

Fronteiras do cristianismo em Alexandria: considerações a partir do episódio da querela da Páscoa, final do século II d.C.

The boundaries of Christianity in Alexandria: considerations from the episode of the Easter controversy, late 2nd century AD

Pedro Luís de Toledo Piza*

Resumo: O final do século II d.C. assistiu a um dos primeiros debates entre bispos cristãos de diferentes partes do Mediterrâneo acerca de um mesmo tema. Ainda que se restringindo a uma discussão por cartas, a querela acerca da datação da Páscoa cristã em contraposição à festa judaica costuma ser apontada como um exemplo da diversidade e do confronto entre grupos sociais que, em tese, partilhavam de uma mesma tendência cristã. Pouco notada, no entanto, é a escassez de informações acerca da participação dos cristãos de Alexandria nesse debate. O presente artigo sugere que tal escassez não é casual, mas sim reveladora de como as relações sociais internas aos grupos cristãos de Alexandria se davam de forma diversa em comparação com centros urbanos de outras regiões do Império Romano no mesmo período. Para isso, utilizaremos como principal fonte a *História Eclesiástica*, de Eusébio de Cesareia.

Abstract: The last decades of the second century C.E. were the stage for one of the first debates about a sole theme between Christian bishops from different parts of the Mediterranean. Even if restrict to letters, the Paschal quarrel is usually pointed as an example of diversity and confrontation between social groups which, theoretically, shared one same Christian stream. Less noted, however, is the scarcity of information about the participation of Alexandrian Christians in this debate. This article suggests that such a scarcity is not casual, but revelatory of how the internal social relations of Alexandrian Christian groups differed from those in other urban centres of the Roman Empire in the same period. For this, we will use as the main source the *Ecclesiastical History* by Eusebius of Caesarea.

Palavras-chave:

Fronteiras sociais.
Alexandria.
Cristianismo antigo.

Keywords:

Social boundaries.
Alexandria.
Early Christianity.

Recebido em: 19/08/2023
Aprovado em: 15/10/2023

* Doutorando em História pelo Programa de Pós-graduação em História Social (PPGH) da Universidade de São Paulo (USP), sob orientação do Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello. Mestre pela mesma instituição. Bacharel em História pela USP. Pesquisador vinculado ao Laboratório de Estudos do Império Romano e do Mediterrâneo Antigo (Leir-MA/USP).

Introdução

Pode-se dizer que fronteiras constituem um tema eminente na documentação cristã dos primeiros três séculos depois de Cristo, ainda que não de forma explicitamente verbalizada. Havia preocupação, por exemplo, da parte de Paulo, em distinguir, em uma série de instâncias, os grupos constituídos a partir de sua atividade do restante do ambiente urbano no qual se encontravam inseridos.¹ Isso ocorre, por exemplo, quando ele defende que os cristãos constituíssem para si tribunais próprios para a resolução de questões menores do cotidiano.² Desse modo, os “santos” não teriam de recorrer aos tribunais dos descrentes.³ De modo semelhante, diversos autores do século II refinam os elementos de distinção identitária que os tornavam (e os grupos que diziam representar) diferentes do restante não apenas da *pólis*,⁴ mas também de outros cristãos. Assim procedem escritores como Irineu, Justino e Valentino. No caso dos dois primeiros, é a “ortodoxia” o principal elemento que os diferencia hierarquicamente daqueles que classificam como “heterodoxos” ou “hereges”.⁵ Já Valentino e outros escritores cristãos de sua época lançam mão da obtenção e guarda de um conhecimento oculto e superior para se colocarem em outro nível cósmico em relação aos demais.⁶ Existe a possibilidade de que esse conhecimento (γνώσις, em grego) tivesse algum efeito na constituição de fronteiras de identidade entre diversos grupos cristãos (LIEU, 2004, p. 98-146), mas, no presente artigo, optaremos por explorar a ideia de fronteira por um outro prisma, a saber, como fator de diferenciação social dentro de um mesmo grupo ou comunidade.

Talvez devido à importância dada pelos autores cristãos antigos ao estabelecimento de fronteiras que lhes definiam e aos seus correligionários como grupo, os estudos de identidade em torno do cristianismo antigo lograram grande êxito entre o fim do século XX e o começo do XXI. Estudiosas como Judith Lieu (2004) e Mônica Selvatici (2010),

¹ Acerca desse tema, a obra clássica segue sendo a de Meeks (2011).

² Cf. *1 Coríntios* (6,1-5). Como anota Muphy-O'Connor (2011, p. 463), “injustos” não se refere aqui a juizes corruptos, mas sim a não-crentes em geral.

³ Paulo dirige-se aos seus destinatários como “santos” (ἅγιοι) em *Romanos* (1, 2), *1 Coríntios* (1, 2), *2 Coríntios* (1, 4) e *Filipenses* (1,14). Para um estudo de seu uso por parte do apóstolo (bem diferente do mesmo a partir da Idade Média), ver Destro e Pesce (2010, p. 70-81).

⁴ Todas as datas deste artigo são d.C., exceto quando mencionado o contrário.

⁵ Cf. Irineu de Lyon (*Contra as Heresias* I, 2; III, 3, 1). Sabemos, por meio de Eusébio de Cesareia, ter Justino composto obras contra “heresias” (mais especificamente contra Marcião; cf. Eus., *Hist. Eccl.*, IV, 18, 9), mas elas se perderam. Em *Diálogo com Trifão* (35, 6), o mesmo Justino elenca seguidores de Valentino, Basíledes e Saturnino como “ateus, ímpios, injustos e iníquos”, mas outras referências a eles (de modo particular Valentino, seu contemporâneo em Roma) não são encontradas em suas obras preservadas. Contra Marcião, no entanto, se refere em sua *Apologia* (26, 5-6).

