



Recebido em: 10/12/2015

Aceito em: 25/01/2016

Da legitimidade de um cristianismo plural
From legitimacy of a plural Christianity

Lair Amaro dos Santos Faria

LHER/IH/UFRJ

<http://lattes.cnpq.br/8136626937111109>

Resumo: Em perspectiva acadêmica, vem ganhando espaço a noção de que "cristianismo" é um termo inadequado para se pensar a continuação do movimento de Jesus. Com efeito, "cristianismos" se mostra mais preciso, à proporção que mais de um cristianismo emergiu no curso da história. Neste artigo, discute-se a legitimidade de um cristianismo plural e as tentativas de silenciar as múltiplas vozes que representaram as experiências religiosas judaico-cristãs.

Palavras-chave: Cristianismo, Experiência religiosa.

Abstract: In academic perspective, the notion that "Christianity" is a misnomer to think about the continuation of the Jesus movement is growingly widespread. Indeed, "Christianities" proves to be a more precise term, since more than one Christianity emerged in the course of history. In this article, we discuss the legitimacy of a plural Christianity, as well as the attempts to silence the multiple voices representing the different Judeo-Christian religious experiences.

Keywords: Christianity, Religious experiences.

"Na casa de meu Pai há muitas moradas".

João 14,2

I. “Vivemos numa era”, assinalam Andreas Köstenberger e Michael Kruger, “que se orgulha de sua independência, de sua rejeição à autoridade e que abraça o pluralismo. A verdade está morta; longa vida à diversidade!” (2010: 15-16). Com efeito, para a dupla de escritores, o traço característico de nosso tempo é o prevalecimento de um espírito “cujos tentáculos estão, presentemente, engolfando a fé cristã em um abraço mortal, objetivando subverter o movimento [cristão] em seu núcleo central” (2010: 16).

Desnecessário dizer que ambos os autores se posicionam contra a perspectiva adotada por pesquisadores mais recentes que advogam substituir o termo “cristianismo” por “cristianismos” e, dessa maneira, acentuar que não há mais como postular que havia uma única forma de crer em Jesus de Nazaré.

Aos olhos de Köstenberger e Kruger, portanto, é seu dever desconstruir essa noção, esposada inicialmente por Walter Bauer e seguida por Bart Ehrman e outros, à medida que ela é a face visível de uma batalha que tem por objetivo “desacreditar a mensagem bíblica sobre Jesus, o Senhor, Messias e Filho de Deus, e as alegações de absoluta verdade do cristianismo” (2010: 18).

Há algum fundo de razão nos argumentos dos dois autores? Ou eles estão sendo injustos com a história? Até que ponto é legítimo propugnar que a adoção, academicamente falando, do termo “cristianismos”, em vez de “cristianismo”, é a forma mais correta e mais condizente com o processo histórico?

II. André L. Chevitarese não tem dúvidas. “Desde suas origens mais remotas”, ele frisa, “ainda nas primeiras gerações de ‘cristãos’, para além de alguns consensos, houve uma polissemia sobre o que disse e o que não disse Jesus” (2011: 9). Nesse sentido, convém grafar, no que tange ao processo histórico de disseminação do movimento instaurado por Jesus de Nazaré, o termo cristianismo de preferência no plural.

Assim, o emprego do termo “cristianismos” surge como resultado de uma “enorme insatisfação” suscitada pelo uso de uma terminologia que não se coaduna com a prática e com a escrita historiográficas. Chevitarese sublinha a ocorrência de pesquisadores que denotam uma “flagrante confusão entre trajetória de vida” e “exercício do profissional de História” e, assim sucedendo de esses indivíduos, ao tratar de religião em sala de aula, deixarem de lado sua condição de professor e se portarem como militantes de “uma determinada denominação religiosa” (2011: 10). E isso é grave, muito grave.

Nesse sentido, as reclamações de Köstenberger e Kruger passam a ter nexo. Implica dizer, a partir das próprias palavras por eles utilizadas, ambos estariam inseridos no rol daqueles que confundem suas trajetórias de vida e filiações religiosas com o exercício profissional de História. Merecem respeito? Sim, os dois merecem respeito. Mas suas ideias encontram-se divorciadas das realidades que constituíram os cristianismos. Por conseguinte, o que permite, aos historiadores, dizer que é legítimo asseverar que o cristianismo, desde suas origens, foi diversificado?

III. Uma plêiade de pesquisadores assume como um fato que o núcleo da fé dos cristãos primitivos era o *kerigma*. Julius Schniewind, por exemplo, considera que (*apud* KOESTER, 1968: 206):

Não há dúvida: somente porque havia um *kerigma* proclamando que um homem que viveu “na carne” é o “Senhor” – apenas por essa razão é possível entender a origem de nossos Evangelhos, incluindo quaisquer formas de literaturas (cristãs) que os precederam.

