidade de Deus²⁸⁹.

Desta forma, desprezam o poder de Deus e não prestam atenção à verdade os que olham para a fraqueza da carne, e não consideram o poder daquele que ressuscita da morte²⁹⁰. A carne não é, portanto, estranha à sabedoria e ao poder de Deus, mas o poder daquele que dá a vida manifesta-se na fraqueza, isto é, na carne.

Para concluir, podemos dizer que Ireneu, assim como Paulo, fica deslumbrado com a história concreta do Verbo feito carne, Jesus de Nazaré. Todavia, ele intui, de uma forma ainda mais acentuada do que o Apóstolo, que a encarnação deve estar ligada aos eventos proctológicos do pecado e da exclusão da humanidade do relacionamento com Deus.

O pensamento hebraico considerava o tempo como uma sucessão de eras. A história era entendida como um movimento para frente. Embora a história se encontrasse no tempo final, este era, contudo, um retorno ao tempo primeiro, ou seja,

288 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V, 2, 3 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 522).

289 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V, 3,1 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 524).

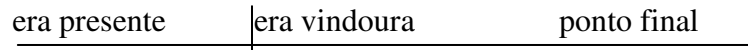
290 Cf. IRENEU, *Adversus haereses*. V, 3,2 (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 525).

uma restauração do Paraíso. Desta forma, a história era considerada como um ciclo único. Ela era uma linha recta caracterizada pela era presente e a era vindoura. Os erros teriam sido corrigidos com a vinda da nova era, identificada como “era vindoura”, que tornava presente a vinda messiânica de Cristo. Este mesmo esquema escatológico era partilhado também por Paulo, para o qual a era messiânica representava o clímax pré-planeado do plano de Deus na plenitude dos tempos (Gal 4,4). Cristo desvelou o mistério oculto (Col 1, 25-27).

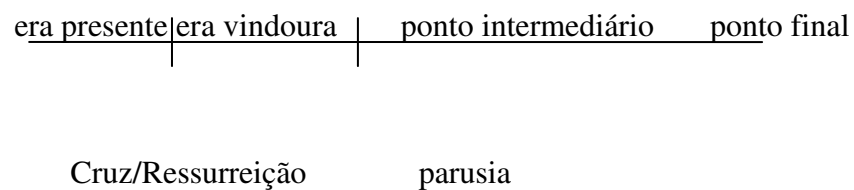
A sua vinda e a sua ressurreição, que rompe a visão anterior, era considerada a plenitude dos tempos, os começos da ressurreição dos mortos (Rm 1,4). A constatação da não realização destes acontecimentos não deixa de ser significativa. Este clímax escatológico estava incompleto; é preciso outro acto culminante: Cristo, que voltará a vir, levará a cabo os eventos finais. Desta forma, para Paulo, Cristo é a chave de interpretação tanto da era presente, como da era vindoura. Para melhor perceber o assunto, este esquema nos ajudará. Em seguida, propomos um esquema do qual resulta o carácter peculiar como já demonstrava o clássico estudo de Oscar Culmann *Cristo e o tempo*²⁹¹ da concepção escatológica paulina no que diz respeito à concepção antiga.

291 O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna 1965.

Esquema escatológico antigo:

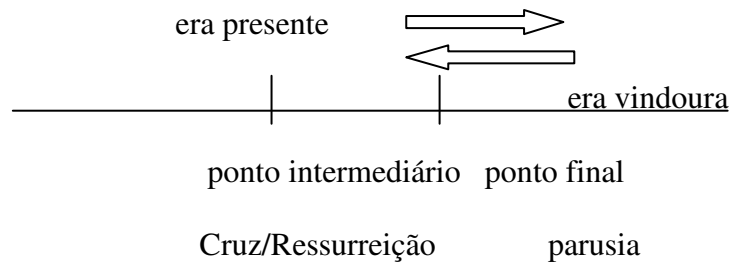


Esquema escatológico revisto:



