

Ideólogo ou testemunha? Duas avaliações contemporâneas da pessoa e da obra de Eusébio de Cesareia

Ideologist or witness? Two contemporary reviews
of the person and work of Eusebius of Caesarea

ALFREDO BRONZATO DA COSTA CRUZ*

Resumo: Eusébio foi bispo de Cesareia e realizou sua formação na biblioteca aí fundada por Orígenes. Sua produção intelectual foi notável, estendendo-se a campos muito diversos. Seu trabalho mais importante foi a *História Eclesiástica*, na qual se dispôs a narrar a trajetória do cristianismo até o tempo de Constantino. Nela praticou um gênero literário diverso dos relatos históricos precedentes. Trata-se de figura ainda controversa, tanto por sua ambiguidade teológica quanto por sua apologia do Império Cristão. O objetivo do presente trabalho é tratar das avaliações sobre Eusébio presentes em dois textos contemporâneos. O primeiro, de Eduardo Hoornaert, considera-o como um retórico que seria essencialmente oposto à tradição profética do cristianismo. O segundo, do Papa Bento XVI, toma-o como um estudioso que soube reconhecer os sinais do amor de Deus na história.

Palavras-chave: Eusébio de Cesareia. Historiografia cristã. História da Historiografia. Teologias da História.

* Doutorando em História Política pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UERJ). Mestre em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UNIRIO, 2013). Bacharel e licenciado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio, 2009). E-mail: bcruz.alfredo@gmail.com

Abstract: Eusebius was Bishop of Caesarea and held his studies in the library founded by Origen. His intellectual work was notable, covering various fields of knowledge. His most outstanding intellectual output was *Church History*, which intended to relate the History of Christianity until the time of Constantine. Eusebius place into practice a diverse genre of previous historical accounts. He is still a controversial intellectual scholar, both for his theological ambiguity and for his advocacy of the Christian Empire. The aim of this paper is to study the reviews about Eusebius present in two contemporary texts. The first one, by Eduardo Hoornaert, considers him as a rhetorician that would be essentially the opposite of prophetic tradition of Christianity. The other, by Pope Benedict XVI, considers him as a scholar who knew how to recognize the signs of God's love in history.

Keywords: Eusebius of Caesarea. Christian Historiography. History of Historiography. Theologies of History.

Com efeito, é duvidoso que algum outro historiador tenha tido o impacto que este autor conseguiu sobre as gerações que o sucederam. Os homens que o seguiram compartilhavam sua fé na Igreja e isto criava um laço que nenhum historiador pagão conseguiria estabelecer com seus seguidores cristãos e nem com seus colegas pagãos (MOMIGLIANO, 2004, p. 195).

Histórias de Eusébio

Eusébio nasceu na Palestina em algum momento da década de 260.¹ Realizou sua formação cultural na cidade de Cesareia Marítima, então importante centro regional, onde se localizava a célebre biblioteca que havia sido constituída a partir dos manuscritos de Orígenes, falecido talvez uma década antes de seu nascimento. O mestre de Eusébio foi Pânfilo, discípulo de Orígenes, respon-

¹ Como fonte de dados para a elaboração das primeiras duas seções do presente texto, utilizei os comentários sobre Eusébio de Cesareia e sobre sua *História Eclesiástica* contido nos manuais de patrologia de Quasten (1962), de Altaner (1988) e de Liébaert (2004); e consultei os seguintes verbetes do *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs* de Di Berardino (2002): *Ário – Arianismo*, de M. Simonetti (p. 149-153); *Cesareia da Palestina*, de D. Stiernon e B. Bagatti (p. 286-287); *Constantino I, imperador*, de M. Forlin Patrucco (p. 328-329); *Dedicação, concílio da*, de C. Nardi (p. 386); *Eusébio de Cesareia (Palestina)*, de C. Curti (p. 537-540); *Eusébio de Nicomédia*, de Ch. Kannengiesser (p. 541-542); *Historiografia cristã*, de P. Siniscalco (p. 688-691); *Igreja e Império*, de P. Siniscalco (p. 702-704); *Niceia*, de M. Forlin Patrucco e Ch. Kannengiesser (p. 997-998); *Orígenes*, de H. Crouzel (p. 1045-1050); *Pânfilo de Cesareia*, de H. Crouzel (p. 1071); *Sabélio – Sabelianos*, de M. Simonetti (p. 1238-1239); e *Tiro*, de A. Di Berardino, M. Simonetti e B. Bagatti (p. 1367-1369).

sável por restaurar e aumentar a biblioteca deste, munindo-a de uma oficina de copistas. Eusébio colaborou com Pânfilo nesta obra administrativa e na elaboração de uma *Apologia de Orígenes*, continuada na prisão, para onde Pânfilo foi levado em novembro de 307 por ocasião da perseguição promovida pelo Imperador Maximino Daia. Executado Pânfilo em fevereiro de 310, Eusébio fez-se chamar *filho de Pânfilo* e concluiu a redação da *Apologia* na qual colaboravam; fugiu à prisão e à morte imediata refugiando-se em Tiro e, a partir daí, na Tebaida, no deserto egípcio. Por ocasião do Edito de Tolerância de Galério, em 311, pôde voltar à Palestina e retomar o trabalho na biblioteca de Orígenes.

Em 313 Eusébio foi feito bispo de Cesareia. Desde o início de seu episcopado, viu-se envolvido na controvérsia suscitada pelas opiniões do padre Ario de Alexandria. Partindo da doutrina tradicional do cristianismo de sua cidade, que considerava o Pai, o Filho e o Espírito Santo como realidades individuais distintas entre si, embora participantes de uma mesma natureza divina, Ario sustentava que o Filho, anterior à Criação e ao tempo, havia recebido seu ser do Pai, sendo criado em substância diversa da que constituiria o Criador. Provavelmente esta ênfase subordinacionista pretendia se contrapor tanto a certas concepções demasiado materialistas da geração do Filho pelo Pai, suscitadas pelo contato do cristianismo com o repertório cultural do paganismo greco-latino, repleto de histórias de filhos de deuses; quanto à doutrina de Sabélio, que argumentava que um mesmo ente havia se manifestado como Pai na Antiga Aliança, como Filho na Encarnação e como Espírito Santo na Igreja, após a infusão de Pentecostes. Na contenda que se seguiu em reação ao posicionamento público do padre alexandrino, Eusébio enfileirou-se ao lado de Ario, com quem se correspondeu e com quem compartilhava certo pudor quanto a crer em uma divisão qualquer, real ou imaginada, no ser do Criador. Recusando-se a aderir a uma fórmula que condenava a doutrina de Ario, Eusébio, com Teódoto de Laodicéia e Narciso de Nerônias, foi temporariamente excomungado por um sínodo de bispos da Palestina, da Síria e da Ásia Menor, reunido em Antioquia entre o fim de 324 e o começo de 325. A definição da pendência foi remetida ao concílio ecumênico, que já havia sido convocado pelo Imperador Constantino e que, devendo-se reunir inicialmente na cidade de Ancira, foi depois transferido para Niceia.

Em Niceia, Eusébio teve a oportunidade de reabilitar-se, assinando a condenação de Ario e participando da elaboração da fórmula de fé promulgada pelos padres conciliares; segundo o próprio Eusébio, a base deste *credo* foi

aquele então em uso na sua diocese de Cesareia. A atuação de Eusébio em Niceia pareceu aos especialistas isenta de convicção íntima, devida mais à intenção de corroborar o desejo expresso do Imperador Constantino, de quem manifestou ser admirador e mesmo entusiasta. Constantino intentava que os bispos chegassem a um termo rápido e conciliador diante da problemática teológica então aberta, um termo que reafirmasse a unidade da *ecclesia*, e foi neste sentido que Eusébio interveio nesta reunião, mesmo à custa da incoerência com as posições doutrinárias que antes havia sustentado. Ario foi declarado ímpio, banido para a Ilíria e teve suas obras condenadas às chamas; aqueles que em cuja posse alguma delas fosse encontrada poderiam ser condenados à morte.

Não obstante este desenrolar, o bispo de Cesareia continuou trabalhando a favor de Ario e de seu partido depois do concílio. Colaborou com Eusébio de Nicomédia, influente protetor do heresiarca, politicamente importante por sua proximidade com Constância, meia-irmã do Imperador. Os dois Eusébios manobram a favor da deposição de bispos que defendiam de forma mais intransigente a condenação do arianismo, como Atanásio de Alexandria, Marcelo de Ancira e Eustáquio de Antioquia, obtendo certo sucesso a seu tempo. Obtiveram também a clemência imperial para o próprio Ario, que pôde regressar do exílio que lhe tinha sido imposto, ainda que sem retornar à Alexandria. Depois da condenação de Atanásio de Alexandria por um sínodo reunido em Tiro e presidido por Eusébio de Cesareia, Ario foi reabilitado de forma oficial. Os participantes do sínodo de Tiro transferiram-se para Jerusalém, para a consagração da Basílica do Santo Sepulcro, construída por ordem de Constantino; aí foi lida uma carta em que o Imperador afirmava haver interrogado Ario pessoalmente e se certificado da correção de sua fé, carta na qual se incluía uma profissão supostamente subscrita pelo polêmico sacerdote. Constantino exigiu que, num ato de reparação, Ario fosse solenemente admitido para a comunhão na recém-edificada catedral de Constantinopla; antes que isso acontecesse, entretanto, Ario faleceu.

Eusébio de Cesareia enalteceu Constantino com discursos oficiais nas comemorações do vigésimo e do trigésimo ano de sua ascensão ao trono imperial. Aparentemente de bom grado, reconheceu-lhe não apenas a legitimidade do poder, mas um papel providencial no projeto divino de redenção do gênero humano. Eusébio morreu pouco depois do imperador tão ardorosamente defendido, talvez na aurora da década de 340.

A produção intelectual do bispo de Cesareia foi ainda mais interessante do que sua interessante atuação no debate teológico e na política eclesiástica daquele momento em que o cristianismo passava por sua decisiva *virada constantiniana*. Eusébio compôs obras nos mais variados campos de seu interesse, abarcando a exegese do Antigo e do Novo Testamento, a filologia, a geografia, a apologética e a especulação dogmática. Sua obra mais importante é, sem dúvida, a *História Eclesiástica*, composta por dez livros, nos quais narrou a trajetória do movimento cristão desde a pregação dos apóstolos até a reunião do Império Romano sob Constantino. Tendo sua redação iniciada talvez antes de 303, parece certo aos especialistas que a *História Eclesiástica* de Eusébio foi composta em diversas camadas, elaboradas e entretidas em diferentes momentos, e que conheceu acréscimos e reformulações até que encontrasse a forma que chegou até nós.

