

QUÊ É O ORIENTE CRISTÃO?

Alfredo Bronzato da Costa Cruz

“O perfil sintético traçado deixa entrever a admirável variedade oferecida pelo Oriente Cristão: são tramas que compõem um mosaico rico e variegado” (Siniscalco, 2010, p. 1291).

Definir Oriente Cristão não é tarefa simples. Primeiro, porque se trata de um conceito no qual se emaranham noções oriundas de saberes descontínuos, como a história sociocultural do mundo mediterrânico e de seu entorno, a história institucional do cristianismo, a linguística, a história da liturgia cristã, a geografia e a história política dos territórios ocupados pelas comunidades cristãs. Segundo, porque se trata de um conceito que faz sentido apenas diante das ideias, normalmente muito manejadas e pouco claras, de um *Ocidente cristão* e de um Oriente menos *cristão* ou mesmo de todo *não-cristão*.

Antes de tudo, deve-se ter claro que o sentido metafórico, teológico e litúrgico de *Oriente* sobre o qual se alicerça o conceito de *Oriente Cristão* fundamenta-se em um antigo sentido cotidiano, ligado à orientação geográfica e ao pertencimento étnico-linguístico, que era compartilhado pelos membros do movimento dos seguidores de Jesus Cristo nos primeiros séculos com os demais habitantes do Império Romano. Ora, do ponto de vista espacial, Oriente indicava, no ecúmeno romano, em primeiro lugar as províncias de cultura helênica, do Mediterrâneo Oriental e do Sul, em que a língua predominante era o grego. Um pouco como extensão ou desdobramento disso, para um romano medianamente bem informado dos séculos I a III d.C., Oriente significava também o conjunto das terras que estava para além das fronteiras a leste-sudeste do Império; sobretudo os territórios relativamente limítrofes, onde o grego ainda podia ser usado como uma língua franca, como a Arábia, a Mesopotâmia, a Assíria, a Média (Pérsia Ocidental), a Armênia e a Etiópia. As populações helenas ou helenizadas incorporadas ao Império Romano, por outro lado, raramente representavam a si mesmas como *orientais*, usando a noção para se referir principalmente aos territórios e povos do Cáucaso, da Pérsia, da Índia – uma configuração um pouco confusa, que podia incluir, de autor a autor, apenas o Hindustão propriamente ou todas as

terras banhadas pelo Oceano Índico, incluindo a Etiópia e o Iêmen – e da Ásia Central. Depois da divisão do Império Romano em Ocidental e Oriental, e deste segundo em quinze Dioceses, de Diocleciano a Justiniano (séculos IV a VI), o termo *oriental*, na administração pública, passou a ser usado para se referir de modo quase que exclusivo a uma destas circunscrições administrativas. Especificamente, de orientais passaram a ser chamadas as terras e gentes incluídas nas dez províncias situadas no triângulo conformado pela Península do Sinai, a Isáuria e a Baixa Mesopotâmia.

Do ponto de vista linguístico ou étnico-linguístico, um habitante do Império Romano cuja primeira língua era o latim usava o termo *oriental*, de modo corrente, para indicar aqueles cujo idioma nativo era o grego ou, de modo subsidiário, um dos muitos dialetos e idiomas autóctones subsistentes nas terras que haviam sido conquistadas por Alexandre Magno (m.323 a.C.). Os habitantes do Império educados no grego como seu primeiro idioma, por outro lado, tratavam por orientais os idiomas – e seus falantes – fora do âmbito helenístico na Ásia e na África Oriental, tanto do ramo semita quanto do indo-ariano. Como herança disso, na história dos estudos da literatura cristã, o adjetivo *oriental* passou a indicar os textos e autores que se expressaram em siríaco, armênio, georgiano, copta, ge'ez, eslavônico, árabe, malayalam, fârsi e outros idiomas que não o grego ou o latim. Parece que apenas no âmbito dos estudos desenvolvidos por ocidentais é que a literatura grega é elencada sem mais ao lado desse leque de idiomas afro-orientais, bastante diversos entre si. O fato de uma parte não pequena da literatura cristã do Mediterrâneo Ocidental do primeiro milênio ter sido produzida em grego ou sob influência grega – quando não diretamente siríaca ou copta – coloca problemas classificatórios que ainda não foram abordados de forma conveniente pelos acadêmicos interessados. Já a questão do substrato e das conexões orientais do cristianismo britânico e escandinavo em um período já bem entrado na Idade Média é atualmente poucas vezes mencionado, quanto menos examinado de forma detida.

Cabe aqui observar que desde o momento mais inicial o movimento cristão entrou em contato com sociedades para além do ecúmeno romano e com culturas que não a latina e a grega, mais lembradas cá entre nós quando pensamos nas primeiras fases de sua história.

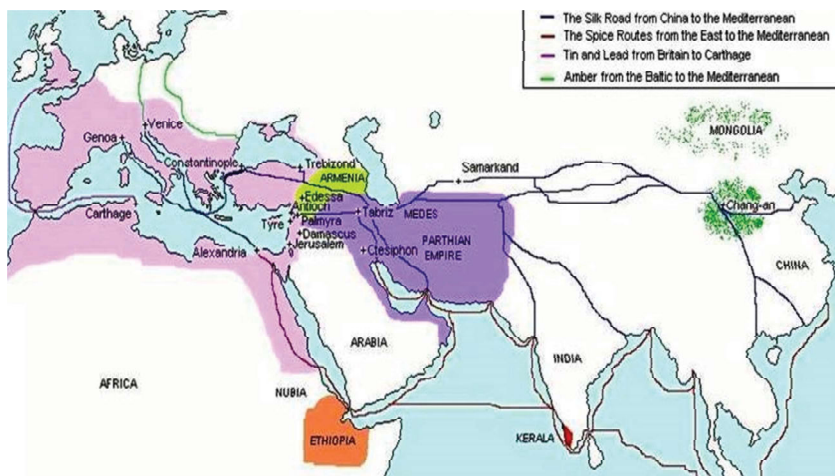


FIGURA 1: Horizontes de expansão do cristianismo nos séculos III a VII. Disponível em <https://tinyurl.com/3s4dn7u7> (acesso: jan. 2022). Imagem de acesso aberto.

Ele, de fato, foi desde o início conjugado em outros idiomas e dentro de outros sistemas culturais, elaborando-se em expressões que acabaram por constituir uma reação contra as tendências niveladoras do helenismo. Como regra geral, quanto mais o olhar do observador se afastar dos grandes centros helenistas, tanto mais poderá encontrar testemunhos da afirmação dos valores e tradições originais, autóctones, em relação aos da latinidade ou da grecidade. Nos vastos espaços em que, de modos e tempos diversos, as comunidades cristãs afastadas das tradições latinas e helenistas se difundiram, em larga medida, não apesar de, mas diretamente por impulso dessas mesmas estruturas eclesíásticas, continuaram a florescer línguas já existentes em concorrência ou ao lado do grego, ou nasceram novas línguas escritas, possibilitadas pela criação de novos alfabetos como subprodutos de esforços missionários. Também se arejaram vias de comunicação com o mais cosmopolita cenário cultural conjugado em grego, ainda que, como já referido, não se tratasse de uma incorporação, muito menos uma dissolução no interior deste.