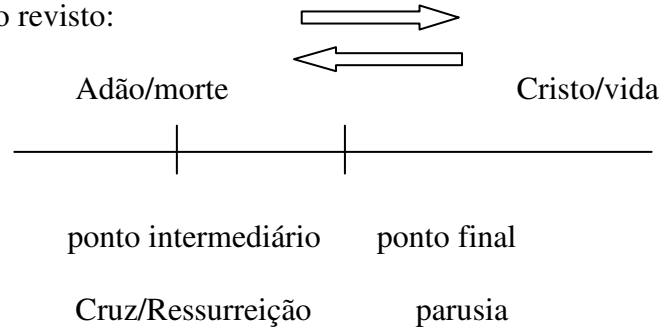
Para Paulo a chave é: no intervalo entre as duas vindas de Cristo temos uma sobreposição das eras, ou seja, o início da era vindoura retrocede para a era presente, começando com a Ressurreição de Cristo que terminará na *parusia*:

Esquema escatológico revisto:



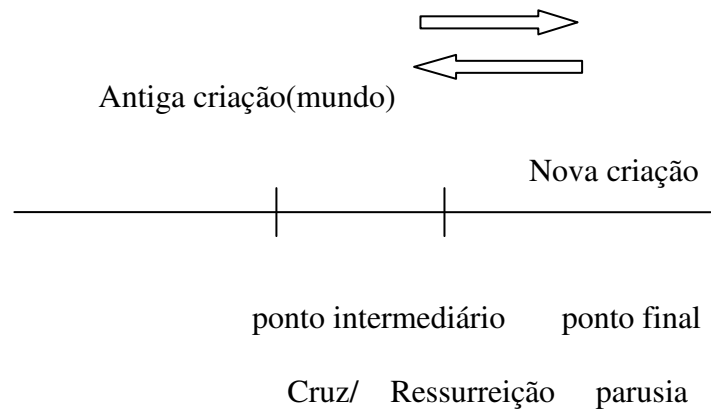
Paulo afirma que aqueles que acreditam em Cristo e recebem o Espírito vivem da vida de Cristo entre o ponto intermediário e a *parusia*. Isto significa que o mesmo aconteceu com Adão-Cristo:

Esquema escatológico revisto:



Tudo isso é aplicado também à perspectiva cósmica:

Esquema escatológico revisto:



A tensão escatológica reflectia-se na própria vida do cristão, que lutava contra o homem velho. Este homem natural manifestava-se através de condutas concretas, como o afirma o Apóstolo: «As obras da carne são manifestas; elas são: fornicação, impureza, libertinagem, idolatria, feitiçaria, ódio, rixas, ciúmes, ira, discussões, discórdias, divisões, invejas, bebedeiras, orgias e coisas semelhantes a estas, a respeito das quais eu vos previno, como já vos preveni; os que tais coisas praticam não herdarão o Reino de Deus» (Gl 5,19-21).

Por outro lado, enumerava actos espirituais que vivificavam o homem: «Mas o fruto do Espírito é amor, alegria, paz, longanimidade, bondade, fidelidade, mansidão, auto domínio; contra estas coisas não existe lei» (Gl 5,22-23).

Aos Coríntios diz:

«Então não sabeis que os injustos não herdarão o reino de Deus? Não vos iludais! nem os impudicos, nem os idólatras, nem os adúlteros, nem os depravados, nem os efeminados, nem os sodomitas, nem os ladrões, nem os avarentos, nem os bêbados, nem os injuriosos herdarão o reino de Deus. Eis o que vós fostes, ao menos alguns. Mas vós vos lavastes, fostes santificados, fostes justificados em nome do Senhor Jesus Cristo e do Espírito de nosso Deus» (1 Cor 6,9-11).²⁹²

Depois de ter enumerado as obras funestas da carne, conclui a epístola resumindo a sua doutrina: «E, assim como trouxemos a imagem do homem terrestre, também traremos a imagem do homem celeste. Digo-vos, irmãos: a carne e o sangue não podem herdar o reino de Deus, nem a corrupção herdar a incorruptibilidade» (1 Cor 15,49-50). Ora, era evidente que aqueles que viviam desse modo não podiam herdar o Reino de Deus, isto é, não tinham acesso à vida da graça. Pelo contrário, aqueles que pelo baptismo se mantinham fiéis à filiação divina viviam já a plenitude do projecto escatológico, embora não estivesse ainda completo. Por isso, os mesmos membros que

292 IRENEU, *Adversus haereses* V,11,1. , (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 544).

antes estavam ao serviço da incorruptibilidade, agora, vivificados pelo Espírito, cumpriam as obras do Espírito²⁹³.

