



“À VISTA DO CÉU, DA TERRA E DOS INFERNOS”:

um estudo dos traços helenístico-romanos da cosmologia presente no capítulo 9 da Epístola de Inácio de Antioquia aos *Tralianos*

“IN THE SIGHT OF HEAVEN, EARTH AND HELL”:

a study of the hellenistic-roman traits of cosmology present in chapter 9 of the epistle of Ignatius of Antioch to the Tralians

“A LA VISTA DEL CIELO, LA TIERRA Y EL INFIERNO”:

un estudio de los rasgos helenístico-romanos de la cosmología presente en el capítulo 9 de la Epístola de Ignacio de Antioquía a los Tralians

Gabriel Pilon Galvani*

Renato Kirchner**

RESUMO

O contato do cristianismo com a cultura de seu tempo resultou no que hoje é conhecido como helenização do cristianismo. Este estudo tem como objetivo analisar esse fenômeno nos escritos de Inácio de Antioquia, um dos mais importantes escritores cristãos do início do segundo século. O foco é evidenciar essa relação a partir da análise do capítulo 9 da epístola que enviou para a comunidade de cristãos da Trália, no qual ele parece expressar uma visão cosmológica bastante próxima à encontrada na antiga poesia grega. Para tanto, realizou-se um estudo da perícopa em questão focado em evidenciar os paralelos linguísticos e conceituais existentes.

Palavras-chave: Inácio de Antioquia. Cosmologia. Hellenização. *Tralianos* 9.

ABSTRACT

The contact of Christianity with the culture of its time resulted in what is known today as the hellenization of christianity. This study aims to analyze this phenomenon in the writings of Ignatius of Antioch, one of the most important Christian writers of the beginning of the second century. The focus is to highlight this relationship from the analysis of chapter 9 of the epistle that he sent to the community of Christians in Thralia, in which he seems to express a cosmological vision very close to that found in ancient Greek poetry. Therefore, a study of the pericope in question was carried out, focused on highlighting the existing linguistic and conceptual parallels.

Keywords: Ignatius of Antioch. Cosmology. Hellenization. *Tralians* 9.

* Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Graduado em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo. Brasil. ORCID: 0000-0002-4988-6370. E-mail: gabrielp_galvani@hotmail.com.

** Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Graduado em Filosofia pela Universidade São Francisco. Brasil. ORCID: 0000-0003-3105-1401. E-mail: renatokirchneroo@gmail.com.

RESUMEN

El contacto del cristianismo con la cultura de su época dio como resultado lo que hoy se conoce como helenización del cristianismo. Este estudio tiene como objetivo analizar este fenómeno en los escritos de Ignacio de Antioquía, uno de los escritores cristianos más importantes de principios del siglo II. El foco es resaltar esta relación a partir del análisis del capítulo 9 de la epístola que envió a la comunidad de cristianos de Thralia, en la que parece expresar una visión cosmológica bastante cercana a la que se encuentra en la poesía griega antigua. Por ello, se realizó un estudio de la perícopa en cuestión, centrado en resaltar los paralelismos lingüísticos y conceptuales existentes.

Palabras clave: Ignacio de Antioquía. Cosmología. Helenización. Tralianos 9.

1 INTRODUÇÃO

No contexto cristão primitivo, Inácio de Antioquia (ca. 35 a ca. 107) ocupa uma posição de grande importância. A ele são atribuídas sete epístolas¹, as quais fornecem grande parte das poucas informações a respeito da situação do cristianismo durante o início do segundo século. Em virtude da proximidade com o período apostólico, o bispo antioqueno, desde o século 17, recebeu, assim como outros autores cristãos que viveram entre o fim do primeiro e a metade do segundo século, a designação de Padre Apostólico.

Sua importância, contudo, não reside apenas no âmbito informacional. Inácio também é reconhecido por sua influência sobre o desenvolvimento ulterior do pensamento cristão. Por exemplo, no capítulo 8, verso 2, da epístola que escreveu para a comunidade cristã da cidade de Esmirna, tem-se talvez a primeira ocorrência do adjetivo *católico* aplicado à igreja.² Além disso, os escritos de Inácio também impactaram significativamente a visão do cristianismo posterior quanto à estrutura hierárquica tríplice de liderança eclesiástica [bispo, presbítero e diácono], centrada na figura do bispo (Jefford, 2010). Por motivos como esses, há quem diga que “suas cartas contêm a primeira teologia, propriamente dita, do cristianismo” (Olson, 2001, p. 45).

Como teólogo cristão, Inácio chama atenção pelo teor de suas reflexões. Embora vinculado à tradição neotestamentária, parte dela em direção à cultura helenístico-romana. Como certa vez afirmou Geraldo Lopes Inácio pensava *naturalmente em grego*. Tomou emprestado do helenismo “a forma literária, as imagens, as comparações, as categorias filosóficas e até o ideal moral” (Lopes, 2014, p. 31), e exprimiu a mensagem cristã a partir

¹ Epístolas aqui identificadas: aos *Efésios*, aos *Magnésios*, aos *Tralianos*, aos *Romanos*, aos *Filadelfenses*, aos *Esmirniotas* e a *Policarpo*.

² “Onde aparece o bispo, aí esteja a multidão, do mesmo modo que onde está Jesus Cristo, aí está a Igreja católica” (Inácio de Antioquia, *Esmirniotas*, 8.2).

dessa plataforma cultural.

Não é incomum que se encontre declarações como as de Lopes entre os pesquisadores interessados nos escritos inacianos. Contudo, poucos são os estudos que examinam de forma detalhada os pontos de contato do pensamento do bispo antioqueno com a cultura de seu tempo.

No capítulo 9 da epístola por ele enviada à comunidade cristã da Trália, em meio a uma apologia antidocética, Inácio expressa uma visão tripartida do cosmos semelhante àquela encontrada na antiga poesia grega, já bastante assimilada no período helenístico-romano. E tal similaridade se dá tanto no nível conceitual quanto no terminológico.

Na tentativa de elucidar essa possível relação, este artigo se dividirá em cinco partes, seguidas das considerações finais. A primeira seção será reservada para a exposição do texto do capítulo 9 da epístola aos *Tralianos*. A segunda seção, para uma breve apresentação da possível fonte da perspectiva cosmológica inaciana, com atenção especial à concepção do submundo conforme mantida pelos poetas gregos. Na terceira seção, serão apresentadas as opiniões de alguns comentaristas sobre a perícopes em análise. Na quarta, o foco será posto sobre a relação entre o texto de aos *Tralianos* 9 e o do capítulo 2, verso 10, da epístola de Paulo aos Filipenses. Na quinta seção, haverá uma proposta interpretativa da perícopes em análise, tendo em vista a perspectiva cosmológica a ela subjacente.

2 EXPOSIÇÃO DO TEXTO DE *TRALIANOS* 9.1-2

Antes de iniciar a exposição da perícopes em questão, é necessário que se faça brevemente algumas considerações gerais sobre a natureza dos escritos inacianos.

Segundo a tradição, Inácio escreveu suas epístolas enquanto de passagem pela Ásia Menor durante sua jornada como prisioneiro condenado à morte, que se consumaria na cidade de Roma. A esse respeito, Jerônimo, em *De Viris Illustribus*, XVI, informa o seguinte: “Inácio, terceiro bispo da igreja de Antioquia depois do apóstolo Pedro, condenado às feras durante a perseguição de Trajano, foi mandado amarrado a Roma” (Jerônimo, 19, tradução nossa).³ Nessa conjuntura desfavorável, ele compôs sete epístolas para comunidades cristãs da região, aconselhando-as e exortando-as acerca de questões eclesiais locais. Por esse

³ *Ignatius, third bishop of the church of Antioch after Peter the apostle, condemned to the wild beasts during the persecution of Trajan, was sent bound to Rome* (Jerônimo, 19, texto original).

motivo, as epístolas possuem um caráter majoritariamente circunstancial e assistemático em sua forma.