Também é preciso, de partida, esclarecer que, do ponto de vista político, o Oriente Cristão não coincide com o que foi o território de poder do Império Romano do Oriente, que logrou sobreviver aproximadamente por um milênio após o fim de seu análogo ocidental (476-1543), embora oscilando entre fases de esplendor e expansão e fases de carestia e de retração. Estiveram sempre ou quase sempre além do território bizantino, toda a constelação de comunidades cristãs

instaladas em reinos e principados de menor tamanho, encastelados às suas margens, que disputavam com seus vizinhos o protagonismo regional: a Etiópia, a Armênia, a Ibéria... Também nas terras reivindicadas pelo Império Persa, reestruturado e governado a partir da primeira metade do século III pela dinastia dos sassânidas (224-651), no qual o zoroastrianismo era a religião oficial, mas o Estado não deixou jamais de ter um ativo interesse nos assuntos eclesiásticos. Isso se deu em parte porque o imperador Constantino (*m.337*) escreveu ao *shahanshah* Shâpur II (*m.379*) reivindicando ser o protetor de *todos* os cristãos, incluindo os persas, de modo que estes passaram a ser considerados como aliados reais ou potenciais de Constantinopla, circunstância sempre lembrada em momentos de crise. Da fronteira bizantino-sassânida, a missão cristã atingiu a Ásia Central e Oriental e diversas paragens às margens do Oceano Índico. Por caminhos distintos, também se instalou nas partes meridionais e setentrionais da Arábia, ainda que pareça ter atingido seu deserto interior apenas nos séculos V ou VI, de onde não muito depois viria a ser desinstalado o cristianismo pela ascensão do Islã.

Em outras regiões, apesar dos obstáculos que a sobrevivência sob um governo islâmico normalmente colocou à participação política, à autonomia institucional e à atividade pastoral e missionária dos cristãos, a incorporação das comunidades eclesiásticas ao Califado ou a alguns de seus Estados sucessores não significou (pelo menos não de imediato) sua desagregação através de processos mais ou menos extensos de islamização. Em regiões como o Egito, a Síria-Palestina e a Mesopotâmia, o período inicial de domínio islâmico foi de negociações com os representantes do poder da nova religião e até de certo crescimento, possibilitado pelo decisivo afastamento da pressão centralizadora oriunda de Constantinopla. No interior da *Dâr al-Islâm*, além dos desenvolvimentos específicos do cristianismo conjugado, por exemplo, em copta e em siríaco, desenvolveu-se de modo gradativo também uma cultura e uma literatura de caráter novo e supranacional: a cultura e a literatura árabe-cristã, alimentada por autores de várias confissões, mesmo que em polêmicas uns com os outros e com seus vizinhos muçulmanos, judeus e, em alguns casos, cristãos latinos. Muitas das obras produzidas neste contexto são versões, comentários e adaptações de obras gregas, coptas e siríacas, mas não faltaram também escritos de teologia, de história, de apologética, de exegese e de espiritualidade que demonstram originalidade e vivacidade intelectual. De modo algo contrário ao senso comum, o maior desenvolvimento dessa literatura ocorreu entre os séculos X e XIV, quando muitos

parecem pensar já ter ocorrido uma espécie de completa islamização dos mais antigos territórios reivindicados pelos cristãos. Como um dos expoentes iniciais desse *florescer*, pode-se citar o bispo melquita Teodoro Abû Qurrah (c.750-c.825), não só um dos primeiros autores a escrever teologia cristã em árabe, mas também a ter seus textos traduzidos deste idioma para o grego, invertendo o fluxo linguístico mais comum no Oriente Cristão.

Quanto ao sentido metafórico do termo oriente, ele encontra-se intimamente vinculado ao simbolismo do sol identificado como imagem divina, presente também na tradição judaico-cristã mais ampla (cf. p.ex. Mt 4:2 ← Mt 4:16, Jo 8:12). Conforme escreveu o cartaginês Tertuliano (m.c.220), “O Espírito ama o Oriente, figura de Cristo” (*Adv. Val.* §3) – uma frase também usada, de forma completamente independente, por Gregório de Nissa (m.394, in. *De vita S. Macr.* §984A, *Or. in laud. Bas.* §798C). Essa ideia se encontra, na liturgia latina, na antífona do antepenúltimo dia antes do Natal: “*O Oriens, splendor lucis aeternae et sol iustitiae...*” Entre todas as comunidades cristãs com origens no primeiro milênio, estabeleceu-se cedo e largamente o costume de voltar-se para o Oriente tanto na oração particular e coletiva de clérigos e leigos (Metódio de Olimpo, m.311, in. *Symp.* §11:2; Basílio de Cesareia, m.379, in. *De Sp. s.* §27; João de Axum, século XV, in. *L'om. Yohan. di Aksum in ono. Gärima*, §8), quanto na liturgia batismal e eucarística (*Const. Apost.*, c.380, §2:57; Cirilo de Jerusalém, m.386, in. *Catech.* §19:11; Ambrósio de Milão, m.397, in. *De myst.* §7). Nos séculos VII e VIII, era um claro elemento distintivo dos cristãos o realizar suas preces voltadas para o Oriente, em contraste com os judeus – que faziam o mesmo voltados para Jerusalém – e os muçulmanos – que inicialmente também se voltavam para Jerusalém, mas que, ainda durante o período de vida de Maomé (m.632) e sob mandato deste, passaram a fazer suas orações em direção a Meca. A construção dos edifícios de culto cristãos foi, em geral, amplamente influenciada por essa prática – como, aliás, ainda continua a ser na maior parte das Igrejas Orientais Ortodoxas e Rôm (ou Greco-) Ortodoxas.

O oriente, no sentido de leste geográfico, metaforicamente valorizado, não poucas vezes também exerceu papel importante para indicar a última posição que o corpo do cristão deveria tomar, tanto como moribundo, quanto como cadáver – e, sendo o caso, como relíquia milagrosa. Nos séculos iniciais do cristianismo, a significação de um tal gesto estava ligada à expectativa da iminência da *Parusia*, do retorno do Cristo-sol que deverá vir de onde nasce o sol (cf. p.ex. Mt 24:27; *Doutr. Addai*, séculos II-IV, §2:1). Aos poucos, entretanto,

a oração e o enterramento voltados para o oriente foram postos em relação com o tema paradisíaco, já que, de acordo com a narrativa bíblica, o Éden está aí colocado (cf. Gn 2:8); conforme o *Apocalipse de Moisés* (§29 – trata-se de texto de difícil datação, mas bem difundido em meios cristãos a partir do século III), Adão retornava com frequência à fronteira bloqueada do Paraíso terrestre para suplicar o perdão de Deus. De acordo com interpretação corrente, o cristão, assim como Adão, deseja retornar à pátria que lhe foi perdida pelo pecado e, por isso, como ele, volta-se em oração para o Oriente (Gregório de Nissa, in. *De Or. Domin.* §1184). Por outra parte, já no meado do século V, em Roma, Leão Magno (*m.461*) considerou esse gesto da oração cristã não só como supérfluo, mas como danoso: uma superstição, herança da adoração solar pagã (*Serm.* §22:6 e §27:4). Trata-se, contudo, de opinião bastante idiossincrática, pois ainda durante séculos o sentido oriental das preces, das igrejas e das sepulturas cristãs se fazia presente também no âmbito do cristianismo latino.