Para Paulo, o processo da salvação não chegou ao fim, mas está a caminho. Nasce aqui uma tensão escatológica entre a obra “iniciada”, mas ainda não “completa”, entre um decisivo “já” e um “ainda não”. É aqui que Paulo toma como novo ponto de partida da sua escatologia esta tensão de um “já” e um “ainda não”. Ora, este “já” aconteceu ao abraçar a fé no Evangelho, enquanto a obra de recuperação do homem que Deus opera “ainda não está completa”. Servindo-se de metáforas de salvação, Paulo conclui que em um certo sentido a redenção já foi alcançada em Cristo, mas noutro sentido se espera a redenção dos corpos (cf. Rm 8, 23; Ef. 1, 14; 4, 30).

Podemos dizer o mesmo da liberdade que já se desfruta, mas ainda não em plenitude, pois também a criação está a espera de ser libertada da escravidão da corrupção (cf. Rm 8, 21). Em suma, Paulo vê Cristo como imagem do criador, isto é, a imagem que Deus planejou para a humanidade. Por isso, exorta com valentia aos seus ouvintes para que se revistam do homem novo, ou seja, de Cristo (Rm 13, 14).

Paulo define o dom do Espírito Santo como começo do processo da salvação, e a chave de interpretação da tensão escatológica como garantia da ressurreição.²⁹⁴ Esta dimensão escatológica, já presente no baptizado, renova a totalidade da natureza humana na vida da graça. A obra redentora já iniciada tem implicações na vida concreta do crente. Paulo exprime esta realidade, distinguindo as obras da carne e os frutos do Espírito. A escatologia paulina de Ireneu constitui o ponto decisivo de toda a sua reflexão teológica. Ireneu com a sua escatologia representa um contrapeso às escatologias cristãs platónicas das épocas sucessivas que propõem a fuga do mundo e subestimem a ressurreição da carne. Todo o pensamento escatológico é caracterizado

293 Cf. IRENEU, *Adversus haereses* V, 11, 2, (H. RIBEIRO – R. FRANGIOTTI - L. COSTA, 545).

294 Cf. D.G. DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, São Paulo 2003, 523-530.

por uma grande fidelidade às Escrituras mesmo quando fala do juízo e do seu duplo êxito²⁹⁵.

295 Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, 75-77. Cf. também C. PASQUIER, *Aux portes de la gloire: analyse théologique du millénarisme de saint Irénée de Lyon*, Fribourg 2008.

CONCLUSÃO

O percurso realizado teve como objetivo não só traçar um panorama do cristianismo nascente, mas também perceber como é que a ortodoxia se vai estabelecendo e fixando, processo que levaria vários séculos a sedimentar. Deste modo, pudemos compreender quer a pluralidade de todo este percurso, quer as tensões que, interna ou externamente o marcaram. Neste contexto, o papel de destaque ocupado por Santo Ireneu e pela leitura que este faz de São Paulo tem tanto de inegável como de relevante.

Relativamente a este período, várias são as heresias que destacámos como reflexo de movimentos de contornos e lideranças, por vezes pouco definidas. Uma delas é o docetismo, heresia cristológica que defendia a aparência (*dokeo*) do corpo humano de Jesus, negando, portanto, a sua verdadeira humanidade. Outra, que deve ser destacada, é o marcionismo, que preconizava uma cisão entre Antigo e Novo Testamento, sendo o primeiro marcado pela acção de um deus mau, ao passo que o segundo seria a expressão da acção de um Deus bom, que ama o Homem. De índole algo diversa é o montanismo, heresia que se centrava sobretudo em aspectos disciplinares, acentuando determinado aspecto da vivência cristã até extremos considerados exagerados.

Neste contexto, o gnosticismo surge como uma das disputas mais vincadas, que mobilizaram energias e doutrinas, muitas vezes diversas e até opostas. Contudo, dentro deste chapéu abrangente, cabem posicionamentos muito diversos, cujo ponto que têm

em comum é serem declarados como hereges e combatidos pelos que se entendiam como defensores da ortodoxia e da recta interpretação do Evangelho e da doutrina de Cristo. Genericamente, pode-se constatar uma acentuação na salvação através do conhecimento, sendo que este estaria revestido de um tom mais ou menos esotérico, conducente à distinção dos fiéis entre aqueles que possuíam ou podiam possuir determinado conhecimento e os que não teriam essa possibilidade. Este tipo de ensinamentos era frequentemente conjugado com um outro, que defendia uma cosmologia baseada em especulações de teor sobretudo filosófico. As suas doutrinas eram conservadas sob forma textual, em livros que não foram considerados canónicos, sendo que muitos deles não chegaram até nós. Um exemplo deste tipo de doutrinas é o de Valentim, gnóstico oriundo do Egito, cujas opiniões depressa se espalharam, tendo chegado até Roma.