A epístola aos *Tralianos* foi direcionada a uma comunidade que, pelo que dá a entender Inácio, estava sendo assediada por defensores do docetismo.⁴ De forma semelhante às demais cartas, ele se posiciona firmemente contra esses indivíduos, os quais chama de *más plantas parasitas*, produtoras de um *fruto mortal*, que mata imediatamente aqueles que o experimentam, não podendo, por isso, serem chamados de *plantação do Pai* (Inácio de Antioquia, *Tralianos*, 11.1). E o texto que interessa a este estudo se encontra bem no centro da parte apologética da epístola, que se inicia no capítulo 6 e termina no capítulo 11.

O capítulo 9 é o ápice da argumentação contra os docetistas na carta. Essa seção é elaborada a partir de uma série de sentenças doutrinárias, por meio das quais Inácio busca reafirmar o que acredita ser a correta perspectiva cristológica:

Sede, portanto, surdos quando alguém vos fala sem Jesus Cristo, da linhagem de Davi, nascido de Maria, que verdadeiramente nasceu, que comeu e bebeu, que foi verdadeiramente perseguido sob Pôncio Pilatos, que foi verdadeiramente crucificado e morreu à vista do céu [*epouraniōn*], da terra [*epigeiōn*] e dos infernos [*hupochthoniōn*]. Ele realmente ressuscitou dos mortos, pois o seu Pai o ressuscitou, e da mesma forma o seu Pai ressuscitará em Jesus Cristo também a nós, que nele cremos e sem o qual não temos a verdadeira vida (Inácio de Antioquia, *Tralianos*, 9.1-2, grifo nosso).⁵

Ao longo do *corpus* inaciano, existem outras formulações similares⁶, as quais William R. Schoedel (1985, p. 8-9, tradução nossa), na introdução de seu comentário às epístolas, chama de *padrões semicredais*. Ao lançar mão desse recurso, Inácio pode ter sido o precursor da prática de criação de credos cristãos, pois, conforme Jefford (2010, p. 110), “antes de suas cartas, não há tal ênfase sobre essa ferramenta confessional na literatura cristã”.

⁴ O termo *docetismo* é usado para se referir “a uma perspectiva teológica de alguns na igreja primitiva que consideravam que os sofrimentos e os aspectos humanos de Cristo eram imaginários ou aparentes, ao invés de serem parte de uma encarnação verdadeira. A tese básica de tais docetas era de que se Cristo sofreu, não era divino, e se Ele era Deus, não poderia sofrer. [...] O pensamento docético tornou-se parte integrante das perspectivas dos gnósticos, que consideravam Jesus como um mensageiro alienígena, procedente não do presente mundo mal, intocado pelo criador maligno. Este Jesus alienígena veio para despertar os gnósticos para o seu destino fora do âmbito da criação” (Borchert, 2009, p. 488).

⁵ Neste estudo, adotou-se como padrão para as citações a tradução das epístolas inacianas ao português publicada pela editora Paulus no volume 1 da *Coleção Patrística* (Inácio de Antioquia, 1995, p. 81-125). O texto grego foi extraído do volume 1 da tradução dos Padres Apostólicos da *The Loeb Classical Library* (Lake, 1965).

⁶ Formulações semelhantes podem ser encontradas em: *Efésios* 7.2; 18.2; *Magnésios* 11.1; *Tralianos* 9.1-2; *Esmirniotas* 1.1-2; e *Policarpo* 3.2.

Quanto ao conteúdo da passagem supracitada, nota-se que a ênfase argumentativa de Inácio recai sobre a realidade da encarnação e da Paixão de Cristo, que, segundo ele, foi verdadeira e amplamente testemunhada nas esferas celestial, terrestre e, conforme a tradução acima, infernal. Outros tradutores transpuseram o texto destacado na citação da seguinte maneira: “morreu à vista dos que estão nos céus, na terra e debaixo da terra” (Arns, 1984, p. 31); “morreu à vista dos que estão no céu, dos que estão na terra e dos que estão debaixo da terra” (Roper, 2004, p. 192, tradução nossa)⁷; “morreu enquanto os [poderes] do céu, da terra e debaixo da terra olhavam” (Howell, 2009, §§, L412, tradução nossa)⁸; “morreu enquanto as coisas celestiais, terrenas e subterrâneas olhavam” (Schoedel, 1985, p. 152, tradução nossa)⁹; “morreu enquanto os seres celestiais, terrenos e subterrâneos olhavam” (Grant, 1966, p. 78, tradução nossa)¹⁰; “morreu à vista daqueles que estão no céu, na terra e debaixo da terra” (Lightfoot, 1907, p. 148, tradução nossa)¹¹.

Embora pequenas diferenças possam ser encontradas nas traduções acima elencadas, ao que parece, todas elas apontam para a existência de três esferas no cosmos habitadas por seres que foram capazes de testemunhar os eventos que envolveram a vida, o ministério e a Paixão de Cristo.

Ao longo das sete epístolas, são comuns as referências de Inácio às dimensões celestial e terrena. O mesmo, contudo, não ocorre em relação à esfera subterrânea ou infernal. Ele a menciona apenas no capítulo 9 da epístola aos *Tralianos*, mediante o emprego do adjetivo grego *hupochthoniōn*, cujo significado é “sob a terra”, tendo sido também empregado para se referir aos “poderes subterrâneos (*hoi hupochthonioi*)” (Bauer *et. al.* 2021, p. 927).

3 OS DEUSES/PODERES SUBTERRÂNEOS NA RELIGIOSIDADE HELENÍSTICO-ROMANA

Nos dias de Inácio, a crença em poderes do submundo figurava como um elemento

⁷ *murió a la vista de los que hay en el cielo y los que hay en la tierra y los que hay debajo de la tierra* (Roper, 2004, p. 192, texto original).

⁸ *died while the [powers] of heaven, of earth, and under the earth looked on* (Howell, 2009, §§, L412, texto original).

⁹ *died, as heavenly, earthly, and subearthly things looked on* (Schoedel, 1985, p. 152, texto original).

¹⁰ *died, while heavenly, earthly, and subterranean beings looked on* (Grant, 1966, p. 78, texto original).

¹¹ *died in the sight of those in heaven and those on earth and those under the Earth* (Lightfoot, 1907, p. 148, texto original).

comum no ideário religioso helenístico-romano, estando, em grande parte, vinculada à antiga religiosidade grega, que concebia a existência de um grupo de divindades subterrâneas, os deuses ctônicos. A esse respeito, Fairbanks diz que:

Tanto o substantivo *chthōn* quanto o adjetivo formado a partir dele são, estritamente falando, palavras poéticas, embora a influência da concepção poética tenha sido tão grande que eles passaram a ser usados em prosa e em relatos posteriores de culto. *A ideia de deuses ctônicos começa com a divisão épica do universo entre o que está acima da terra e o que está abaixo da terra.* Os deuses superiores, os deuses em cujo reino se inclui a vida cotidiana do homem na terra, são chamados *Olímpioi, Ouraníōnes*; e se encontram, ora em família, ora em *Boulé*, no Olimpo. Abaixo da Terra – ou no obscuro Oeste – há outro reino, a contrapartida escura do brilho do Olimpo. Ali o poderoso Hades (também chamado de Zeus *katachthónios*) e a temida Perséfone governam as sombras dos mortos; das profundezas, do Érebo, as Erínias guardam os direitos do primogênito, protegem o estrangeiro, perseguem o infrator. O reino sob a terra torna-se no épico um reino de mortos que corresponde ao domínio dos deuses celestiais sobre os homens vivos (Fairbanks, 1900, p. 242, grifo nosso, tradução nossa).