No Mediterrâneo Oriental e do Sul, *calcedônicos* (ou *difisitas calcedônicos*), *miáfisitas* (normalmente confundidos na historiografia ocidental com os *monofisitas*) e *difisitas estritos* (inapropriadamente chamados de *nestorianos*) continuaram a concordar igualmente que foram “ensinados a orar em direção ao Oriente porque achamos que Deus aí criou o homem” (Gregêncio de Taphar, *m.552*, in. *Disput. cum Hebr. Iud.*, §2; Timóteo da Babilônia, *m.823*, in. *Ep.* §2:3). Conforme se acirraram os desentendimentos entre orientais e helenos e entre os helenos e latinos, não poucos foram os autores que lembraram que do Oriente veio o ancestral de Israel, Abraão, guiado pela promessa feita por Deus (cf. Gn 11:31-12:1-8); Jesus nasceu e morreu no Oriente; do Oriente vieram os Magos até a manjedoura, como representantes de todo o mundo gentio (cf. Mt 2:1-13); a Igreja nasceu e deu seus primeiros passos no Oriente, sendo em Antioquia que os seguidores de Jesus receberam pela primeira vez o nome de cristãos (cf. At 2:1-47 e 11:19-26, também p.ex. Ap 1:4-3-22). Muito da liturgia e dos dogmas haviam surgido nas margens orientais e meridionais do Mediterrâneo, e o principal símbolo da preeminência teológica do Oriente sobre o Oriente era não apenas o fato de que os Evangelhos e todo restante do Novo Testamento haviam sido escritos em grego, não em latim, mas também de que as controvérsias doutrinárias realmente constitutivas do primeiro milênio da Era Cristã evidenciavam que não existiam sequer termos latinos para corresponder às distinções conceituais mais sutis sobre as quais se debruçaram os teólogos bizantinos, siríacos, egípcios, armênios, persas e etíopes. Na medida em que, por motivos diversos,

separava-se política e culturalmente a Igreja Latina das demais tradições cristãs antigas, reiteravam os teólogos orientais o quanto o *Oriente* representava o *sol nascente* e sua *luz* e o *Ocidente* remetia ao *sol poente* e as *trevas da noite*, “o inferno profundo da ignorância” (Babaï de Kaškar, *m.628*; in. *Evagr.* §3:60). De modo significativo, ainda antes de tornar-se Patriarca de Constantinopla e romper com o Papa Nicolau de Roma (*m.867*), Fócio (*m.893*) já era da opinião de que os bispos latinos, homens da *terra do crepúsculo*, podiam ser descartados da plenitude da comunhão dos santos como “os bispos das trevas” (*Enc.* §24; também Timóteo da Babilônia, in. *Ep.* §26). Tais qualificações, evidentemente, precisam ser enquadradas no amplo processo de disputa pela primazia entre as diferentes metrópoles eclesiásticas que tanto marcou o milênio inicial de existência do movimento cristão.

Para a tradição latina, da qual toda a experiência cristã ocidental, católico-romana e protestante, assim como, em outra instância, todo o discurso histórico moderno sobre o passado cristão, tanto confessional quanto secularizado, ainda é em larga medida devedor, o Oriente Cristão recebeu, via de regra, juízo de valor *inverso*, sendo situado como o *espaço do cisma e da heresia*, e, como tal, *silenciado*. Tratou-se de um espaço imaginário movediço de acordo com o próprio desenvolvimento histórico das instituições, da teologia e da autoconsciência da Igreja de Roma. Nos séculos iniciais, também os latinos seguidores de Jesus parecem ter valorizado o Oriente, partícipes de um mesmo ecúmeno cristão, como testemunha, por exemplo, o texto do *Epitáfio* de Abércio de Hierápolis (*m.167*). Só de modo gradativo e através de um processo de deslizamento semântico que não está ainda de todo claro, passou-se do senso comum greco-romano e da valorização cristã inicial a uma caracterização mais e mais pejorativa. A partir do *Concílio de Éfeso* (431), quando os autores cristãos latinos designavam os orientais referiam-se principalmente aos difisitas estritos, herdeiros da antiga teologia antioquena, condenados nessa assembleia como heréticos – uma classificação que acabaria por se estender a todo o cristianismo persa conforme, na segunda metade do século V, a teologia dita *nestoriana* se tornava a ortodoxia majoritária desta comunidade. Depois do *Concílio de Calcedônia* (451), são incluídos no rol dos orientais também os membros das comunidades que permaneceram fiéis à cristologia miafisita promulgada como ortodoxa no *Segundo Concílio de Calcedônia* (449): coptas, siro-ocidentais, etíopes, sul-árabes e, mais adiante, armênios, georgianos e sul-indianos. Também os cristãos de idioma grego e teologia calcedônica fiéis ao Patriarcado de Constantinopla, depois de Calcedônia, progressivamente acabaram por ser *outrificados*

como orientais pelos autores latinos, processo que se agudizou a cada vez que se chocavam as pretensões jurisdicionais da Velha e da Nova Roma sobre determinados territórios ou questões, como foi o caso da submissão eclesial das dioceses da Sicília, da Bulgária e da Sérvia, ou das disputas em torno do título de *Patriarca Ecumênico*, ou da inclusão ou não do *Filioque* na Profissão de Fé. Por exemplo, pouco antes da coroação de Carlos Magno (m.814) como Imperador do Ocidente, em 800, um rito jamais reconhecido como totalmente válido por Constantinopla, os clérigos de seu *entourage* começaram a pressionar o Papa Leão III (m.816) a aprovar a interpolação do *Filioque* com o claro objetivo de instaurar uma base para acusar os bizantinos de heresia. Diante da obstinada recusa do Papado nessa questão, surgiram os *Libri Carolini* (791-794), obra escrita para refutar tanto as posições do *Concílio* (iconoclasta) *de Hieria* (754), quanto do *Segundo Concílio* (iconófilo) *de Niceia* (787); texto na qual se afirmava categórica e falsamente que o *Filioque* já estava presente no *Credo* promulgado no *Primeiro Concílio de Constantinopla* (381). Em 808, a controvérsia ressurgiu em Jerusalém, opondo monges gregos e beneditinos francos; como resposta à censura que aqueles fizeram a estes, a cláusula do *Filioque* foi confirmada no *Concílio de Aachen* (809), sendo acusados os bizantinos de omitirem-na de modo deliberado e herético. A partir de 1014, a pedido do imperador romano-germânico Henrique II (m.1024), o Papa Bento VIII (m.1024) aprovou o *Filioque* e, desde então, a cláusula tem sido sempre incluída na fórmula de fé professada em todos os lugares que adotam o Rito Romano.