Mais importante do que constatar que esta obra foi escrita e reescrita ao movimento algo instável dos cenários sociopolíticos e eclesiais nos quais transitava Eusébio no primeiro quarto do quarto século depois de Cristo, entretanto, é reconhecer que, com esta *História*, o bispo de Cesareia realizou três coisas notáveis. Em primeiro lugar, cunhou um novo gênero literário, distinto tanto da historiografia greco-latina e das crônicas orientais, quanto da narrativa bíblica; gênero no qual conjugou a erudição bibliográfica e documental com um quadro geral, de origem teológica, para o arranjo e interpretação dos acontecimentos (SINISCALCO, 2002a, p. 688; MOMIGLIANO, 2004, p. 195-197). Sem esta realização de Eusébio, teria sido impossível o surgimento da historiografia moderna, marcada pela crítica documental e pelo cuidado com a narrativa. (GRAFTON, 1998, p. 140; MOMIGLIANO, 2004, p. 198-199). Em segundo lugar, resgatou do esquecimento uma série de personagens e fatos dos primeiros séculos do cristianismo que – com todos os problemas cognitivos que isso implica – conhecemos *apenas* por sua narrativa. (CURTI, 2002, p. 537; LIÉBAERT, 2004, p. 148-149).²

Em terceiro lugar, Eusébio elaborou ou conferiu sistematicidade a um esquema compreensivo que considerava o Império Romano não como um opositor necessário ao movimento surgido da pregação de Jesus de Nazaré; um esquema que, introduzido na *História Eclesiástica*, o bispo de Cesareia viria a desenvolver na sua *Vida de Constantino*. Levando adiante a vinculação entre

² Para uma primeira – e militante – abordagem desta categoria de problemas cognitivos, ver GINZBURG, 2007.

o cristianismo e o mundo cultural que havia sido postulada pelos teólogos alexandrinos do segundo e terceiro séculos, o bispo de Cesareia descobre na relação entre o Pai e o Filho – concebida em termos subordinacionistas – um arquétipo da relação entre Cristo e o Imperador, construindo uma analogia entre a obra do Cristo que proclama o Reino do Pai e a ação do governante piedoso que contribui para a expansão do Reino do Cristo na terra. Tudo indica que Eusébio estava convencido de que o Império Romano Cristão era uma imagem da sociedade cristã celeste, espelhando, portanto, a face da Igreja peregrina; ou, por outro lado, que o Império, tornado reino de Cristo sobre a terra, e o cristianismo, tornado uma Igreja cuja autoridade se sobrepunha ao *ecúmeno*, constituíam uma unidade substancial – ainda que esta comportasse uma certa divisão de finalidades e, conseqüentemente, de tarefas (SINISCALCO, 2002b, p. 703-704).

O nome do pai

De Eusébio aos nossos dias, por quase dezessete séculos, estende-se um longo cortejo de continuadores, intérpretes, tradutores, comentadores e imitadores. Cite-se o exemplo da recepção de sua *História Eclesiástica*, que, em todo caso, é o mais importante. Gelásio, falecido em 395, sucessor de Eusébio na Sé de Cesareia, continuou também sua obra historiográfica. Conhecemos agora uma versão siríaca deste texto, feita provavelmente ainda no século IV, que serviu de base a uma tradução armênia relativamente difundida até o adiantar da Idade Média. Rufino de Aquileia traduziu a *História* de Eusébio para o latim, continuando-a por sua própria conta até 403, ano em que realizou este empreendimento; mais ainda, modificou esta obra tanto com certas abreviações e sínteses, quanto com um conjunto de aditamentos retóricos.

Sócrates Escolástico e Sozômeno Salamínio retomam e ampliam o texto de Eusébio de Cesareia no ambiente constantinopolitano do final do século IV e início do século V. De modo um pouco diverso, fizeram o mesmo, na mesma capital imperial, os prolixos Filipe de Side e Filostorgo de Constantinopla. Para Momigliano, “Filipe de Side tentou uma via própria e evitou imitar Eusébio” (MOMIGLIANO, 2004, p. 200), mas outros autores consultados, entretanto, referem-se de forma unânime a Filipe de Side como tendo *continuado* e / ou *complementado* a *História Eclesiástica* de Eusébio. Na segunda metade do século V, Teodoreto de Ciro, Hesíquio de Jerusalém e Gelásio de Cízico escreveram

histórias eclesiásticas que retomavam o texto de Eusébio de formas diversas, mais no método, nas *regras do jogo*, do que nos pormenores ou nas posições específicas deste autor. Igualmente o fizeram os miafisitas João Diacrinômeno e Basílio de Cilícia; assim como Zacarias de Mitilene, inicialmente um defensor da Natureza Única de Jesus Cristo, que depois aderiu à fórmula de fé promulgada no Concílio de Calcedônia, e que também compôs algumas hagiografias ao modelo daquela *Vida de Antão* redigida por Atanásio de Alexandria.

Em meados do século VI, Teodoro, o Leitor, refundiu as obras de Eusébio, de Sócrates e de Sozômeno, complementando-as até o ano de 527. No final desta centena de anos, Gregório de Tours o retomou em sua *História dos Francos* como fonte informativa, ainda que tenha esboçado um retrato de Constantino assassino de sua esposa e filho, muito mais problemático do que aquela santa imagem traçada por Eusébio. Evágrio Escolástico, leigo, que foi advogado, questor imperial e prefeito de Antioquia, escreveu uma *História eclesiástica* rigorosamente niceno-calcedonense, quanto à teologia, e eusebiana quanto ao formato. Cobrindo em seis livros o período que vai de 341 a 594, sua obra reveste-se de importância peculiar, por documentar, de forma cuidadosa, as controvérsias cristológicas que custaram o prestígio das antigas comunidades cristãs de Antioquia e Alexandria, no interior do império romano cristão. Antes deles, Cassiodoro retomou e prosseguiu o trabalho de Rufino, incentivando o monge Epifânio a traduzir para o latim uma série de histórias eclesiásticas de origem oriental; sua *História Tripartida*, de doze livros, tornou-se um dos mais importantes manuais do cristianismo latino no Medievo.

Eusébio permaneceu o historiógrafo canônico dos primeiros séculos do cristianismo tanto no Oriente quanto no Ocidente, durante aquilo que depois se convencionou chamar de Idade Média – ainda que sua obra tenha se tornado cada vez mais ilegível no fragmentado mundo da oposição entre Império e Papado e das disputas feudais. O caso é que, como assinala Momigliano,

(...) a forma eusebiana de historiografia eclesiástica foi abandonada no Ocidente não por causa da falta de conhecimento a seu respeito, mas por causa de uma procura instintiva de algo mais adequado às necessidades contemporâneas – isto é, à criação de Estados nacionais e unidades locais. Ao mesmo tempo, o abandono não foi completo, porque cada escritor se manteve fiel às premissas eusebianas da existência de uma Igreja universal e da necessidade de testemunhos documentais. § Muito naturalmente, o padrão predominante de história medieval eclesiástica é aquele que enfatiza os acontecimentos locais de uma sé ou de um mosteiro particular. Os escritores pressupunham de início o

cristianismo e concentravam-se nas corporações individuais de acordo com a tendência predominante da vida social (MOMIGLIANO, 2004, p. 206).

De toda forma, quando do alvorecer do Humanismo Renascentista, no século XV, Lorenzo Valla retomou justamente a *História Eclesiástica* para lhe apreender o método e a concepção providencial, embora tenha sobreposto, de modo ambíguo e com resultados complexos, a difusão do cristianismo à preservação das artes e das letras romanas diante das invasões bárbaras (GINZBURG, 2002).

Quase duzentos anos depois do empreendimento de Valla, o jesuíta alemão Athanasius Kircher, dotado de uma erudição e uma curiosidade que hoje nos parecem quase assustadoras, fez publicar um volume ricamente ilustrado sobre as antiguidades sagradas e profanas da China. O livro abrangia muitos assuntos, da religião comparada à geografia física; começava com um ensaio histórico e uma gravura fac-similar de uma inscrição de um monumento de pedra do século IX, encontrado em 1625 em um cemitério cristão no Sião. A inscrição explicava em chinês e siríaco a teologia e a história dos cristãos ditos nestorianos, que haviam se espalhado rumo à Ásia oriental a partir do século V. Estudiosos protestantes afirmaram que esta estela era pura invenção dos jesuítas, o que mereceu uma réplica sistemática da parte de Kircher. O padre jesuíta repetiu e analisou os relatos de seus confrades que haviam visto e transcrito a inscrição funerária, enfatizando que eles haviam sido acompanhados neste empreendimento por colegas chineses. Documentou a descoberta, a cópia e a tradução deste texto da melhor maneira que lhe era possível, mostrando interesse mais “em estabelecer os fatos do que em entretecê-los em uma história eloquente” (GRAFTON, 1998, p. 133).³ Procedendo desta forma, Kircher enquadrava um documento novo, situado em um novo horizonte de debates, no padrão da *História Eclesiástica* de Eusébio; assim, indiretamente, dava testemunho da vitalidade e pertinência da obra do bispo de Cesareia.

Em seu monumental *Declínio e queda do Império Romano*, escrito nos anos de 1776 a 1788, Edward Gibbon usou a *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia como fonte de informações, ainda que não tenha hesitado em colocar a honestidade deste autor sob franca suspeita (GRAFTON, 1998, p. 140 e nota correspondente, n. 23). Gibbon, que considerava Eusébio como sendo *o mais erudito dos prelados cristãos* do século V (1998, p. 415), assinalou que o próprio

³ Sobre a posição e as interpretações da estela nestoriana nos estudos ocidentais sobre a história chinesa, ver KEEVAK, 2008.

autor da *História Eclesiástica* confessou, nessa sua obra magna, que relatou apenas o que pudesse corroborar para a maior glória da religião cristã, suprimindo de maneira criteriosa tudo aquilo que pudesse lançar sobre ela uma luz negativa. Este reconhecimento, feito de forma explícita, pareceu ao historiador iluminista um motivo muito considerável para colocar em suspeição o trabalho de Eusébio – se não como um todo, ao menos em muitas de suas partes mais significativas –, na medida em que ela violaria aquilo que considerava, no século XVIII, a mais fundamental das leis da escrita da história: o dever de levar adequadamente em conta outras versões a respeito dos acontecimentos registrados. Para Gibbon, essa suspeita pareceu ainda mais grave quando se considerava que Eusébio era um homem de caráter crédulo e, como bispo, um profissional que dependia da credulidade das pessoas; também por ser treinado nas artes retóricas das cortes eclesásticas e civis, ao contrário de outros historiadores seus contemporâneos (1998, p. 348).

