



ARTIGOS PRINCIPAIS

Niceia, 1700 anos depois, helenização ou “constantinização” da fé?

Nicaea, 1700 Years Later, Hellenization or “Constantinization” of Faith?

Matheus da Silva Bernardes *

RESUMO: Como resposta à doutrina ariana, é convocado um concílio reconhecido, anos depois, como o primeiro dos concílios ecumênicos. B. Sesboüè remarca que o horizonte do Concílio de Niceia (325) marca o passo da “economia” para a “teologia”; embora a motivação soteriológica sempre esteve presente na reflexão, a grande pergunta gira em torno da especulação sobre a própria natureza das Pessoas divinas e sua relação com a salvação. Tal processo é comumente chamado de “helenização” da fé, ou seja, a assunção de categorias próprias do pensamento filosófico helênico – substância, natureza, subsistência e pessoa – passam a guiar a discussão e não a narrativa teológica dos Evangelhos. Contudo, como apresenta L. F. Ladaria citando a F. Ricken, o credo niceno significa a verdadeira “des-helenização” da fé cristã. Este breve texto pretende, desde ampla revisão bibliográfica, sustentar essa posição, indicando, porém, outro processo que deixa marcas ainda mais profundas: a “constatinização” da fé.

PALAVRAS-CHAVE: Divindade. Trindade. Salvação. Ministério ordenado.

ABSTRACT: As the answer to the doctrine of Arius, a council is convoked, recognized years later as the first of the ecumenical councils. B. Sesboüè stresses that the horizon of the Council of Nicaea (325) was the passage

* Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil.

from “economy” to “theology”; even though the soteriological motivation is always present in the reflection, the biggest question moves around a speculation on the nature of the divine Persons and its relation to salvation. That process is usually known as “Hellenization” of faith, i.e., the assumption of categories of philosophical Hellenic thought – substance, nature, subsistence and person – starts guiding the discussion and not the theological narrative of the Gospels. However, as presented by L. F. Ladaria quoting F. Ricken, the Nicæan creed meant a true “des-Hellenization” of Christian faith. From a wide bibliographical perspective, this brief text intends to sustain this position by showing another process that leaves deep marks yet: the “Constantinization” of faith.

KEYWORDS: Divinity. Trinity. Salvation. Ordained ministry.

Introdução

O documento final do Sínodo sobre a sinodalidade, realizado em Roma em duas sessões (outubro de 2023 e outubro de 2024), destaca a importância dos sínodos, instituições e eventos, realizados pela Igreja do Oriente e do Ocidente (n. 28). Embora as origens dessas instituições e desses eventos não possam ser precisadas com exatidão, há testemunhos de sua prática já no século II (*Hist. Eccl.* V 16,10), tornando-se, porém, muito mais comum a partir do século III.

Anteriormente muito restrita à Igreja local e à autoridade de seu bispo, a prática sinodal e o governo eclesial adquirem uma representatividade universal, ou seja, mediante o sínodo é expressa a unidade de toda a Igreja (Perrone, 1995, p. 15). Ao mesmo tempo, ainda no horizonte dessa prática sinodal, surgem instâncias eclesiais cuja autoridade é reconhecida regional ou supra-regionalmente, como é o caso das Igrejas de Alexandria e Roma também chamadas “igrejas-mães”. Essa autoridade, no entanto, não aparece sem contradições, isto é, como deveria ser a relação entre a *potestas* das sedes “primaciais” e das Igrejas locais, expressa em seus sínodos e em seus concílios.

Primeiramente, dedicados a temas disciplinares, como no caso dos sínodos realizados em torno à controvérsia da data da celebração da Páscoa (*Hist. Eccl.* V 23-25), os concílios passam a se dedicar a temas mais explicitamente doutrinários, como o Concílio de Antioquia (268-269) convocado para rebater as teses cristológicas de Paulo de Samosata. Com esse evento eclesial concreto, os concílios assumem o caráter processual sustentados pela prática sinodal, à qual se remeterão os sete primeiros concílios ecumênicos da Antiguidade (Perrone, 1995, p. 16).

O rechaço das teses doutrinárias e a posterior condenação daqueles que as sustentavam declara a explícita intenção de manutenção da Tradição eclesial e da unidade da fé por parte dos concílios. Porém, a preocupação disciplinar não desaparece; com as definições dogmáticas, especialmente nos quatro primeiros concílios ecumênicos, é elaborada uma legislação canônica, à qual os fiéis estão vinculados.

Entretanto, um elemento é crucial para compreender o salto qualitativo entre o já citado Concílio de Antioquia e o Concílio de Arles (314) e o Concílio de Niceia (325), o primeiro ecumênico. Esse elemento é a passagem da perseguição à tolerância do Cristianismo pelo Império e pelo Imperador. Mesmo que, com Constantino, o Cristianismo não tenha passado à categoria de religião oficial do Império, o que acontecerá somente sob Teodósio e a promulgação do Édito de Tessalônica (380), as circunstâncias para a aplicação da doutrina e das leis eclesiásticas é radicalmente distinta (Sesboüè, 2015, p. 205). Os bispos, da condição de perseguidos pelo poder imperial, tornam-se figuras de grande influência em suas regiões.

Nesse contexto, a figura do Imperador torna-se decisiva; as definições da instituição sinodal não se restringem mais ao âmbito intraeclesiástico, mas alcançam reconhecimento jurídico no âmbito imperial, ou seja, passam a ser reconhecidas como leis do Império. A mudança de *status* da instituição sinodal, ou seja, de prática eclesial para órgão de Estado, sustenta-se no fato de o Imperador atribuir-se a tarefa de convocar os concílios, de determinar quem poderia ou não tomar parte neles e de sancionar suas decisões (Perrone, 1995, p. 17). Ao mesmo tempo, à Igreja atribui-se a tarefa de preservar o bem-estar e a unidade do Estado. Não se trata de um processo sem contradições e sem ambiguidades, todavia consolidará as bases de um “império cristão”, deixando um antecedente para o que será conhecido séculos mais tarde, durante o Medievo, como regime de Cristandade.

Antes de vislumbrar o acontecido Concílio de Niceia (325), merece resgatar, como indica L. Perrone, a dinâmica do Sínodo de Roma (313) e do Concílio de Arles (Perrone, 1995, p. 17-18). Depois de sua conversão, Constantino depara-se com sua primeira controvérsia na Igreja do Ocidente: a contestação da eleição de Ceciliano como bispo de Cartago. Aqueles que se opunham, todos discípulos de Donato, apelam ao Imperador para que a disputa seja sancionada por um tribunal imparcial, composto por bispos da Galia. Contudo, Constantino delega o caso ao bispo de Roma, Milcíades (310-314) e indica o modo de como proceder (*Hist. Eccl.* X 5,19-20). Não se sabe se o Imperador pretendia a instauração de um tribunal, como previsto pelo direito romano; o que, sim, é sabido é o fato de Milcíades convocar o que lhe era familiar, um sínodo, com o qual pôde ampliar o número de juízes.