Por sua ligação com os mortos, os deuses ctônicos estavam relacionados com as almas.¹² Hades e sua esposa, Perséfone, eram tidos como exercendo primordialmente a função de governantes desse reino (Fairbanks, 1900). Perséfone, chamada de *hupochthóniōs basileia* [rainha ctônica] nas antigas Tábuas de Ouro órficas, acumulava a atribuição de presidir “a passagem da vida para a morte” (San Cristóbal, 2020, tradução nossa)¹³, sendo ainda responsável pelo destino das almas. Deuses olímpicos também chegaram a ser chamados de ctônicos em virtude de sua ligação com o submundo. Hermes, por exemplo, recebeu esse epíteto pelo fato de ter sido concebido como mantendo constante contato com o mundo inferior. Sófocles, por exemplo, o retrata como o deus responsável pela condução das almas ao Hades. O vínculo com as almas também fez com os deuses ctônicos fossem revestidos de uma aura misteriosa e temível. Além disso, eram vistos como possuidores de uma ira difícil de ser aplacada (Fairbanks, 1900). Por outro lado, benções

¹² Já foi dito o suficiente para mostrar que a poesia lírica e a dramática dão continuidade à concepção do épico. Os deuses ctônicos são deuses do reino abaixo da terra, que é o reino das almas. Eles não são deuses das almas, pois, estritamente falando, apenas os homens vivos adoram os deuses. São governantes das almas; enquanto do ponto de vista dos homens que lhes oferecem adoração, eles são deuses cuja morada está abaixo da terra, deuses que estão associados às almas. Como deuses, os homens os invocam quando as almas dos mortos são adoradas, quando um homem busca ajuda para vingar as injustiças contra os mortos, ou quando as almas dos mortos devem ser evocadas por ritos mágicos” (Fairbanks, 1900, p. 246, tradução nossa). No original: “*Enough has been said to show that lyric and dramatic poetry continue the conception of the epic. Chthonic gods are gods of the realm beneath the earth, which is the realm of souls. They are not gods of the souls, for, strictly speaking, only living men worship the gods. They are rulers of souls⁴; while from the standpoint of men who offer them worship, they are gods whose home is below the earth, gods who are associated with souls. As gods, men invoke them when the souls of the dead are worshipped, when a man seeks help to avenge wrongs against the dead, or when souls of the dead are to be evoked by magic rites.*”

¹³ *The passage from life to death* (San Cristóbal, 2020, texto original).

especiais também eram esperadas pelos devotos dessas divindades:

Essa mesma conexão com as almas dos mortos, pela qual eles participavam da natureza misteriosa e temida das almas, significava também que eles podiam transmitir aos homens uma esperança de bem-aventurança na vida além do túmulo. O efeito dos mistérios de Elêusis em produzir tal esperança baseava-se no fato de que a filha de Deméter era rainha do mundo das almas. Pela adoração mística dos deuses da alma, os homens podem esperar favor desses deuses após sua morte (Fairbanks, 1900, p. 252, tradução nossa).¹⁴

A partir dessas informações, percebe-se que tanto a divisão tripla do cosmo quanto o adjetivo empregado por Inácio para se referir à esfera subterrânea possuem uma longa trajetória semântica no contexto religioso helenístico-romano. Parece improvável que o bispo antioqueno mantivesse alguma relação com o culto associado a alguma dessas divindades. Suas epístolas em nenhum momento fornecem respaldo para isso. Entretanto, talvez o mesmo não possa ser dito em relação à perspectiva cosmológica subjacente a tais crenças.

4 OPINIÕES SOBRE A EXPRESSÃO “À VISTA DO CÉU, DA TERRA E DOS INFERNOS”

De todos os assuntos estudados e publicados sobre o pensamento de Inácio, a cosmologia aparece de modo sucinto e tangencial, dificultando qualquer pesquisa a esse respeito. É certo que temas cosmológicos não estão entre as principais preocupações do bispo antioqueno nas epístolas. Suas reflexões estão focadas primordialmente em questões doutrinárias e pastorais. Entretanto, isso não impede que se vá mais a fundo nas entrelinhas de seu discurso à procura daqueles traços menos evidentes, porém, não menos importantes, de seu pensamento.

Gregory Vall (2013) é um dos poucos pesquisadores que buscou compreender de maneira mais abrangente a cosmologia subjacente ao pensamento de Inácio. Seu foco esteve concentrado no exame do capítulo 19 da epístola aos *Efésios*. Em linhas gerais, o autor buscou observar a interação entre a cosmologia e a antropologia presente nas epístolas. Pelo fato de esta análise se reservar ao exame do capítulo 9 da epístola aos *Tralianos*, a

¹⁴ *That very connection with the souls of the dead by which they partook of the mysterious and dreaded nature of souls, meant also that they could impart to men a hope of blessedness in the life beyond the grave. The effect of the Eleusinian Mysteries in producing such a hope was based on the fact that the daughter of Demeter was queen of the world of souls. By the mystic worship of soul-gods men might expect favor from these gods after their death* (Fairbanks, 1900, p. 252, texto original).

contribuição de Vall para a discussão será apenas pontual.

Ao longo de sua obra, Vall lida com o texto de *Trallianos* 9 ao menos três vezes. Na primeira delas, ele comenta o seguinte:

A referência a “seres no céu, na terra e debaixo da terra”, tirada quase que literalmente de Filipenses 2:10, é incluída para o benefício particular dos tralianos, que, como os esmirniotas, parecem estar excessivamente interessados em especulações astrais. (Tral. 5:1-2). Inácio quer que eles percebam que todos os seres racionais no cosmos, não importa quão gloriosos ou poderosos sejam, serão responsabilizados pela forma como respondem à morte de Jesus na cruz (cf. Esmir. 6:1) (Vall, 2013, p. 59, tradução nossa)¹⁵.

Mais adiante, ele afirma o seguinte:

O único Deus “desejou que todas as coisas existissem” e as criou por sua Palavra. O universo criado compreende “coisas visíveis e invisíveis”, um reino material e um reino espiritual. Existem seres racionais no céu, na terra e debaixo da terra, incluindo anjos gloriosos e “governantes, visíveis e invisíveis”. Muitos desses seres estão alinhados contra Deus e seu reino e, portanto, pertencem ao “antigo reino”, que é o domínio do “governante deste éon”. (Efésios 19:1-3) [Tra. 9:1; Efé. 13:2; Esmir. 6:1] (Vall, 2013, p. 120, tradução nossa)¹⁶.

A terceira vez em que Vall lida com a passagem em análise é no contexto de seu exame da cosmologia presente no capítulo 19 da epístola aos *Efésios*:

O ponto seria então que tanto a fama da igreja de Éfeso (8:1) e, mais importante, o mistério de Cristo (19:2) foram dados a conhecer aos seres espirituais que habitam esses reinos celestiais, de modo que eles também são confrontados com uma escolha em relação a Cristo. Essa interpretação se harmoniza muito bem com o que Inácio diz em outro lugar. Jesus sofreu e morreu “enquanto os que estão nos céus, na terra e debaixo da terra olhavam” (Tral. 9:1). Assim, todas as criaturas racionais, incluindo os anjos mais gloriosos e “os governantes, tanto visíveis como invisíveis”, devem “crer no sangue de Cristo” se quiserem escapar da condenação escatológica (Esmir. 6:1). A compreensão de Inácio sobre esses assuntos pode ter sido influenciada pela afirmação paulina de que a sabedoria de Deus, conforme revelada na “economia do mistério”, está sendo “dada a conhecer agora aos principados e potestades nos lugares celestiais por meio da igreja.” (Ef. 3:9-10) (Vall, 2013, p. 128-129, tradução nossa).¹⁷

¹⁵ The reference to ‘beings in heaven, on earth, and under the earth,’ taken nearly verbatim from Philippians 2:10, is included for the particular benefit of the Trallians, who, like the Smyrnaeans, seem to be overly interested in astral speculations (Tral. 5:1-2). Ignatius wants them to realize that all rational beings in the cosmos, no matter how glorious or powerful, will be held accountable for how they respond to Jesus’ death on the cross (cf. Smyr. 6:1) (Vall, 2013, p. 59, texto original).