No que concerne especificamente a Ireneu de Lião, vimos como este bispo, originário de Esmirna, ocupou um papel de destaque na oposição a este tipo de doutrinas, sendo inclusive considerado como o primeiro teólogo cristão, em virtude da sistematização que emprestou ao seu pensamento, patente nos escritos da sua autoria que chegaram até nós, nomeadamente no *Adversus Haereses*. Esta obra ocupa-se fundamentalmente da refutação dos posicionamentos, muitos deles de índole gnóstica, considerados por Ireneu como opostos à verdadeira fé cristã.

A metodologia seguida por este passa por um uso integral e coerente da Escritura (contra o marcionismo), complementando este com o recurso à Tradição enquanto componente capaz de distinguir as verdadeiras das falsas interpretações escriturísticas. A harmonia entre estes dois elementos constitui assim a verdadeira regra que deve ser usada para julgar determinada doutrina, constituindo a *Regula Fidei* ou *Veritatis*. O apoio do Espírito Santo é o garante de que a autêntica Tradição, alimentada pela

Escritura, permanece viva e conforme aos ensinamentos de Jesus Cristo. Este aspecto reveste-se de especial importância no combate ao gnosticismo, frequentemente acusado por Ireneu de recorrer apenas a uma parte dos textos canônicos, interpretando-os fora da tradição considerada como autêntica, gerando, deste modo, erros doutrinários.

O recurso a São Paulo, feito extensivamente por parte de Ireneu é ilustrativo da importância que este concedia àquele. Contudo, esta posição não era unânime no seio do cristianismo nascente, podendo ser detectadas atitudes por parte de certos personagens, que vão desde a total ausência de referências a uma aceitação incondicional da sua autoridade apostólica e das epístolas por si produzidas, passando por leituras tergiversadas destas. Neste ponto particular, destacamos a posição de Marcião, como exemplo de alguém que, embora declarado como herege, nem por isso deixou de conceder autoridade máxima a São Paulo, lendo-o sobretudo na oposição que este demonstrava entre Antiga e Nova Lei, aspecto consentâneo com a defesa marcionita de uma cisão entre ambos os testamentos.

No entanto, na refutação que Ireneu procura fazer das posições de Marcião, aquele acentuará, precisamente, o unilateralismo da leitura que este faz dos escritos paulinos, por realçar, de uma forma que considera errónea, a dicotomia enunciada por Paulo entre a velha e a nova criação. A este argumento ajunta um outro, de índole sobretudo filosófica, que defende a radical bondade de Deus, o que não deixaria espaço para o deus mau do Antigo Testamento, tal como defendia o heresiarca. Este é apenas um exemplo do modo como Ireneu recorre a São Paulo na defesa que pretende fazer da ortodoxia, podendo, contudo, ser contadas dezenas de referências aos escritos paulinos em todos os livros do *Adversus Haereses*.

Esta utilização de Paulo por Ireneu não deve ser de estranhar, uma vez que o próprio apóstolo terá conhecido e combatido, ainda durante o tempo da sua vida,

doutrinas de índole semelhante. Com efeito, a acentuação da carne e do realismo desta no que toca ao caso de Cristo, traços que podem ser aferidos em algumas epístolas paulinas, são indicadores de potenciais polémicas anti-gnósticas. Para além de colher esta posição da argumentação paulina, Ireneu enfatiza ainda a noção de um Deus criador, recorrendo à noção de economia para explicar a história da salvação, distinguindo-se, assim, de uma pretensa salvação a-histórica através do conhecimento. Por outro lado, a antropologia que Ireneu colhe largamente de Paulo, vê o Homem como uma unidade, composta por espírito, alma e corpo. Este último ocupa um lugar de destaque, na medida em que a centralidade do projecto salvífico de Deus é ocupada pela encarnação do Filho em Jesus Cristo. A carne mostra, aqui, que é *capax Dei*, ou seja, que não é um princípio oposto ao divino, posição recorrentemente defendida por doutrinas de teor gnóstico e maniqueu. A este realismo da carne junta-se o realismo eucarístico, também ele demonstrativo da bondade da matéria. Em ordem a colocar o acento da salvação em Jesus Cristo, Ireneu defende ainda o conceito de recapitulação, como sendo capaz de descrever a obra por este efectuada na criação. Assim, ao cumprir a obra redentora para a qual foi enviado, Cristo pode ser considerado um novo Adão, um novo começo que não só desfaz a falta genesíaca, mas também assume todos os homens, pretéritos, presentes ou vindouros. Tudo isto aponta para uma perspectiva escatológica que ressalta a importância de Cristo, tendo implicações quer antropológicas, quer cosmológicas.