Após a decisão favorável a Ceciliano no Sínodo de Roma, os donatistas apelaram novamente ao Imperador. Constantino acolhe a apelação e convoca para Arles, por iniciativa própria, os bispos dos territórios por ele controlados (*Hist. Eccl.* X 5,21-24). O próprio bispo de Roma, Silvestre (314-335), é convocado, enviando, porém, quatro delegados ao concílio; trata-se de uma prática que se tornará comum dos bispos de Roma em relação aos concílios da Antiguidade (Perrone, 1995, p. 17). Mesmo não sendo o primeiro ecumênico, o Concílio de Arles é a primeira instância sinodal representativa de toda a Igreja do Ocidente.

Preservando a autonomia em relação ao Imperador e ao bispo de Roma, os Padres do Concílio de Arles confiam a este a divulgação de suas conclusões e seus cânones, mostrando sua reverência para com ele. Todavia, chamam mais a atenção a postura “pacifista” de Constantino para com o concílio, ou seja, a manutenção da total independência da assembleia conciliar, e a ausência de reações da Igreja diante disso. Não se trata de uma postura neutra do Imperador, pelo contrário; Constantino assume, como de praxe no mundo antigo, especial relevância no âmbito religioso: com isso, ele passa a ser reconhecido como o *pontifex maximus* igualmente pelo Cristianismo (Perrone, 1995, p. 17-18). Por isso, não é nada estranho que poucos anos depois convoque um novo concílio, cuja temática em questão representa maior gravidade e maior perigo para a Igreja – e para o Império – que a crise enfrentada pelo Sínodo de Roma e o Concílio de Arles.

1 A heresia ariana

Em um ambiente de claro florescimento intelectual para o Cristianismo, como os séculos II e III, uma questão soteriológica torna-se especialmente relevante: qual a relação entre Deus e seu Filho? A identificação do Crucificado e Ressuscitado com o Filho preexistente de Deus, como claramente testemunha o Novo Testamento, e sua centralidade no plano de salvação exigem dos autores cristãos maior explicitação dos termos da relação entre o Pai e o Filho, entre Deus e Jesus Cristo (Perrone, 1995, p. 18). O modelo cristológico que se impõe toma como ponto de partida o prólogo do Evangelho segundo João (Jo 1,1-17) e o conceito *logos* (λόγος – *logos*), assumindo, assim, um claro elemento do pensamento helênico.

Trata-se de uma opção que soluciona, entre outros problemas, a necessidade de um ser intermediário entre Deus, transcendente e imutável, e o mundo, imanente e mutável. No Cristianismo, em consonância com os textos neotestamentários (Jo 1,3; Cl 1,16), o λόγος é identificado com o Filho preexistente e mediador da criação. Contudo, a Cristologia do λόγος adota uma clara postura subordinacionista, ou seja, o Filho é subordina-

do ao Pai e a seu querer, o que, na visão dos autores, especialmente do século III, não coloca em risco a unidade divina. Porém, não é possível sustentar a total congruência entre a compreensão cristã do λόγος e sua concepção na cosmologia filosófica, na qual o mundo, assim como Deus, é concebido eterno.

Precisamente aqui, é onde surge o erro: no lugar de considerar a limitação da doutrina filosófica frente a novidade do Evangelho, alguns autores optaram por “encaixar” a mensagem cristã nos esquemas filosóficos, isto é, o mundo não é eterno, portanto, a atividade do λόγος, mediador da criação e da salvação, é delimitada pelo tempo sendo ele mesmo temporal. Se, por um lado, a tentativa de Orígenes (185-253), o qual considerou a preexistência das almas e, conseqüentemente, a eternidade da criação, é amplamente rechaçada pela Igreja do Oriente, por outro, o modelo que estreita a relação entre o λόγος e criação – o λόγος pertence à ordem criada – começa a se impor. Esse modelo é adotado por Ário (250-337), presbítero do porto de Alexandria.

O que seria uma mera contenda “paroquial” (Sesboüè, 2015, p. 207) converte-se em um enorme desafio para a paz religiosa e a tão almejada estabilidade política do Império. Ário, cujas origens permanecem obscuras, embora saiba-se que nasceu na Líbia e que foi, por certo tempo, discípulo de Luciano de Antioquia (280), teve um passado eclesiástico conturbado: tomou parte no cisma do bispo Melécio; ainda diácono, por razões disciplinares, foi excomungado pelo bispo Pedro; seu sucessor, porém, o bispo Aquilas, o acolheu novamente na Igreja de Alexandria e o ordenou presbítero; foi nomeado para a igreja de um bairro portuário da cidade e, precisamente lá, teve o início de seu conflito, mesmo sendo reconhecido por seu conhecimento das Escrituras e por seu zelo pastoral.

Fiéis da igreja de Ário queixam-se com seu bispo sobre sua pregação acerca do Filho de Deus, que, segundo o “cura”, teria sido criado no tempo. O bispo Alexandre convoca Ário para um debate público, no qual lhe é solicitada a retratação de sua postura perante o presbitério, o que não ocorre na ocasião. Em um novo encontro entre o presbítero e o bispo, este exige-lhe a rejeição de suas ideias, consideradas equívocas, e o compromisso com a reta doutrina sobre o Filho de Deus; Ário, porém, acusa o bispo Alexandre de sabelianismo.

Se, por um lado, a doutrina de Ário é uma clara alternativa aos erros modalistas e patripassianistas, por outro, é uma consequência extrema das ambiguidades subornacionistas do período pré-niceno (Sesboüè, 2015, p. 208). O grande interesse dos autores desse período é a soteriologia, ou seja, o plano da salvação em que o Filho e o Espírito Santo aparecem subordinados à iniciativa do Pai. Nesse sentido, não é possível sustentar um erro na fé dos Padres pré-nicenos, porque partem de uma convicção soteriológica; não é possível afirmar a mesma coisa com relação a suas

estruturas de pensamento e de linguagem, perpassadas por categorias da filosofia grega.