Por conseguinte, a liga que une o material literário que compõe o assim chamado Novo Testamento é a proclamação cristã de que um homem morreu na cruz e foi trazido de volta do mundo dos mortos. Convém, assim, analisar esse conjunto de textos e o processo de canonização posterior tendo como pano de fundo a constituição histórica do *kerigma*.

Antes, porém, cumpre refletir nas considerações de um importante biblista acerca da formação do assim chamado Novo Testamento. Ao comentar esse processo, C. F. D. Moule atesta que o mesmo se deu sob circunstâncias complexas à medida que “sob a direção de Deus, emergiram primeiramente numerosas unidades distintas de material e, em seguida, o processo que finalmente reuniu algumas delas em escrituras cristãs, enquanto muitas foram colocadas de lado ou mesmo repudiadas” (1979: 14).

Mesmo que não intencionalmente, Moule oferece pistas sobre a pluralidade que caracterizou a disseminação do movimento instaurado por Jesus de Nazaré. Ele confirma que, inicialmente, houve uma profusão de materiais elaborados. No entanto, ele mesmo afirma, entrou em ação uma triagem desse material que resultou no repúdio de partes dele.

Assim, mais a frente, ele volta a sublinhar (1979: 19):

Depois de [o evangelho de] Marcos, contudo, foram escritos muitos outros, bem como coleções de ditos de Jesus. Muitos destes outros escritos foram perdidos e nós os conhecemos, se não totalmente, apenas o nome ou através de breves citações de outros escritores. De outros, além dos outros Evangelhos canônicos, possuímos

fragmentos ou mesmo cópias quase completas. Só recentemente foi restaurada uma coleção copta de ditos de Jesus¹.

Dessas considerações de Moule acerca de um contexto em que “as tradições sobre Jesus fluíram através de muitos canais mais ou menos paralelos” (1979, p. 20), cumpre entabular algumas indagações: Quem produziu esse material? Quem ponderou sobre seu conteúdo e o pôs de lado e até mesmo repudiou? Quais os critérios – se houve – para separar esses materiais? Quais as implicações disso?

A primeira implicação das palavras de Moule é reconhecer a inevitabilidade da constatação de que Jesus de Nazaré, embora não haja escrito uma linha a respeito de si próprio e não haja solicitado aos seus seguidores que vertessem por escrito aquilo que viam e ouviam, impactou de formas diferenciadas aqueles que dele se aproximaram.

Todavia, se a diversidade deu o tom nos primeiros anos, a necessidade de estabelecer uma unidade forçou o silenciamento de vozes que, à primeira vista, pareciam dissonantes e que, por consequência, podiam representar uma ameaça aos que instauravam hierarquias de poder.

IV. Não deixa de ser instrutivo analisar o tratamento dado a esse tópico pelo biblista C. F. D. Moule. Como já assinalado, ele admite a variedade como uma característica primitiva do movimento que se seguiu ao ministério público de Jesus de Nazaré. Nesse sentido, “lá pelo ano 60”, consoante sua conjectura, um viajante “que fosse de Jerusalém para Éfeso, encontraria uma variedade notável de doutrina e prática entre comunidades que, não obstante, reivindicavam todas estar relacionadas com Jesus de Nazaré” (1979: 175).

Nesse péríodo, o suposto viajante presenciaria distintos tipos de cristianismo. Um desenvolvido na Samaria, outro judaizante, e além desses um do tipo joanino. Em Roma, capital do Império, na imaginação de Moule, o viajante se depararia com “toda sorte e espécie de tendências se ‘acotovelando’ umas às outras: eram as sinagogas cristãs judaizantes; as espécies de gnósticos mais liberais, muito mais próximas aos cultos de mistério do que o Israel de Deus; congregações petrinhas² e paulinas, e tudo o mais” (1979: 177).

No entanto, aos olhos de Moule, essa situação resultaria, inexoravelmente, em um problema relevante a exigir equacionamento. Afinal, ele indaga, “o que constituía o mínimo de uma comunidade cristã?” (1979: 177). A resposta a essa

¹ Moule refere-se ao Evangelho de Tomé, descoberto cerca de trinta anos antes em cavernas próximas à cidade egípcia de Nag Hammadi.

² Congregações formadas sob a influência da memória do pescador judeu Simão Pedro. Para informações mais bem fundamentadas ver Ehrman, 2008.

pertinente questão, por sua vez, explicita sua condição de intelectual orgânico a serviço da fé cristã do tipo católico.