No início do século XI, entretanto, novos desenvolvimentos na eclesiologia ocidental viriam a aprofundar de forma ainda mais incisiva a censura sobre os cristãos orientais. Como um dos produtos do multiforme processo que se convencionou chamar de *Reforma Gregoriana*, tornou-se corrente a noção de que o Papado é o centro de toda a eclesiologia possível; quem não o reconhecesse como única forma canônica na Europa cristã pós-gregoriana, com estrito juramento de obediência e de fidelidade, por essa própria atitude, perdia o título jurídico para ocupar uma igreja, com seus bens e pertences. O mesmo devia valer, supuseram os autores algo informados acerca de outros horizontes geográficos e culturais, também para as formas de cristianismo existentes fora do – então relativamente pequeno – ecúmeno latino. Dessa ideia de uma centralidade romana, desdobrada no argumento de uma universalidade exclusiva do cristianismo latino, derivaram, de certa forma, tanto o arcabouço ideológico que permitiu que os ocidentais corresse em socorro do Império Romano do Oriente

depois da assombrosa derrota desse pelos seljúcidas em Manzikert (1071), quanto as mútuas excomunhões de 1054, a brutal substituição dos bispos autóctones da Síria e da Palestina por prelados latinos em seguida à *Primeira* e *Segunda Cruzada* (1095-1099 e 1145-1149) e, principalmente, a conquista de Constantinopla e o estabelecimento de um Império Latino do Oriente por venezianos e francos (1204-1261). Conforme naufragou o projeto das Cruzadas diante de suas gigantescas dificuldades logísticas e do sempre renovado ímpeto muçulmano pela reconquista de Jerusalém, a questão da tomada da Terra Santa cedeu lugar na imaginação latina ao *problema da união das Igrejas* – então encarado como questão de trazer novamente à obediência romana comunidades que *em algum momento* haviam se separado desta. Não houve na Baixa Idade Média e no início da Modernidade nenhuma concordância efetiva entre os clérigos ocidentais a respeito de quão legítimos eram os costumes autóctones do Oriente Cristão, espalhando-se os ideólogos do Papado entre os que defendiam uma completa latinização dos cristãos orientais e os que sustentavam que, em função de sua venerável antiguidade *e por uma concessão especial da Sé Romana*, as Igrejas do Oriente poderiam manter certas particularidades em matéria de liturgia e disciplina eclesiástica – como o uso do pão fermentado na Eucaristia e a manutenção da prática de ordenar diáconos e presbíteros a homens casados.

Entrando em acordo com eclesiásticos latinos que estavam dispostos a fazer certas *concessões* aos orientais, uma série de hierarcas difisitas estritas, miafisitas e rûm (ou greco-)ortodoxos, por diferentes razões, acabaram por se submeterem ao bispo de Roma. Na maioria dos casos, a parte mais significativa dos fiéis que lhes estavam submetidos, contudo, recusou-se a aderir a essas uniões, preferindo manter sua comunhão com um ou outro patriarca oriental. Por essa razão há uma série de contrapartes vinculadas a Roma das diferentes comunidades do Oriente Cristão, quase idênticas em suas liturgias e tradições disciplinares, mas separadas por seus respectivos pontos de vista a respeito da relação com o Papado. Uma importante exceção a essa regra são os maronitas, uma comunidade do ramo siro-ocidental que existiu em relativa obscuridade nas montanhas do Líbano durante séculos e foi redescoberta pelos cruzados no século XII. A Igreja Maronita, de fato, não tem uma contrapartida autônoma no Oriente Cristão e afirma sempre ter estado em comunhão com Roma. O mais conhecido desses acordos entre uma comunidade do Oriente Cristão e o Papado ocorreu em Brest-Litovsk em 1595. Então, por razões de ordem variada, incluindo a necessidade de proteção política, uma grande parte da Igreja

Ucraniana Ortodoxa, vivendo no predominantemente católico-romano Reino Polaco-Lituano, reconheceu a primazia do Papa e a ortodoxia de certos ensinamentos ocidentais considerados heréticos pelas demais Igrejas de matriz bizantina – como, por exemplo, o *Filioque* e o Purgatório –, mas manteve sua própria liturgia, disciplina e hierarquia (semi-autônoma). Nos séculos seguintes, várias outras comunidades entraram em comunhão com Roma de acordo com o mesmo modelo, incluindo porções da Igreja do Malabar (1599), Siríaca Ortodoxa de Antioquia (1662), Assíria do Oriente (1681), Romena (1688), Greco-Melquita de Antioquia (1724), Copta (1741), Armênia (1742) e Búlgara (1859). Embora os papas do meado do século XVIII em diante tenham feito grande esforço para desencorajar a latinização das comunidades do Oriente Cristão unidas a Roma, o fato é que nos anos finais do século XIX muitas delas já eram praticamente indistinguíveis de suas contrapartes latinas, principalmente em situações de imigração, nas quais os católicos orientais acabaram por ser incorporados sem maiores cuidados à estrutura já estabelecida da Igreja Católica na Europa Ocidental e nas Américas. Essa tendência começou a ser efetivamente revertida apenas com a promulgação da encíclica *Orientalium Dignitas* (1894) de Leão XIII (m.1903), sendo mais tarde a dignidade das Igrejas Orientais Católicas afirmada de pleno direito pelo decreto *Orientalium Ecclesiarum* (1964) do Concílio Vaticano II (1962-1965). Desde então, ao menos do ponto de vista teórico, essas comunidades têm feito esforços para redescobrir suas próprias heranças litúrgica e espiritual, remover os elementos de latinização e aproximar-se de modo efetivo de suas contrapartes não unidas a Roma. Um *Código de Direito Canônico das Igrejas Orientais* foi promulgado em 1990 pelo Papa João Paulo II (m.2005) na esperança de ajudar nesse processo.

De outra parte, já Martinho Lutero (m.1546) apelou para o exemplo das Igrejas do Oriente Cristão como evidência de que é possível *ser católico e ortodoxo sem ser submisso ao Papado*. Seguindo essa argumentação, os séculos XVI a XVIII foram palco de um intenso interesse dos protestantes europeus pelas antigas comunidades cristãs do Oriente, ainda que as tentativas de união institucional tenham sido vetadas pelo quanto de *papismo* os herdeiros da Reforma pensaram descobrir nos antigos cristianismos de origem apostólica do Oriente Médio, África e Ásia. O conflito militar entre os anglicanos, católicos romanos e os ortodoxos russos durante a Guerra da Crimeia (1853-1856) tornou necessário considerar de modo mais urgente os problemas de comunicação interconfessional, enquanto a amplificação dos interesses coloniais das potências europeias pós-1870 (re)colocaram

clérigos e leigos católicos e protestantes em contato com seus análogos difisitas, miafisitas e rûm (ou greco-)ortodoxos nas terras de tradicional hegemonia destes, criando uma ampla e complexa teia de interações que – não obstante a brutal assimetria de poder envolvida em qualquer cenário colonial – foram da aberta violência sectária e do engessamento das posições teológico-institucionais ao estabelecimento de *modus vivendi* mais ou menos pacíficos e à abertura de espírito que conduziu à inclusão das comunidades do Oriente Cristão no moderno movimento ecumênico.