Concluindo, deve-se ressaltar a importância de Santo Ireneu no lento estabelecer da ortodoxia. Com efeito, se os primeiros concílios datam já do século IV, nem por isso deixaram de existir anteriores marcos na defesa de uma correcta interpretação da doutrina de Cristo. Ireneu, contudo, não faz esta defesa sozinho, tendo como seu aliado São Paulo na luta contra as expressões plurais de heresias, muitas delas de teor gnóstico,

mas que, nem por isso, deixaram de causar divisões no seio do cristianismo nascente. Deste modo, mais do que em especulações filosóficas, Ireneu coloca o acento tónico na historicidade e no realismo da redenção, conferindo uma centralidade radical à obra que Cristo cumpriu: a salvação da humanidade.

BIBLIOGRAFIA

A. Fontes

IRENEU, *A Glória de Deus é o homem vivo* (COMBY, J. - SINGLES, D., *Irénée de Lyon, La Gloire de Dieu, c'est l'homme vivant*, Paris 1994).

IRENEU, *Démonstration de la prédication apostolique* (L. M. FROIDEVAUX, *Irénée de Lyon, Démonstration de la prédication apostolique*, SC 62, Paris, 1959).

B. Instrumentos

DI BERARDINO, A. (ed.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad cristiana*, Salamanca 1991.

Dictionnaire encyclopédique de la Bible, Paris 1960.

DOUGLAS, J. D., *O novo dicionario da Biblia, Vol.I*, Brasil 1995.

H. FRIES, *Diccionario Teologico*, Vol.II, Brescia 1967.

PENNA, R., *Dizionario di Paolo e delle sue Lettere*, Cisinello Balsamo 1999.

C. Estudos.

ALAND, B., «Marcion, Marcionismo», in *NDPAC.F-O*, 3020-3024.

ALGORTA DEL CASTILLO, J. M., *La estructura de la vida moral en san Ireneo*, Montevideo 1994.

ALTANER, B. – STUIBER, A., *Patrologia. Vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*, São Paulo 1972.

ANDRESEN, C. – DENZLER, G., *Dizionario storico del Cristianismo*, Milano 1992.

BARSOTTI, D., *La dottrina dell'amore nei Padri della Chiesa fino a Ireneo*, Milano 1963.

BENATS, B., *Il Ritmo Trinitario della Verità. La teologia di Ireneo di Lione*, Roma 2006.

BENTO XVI, *Audiência Geral*, Vaticano 28 de Março 2007.

_____, *Paulo Apóstolo dos gentios*, Lisboa 2008.

BIANCHI, U., «Le probleme des origines du Gnosticisme», in *Le origini dello gnosticismo*, Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966.

_____, «Le Gnosticisme : Concept, Terminologie, Origens, Delimitation», in ALAND, B. (ed.), *Gnosis. Festschrift Für Hans Jonas*, Gottingen 1978.

BIRD, M. F. – DODSON, J. R., *Paul and the Second Century*, London 2011.

BOSIO, G. - DAL COVOLO, E. - MARITANO, M., *Introduzione ai Padri Della Chiesa Secoli II e III*, Torino 1991.

BROWN, P., *Corpo e Sociedade. O Homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*, Rio de Janeiro 1988.

BULTMANN, R., «Gignèskw», in *GLNT II*, 461-539.

BUONAIUTI, E., *La Gnosi Cristiana*, Roma 1946.

CARREIRA DAS NEVES, J., «Gnosis-Gnosticismo. Uma introdução», in *Cadernos do Ceil*, 1 (2011) 109-133.

CASERTA, N., *Il Dottore delle Genti*, Roma 1958.