“A Igreja Primitiva”, ele postula, respondeu ao problema por meio do “cânon do Novo Testamento”. Ou seja, na perspectiva de Moule, dois termos foram a garantia da preservação da unidade debalde a pluralidade: *kerigma* apostólico e cânon. Ele é bastante elucidativo a esse respeito quando assevera que os escritos que vieram a ser excluídos do cânon eram (1979: 178):

...principalmente aqueles que, mesmo que reivindicassem alguma relação com a tradição apostólica, apresentavam uma avaliação de Jesus incompatível com a avaliação apostólica, agora refletida no Novo Testamento como um todo. Isto significa que deve ter havido uma confissão cristã normativa, comumente aceita, a qual foi formada com base no *kérygma* apostólico. Julgada por este padrão, qualquer avaliação de Jesus que não admitisse sua existência histórica e sua morte real devia ser descartada. Do mesmo modo, qualquer avaliação que não aceitasse a ressurreição e seu decisivo cumprimento no plano divino de salvação, esboçado no Antigo Testamento, devia ser rejeitada.

O problema no postulado de Moule é que o falecido exegeta naturaliza o processo de uniformização das crenças ditas cristãs. Ele não percebe o componente “poder” permeando as decisões que resultaram no repúdio aos escritos que, supostamente, se mostravam incompatíveis com uma imagem de Jesus que se queria perpetuar. Se percebeu, optou por não se manifestar a respeito.

Nesse sentido, são muito bem-vindas as considerações de Jorge Pixley a respeito da questão. Com efeito, consoante suas reflexões, a canonização dos escritos apostólicos encontra-se umbilicalmente ligada ao duplo processo de “hierarquização da igreja e sua patriarcalização” (2002: 6). Sem isso em mente, que é o que transparece da leitura de Moule, ficam obscurecidas as etapas que, paulatinamente, silenciaram vozes e imprimiram na memória coletiva cristã a percepção de que o movimento de Jesus pós-Jesus foi linear e harmônico.

Portanto, a palavra-chave para se compreender a unidade de vidas que se instaurou no que veio a ser denominado cristianismo é *poder hierárquico*. Tal poder, estabelecido, segundo Sandro Gallazzi, no “fim do primeiro século e início do segundo” (2002: 9), entrou em cena substituindo “a proposta paulina de uma Eclésia igualitária, ministerial e leiga, sinal vivo da ágape/caridade” por uma que assumiu claros contornos de uma igreja “hierárquica, autoritária e sacerdotal” (2002, p. 9).

Assim, Gallazzi pontua alguns momentos que podem dar conta desse progresso gradual de hierarquização da Igreja primitiva que findou por repudiar a “maioria leiga e todas as mulheres” (2002: 10). Nesse sentido, sinais de concentração de poder nas mãos de homens despontam, em primeiro lugar, nas

cartas pastorais. Quer dizer, cartas certamente pós-paulinas, mas que a memória cristã toma como textos escritos por Paulo e remetidas a Timóteo e a Tito.

Em sua avaliação dessas duas epístolas, Gallazzi sustenta que ambas “mostram um projeto de Eclésia completamente diferente” do defendido pelo apóstolo Paulo à medida que organizam as comunidades de crenças não mais de maneira igualitária. Mais que isso, essas cartas, em sua defesa “da verdadeira doutrina”, operaram na exclusão “de textos heréticos e perigosos” e, concomitantemente, fecharam, em definitivo, “o espaço das mulheres” (2002: 12-13).

Em seguida, convém inserir Clemente, bispo de Roma, como um dos responsáveis por essa hierarquização da Igreja primitiva que, por consequência, estabeleceu o cânone como fator normativo e influenciador direto de uma perspectiva singular acerca do cristianismo.

Como sublinha Gallazzi, Clemente enviara uma carta aos cristãos de Corinto motivado pela “demissão de alguns presbíteros por parte da comunidade” (2002, p. 15). A carta, portanto, é polêmica e vem em defesa dos demitidos. O argumento do bispo, portanto, é o de que a demissão “não respeita a ordem das coisas que Cristo quis para sua igreja e deve ser reconsiderada” (2002: 15).

Ademais, incorreu em equívoco vergonhoso a comunidade. Pois a ela caberia apenas um papel, qual seja, sancionar a escolha feita pelos apóstolos e/ou seus sucessores acerca de quem deveria estar no comando. Como frisa Gallazzi, Clemente chama esses presbíteros de “ministros sagrados”, pois que escolhidos, assim o bispo acreditava, “pelos Apóstolos ou, mais tarde, por pessoas exímias e aprovados por toda a igreja” (*apud GALLAZZI*, 2002: 16).