Na estrutura da recepção de Eusébio por Gibbon, temos uma característica recorrente nas leituras da *História Eclesiástica*, nas quais se evidencia, de fato, uma tensão permanente entre, de um lado, o reconhecimento de seu papel fundador e a imitação de seu método e forma de construir a narrativa histórica, e, de outro, a denúncia constante de seu suposto servilismo, credulidade e mesmo desonestidade. A circunstância de em seu relato se encontrar virtualmente dissolvida a fronteira entre *crença* e *fato* (MATA, 2010, p. 35), tão cara ao ocidente moderno (e talvez quase específica dele), fez com que, na metade do século XIX, Jacob Burckhardt visse em Eusébio o primeiro historiador totalmente desonesto da antiguidade; não apenas o relato sobre a visão de Constantino às vésperas da batalha da Ponte Mílvia, mas a própria conversão do imperador ao cristianismo, por exemplo, pareceram-lhe ter sido completamente inventadas pelo bispo de Cesareia (BURCKHARDT, 1996). Eusébio, pai da historiografia da Igreja, foi também pintado como Eusébio mentiroso, como Eusébio cortesão, como Eusébio impressionável, como Eusébio maquiavélico, no mais caricato sentido deste termo.

Esse juízo recorrente, de forma mais ou menos matizada, rarefeita, continua a ressoar ainda bem perto de nós. Cite-se um caso a título de exemplo. Em dissertação de mestrado, que defendeu em 2012, no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (agora publicada por uma editora comercial), Jefferson Ramalho, apesar de registrar que não tinha como uma preocupação de sua pesquisa “a historicidade ou não

dos fatos”, mas antes “os resultados religiosos e políticos do discurso panegirista de Eusébio” (p. 101); apesar de reiterar que não estava preocupado no seu trabalho “em resgatar um Constantino histórico, conforme fariam historiadores positivistas”, questão que não lhe faria “qualquer diferença” (p. 144); argumentou de forma bastante veemente que a imagem do primeiro imperador cristão, registrada pelo bispo de Cesareia, de fato, “tem mais a ver com as motivações do autor” (p. 144) do que com uma observação conscienciosa dos acontecimentos de seu tempo. Expressamente, permaneceu “trabalhando com a hipótese de que o Constantino de Eusébio não corresponde a um Constantino da história” (p. 144), fazendo uma distinção marcante entre o efetivamente acontecido e o discurso elaborado a respeito – consideravelmente problemática, se interpelada a partir de um referencial teórico como o de Dominick LaCapra (1988, p. 280), que convida, de maneira bastante interessante, a borrar as fronteiras entre as formas da linguagem e as formas da experiência humana no mundo. Ramalho fez, entretanto, a clara ressalva de que “o atuar político de Eusébio em suas relações de poder com Constantino não o define, necessariamente, como sendo um político que se disfarçava de bispo”, sendo mesmo “possível que Eusébio acreditasse em todas as suas defesas e apologias; aliás, é o mais provável” (RAMALHO, 2012, p. 142). Os dois qualificativos empenhados na composição da última frase citada – *possível* e *provável* – parecem-me especialmente indicativos do quanto o autor está vinculado à leitura de Eusébio como crítica de sua forma de escrever a história do cristianismo, no âmbito da tradição, digamos, *buckhardiana*, que será retomada de forma muito peculiar por Eduardo Hoornaert, um dos autores referenciados no presente *paper* (cf. *infra*). De fato, Ramalho cita este autor em seu trabalho (p. 49, n. 106) como um dos “historiadores religiosos” para quem “o problema das omissões na historiografia cristã de matriz eusebiana deve ser exposto, criticado e repensado”.

Pensado em sua notável capilaridade e longa duração, o *processo* do/ contra o autor da *História Eclesiástica* assume ares kafkianos, evidenciando-se como ele é marcado pelo fato de as sentenças nunca serem definitivas, mas sempre tornadas novos testemunhos, em uma instrução que não cessa, caracterizada por recorrentes deslocamentos e metamorfoses. Como Heródoto, trata-se de um pai a quem se sentiu a necessidade repetida de evocar ou invocar; fantasma que é preciso conjurar para exorcizar (HARTOG, 1999, p. 31-32; MOMIGLIANO, 2004, p. 66-67; SCHMITT, 2006, p. 108-109). A comparação entre esses dois personagens, de fato, não é nova ou de todo arbitrária:

(...) Em 1834 Ferdinand Christian Baur escreveu em Tübingen uma comparação entre Eusébio e Heródoto: *Comparatur Eusebius Caesarensis historiae ecclesiasticae parens cum parente historiarum Herodoto Halicarnassensi*. Podemos aceitar esta comparação e meditar sobre a sua observação de que tanto Heródoto quanto Eusébio escreveram sob a inspiração de uma liberdade recém-estabelecida (MOMIGLIANO, 2004, p. 212).

Ambiguidades

A ambiguidade póstuma de Eusébio é, antes do mais, continuidade da ambiguidade que marcou sua atuação como ator-autor nos embates doutrinários de seu tempo. Pelo menos até o século VI, a Igreja oriental teve dúvidas quanto à têmpera de sua religião durante as perseguições de Diocleciano: como pôde Eusébio escapar dos agentes imperiais quando seu mestre Pânfilo foi preso e executado? Como pôde, neste momento de crise, preservar da destruição a valiosa biblioteca de Orígenes? A acusação de apostasia foi-lhe dirigida em 335 no próprio sínodo de Tiro, por ele presidido, por ninguém menos do que Atanásio de Alexandria. As controvérsias surgidas em torno das posições de Orígenes, as reservas que Eusébio nutria em relação à representação da imagem de Cristo, e a evidente aproximação do bispo de Cesareia com o partido ariano não contribuíram em nada para a formação de uma opinião menos beligerante a seu respeito. Tampouco sua admiração pelo Imperador Constantino, personagem complexo, que foi o grande protagonista de seus escritos de caráter histórico ou encomiástico, colaborou neste sentido. De fato, muitas vezes os autores associaram o julgamento da pessoa e da obra de Eusébio de Cesareia ao juízo que tinham de Constantino e de sua política eclesiástica, ainda que isso não constitua de forma alguma uma regra geral (BARDY, 1971; TAVEIRA, 2002, p. 188-189). Sua admiração pelo primeiro imperador protetor do cristianismo foi utilizada para situá-lo como teórico do cesaropapismo, como um bizantino, no sentido pejorativo que este termo acabou por assumir em certos círculos ocidentais (DIEHL, 1961, p. 31-32; SCHMITT, 2006, p. 108-111).⁴

Esta constelação de críticas, que colocou a ortodoxia e o caráter de Eusébio de Cesareia entre parênteses, essa permanente ambiguidade, ecoa mesmo em nosso tempo, nos manuais que nos são contemporâneos – como nestes que utilizei como fontes informativas para os dados biobibliográficos que apresento na primeira parte do artigo corrente.

⁴ Sobre o (problemático) conceito de cesaropapismo, ver por primeiro a discussão de TAVEIRA, 2002, p. 291-315.

No segundo volume de seu manual da patrologia, Johannes Quasten escreveu que a produção de Eusébio de Cesareia abriu a *idade de ouro da literatura patrística*. Segundo este autor, no discípulo de Pânfilo estariam combinados o máximo interesse pelo passado com uma participação muita ativa na tarefa de dar forma ao presente; *pai da historiografia da Igreja*, Eusébio refletiria com mais fidelidade do que nenhum outro autor as mudanças radicais que se estavam realizando na época em que viveu. Para Quasten, o bispo de Cesareia merece a imortalidade graças à sua *História Eclesiástica*, ainda que tenha julgado que esta tenha sido não uma narração completa e equilibrada, mas antes uma coleção extremamente rica de fatos históricos e extratos de um considerável número de documentos dos primeiros tempos do movimento cristão (QUASTEN, 1962).

Já o compêndio de Berthold Altaner e Alfred Stuiber ressalta que Eusébio de Cesareia encontrava-se *no ponto crucial de duas idades*, pertencendo por sua formação cultural e interesses ao âmbito pré-niceno, e, por sua atuação como bispo e homem de Igreja implicado na política de Estado, na era constantiniana. Adepto do subordinacionismo de Orígenes, Eusébio teria procurado assumir uma atitude conciliadora na querela ariana em função de seu temperamento “antes que lutador, sábio” (ALTANER & STUIBER, 1988, p. 222). De acordo com estes autores, é digno de nota que “(...) Embora não fosse grande teólogo, Eusébio era notável historiador. Graças à sua hábil utilização das fontes, em geral, e a seu discernimento e critério, lançou as bases da historiografia eclesiástica da Antiguidade” (ALTANER & STUIBER, 1988, p. 223). Mais ainda, Eusébio teria encarado “a história universal e eclesiástica com otimismo de cortesão; como bispo político, apoiado pelo Estado e devotíssimo ao imperador, desenvolve o ideal de um Império e Estado cristãos, que repercutirá vigorosamente e por longo tempo, mesmo no Ocidente” (ALTANER & STUIBER, 1988, p. 222).

No verbete dedicado à vida e obra de Eusébio de Cesareia no *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*, Carmelo Curti escreveu que a doutrina demonstrada por este autor na sua diversificada produção intelectual “é tão profunda que se pode compará-la à de Orígenes”, ainda que ele permaneça “inferior ao grande alexandrino como pensador e como escritor” (CURTI, 2002, p. 537). E prosseguiu lembrando que numerosos foram os autores que reconheceram a erudição de Eusébio, mas criticaram seu estilo; assim como aqueles que encontraram em seus escritos “imprecisões e defeitos de várias naturezas” (CURTI, 2002, p. 537). Curti parece alinhar-se com ambos os

partidos; a respeito da *História Eclesiástica* de Eusébio, mencionou que falta nela uma reelaboração pessoal das fontes e um quadro histórico mais orgânico, assim como se observam desproporções, superficialidades e parcialidades de julgamento na sua composição. Em todo o caso, admitiu que as obras históricas do bispo de Cesareia constituem a melhor parte de sua produção, e que, graças a elas, uma *fama imperecível* lhe é justamente conferida. De fato, Curti afirmou que “um juízo cauteloso de sua atividade não pode deixar de reconhecer que, sem suas pesquisas, bem pouco saberíamos dos primeiros séculos da cristandade” (CURTI, 2002, p. 537).