¹⁶ The one God has ‘willed all things that exist’ and created them by his Word. The created universe comprises ‘things visible and invisible,’ a material realm and a spiritual realm.² There are rational beings in heaven, on earth, and under the earth, including glorious angels and ‘rulers, both visible and invisible.’ Many of these beings are aligned against God and his kingdom and thus belong to ‘the old kingdom,’ which is the domain of ‘the ruler of this aeon’ (Eph. 19:1-3) (Vall, 2013, p. 120, texto original)

¹⁷ The point would then be that both the fame of the Ephesian church (8:1) and, more importantly, the mystery of Christ (19:2) have been made known to the spiritual beings who inhabit those heavenly realms, so that they too are faced with a choice regarding Christ. This interpretation harmonizes nicely with what Ignatius

A partir dessas três citações, nota-se que, para Vall, Inácio, baseado na epístola de Paulo aos Filipenses (2:10), visualizava a existência de dois reinos, um espiritual e um material, divididos em três esferas habitadas por seres racionais – no céu, na terra e sob a terra. Embora não entre em detalhes quanto à natureza dos seres que se encontram sob a terra, ao que parece, ele tem em mente aqueles que estão *alinhados contra Deus*.

Albert Osger Mellink expressa sua opinião sobre o texto em questão enquanto discute a possibilidade de haver no pensamento inaciano indícios da crença no estado intermediário do indivíduo no céu ou no reino subterrâneo dos mortos. Para ele, “Inácio nunca se refere explicitamente à noção de um reino subterrâneo dos mortos” (Mellink, 2000, p. 338). Por esse motivo, acredita que, em aos *Tralianos* 9, Inácio “provavelmente se refere aos poderes subterrâneos (cf. Fp 2:10), e não aos mortos no submundo” (Mellink, 2000, p. 338).

Schoedel, quando aborda *Tralianos* 9 em seu comentário das epístolas, concentra-se em observar a relação da passagem com a tradição:

Outro elemento tradicional em Tr. 9.1 é a declaração de Inácio (um absoluto genitivo) de que Cristo foi crucificado “enquanto as coisas celestiais, terrenas e subterrâneas olhavam”. Isso é uma reminiscência das “coisas celestiais, terrenas e de debaixo da terra” do hino pré-paulino de Cristo em Fp 2:10 (para outra conexão com a mesma passagem, veja Mag. 10.3). E especialmente porque uma construção genitiva absoluta semelhante é usada em 1Pe 3:22, em material semicredal (Cristo, nos é dito, foi para o céu “ficando-lhe subordinados anjos, e potestades, e poderes”), parece não haver uma boa razão para duvidar que este elemento seja tão primitivo quanto qualquer outro em Tr. 9. Qualquer que seja sua fonte, a linha não está em desacordo com a concepção cósmica dos eventos da salvação esboçada por Inácio em Ef. 19.7 (Schoedel, 1985, p. 154, tradução nossa).¹⁸

Como Vall e Mellink, Schoedel acredita haver conexões entre as ideias de Inácio, contidas em aos *Tralianos* 9.1, e a tradição neotestamentária. Na nota de rodapé, escrita

says elsewhere. Jesus suffered and died ‘while those in heaven and on earth and under the earth looked on’ (Tral. 9:1). Thus all rational creatures, including the most glorious angels and ‘the rulers, both visible and invisible,’ must ‘believe in the blood of Christ’ if they are to escape eschatological condemnation (Smyr. 6:1). Ignatius’s understanding of these matters may have been influenced by the Pauline claim that God’s wisdom, as revealed in ‘the economy of the mystery,’ is being ‘made known now to the rulers and the authorities in the heavenly places through the church’ (Eph 3:9-10) (Vall, 2013, p. 128-129, texto original).

¹⁸ Another traditional element in Tr. 9.1 is Ignatius’ ‘tatement (a genitive absolute) that Christ was crucified ‘as heavenly, earthly, and subearthly things looked on.’ This is reminiscent of the ‘things heavenly and earthly and under the earth’ of the pre-Pauline Christ-hymn at Phil 2: 10 (for another link with the same passage see on Mag. 10.3). And especially since a similar genitive absolute construction is used at 1 Pet 3:22 in quasi-credal material (Christ, we are told, went to heaven “as angels and authorities and powers became subject to him”), there seems no good reason to doubt that this element is as primitive as any in Tr. 9. Whatever its source, the line is not out of harmony with the cosmic conception of the events of salvation sketched by Ignatius in Eph. 19.7 (Schoedel, 1985, p. 154, texto original).

para o parágrafo acima, ele procura rebater o argumento de que possivelmente haja uma contradição entre essa passagem e o verso 1 do capítulo 19 da epístola aos *Efésios*, onde o bispo antioqueno diz que: “ao príncipe deste mundo ficou escondida a virgindade de Maria, seu parto, e igualmente a morte do Senhor. Três mistérios retumbantes, que foram realizados no silêncio de Deus”. Nesse texto, é clara a afirmação de que a morte de Cristo ficou escondida ao Príncipe deste mundo, mas Schoedel acredita que essa seja “uma conclusão muito simples de se tirar” (Schoedel, 1985, p. 154, nota 7)¹⁹. Então complementa tratando da possibilidade de o texto de *Tralianos* 9 fazer referência à descida de Cristo ao Hades:

se a referência aos poderes subterrâneos aqui pressupõe a descida de Cristo ao Hades (cf. Mag. 9.2) é incerto, especialmente porque Inácio está satisfeito em outro lugar com uma divisão do mundo em coisas celestiais e terrenas (Ef. 13.2)²⁰ (Schoedel, 1985, p. 154, nota 7, tradução nossa).²¹

Com base apenas nessas declarações, não dá para saber se Schoedel crê que Inácio mantinha uma visão bipartida ou tripartida do cosmos.

Essas são algumas das poucas considerações existentes a respeito do tópico em análise no capítulo 9 da epístola aos *Tralianos* encontradas entre os estudiosos do pensamento inaciano. Diante delas, surgem as seguintes questões: até que ponto Inácio reverbera a tradição, especialmente a paulina, no texto examinado? Em que medida ele pode ter ido além dela? E há fundamento para se afirmar que ele concebia a existência de uma dimensão subterrânea, além da celestial e da terrestre, habitada por seres racionais? A resposta a essas perguntas deve necessariamente se iniciar pela análise do verso 10 do capítulo 2 da epístola de Paulo aos Filipenses, considerado uma possível fonte da formulação semicredal do capítulo nove da carta aos *Tralianos*.

5 A RELAÇÃO ENTRE AOS *TRALIANOS* 9.1 E FILIPENSES 2:10

O capítulo 2 da epístola de Paulo enviada à comunidade cristã de Filipos se inicia com

¹⁹ “[...] is too simple a conclusion to draw.”

²⁰ “Esforçai-vos para vos reunir mais frequentemente, para agradecer e louvar a Deus. Quando vos reunis com frequência, as forças de satanás são abatidas e sua obra de ruína é dissolvida pela concórdia de vossa fé. Não há nada mais precioso do que a paz, que põe abaixo toda a guerra das potências aéreas e terrestres” (Inácio de Antioquia, *Efésios*, 13.1-2).