Com isso, Clemente pretendia, por meio de um discurso de autoridade, garantir a unidade da igreja, impondo, inclusive, que todos admitissem a autoridade eclesiástica, abolindo, por conseguinte, toda e qualquer contestação aos ditames que, alegadamente, eram provenientes da vontade apostólica.

Cumpre, inclusive, destacar a sua própria fala sobre o ocorrido (*apud GALLAZZI*, 2002: 16):

Se alguém desobedecer à palavra que Deus vos fala pela nossa boca, saiba que está em culpa e em grande perigo (59).

Será nossa alegria saber que sereis obedientes ao que vos escrevemos movidos pelo Espírito Santo, cortando ressentimentos e ciúmes e colocando em prática esta nossa exortação à paz e à concórdia (63).

Por detrás das palavras paz e concórdia ocultam-se o recurso ao medo e à culpa como instrumentos de coerção. Que, por sua vez, disfarçam o autoritarismo do bispo de Roma. Prática nada incomum em quaisquer instituições hierarquizadas.

Com esses exemplos, Gallazzi conclui que a passagem da autoridade para a hierarquia exerceu um peso significativo na estruturação do cânon do assim chamado Novo Testamento. Em suma, foi o poder hierárquico que determinou, por exemplo, a inclusão de cartas que, “com certeza, pouco tinham a ver com Paulo”, mas veiculadas como se de Paulo fossem, e ensejou a exclusão de “textos de opositores a este projeto eclesiástico” (2002: 19).

No entanto, o empenho das lideranças em sufocar a diversidade, se bem-sucedido na curta e média duração, malogrou na longa duração. Até no interior da erudição judaica vem tomando corpo a compreensão de que a pluralidade é uma característica indissociável da experiência religiosa.

V. “Um Judaísmo”, afirma Jacob Neusner, “compreende uma visão de mundo e uma forma de viver que, juntas, expressam-se no mundo social de um grupo de judeus” (2003, ix). Na Antiguidade, ao contrário do que imagina um não especialista, e “em qualquer época da história do povo judeu”, grupos diversos de judeus definiram, para si mesmos, visões de mundo e formas de viver distintas.

Debalde elementos comuns, ao longo da história do judaísmo é possível identificar uma variedade de tipos de judaísmos. Como os cristianismos, “esses judaísmos relacionaram-se uns com os outros de maneiras diferentes”, postula Neusner (2003: xii). No entanto, cumpre sublinhar, essa concepção de judaísmo no plural é um avanço recente na historiografia. Praticamente não ultrapassou os muros das instituições acadêmicas que a advogam.

A visão de um judaísmo no singular é errada, consoante Neusner, por uma razão muito simples. “As pessoas ajuntam livros [em um mesmo corpo literário] que não falam a mesma linguagem de pensamento, que se referem a concepções e doutrinas distintivas em si mesmas”, ele afirma, e qualificam o resultado obtido como o judaísmo oficial (2003: xiii). Com efeito, Neusner pondera didaticamente (2003: xiii):

Se livros, tão próximos em tópicos e em sentimentos como os quatro evangelhos não mais admitem harmonização, livros tão completamente distantes um dos outros como a Mishná e Philo e 4 Ezra e Enoc não deveriam contribuir com doutrinas para uma mesma moldura: judaísmo.

Em suma, cumpre voltar o olhar para o processo de canonização dos escritos bíblicos e cristãos, tendo em mente que as escolhas ligaram-se diretamente ao tipo de judaísmo e de cristianismo que se queria transmitir. Em outras palavras, canonizar textos é também colocar no esquecimento comunidades e suas respectivas visões de mundo.

Não por acaso, G. W. Anderson salienta o quanto complexo é levantar os passos que foram dados para a constituição do cânon do assim chamado Antigo Testamento. Nesse sentido, qualquer tentativa que se faça deve reconhecer que a “evidência disponível está longe de ser completa” e, igualmente, que “diferentes concepções de canonicidade foram pressupostas nos diferentes estágios do processo e em diferentes regiões e comunidades” (2008: 113).

Com efeito, Anderson menciona o caso do historiador Flávio Josefo que, escrevendo no final do século I E.C., delimita quais seriam os livros inspirados da tradição judaica. Consoante Josefo, o cânon compreendia “cinco livros de Moisés, treze livros proféticos e quatro outros contendo hinos a Deus e preceitos morais” (2008: 114).