CATTANEO, E. – DE SIMONE, G. – DELL'OSSO, C. – LONGOBARDO, L., *Patres ecclesiae. Una introduzione alla teologia dei Padri della Chiesa*, Trapani 2009.

COLSON, J., *Les Fonctions Ecclésiales, Aux deux Premiers Siècles*, Paris 1956.

CULLMANN, O., *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna 1965.

DAL COVOLO, E., *Storia della Teologia dalle origini a Bernardo Chiaravalle, Vol.I*, Bologna 1995.

D'ALÈS, A., *Marcion: La Reforme Chrétienne au deuxième siècle*, Paris 1936.

- DANIÉLOU, J., *Mensaje evangélico y cultura helenística: Siglos II y III*, Madrid 2002.
- DE ANDIA, Y., «L'Hérésie et sa Réfutation selon Irénée de Lyon», in *Augustinianum* XXIV (1985)
- DE ARAÚJO FERNANDES, E., *Antecedentes histórico-filosóficos da problemática do tempo e do mal no Freiheitsschrift de Schelling: aproximações gnósticas*, Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), tese defendida em maio de 2010, 16.
- DROBNER, H., *Manual de Patrologia*, Barcelona 1999.
- DUNN, D. G., *A teologia do apóstolo Paulo*, São Paulo 2003.
- FANTINO, J., *La Théologie d'Irénée*, Paris 1994.
- _____, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Paris 1986.
- FAUS, G., *Carne de Dios, Significado salvador de la Encarnación en Teología de San Ireneo*, Barcelona 1969.
- FAYE, E., *Gnostiques et Gnosticisme Aux II et III Sicles*, Paris 1913.
- FIGUEIREDO, F. A., *A vida da Igreja Primitiva, séculos I e II*, Petrópolis 1983.
- FRANGIOTTI, R., *História da Teologia, Período patrístico*, São Paulo 1992.
- FRANZEN, A., *Breve história da Igreja*, Lisboa 1996.
- GIANOTTO, C., «Florino», in *DPCA* I, 889.
- _____, «Heresiólogos», in *DPAC* I, 1019-1021.
- GOMES, C. F., *Antologia dos Santos Padres*, São Paulo 1973.
- GONZALEZ, J. L., *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de San Ireneo*, Barcelona 1969.
- _____, *Uma História ilustrada do Cristianismo, A era dos Mártires, Vol. I*, São Paulo 1978.
- GROSSI, V., «“Regula Veritatis” e “narratio” bettesimale in Santo Ireneo», in *Augustinianum*, 12 (1972), 437-463.
- HUBY, A. C., *História das Religiões*, Vol. IV, Coimbra 1941.
- JEDIN, H., *Manual de Historia de La Iglesia*, vol. I, Barcelona 1966.
- JOÃO PAULO II, *Catequese: “A recapitulação de todas as coisas em Cristo”*, Vaticano 14 de Fevereiro de 2001.

- JOSSA, G., *Regno di Dio e Chiesa: ricerche sulla concezione escatologica ed ecclesiologica dell'Adversus haereses di Ireneo di Lione*, Napoli 1970.
- KUNTZMANN, R. – DUBOIS, J. D., *Nag Hammadi Evangile selon Thomas, Textes Gnostiques aux origens du christianisme*, Saint-Etienne 1987.
- LLORCA, B., *Manual de História Eclesiástica*, vol. I, Porto 1977.
- LORDA, J. L., *Antropología Teológica*, Pamplona 2009.
- LUCIEN, C., *O Cristão na Teologia de Paulo*, Brasil 2003.
- MICHEL, T., *Piccola Enciclopedia delle eresie cristiane*, Bologna 2006.
- NAUTIN, P., «Irénee et la canonicité des Epîtres pauliniennes», in *Revue de l'histoire des religions*, 182 (1972) 113-130.
- _____, «Notes critiques sur Irénée 'Adv. Haer.' Lib. III», in *Vigiliae Christianae*, 9 (1955).
- NICCOLI, M., «Docetismo», in *Enciclopedia Italiana*, Roma 1932ss.
- NORELLI, M., *Historia da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina*, São Paulo 1996.
- ORBE, A., *Estudios sobre la Teologia Cristiana primitiva*, Madrid 1994.
- _____, «Ireneu», in LATOURELLE, R. – FISICHELLA, R., *Diccionario de teologia fundamental*, Santuário Aparecida 1994.
- _____, *La Teologia Dei Secoli II e III, Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo, Vol.I*, Roma 1995.
- _____, «La Tradición en la lucha antignostica», in *Augustinianum* XII/1 (1972), 19-35.
- _____, *Teología de San Ireneo, Vol.I*, Madrid 1985.
- ORLANDIS, J., *La Iglesia Antigua Y Medieval*, Madrid 1998.
- PADOVESE, L., *Introdução à Teologia Patrística*, São Paulo 1999.
- _____, «L'antipaulinisme chrétien au II siècle», in *Antonianum*, Rome 2002.
- PANI, G., «Il millenarismo: Papia, Giustino e Ireneo», in *Annali di Storia dell'Esegesi*, 15 (1998), 53-84.
- PASQUIER, C., *Aux portes de la gloire: analyse théologique du millénarisme de saint Irénée de Lyon*, Fribourg 2008.
- PELIKAN, J., *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, I – The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, London 1971.