⁶ É o que sugere o *Evangelho da Verdade* (18,10-14): “Por meio disso, o evangelho do que é procurado, o qual foi revelado aos que são perfeitos pelas misericórdias do Pai, o mistério escondido, Jesus, o Cristo, iluminou aqueles que estavam na escuridão através do esquecimento”. Attridge e MacRae (1985, p. 49) apontam que “perfeito” é um termo comum da literatura valentiniana para se referir a “seres humanos espirituais”.

por exemplo, têm contribuído muito para a melhor compreensão da multiplicidade de sentidos presente na construção pelos primeiros cristãos de sua própria identidade. No entanto, ao mesmo tempo que deve ser reconhecido todo valor científico de tal abordagem, uma nova perspectiva de análise se abre à pesquisa se transcendermos o estudo das fronteiras identitárias e nos acercarmos de outros elementos de coesão social existentes nas primeiras comunidades cristãs, assim como dos conflitos e ambivalências a eles inerentes. Nesse sentido, pode ser útil a bagagem conceitual levantada por Norberto Guarinello (2010) para analisar o ordenamento social no Império Romano em seu ensaio *Ordem, integração e fronteiras no Império Romano*. Nele, sem prescindir dos grandes avanços nos estudos de identidade, Guarinello procura, por seu lado, aplicar o conceito de “fronteira” para dinâmicas internas aos grupos sociais. Em outras palavras, fronteiras existiriam também nas divisões sociais de um grupo ou sociedade, com as diferenças entre indivíduos e grupos (majoritariamente concebidas de forma hierárquica), sendo estabelecidas ou construídas por meio de conflitos e negociações, assim como também por ordenamentos legais e costumes (GUARINELLO, 2010). Do mesmo modo, conviria identificar e compreender se e como esses processos sociais se dão entre os cristãos dos primeiros séculos.⁷

No presente artigo, busquei empregar o arcabouço conceitual de Guarinello para explorar os processos sociais envolvendo a organização dos primeiros grupos cristãos estabelecidos em um dos principais centros urbanos do Mediterrâneo antigo: Alexandria. Procurarei, sobretudo, esclarecer a sua possível relação com a intensa conectividade existente entre os cristãos do Egito e da Palestina, partindo de um estudo de caso, a saber, a querela em torno da celebração da Páscoa, a qual teve lugar nas últimas décadas do século II e envolveu em debate acalorado bispos de cidades romanas de um espaço que ia da Gália à Osroena.

Um debate entre bispos

A principal fonte para acessarmos o intenso debate em torno do dia da celebração da Páscoa cristã é a *História Eclesiástica*, de Eusébio de Cesareia, escrita entre o fim do século III e as primeiras décadas do século IV. Trata-se de uma fonte preciosa no que tange à conservação de documentos que, de outra forma, estariam perdidos para o pesquisador, mas que demanda cuidado sobre a narrativa, a qual se encontra,

⁷ Apesar de Guarinello (2010) esclarecer que o arcabouço teórico por ele apresentado tem a pretensão unicamente de analisar as dinâmicas sociais no e do Império Romano, creio que o simples fato de o cristianismo ser fundado e desenvolver-se nesse contexto valida o esforço do presente artigo em explorar sua adaptabilidade ao escopo em questão.

logicamente, em grande consonância com a agenda de seu autor, e não precisamente com uma descrição histórica no sentido moderno e científico.⁸ Mais especificamente, a narrativa sobre a contenda pode ser encontrada nos capítulos 23, 24 e 25 do extenso livro V da obra eusebiana (a qual é constituída por um total de dez livros). Ela se inicia logo após Eusébio fazer um breve levantamento dos bispos que apresenta como mais eminentes à época do governo do imperador Cômodo, tomando como ponto de referência o décimo ano de seu governo (o ano 193, na contagem moderna). Esse é um dado importante, uma vez que o historiador eclesiástico retrata toda a discussão como sendo uma querela entre bispos, sem a participação de qualquer membro de outro ofício ou ministério cristão. De fato, já é de conhecimento da historiografia que os bispos são personagens centrais da narrativa da *História Eclesiástica* (ADLER, 2008, p. 593-595; MOMIGLIANO, 1990, p. 195-203; WINKELMANN, 2003, p. 21). O primeiro dos objetivos que Eusébio impõe ao seu trabalho é narrar “a sucessão dos santos apóstolos”, o que, para ele, seguindo de perto Irineu de Lyon (*Adversus haereses*, III, 1-4), é indistinguível da linha sucessória dos bispos. O caráter fundamental de tal sucessão é expresso pelo autor sobretudo quando coloca os governos dos bispos de Roma e de Alexandria como marcadores temporais e narrativos em conjunto com a mais tradicional cronologia a partir dos governos dos imperadores.

Apesar de os bispos terem desde o início papel central garantido na narrativa da querela, as circunstâncias por trás de tal evento são colocadas de forma um tanto ou quanto obscura. Apesar de, posteriormente, ser destacada pelo texto a postura autoritária de Vítor, bispo de Roma, com relação aos que lhe eram divergentes, em nenhum momento é dito que teria sido ele o incitador do debate. Eusébio, de sua parte, apenas inicia sua narrativa dizendo que “nesta época (193), foi ventilada uma questão certamente não sem importância” (Eusébio, *Historia Ecclesiastica*, V, 23, 1). Nem é de interesse do historiador apontar um bispo em específico como o responsável pela divisão; excetuando raras exceções (como no caso de Paulo de Samósata), os culpados pela divisão dos cristãos com frequência vêm de fora do grupo dos bispos na narrativa eusebiana: Simão Mago (Eus., *Hist. Eccl.*, II, 13), Carpócrates (Eus., *Hist. Eccl.*, IV, 7, 9), Marcião (Eus., *Hist. Eccl.*, IV, 11, 8-9), Montano (Eus., *Hist. Eccl.*, V, 16) e outros são estranhos à sucessão dos bispos.

Após o começo indeterminado da querela, ficamos sabendo, sempre por Eusébio, que toda questão gira em torno de uma possível homogeneização ritual referente à

⁸ Um caso exemplar nesse sentido é a forma como Eusébio lida com as cartas de Inácio de Antioquia: apesar de transcrever fielmente trechos da carta deste último aos romanos, ele evita realçar o tema maior do epistolário iniciano que é a defesa do episcopado frente aos ataques de seus adversários (BRENT, 2009; TREBILCO, 2004, p. 684-711), talvez porque os questionamentos feitos aos bispos defendidos não partissem de “hereges”, mas sim dos próprios fiéis. Acerca do uso de fontes por parte de Eusébio, cf. Carriker (2003, p. 38-74).

celebração da Páscoa. Basicamente, enquanto a maioria dos bispos presentes em Roma, na Gália, na Osroena, no Ponto e na Palestina seriam favoráveis ao estabelecimento de um cálculo que permitisse à Páscoa sempre ser festejada em um domingo (o dia de culto cristão por excelência),⁹ aqueles presentes na província da Ásia resistiam em abandonar o costume judaico de observância estrita do dia 14 do mês Nisan. A insatisfação dos últimos é expressa por uma carta circular de seu porta-voz, o bispo Polícrates de Éfeso, que realça a presença, conforme a tradição local, dos apóstolos João e Filipe na região,¹⁰ assim como de outras figuras largamente reconhecidas, como Policarpo de Esmirna e Melitão de Sardes. A resposta de Vítor de Roma é fulminante e, ao mesmo tempo, retratada por Eusébio como extremada e digna de uma exortação em tom de advertência de Irineu de Lyon: colocar os bispos da Ásia como excluídos da “comunhão” (ἡ κοινή) das igrejas cristãs.