No entanto, Josefo não explicita as razões pelas quais os livros atribuídos a Moisés devem ser colocados como o limite cronológico mais antigo dentro desse corpo literário. Anderson, porém, é assertivo a esse respeito. Para ele, a posição de Josefo (2008: 114):

Deixa evidente que o reconhecimento desse limite efetivamente excluía da coleção sagrada autorizada aqueles trabalhos apocalípticos que se propunham ser o trabalho de figuras pré-mosaicas como Enoc.

A possibilidade aventada por Anderson é bastante relevante. Por meio dela, observa-se que, muito embora não se encontre, em Josefo, quaisquer critérios claros de canonicidade, já existia uma preocupação em estabelecer fronteiras entre textos/memórias. Ao fim e a cabo, tentativas primitivas de se instaurar um judaísmo singular.

A conformação do cânon hebraico, ademais, entrou em regime de urgência, conforme Anderson, perante a dramática destruição do Templo de Jerusalém em 70 E.C. pelos romanos. Ali, diante do trágico ocorrido, a comunidade judaica necessitava remover toda e qualquer “dúvida ou discordância acerca dos conteúdos do cânon” (2008: 132). Infere-se que o cânon definitiva e oficialmente reconhecido passaria a ser um elemento de unidade.

Anderson sublinha que a emergência do cristianismo, enquanto um movimento que se expandia e portava sua própria literatura, impulsionou a comunidade judaica a acelerar a definição do seu cânon. Com efeito, ele pondera, brotaram conflitos entre as duas comunidades à proporção que ambas disputavam a interpretação dos textos que possuíam em comum.

Não se pense, porém, que tudo se deu harmonicamente e sem tensões. Os registros das discussões entre os rabinos apontam que havia diferenças de opiniões sobre o status de certos livros. As controvérsias, sustenta Anderson, foram mais

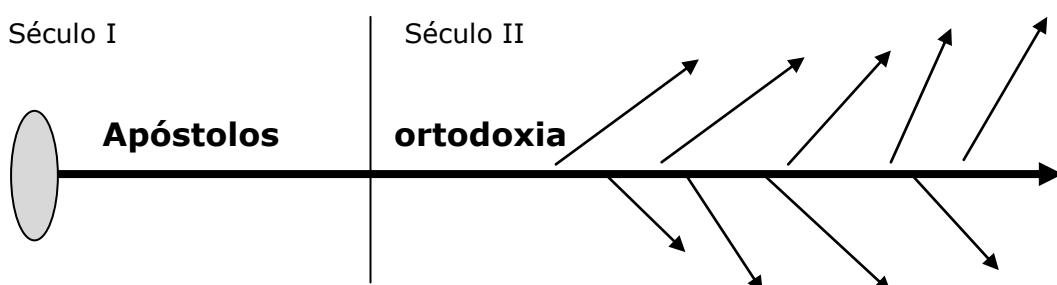
acentuadas no que se refere aos livros de Ezequiel, Provérbios, Esther, Eclesiástico e Cântico dos Cânticos.

O que Anderson deixa de lado em suas considerações? Deixa de lado que o cânon emergiu como resultado de muitas discussões em torno do que eram as escrituras sagradas. Implica dizer, livros foram incluídos e livros foram repudiados ao sabor de circunstâncias pontuais e, acima de tudo, em nome da vontade de poder daqueles que tinham a prerrogativa de determinar quais eram os textos que deviam ser considerados “inspirados”.

O resultado desse jogo foi o sacrifício de vários judaísmos. Ou antes, a transformação de um judaísmo plural em um judaísmo singular no qual as contradições foram, ao nível do discurso, abrandadas.

VI. Assim, retomando as questões propostas no início deste texto, o que os estudos acadêmicos têm a dizer sobre o processo que, inaugurado por Jesus de Nazaré, expandiu-se para além da Palestina romana? É possível afirmar que é legítimo considerar o cristianismo plural?

Conforme a visão clássica do cristianismo primitivo, a ortodoxia preservou os ensinos originais de Jesus e dos apóstolos e as heresias seriam ramificações dessa fé verdadeira inicial. A figura 1 ilustra essa ideia:



De acordo com essa descrição, a ortodoxia é cronologicamente anterior à heresia e onde quer que o cristianismo tenha alcançado, a ortodoxia chegou primeiro e a heresia em seguida. Posteriormente, a ortodoxia tornou-se a fé majoritária e a heresia o desvio de vários grupos minoritários. Os apóstolos receberam a fé autêntica do Senhor e seus sucessores, os bispos, salvaguardaram e transmitiram esse cristianismo, verdadeiro e único, por meio da sucessão

apostólica. Por contraste, mestres bem-intencionados corromperam a fé verdadeira e intencionalmente criaram grupos heréticos como os ebionitas, marcionitas, gnósticos e assim por diante.