O pensamento de Ário, portanto, está inserido em um esquema claramente subordinacionista. As duas convicções teológicas que apoiam seu pensamento são: a unicidade e a transcendência de Deus. Segundo ele, sustentar a divindade do Filho compromete a unicidade divina e, consequentemente, a fé monoteísta (Ladaria, 2015, p. 248). Ao mesmo tempo, o conceito de geração, usado para expressar a relação entre o Pai e o Filho, parece-lhe excessivamente material implicando perda ou diminuição da transcendência do Pai. Por outro lado, contudo, opõe-se claramente ao sabelianismo e defende a subsistência pessoal do Filho, como pode ser lido em trecho da carta enviada ao bispo Alexandre:

Conhecemos um só Deus, só incriado (ἀγέννητος – *agênetos*), só eterno, só sem princípio, só verdadeiro, só imortal, só eternamente bom, só poderoso [...]. Esse Deus engendrou um Filho unigênito antes de todos os séculos, por meio do qual criou os séculos e todas as coisas; nascido não em aparência, mas em verdade; obediente à sua vontade, imutável e inalterável; criatura perfeita de Deus, mas não uma criatura a mais; feitura perfeita, mas não como as demais feitura [...]. É, como dissemos, criado por vontade do Pai antes dos tempos e dos séculos, recebe do Pai a vida e o ser e o Pai glorifica-o ao torná-lo partícipe de seu ser [...]. O Filho saiu do Pai fora do tempo, criado e constituído antes dos séculos; não existia antes de nascer, mas, nascido fora do tempo antes de todas as coisas, ele recebe só do Pai o ser. Mas não é eterno, nem coeterno, nem incriado juntamente com o Pai [...] (*Trin.* IV 12-13; VI 5-6 – CCL 62,112-114 – p. 199-202; e em *Syn.* 15,1, conforme Opitz, 1935, tradução nossa).

É nítida sua preocupação em remarcar a posição única e irrepetível do Pai, que é uma hipóstase diferente do Filho, além de possuir uma natureza distinta. Não há como o Filho ser consubstancial (ὁμοούσιος – *homooúsios*) ao Pai; só este é sem princípio e diferencia-se por completo do Filho. Merece uma anotação a palavra ὁμοούσιος, que será central para o Concílio de Niceia; um possível antecedente da doutrina de Ário seria a oposição às prolações gnósticas dos círculos valentianianos (Sesboüè, 2015, p. 209), ou seja, a produção em série dos *éons*, a qual fora retomada por Paulo de Samosata, no século III; derivada dessa ideia, surge o termo ὁμοούσιος condenada pelos Sínodos de Antioquia (264-269). Ário rejeita essa noção de consubstancialidade precisamente por quebrar a unicidade de Deus; embora não no tempo cósmico da experiência, o Filho, sim, é gerado na origem do tempo (“antes dos séculos”), ele não é da mesma substância do Pai, é criado do nada.

Ele chama o Filho “engendrado”, o qual não pode ser coeterno com o Pai; não é possível falar de dois “in-engendrados” em Deus, só o Pai; o Filho tem nele seu princípio. Disso, Ário deduz a condição de criatura do Filho; ele é gerado pelo Pai, no sentido, porém, da criação, não em

um sentido estrito (Ladaria, 2015, p. 248-249). Como diversos autores do século XX indicam, entre eles M. Simonetti (1975), A. Grillmeier e R. P. C. Hanson (1987), Ário não usa corretamente os verbos criar e engendrar: aquele que chega a ser, que é criado (γέννητος – *gênetos*) é engendrado (γένννητος – *gênnetos*), porque só há um que não é engendrado (ἀγέννητος – *agênnetos*), logo, que não chega a ser, não é criado (ἀγέννητος – *agênetos*).

Mesmo tendo sido criado “antes dos séculos”, o Filho começa a existir e não é coeterno com o Pai, isso significa que Deus chega a ser pai no tempo, porque antes da criação do Filho não era pai. O Filho pertence à ordem do devir (Sesboüè, 2015, p. 209), ainda que considerado uma criatura superior, como as Escrituras testemunham: “O Senhor me criou, primícias de sua obra, de seus feitos mais antigos” (Pr 8,22). Sua perfeição criatural é tal que pode ser chamado “Deus”, é, contudo, um “Deus” criado perante o único Deus não engendrado e não criado. Em trecho de uma carta a Eusébio de Nicomedia, escreve Ário:

O bispo não para de nos espicaçar e de nos perseguir com todas as velas desfaldadas; ele nos expulsou da cidade como ateus, sob pretexto de não fazermos coro com ele quando declara em público: “Um Deus eterno, um Filho eterno: ao mesmo tempo um Pai, ao mesmo tempo um Filho; o Filho coexiste com Deus sem ser gerado; ele é sempre-gerado, não tornado por geração, e Deus não precede o Filho, nem num pensamento, nem num átomo de tempo: um Deus eterno, um Filho eterno; o Filho vem do próprio Deus”.

[...] Quanto a nós, o que dizemos, pensamos, temos ensinado e ensinamos? Que o Filho não é nem gerado, nem uma parte de não gerado, e que não provém tampouco de nenhum substrato: é por vontade e conselho que ele teve a existência antes dos tempos e dos séculos; é cheio de graça e de verdade, é Deus, Filho único, imutável; e antes de ter sido gerado (Pr 8,25) ou criado (Pr. 8,22) ou estabelecido (Rm 1,4) ou fundado (Pr 8,23), ele não existia; pois ele não era gerado.

Ora, nós somos perseguidos por ter dito: “O Filho tem um começo, mas Deus é sem começo”. Eis por que somos perseguidos, e também porque dissemos: “Ele é a partir do nada”. Assim falamos, dado que ele não é uma parte de Deus, nem proveniente de um substrato (Opitz, 1935, p. 1-3. Tradução nossa).

Considerada excessivamente material, até “animal”, a ideia de geração do Filho, entendida como emanção, é completamente rechaçada por Ário. Mostra-se desfavorável ao uso da preposição ex (ἐξ – *ex*) para expressar a relação entre Pai e Filho, precisamente pela conotação “material” a ela atribuída; o Filho não provém, por conseguinte da essência (ἐκ οὐσίας – *ék ousían*) do Pai (Ladaria, 2015, p. 250). Embora se alinhe com a posição, sobretudo de Orígenes, que sustenta a geração voluntária do Filho por parte do Pai (Hanson, 1987, p. 410-423), Ário afasta-se totalmente dela ao converter a geração em simples criação; o Filho provém do nada e sua criação está em função da própria criação.

Com isso, é possível vislumbrar a doutrina de Ário como uma interpretação do Cristianismo a partir dos esquemas helênicos de seu tempo, concretamente o platonismo médio (Ladaria, 2015, p. 251). Em nome da transcendência absoluta de Deus, a novidade do Evangelho é reduzida; a produção do λόγος -Filho responde mais bem ao esquema da emanção de Plotino na origem do cosmos, em que o λόγος-Filho seria o primeiro na escala de todas as criaturas. Ele não pertence ao extremo que distingue Deus de toda criatura, mas, por ser a mais elevada de todas, torna-se intermediário (Sesboüè, 2015, p. 210).

Algumas afirmações de Ário confirmam o que acaba de ser indicado: “O Filho de Deus tem de Deus sua idade, sua magnitude, o desde quando e o de quem”; “O Pai é alheio ao Filho segundo a essência (ξένος κατ’ οὐσίαν – *xénos kat’ ousían*) porque é sem princípio; saiba que existia o uno (μονὰς – *monás*) antes que viesse à existência o dois (δύας – *dúas*) [...]” (cf. *Syn.* 15, conforme Opitz, 1935, p. 242-243. Tradução nossa). Além disso, mostram grande semelhança com o esquema filosófico platônico do século II (Ladaria, 2015, p. 251): a primazia absoluta pertence à μονὰς, identificada com Deus, o Pai, de quem tudo provém; o λόγος corresponde ao entendimento (νοῦς – *nous*), ou seja, à δύας, identificada com o demiurgo; em terceiro lugar, aparece a matéria produzida pelo demiurgo¹.