- PERETTO, E., *La lettera ai Romani cc. 1-8 nell' Adversus Haereses d'Ireneo*, Bari 1971.
- PETERS, G., *I Padri della Chiesa, Vol I*, Roma 1984.
- PETREMENT, S., *Le Dieu séparé, les origines du gnosticisme*, Paris 1984.
- QUASTEN, J., *Patrologia fino al Concilio di Nicea, Vol. I*, Torino 1969.
- SCHIRONE, S., *Apostolo Paolo Maestro e Modello, La spiritualità paolina nel Carmelo*, Bari 1998.
- SIMONETTI, M., «Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo», in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 22 (1986), 201-240.
- _____, «Per typica ad vera. Note sull'esegesi di Ireneo», in *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Soveria Mannelli 1994.
- _____, *Testi gnóstici in lingua greca e latina*, Milano 1991.
- STUDER, B., «Docetismo», in *DPCA I*, 624-625.
- SVENTSITSKAIA, I., *Os primeiros cristãos: Páginas de História*, Lisboa 1990.
- TESTA, E., *Il peccato di Adamo nella Patristica (Gen. III)*, Gerusalemme 1970.
- VIGNOLO, R., *La Pasqua di Melitone di Sardi*, Fossano 1972.
- VILANOVA, E., *Historia de la Teología Cristiana, De los orígenes al siglo XV, Vol. I*, Barcelona 1987.
- VON BALTHASAR, H. U., *Gloria. Una estetica teologica, vol. II, Stili ecclesiastici: Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, Milano 1971.
- YAMAUCHI, E. M., «Gnosis, Gnosticism», in MARTIN, R. P. - REID, D. G. (ed.), *Dictionary of Paul and His Letters*, Leicester 1993.
- ZIZIOULAS, I., *Il Creato come Eucaristia, Approccio teologico al problema dell'ecologia*, Magnano 1994.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I Gnosticismo: o contexto de Ireneu.....	4
I.1 Uma Igreja posta à prova	4
I.2 O gnosticismo	11
I.2.1 Pseudognose no Novo Testamento	12
I.2.2 Fontes indiretas	14
I.2.3 Fontes diretas	17
I.2.4 As correntes gnósticas.....	24
CAPÍTULO II Ireneu primeiro teólogo cristão.....	30
II.1 De Esmirna a Lião (vida e acção pastoral)	30
II.2 O <i>Adversus Haereses</i>	34
II.3 A metodologia de Ireneu	38
II.4 A <i>regula fidei</i> : uma resposta ao gnosticismo.....	46
CAPÍTULO III Paulo no projecto anti-gnóstico de Ireneu	54
III.1 Recepção de Paulo no século II.....	55
III.2 Paulinismo radical de Marcião	58
III.2.1 Marcião: seu objectivo e seu método	59
III.2.2 O Cânon de Marcião: o <i>Apostolikon</i>	62
III.3 São Paulo nos escritos de santo Ireneu.....	65
CAPÍTULO IV Ireneu intérprete de Paulo contra a “falsa gnose”	74
IV.1 <i>Fides</i> ou <i>Gnosis</i> ?.....	74
IV.2 Deus Criador e a sua economia.....	83
IV.3 A antropologia paulina, contra a antropologia gnóstica.....	86
IV.4 A Encarnação: <i>Caro capax Dei</i>	90
IV.5 A recapitulação: argumento definitivo contra a gnose.....	95
CONCLUSÃO	108
BIBLIOGRAFIA.....	113