²¹ *Whether the reference to subearthly powers here presupposes the descent of Christ into Hades (cf. Mag. 9.2) is uncertain, especially since Ignatius is elsewhere satisfied with a division of the world into heavenly and earthly things (Eph. 13.2)* (Schoedel, 1985, p. 154, nota 7, texto original).

uma exortação à unidade, cujo fundamento deveria ser a humildade: “Nada façais por partidarismo ou vanglória, mas por humildade, considerando cada um os outros superiores a si mesmo. Não tenha cada um em vista o que é propriamente seu, senão também cada qual o que é dos outros” (Fp 2:3-4). E nesse ponto crucial, o apóstolo procura conduzir os crentes ao exemplo supremo de Cristo:

Tende em vós o mesmo sentimento que houve também em Cristo Jesus, pois ele, subsistindo em forma de Deus, não julgou como usurpação o ser igual a Deus; antes, a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-se em semelhança de homens; e, reconhecido em figura humana, a si mesmo se humilhou, tornando-se obediente até à morte e morte de cruz. Pelo que também Deus o exaltou sobremaneira e lhe deu o nome que está acima de todo nome, *para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho, nos céus [epouraniōn], na terra [epigeiōn] e debaixo da terra [katchthoniōn]*, e toda língua confesse que Jesus Cristo é Senhor, para glória de Deus Pai (Fp 2:5-11, grifo nosso).

A passagem acima é a base para o conceito da *kenosis*, ou esvaziamento, de Cristo. Entre os estudiosos do Novo Testamento, há aqueles que acreditam tratar-se da citação de um antigo hino cristão (Gundry, 2008). Quanto ao conteúdo, ela aborda uma sequência de eventos relacionados a Cristo: o estado preexistente, a encarnação e a exaltação.

O trecho destacado na citação é aquele que os comentaristas apontam como sendo a possível fonte da construção de Inácio em aos *Tralianos* 9.1. A proximidade entre as duas passagens é considerável, excetuando o último termo grego empregado: “que foi verdadeiramente crucificado e morreu à vista do céu [*epouraniōn*], da terra [*epigeiōn*] e dos infernos [*hupochthoniōn*]” (Inácio de Antioquia, *Tralianos*, 9.1). Inácio utiliza a palavra *hupochthoniōn*, enquanto Paulo, *katchthoniōn*. Ambos os termos são sinônimos e aparecem apenas uma vez tanto no Novo Testamento (*katchthoniōn*) quanto no *corpus* inaciano (*hupochthoniōn*).

Tendo vista que Inácio parece ter tomado o texto paulino como base para sua declaração, é preciso entender a natureza de tal apropriação. Seria ela teológica [fiel ao propósito e contexto teológico originais da fonte] ou apenas linguística [simplesmente reverbera/toma emprestada a linguagem da fonte]? Essa questão pode ser sanada mediante o exame do uso que os autores fazem dessa construção tríplice.

Como já mencionado, no capítulo 2 da carta aos Filipenses, Paulo elabora uma exortação à união, cuja base deveria ser a humildade. O apóstolo recorre a Cristo como o supremo exemplo dessa virtude. Mesmo sendo Deus, Ele voluntariamente se tornou um

homem para poder redimir a humanidade, e o fez indo ao nível mais baixo possível a um ser humano: a morte de cruz – sendo obediente até o fim. Seu sacrifício foi aceito pelo Pai, e Paulo diz que “Deus o exaltou sobremaneira e lhe deu o nome que está acima de todo nome” (Fp 2:9), ficando então patente o seu senhorio. Como consequência disso, o apóstolo afirma que, de forma universal, todo joelho se dobrará e toda língua reconhecerá esse fato.

O capítulo 9 da epístola aos *Tralianos*, por sua vez, também está situado em um contexto exortativo, mas o assunto em pauta é outro. Inácio se empenha em refutar a negação docetista da encarnação e da Paixão. Nesse intuito, ele reafirma vários aspectos da vida de Jesus Cristo: a linhagem davídica, o nascimento de Maria, a vida como um verdadeiro ser humano, a perseguição sob Pilatos, a crucificação e a morte, a qual o bispo antioqueno diz ter sido amplamente testemunhada por aqueles que se encontram no céu, na Terra e nas regiões subterrâneas. Há, portanto, uma diferença contextual importante a ser considerada. Além disso, quando a passagem é utilizada, o foco também é diferente. Em Filipenses, Paulo a emprega com ênfase na exaltação e subsequente reconhecimento universal do senhorio de Cristo. Em aos *Tralianos*, por outro lado, Inácio enfoca o testemunho universal da realidade da Paixão. Trata-se de dois eventos distintos relacionados à vida e ao ministério de Cristo. Tais diferenças, portanto, parecem indicar que a apropriação inaciana do texto paulino se restringiu apenas ao âmbito linguístico.²² De qualquer modo, estaria Paulo reverberando uma compreensão cosmológica helenizada – composta pelo céu [local da habitação divina], pela Terra [a esfera de existência humana] e pelo submundo [local de habitação dos poderes espirituais demoníacos ou das almas dos mortos]?

Grande parte dos comentaristas interpreta as palavras de Paulo sob a perspectiva da antiga cosmologia helênica. Peter T. O’Brien, por exemplo, entende que “os três adjetivos [*epouraniōn*, *epigeiōn* e *katachthoniōn*] devam ser construídos como substantivos

²² O uso adaptado dos escritos paulinos por Inácio também foi notado por Richardson (1935). No capítulo em que discute o uso inaciano de Paulo, ele chega às seguintes conclusões: “É justamente na maneira única e original, em que ele toma as ideias e frases paulinas e as torna suas, que Inácio é mais interessante como personalidade e mais desconcertante como problema literário. [...] Não é fácil estimar até que ponto Inácio realmente entendia Paulo. [...] Ele também deve a ele certas metáforas, expressões e frases, que se tornaram uma parte íntima de seu estilo; mas, frequentemente, palavras paulinas, em vez de ideias paulinas, são refletidas em suas cartas, e ele às vezes cita essas frases em contextos, e com significados, amplamente diferentes do uso paulino original” (Richardson, 1935, p. 66-67, grifo nosso, tradução nossa). No original: *It is just in the unique and original way, in which he takes Pauline ideas and phrases and makes them his very own, that, Ignatius is most interesting as an personality and most baffling as a literary problem. [...] How for Ignatius really understood Paul it is not easy to estimate. [...] He is also indebted to him for certain metaphors, expressions, and phrases, which have become an intimate part of his style; but frequently Pauline words, rather than Pauline ideas, are reflected in his letters, and he sometimes cites these phrases in contexts, and with meanings, widely differing from the original Pauline use.*

masculinos, designando seres racionais que prestam homenagem e confessam (v. 11)” (O’Brien, 1991, p. 288-289). Segundo ele, estes seriam os “anjos no céu, os seres humanos na terra e os que partiram no Sheol ou os demônios sob a terra” (O’Brien, 1991, p. 288-289). Sua análise também leva em conta o texto de Inácio no capítulo 9 da epístola aos *Tralianos*, que teria o mesmo significado pretendido por Paulo na carta aos Filipenses. O’Brien menciona outro grupo de exegetas que tende a ver em Filipenses 2:10 uma referência apenas a “poderes angélicos ou espíritos que supostamente governam os reinos do cosmos – astral, terrestre e subterrâneo” (O’Brien, 1991, p. 289). Para ele, esse é um ponto de vista que deve ser descartado no texto em questão.