Os Ritos Orientais

Ao se tratar de Oriente Cristão, necessariamente se faz referência, de forma subsidiária, ao conceito de *Ritos Orientais*, que indica todos os tipos de culto cristão desenvolvidos ao redor dos antigos patriarcados e metrópoles eclesiásticas que não Roma e as demais sedes episcopais da Europa Ocidental – como, a princípio, Jerusalém, Alexandria e Antioquia, mas também Constantinopla, Etchmiadzin, Ctesifonte, Axum e Mylapore. A liturgia cristã inicial parece ter sido em sua maior parte improvisada, realizada a partir dos usos judaicos adaptados à situação nova inaugurada pelos ensinamentos de Cristo e dos Apóstolos, particularmente sobre o rito batismal e o memorial da Ceia Pascal. Já nos primeiros séculos de existência do movimento cristão, entretanto, as expressões rituais que se constituíram na prática das diversas comunidades foram progressivamente se unificando sob o influxo dominante de certo número de centros eclesiásticos de maior prestígio. Por outra parte, as divergências entre essas estruturas institucionais de caráter territorial, provocadas pelo acúmulo de desencontros étnico-linguísticos, pelas disputas políticas e pelas divergências doutrinárias, sobretudo no Oriente Cristão, entrou em conflito com as tendências centralizadoras em matéria de liturgia e favoreceu a sobrevivência e o desenvolvimento de usos particulares. Finalmente, desde o século XVI, o desenvolvimento da imprensa contribuiu de forma significativa para fixar os usos litúrgicos. Fora da disciplina que progressivamente se estabeleceu na Igreja Católica de Rito Latino depois do *Concílio de Trento* (1545-1563), a fixação do culto continua sendo geralmente de direito consuetudinário. A exumação e estudo dos manuscritos litúrgicos tardo-antigos e medievais têm evidenciado de forma cada vez mais contundente o quão longo e truncado foi o processo de formação das diferentes tradições de culto cristão – eminentemente no Oriente, mas também, inclusive, no Ocidente.

A partir dos primeiros núcleos do movimento cristão, em Jerusalém e em Antioquia, formaram-se outras comunidades, que progressivamente

se desenvolveram e engajaram nos costumes próprios da região de sua inserção. Há boa evidência documental que sugere que nos séculos II e III existiam diferentes tipos de culto litúrgico em diferentes centros do cristianismo, havendo, contudo, via de regra, uma noção de *unidade na diversidade*. Documentos do século IV lançam luz sobre o processo inicial de aglutinação ou homogeneização dessas práticas ao redor de diferentes metrópoles eclesiásticas, constituindo espécie de *Proto-Ritos*. Na parte oriental do Império Romano, os estudiosos distinguem que já no fim dessa centúria podiam ser bem caracterizadas quatro classes de Ritos: 1. *Rito da Ásia*, nos bispados da Ásia Menor, particularmente Esmirna e Éfeso; 2. *Rito do Ponto*, nas grandes cidades de Nova Cesareia, Niceia, Ancira, Gangra, Nazianzeno e Cesareia da Capadócia, 3. *Rito Siríaco*, difundido na Diocese (*i.e.* Província Romana) do Oriente, ligado às metrópoles de Antioquia, Edessa, Apameia, Emesa e Jerusalém; e 4. *Rito Copta*, no Egito – que parece ter conhecido significativa diferenciação de princípio entre os costumes de Alexandria, do restante do Delta e os da Tebaida. Além desses quatro ritos principais, é necessário mencionar também que, apesar de não se conhecerem documentos que atestem sua existência durante o século IV, encontram-se já bem constituídos na primeira metade do século V o *Rito Bizantino*, ligado à cidade de Constantinopla e ao *cerimonial do Império Romano Cristão*, e o *Rito Siro-Oriental* ou *Caldeu*, presente desde Edessa até os confins do Oriente persa. Há também indícios de costumes particulares na Igreja de Jerusalém, especificamente associados ao culto nos lugares onde se deram episódios relatados no Novo e Antigo Testamento e às peregrinações que para lá passaram a afluir depois da *virada constantiniana* e do empenho construtivo da imperatriz Helena (*m.330*). Alguns destes costumes hierosimilitanos gradativamente, e por trajetos ainda não muito claros, foram transmitidos às Igrejas do Cáucaso e da Etiópia.

No meado do século V, as comunidades do cristianismo hegemônico, ou *Paleortodoxo*, encontravam-se já situadas e organizadas nos grandes centros do Império Romano, enfeixadas no âmbito de estruturas fortemente horizontalizadas, que passaram a ser formalmente chamadas de *Patriarcados*. Depois de certo número de disputas, foram, afinal, constituídos ou reconhecidos no Oriente Cristão cinco grandes Patriarcados, aos quais se submeteram amplas circunscrições territoriais: Constantinopla, Alexandria, Antioquia e Jerusalém. Com o desenvolvimento da autoridade dos Patriarcas sobre as dioceses que se lhes encontravam submetidas, esses acabaram por engendrar movimentos de progressiva uniformização

litúrgica, suprimindo sempre que possível os costumes particulares das Igrejas Locais em favor da homogeneização dos Ritos. Assim sendo, as formas de culto cristão existentes no Império Romano do Oriente concentraram-se principalmente em três grandes grupos. 1. *Rito Bizantino*, que suplantou os Ritos da região da Ásia Menor e do Ponto, salvo o de Cesareia da Capadócia; 2. *Rito Antioqueno*, que suplantou os Ritos antes em uso na Diocese do Oriente e no Chipre e na própria cidade de Jerusalém; e 3. *Rito Alexandrino*, que suplantou todos os antigos Ritos das dioceses egípcias (Thmûis, Oxirrinco, Fayyûm, Antinoópolis, Aswân, entre outras). Essa tríplice formação não significa que todos os demais Ritos particulares antes conhecidos no Oriente Cristão simplesmente desapareceram. Alguns sobreviveram em grupos considerados heréticos pelas autoridades patriarcais e/ou imperiais, de modo especial em regiões de difícil acesso ou para além das fronteiras do mundo bizantino. Constituíram grupos autônomos, por exemplo, 1. o *Rito Armênio*, derivado do antigo Rito do Ponto, mantido em Cesareia da Capadócia, que sobrevive até os nossos dias e eventualmente veio a aderir à cristologia miafisita, 2. o *Rito Siro-Oriental* ou *Caldeu*, derivado do antigo Rito de Edessa, que se tornou a liturgia da Igreja da Pérsia, cuja ortodoxia majoritária veio a ser o difisismo estrito; 3. o *Rito Maronita*, derivado do antigo Rito Siríaco, mas de modo a dar em uma configuração diversa do Rito Antioqueno, que sobreviveu na comunidade reunida ao redor do Mosteiro de São João Marôn, na cordilheira do Antilíbano, preservando costumes que eram próprios das Igrejas de Emesa e Apameia. No fim do século VII, em função de poderosos fatores de ordem sociopolítica e cultural, dos conflitos cristológicos que irromperam desde o século V, e mesmo do estabelecimento do Islã como uma força política hegemônica sobre a maior parte das populações cristãs da Ásia e da África, forçando-as, no âmbito do sistema da *dhimmitude*, a um novo e diverso grau de estabilização, o Oriente Cristão dividia-se em três Ritos principais e três Ritos derivados das antigas metrópoles: o *Rito Bizantino*, o *Rito Alexandrino*, o *Rito Antioqueno*, o *Rito Armênio*, o *Rito Caldeu* e o *Rito Maronita*. Nesse tempo também já estava formado, a partir de uma mescla de costumes litúrgicos próprios do Patriarcado de Roma, helenos e romano-germânicos, a estrutura básica do *Rito Latino*.