O manual introdutório de Jacques Liébaert caracteriza Eusébio de Cesareia, antes do mais, como *uma grande testemunha da Igreja antiga*. Testemunha por duas razões: por ter vivido em um período em que o movimento cristão experimentava rápida mudança e definia os termos de sua ortodoxia; e por ter incansavelmente se dedicado a estudar o passado próximo e longínquo e transmiti-lo à posteridade. Por outro lado, Eusébio teria sido um teólogo limitado, cuja doutrina estava marcada por *um indubitável arcaísmo*, que o fez nutrir uma desconfiança desnecessária das formulações nicenas. De acordo com Liébaert,

(...) A fé que Eusébio tem no Cristo, Filho de Deus, não pode, sem dúvida, ficar sob suspeita; ele jamais aderiu às teses mais ousadas de Ario. Mas assim mesmo simpatizava com as ideias deste. Em Niceia tentou a adoção do símbolo da sua igreja de Cesareia, cujos termos eram suficientemente amplos de modo a deixar a Ario uma porta aberta. Ele subscreveu o *consubstancial*, mas com reticência e constrangimento. Depois do concílio, ele não tardou em se colocar entre os bispos protetores dos arianos (...). Prestando-se a essa polêmica deplorável em companhia de prelados intrigantes, teve sua parte de responsabilidade no prolongamento desastroso da controvérsia ariana. Parece, no entanto, que se pode conceder a ele a vantagem da boa fé e do desinteresse: quando, em recompensa de seus serviços, Constantino quis promovê-lo à sede prestigiosa de Antioquia, Eusébio recusou, preferindo ficar onde havia trabalhado tanto, a biblioteca de Cesareia (LIÉBAERT, 2004, p. 153).

Se as posições doutrinárias de Eusébio viriam a ser severamente censuradas pelo consenso eclesial nos séculos posteriores à sua morte, e se sua teologia política, colorida de triunfalismo, não tardaria a ser questionada por novos fatos⁵,

⁵ De acordo com Pondé, a teologia da história de tipo eusebiano, por sua inadequação ao período posterior à virada constantiniana, acabaria, no âmbito do cristianismo oriental, por ser substituída por certa rejeição geral da historicidade. Segundo este autor, “(...) A própria história de Bizâncio, que é um fracasso como império, testemunha esse fenômeno de indiferença para com o regime da natureza: imperadores incompetentes, polêmicas teológicas tão inúteis quanto infundáveis, etc. – ou seja, Constantinopla, na qualidade de *Império Ortodoxo*, já traz em si esse

seu papel como historiógrafo asseguraria, para Liébaert, um lugar digno no panteão de autores dos primeiros séculos do cristianismo.

(...) A glória de Eusébio historiador é a memória que nos deixou da Igreja dos três primeiros séculos. Sua documentação era naturalmente muito parcial. Ele usou o que subsistia da literatura cristã antiga e podia ler ainda muitas obras perdidas para nós; utilizou também muitos dossiês de correspondência: cartas de bispos reunidas outrora a respeito de um assunto controverso (...) Serviu-se também da correspondência de Orígenes... A *História Eclesiástica* não tenta uma reconstituição contínua do desenvolvimento da Igreja; apresenta, antes, uma série de *flashes*, segundo o conteúdo dos documentos de que dispunha o autor. Do mesmo modo, ela é infinitamente preciosa pelos personagens, fatos e escritos que evoca e que, sem ela, talvez ignorássemos completamente. Como não nos mostraríamos gratos a Eusébio por ter conservado a emocionante carta das Igrejas de Vienne e Lião sobre a perseguição de 177 nesta última cidade? Ou as linhas gerais de uma biografia de Orígenes? (LIÉBAERT, 2004, p. 149).

Retraçar as sucessivas redes discursivas nos quais se recebeu, traduziu, comentou e reinterpretou a obra e a pessoa de Eusébio de Cesareia, relacionando estas apropriações entre si, verticalmente, assim como com os quadros sociais específicos nos quais elas se deram, horizontalmente, implicaria fazer a sinopse da história cultural dos últimos dezessete séculos do movimento cristão – o que está completamente fora de cogitação no curto espaço de que disponho agora. O que se propõe aqui, na segunda metade deste texto, é apenas *pinçar* dois destes juízos, cotejando-os, e extraindo desta reflexão uma conclusão de ordem teórico-metodológica que seja útil ao estudo criterioso e interdisciplinar – pois idealmente feito por teólogos e historiadores – da vida e das obras dos autores dos primeiros séculos do cristianismo.

mau casamento entre religião ortodoxa e Estado” (PONDÉ, 2003, p. 101. Grifo no original). Para outro ângulo da mesma questão, ver MOMIGLIANO, 2004, p. 199: “(...) Com todos os seus dons, Eusébio não conseguiu modelar uma historiografia onde coubessem situações em que fosse impossível separar o que pertencia a César e o que pertencia a Cristo. A noção de Eusébio a respeito da história eclesiástica comportava uma dualidade bastante real, que se tornaria evidente logo que os cristãos estivessem a salvo do Estado romano. De um lado, a história eclesiástica era a história da nação cristã, agora emergindo como classe dominante do Império Romano. Por outro lado, era a história da instituição divina não contaminada por problemas políticos. Como a história da nova classe dominante do Império Romano, a história eclesiástica tinha que incluir os acontecimentos militares e políticos. Mas, como história das instituições divinas, a história eclesiástica estava restrita aos acontecimentos da Igreja. Esta dualidade permaneceu como um problema maior para todos os historiadores eclesiásticos desde a época de Eusébio: nenhum historiador eclesiástico foi capaz de concentrar-se exclusivamente nas questões eclesiásticas.”

Eusébio ideólogo: Eduardo Hoornaert

Em 1986, a Editora Vozes, de Petrópolis, publicou o livro *A memória do povo cristão*, de autoria de Eduardo Hoornaert, de subtítulo *Uma história da Igreja nos três primeiros séculos*. O volume integrava a série *Experiência de Deus e justiça*, sendo o terceiro tomo da coleção *Teologia e Libertação*. Do conselho editorial desta coleção de livros, faziam parte, entre outros, Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Enrique Dussel e Jan Sobino. Seu *imprimatur* foi concedido pelo Cardeal Aloíso Lorscheider, então arcebispo de Fortaleza. Antes de seu prefácio, há uma extensa lista nominal de preladados – encabeçada pelo Cardeal Paulo Evaristo Arns – que compunham um Comitê de Patrocínio desta coleção, preparada para recolher e sistematizar “as inspirações do Concílio Vaticano II, de Medellín, de Puebla, do Magistério da Igreja Universal e das Igrejas particulares, e da experiência de vida, de fraternidade ecumênica, de fé e de martírio das comunidades cristãs da América Latina” (HOORNAERT, 1986, p. 7).

Hoornaert nasceu na Bélgica e formou-se em Línguas Clássicas e História Antiga na Universidade de Louvain. Vivendo desde 1958 no Brasil, depois de curta experiência como missionário no continente africano, trabalhou como professor de história eclesiástica em diversos institutos teológicos do Nordeste, por mais de trinta anos. Quando publicou *A memória do povo cristão*, já havia realizado duas décadas de estudos sobre a história do cristianismo no espaço colonial que viria a ser o Brasil.⁶ O objetivo declarado desse seu trabalho era o de “reunir e colocar ao alcance dos agentes de pastoral e outras pessoas interessadas alguns elementos da História da Igreja nos três primeiros séculos, que se encontram espalhados por publicações às vezes de difícil acesso” (HOORNAERT, 1986, p. 7).

Para Hoornaert, a relevância deste tipo de empreendimento residiria no fato de que o judaísmo e o cristianismo, em contraste com outras religiões, são religiões da memória por excelência; ou seja, são religiões fundadas na recordação de fatos históricos, não sistemas de vida derivados de complexos mitológicos. De acordo com este autor, graças ao Êxodo e sua memória, os israelitas romperam com a compreensão cíclica da história comum a tantos povos da Antiguidade, passando a considerar os tempos como irreversíveis e dotados de

⁶ Para uma primeira análise de alguns dos marcos da historiografia de Hoornaert, ver QUADROS, 2010.

um sentido, na dupla acepção deste termo – ou seja, como prenes de significados e como dirigidos para um fim determinado. Do judaísmo, o cristianismo teria herdado o seu caráter memorial, ainda que tenha centrado sua compreensão da história “na encarnação, vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo, o Libertador não só do Egito – como fora Moisés – mas de todas as formas de dominação” (HOORNAERT, 1986, p. 18). Mais uma diferença ainda teria sido instaurada pela circunstância de os judeus supostamente ainda continuarem a esperar o Messias, ao passo que os cristãos já realizavam, no tempo, o Reino de Deus iniciado em Jesus, enquanto esperavam a *parusia*, sua segunda vinda, gloriosa.⁷ Isto considerado, Hoornaert ressalta que “o tema cristão da esperança está ligado ao tema da memória: a memória carrega a esperança; sem memória cristã desvanece a esperança. Disso provém, entre os cristãos, a necessidade da lembrança como tarefa religiosa fundamental, como se verifica no ensino cristão, que, afinal, é memória, e na liturgia cristã, que é rememoração” (HOORNAERT, 1986, p. 18). Não se trata, note-se bem, de qualquer rememoração, mas de memória de fatos *efetivamente acontecidos*; de acordo com este autor, “(...) Os cristãos sabem bem que sua religião fica em pé ou cai com a veracidade de sua memória” (HOORNAERT, 1986, p. 18).