É evidente que a terminologia assumida por Ário não é a mesma do referido esquema, contudo, é utilizado por ele para remarcar a divindade do Pai negando a divindade do Filho, λόγος mediador da criação, e, consequentemente, a do Espírito Santo. Toda e qualquer relação entre Deus e o mundo e entre Deus e as criaturas é rejeitada; o mundo e as criaturas são obra do Filho, que não é Deus. É clara a intenção de harmonização do anúncio cristão com modelos cosmológicos, nos quais a mediação é rebaixada ao nível da criatura (Ladaria, 2015, p. 252). Esse modelo implica seriamente o que até então era o foco do pensamento cristão: a salvação; o Filho, por ter sido criado, não é mediador na criação e, tampouco, na salvação.

Disso é possível vislumbrar um segundo e grave problema na doutrina de Ário: sua convicção cristológica. É impossível compatibilizar a Encarnação e o testemunho dos Evangelhos com a divindade do Filho; o nascimento, a sede e a fome, os sentimentos, a ignorância e, sobretudo, a morte de cruz provam que ele estaria sujeito a paixões, a mudanças inconciliáveis com a verdadeira divindade (Sesboüè, 2015, p. 211). Do mesmo modo, ele foi santificado pelo Pai e sua glória e sua ressurreição vêm do alto.

¹ A. Grillmeier na obra *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I* transcreve o seguinte texto de Numênio de Apameia: “o segundo [Deus], que é duplo em si mesmo, forma em si mesmo a ideia e o mundo porque é demiurgo”.

O arianismo encaixa-se no esquema *logos-sarx* (λόγος-σάρξ – *logos-sarx*) assumido, posteriormente, tanto por autores ortodoxos e como heréticos, o caso de Apolinário de Laodiceia. O λόγος inferior ao Pai, mas preexistente ao mundo e às criaturas, assume a carne humana podendo, assim, sofrer todas as paixões e todas as mudanças propriamente humanas (Sesboüè, 2015, p. 211). Precisamente desse modo, são interpretadas diversas passagens da Escritura que declaram a inferioridade do Filho em relação ao Pai (Jo 14,28) e narram fatos da vida de Jesus em sua ignorância e suas paixões se tornam patentes (Mc 13,22; Jo 11,33.39).

Ário soluciona simploriamente a difícil distinção entre λόγος ἐνδιάθετος (*logos endiáthetos*) e λόγος προφορικός (*logos prophorikós*), elaborada e conhecida de autores anteriores a ele, e as especulações sobre a participação do Filho na vida divina, mesmo tendo sido engendrado voluntariamente pelo Pai. As tentativas para resolver a aporia do mistério trinitário não são alcançadas facilmente nos três primeiros séculos cristãos; o recurso ariano para a solução, além de simplório, é radical e extremo: a mensagem cristã fecha-se em esquemas filosóficos prévios perdendo sua originalidade. Por isso, a fé nicena apresenta-se como claro esforço para des-helenizar o Cristianismo.

2 A resposta de Niceia – des-helenização da fé

Como é possível constatar, a doutrina ariana é fortemente influenciada pelo platonismo médio do século III, que se debruça sobre a problemática da unidade e da multiplicidade, do ser e do devir desde uma terminologia do próprio Platão e de Parmênides (Ricken, 1970, p. 76-78). Fazem eco nos versos da *Thaleia* de Ário a invisibilidade, a impronunciabilidade, a intocabilidade, a inexperienciabilidade divinas de Máximo de Tiro ao apresentar a doutrina sobre Deus do platonismo médio. Ademais, Ário é diretamente influenciado pela teologia negativa de Padres anteriores a ele, como Clemente de Alexandria o qual sustenta a irreconhecibilidade divina.

Porém, os antecedentes platônicos não são exclusividade de Ário; a Teologia cristã dos três primeiros séculos é profundamente marcada pelo pensamento helênico como pode ser visto na doutrina do λόγος de Justino mártir, no papel do λόγος no ordenamento da criação de Taciano, na apresentação do λόγος como “alma do mundo” de Atenágoras, o qual segue Albino e seu pensamento, e na mediação do λόγος na criação do mundo, segundo a terminologia platônica, de Clemente de Alexandria.

Será, entretanto, no pensamento de Orígenes que o platonismo alcançará sua maior influência no Cristianismo do século III. O alexandrino ecoa, desde a interpretação de Jo 1,1, a mediação do λόγος, a “alma do mun-

do”, entre o âmbito do inteligível e a matéria (Ricken, 1970, p. 81-82). No λόγος, estão a sabedoria e os modelos (τύποι – *typoi*) a partir dos quais tudo vem a ser; Deus mesmo concede-lhe a tarefa de dar forma ao ser e à matéria de tudo (*In. Ioan.* 1,19,22). Torna-se claro, portanto, em Orígenes a mediação do λόγος na conceitualização da relação entre unidade e pluralidade.

Embora os autores cristãos dos séculos II e III tenham lançado mão do pensamento helênico para apresentar a mensagem cristã, a grande diferença de suas obras e Ário está no fato de que enquanto este tenta conciliar a fé cristã com os esquemas do platonismo médio, aqueles dedicam-se ao caminho inverso (Ricken, 1970, p. 79).

A formulação nicena da consubstancialidade do Pai e do Filho tem como “pano de fundo” o desenvolvimento do pensamento platônico, concretamente no entendimento do ser, no Cristianismo nos séculos II e III (Ricken, 1970, p. 90). Ao mesmo tempo, não se deve esquecer que o termo ὁμοούσιος não foi uma invenção dos Padres reunidos em Niceia, em 325; o ὁμοούσιος já está presente na reflexão teológica há quase cem anos antes de Niceia, tendo sido, inclusive, condenado nos Sínodos de Antioquia (264-269) por seus traços sabelianos (Sesboüè, 2015, p. 209).

Ao contrário do proposto por T. Zahn, no final do século XIX, o ὁμοούσιος niceno não foi uma resposta ao risco de politeísmo supostamente negado por Ário. Como anteriormente apresentado, Ário não se contrapõe a uma tendência politeísta, mas à tendência modalista e patripassianista (Sesboüè, 2015, p. 208); seu intuito era preservar a unicidade e a absoluta transcendência de Deus, portanto o Filho não emanaria do Pai como outra substância (οὐσία – *ousía*) divina, mas como οὐσία criada. T. Zahn entende o ὁμοούσιος de Niceia como unidade numérica de uma entidade autônoma e individualidade daquilo que existe só uma vez, interpretando-o, porém, desde as noções aristotélicas de οὐσία primeira e segunda (Ricken, 1970, p. 91). A intenção dos Padres nicenos, por outro lado, é muito distinta; a inserção do ὁμοούσιος é uma aclaração de uma frase de Jesus na Escritura.