Apesar da popularidade desses pontos de vista interpretativos, há comentaristas que seguem por uma via exegética distinta. Wesley Carr, diferente de O’Brien, acredita que os três adjetivos da construção paulina devam ser tomados como neutros, o que os alinharia com o conceito encontrado no Salmo 148. Para o autor, tomar tais palavras como “masculinas, referindo-se respectivamente às forças espirituais nos céus, aos homens na terra e aos mortos no Sheol, é uma visão baseada no entendimento inapropriado para esta fase da era cristã” (Carr, 1981, p. 86, tradução nossa).²³ Carr então propõe que a ênfase de Paulo esteja posta na universalidade da homenagem a Deus, em vez de nos seres que habitam as três esferas. “O melhor paralelo é o Salmo 148 e, embora a personificação de toda a criação dessa maneira não seja comum, dentro de um contexto altamente poético como o de Fp 2:10, não há dificuldade em entendê-lo assim” (Carr, 1981, p. 87, tradução nossa)²⁴ H. Sasse chega a uma conclusão semelhante no verbete dedicado especificamente ao termo *katachthónios*, escrito para o *Theological Dictionary of the New Testament*:

katachthónios é comum no grego secular para referir-se ao mundo inferior. No NT, só figura em Filipenses 2:10, em uma frase que denota, sem mais especificação, a totalidade dos seres (cf. Ap. 5:13). Intentar uma classificação, por exemplo, vendo nos *katachthonioi* os mortos que descansam na terra, é passar por alto a natureza poético-litúrgica da passagem (Sasse, 1985, p. 421, tradução nossa).²⁵

²³ *masculine, referring respectively to spiritual forces in the heavens, men on earth, and the dead in Sheol, is a view based upon an understanding that at this stage of the Christian era is inappropriate* (Carr, 1981, p. 86, texto original).

²⁴ *The best parallel is Psalm 148 and although the personification of all creation in this way is not usual, within a highly poetical context such as Phil. 2: 10 there is no difficulty in so understanding it* (Carr, 1981, p. 87, texto original).

²⁵ *katachthonios is common in secular Greek relative to the underworld. In the NT it occurs only in Phil. 2:10 in a phrase denoting, without further specification, the totality of beings (cf. Rev. 5:13). To attempt classification, e.g., by seeing in the katachthonioi the dead who rest in the earth, is to miss the poetical-liturgical nature of the passage* (Carr, 1981, p. 87, texto original).

Gordon D. Fee, em seu comentário à epístola aos Filipenses, propõe um entendimento diferente de Wesley Carr e H. Sasse, contudo, rejeita a possibilidade de Paulo estar se referindo apenas a poderes espirituais de três esferas da realidade. Para ele,

Os “do céu” refere-se a todos os seres celestiais, anjos e demônios; os da terra refere-se a todos aqueles que estão vivendo na terra em Sua Parousia, incluindo aqueles que atualmente estão causando sofrimento em Filipos; e os “debaixo da terra” provavelmente se refere aos “mortos”, que também serão ressuscitados para reconhecer Seu senhorio sobre todos (Fee, 1987, p. 374-375, tradução nossa).²⁶

Em uma nota explicativa adicionada à citação acima, Fee lista os motivos pelos quais rejeita a interpretação helenizada do texto. O autor concorda que a construção paulina inclui os poderes, mas acredita não haver ênfase particular neles, nem razão para supor que todas as três designações se refiram a poderes espirituais. Interpretá-la dessa forma, para ele,

é o resultado direto de uma metodologia defeituosa, a qual (1) pressupõe que o ‘hino’ é pré-paulino (e, portanto, não paulino), (2) procura enraizar seu ‘background’ na cosmologia gnóstica ou helenística, e (3) então lê esse suposto ‘background’ em seu uso atual paulino (Fee, 1987, p. 382, nota 35, tradução nossa).²⁷

Contra tal metodologia interpretativa *defeituosa*, Fee apresenta as seguintes objeções:

(1) que embora Paulo entenda os poderes como habitando os “céus” (Ef 1:20-21; 2:2; 3:10; 6:12), não há evidência que ele entendia que eles também habitavam a terra e o Sheol (sobre a leitura equivocada de 1 Coríntios 2:6-8 dessa maneira, veja Fee, *First Corinthians*, 103-4); (2) que o *background* primário de Paulo é o AT, e a presente linguagem, embora não encontrada no AT²⁸, representa completamente a cosmologia do AT (ver, por exemplo, J.

²⁶ Those ‘of heaven’ refer to all heavenly beings, angels and demons; those of earth refer to all those who are living on earth at his Parousia, including those who are currently causing suffering in Philippi; and those ‘under the earth’ probably refer to ‘the dead,’ who also shall be raised to acknowledge his lordship over all (Fee, 1987, p. 374-375, texto original).

²⁷ is the direct result of faulty methodology, which (1) presupposes that the “hymn” is pre-Pauline (and therefore non-Pauline), (2) seeks to root its “background” in Gnostic or hellenistic cosmology, and (3) then reads that alleged “background” into its present Pauline usage (Fee, 1987, p. 382, nota 35, tradução nossa).

²⁸ Em Êxodo 20, verso 4, há uma construção tríplice próxima à usada pelo apóstolo: “Não farás para ti imagem de escultura, nem semelhança alguma *do que há em cima nos céus, nem embaixo na terra, nem nas águas debaixo da terra*” (grifo nosso). Com base nesse texto, há que considere que Paulo fez uso de “um idiomatismo hebraico que denota toda criação” (Nichol; Dorneles, 2014, p. 143). Outro texto que tem sido encarado como uma possível fonte veterotestamentária da declaração do apóstolo nos versos 10 e 11 da epístola aos Filipenses é Isaías 45:23: “Por mim mesmo tenho jurado; da minha boca saiu o que é justo, e a minha palavra não tornará atrás. Diante de mim se dobrará todo joelho, e jurará toda língua.” Moisés Silva (2014, p. 1037) acredita que Paulo faz uma “clara alusão” a essa passagem, e acrescenta que toda a perícope composta pelos versos 18 a 25 do capítulo 45 de Isaías “constitui uma das mais poderosas confirmações no AT da supremacia do Deus de Israel, no contexto de sua obra redentora”, ideia esta também presente na

Guhrt, NIDNTT, 1.522-23); e (3), o mais importante, não há uma sugestão na presente carta de que os filipenses estivessem angustiados com os "poderes"; o problema deles é com as pessoas, cuja oposição lhes traz considerável sofrimento. Assim, se há alguma ênfase em um lançamento tão amplo da rede (e provavelmente há), parece – por causa dos filipenses – incluir aqueles que atualmente são responsáveis por seu sofrimento (Fee, 1987, p. 382, nota 35, tradução nossa).²⁹

Tais considerações são significativas contra uma leitura helenizada de Filipenses 2:10. No pensamento de Inácio de Antioquia, por outro lado, existem elementos que parecem apontar para o contrário.

6 SIGNIFICADO E IMPLICAÇÕES COSMOLÓGICAS DA EXPRESSÃO “À VISTA DO CÉU, DA TERRA E DOS INFERNOS”

Um aspecto importante do pensamento de Inácio que exerce influência significativa na interpretação da perspectiva cosmológica presente no capítulo 9 da epístola aos *Tralianos* é sua percepção acerca da antropologia e do destino e do estado do indivíduo após a morte.

Quanto à concepção antropológica inaciana, existem evidências de que acreditava que o ser humano é fruto da união de duas substâncias metafisicamente distintas, o corpo e a alma, defende Schoedel (1985). É importante ressaltar que o bispo antioqueno não utiliza com frequência tais termos, preferindo, no lugar, empregar os termos carne e espírito, destaca Richardson (1935), que, segundo Vall (2013, p. 121), são “o pão com manteiga da antropologia de Inácio”.

Intimamente relacionada à sua perspectiva antropológica está sua compreensão acerca do destino e do estado do indivíduo após a morte. Ao longo das epístolas, Inácio dá várias indicações de que esperava *alcançar a Deus* depois de perecer no anfiteatro romano.³⁰ Em aos *Tralianos* 13.3, ele chega a sugerir que manteria sua dedicação aos irmãos quando

argumentação do apóstolo no capítulo 2 da carta aos Filipenses.