O cuidado dos cristãos com a memória, segundo argumenta Hoornaert, proviria *especificamente* das tradições rabínicas veiculadas nas sinagogas da diáspora judaica. Este sistema apresentaria vantagens de um ponto de vista religioso

⁷ Durante muito tempo foi hegemônica nos estudos teológicos e históricos sobre o judaísmo antigo e a Bíblia Hebraica a noção de que, na época de Jesus, os judeus, mesmo divididos em partidos muito diversos entre si, encontravam-se reunidos em torno de uma mesma esperança na vinda de um Messias régio-davídico; expectativa essa que, todavia, não poderia autorizar ao judaísmo um reconhecimento de Jesus de Nazaré como Messias, por causa de sua morte na cruz. Em período mais recente, entretanto, a crescente sensibilidade dos métodos exegéticos à descontinuidade e o cotejo da documentação bíblica com fontes extracanônicas, incluindo o estudo do rico acervo dos escritos de Qumran, fez com que essa posição se tornasse insustentável, ficando cruamente exposta sua raiz primeira – trata-se, afinal, de versão secularizada da antiga tese segundo a qual o cristianismo não apenas teria cumprido, mas também determinado a caducidade do judaísmo (cf. p. ex. Rm 9 *et al.*). De outra parte, chegou-se ao extremo inverso de declarar que a Bíblia Hebraica não teria formulado nenhum tipo de expectativa messiânica explícita, observando-se que são muitos os escritos judaicos, antigos e modernos, que não conhecem absolutamente nenhuma esperança messiânica; mas essa é também uma posição demasiado radical. A maior parte dos estudiosos admite agora que a esperança de um Messias não pode ser sistematizada de forma global em relação a qualquer ambiente judaico, e as pesquisas contemporâneas têm se perguntado mais pela ordenação sócio-histórica das expectativas messiânicas – não apenas supostas, mas efetivamente verificadas – examinando os grupos envolvidos em sua formulação, suporte e difusão. Cf. FABRY & SCHOLTISSEK, 2008.

diante do armazenamento dos dados histórico-administrativos em torno do Templo de Jerusalém, por arquivos e escribas, pois neste núcleo “havia o perigo de *os donos da memória* se tornarem *donos do esquecimento*, isto é, no qual os compromissos dos detentores do poder do templo com os donos do poder na sociedade, como um todo, podiam comprometer a fidelidade da transmissão de uma memória tão perigosa quanto era a da libertação da escravidão e do poderio de uma potência estrangeira” (HOORNAERT, 1986, p. 19. Grifo no original). Para Hoornaert, as sinagogas estariam mais livres deste tipo de manipulação da memória, de modo que conseguiram criar expedientes para preservar e comunicar de forma mais *fiel* a lembrança da saída do Egito. Jesus teria usado estes recursos rabínicos de evocação com maestria e reagido “contra esquecimentos típicos por parte dos detentores do poder religioso: os silêncios em torno da mulher, do samaritano, do centurião, da prostituta, do estrangeiro, do publicano, dos ‘am ha’ares ou *gente da terra* em geral, dos pobres e marginalizados” (HOORNAERT, 1986, p. 19. Grifo no original).

Na imitação da prática de Jesus no tempo e no lugar em que viviam, muitos cristãos sentiram a necessidade de preservar a memória de sua ação libertadora. Mas a experiência vivida pelos cristãos teria demonstrado “de maneira convincente que a memória do evento Jesus não se transmite de maneira tranquila, [mas] que existe uma árdua luta pela memória cristã” (HOORNAERT, 1986, p. 20). De acordo com Hoornaert, a “linguagem dura, ofensiva, odiosa” que invade a literatura cristã a partir do século II proviria “(...) Manifestamente da ânsia em preservar a memória cristã no meio de tradições sempre mais divergentes e confusas” (HOORNAERT, 1986, p. 20). Para este autor, impunha-se, pois, a tarefa de olhar para além desta linguagem e de seus expedientes de *purgação da memória*, fazendo recordar o que há de peculiar na memória cristã, ou seja, seu caráter de ser “frequentemente uma memória de vencidos e humilhados, marginalizados e desprezados”; memória que, “como tal, não se articula numa *história* segundo a tradição hegemônica da historiografia das grandes culturas, através de discursos, monumentos, arquivos, documentos, iconografia e arquitetura” (HOORNAERT, 1986, p. 21-22. Grifo no original). Esta memória sobreviveria, antes do mais, na própria experiência de fraternidade e justiça das comunidades cristãs, transmitida, “de geração em geração, como uma cultura popular, uma tradição oral, uma resistência cultural” (HOORNAERT, 1986, p. 22). Daí o fato de ela não ser indiferente à questão da organização destas mesmas comunidades, sendo mesmo uma “responsabilidade básica da prática cristã procurar modelos

sociológicos de Igreja que garantam a liberdade da Palavra de Deus (...) diante da pressão dos poderes deste mundo”, modelos que possibilitem que se cumpra de maneira fiel sua “missão de guardar e atualizar a memória de Jesus, dos apóstolos, dos profetas e de toda a história da aliança de Deus com os homens” (HOORNAERT, 1986, p. 22).

Dado este quadro, tripla seria a função do historiador da Igreja, função que Hoornaert se propõe a desempenhar em seu trabalho acadêmico. Em primeiro lugar, ele teria de compreender e responder historicamente às perguntas que faz o povo cristão, gente que se reúne e que indaga “se no início os cristãos também se reuniram para resolver seus problemas, se eles eram animados pela mesma esperança” (HOORNAERT, 1986, p. 23). Em segundo, ele deve *captar* a memória desta mesma gente, dando-lhe elementos de sustentação, transformando-a “em discurso coerente, baseado em documentos objetivos, num discurso inteligível” (HOORNAERT, 1986, p. 23). Em terceiro, o historiador da Igreja deveria reconstituir para os cristãos uma “verdade plena, não apenas os aspectos entusiasmas da verdade, mas também as lutas, os pecados, as falsas alianças que o cristianismo cometeu por interesse nem sempre evangélicos” (HOORNAERT, 1986, p. 24). Hoornaert ressalta ainda que uma história da Igreja que esteja de fato a serviço da memória do povo cristão deveria evitar as interpretações de origem materialista, segundo as quais a tradição eclesial deveria ser inteira desconsiderada como necessariamente alienante; mas parece que o modelo de pesquisador da história eclesiástica que ele propõe é justamente a do *intelectual orgânico*, compreendido na acepção marxista desta expressão, ou seja, como o pensador que se propõe não a interpretar o mundo, mas a mudá-lo em certa direção.⁸

Defronte a tarefa que Hoornaert propõe ao historiador da Igreja, ou seja, “(...) O intento de elaborar um discurso historiográfico que possa dar embasamento científico à memória do povo cristão” ergue-se, entretanto, a “longa tradição que remonta a um escritor eclesiástico do século IV, Eusébio de Cesareia” (HOORNAERT, 1986, p. 24).

⁸ Sobre *intelectuais orgânicos, intelectuais tradicionais e interesses de classe*, ver por primeiro (obviamente) GRAMSCI, 1982. O fundamento da concepção do intelectual aberta e legitimamente engajado em um empreendimento de transformação social é, creio eu, uma aceitação militante da décima primeira tese de Marx sobre Feuerbach: “(...) Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é *transformá-lo*.” (MARX & ENGELS, 2007, p. 535. Grifos no original). Uma introdução à concepção marxista convencional do fenômeno religioso pode ser apreciada em DESROCHE, 1968; já a abordagem gramsciana do mesmo tema é muito mais fina, nuançada, cf. PORTELLI, 1984.

Antes de marcar de forma mais explícita sua (coerente) oposição a esta tradição eusebiana, Hoornaert tece elogios à obra do bispo de Cesareia: é valiosa a transcrição que fez dos documentos da Igreja antiga; é louvável o fato de que tenha separado o comprovável do lendário, a narração da exortação; graças a ele se deu “a passagem definitiva entre a tradição oral na preservação da memória cristã e a tradição escrita, mais segura e definitiva” (HOORNAERT, 1986, p. 25). Para este autor,

(...) os méritos de Eusébio na historiografia cristã são tão evidentes que ninguém os contesta: ele supera com maestria a postura historiográfica cristã anterior e começa a encarar seriamente as estruturas próprias da História e da *longa duração* desta; ele rompe com a função histórica do *destino* (*fatum*, fato) – tão típica da historiografia grega – substituindo-a pela racionalidade da Providência, ou seja, da Razão Divina que governa o mundo; ele é expressão do humanismo cristão que tem atenção e sensibilidade pelo que é pequeno e desprezado aos olhos do mundo (...). Num nível de técnica historiográfica, Eusébio é o primeiro historiador cristão a citar fielmente o material por ele usado e a indicar corretamente as fontes. Sua obra demonstra paciência, escrupulo e excelente organização da matéria. Em diversos campos do nosso conhecimento acerca dos primeiros três séculos do cristianismo dependemos inteiramente das informações dadas por Eusébio (HOORNAERT, 1986, p. 26. Grifos no original).

Tudo isto não significa, entretanto, “dizer que Eusébio não tenha uma tese ao escrever a sua História” (HOORNAERT, 1986, p. 26), e é ao nível desta tese que Hoornaert constrói sua crítica geral contra a *História Eclesiástica* e o legado eusebiano.

De acordo com o autor de *A memória do povo cristão*, o trabalho historiográfico do bispo de Cesareia seria marcado de maneira indelével por um *apaixonado entusiasmo* pelo Imperador Costantino, visão que decerto representava os sentimentos e interesses de um setor das lideranças cristãs daquele momento histórico, que projetavam no nível do plano divino as novas relações políticas criadas com o interesse do governante romano por certa facção do cristianismo. Para Hoornaert, contudo, “é difícil imaginar que todos os setores cristãos concordassem na época com esta visão” (HOORNAERT, 1986, p. 27). Mais ainda: Eusébio, que pelo seu esforço historiográfico elaborou uma nova teologia imperial e criou na Igreja o espaço para um novo gênero literário, não problematizou a relação entre a memória cristã, os poderes políticos e a sucessão apostólica no sentido de sucessão de bispos nas Igrejas locais. A imagem da evolução da Igreja que ele apresentou pressupôs e, portanto, cristalizou o modelo de comunidade cristã como Igreja hierárquica e territorial,

capaz de assumir, com a proteção de Constantino, um pleno espelhamento do modelo imperial romano. Para Hoornaert é evidente que este modelo em nada corresponde à experiência das primeiras comunidades cristãs, experiência que ele sustentava se reinventar em certos espaços do cristianismo latino-americano contemporâneo (HOORNAERT, 1986, p. 27).