No entanto, pode ser perguntado: que comunhão? Que igrejas? Não trataremos aqui das concepções teológicas envolvidas; elas eram múltiplas e variadas ao final do século II e certamente não eram exatamente as mesmas do próprio Eusébio. No sentido das relações sociais, a comunhão parece expressamente fundamentada na conectividade, tanto à distância quanto regionalmente. Se nos fiarmos pela narrativa de Eusébio (e, como se sabe, ele nem sempre é confiável), o debate ocorre por uma intensa troca de cartas, o que, no nível do Mediterrâneo, envolveria dispêndios materiais consideráveis. Também ocorrem reuniões de bispos nas províncias em que se encontram: tudo é narrado de modo que o cristianismo (aquele considerado ortodoxo pelo autor, é claro) da Palestina, da Ásia, da Gália etc. se mostre coeso na voz de seus respectivos líderes. Nesse sentido, a comunhão, tanto para os bispos envolvidos na questão quanto para Eusébio (embora talvez de forma mais marcante para os primeiros) parece estar baseada no reconhecimento mútuo da legitimidade de sua inserção e de suas comunidades em uma rede de conectividade transmediterrânica emoldurada por uma identidade comum. De modo similar ao que ocorria entre as colônias gregas, na visão de Irad Malkin (e apenas similar, devido à distância das experiências históricas e das dinâmicas sociais envolvidas), essa concepção de identidade em ascensão entre os bispos não estaria fundamentada no espaço ou na etnicidade, mas na própria conectividade entre os bispos e aqueles por eles representados.¹¹ Somente na condição de parte dessa rede e com um bispo como porta-voz, uma comunidade cristã poderia ser considerada como igreja em comunhão com as demais.

Mas, e quanto aos cristãos de Alexandria?

⁹ A respeito do domingo como dia de reunião no cristianismo antigo, cf. Alikin (2010, p. 40-49).

¹⁰ Sobre a celebração da Páscoa no 14 Nisan pelos cristãos da Ásia e os argumentos de origem apostólica da prática, cf. Rouwhorst (2004, p. 63-85) e Stewart-Sykes (1998).

¹¹ Cf. Malkin (2011, p. 3-64). A respeito das concepções de espaço (ou sua falta) na construção da identidade entre os cristãos antigos, cf. Lieu (2004, p. 211-238).

Fronteiras do cristianismo alexandrino

Como dito anteriormente, Alexandria é fundamental na *História Eclesiástica*. Os livros VI e VII têm quase que unicamente essa cidade como pano de fundo para a ação de personagens caros a Eusébio, sobretudo Orígenes e seu discípulo e bispo, Dionísio. São, no entanto, figuras ativas já no século III e não no período da querela em torno da Páscoa. Os únicos cristãos residentes em Alexandria à época do debate que são realçados são Panteno e Clemente. No entanto, o historiador narra uma origem muito mais antiga para o cristianismo alexandrino. No capítulo 16 do livro II, ninguém menos que o evangelista Marcos é apresentado como o missionário responsável pela difusão da fé não apenas em Alexandria, como também em todo o Egito. No capítulo 24 do mesmo livro, Marcos é sucedido, “no oitavo ano do reinado de Nero”, por um certo Aniano à frente da igreja presente na cidade. Esse evento dá início a uma sucessão episcopal que, como já visto, serve como um dos três marcadores cronológico-narrativos a guiar toda a obra, em conjunto com a sucessão dos imperadores e dos bispos de Roma.

O destaque dado por Eusébio a Alexandria carrega um caráter em parte pessoal. Como era discípulo de Pânfilo – sendo este último partidário de Orígenes –, sua proximidade com as tradições cristãs advindas dessa cidade explica parcialmente suas preferências por ela na construção da narrativa. Deve ser ponderado, entretanto, que, à época de Eusébio, a igreja de Alexandria de fato exercia uma influência preponderante sobre as comunidades cristãs não apenas no Egito, mas também na Palestina e em boa parte do Mediterrâneo Oriental, sobretudo como consequência direta da atividade de Orígenes e Dionísio. No Concílio de Niceia, de 325, ao qual o historiador compareceu, o destaque da igreja de Alexandria viria a ser oficializado, sendo ela posta hierarquicamente em uma posição de honra apenas atrás de Roma.¹² Não seria impreciso, portanto, considerar a centralidade do cristianismo alexandrino na narrativa da *História Eclesiástica* como um reflexo (consciente?) da posição destacada da igreja de Alexandria e de seu bispo à época da escrita da obra.

Mesmo que Eusébio se esforce por reservar aos bispos alexandrinos um lugar privilegiado em sua história, ainda assim nenhum deles é apresentado como tomando parte no debate em torno da data da Páscoa. Os nomes realçados são outros, alguns já citados anteriormente: Polícrates de Éfeso, Vítor de Roma, Irineu de Lyon, Narciso de Jerusalém, entre outros. Isso não significa que Alexandria esteja completamente fora do debate para Eusébio. Pelo contrário, como se estivesse incomodado com o silêncio do

¹² Acerca do Concílio de Niceia e dos embates políticos eclesiais envolvidos, cf. Hanson, (2005, p. 152-178).

bispo alexandrino à época (o qual afirma ser Demétrio no capítulo 22, o mesmo que irá entrar em atrito com Orígenes em VI, 8, 4-5), o autor conclui o relato com a transcrição do fragmento de uma carta circular da parte dos bispos da Palestina:

Procurem enviar, em todas as direções na região próxima de vocês, cópias de nossas cartas, de modo que não estejamos ligados [μη ἔνοχοι ὦμεν] àqueles que facilmente fazem desandar suas próprias almas. Fazemos saber a vocês que em Alexandria também celebram [a Páscoa] no mesmo dia, da mesma maneira que nós. Pois cartas foram enviadas por nós a eles e deles para nós [παρ᾽ ἡμῶν γὰρ τὰ γράμματα κομίζεται αὐτοῖς καὶ ἡμῖν παρ᾽ αὐτῶν], a fim de ser harmonioso e comum entre nós observar o dia sagrado (Eus., *Hist. Eccl.*, V, 25).