²⁹ (1) that although Paul understands the powers to inhabit the “heavenlies” (Eph 1:20-21; 2:2; 3:10; 6:12), there is no evidence that he understood them also to inhabit earth and Sheol (on the misreading of 1 Cor 2:6-8 in this way, see Fee, *First Corinthians*, 103-4); (2) that Paul’s primary background is the OT, and the present language, though not found in the OT, thoroughly represents the cosmology of the OT (see, e.g., J. Guhrt, NIDNTT, 1.522-23); and (3) most importantly, there is not a hint in the present letter that the Philippians were distressed by the “powers”; their problem is with people, whose opposition is bringing them considerable suffering. Thus, if there is emphasis at all in such a broad throwing of the net (and there probably is), it would seem to be – for the sake of the Philippians – that it includes those who are currently responsible for their suffering (Fee, 1987, p. 382, nota 35, texto original).

³⁰ *Efésios* 10.1; 12.2; *Magnésios* 1.2; 14.1; *Tralianos* 12.2; 13.3; *Romanos* 1.2; 2.1; 4.1; 5.3 (2 vezes); 8.3; 9.2; *Esmirniotas* 9.2; 11.1; Policarpo 2.3; 7.1.

estivesse no além, o que pressupõe a permanência em um estado de consciência após a morte:

Meu espírito [*pneuma*] se sacrifica [*agnízetai*] por vós, não somente agora, mas também quando eu chegar a Deus [*hotan Theou epitúchō*]. Eu ainda estou exposto ao perigo, mas o Pai é fiel, em Jesus Cristo, para atender minha oração e a vossa. Que sejais encontrados nele sem reprovação (Inácio de Antioquia, Tralianos 13.3).

Embora esperasse adentrar na bem-aventurança ao ser martirizado, Inácio também faz referência à esperança de ressurreição no *eschaton*:

Uma vez que a Igreja de Antioquia da Síria está em paz, como fui informado, graças à vossa oração, fiquei mais confiante na serenidade de Deus, *se com o sofrimento eu o alcançar* [*Theou epitúchō*], *para ser encontrado na ressurreição como vosso discípulo* (Inácio de Antioquia, Policarpo, 7.1, grifo nosso; cf. Romanos 2.2; 4.3).

Com base nessas duas expectativas, Vall (2013) acredita que a escatologia individual inaciana possui lugar para a crença de que o fiel pode desfrutar de um estado “intermediário de bem-aventurança da alma na presença de Deus”, sendo “a morte biológica o ponto em que se garante ou perde definitivamente a redenção de sua humanidade” (Vall, 2013, p. 370). Em relação ao destino do infiel, por outro lado, Inácio acaba sendo menos explícito.

Se como mártir fiel Inácio esperava alcançar incorporeamente a Deus logo após a morte, é possível que vislumbrasse um destino contrário para os infieis, em uma região oposta ao reino celestial, na qual estariam privados da presença de Deus. No capítulo 2 da epístola aos *Esmirniotas*, Inácio diz que os hereges receberão como punição a entrada em um estado semelhante ao dos demônios:

Ele sofreu tudo isso por nós, para que sejamos salvos. E ele sofreu realmente, assim como ressuscitou verdadeiramente. Não sofreu, apenas na aparência, como dizem alguns incrédulos. São eles que existem apenas na aparência. *Assim como pensam, para eles acontecerá serem sem corpos* [*asōmátois*] *e semelhantes a espíritos* [*daimonikoi*]. (Inácio de Antioquia, *Esmirniotas*, 2.1, grifo nosso).

No verso 1 do capítulo 7 da mesma epístola, ele afirma que esses mesmos indivíduos que negam a realidade da Paixão também “não professam que a eucaristia é a carne de nosso Salvador Jesus Cristo” (Inácio de Antioquia, *Esmirniotas*, 7.1). E, a menos que pratiquem o amor, estarão privados da ressurreição.³¹

³¹ “Eles se afastam da eucaristia e da oração, porque não professam que a eucaristia é a carne de nosso Salvador

Com base nesses textos, pode-se supor que Inácio acreditava que, enquanto os fiéis, após a morte, permanecem incorporeamente na presença de Deus até o *eschaton*, quando então serão ressuscitados corporalmente, os infiéis permanecem em um estado espiritual diferente, semelhante ao dos demônios, ficando privados da ressurreição corporal. O destino deles será o fogo inextinguível:

Meus irmãos, não vos enganeis. Aqueles que corrompem uma família não herdarão o Reino de Deus. Com efeito, se morrem aqueles que fazem isso segundo a carne, quanto mais aquele que, por sua má doutrina, corrompesse a fé em Deus, pela qual Jesus Cristo foi crucificado! Essa pessoa, tornada impura, irá para o fogo inextinguível, juntamente com aquele que a escuta (Inácio de Antioquia, Efésios, 16.1-2, grifos nossos).³²

Nesse sentido, talvez não seja incorreto sugerir, diferente de Mellink (2000, p. 338), que Inácio visualizava uma dimensão subterrânea na qual as almas dos mortos infiéis permaneceriam durante o período entre a morte e o *eschaton*. Se esse for o caso, Inácio então

Jesus Cristo, que sofreu por nossos pecados e que, na sua bondade, o Pai ressuscitou. Desse modo, aqueles que recusam o dom de Deus, morrem nas suas disputas. Seria melhor para eles praticarem o amor, a fim de ressuscitarem também. Convém para vós manter-se distantes dessas pessoas e não falar com elas, seja em particular, seja em público, e seguir os profetas, especialmente o evangelho, onde a paixão nos é mostrada e a ressurreição realizada. Fugi das divisões, como princípio que é de todos os males” (Inácio de Antioquia, *Esmirniotas*, 7.1).

³² Richardson (1935, p. 27, 28, tradução nossa) interpreta esse texto como uma referência ao destino dos infiéis imediatamente após a morte: “a morte física deve ser o momento decisivo para todos os homens – passam ou para a vida com Cristo ou para o fogo inextinguível (Rm passim e Ef 16.1).” Sua opinião está baseada no entendimento de que “a respeito de um futuro advento de Cristo, ele [Inácio] é totalmente silencioso, e sobre o julgamento final e o último dia, ele não diz praticamente nada [...]. De fato, as Epístolas Inacianas são notáveis por causa de suas poucas referências à escatologia. Isso talvez se explique pela própria natureza das próprias cartas escritas sob a expectativa do martírio imediato. Inácio tem sua esperança não no retorno de Cristo, mas em alcançá-lo na hora da morte. Na verdade, ele se refere uma vez aos “últimos tempos” (*eschatoi kairoi*), e na mesma passagem há uma referência ao porvir (Ef 11.1). No entanto, estas são exceções no pensamento principal de Inácio. Sua mente está voltada para a vida com Cristo que será sua posseção perfeita na hora do martírio. [...] em Inácio não apenas a doutrina do juízo final desapareceu, mas a concepção da ressurreição foi divorciada das ideias do “último dia” (em João) e do futuro advento de Cristo (em Paulo)”. Richardson talvez exagere um pouco quando fala do abandono inaciano da escatologia neotestamentária. Realmente há nas epístolas uma ênfase diferente e até modificações da escatologia apostólica. Mas não há um desvio completo dela. No original: *Physical death seems to be the decisive moment for all men-they pass either to the life with Christ or to the unquenchable fire (Rom. passim and Eph. 16)*”; *“Concerning a future advent of Christ he is entirely silent, and of the final judgment and the last day he says practically nothing.” [...] Indeed, the Ignatian Epistles are remarkable because of their few references to eschatology. This is perhaps explained by the very nature of the letters themselves written under the expectation of immediate martyrdom. Ignatius has his hope set not on the return of Christ, but on his reaching Him in the hour of death. Once indeed he does refer to ‘the last times’ (eschatoi kairoi), and in the same passage there is a reference to the wrath to come (Eph. 11.1). Nevertheless, these are ex-ceptions in the main thought of Ignatius. His mind is set on the life with Christ that will be his perfect possession in the hour of martyrdom. [...] in Ignatius not only has the doctrine of the final judgment vanished, but the conception of the resurrection has been divorced from the ideas of the “last day” (in John) and the future advent of Christ (in Paul).*

pode ter se apropriado de aspectos da antiga visão do submundo helênica.