Partindo desse ponto, ao mesmo tempo em que o *Rito Romano* mesclava-se com práticas litúrgicas provenientes da Gália, da Germânia e da Hispânia e disputava espaço com outros Ritos, inclusive no interior da própria Península Itálica – onde subsistia em Milão o

Rito Ambrosiano e era difundido na Sicília, na Córsega, na Calábria e no Exarcado de Ravena o Rito Bizantino –, os Ritos Orientais também conheceram desenvolvimentos particulares:

1. No século VIII, o *Rito Bizantino*, já bem estabelecido na Grécia continental, na Macedônia, na Ásia Menor, na Capadócia, em partes da Península Itálica e em Creta, difundiu-se também na Isáuria, no Chipre e em outras porções significativas do território eclesiástico vinculado ao Patriarcado de Jerusalém, onde acabou por suplantar as fórmulas litúrgicas autóctones. No século IX, os bizantinos levaram ao mesmo tempo a fé calcedônica e o seu Rito aos búlgaros, sérvios e romenos, iniciando o processo de expansão que daria na conversão do príncipe Vladimir de Kiev (m.1015) e, a partir desta mudança político-religiosa, na transmissão do legado bizantino aos ucranianos e russos. Entre os séculos X e XI completou-se também a evolução, iniciada logo após o Concílio de Calcedônia e catalisada durante o governo de Justiniano (m.565), através da qual os patriarcados calcedônicos (*melquitas, rûm ortodoxos, greco-ortodoxos*) de Antioquia e Alexandria abandonaram progressivamente seus antigos costumes autóctones para assumirem como seu o Rito da Igreja de Constantinopla, que se tornou assim idêntico ao Rito da Ortodoxia Calcedônica diante dos ocidentais. Digno de relevo é o fato, contudo, de que o Rito Bizantino no interior da *Dâr al-Islâm* passou a ser celebrado em árabe, e não mais apenas em grego, desde um período muito recuado. O Rito Bizantino recebeu sua forma definitiva ao tempo da restauração dos Paleólogos (1261-1453), principalmente nos numerosos mosteiros do Monte Athos, cuja renovação espiritual, em parte insuflada pelo hesicasmo e pela rejeição de qualquer fórmula de compromisso com o Papado, ensejou que ele fosse reiterado através das Igrejas Calcedônicas do mundo árabe e eslavo. A reforma do Patriarca Nikon de Moscou (m.1666) para conformar os livros de sua Igreja com os do Patriarcado de Constantinopla provocou o cisma dos *Velhos crentes (Staroveros)*, apegados até nossos dias a antigos usos litúrgicos eslavos, que são, de certa forma, mais fiéis ao Rito Bizantino conforme conhecido nos séculos X e XII.
2. Entre os séculos IX e XVII, o *Rito Armênio* expandiu-se em vários pontos do Oriente, destacando-se a região da

Cilícia, onde veio a se formar um reino armênio, o restante do Cáucaso, a Pérsia, o Levante, o Egito e a Turquia islâmicas, o Hindustão e certas regiões da Ásia Central e Oriental. Também houve uma difusão da Igreja Armênia no Ocidente, nos séculos XVIII a XX, mas em alguns locais até um pouco antes. Deve-se notar, entretanto, que a atividade missionária dos armênios não tem sido historicamente notável, sendo a expansão de seu rito tributária antes da expansão de suas rotas comerciais e de sucessivas ondas de imigração. Sua liturgia mantém elementos que os estudiosos remontam à liturgia pré-bizantina da Igreja de Jerusalém, e, sem perder seu caráter completamente original, acolheu numerosas influências bizantinas e latinas entre os séculos VII e XV.

3. *O Rito Siro-Occidental* ou *Antioqueno* desdobrou-se claramente em três variantes. Por primeiro, há o Rito da *Igreja Siríaca Ortodoxa de Antioquia*, de cristologia miafisita, que melhor preservou as antigas tradições do culto cristão siríaco. Já antes do século X ele havia se estabelecido como o Rito corrente da maior parte das comunidades cristãs da Siro-Palestina e da Mesopotâmia, principalmente nos mosteiros e nas paróquias rurais, além de ter tido grande presença e/ou influência na Pérsia, na Índia, na Arábia do Sul, no Egito, na Etiópia e nas Ilhas Gregas. Sua forma clássica, contudo, foi adquirida apenas algo depois, ao tempo do Patriarca Miguel, o Grande (m.1199), a quem se atribui a compilação do *Pontifical Siríaco* – obra de fim polêmico e caráter conservador, escrita em resposta à presença dos bispos latinos estabelecidos no Levante pelas Cruzadas. Por segundo, há o Rito da *Igreja Maronita*, derivado do mesmo tronco daquele celebrado pela Igreja Siríaca Ortodoxa, mas marcado por certo número de especificidades e, a partir do século XII, deformado por numerosas modificações que procuraram aproximá-lo o mais possível do Rito Latino. Por terceiro, há o Rito da *Igreja Siro-Malancar*, um grupo de cristãos do sul da Índia que, durante o século XVII, recusou tanto a latinização imposta pelos missionários portugueses quanto a continuidade do vínculo pastoral com o Patriarcado de Babilônia dos Caldeus, de cristologia difisita estrita. Vinculando-se ao Patriarcado Siríaco Ortodoxo de Antioquia, os malancares adotaram então a

crisologia miafisita e reuniram sua tradição litúrgica siro-oriental e costumes autóctones com o rito siro-ocidental ao qual aderiram.