Antes de tudo, é necessário afirmar que, ainda que Eusébio apresente uma narrativa consideravelmente enviesada e destinada a reafirmar seus próprios pontos de vista, as transcrições que faz de fragmentos e por vezes de documentos inteiros são consideravelmente confiáveis.¹³ Isso pode ser atestado pela comparação entre os fragmentos de *Contra as Heresias*, de Irineu de Lyon, que são citados por ele e os originais conservados por tradição manuscrita independente. Do mesmo modo, a carta de Inácio de Antioquia a cristãos de Roma e o relato *Martírio de Policarpo de Esmirna* sobrevivem em manuscritos e são transcritos por Eusébio de modo fiel.

Se o historiador é confiável na transmissão de fragmentos das cartas sobre a questão da Páscoa, encontramos-nos diante de um fato incontornável: Demétrio não fala pelos cristãos alexandrinos, mas os bispos da Palestina o fazem. A legitimidade da informação é fundamentada pelos autores na conectividade existente entre os fiéis de ambas as regiões: cartas costumam ser trocadas aparentemente com frequência, a ponto de os bispos palestinos se afirmarem bem-informados de quais são as práticas rituais cristãs alexandrinas (obviamente, as mesmas que as dele). Conseqüentemente, os cristãos alexandrinos parecem não ter espaço no debate. Por que o bispo de uma igreja tão importante quanto Alexandria não participa da querela? A hipótese que apresento aqui é de que as fronteiras sociais internas às comunidades cristãs de Alexandria diferiam daquelas existentes nas igrejas envolvidas na querela da Páscoa, e que esse fato foi usado pelos bispos da Palestina para, ao mesmo tempo, excluir os alexandrinos do debate e subordinar o posicionamento deles ao seu próprio, lançando mão da intensa conectividade entre as duas regiões para sustentar sua tática.

¹³ Alguns documentos (como a carta acerca das perseguições na Gália no século II) e fragmentos de obras (como *Memórias*, de Hegésipo, e *Exegese dos Oráculos do Senhor*, de Papias de Hierápolis) sobrevivem unicamente devido à transcrição por Eusébio no texto da *História Eclesiástica*.

De fato, a própria historicidade do episcopado de Demétrio à época da querela é questionável. Certo é que houve um bispo de Alexandria de nome Demétrio, mas sua atividade só é documentada de forma mais sólida à época de Orígenes, já nas primeiras décadas do século III. Somente Eusébio serve de base para um episcopado de Demétrio ainda no século II, mas seu testemunho é ele mesmo questionável, como o é também toda sua lista de sucessão de bispos em Alexandria nos dois primeiros séculos. Diferentemente da sucessão episcopal em Roma, que é verificável em outra (parca) documentação (p. ex., Irineu, *Adversus Haereses*, III, 3, 3), a lista de bispos alexandrinos eusebiana parece estar inteiramente fundamentada na listagem feita por Júlio Africano em sua *Cronografia* (embora o historiador nunca o diga explicitamente), ele mesmo um autor do século III, já sob influência da atividade de Orígenes e Dionísio.¹⁴

Os questionamentos sobre o retrato costurado por Eusébio dos primeiros dois séculos do cristianismo em Alexandria não são novidade na literatura acadêmica. Já no começo do século XX, Walter Bauer fazia uma leitura altamente crítica de sua narrativa. Apontando que, desconsiderando a lista de bispos retirada de Júlio Africano, o que resta na documentação é um grande silêncio acerca da presença de um cristianismo “ortodoxo” em Alexandria no período de que tratamos, Bauer lança sua tese de que tal silêncio se deveria ao fato de o primeiro cristianismo a alcançar o Egito ser essencialmente gnóstico, isto é, uma variante denunciada por autores como Irineu e Hipólito de Roma como herética. Sua teoria faz parte de um argumento mais geral em defesa da precedência cronológica de cristianismos considerados heterodoxos pela Igreja posterior em relação à ortodoxia nascente (BAUER, 2009, p. 73-88).

A tese de Bauer conta já com quase cem anos de sua publicação e, pelo menos desde o fim do século XX, já foi alvo de diversas críticas. A principal delas vem da constatação de alguns estudiosos (PEARSON, 2004, p. 14; CHOAT *et all*, 2014, p. 190) de que uma leitura atenta da documentação cristã do século II apontaria não para uma origem “gnóstica” do cristianismo alexandrino, mas sim de um caráter pesadamente judaico vinculado aos grupos cristãos da Palestina. Esses primeiros cristãos teriam legado documentos muito citados por Clemente e Orígenes, como *O Evangelho segundo os Hebreus* e, com menos certeza, a *Carta de Barnabé*. Nesse sentido, o silêncio reportado por Bauer poderia ser explicado duplamente: 1) Os primeiros cristãos, aparentemente quase todos judeus,¹⁵ estariam tão integrados às sinagogas locais (tanto por sua

¹⁴ O próprio Eusébio se refere a uma comunicação entre Júlio Africano e Orígenes em sua *História Eclesiástica* (VI, 31), a qual versaria acerca da possibilidade da história de Susana, presente no livro bíblico de *Daniel*, ser uma falsificação (CARRIKER, 2003, p. 219-220).

¹⁵ Menção honrosa deve ser feita a um possível grupo de cristãos que teriam legado a Clemente e Orígenes o *Evangelho segundo os Egípcios* (não confundir com o *Evangelho segundo os Egípcios* encontrado em Nag Hammadi), oriundo

própria iniciativa quanto por sua aceitação pelos demais judeus), que não legariam qualquer indício de fronteira identitária com o judaísmo que justificasse sua menção por escritores cristãos posteriores (Eusébio em particular), interessados em realçar tal distinção; 2) Emaranhados como estavam com as comunidades judaicas locais, teriam tido o mesmo fim delas com as consequências desastrosas das revoltas judaicas na Cirenaica, em Alexandria e no Egito, entre 115 e 117, após as quais os dados relativos ao judaísmo local têm um severo declínio (HARKER, 2012, p. 284).¹⁶

A tese de Bauer, no entanto, ainda conta com certa utilidade, na medida em que desafia as informações fornecidas por Eusébio. Um de seus desenvolvimentos é a teoria expressa, dentre outros, por Helmut Koester (2005, p. 248), na qual Alexandria parece contar, nos séculos I e II, com um cristianismo fundamentado em escolas. O que reforça e torna verossímil essa tese são, sobretudo, dois pontos: 1) Pensar um cristianismo alexandrino fundado em escolas constitui um meio termo entre o pensamento de Bauer e o de seus críticos, uma vez que as próprias sinagogas que os primeiros cristãos locais frequentavam (e, talvez em alguns casos, estivessem à frente) podem perfeitamente ser encaradas como ambientes de estudo em torno das Escrituras judaicas e da figura do rabi; 2) Pesa também em favor da tese o fato de a maior parte da documentação cristã comprovadamente alexandrina contemporânea ou anterior à querela da Páscoa girar em torno de mestres (διδάσκαλοι),¹⁷ e não de bispos e presbíteros, como em outras regiões.¹⁸ Basíledes, Valentino, Panteno e Clemente eram todos eles mestres cristãos que instituíram suas próprias escolas em Alexandria, como tantos outros filósofos presentes na metrópole egípcia.