Por outro lado, parece improvável que Inácio concebesse a existência de poderes espirituais em um reino subterrâneo, como sugeriram Vall (2013) e Mellink (2000). Na epístola aos *Efésios* ele se mantém próximo do pensamento paulino (Ef 6:12) quando fala apenas de potências aéreas e terrestres, empregando os mesmos adjetivos usados no capítulo 9 da carta aos *Tralianos*:

Esforçai-vos para vos reunir mais frequentemente, para agradecer e louvar a Deus. Quando vos reunis com frequência, as forças de satanás são abatidas e sua obra de ruína é dissolvida pela concórdia de vossa fé. Não há nada mais precioso do que a paz, que põe abaixo toda a guerra das potências aéreas [*epouraniōn*] e terrestres [*epigeiōn*] (Inácio de Antioquia, *Efésios*, 13.1-2).

Sendo assim, Inácio pode ter se referido aos infiéis mortos quando disse que os que estavam sob a terra também contemplaram a Paixão e a morte de Cristo.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este breve estudo procurou examinar alguns traços da cultura helenístico-romana presentes no pensamento de Inácio de Antioquia. Como visto, a expressão tríplice – “à vista do céu, da terra e dos infernos” – do capítulo 9 da epístola aos *Tralianos*, por vezes ignorada em suas implicações mais amplas pelos comentaristas de Inácio, possui ligação terminológica e conceitual com a antiga cosmologia poética helênica. O vínculo terminológico se dá principalmente pelo termo utilizado (*hupochthoniōn*) por Inácio para se referir à esfera subterrânea. E a relação conceitual ocorre na interpretação da região subterrânea como o local de permanência da alma ou espírito dos infiéis entre a morte e o *eschaton*, assim como o submundo da poesia grega era visto como o local da habitação das almas dos mortos.

Esses dados são importantes para a compreensão da relação dos primeiros cristãos com a cultura de seu tempo; e parecem coadunar com a opinião de Werner Jaeger (1985, p. 11, nota 2), que, em sua obra *Cristianismo primitivo y paideia grega*, sugere que a influência da cultura, especialmente filosófica, pertence às gerações posteriores à dos apóstolos.

REFERÊNCIAS

ARNS, Paulo Evaristo. **Cartas de Santo Inácio de Antioquia**: comunidades eclesiais em

formação – introdução, tradução do original grego e notas por Dom Paulo Evaristo Arns O. F. M. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

BAUER, Walter; DANKER, Frederick William; ARNDT, William Frederick; GINGRICH, Felix Wilbur. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. Chicago: University of Chicago Press, 2021.

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida – Revista e Atualizada. 2. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

BORCHERT, G. L. Docetismo. In: ELWELL, Walter A. (ed.). **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 488.

CARR, Wesley. **Angels and Principalities**: The background, meaning and development of the Pauline phrase *hai archai kai hai exousiai*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

FAIRBANKS, Arthur. The Chthonic Gods of Greek Religion. **The American Journal of Philology**, v. 21, n. 3, p. 241-259, 1900.

FEE, Gordon D. **The First Epistle to the Corinthians**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Company, 1987. (The New International Commentary on The New Testament).

GRANT, Robert M. **The Apostolic Fathers**: a new translation and commentary – Ignatius of Antioch. New York: Thomas Nelson & Sons, 1966. v. 4.

GUNDRY, Robert H. **Panorama do Novo Testamento**. Tradução: João Marques Bentes, Fabiano Medeiros e Valdemar Kroker. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

HOWELL, Kenneth J. **Ignatius of Antioch and Polycarp of Smyrna**: A New Translation and Theological Commentary. [S. l.]: Catholic World, 2009.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. As sete epístolas de Inácio de Antioquia: aos efésios, aos magnésios, aos tralianos, aos romanos, aos filadelfienses, aos esmirniotas e a Policarpo. In: **PADRES Apostólicos**: Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, Carta de Barnabé, Pápias e Didaqué. São Paulo: Paulus, 1995. p. 81-125. (Coleção Patrística, v. 1).

JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo y paideia grega**. Tradução: Elsa Cecilia Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

JEFFORD, Clayton N. Ignatius and the Apostolic Fathers. In: BINGHAM, D. Jeffrey (ed.). **The routledge companion to early christian though**. London; New York: Routledge, 2010.

JERÔNIMO. *De Viris Illustribus*. In: SCHAFF, Philip. **Nicene and Post-Nicene Fathers series II, volume 3**. [S. l.: S. n.], [19--].

LAKE, Kirsopp (trad.). **The Apostolic Fathers**: with an English translation by Kirsopp Lake – in two volumes – 1 Clement, 2 Clement, Ignatius, Polycarp, Didache, Barnabas.

Cambridge: Harvard University Press, 1965. v. 1. (The Loeb Classical Library).

LIGHTFOOT, Joseph Barber. **The Apostolic Fathers**: the epistles (genuine and spurious) of Clement of Rome, the epistles of S. Ignatius, the epistle of S. Polycarp, the martyrdom of S. Polycarp, the teaching of the Apostles, the epistle of Barnabas, the Shepherd of Hermas, the epistle to Diognetus, the fragments of Papias, the Reliques of the Elders preserved in Irenaeus – with short introductions and english translations. Editado e completado por J. R. Harmer. London: Macmillan and CO., Limited, 1907.

LOPES, Geraldo. **Patrística pré-nicena**. São Paulo: Paulinas, 2014. (Coleção Fonte Viva).

MELLINK, Albert Osger. **Death as eschaton**: a study of Ignatius of Antioch's desire for death. Amsterdam: University of Amsterdam, 2000.

NICHOL, Francis D.; DORNELES, Vanderlei (eds.). **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia**: Filipenses a Apocalipse. Tradução: Rosângela Lira *et al.* Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2014. (Série Logos, v. 7).

O'BRIEN, Peter. T. **The Epistle to the Philippians**: a commentary on the Greel Text. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company; Carlisle: The Paternoster Press, 1991. (The New International Greek Testament Commentary [versão digital]).

OLSON, Roger E. **História da teologia cristã**: 2000 anos de tradição e reformas. Tradução: Gordon Chow. São Paulo: Editora Vida, 2001.

RICHARDSON, Cyril C. **The Christianity of Ignatius of Antioch**. New York: Columbia University Press, 1935.

ROPERO, Alfonso (ed.). **Obras escogidas de los Padres Apostólicos**: Didaché, Cartas de Clemente, Cartas de Ignacio Mártir, Carta y Martirio de Policarpo, Carta de Bernabé, Carta a Diogneto, Fragmentos de Papias, Pastor de Hermas. Tradução e adaptação de Alfonso Ropero. Barcelona: Editorial Clie, 2004. (Colección Obras Escogidas).

SAN CRISTÓBAL, Ana Isabel Jiménez. Persefone/Kore. In: **OXFORD Classical Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 2020. Disponível em: <https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-4880>. Acesso em: 19 out. 2022.

SASSE, H. *katachthónios*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (eds.). **Theological Dictionary of the New Testament**: abridged in one volume by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, MI: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 1985.

SCHOEDEL, William R. **Ignatius of Antioch**: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

SILVA, Moisés. Filipenses. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (orgs.). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. Tradução: C. E. S. Lopes, F. Medeiros, R. Malkomes e V. Kroker. São Paulo: Vida Nova, 2014.

VALL, Gregory. **Learning Christ**: Ignatius of Antioch & the Mystery of redemption. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2013.