4. O *Rito Siro-Oriental* ou *Caldeu* desdobrou-se em duas variantes. Por primeiro, há o Rito da *Antiga Igreja do Oriente*, eventualmente chamada pelos ocidentais e por seus próprios membros (a partir do fim do século XIX) de *Igreja Assíria Ortodoxa*. O Rito Caldeu, preservando tradições do antigo cristianismo centralizado em Edessa, que reivindicava um vínculo com Jerusalém que *não* passava por Antioquia, tornou-se a forma litúrgica hegemônica do cristianismo persa e, a partir do século V, esteve sempre associado à crisologia difisita estrita, condenada no Concílio de Éfeso. Os cristãos siro-orientais conheceram grande expansão na Idade Média, estendendo-se suas comunidades por todo o trajeto das *Rotas da Seda*, desde os desertos árabes e sírios até as ilhas do Oceano Índico, o Hindustão, a Mongólia, o Tibete e a China. Essa grande rede de Igrejas, contudo, virtualmente entrou em colapso após o século XIV, ao tempo das conquistas de Tamerlão (m.1405) – e em parte por causa delas. Parece que, no auge de sua expansão, o Rito Caldeu experimentou diversas adaptações, intentando, por exemplo, uma ousada síntese com os certos costumes chineses no VIII – ainda que, quando se reencontre seu rastro no Império do Meio, perto de cinco séculos depois, ele terá afastado de si todo elemento de hibridização com o budismo, o confucionismo, o taoísmo e o maniqueísmo, recusando-se a abrir mão do siríaco não apenas como língua litúrgica, mas também como idioma de teologia e de comunicação pastoral. Por segundo, há o Rito da *Igreja Siro-Malabar*, parcela mais significativa dos chamados *Cristãos de São Tomé*, do sul da Índia. Esta numerosa comunidade, que reivindica uma origem apostólica, manteve vínculos históricos com as Igrejas do entorno do Mar Vermelho, majoritariamente miafisitas, apesar de receber sua hierarquia e instrução litúrgica da parte dos prelados da Antiga Igreja do Oriente estabelecidos na Pérsia. Em 1599, os siro-malabares rejeitaram a crisologia difisita estrita e a comunhão com o Patriarca da Babilônia dos Caldeus – residente desde o século VIII em Bagdá – e, sob a pressão da dominação colonial portuguesa, proclamaram sua união com a Igreja de Roma. Após uma malfadada tentativa de latinização de sua liturgia

promovida sob o regime do *Padroado*, entretanto, a maior parte dos siro-malabares acabou por romper com o Papado, ou retomando o contato com os ditos *nestorianos*, sua matriz histórica, ou voltando-se para o Patriarcado Siríaco Ortodoxo de Antioquia, de cristologia miafisita.

5. O *Rito Alexandrino* apresenta também duas variedades. Por primeiro, há o Rito da *Igreja Copta*, fusão dos costumes litúrgicos alexandrinos com as práticas de culto dos grandes centros monásticos egípcios, contando ainda com significativa influência siríaca. Com o passar do tempo, já sob o domínio islâmico do Egito, o Rito Copta passou por sucessivas fases de uniformização; abandonado pelos greco-melquitas do país em favor do Rito Bizantino, passou a ser identificado de maneira clara com a prática litúrgica dos miafisitas do Vale do Nilo. Por segundo, há o Rito da *Igreja Etíope*, derivado do Rito da Igreja de Alexandria, que durante muito tempo teve sua jurisdição sobre a Igreja da Abissínia (de fato, apenas a partir de 1959, os cristãos etíopes passaram a ter um patriarca próprio). A tradição litúrgica etíope, contudo, diferenciou-se da copta em função da manutenção de uma série de arcaísmos, de uma diferente relação entre poder político e religioso, e da incorporação de uma série de elementos veterotestamentários, siríacos, autóctones e de outras origens (incluindo latinos, bizantinos e armênios). É interessante notar que durante um período extenso o Rito Etíope continuou aberto à improvisação, principalmente musical, dos *debteras*, cantores e escribas, que constituem um elemento próprio do cristianismo abissíneo.

Isso tudo considerado, é preciso arrematar claramente: o Oriente é, dentro do movimento cristão, originária e estruturalmente pluralista, tanto do ponto linguístico e cultural, quanto do ponto de vista litúrgico, confessional e missionário, fato que faz com que as questões do diálogo e do conflito intercomunitário lhe sejam inerentes, com grande impacto político.

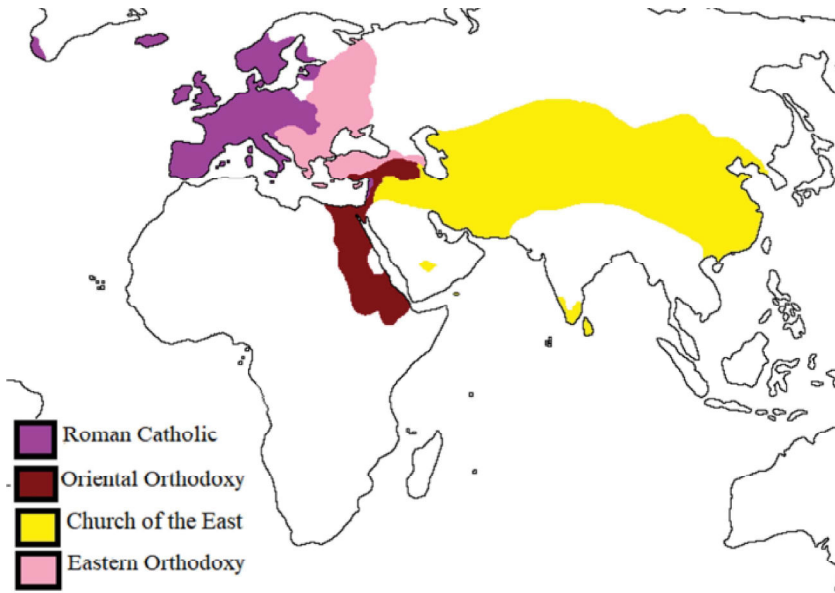


FIGURA 2: Área de expansão e presença predominante das principais confissões cristãs em relação a outras confissões cristãs (e não necessariamente em relação a outras comunidades religiosas, com o zoroastrianismo ou o Islã), por volta do século XIII, pouco antes da expansão mongol, que modificou significativamente esse cenário no médio prazo. Disponível em <https://tinyurl.com/mvukhzbu> (acesso: jan. 2022). Imagem de acesso aberto.

Sob o domínio islâmico, a diversidade das Igrejas foi administrativa e juridicamente cristalizada pelo ambivalente regime da *dhimmitude*, mas ela é certamente prévia ao surgimento do Islã. Outras vicissitudes de ordem política também acompanharam ou causaram dificuldades no campo eclesiástico – como o precoce afastamento da Igreja da Pérsia em relação à Igreja de Constantinopla, produzido entre outras coisas pelo antagonismo entre bizantinos e sassânidas. Mesmo no interior de um mesmo campo confessional, tais efeitos fazem-se sentir – daí que, no campo calcedônico, a Igreja Grega não seja idêntica à Georgiana, à Russa, à Sérvia ou à Búlgara; daí que, no campo miafisita, a Igreja Etíope gradativamente tenha se distanciado da Igreja Copta, assim como mais tarde (e de maneira muito mais brusca) a Igreja Eritreia fez em relação à Igreja Etíope, e que a Igreja da Armênia tenha procurado sempre reafirmar sua originalidade em relação à Igreja Siríaca. O tensionamento entre tendências universalizantes e/ou homogeneizantes e tendências autonomistas e/ou particularizantes, longe de ser de menor importância, é, no referente ao Oriente Cristão, talvez a mais fundamental das dinâmicas humanas a ser considerada.