Os personagens citados atestam a variedade das escolas cristãs existentes em Alexandria, no século II, e esse ponto se encontra em perfeita consonância com o

aparentemente de um grupo de egípcios nativos não incluídos entre os cidadãos gregos na escala social alexandrina (e, portanto, não contando com uma série de privilégios conferidos a estes), mas que claramente sabiam escrever e se comunicar em grego. No entanto, os poucos fragmentos (sobreviventes por citações sobretudo de Clemente de Alexandria) que nos restam dessa obra – quase toda perdida – apontam para um grupo severamente ascético (talvez já renunciando o ascetismo egípcio de séculos posteriores), o qual não conseguiria se reproduzir naturalmente e que, aparentemente, não manteve uma dinâmica de proselitismo suficiente para alcançar o fim do século II. (cf. Clemente de Alexandria, *Stromateis*, III, 63; III, 93).

¹⁶ Há que se notar, porém, que esse desaparecimento não foi completo. Orígenes mesmo serve de prova, devido à quantidade de vezes, ainda em seu período em Alexandria, em que se refere a um mestre cristão a quem chama simplesmente de “O Hebreu”, o qual estaria entre as principais influências sobre sua técnica exegética das Escrituras judaicas e cristãs (cf. HEINE, 2010, p. 56-57).

¹⁷ Aqui excluo documentos que, apesar de ser considerados como de origem alexandrina por muitos estudiosos, ainda assim não demonstram vínculo explícito ou minimamente concreto com Alexandria. Dentre esses documentos se encontram a *Carta de Barnabé* e *2 Clemente*, usados por Koester (2005, p. 239), por exemplo, em sua narrativa acerca do cristianismo alexandrino.

¹⁸ A única exceção à regra que encontrei, por enquanto, foi Roma, onde a documentação variada trata de bispos e presbíteros, mas também de profetas (*Pastor de Hermas*) e também de escolas de ensino filosófico cristão, como no caso do já citado Justino e de seu discípulo, Taciano.

quadro geral da sociedade alexandrina dos primeiros séculos, repleta de escolas das mais diversas orientações filosóficas (HEINE, 2010, p. 6-25). Essas escolas normalmente funcionavam de forma relativamente informal, embora isso não significasse exatamente uma ausência de currículo. O ambiente geralmente era a própria casa do mestre (HEINE, 2010, p. 49-50), embora haja indícios de que a própria escola de Clemente (e talvez a de Panteno, se ambas não fossem a mesma) contasse com um *scriptorium*,¹⁹ o que sugeriria uma estrutura maior. De qualquer modo, o próprio ambiente social alexandrino oferecia incentivos à aquisição de conhecimento (nesse caso, ἐπιστήμη) e informação. Os filósofos e membros de instituições mantidas pelo imperador, como no caso do museu e sua biblioteca, recebiam uma série de subvenções estatais, dentre elas a isenção de taxas, o que os colocava, na escala social alexandrina, nos estratos mais privilegiados (HEINE, 2010, p. 13-20). Mesmo aqueles que não fossem membros de tais instituições, caso conseguissem reunir um grupo de discípulos oriundos de famílias abastadas, conseguiriam encontrar um relativo sucesso financeiro.

Com o pouco que temos documentado, sabemos que Basíledes constituiu uma escola para transmitir sua versão da cosmologia cristã, na qual o Cristo seria o enviado de uma deidade superior, absolutamente transcendente e contrário à materialidade, o que parece ser uma clara influência platônica.²⁰ Por mais que tivesse estabelecido uma escola em Alexandria, visando à instrução daqueles que reconhecia como eleitos por Deus (como se dava esse processo de reconhecimento, não se sabe), Basíledes não parece ter sido alguém que estivesse sempre fixo em uma mesma localidade. Se tomarmos as escassas notícias que temos de sua parte, estivera na Síria antes de estabelecer sua escola em Alexandria, e lá talvez tenha tido contato com os ensinamentos de Saturnino, outro mestre cristão que desenvolvera seu próprio sistema teológico, cosmológico e mitológico. A escola de Basíledes pode perfeitamente ser classificada como o que Christian Jacob (2003, p. 21) considera uma “comunidade textual”, uma vez que sua

¹⁹ Existe um longo debate acerca do relato de Eusébio de que existiria em Alexandria uma *Didaskalia*, uma escola oficial patrocinada pelo bispo local e que teria tido por mestres, em sequência e sucessão, Panteno, Clemente e Orígenes. Embora a aceitação inteira ou parcial da veracidade do relato de Eusébio para o caso do século II já tenha sido predominante entre os estudiosos (OSBORN, 2005, p. 19-23), a tendência mais recente (HEINE, 2010, p. 49) é de colocá-la em xeque por três motivos fundamentais: 1) Embora Clemente indique ter sido discípulo de Panteno (Clem., *Strom.*, I, 11, 2), ele nunca diz ter sido seu sucessor na direção de uma mesma escola e tal sucessão não era uma necessidade (um discípulo poderia simplesmente abrir sua própria escola ao invés de suceder a seu mestre); 2) Mesmo que mencione bispos e presbíteros em sua obra (cf., p. ex., Clem., *Pedagogo*, III, 12), ele nunca dá qualquer indício de estar encarregado por algum bispo de comandar a escola à qual estaria à frente; 3) Embora demonstre conhecer conceitos de Clemente e mesmo nomear algumas obras suas do mesmo modo que ele, Orígenes nunca sequer menciona seu nome no que temos de sua obra, muito menos o indica como seu mestre ou antecessor à frente de sua escola em Alexandria; “O Hebreu”, mencionado anteriormente, aparenta ter tido um peso muito mais direto sobre a sua formação (Orig., *Tratado sobre os Princípios*, I, 3, 4; IV, 3, 14).