F. Ricken sustenta que o rechaço do ὁμοούσιος por parte dos arianos tem como origem seu uso na gnose valentiniana, ou seja, ὁμοούσιος significaria a similaridade do ser, o pertencimento ao mesmo tipo de ser ou nível de ser (Ricken, 1970, p. 92-93). Em um verso da *Thaleia*, Ário utiliza o termo: “Ele [o Filho] não traz nenhuma característica (ἴδιον – *ídion*) divina em sua subsistência individual, porque ele não é igual (ἴσος – *ídos*), tampouco da mesma substância (ὁμοούσιος)” (*Syn.* 15, conforme Opitz, 1935, p. 242. Tradução nossa). A compreensão ariana do ὁμοούσιος indica que como o Pai é, só ele é; não há nenhum igual a ele, tampouco semelhante ou que possa receber a mesma honra.

É claro, portanto, o distanciamento de Ário da compreensão gnóstica de ὁμοούσιος. O Filho é um “meio-termo”, o qual chega a ser por vontade expressa do Pai. Além disso, se a concepção da emanção (προβολή – *probolé*) do Filho da única substância do Pai é compreendida como uma partição (μέρος – *méros*) da única substância divina, seria introduzida em Deus as noções de divisão e mudança; assim como um corpo pode ser partido, a única divindade poderia ser partida para a emanção do Filho.

Os Padres conciliares não desconhecem o vínculo estabelecido por Ário entre o termo ὁμοούσιος e seu uso gnóstico. Fica claro, portanto, que o ὁμοούσιος não pode ser compreendido desde uma simples visão corpórea ou material; não se trata de uma paixão, de uma mudança na οὐσία ou na potência (δύναμις – *dýnamis*) do Pai. Qual seria, portanto, a compreensão do ὁμοούσιος usada pelos Padres nicenos? As fontes que se dispõem para responder à pergunta são os relatos de Eusébio de Cesareia à sua comunidade e as considerações de Atanásio de Alexandria no *De decretis Nicaenae synodi* XX (350-351), no *De synodis* XLV (359) e na *Epistola ad Afros* VI (369); não é de se esperar, contudo, desses documentos um esclarecimento inequívoco sobre o ὁμοούσιος (Ricken, 1970, p. 95). Se, por um lado, Eusébio de Cesareia escreve para se justificar perante a comunidade, por outro, Atanásio de Alexandria tenta relacionar o termo com a Escritura. Em todo caso, fica evidente, em ambos os autores, que a intenção do concílio, ao inserir o ὁμοούσιος no credo, é contrapor a postura ariana que sustenta a condição criatural do Filho.

Como conceber filosoficamente o ser de Deus, em que a filiação do *logos* compreenda a consubstancialidade, é o questionamento que está no horizonte dos Padres nicenos; embora tal pergunta possa ser, no contexto do concílio, vislumbrada, nenhuma mediação conceitual, que ofereça uma resposta satisfatória, é encontrada (Ricken, 1970, p. 95). Segundo Eusébio de Cesareia, o ὁμοούσιος simplesmente expressa que o Filho não pertence à ordem criada; ele é semelhante ao Pai, que o engendra, logo, sua hipóstase (ὑπόστασις – *hypóstasis*) ou οὐσία é a mesma do Pai².

Trata-se da mesma postura de Atanásio de Alexandria e dos Padres conciliares que rejeitam as expressões “da substância” (ἐκ τῆς οὐσίας – *ék tês ousías*) e o ὁμοούσιον, segundo “ímpio” discurso de Ário (Ricken, 1970, p. 96). Todo aquele que nega as expressões arianas, concorda com a definição conciliar. Em Niceia, o ὁμοούσιος significa que o λόγος é verdadeiro e autêntico Filho e que as criaturas não lhe são semelhantes. Ele é verdadeira δύναμις divina, imagem do Pai, perfeitamente igual a ele.

² A distinção entre ὑπόστασις e οὐσία na doutrina trinitária torna-se clara somente com a reflexão dos Padres capadócijs, após o Concílio de Niceia (Ladaria, 2015, 291-313).

Ao apresentar a relação do Filho com o Pai, em *De decreti Nicaenae synodi* XX, o alexandrino usa, por primeira vez, o termo indivisível (ἀδιαίρετως – adiairétos); talvez tenha sido o intento para unir a doutrina do ὁμοούσιος com a unidade em Deus. Não obstante, no mesmo documento o autor remarca o ἀδιαίρετως ao relacioná-lo com a fórmula joanina que expressa a unidade entre Pai e Filho (Jo 17,21). Com o ἀδιαίρετως, é igualmente possível distinguir a relação de Deus com os seres humanos e a relação de Deus com o Filho; ele não está separado do Pai, como os seres humanos, porque é o Filho que dele sai (Jo 17,8); é claro, todavia, que a significação dada ao ἀδιαίρετως, desde o ὁμοούσιος, afasta-se da tendência sabeliana e remarca o ensinamento do eterno engendramento do Filho, negado pelos arianos.

Logo, não é possível prescindir do conteúdo dado por Atanásio de Alexandria ao ὁμοούσιος niceno; o argumento soteriológico possui um papel essencial em seu discurso sobre a relação do Pai e do Filho: a salvação do ser humano não pode ser realizada se o salvador não é o Filho verdadeiro do Pai (Ladaria, 2015, p. 275). A Trindade não depende da criação do mundo; o Filho, sim, é o mediador entre o Pai e tudo o que é criado, mas o é desde sempre, como dá testemunho o Novo Testamento; nesse sentido, não há nenhuma inferioridade do Filho, porque, ao contrário dos arianos, a relação entre Deus e o mundo, pela mediação do Filho coeterno, é direta.

Clara é a pretensão dos Padres nicenos ao buscarem formas que expressam e preservam a novidade da fé cristã; só as palavras da Escritura, contudo, não são suficientes para tal. O credo de Niceia fixa, portanto, um significado único e inconfundível para o ὁμοούσιος (Ricken, 1970, p. 97), distante da gnose valentianiana e, ao mesmo tempo, da concepção platônica do λόγος como “meio termo” entre Deus e o mundo, assumida por Ário e seus discípulos.

3 O Cristianismo, religião imperial – “constantinização” da fé

Torna-se evidente que o ὁμοούσιος de Niceia só é compreensível a partir da controvérsia ariana; em Ário, o esquema do platonismo médio, usado pelos apologetas no período imediatamente posterior ao Novo Testamento para expressar a relação do Pai e do Filho, torna-se absoluto. Ao unir a concepção do λόγος como “meio termo” e a doutrina cristã da criação, na qual o Criador se distingue de tudo o que é criado, não resta alternativa ao presbítero de Alexandria que sustentar a condição criatural do Filho (Ricken, 1970, p. 99). Nesse sentido, o arianismo representa a crise definitiva do pensamento platônico no Cristianismo, porque a fé cristã não

comporta graduação na divindade, tampouco um “terceiro” que mediará a transcendência divina e o mundo criado.