Um bom testemunho dessa visão clássica é dado por Hegésipo (c. 180), um contemporâneo do bispo Irineu, o caçador de heresias. Após nomear vários heréticos e as heresias que eles disseminavam, ele conclui (4.22.6):

Cada um desses apresentou em seu modo peculiar sua própria opinião e, a partir dela, vieram os falsos Cristos e os falsos profetas e os falsos apóstolos que destruíram a unidade da igreja por suas doutrinas venenosas contra Deus e contra Cristo.

A Igreja, segundo Hegésipo, era originalmente “virgem”, imaculada, não corrompida pela heresia. Todavia, após a morte da primeira e segunda gerações de cristãos, falsos mestres foram capazes de entrar e corromper a Igreja. Por conseguinte, a ortodoxia era original e primária e a heresia, desviante e secundária.

VII. Ao longo dos séculos XIX e XX, essa visão “clássica” foi contestada. A mudança de paradigma decorreu do crescente reconhecimento da diversidade observada dentro do próprio Novo Testamento. O pioneiro nessa quebra de modelo foi Walter Bauer que, em 1934, desafiou o conhecimento de sua época. Para ele, nunca teria existido um cristianismo imaculado, apostólico, ortodoxo, corrompido por heresias posteriores.

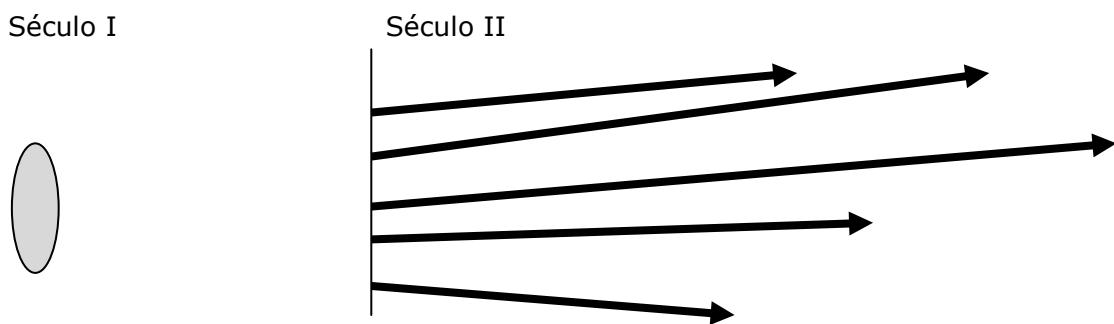
Em sua visão, o cristianismo mais primitivo não era uniforme, mas bastante diverso e o assim chamado cristianismo “apostólico” ou “ortodoxo” era simplesmente um dentre muitas versões do cristianismo. Em sua reconstituição da história, Bauer assinala que a ortodoxia fora apenas a versão do cristianismo que prevalecia na cidade de Roma e, de alguma forma, veio a ser a forma dominante de cristianismo, suprimindo as outras formas encontradas por todo o Império. Em seguida à sua vitória, essa versão rotulou a si mesma de “ortodoxa” e as alternativas como “heréticas”.

Bart Ehrman resume as ideias de Bauer com as seguintes palavras (2008: 253):

Em algumas regiões da Cristandade primitiva, aquilo que mais tarde veio a ser rotulado de “heresia” era, na verdade, a forma mais antiga e principal de Cristianismo. Em outras regiões, visões posteriormente consideradas heréticas coexistiam com visões que vieram a ser abraçadas pela igreja como um todo, com a maioria dos crentes não definindo linhas de demarcação rígidas e claras entre elas.

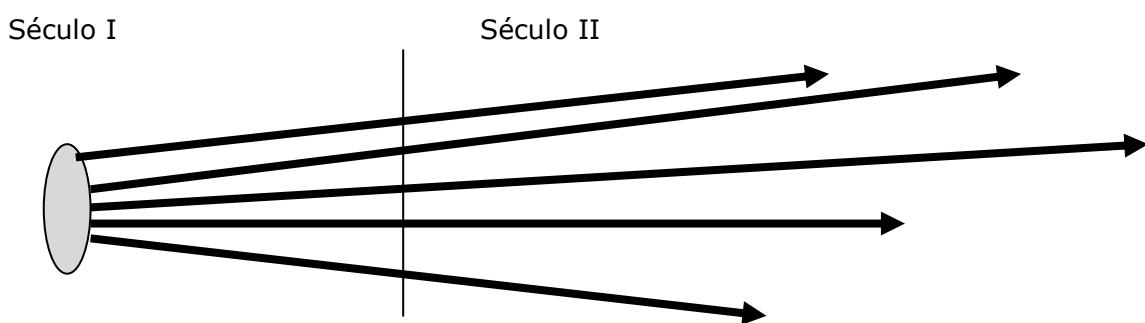
Com efeito, o cristianismo no segundo século caracterizava-se por uma ampla variedade e facções rivais. Era um conglomerado de desenvolvimentos alternativos,