²⁰ Para um levantamento crítico e bem fundamentado das doutrinas de Basíledes, cf. Pearson (2008).

prática de ensino estava fundamentada na aquisição de uma reta leitura das Escrituras Sagradas judaicas e, talvez, cristãs, se aquele que era conhecido por Orígenes (*Homilias sobre o Evangelho de Lucas*, 1, 2) como *Evangelho segundo Basíledes* puder ser considerada uma combinação de vários evangelhos (ao invés de um novo, como afirma Orígenes), como era o caso do *Diatessaron* de Taciano, o Assírio. O caráter “textual” da escola de Basíledes também é expresso pelos vários volumes de *Comentários* às escrituras que compôs e que, infelizmente, sobrevivem apenas em alguns poucos fragmentos.

Valentino segue também por uma via similar. No entanto, a descoberta do *Evangelho da Verdade* e do *Discurso verdadeiro* (obras talvez do próprio mestre) em Nag Hammadi, em 1945, nos apresenta uma das mais profundas e originais teologias dos primeiros séculos do cristianismo, com uma conjugação de especulação teológica com exegese bíblica e considerações éticas inspiradas em autores não-cristãos.²¹ Valentino, do que nos é informado por autores eclesiais entre os séculos II e IV,²² primeiro teria aberto uma escola própria em Alexandria (talvez após ter travado conhecimento das doutrinas de Basíledes, ou mesmo talvez tendo sido seu discípulo) e, após certo tempo, teria se mudado para Roma, onde também viria a abrir uma escola. Semelhante ao caso de Basíledes, suas escolas eram voltadas para o ensinamento de um conhecimento especial e elevado acerca das realidades celestiais e da reta leitura das Escrituras Sagradas judaicas e cristãs, e o público-alvo seriam aqueles e aquelas identificados pelo mestre como “espirituais” (πνευματικοί). Esses últimos constituiriam um grupo distinto, por predestinação, dos “psíquicos” (ψυχικοί), isto é, os demais cristãos não frequentadores de sua escola, mas que também poderiam contar com uma salvação no pós-morte, ainda que não do mesmo nível dos “espirituais”. O objetivo da escola era fazer com que esses predestinados alcançassem um conhecimento perfeito do Pai revelado por Cristo.

Já Clemente, de sua parte, reúne, em sua obra geral, coletâneas de pensamentos e tradições oriundos de diversos líderes e autores cristãos e não-cristãos, visando a aplicações éticas práticas para o cotidiano do fiel.²³ No entanto, em sua própria obra (a mais vasta a que se tem acesso quando se fala em mestres cristãos alexandrinos, ou residentes em Alexandria, no século II), Clemente deixa entrever que sua escola

²¹ Acerca da escola de Valentino, cf. Dunderberg (2008). Para as influências clássicas e neotestamentárias por trás da obra valentiniana, ver Tite (2009).

²² Irineu de Lyon (*Adv. Haer.*, III, 4, 3) aponta o deslocamento de Valentino para Roma no período em que Higinio seria o bispo local (ou um dos bispos locais), mas não indica sua procedência. Uma origem no Delta do Nilo e uma atividade em Alexandria prévia à partida para Roma são atribuídas ao mestre por Epifânio de Salamina em *Panarion* (31, 2), mas em uma obra já tardia, do fim do século IV. Nota-se, contudo, a conexão considerável entre o pensamento de Valentino e o que se encontra nas obras de Clemente de Alexandria (HEINE, 2010, p. 53-54).

²³ Para uma apresentação sintética da obra e do pensamento de Clemente de Alexandria, cf. Moreschini (2008, p. 108-137).

possuía um programa muito delineado de formação. Se, por um lado (e diversamente de Basíledes e Valentino), abria as portas da sua escola para oferecer formação básica cristã, a qual se encontra refletida em sua obra *Pedagogo*, por outro também oferecia um ensino especial para os que fossem capazes de receber o “conhecimento” (γνῶσις) e se tornar um “conhecedor” (γνωστικός), o qual se destacaria não apenas por seu vasto conhecimento não apenas das Escrituras Sagradas como também do patrimônio cultural e filosófico helênico, como também por sua postura moral irrepreensível, adquirida de tal conhecimento. Essa formação especial encontra-se na obra *Stromateis* (“Miscelâneas” ou “Tapeçarias”), na qual alguns autores veem um programa de formação de novos mestres cristãos, ou pelo menos de pessoas perfeitamente aptas a exercer liderança entre os seguidores de Cristo (OSBORN, 2005, p. 14-15).

Ainda que considerando a variedade dos mestres referidos, nota-se neles um traço comum: todos fundamentam sua doutrina e, conseqüentemente, a autoridade de suas obras na posse de um “conhecimento” (γνῶσις) que não é alcançável a qualquer um. Esse conhecimento parece ser o fundamento de uma fronteira social interna às comunidades cristãs de Alexandria, dividindo os cristãos locais entre aqueles que o possuíam e os que não o possuíam. A variedade existente entre os conhecimentos específicos não importa tanto para a presente análise quanto o seu uso retórico para legitimar uma diferenciação social de ordem hierárquica entre mestres e discípulos. Em tese, essa poderia ser uma fronteira maleável e sujeita a alterações: bastaria ao discípulo acessar e tomar posse do “conhecimento” para se equivaler ao mestre (como se nota nos casos em que ocorre uma sucessão na escola, como Isidoro que sucede o pai Basíledes, e, como é possível, Clemente que sucede Panteno). No entanto, seu caráter oculto, realçado com frequência especialmente na documentação de origem gnóstica, indica que o mestre poderia utilizar sua retenção e revelação aos poucos – e para poucos – como ferramenta de controle social. Embora seja de um período um pouco posterior ao trabalhado aqui analisado, Orígenes, mestre cristão na Alexandria do começo do século III, é o personagem que talvez melhor expresse do que se trata essa fronteira. Em uma obra de peso intitulada *Tratado sobre os Princípios*, escrita ainda em sua permanência em Alexandria, antes de mudar-se para Cesareia, o mestre dedica uma famosa parte ao método alegórico (também chamado por ele de “espiritual”) para ler sobretudo os trechos mais difíceis (ou, poderíamos dizer, mais escandalosos) das Escrituras Sagradas. Para justificar seu método, não facilmente aceito por muitos cristãos e bispos em particular, o mestre critica os que se prendem apenas à leitura literal do texto sacro:

Certamente os mais simples daqueles que se orgulham de serem parte da Igreja são da opinião de que não há outro deus superior ao Criador, e assim eles mantêm uma opinião sã e correta; e, no entanto, eles aceitam visões a respeito

dele que não teriam a respeito dos homens mais injustos e cruéis (Orígenes, *De Principiis*, IV, 2, 1).