Niceia, portanto, não incorpora o pensamento helênico a seu credo; o *ὁμοούσιος* significa explicitamente, a partir do primeiro concílio ecumênico, a afirmação da transcendência do Filho e sua participação plena na divindade do Pai. Como Atanásio de Alexandria insiste, tudo o que é sustentado da transcendência, da eternidade e da divindade do Pai deve ser igualmente sustentando da transcendência, da eternidade e da divindade do Filho.

O Concílio não reduz a novidade da fé cristã a esquemas filosóficos prévios; pelo contrário, o esforço conciliar preserva o que é mais próprio da revelação: Deus, o Pai, tem um Filho que, com ele, é igualmente Deus. Há uma clara ruptura com a ingênua assunção da concepção do ser platônico assumida pelos apologetas; nesse sentido, Niceia indica o fim da era dos apologetas (Ricken, 1970, p. 99). Portanto, o sistema tríade de Plotino, elaborado no pensamento cristão do século III, mostra-se totalmente inadequado para a doutrina trinitária.

Ao contrário do que muito se insiste sobre o credo niceno, o empenho dos Padres conciliares, sobretudo de Atanásio de Alexandria, é precisamente o rechaço de uma assunção acrítica do pensamento helênico como meio de expressão da fé cristã (Forte, 2001, p. 66-67; Kasper, 2013, p. 398-399). Niceia, não sem contradições, logra conservar o mais próprio da doutrina cristã da Trindade. Não assim, contudo, no que diz respeito ao anúncio da mensagem cristã: há um claro trânsito da economia para a teologia (Sesboüè, 2015, p. 205), além disso a Boa-notícia do Reinado de Deus, própria de Jesus, perde a centralidade (Sobrinho, 1999, p. 462).

É decisivo nesse processo o papel do Imperador Constantino; as fontes disponíveis para uma possível reconstrução da assembleia conciliar são poucas, inclusive não há atas do Concílio de Niceia (Perrone, 1995, p. 26). O principal testemunho escrito é o de Eusébio de Cesareia, no qual os elementos protocolares ganham destaque, enquanto as discussões doutrinárias são meramente mencionadas e as questões disciplinares, omitidas. Supõe-se que a presidência do concílio tenha sido dada a Ósio de Córdova, não por ser legado romano, mas porque é homem de confiança do Imperador.

Segundo o relato de Eusébio de Cesareia, a presidência das disputas doutrinárias será do próprio Imperador, que permanece na assembleia até a conclusão dessa discussão. Além disso, a própria abertura do concílio é marcada pelo protocolo imperial (Perrone, 1995, p. 27): Constantino, precedido por homens de fé da corte, entra solenemente na aula conciliar, localizada em seu palácio imperial; somente assume seu posto depois que

os bispos se sentam; é saudado pelo bispo que está à sua direita retribuindo as palavras com o expresso desejo de reconquista da concórdia eclesial, consequentemente, da paz imperial.

Como mencionado, as fontes disponíveis para a reconstrução da assembleia conciliar são escassas; não obstante, chama a atenção o fato de que naquela preservada, o relato de Eusébio de Cesareia, o papel de Constantino seja central. Descontando possíveis excessos da apresentação eusebiana, a centralidade do Imperador no desenvolvimento do concílio parece ser confirmada por suas ações à sua clausura (Perrone, 1995, p. 45): envia uma carta à Igreja de Alexandria e uma encíclica às demais Igrejas comunicando os resultados do sínodo e sua alegria pelo retorno à unidade da fé. Ademais, Constantino concede aos decretos conciliares o estatuto de leis de Estado, firmando um precedente para o que posteriormente, durante o Medievo, se torna conhecido como regime de Cristandade, no qual poder eclesiástico e do Estado se confundem.

3.1 *A religião imperial de Constantino*

Não se deve pensar que o assim chamado “giro constantiniano” seja resultado da ação de uma única pessoa, concretamente Constantino. Muito desse processo deve-se a acontecimentos anteriores e posteriores à vida do próprio Imperador (González, 2020, p. 437); a assunção do Cristianismo como religião oficial do Império acontece somente com Teodósio, com a publicação do Édito de Tessalônica (380), sendo que sob seu antecessor Juliano, ainda que por breve período, o Império retroceda ao paganismo.

A conversão massiva ao Cristianismo, sobretudo depois da morte de Constantino, faz com que a Igreja perca seu *locus* próprio, ou seja, assembleia ou comunidade (ἐκκλησία – *ecclesia*) e se converta em uma extensão da sociedade (González, 2020, p. 439). O próprio governo da Igreja passa a estar sob influência direta do Estado, tanto que a organização eclesiástica assume formas imperiais (cúrias, dioceses e províncias). Chega-se, inclusive, ao extremo do decreto de leis punitivas, por parte do Império, a cristãos que abandonem sua fé (González, 2020, p. 440).

Talvez uma das maiores dificuldades enfrentadas para o anúncio do Reinado de Deus seja, precisamente, o surgimento de “outro” Reinado. Pela conversão massiva ao Cristianismo, a prática do batismo de crianças torna-se frequente em toda a extensão territorial do Império, ou seja, aqueles que “nascem” para o Império, já nascem cristãos. Além disso, está a problemática da defesa do próprio Império pelos cristãos (González, 2020, p. 441); como toda a população é cristã, os membros dos exércitos imperiais também são: os símbolos cristãos passam a adornar vestimentas e armas, a cruz, até então, sinal da resistência não violenta

de Jesus e de muitos mártires, torna-se sinal de imposição forçosa da fé e da política imperial.

Contudo, o que mais chama a atenção nesse processo é o papel do próprio Imperador. Eusébio de Cesareia exalta Constantino ao apresentá-lo, dando passagem para a interpretação da monarquia terrena como reflexo da monarquia celeste (González, 2020, p. 441). O Imperador é o mediador, o *pontifex maximus*, do poder celeste; se no anúncio de Jesus o Reinado significa o exercício direto do poder real de Deus sobre seu povo, com a “imperialização” da Igreja esse poder se torna mediado.

A “imperialização” da Igreja ou “constantinização” da fé, como apresentado neste trabalho, significa especial dificuldade para a recepção do Concílio de Niceia; o grande problema para tal não está relacionado, em primeiro lugar, com a assunção do ὁμοούσιος no credo niceno. Todo o empenho, especialmente de Atanásio de Alexandria, em um primeiro momento, e dos Padres capadócijs, posteriormente, para precisar o real significado do termo e para expressar a verdade e a novidade da fé cristã, é um exemplo de como o processo de recepção do concílio, sobretudo em nível conceitual, é acompanhado pela reflexão teológica e a urgência de esclarecimentos ulteriores. Não assim, porém, com a imposição do concílio, de seu credo e de seus cânones realizada pelo próprio Imperador (Perrone, 1995, p. 47). Por conseguinte, não se trata da fé cristã, mas da “fé” do Império e do Imperador, da “fé” de Constantino.