Seguindo em sua *História Eclesiástica* o modelo da historiografia dinástica em substituição do modelo da história do profetismo hebreu, Eusébio teria assumido o papel de ideólogo do Império Romano de verniz cristão, recusando e subvertendo completamente aquilo que Hoornaert sustenta ser uma história da Igreja a serviço da memória dos verdadeiros seguidores de Jesus. Pelas mãos do bispo de Cesareia,

(...) A tradição da lei, dos profetas, da libertação dos humildes e marginalizados é abandonada em benefício da tradição dos instrumentos próprios de rememoração de uma Igreja imperial, que vê no imperador o tipo de Moisés e Davi, um homem escolhido por Deus para preparar o caminho de Deus e libertar seu povo. Os inimigos, para Eusébio, são os montanistas, os donatistas, os novacianos, ou então os judeus ou *gentios*, não as estruturas do Império, o poderio dos ricos que exploram os camponeses pelo tributo pesado e os escravos urbanos pelos trabalhos forçados. A Igreja é identificada com um grupo apenas dentro dela; o grupo dos organizadores. Nada acerca dos *organizados*, senão nos relatos de martírios. (...) A memória das lutas e esperanças do povo cristão que procura resolver urgentes problemas de sobrevivência, saúde, direitos humanos básicos, não encontra espaço nas páginas da *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia, nem se repete nelas a cada momento que é possível, em cada instante e em cada lugar, mudar o rumo das coisas, orientar a vida para o êxodo, sair do Egito do Faraó e entrar na *terra santa*, quebrar a triste concatenação de dominações e humilhações na história da humanidade (HOORNAERT, 1986, p. 28. Grifos no original).

Como Hoornaert considera evidente o descompasso existente entre a memória cristã *fidel* e a tradição historiográfica eusebiana, não é nem na originalidade, nem na profundidade interpretativa do programa da *História Eclesiástica* que ele vai procurar a sua extensa permanência e autoridade. Para Hoornaert, estas se deveriam ao simples fato de que a *História Eclesiástica* confirmou por escrito o caminho prático que o setor das lideranças da Igreja, que por um longo período histórico viria a ser hegemônico, começava a trilhar no tempo da vida de Eusébio de Cesareia; ou seja, “o caminho da aliança entre o Estado eclesiástico e a sociedade política do Império Romano. O novo modelo de Igreja, baseado nesta aliança, encontra na *História* de Eusébio uma confirmação teórica de sua prática” (HOORNAERT, 1986, p. 29).

Antes de apresentar sua própria versão da história do cristianismo em seus três primeiros séculos, história que se quer *escrita a partir de baixo* e para atender ao propósito pragmático de “fornecer sugestões para a nossa atual situação latino-americana” (HOORNAERT, 1986, p. 13), Hoornaert apresenta ainda três pontos específicos nos quais pretende divergir da tradição eusebiana. Em primeiro lugar, ele pretende revisitar o encontro entre cristianismo e helenismo tomando-o como *experiência vivida pelas comunidades cristãs*, não como uma composição necessária, realizada no âmbito de um diálogo *intelectual, teórico, quase planejado*. Fazendo isto, pretende fornecer aos teólogos contemporâneos “os elementos de revisão da relação entre cristianismo e religiões populares”, necessários para uma abordagem construtiva dos “problemas provenientes de situações bem diversas e distintas da helenização”, como o encontro da fé cristã com “os animismos da América, da África e da Ásia” (HOORNAERT, 1986, p. 32).

Em segundo lugar, Hoornaert pretende prescindir do *eruditismo* da tradição eusebiana, que “impressiona e ao mesmo tempo afasta o leitor não iniciado.” (HOORNAERT, 1986, p. 32). Mais do que assustar, o grande volume de fatos, datas e documentos que a tradição eusebiana prescreve que o historiador da Igreja tem de controlar para se autorizar a lidar com a memória cristã, tende a criar uma ilusão de objetividade que faz esquecer que são as categorias *do historiador* que reconstituem e interpretam os dados do passado. Para Hoornaert, “(...) O maior defeito do método de Eusébio de Cesareia estava no fato de ele partir do pressuposto de que a história evoca pura e simplesmente o passado, e esse defeito passou de geração em geração, pela aplicação ao passado da experiência de hoje” (HOORNAERT, 1986, p. 33). Constatado este inescapável – ainda que camuflado ou inconsciente – viés perspectivista, e diante da impossibilidade por ele colocada de recuperar o passado cristão *como aconteceu realmente*, o autor de *A memória do povo cristão* propôs-se a realizar “algo mais modesto”:

(...) apresentar alguns temas que nos parecem corresponder às questões levantadas pela caminhada das comunidades hoje. Confessamos, pois, que o nosso interesse gira em torno do presente vivido nas comunidades de base na América Latina e, por conseguinte, do novo modelo eclesial emergente. Existe um interesse social – não apenas individual em recordar certos aspectos e temas ligados à Igreja antiga, pois estes temas sustentam a esperança hoje. Queremos ficar ligados à grande tradição de esperança que percorre toda a História da Igreja e ficar mais firmes na defesa da memória cristã diante do perigo sempre presente de manipulação desta memória (HOORNAERT, 1986, p. 33-34).

Por fim, Hoornaert pretende divergir de Eusébio em sua análise da questão do poder, convicto da impossibilidade de se estudar a história da Igreja sem se perguntar se a instituição eclesiástica passou, afinal, pela *prova do poder*.⁹ Endossando o famoso dito de que o *todo poder corrompe e o poder absoluto corrompe absolutamente*, mas certo de que os cargos eclesiásticos podem ser redefinidos, na experiência comunitária, para o serviço dos humildes e dos excluídos, Hoornaert sustenta que Eusébio de Cesareia não “fez uma leitura propriamente *cristã* das relações de poder quando via no Império Romano um modelo inclusive para a organização da Igreja, e no imperador o realizador do Plano Divino, comparável a Moisés ou Davi” (HOORNAERT, 1986, p. 34-35. Grifo no original).

Eusébio testemunha: Papa Bento XVI

Em 2002, o jornalista norte-americano John L. Allen Jr. escreveu que Joseph Ratzinger era, então, “(...) Talvez o cardeal mais famoso do mundo” (ALLEN JR., 2003, p. 226). Ratzinger nasceu em 1927 na região da Alta Baviera, próxima à fronteira entre os Estados da Alemanha e da Áustria. Formou-se no erudito ambiente dos estudos eclesiásticos germânicos e integrava, quando jovem padre, aquele partido teológico católico que normalmente se costuma designar como sendo progressista. Nesta condição, serviu no Concílio Vaticano II como perito integrante do séquito do cardeal Josef Frings, de tendências reformistas. Depois da agitação estudantil de 1968, entretanto, Ratzinger inclinou-se cada vez mais para posições conservadoras em matérias religiosas e sociais. Durante vinte anos serviu como conselheiro teológico do Papa João Paulo II, dirigindo a Congregação para a Doutrina da Fé, órgão curial responsável por salvaguardar a doutrina e a moral católica. Ainda de acordo com Allen Jr., que lhe dedicou uma biografia, Ratzinger foi, no último quarto do século XX, “a força propulsora no combate à teologia da libertação, ao pluralismo religioso, contra alterações da doutrina moral tradicional em temas como o homossexualismo e a ordenação de mulheres” (ALLEN JR., 2003, p. 226).

No final do pontificado de João Paulo II, a figura de Ratzinger dividia opiniões do mundo católico. Alguns o temiam como um autoritário e um obscurantista; outros o tomavam como garantia da perpetuação da identidade católica tradicional. Sua argúcia teológica e refinamento intelectual, contudo,

⁹ A referência declarada de Hoornaert para este questionamento é o conhecido *Igreja: Carisma e Poder*, de Leonardo Boff, publicado anos antes de seu livro pela mesma Editora Vozes (1981).

eram reconhecidas mesmo por intelectuais não católicos. Em 2005 o Colégio dos Cardeais o elegeu Bispo de Roma aos setenta e oito anos, em um dos conclaves mais rápidos da história. Assumiu o nome de Bento XVI, e, como Papa, dedicou-se a enfatizar a razoabilidade da crença cristã em um mundo secularizado e pós-iluminista; assim como a reforçar a identidade histórica do catolicismo, exercitando uma hermenêutica da continuidade contra as interpretações que tomavam a segunda metade do século XX – e, mais especificamente, o já citado Concílio Vaticano II – como um ponto de ruptura na longa história da Igreja Católica Apostólica Romana.¹⁰

A obra desta hermenêutica da continuidade, que validamente se interpretou como uma reconstrução do catolicismo tradicional diante e contra a livre experimentação pós-conciliar – vivenciada de forma mais intensa em espaços como as Comunidades Eclesiais de Base na América Latina – não se deu apenas no (significativo) uso de elementos litúrgicos característicos do período anterior ao Vaticano II no *Novus Ordo* do Rito Latino, ou na fina argumentação de suas encíclicas e tratados teológicos. Fez-se também na série de catequeses que proferiu em suas audiências semanais – dedicadas, nesta ordem de continuidade, aos apóstolos e personagens do Novo Testamento, a uma seleta de grandes figuras do cristianismo dos primeiros séculos e aos *mestres medievais*. De acordo com Juan Luis Caballero, Bento XVI, ao fixar-se nestes notáveis protagonistas do passado cristão, procurava retomar em chave histórica a muito mencionada, mas normalmente pouco refletida, interpretação da Igreja Católica como comunhão de santos, como sucessão de testemunhos da experiência do discipulado de Jesus Cristo; em suma, como transmissão da fé por pessoas que devem ser reconhecidas, veneradas e imitadas (CABALLERO, 2009, p. 279).

As catequeses públicas sobre aquele grupo de autores-atores do movimento cristão dos primeiros séculos que se convencionou chamar de Santos

¹⁰ Sobre a questão de Bento XVI e a *hermenêutica da continuidade*, ver inicialmente CALDEIRA, 2012; DIAS, 2009; e DIAS, 2010. As publicações de Ratzinger alcançam a marca de seiscentos títulos, e vários de suas obras atingiram recordes de venda após a sua eleição como Papa. As análises de seus atos e escritos como Prefeito da Congregação da Doutrina da Fé e como Bispo de Roma ultrapassam a marca dos muitos milhares de volumes, provindos do jornalismo, da militância política e ideológica, de diversos meios eclesiais e de diferentes contextos e áreas de produção acadêmica. Essa grande produção sofreu ainda um considerável incremento imediatamente após Ratzinger, em gesto não praticado em séculos de história da Igreja, ter renunciado ao Papado no começo do ano de 2013. Qualquer apreciação genérica que se fizesse neste curto espaço de uma bibliografia tão imensa seria, no mínimo, leviana.