Por que esses cristãos detinham leituras tão errôneas a respeito da divindade, mesmo sendo parte da Igreja? A resposta de Orígenes vem de uma interpretação que ele mesmo faz do trecho do *Evangelho segundo Mateus* (23, 2) em que Jesus defende a obediência aos escribas e aos fariseus por “estarem sentados na cadeira de Moisés”. De tal modo, o mestre alexandrino defende que Cristo estava conferindo uma posição especial para aqueles que, seja entre os judeus ou entre os cristãos, detinham o que ele chama de “chave do conhecimento” (Orig., *Per. Arch.*, IV, 2, 3), responsável por conceder direito e autoridade para versar acerca das Escrituras Sagradas e, a partir delas, das realidades celestiais e divinas. Se algum bispo não a detivesse, deveria ele mesmo recorrer a quem a portasse para adquirir o conhecimento que ainda não possuía.

Choque de fronteiras

Por mais que os mestres cristãos de Alexandria resguardassem para si a posse da *γνώσις* e com isso reunissem discípulos em torno de si, isso não parece ter sido o suficiente para garantir-lhes voz própria no debate da Páscoa. Certamente, não lhes faltava inserção na rede de conectividade realçada no início do artigo: se não possuímos cartas escritas de sua parte, sabemos de sua mobilidade. Vimos que é possível que Basíledes tenha estado em diálogo com outro mestre gnóstico, Saturnino, na Síria (PEARSON, 2008, p. 3), e também que, após consolidar sua escola em Alexandria, Valentino teria partido para Roma em busca do sucesso também na capital do Império (Irin., *Adv. Haer.*, III, 4, 3). Panteno, mestre de Clemente, poderia ter alcançado a Índia, se nos fiarmos ao relato de Eusébio (*Hist. Eccl.*, V, 10, 2). O próprio Clemente havia percorrido um longo caminho até se estabelecer na metrópole do Egito e ainda haveria de rumar justamente para a Palestina e a Capadócia (Eus., *Hist. Eccl.*, V, 11). Não é improvável, portanto, que mantivessem contato com cristãos da Palestina, conforme afirmavam os bispos dessa região, mesmo que as tais cartas referidas não sejam acessíveis à pesquisa.

A fronteira fundamentada na *γνώσις* que diferia os mestres socialmente de seus discípulos, no entanto, não fazia deles bispos de suas comunidades; e tudo indica que não procuravam sê-lo. Se aceitarmos a informação de Tertuliano (*Adversus valentinianos*, 4, 1-2), Valentino tentará assumir o episcopado, mas não em Alexandria, onde teria mais chances de consolidar-se como tal, e, sim, em Roma, onde não reunia as mesmas condições para tanto. Ocorre, porém, que o debate acerca da Páscoa parece ter sido de fato (e não

apenas na narrativa de Eusébio) monopolizado por bispos, líderes de comunidades nas quais a organização das fronteiras sociais garantia-lhes a prerrogativa de inserção na rede de conectividade comum como representantes e pastores de suas comunidades. Excluindo qualquer outra forma de representação na querela, os bispos, ainda que em conflito, paradoxalmente reforçavam a autoridade e a posição de seus adversários frente às suas próprias comunidades. Em outras palavras, em debate de bispos, meros mestres de escola não deveriam tomar parte, a menos que representados pelos bispos com os quais estavam mais conectados e dos quais eram, portanto, mais próximos.

Tudo indica ser esse o caso entre os bispos da Palestina e os mestres cristãos de Alexandria, fundamentado em uma conectividade estrutural entre as duas regiões. Desse modo, os bispos reforçavam o que Foucault (1971, p. 41-42) chama de uma “sociedade do discurso”, isto é, um conjunto de pessoas (bispos) que se apropriam, como grupo, de uma forma de discurso e/ou comunicação (troca de cartas enquanto representantes de suas igrejas). A “sociedade do discurso” no presente caso – a qual podemos dar o nome técnico de *communio*, uma vez que o conceito também é usado por bispos latinos como Cipriano de Cartago, sobretudo em sua *Epístola* 55) –, desse modo, vai se constituindo ela mesma em uma fronteira social no interior das comunidades cristãs, uma vez que servia não apenas à manutenção da conectividade entre essas comunidades, mas também à distinção social daqueles que detinham o acesso a ela. Esse acesso se fazia tanto mais importante na medida em que vai sendo usada não apenas para normatizar ritos litúrgicos, mas também para traçar estratégias comuns frente a dissensões internas e perseguições externas e mesmo (talvez, sobretudo) para circular recursos regional e extrarregionalmente, conforme demonstrou Marie-Françoise Baslez (2016) em estudo relativamente recente.

Ora, a existência da *communio*, tanto como rede de conectividade intensa quanto como fronteira social ela mesma, não anulava a preponderância dos mestres alexandrinos frente a seus discípulos. Se assim o fosse, o sucesso do mais prolífico de seus mestres, Orígenes, em período posterior à querela pascal, não poderia ser explicado. Afinal, esses mestres continuavam na posse do “conhecimento” que garantia suas prerrogativas hierárquicas. Paradoxalmente, contudo, a mesma fronteira que os realçava frente aos demais em sua localidade era motivo para a exclusão ou subordinação de sua fala em uma querela extra local como a da Páscoa.

Conclusão

Retornando aos pressupostos apresentados por Guarinello (2010), não é de surpreender que, no contexto do Império Romano, a mesma conectividade que facilitava

a integração entre cristãos de diferentes regiões também fosse usada como premissa para a subordinação de uns a outros ao nível do Mediterrâneo, assim como para a expropriação do direito a fala dos subordinados com base na disparidade de organização das fronteiras sociais. Pode-se dizer, de certa forma, que algo muito semelhante ocorria na relação entre o imperador e as elites locais das províncias, a mesma ambiguidade da ação imperial que ao mesmo tempo realça e subordina, a seu favor, a atividade das lideranças tradicionais.