Nota-se a clara influência do Imperador na transmissão das decisões do concílio quando exila Ário e seus seguidores mais próximos, além de um grupo proeminente dos “colucianistas”. Entretanto, a medida não acontece pela não adesão ao credo niceno; são banidos por não acatarem as disposições do próprio Constantino, que, não muito tempo depois, as revoga e permite sua reabilitação. De fato, as disputas iniciais não giram em torno da recepção do credo niceno (Perrone, 1995, p. 47); seria um erro estratégico contestar a decisão conciliar, impulsionada diretamente pelo Imperador. Círculos, como o dos eusebianos, mostram frieza com relação ao ὁμοούσιος; nicenos convictos passam a adotar um tom mais moderado em seu discurso.

Em um ambiente, no qual a conveniência política se torna mais importante que a transmissão da fé, não é de se estranhar que grupos contrários à Niceia busquem maior influência sobre o Imperador, o que acontece com a redução da importância de Ósio de Córdoba na corte imperial e a ascensão de grupos arianos e ligados a Eusébio de Nicomedia, bispo ariano. Contudo, uma drástica mudança deve-se ao próprio Imperador, ainda comprometido em manter a unidade e a paz na Igreja – e, por conseguinte, a estabilidade política do Império. Constantino não aprecia a enérgica atitude de bispos antiarianos, como Eustáquio de Antioquia e

o próprio Atanásio de Alexandria, a qual é contrária ao anseio pacificador do Imperador.

Uma série de sucessos posteriores ao Concílio de Niceia, sobretudo manobras políticas, leva Constantino a reabilitar Ário e a enviar Atanásio de Alexandria ao exílio (Perrone, 1995, p. 48-49). O que aparece, primeiramente, como afirmação da ortodoxia da fé, converte-se, de fato, em disputa política; nas sedes episcopais mais relevantes do Oriente cristão impõe-se uma doutrina distante daquela proclamada em Niceia, ainda que não totalmente congruente com as afirmações extremas de Ário. Embora não haja uma contestação aberta do credo – pelo respaldo do Imperador –, tampouco é possível sustentar uma defesa explícita da fé nicena.

Tal dinâmica mostra uma consequência imediata da “constantinização” da fé, cada vez mais relevante no Cristianismo do Oriente e do Ocidente: a importância política dos representantes eclesiásticos, ministros ordenados. Os acontecimentos em torno à recepção do *ὁμολόγιος* – da condenação à reabilitação de Ário e, *a pari passu*, a condenação da Atanásio de Alexandria – revelam a entrada definitiva de autoridades eclesiásticas na dinâmica política imperial. Chegam, até, a assumir traços próprios do governo imperial – como é o caso de vestimentas púrpuras, até então exclusiva dos senadores romanos – e de ritos pagãos (González, 2020, p. 439); a “imperialização” da Igreja não é sustentada exclusivamente pelo Imperador, mas pelo surgimento de um clero “imperial”.

3.2 O clero “imperial”

Embora ainda não seja possível falar explicitamente de um “cesaropapismo”, típico do Medievo (Guerras, 1992, p. 155), na antiguidade cristã, o Concílio de Niceia, sobretudo por disposição direta de Constantino, abre passo para a formação de um clero “imperial” que deixa profundas marcas na Igreja, primeiramente no Oriente e séculos, depois, no Ocidente. Dada a influência política dos representantes eclesiásticos, todos ministros ordenados, na corte do Imperador, eles assumem um traço próprio seu durante a antiguidade: tornam-se igualmente *pontifices*; os líderes da Igreja, primeiramente os bispos e depois os presbíteros, passam por um processo de “sacerdotalização”, convertendo-se em mediadores entre Deus e a humanidade (González, 2020, p. 441).

Na literatura pré-nicena, há uma clara tendência a não usar o título “sacerdote” para os líderes das comunidades cristãs, o que se deve, por um lado, ao uso neotestamentário de “sacerdote” referido diretamente a Jesus (Hb 4,14-15). O caráter sacerdotal pertence à comunidade cristã, não a uma única pessoa (Schillebeeckx, 1983, p. 94); os dirigentes das comunidades estão a serviço do povo sacerdotal, eles mesmos não são sacerdotes.

Contudo, o processo de “sacerdotalização” dos representantes eclesiais, já iniciado no século III pela íntima relação que vai se estabelecendo entre o ministério ordenado para a presidência da comunidade e para a celebração da Eucaristia, cada vez mais compreendida como sacrifício (Schillebeeckx, 1983, p. 95; Taborda, 2011, p. 112), é alavancado no período pós-niceno como resultado direto da influência do Imperador na vida da Igreja e de seus ministros. Com efeito, a partir do giro constantiniano surge uma nova classe social dentro do Império – e da Igreja: o *clerus*.

O termo perde completamente seu significado neotestamentário, ou seja, “eleição” ou “destino” (At 1,16-26); seu sentido adquire a noção de “privilégios” sociais. Embora *clerus* ainda passe por uma determinação teológico-moral na segunda metade do século IV, principalmente no que se refere às obrigações e ao estado de vida dos clérigos, a dicotomia entre os dois tipos de cristãos (*duo sunt genera christianorum*) manteve, assim, a separação sociológica dentro do Império e da própria Igreja (LThK VI, p. 131-133).

Chama a atenção a ausência de crítica da parte dos bispos convocados ao Concílio de Niceia ao papel cada vez mais central e centralizador do Imperador na vida da Igreja (Perrone, 1995, p. 17-18). Constantino – e posteriormente seus sucessores – assume o papel de *pontifex maximus* não só no âmbito do Império, mas também no âmbito da Igreja; embora o objetivo explícito do Imperador fosse a retomada da paz ameaçada por uma disputa intraeclesial, a definição dogmática de Niceia é mero pretexto para as ambições políticas de Constantino. Nasce, portanto, em Niceia uma aliança tácita entre o poder do imperador e o poder eclesiástico.

Conclusão

Sem sombras de dúvidas, o ὁμοούσιος tem sido motivo de grande discussão teológica desde sua inserção no credo niceno (325):

Cremos em um só Deus, Pai onipotente, artífice de todas as coisas visíveis e invisíveis. E em um só Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, gerado unigênito do Pai, isto é, da substância do Pai, Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não feito, consubstancial ao Pai, por meio do qual vieram a ser todas as coisas, tanto no céu como na terra; o qual, por causa de nós homens e da nossa salvação, desceu e se encarnou, se humanou, padeceu, e ressuscitou ao terceiro dia, [e] subiu aos céus, havendo de vir julgar os vivos e os mortos; e no Espírito Santo (DH, n. 125).