Padres foram em número de trinta e seis, ocorridas de fevereiro de 2007 a março de 2008.¹¹ Elas abordaram vinte e seis personagens, eventualmente em mais de uma audiência, como ocorreu com Gregório Nazianzeno, João Crisóstomo e Jerônimo, a quem se dedicou duas audiências cada um. O primeiro deles foi Clemente de Roma (morto por volta do ano 100), e, o último, Agostinho de Hipona (falecido em 430). Nestas exposições, o Papa abrangeu (ainda que de modo desigual) as tradições do Oriente e do Ocidente cristãos, e abordou também três autores eclesiásticos que não obtiveram da Igreja o reconhecimento formal de sua santidade: Orígenes, Tertuliano e Eusébio de Cesareia. Em cada uma das audiências ou conjunto de audiências sobre um destes homens, o bispo de Roma seguiu um mesmo esquema: uma breve resenha de sua vida, obras e pensamento, seguida de algumas implicações de tudo isto para o cristão contemporâneo.

Para Caballero, que descreve Bento XVI como um pastor dedicado a costurar os fios que evidenciam a unidade viva da Igreja em sua trajetória através dos tempos, sua escolha de abordar tal conjunto de figuras históricas em suas catequese semanais é prova de sua convicção de que as vidas e as ideias dos Santos Padres são também uma chave para a vida do cristianismo contemporâneo (CABALLERO, 2009, p. 279). De acordo com Marcelo Merino Rodríguez, que escreveu a introdução do volume oficial com os textos deste conjunto de falas, nelas também se evidencia a preocupação do Papa com o tema da relação entre fé e razão, uma constante em seus escritos e pronunciamentos:

(...) Apesar de certa intransigência, presente principalmente às margens da Igreja, os [Santos] Padres (...) mantiveram decididamente a linha do acordo entre a razão filosófica e a fé evangélica, sob a insígnia de um diálogo crítico e construtivo com a cultura e a filosofia do seu tempo. § Nesse processo, o *logos* dos gregos foi de algum modo *ampliado* para expressar o *Logos* da proclamação cristã, a segunda Pessoa da Santíssima Trindade, o Filho de Deus que se fez carne no ventre de Maria, o único Salvador do Mundo. § No modo de ver de Bento XVI, também hoje o conceito de razão deve ser *ampliado* para que tenha condições de analisar e compreender os aspectos da realidade que ultrapassam a dimensão meramente empírica. Exatamente esta *ampliação* pode favorecer uma aproximação mais fecunda e complementar entre fé e razão (RODRÍGUEZ, 2010, p. 8-9. Grifos no original).

Na audiência do dia 13 de julho de 2007, o autor tratado pelo Papa Bento XVI em sua catequese semanal foi Eusébio de Cesareia. Sua fala foi principiada

¹¹ Sobre o conceito de *Santos Padres*, ver ALTANER & STUIBER, 1988, p. 18-21.

pela constatação de que, na história do cristianismo antigo, é fundamental a distinção entre os primeiros três séculos e os séculos seguintes ao Concílio de Niceia. Como ponto de união e de passagem entre os dois períodos, está o evento da *mudança constantiniana* e a figura de Eusébio de Cesareia, “expoente mais qualificado da cultura cristã de seu tempo em contextos muito diversos, da teologia à exegese, da história à erudição (...) conhecido principalmente como o primeiro historiador do cristianismo, mas (...) também o maior filólogo da Igreja antiga” (BENTO XVI, 2010, p. 56).

A respeito da participação de Eusébio de Cesareia na querela ariana, não há nenhuma palavra; Bento XVI registrou apenas que ele “participou do Concílio de Niceia no papel de protagonista” e que subscreveu o *Credo* com a afirmação da plena divindade de Jesus Cristo e, portanto, da consubstancialidade do Filho com o Pai; ressaltou ainda que se trata este “praticamente do mesmo *Credo* que recitamos todos os domingos na sagrada liturgia” (BENTO XVI, 2010, p. 56). Sobre a relação de Eusébio com Constantino, Bento XVI menciona que o bispo de Cesareia louvou o imperador romano favorável aos cristãos nas suas obras e em discursos oficiais, dedicando-lhe admiração sincera, “grande estima e consideração” (BENTO XVI, 2010, p. 56). Todo o debate a respeito da ortodoxia ou dos interesses políticos de Eusébio é suprimido, erguendo-se da fala do Bispo de Roma o perfil de um homem tão idôneo quanto erudito, realmente digno de veneração.

De acordo com Bento XVI, entretanto, a *fama imperecível* de Eusébio deve-se não tanto a uma vida virtuosa ou “à importância objetiva das suas obras apologéticas, exegéticas e doutrinárias”, mas, sim, à sua *História Eclesiástica*, trabalho no qual se propôs “a refletir e analisar sobre três séculos de cristianismo, três séculos vividos sob perseguições, consultando extensamente fontes cristãs e pagãs conservadas, sobretudo, na biblioteca de Cesareia” (BENTO XVI, 2010, p. 57). Graças a ela, este autor constitui-se no

(...) primeiro que escreveu uma história da Igreja, que continua fundamental graças às fontes postas por Eusébio à nossa disposição para sempre. Com sua *História* ele conseguiu salvar do esquecimento certo numerosos acontecimentos, personagens e obras literárias da Igreja antiga. Trata-se, portanto, de uma fonte primária para o conhecimento dos três séculos do cristianismo (BENTO XVI, 2010, p. 57).

Nos diversos, mas conexos, temas que abordou Eusébio em sua *História Eclesiástica*, Bento XVI ajuizou que o bispo de Cesareia fez transparecer a todo

momento “a misericórdia e a benevolência do Salvador” (BENTO XVI, 2010, p. 58). Muito longe desse perfil está a figura do ideólogo político ou do historiador cortesão, sustentada por analistas anteriores; mesmo o fato de Eusébio ter reelaborado seu relato diversas vezes até finalmente dá-lo a público em 324 não seria indício de excessiva prudência ou interesse político, mas, antes, providencial forma de recolher tudo o que até às vésperas do Concílio de Niceia havia aprendido a Igreja nos seus primeiros trezentos anos de existência.

De fato, para Bento XVI, “a perspectiva fundamental da historiografia eusebiana” é a de ser uma narrativa centrada no recebimento e na aceitação da benevolência de Deus pelos cristãos, mesmo em meio a todas as disputas e perseguições que se apresentaram; a de tratar-se de um relato “em que se desvela progressivamente o mistério do amor de Deus pelos homens” (BENTO XVI, 2010, p. 57). Assim sendo, a intenção moralizante que o Papa identifica como presidindo esta historiografia não apenas se justifica, mas se configura como algo louvável. Para Eusébio de Cesareia, diz Bento XVI, “(...) A análise histórica nunca é um fim em si mesma; não é feita só para conhecer o passado; antes, aponta decididamente para a conversão e para um autêntico testemunho de vida cristã por parte dos fiéis” (BENTO XVI, 2010, p. 59). Desta forma, ela torna-se não mero produto de inteligência e erudição, mas

(...) um guia para nós mesmos. (...) Eusébio interpela vigorosamente os crentes de todos os tempos com relação ao modo de se aproximarem dos acontecimentos da história e da Igreja em especial. Ele interpela também a nós: qual é a nossa atitude com relação aos acontecimentos da Igreja? É a atitude de quem se interessa por simples curiosidade, talvez procurando o que é sensacional e escandaloso a qualquer preço? Ou é a atitude cheia de amor, e aberta ao mistério, de quem sabe – por fé – que pode encontrar na história da Igreja os sinais do amor de Deus e as grandes obras da salvação por Ele realizadas? Se essa for a nossa atitude, não podemos deixar de nos sentir estimulados a uma resposta mais coerente e generosa, a um testemunho mais cristão de vida, para deixar os sinais do amor de Deus também para as gerações futuras (BENTO XVI, 2010, p. 59).

A narrativa de Eusébio configura-se a Bento XVI não apenas como fidedigna, mas também como conduzindo à Verdade, com maiúscula, ou seja, em sentido teológico. Mencionando o historiador e cardeal Jean Daniélou, o Papa manifestou sua aprovação à teologia da História de Eusébio, no sentido de que esta reconhecia a existência, como um conteúdo oculto, subjacente nas agitações humanas, da Providência de Deus; ao mesmo tempo em que sabia que a contemplação do Mistério em si pode levar a perceber apenas um aspecto da

realidade divina, porque, de acordo com a fé cristã, tudo o que Deus faz pelos homens, Ele não pode fazer sem eles (BENTO XVI, 2010, p. 59).

Desta forma, Eusébio emerge aureolado da audiência papal: mestre em moral e em doutrina, testemunha privilegiada de seu tempo, testemunha privilegiada da Igreja em seus primeiros passos, e, mais importante, testemunha da ação do Deus que organiza a história, chamando o gênero humano a subsistir em Sua Presença amorosa. Na fala de Bento XVI, Eusébio é caracterizado não como um personagem distante, a ser criticado e superado, mas como a um homem que, mesmo posto “(...) A tantos séculos de distância, também hoje (...) convida os crentes, convida a nós, a maravilhar-nos, a contemplar na história as grandes obras de Deus para a salvação dos homens” (BENTO XVI, 2010, p. 59-60). Mais ainda, Eusébio de Cesareia e sua *História Eclesiástica* convidariam os cristãos contemporâneos “à conversão de vida. De fato, diante de um Deus que nos amou desse modo, não podemos permanecer inertes. A solicitação própria do amor é que a vida inteira seja orientada à imitação do Amado” (BENTO XVI, 2010, p. 60). E, encerrando sua catequese, propôs o bispo de Roma: “(...) Façamos, pois, todo o possível para deixar na nossa vida um rastro transparente do amor de Deus” (BENTO XVI, 2010, p. 60).