sendo impossível singularizar um grupo como o herdeiro “verdadeiro” da fé apostólica. Todavia, de alguma maneira, o assim chamado cristianismo “ortodoxo”, disseminando-se desde a cidade de Roma, foi capaz de suprimir os vários outros cristianismos, rotulando-os, *a posteriori*, de heréticos. A figura 2 tenta ilustrar essa noção de Bauer:



Convém observar que o modelo de Bauer deixa o espaço entre o primeiro e o segundo séculos em branco. Ele explicitamente declara que esse intervalo é muito improutivo e muito debatido para servir como ponto de partida para qualquer estudo.

VIII. Nos anos 70, James Robinson e Helmut Koester tomaram como ponto de partida o inovador trabalho de Bauer buscando mostrar que sua reconstrução era igualmente válida para o primeiro século. Com efeito, os dois estudiosos argumentaram que nunca será descoberto um cristianismo original e apostólico, pois ele nunca existiu. O cristianismo sempre foi um conglomerado de grupos e perspectivas rivais e que podem ser vistos representados no *corpus* documental chamado Novo Testamento. Os textos nele presentes e mais a literatura extra-canônica testemunham, portanto, a diversidade existente desde o princípio. Para Koester e Robinson, é errado caracterizar essa diversidade como aleatória, mas que é mais bem entendida como formando “trajetórias” distintas. A figura 3 tenta ilustrar o modelo teórico de Robinson e Koester:



IX. Assim como a visão “clássica” sobre a trajetória dos cristianismos sofreu críticas, a visão das trajetórias alternativas também foi submetida a escrutínio acadêmico. Robert Wilken, em 1981, teceu diversas considerações apontando o que ele entendia serem as fragilidades do modelo de Robinson e Koester.

A seu ver, o problema com o modelo das trajetórias alternativas é que ele é teleológico. Ademais, esse modelo simplificaria demais, por um lado, e complicaria demais, por outro. Com efeito, Wilken discorda da ideia que as trajetórias eram rivais, sugerindo, ao contrário, que os grupos coexistiam pacificamente mantendo uma causa e identidade comuns. Dessa maneira, a diversidade era amplamente não problemática.

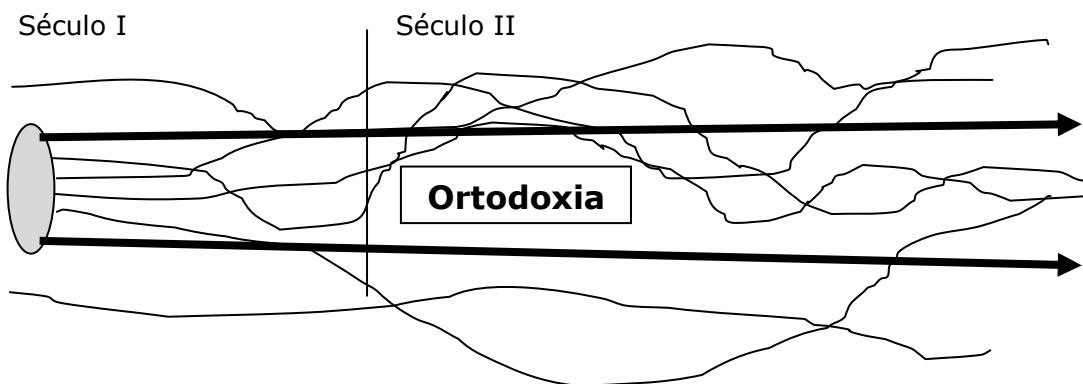
A favor de sua perspectiva, Wilken recorre ao testemunho de Irineu, o bispo de Antioquia. Um conflito entre o bispo de Roma e cristãos da Ásia Menor acerca da data da Páscoa e o término do jejum no qual o bispo de Roma aparentemente queria forçar os cristãos da Ásia Menor a seguirem a prática romana levou Irineu a opor-se ao bispo de Roma. Conforme o bispo de Antioquia, os cristãos da Ásia Menor seguiam uma “tradição antiga” que eles haviam recebido dos “apóstolos” e, por conseguinte, deviam receber permissão para permanecer com suas práticas. Na visão de Irineu, “o desacordo sobre o jejum confirma nossa concordância na fé”.