Não obstante, a maior discussão que o Concílio de Niceia deveria suscitar, 1700 anos depois, não está relacionada a uma supostamente helenização da fé cristã. Como apresentado, o grande esforço de Atanásio de Alexandria e demais Padres filonicanos para esclarecer o significado

de *ὁμολογία* à fé, afastando-se da gnose valentiniana e do platonismo médio, mostra que a definição dogmática do sínodo preservou a novidade e a originalidade da revelação cristã, ou seja, Jesus é verdadeiro Filho de Deus, conforme o testemunho neotestamentário.

A importância de Niceia e de sua definição dogmática é ímpar, tanto que será, por isso, reconhecido como o primeiro concílio ecumênico; os três seguintes (Constantinopla I, Éfeso e Calcedônia), igualmente fundamentais para a definição da fé cristã, remeter-se-ão a ele, criando uma referência nova para a ortodoxia da fé, além daquela estabelecida pelo cânon do Novo Testamento (Ladaria, 2015, p. 260).

Porém, a grande discussão que Niceia deveria suscitar dentro da teologia diz respeito ao papel assumido por Constantino na convocação, na realização e na transmissão do concílio. A ausência de crítica por parte dos bispos, naquela ocasião, significa o lançamento das bases de uma série de desafios que comprometem a novidade e a originalidade da fé cristã: o esquecimento do anúncio da Boa-notícia do Reinado de Deus e o passo da economia para a teologia, como discurso próprio da Igreja; a emergência do *clerus* e de seus privilégios; e a abertura de antecedentes para o regime de Cristandade e do surgimento do “cesaropapismo” durante a Idade Média, que persistiram até a segunda metade do século XIX.

Como insiste J. Costadoat, há três reptos para a Igreja no século XXI: a des-sacerdotalização, a des-romanização e a des-antropologização (Costadoat, 2025); enquanto esta é consequência direta da reforma protestante e da Modernidade na vida da Igreja, aquelas são consequências indiretas do giro constantiniano e do processo de “imperialização” da Igreja deflagrado pelo Concílio de Niceia. Mais que um processo de helenização da fé, Niceia, pelo papel central de Constantino, torna a fé “constantinianas”.

Abreviaturas

- DH Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral
Hist. Eccl. História eclesiástica de Eusébio de Cesareia
LThK Lexikon für Theologie und Kirche
In. Ioan. Comentário ao Evangelho de João de Orígenes

Referências

ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DOS BISPOS. *Para uma Igreja sinodal: comunhão, participação, missão – Documento final*. Roma, 2024. Disponível

em: https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/POR---Documento-finale.pdf. Acesso em: 30 abr. 2025.

COSTADOAT, J. Tres a la Iglesia del Vaticano II: Desacerdotalización, desromanización y desantropologización. *Religión Digital*, 2025. Disponível em: https://www.religiondigital.org/cristianismo_en_construccion/retos-Iglesia-Vaticano-II-Concilio-clericalismo-romanizacion-antropologia_7_2745395437.html. Acesso em: 30 abr. 2025.

DENZINGER, H., HÜNERMANN, P., *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral* (DH). 1ª ed. São Paulo: Ed. Paulinas e Ed. Loyola, 2005.

EUSÉBIO de Cesareia. *História eclesiástica* (Hist. Eccl.). São Paulo: Ed. Paulus, 2000 (Patrística, 15).

FORTE, B. *Trinidad como historia*. 3a. ed. Salamanca: Ed. Sígueme, 2001.

GARHAMMER, E. Klerikalismus. In: KASPER, W. (Hrsg.) *Lexikon für Theologie und Kirche*. 6. Band (LThK VI). 3. Aufl. Freiburg i. B. – Basel – Wien: Herder Verlag, 1997.

GRILLMEIER, A. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* I. Freiburg – Basel – Wien: Herder Verlag, 1979.

GONZÁLEZ, A. *Buscar a tientas: una reflexión sobre las religiones*. 1ª ed. Madrid: Ed. Biblioteca Menno, 2020.

GUERRAS, M. S. O imperador Teodósio e a cristianização do Império. *Classica: Revista brasileira de estudos clássicos*, Belo Horizonte, Supl. 1(1992), p. 155-160, 1992.

HANSON, R. P. C. The Influence of Origen on the Arian Controversy. In: LIES, L. (ed.), *Origeniana Quarta: Die Referate des 4. Internationalen Origenskongress*. Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 1987. p. 410-423.

KASPER, W. *El Dios de Jesucristo*. Santander: Ed. Sal Terrae, 2013 (Presencia teológica, 208).

LADARIA, L. F. *El Dios vivo y verdadero: el misterio de la Trinidad*. 5ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2015.

OPITZ, H. G. *Athanasius Werke* III,1. Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318-328. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1935.

ORÍGENES. *Comentario al Evangelio de Juan/ 1:115 (In. Ioan.)*. Madrid: Ed. Ciudad Nueva, 2020.

PERRONE, L. De Niceia (325) a Calcedônia (451). Os quatro primeiros concílios ecumênicos: instituições, doutrinas, processos de recepção. In: ALBERIGO, G. (Org.). *História dos concílios ecumênicos*. 1ª ed. São Paulo, Ed. Paulus, 1995. p. 11-119.

RICKEN, F. Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus. In: WELTE, B. (Hsgb.). *Zur Frühgeschichte der Christologie*. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia. Freiburg – Basel – Wien: Herder Verlag, 1970 (Quaestiones disputatae, 51). p. 74-99.

SCHILLEBEECKX, E. *El ministerio eclesial*. Responsables en la comunidad cristiana. Madri: Ed. Cristiandad, 1983.

SESBOÜÈ, B. (Dir.) *O Deus da salvação*. Século I – VIII. 3a. ed. São Paulo. Ed. Loyola, 2002 (História dos dogmas, 1).

SIMONETTI, M. *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma: Institutum Patristicum “Augustinianum”, 1975 (Studia Ephemeridis “Augustinianum”, 11).

SOBRINO, J. *La fe en Jesucristo*. Ensayo desde las víctimas. 1ª ed. San Salvador: UCA Editores CRT, 1999.

TABORDA, F. *A Igreja e seus ministros*. São Paulo: Ed. Paulus, 2011.

Artigo submetido em 14.07.2025 e aprovado em 08.08.2025.

Matheus da Silva Bernardes é Doutor em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia — FAJE (2022). Professor da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, em Campinas-SP. Orcid.org/0000-0001-9904-3155. E-mail: matheus.bernardes@puc-campinas.edu.br

Endereço: Rua Gonçalves César, 79 – Guanabara
13.073-230 Campinas – SP, Brasil

Editores: Márcia Eloi Rodrigues e Franklin Alves Pereira.

Disponibilidade de Dados:

Os conteúdos subjacentes ao texto da pesquisa estão contidos no artigo.