Do valor das diferenças

A maior riqueza do homem é sua incompletude / Nesse ponto sou abastado (...) Perdoai / mas eu preciso de outros (BARROS, 1998, p. 79)

Constatar que as opiniões de Hoornaert e Ratzinger sobre a pessoa e a obra de Eusébio de Cesareia são distintas porque são distintas as suas referências, trajetórias culturais, intencionalidades e lugares de fala seria apenas repetir uma banalidade. Creio, entretanto, que o cotejo destas duas apropriações da figura deste ator-autor, de sua produção intelectual e legado, cruciais na história do movimento cristão, coloca em pauta uma questão de ordem teórico-metodológica que pode ser relevante para o refinamento do tradicional campo dos estudos da antiguidade cristã.

Na abordagem da vida e obra dos atores-autores do movimento cristão antigo, conforme testemunham não apenas os manuais que utilizei como fontes informativas na primeira parte desta comunicação, mas também a imagem que eu aí procurei compor, há uma tendência a incorrer facilmente em um

método filológico-combinatório que se baseia na confiança dos estudiosos na providencial complementariedade dos testemunhos do passado. Lemos o que se diz sobre um autor ou uma obra em diversas autoridades sobre o assunto e buscamos nelas os denominadores comuns, certos de que são base segura para uma reconstituição verossímil de uma vida ou de um pensamento expresso. Tentamos ultrapassar as interpretações; buscamos algo de estável, de seguro.

Isto, entretanto, não é inteiramente possível em se tratando de conhecimento que se quer de acordo com os cânones da pesquisa histórica respeitável, ou seja, que não seja simples manufatura de panfleto, de caricatura ou de romance histórico. Lendo com cuidado os argumentos de Hoornaert e do Papa Bento XV, colocando-os como que contra a luz, não apenas se destacam as suas singularidades, mas emergem dois perfis de Eusébio de Cesareia que não se pode honestamente conciliar.¹² Podemos tentar reuni-los preenchendo as discrepâncias que se apresentem com conjecturas e estudadas hesitações, com advérbios e formas verbais mais cautelosas, procedendo como aqueles restauradores de pinturas que entendem seu trabalho como um repintar, mais ou menos drástico, que visa anular as marcas da passagem do tempo com um colorido artificial e anacrônico. Mas podemos também, talvez de maneira mais proveitosa, encarar a diversidade de juízos contraditórios que se acumularam sobre um autor e suas obras durante o passar de centenas de anos de leituras não como um entrave, mas como um desafio, um chamado à realização de um trabalho mais consciente. Não se pode escrever sobre, por exemplo, Eusébio de Cesareia desconsiderando-se a história das sucessivas, convergentes e concorrentes interpretações a respeito de sua obra e pessoa, já que estas não fazem parte menos efetiva de nossa possibilidade de conhecimento deste ator-autor do que o próprio texto da *História Eclesiástica* que chegou até nós. Como escreveu Claude Lefort, uma obra sempre nos dá mais para pensar no espaço que lhe abre o pensamento dos outros (LEFORT, 1972, p. 24).

O que proponho, portanto, é uma leitura dos Padres da Igreja menos ingênua, que esteja mais atenta às diferenças, às discontinuidades de sua recepção do que aos denominadores comuns que nela se apresentam. Procedendo desta forma, estaremos em condição de traçar esboços mais ricos destes autores e de suas obras, perfis que se assemelhem àqueles quadros cubistas em

¹² O texto fundador na abordagem desta problemática é o estudo de Arsenio Frugoni sobre a caracterização do reformador e heresiarca Arnaldo de Bréscia (1105-1155) na documentação que lhe foi contemporânea e imediatamente posterior (FRUGONI, 1954).

que um rosto pode ser visto a um só tempo de frente e de perfil.¹³ Esse empreendimento analítico, longe de implicar qualquer distanciamento ou diminuição do legado destes pioneiros no diálogo entre o cristianismo e o mundo intelectual de seus respectivos tempos, permite, ao contrário, o que se poderia chamar de uma nova proximidade. Proximidade esta na qual temos a oportunidade de percorrer ângulos até agora inexplorados em seu estudo, encontrando respostas inesperadas que apenas confirmam, por outras vias, a riqueza de seu legado.

Referências

- ALLEN JR., John Allen. *Conclave. As políticas e o processo da próxima eleição papal*. Tradução de Maria Beatriz Medina. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- ALTANER, Berthold & STUIBER, Alfred. *Patrologia. Vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*. Tradução das Monjas Beneditinas. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1988. (Coleção Patrologia, v. 3).
- BARDY, Gustave. *Présentation*. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Historie Ecclésiastique*. Tradução e apresentação de Gustave Bardy. Paris: Ed. de Cerf, 1971. (Coleção “Sources Chrétiennes”, n. 55).
- BARROS, Manoel de. *Retrato do artista quando coisa*. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- BENTO XVI. *Los Padres de la Iglesia. De Clemente de Roma a San Agustín*. Introdução de Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 2008. Resenha de: CABALLERO, Juan Luis. *Scripta Theologica*. Pamplona, Universidad de Navarra, v. 41, n. 1, 2009.
- BENTO XVI. *Os Padres da Igreja. De Clemente de Roma a Santo Agostinho*. Introdução de Marcelo Merino Rodríguez; tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Pensamento, 2010.
- BOFF, Leonardo. *Igreja: Carisma e Poder*. Petrópolis, 1981.
- BURCKHARDT, Jacob. *Del paganismo al cristianismo: la época de Constantino, el Grande*. Tradução de Eugenio Imaz. 2ª ed. Cidade do México: FCE, 1996.
- CURTI, Carmelo. Eusébio de Cesareia. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis / São Paulo: Vozes / Paulus, 2002.
- DESROCHE, Henri. *O marxismo e as religiões*. Tradução de Lucas Rabelo Malaquias. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis / São Paulo: Vozes / Paulus, 2002.
- DIAS, Juliano Alves. Bento XVI e a hermenêutica da continuidade. *Revista Brasileira*

¹³ Um trabalho exemplar neste sentido é a biografia de Luís IX de França (1214-1270) escrita por Jacques Le Goff (2002).

- de *História das Religiões* – ANPUH. Maringá, v. 1, n. 3, 2009 (número especial com os Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e Religiosidades).
- DIAS, Juliano Alves. *Sacrificium Laudis. A hermenêutica da continuidade de Bento XVI e o retorno do catolicismo tradicional (1969-2009)*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.
- DIEHL, Charles. *Os grandes problemas da história bizantina*. Tradução de Frederico Ozanam Pessoa de Barros; introdução de Riolando Azzi. São Paulo: Ed. das Américas, 1961.
- FABRY, Heinz-Josef & SCHOLTISSEK, Klaus. *O Messias*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2008. (Coleção “Bíblica Loyola”, n. 53).
- FAGGIOLI, Massimo. Vatican II: the battle for meaning. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 2012. Resenha de: CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Vaticano II: a batalha pelo significado. Uma análise de Rodrigo Coppe Caldeira. *IHU-Online*. São Leopoldo, Instituto Humanitas UNISINOS, 7 de julho de 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/511178-vaticano-ii-a-batalha-pelo-significado-uma-analise-de-rodrigo-coppe-caldeira>> Acesso em jun. 2013.
- FRUGONI, Arsenio. *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*. Roma: Istituto Storico Italiano Per Il Medio Evo, 1954. (Coleção “Studi Storici”, fasc. 8-9).
- GIBBON, Edward. *The decline and fall of the roman empire*. Introdução de Antony Lentin e Brian Norman. Hertfordshire: Wordsworth, 1998 [1776].
- GINZBURG, Carlo. Lorenzo Valla e a doação de Constantino. In: *Relações de força. História, retórica, prova*. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- GINZBURG, Carlo. *Unus testis* – O extermínio dos judeus e o princípio de realidade. In: *O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício*. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- GRAFTON, Anthony. *As origens trágicas da erudição. Pequeno tratado sobre a nota de rodapé*. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus, 1998.
- GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Nova edição revista e aumentada. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- HOORNAERT, Eduardo. *A memória do povo cristão. Uma história da Igreja nos três primeiros séculos*. Vozes: Petrópolis, 1986. Coleção “Teologia e Libertação”, t. 3; Série “Experiência de Deus e justiça”.
- KEEVAK, Michael. *The Story of a Stele: China’s nestorian monument and its reception in the West (1625-1916)*. Hong Kong: Hong Kong UP, 2008.
- LACAPRA, Dominick. Repensar la historia intelectual y leer textos. Tradução de Horacio Pons. In: PALTI, Elías José (org.). “Giro linguístico” e historia intelectual. Buenos Aires: Ed. Universidad Nacional de Quilmes, 1988.

- LE GOFF, Jacques. *São Luís: biografia*. Tradução de Marcos de Castro. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre: Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.
- LIÉBAERT, Jacques. *Os Padres da Igreja. Séculos I a IV*. Tradução de Nadyr de Salles Penteadó. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã. Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano; supervisão editorial de Leandro Konder. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MATA, Sérgio da. *História & Religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. (Coleção "História &... Reflexões", n. 13).
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Tradução de Maria Beatriz B. Florenzano. Bauru: Ed. USC, 2004.
- PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e profecia. A filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- PORTELLI, Hugues. *Gramsci e a questão religiosa*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Paulinas, 1984. (Coleção Sociologia e religião, n. 1).
- QUADROS, Eduardo Gusmão de. A visão trágica do catolicismo no Brasil: *inconfirmações* de Eduardo Hoornaert. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, a. 2, n. 6, fevereiro de 2010.
- QUASTEN, Johannes. *Patrología II. La edad de oro de la literatura patristica griega*. Tradução e adaptação pedagógica por Carlos Etchevarne. Madri: BAC, 1962.
- RAMALHO, Jefferson. *O Eusébio de Constantino e o Constantino de Eusébio: o início das relações de poder entre a Igreja e o Estado*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2012.
- RODRÍGUEZ, Marcelo Merino. Introdução. In: BENTO XVI. *Os Padres da Igreja. De Clemente de Roma a Santo Agostinho*. Introdução de Marcelo Merino Rodríguez; tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Pensamento, 2010.
- SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Tradução de Elisete Antoniuk; coordenação e supervisão de Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SINISCALCO, Paolo. *Historiografia cristã*. DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário patristico e de antiguidades cristãs*. Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis / São Paulo: Vozes / Paulus, 2002a.
- SINISCALCO, Paolo. *Igreja e Império*. DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário patristico e de antiguidades cristãs*. Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis / São Paulo: Vozes / Paulus, 2002b.
- TAVEIRA, Celso. *O modelo político da autocracia bizantina: fundamentos ideológicos e significado histórico*. Tese de Doutorado em História Social, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2002.