Referências:

- ANGOLD, M. (org.). *The Cambridge History of Christianity. Vol. 5: Eastern Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- ATIYA, A. S. *History of Eastern Christianity*. 2ª ed. Piscataway: Gorgias Press, 2010.
- ATTWATER, D. *The christian Churches of the East. V. 1: Churches in communion with Rome*. 2ª ed. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1948.
- ATTWATER, D. *The christian Churches of the East. V. 2: Churches not in communion with Rome*. Londres: Geoffrey Chapman, 1961.
- BROCK, S. P. *The Nestorian Church: a lamentable misnomer*. *Bulletin of John Rylands Library*. Manchester, John Rylands University Library, v. 78, n. 3, 1996, pp. 21-35.
- BROUARD, M. (org.). *Eucharistia: enciclopédia da Eucaristia*. Tradução de B. Lemos. São Paulo: Paulus, 2006.
- BROWN, P. *The rise of Western Christendom: triumph and diversity (AD 200-1000)*. 2ª ed. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.
- CRUZ, A. B. C. As várias fibras da túnica inconsútil: a história do cristianismo como mosaico e como rede. *Coletânea*. Rio de Janeiro, Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, v. 13, n. 25, 2014, pp.76-105.
- CRUZ, A. B. C. *Interações político-religiosas no Egito em época de transição: o caso do Patriarcado Copta de Alexandria do papado de Benjamin ao de Simão (622-701), seus antecedentes e imediatos desdobramentos*. Tese de Doutorado em História. Rio de Janeiro: PPGH/UERJ, 2019.
- DALMAIS, I. H. Las familias litúrgicas orientales. In. MARTIMORT, A. G. (org.). *La Iglesia en oración: introducción a la Liturgia*. 2ª ed. Tradução de J. Llopis. Barcelona: Herder, 1987.
- EKONOMOU, A. J. *Byzantine Rome and the greek popes: eastern influences on Rome and the Papacy from Gregory, the Great, to Zacharias (AD 590-752)*. Lanham, Boulder, Nova Iorque, Toronto & Plymouth: Lexington Books, 2007.
- EVERY, G. *Understanding Eastern Christianity*. Bangalore: Centre for Indian and Inter-Religious Studies & Dharmaram Publications, 1978.
- FARRUGIA, E. G. (org.). *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano*. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2000.
- FORTESCUE, A. Os ritos originais e seus derivados. In. *A Missa: um estudo sobre a liturgia romana*. Tradução de E. Matos e L. Parra. 2ª ed. São Paulo: Flos Carmeli, 2021, pp. 65-86.
- GALADZA, D. *Liturgy and byzantinization in Jerusalem*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- GIRAUDO, C. (org.). *Liturgia e spiritualità nell'Oriente cristiano: in dialogo con Miguel Arranz*. Milão: San Paolo, 1997.
- GRIFFITH, S. H. *The Church in the shadow of Mosque: christians and muslims in the world of Islam*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2008.
- IRVIN, D. T. & SUNQUIST, S. W. *História do movimento cristão mundial. Vol. 1: do cristianismo primitivo a 1453*. Tradução de J. R. Vidigal. São Paulo: Paulus, 2004.

- IRVIN, D. T. & SUNQUIST, S. W. *História do movimento cristão mundial. Vol. 2: o cristianismo moderno, de 1454 a 1800*. Tradução de J. R. Vidigal. São Paulo: Paulus, 2015.
- JAKOBSSON, S. The Schism that never was: old Norse views on Byzantium and Russia. *Byzantinoslavica*. Praga, Instituto de Estudos Eslavônicos (Slovanský Ústav) da Academia Tcheca de Ciências, nn. 1-2, 2008, pp. 173-188.
- JENKINS, P. *Guerras santas: como quatro patriarcas, três rainhas e dois imperadores decidiram em quê os cristãos acreditariam pelos próximos mil e quinhentos anos*. Tradução de C. Szlák. Rio de Janeiro: LeYa, 2013.
- JENKINS, P. *The lost history of christianity: the thousand-year golden age of the Church in the Middle East, Africa and Asia*. Nova Iorque: HarperOne, 2008.
- KHATLAB, R. *As Igrejas Orientais Católicas e Ortodoxas: tradições vivas*. São Paulo: Ave Maria, 1997.
- MCGUCKIN, J. A. (org.). *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011, 2 v.
- MEYER, J. *La gran controversia: las Iglesias Católica y Ortodoxa de los orígenes a nuestros días*. Cidade do México: Tusquets, 2005.
- MORINI, E. *Os Ortodoxos: o Oriente do Ocidente*. Tradução de Antonio Efro Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2005.
- PAIVA, L. G. P. M. Os cristianismos orientais e seu desaparecimento na historiografia eclesiástica ocidental. *Teológica*. Rio de Janeiro, Seminário Batista do Sul, n. 5, 2018, pp. 76-94.
- PARRY, K. et al. (org.). *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2007.
- PAULAU, S. An Ethiopian orthodox monk in the cradle of the Reformation: Abba Mikael, Martin Luther and the unity of the Church. In: PAULAU, S. & TAMCKE, M. (orgs.). *Ethiopian Orthodox in a global context*. Leiden & Boston, Brill, 2022, pp. 81-109.
- PELIKAN, J. *A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina. Vol. 2: o espírito do cristianismo oriental (600-1700)*. Tradução de L. Aranha e R. Aranha. São Paulo: Shedd, 2015.
- SAID, E. W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de R. Eichenberg. São Paulo Companhia das Letras, 2007.
- SAINT-LAURENT, J.-N. *Missionary stories and the formation of the Syriac Churches*. Oakland: University of California Press, 2015.
- SIDARUS, A. Y. *Vivências cristãs em contexto islâmico*. Lisboa: Editora da Universidade Católica de Lisboa, 2018.
- SIECIENSKI, A. E. The Filioque: a brief history. In: HABETS, M. (org.). *Ecumenical perspectives on the Filioque for the 21st century*. Londres & Nova Iorque: T&T Clark, 2014, pp. 7-19.
- SINISCALCO, P. Oriente Cristão. In: BERARDINO, A.; FEDALTO, G. & SIMONETTI, M. (orgs.). *Dicionário de Literatura Patristica*. Tradução de J. J. Sobral. São Paulo: Ave-Maria, 2010, pp. 1284-1292.
- ZERNOV, N. *O cristianismo oriental: um estudo das origens e desenvolvimento das Igrejas Ortodoxas Orientais*. Tradução de Maria Ondina. Lisboa: Arcádia, 1972.