Tudo isso não quer dizer que os subordinados haveriam de permanecer na mesma posição perpetuamente. Se Demétrio não pode ser atestado como bispo de Alexandria em 193, certamente o pôde nas primeiras décadas do século III. Talvez houvesse enxergado, de alguma forma, o espaço de oportunidade que a ausência de um bispo alexandrino no debate da Páscoa lhe oferecia. Os cristãos de Alexandria necessitavam ter voz própria. Para tanto, a comunhão extralocal fundamentada na conectividade entre bispos fazia cada dia mais necessário que houvesse um bispo na metrópole egípcia. Significativamente, após Demétrio, os dois próximos bispos de Alexandria, Héraclas e Dionísio respectivamente, virão do ambiente escolar, mestres como eram da escola fundada por Orígenes e dele discípulos. Futuros estudos responderão se uma possível sobreposição de fronteiras entre bispos-mestres e fiéis-discípulos teria sido um dos fatores por trás da ascensão do cristianismo alexandrino que influenciou a formação do próprio Eusébio de Cesareia.

Referências

Documentação textual

- BÍBLIA. *Novo Testamento: Apóstolos. Epístolas. Apocalipse*. Traduzido do grego, apresentação e notas por Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. v. 2.
- CIPRIANO DE CARTAGO. *Obras completas II*. Tradução de Luciano Bastos. São Paulo: Paulus, 2020.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Le pédagogue*. Traduit par Marguerite Harl. Paris: Éditions du Cerf, 1965.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Les Stromates*. Traduit par Alan Le Boulluec. Paris: Éditions du Cerf, 1981.
- COPTIC Gnostic LIBRARY: a complete edition of the Nag Hammadi Codices. Edited by James Robinson. Leiden: Brill, 2000. v. 1.
- EUSEBIO DE CESAREIA. *Histoire Ecclésiastique II*. Traduit par Gustave Bardy. Paris: Éditions du Cerf, 1955.

- IRINEU DE LYON. *Contra as Heresias*. Tradução de Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologias, Diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995.
- ORÍGENES. *Homélias sur S. Luc*. Paris: Éditions du Cerf, 2011.
- ORIGENES. *Tratado sobre os princípios*. São Paulo: Paulus, 2012.
- TERTULIANUS. *Against Valentinians*. New York: Cosimo Classics, 2007. 3 v.

Obras de apoio

- ADLER, W. Early Christian historians and historiography. In: HARVEY, S. A.; HUNTER, D. G. (ed.). *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- ALIKIN, V. A. *The Earliest History of Christian gathering: origin, development and content of the Christian gathering in the first to third centuries*. Leiden: Brill, 2010.
- ATTRIDGE, H. W.; MACRAE, G. W. The Gospel of Truth. In: ATTRIDGE, H. W. (ed.). *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex): notes*. Leiden: Brill, 1985.
- BASLEZ, M.-F. *Les premiers bâtisseurs de l'Église: correspondances épiscopales, Ie-IIIe siècles*. Paris: Fayard, 2016.
- BAUER, W. *Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme*. Paris: Éditions du Cerf, 2009.
- BRENT, A. *Ignatius of Antioch: a martyr bishop and the origin of episcopacy*. London; New York: T & T Clark, 2009.
- BURTCHAELL, J. T. *From synagogue to church: public services and offices in the earliest Christian communities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- CARRIKER, A. J. *The library of Eusebius of Caesarea*. Leiden: Brill, 2003.
- CHOAT, M. et al. The world of the Nile. In: TABBERNEE, W. (ed.). *Early Christianity in contexts: an exploration across cultures and continents*. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.
- DESTRO, A.; PESCE, M. *Formas culturais do cristianismo nascente*. Aparecida: Santuário, 2010.
- DUNDERBERG, I. The school of Valentinus. In: MARJANEN, A.; LUOMANEN, P. (ed.). *A Companion to second century Christian "heretics"*. Leiden: Brill, 2008.
- FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.
- GUARINELLO, N. L. Ordem, integração e fronteiras no Império Romano: um ensaio. *Mare Nostrum*, v. 1, n. 1, p. 113-127.
- HANSON, R. P. C. *The search for the Christian doctrine of God: the Arian controversy*, 318-381. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.

- HARKER, A. The Jews in Roman Egypt. In: RIGGS, C. (ed.). *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 277-287.
- HEINE, R. E. *Origen: scholarship in the service of the Church*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- JACOB, C. Bibliothèque, livre, texte: formes de l'érudition rine. In: PERRONE, L. *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian tradition*. Peeters: Leuven, 2003.
- KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2005.
- LIEU, J. *Christian identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- MALKIN, I. *A small Greek World: networks in the Ancient Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- MCCREADY, W. O. *Ekklesia and voluntary associations*. In: KLOPPENBORG, J. S.; WILSON, S. G. (ed.). *Voluntary associations in the Graeco-Roman World*. London; New York: Routledge, 1996.
- MEEKS, W. A. *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. Santo André: Academia Cristã; Paulus, 2011.
- MOMIGLIANO, A. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru: Edusc, 1990.
- MORESCHINI, C. *História da filosofia patrística*. São Paulo: Loyola, 2008.
- MURPHY-O'CONNOR, J. Primeira Carta aos Coríntios. In: BROWN, R. E., FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (org.). *Novo comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2011.
- PEARSON, B. A. Basilides the Gnostic. In: MARJANEN, A.; LUOMANEN, P. (ed.). *A Companion to second century Christian "heretics"*. Leiden: Brill, 2008.
- PEARSON, B. A. *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*. New York; London: T&T Clark, 2004.
- ROUWHORST, G. Liturgy in the authority of the Apostles. In: HILHORST, A. (ed.). *The Apostolic Age in patristic thought*. Leiden: Brill, 2004.
- SELVATICI, M. Judeus helenistas cristãos e judeus helenistas não cristãos: o problema étnico no livro de Atos dos Apóstolos. In: NOGUEIRA, P. A. de S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (ed.). *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume, 2010.
- STEWART-SYKES, A. *The lamb's high feast: Melito, Peri Pascha and the Quartodeciman paschal liturgy at Sardis*. Leiden: Brill, 1998.
- TITE, P. L. *Valentinian ethics and paraenetic discourse: determining the social function of moral exhortation in Valentinian Christianity*. Leiden: Brill, 2009.

TREBILCO, P. *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans, 2004.

WINKELMANN, F. Historiography in the age of Constantine. In: MARASCO, G. (ed.). *Greek and Roman historiography in Late Antiquity: fourth to sixth century A.D.* Leiden: Brill, 2003.