Convém frisar, por sua vez, que os líderes da Igreja também reconheceram que essa diversidade não podia estender-se ao infinito. Eles perceberam que, a continuar assim, a unidade poderia não mais ser assegurada. Irineu foi bastante ativo nesse aspecto redigindo um extenso livro contra o que ele entendia como heresias. E o que era heresia para o bispo de Antioquia? Tudo aquilo que não se conformasse ao cânon da verdade que, para ele, tinha sido transmitido dos apóstolos para a Igreja. Em suma, Irineu admitia a existência de múltiplas tradições provenientes dos apóstolos, mas, ao mesmo tempo, acreditava que havia certas questões centrais, não negociáveis, que os apóstolos concordavam.

Ou seja, Irineu dá mostras de que a Igreja aceitava a diversidade – que aqui podemos denominar cristianismos –, mas, ao mesmo tempo, traçava fronteiras entre a diversidade aceitável e a aberração herética. John Kaufman sugere que esse traçado, no entanto, foi um processo contínuo, realizado desde então, à medida que cada nova geração tinha a necessidade de reavaliar e reafirmar a fé que havia recebido, em relação aos novos desenvolvimentos da sociedade como um todo e dentro da Igreja em si mesma (2001: 125-126).

Nesse sentido, Kaufman considera que o modelo de trajetórias divergentes não seria a metáfora mais apropriada para o cristianismo primitivo. Para ele,

melhor seria empregar a noção de um “corrente principal emergente”, cujos limites eram estabelecidos e constantemente revisados, seja pelos teólogos da Patrística, seja pela Igreja. A figura 4 é uma tentativa de ilustrar essa proposta:



X. Enfim, a perspectiva abraçada por Köstenberger e Kruger denota o pavor que ambos sentem em ver a noção de um cristianismo plural sendo legitimado pela pesquisa acadêmica e, mais que isso, vulgarizando-se para além das fronteiras universitárias. Sua posição assemelha-se aos dos antigos caçadores de heresias, ciosos da unidade e controladores da fé alheia.

No entanto, debalde a resistência de ambos, é uma questão de tempo para que o avanço das historiografias cristãs, judias e seculares, concordando no todo ou em parte, no que se refere à legitimidade dos cristianismos venha a ser mais estudado e aceito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentação judaica e cristã

Bíblia de Jerusalém (2008). São Paulo: Paulinas, 5^a impressão.

Eusébio. (1926). *The ecclesiastical history*. London: William Heinemann.

Obras específicas

ANDERSON, G. W. “Canonical and non-canonical”. In: ACKROYD, P. R., EVANS, C. F. (Ed.) (2008 [1970]). *The Cambridge History of the Bible, volume 1: from the beginnings to Jerome*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 113-159.

BAUER, W. (1971). *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.

- BERGER, P.; ZIJDERVELD, A. (2012). *Em favor da dúvida; como ter convicções sem se tornar fanático*. Rio de Janeiro: Elsevier.
- CHEVITARESE, A. L. (2011). *Cristianismos. Questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Kliné.
- EHRMAN, B. D. (2008). *Evangelhos perdidos*. Rio de Janeiro: Record.
- GALLAZZI, S. "Da autoridade para a hierarquia". In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 42/43, 2002, 2-3, pp. 9-19 [153-163].
- KAUFMAN, J. (2011) "Diverging trajectories or emerging mainstream? Unity and diversity in second century Christianity". In: HVALVIK, R., KAUFMAN, J. *Among Jews, gentiles and Christians in Antiquity and Middle ages*. Tapir Academic Press.
- KÖESTER, H. "One Jesus and four primitive Gospels". In: *The Harvard Theological Review*, vol. 61, n. 2 (Apr., 1968), pp. 203-247.
- KÖSTENBERGER, A. J., KRUGER, M. J. (2010). *The heresy of orthodoxy: how contemporary culture's fascination with diversity has reshaped our understanding of Early Christianity*. Wheaton, Illinois: Crossway.
- MOULE, C. F. D. (1979). *As origens do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas.
- NEUSNER, J., GREEN, W. S., FRERICHS, E. S. (Ed.) (2003 [1987]). *Judaisms and their Messiahs at the turn of the Christian era*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PAGELS, E. (1989). *The gnostic gospels*. New York: Vintage Books.
- PIXLEY, J. "Editorial". In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 42/43, 2002, 2-3, pp. 5-7 [149-151].
- ROBINSON, J. M., KOESTER, H. (1971). *Trajectories through Early Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.