
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO

**IDENTIDADE CRISTÃ NO SÉCULO II D.C.: UMA ANÁLISE DA *I*
APOLOGIA DE JUSTINO MÁRTIR**

SAMUEL NUNES DOS SANTOS

GOIÂNIA

2012

SAMUEL NUNES DOS SANTOS

**IDENTIDADE CRISTÃ NO SÉCULO II D.C.: UMA ANÁLISE DA *I*
*APOLOGIA DE JUSTINO MÁRTIR***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História como requisito para obtenção do grau de Mestre em História.

Área de Concentração: Culturas, Fronteiras e Identidades.

Linha de Pesquisa: História, Memória e Imaginários Sociais.

Orientadora: Professora Doutora Ana Teresa Marques Gonçalves

GOIÂNIA

2012

SAMUEL NUNES DOS SANTOS

**IDENTIDADE CRISTÃ NO SÉCULO II D.C. – UMA ANÁLISE DA *I*
*APOLOGIA DE JUSTINO MÁRTIR***

Dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do grau de Mestre, aprovada em ___ de ___ de 2012 pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes Professores Doutores:

Professora Doutora Ana Teresa Marques Gonçalves / UFG
Presidente

Professor Doutor André Leonardo Chevitarese / UFRJ
Membro

Professor Doutor José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza / UFG
Membro

Professora Doutora Armênia Maria de Souza / UFG
Suplente

À minha amada esposa Maria do Rosário e
meus queridos filhos: Jéssica, Lucas e Marcos.
Suas existências são um revigorante fôlego à
minha vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha orientadora a Professora Doutora Ana Teresa Marques Gonçalves, sabendo que qualquer agradecimento a ela nunca será satisfatório. Pois todo apoio, paciência, orientação a mim dispensados e a forma amável e sempre pronta como ela me tratou, não é possível descrever aqui. O que posso dizer é que ela é uma excelente orientadora e, como costume dizer a ela, uma “mãezona”.

Quero agradecer também ao Professor Doutor André Leonardo Chevitarese por aceitar participar de minha banca. É deveras uma honra. Tenho lido e adquirido muitas de suas obras. Elas têm sido muito importantes para minha vida acadêmica.

Agradeço também, de forma muito especial, ao Professor Doutor José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Além de se dispor a participar desta banca de mestrado, esteve presente juntamente com a Professora Doutora Armênia Maria de Souza, na minha banca de qualificação. Agradeço a ambos pelas pontuações, conselhos e orientações feitas ao meu trabalho. Os desafios propostos pelo Professor Doutor José Antônio foram instigadores. Espero ter tido êxito neles, ainda que superficial. Sempre há o que aprofundar.

Aos professores Drs. Eugênio Rezende de Carvalho e Carlos Oiti Berbert Júnior. A disciplina que eles ministraram sobre História das Idéias foi norteadora. Pude me deparar com concepções novas que me direcionaram na produção desta dissertação.

Quero agradecer a *Oxford University* por ter gentilmente me cedido o e-mail do Professor Geza Vermes, por quem tenho uma profunda admiração e respeito. Agradeço a ele pelas dicas, ainda que muito poucas e vagas, mas foram importantes para que eu refinasse as minhas pesquisas pela internet. Aliás, só de ele ter respondido ao meu e-mail já foi uma surpresa muito agradável. Devo concordar com ele: “Your questions are too broad for an e-mail answer”. Quem sabe num futuro próximo as distâncias se estreitem.

Agradeço de forma também muito especial aos colegas Marcelo e Thiago. As proveitosas conversas nos corredores, na sala da Professora Ana Teresa ou mesmo no “Campus 3”, foram muito importantes para reforçar conceitos já existentes ou mesmo vê-los sob novas perspectivas e para adquirir novos.

Ao meu colega de trabalho, professor na PUC-GO, João Batista Cascalho, por lembrar-me de uma informação importante: o nome do prefeito de Roma que conduziu o

juízo de Justino. Só um lapso de minha parte poderia explicar eu não tê-lo inserido no meu texto.

Agradeço ao meu irmão André Ricardo, também formado em História pela UFG, não só por ter me presenteado e emprestado obras fundamentais para o meu trabalho, mas pelas conversas bastante construtivas que tivemos.

Às minhas quatro tias: Ilda, Elza, Geralda e Alda por terem me criado e me educado para o bem.

Agradeço também àquela que tem sido um baluarte na minha vida: minha sempre por mim amada esposa. Se não fosse por ela não saberia o que seria desta dissertação, nem de mim mesmo. Sua paciência, incentivo, leituras dos meus textos e dicas foram fundamentais para o êxito deste trabalho.

Aos meus filhos que por várias vezes tiveram que ouvir (e souberam ouvir) um “não” quando me chamavam para brincar. Por vezes tive que ceder a seus apelos.

Agradeço a todos que tornaram e tornam a minha vida mais agradável: aos colegas da CAIXA (da GILIE e da Agência Goiânia), aos meus familiares, à minha querida mãe e ao meu pai (*in memoriam*).

Por fim, agradeço a Deus que têm me proporcionado mais do que uma simples existência, mas vida. Não existem palavras no Universo que possam exprimir a gratidão devida a Ele.

*“stat rosa pristina nomine,
nomina nuda tenemus”*

Umberto Eco, *O Nome da Rosa* (p. 562).

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	05
RESUMO	10
ABSTRACT	11
INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 – A RELAÇÃO DE INTERCULTURAÇÃO ENTRE OS CRISTÃOS E OS GENTIOS: ASPECTOS QUE POSSIBILITARAM A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES CRISTÃS	27
1.1. A utilização do idioma grego tanto na escrita quanto na fala.....	28
1.2. A apropriação do estilo grego nos escritos e pregações.....	30
1.3. A apropriação do conceito de Logos.....	37
1.3.1. O Logos no mundo grego.....	37
1.3.2. O Logos no pensamento de Fílon de Alexandria.....	39
1.3.3. O Logos nos escritos cristãos primitivos.....	41
1.3.3.1. Em João, o evangelista.....	41
1.3.3.2. Em Justino (100 d.C. – 165 d.C.).....	43
1.3.3.2.1. Na <i>I Apologia</i>	43
1.3.3.2.2. Na <i>II Apologia</i>	45
1.3.3.2.3. No <i>Diálogo com Trifão</i>	46
1.3.3.3. Em outros autores cristãos.....	48
1.4. Cristãos, gregos e as apropriações culturais.....	50
1.5. As sinagogas e a proclamação sinagoga.....	52
1.6. O martírio dos cristãos.....	55
1.7. A facultação em relação à observância das leis mosaicas.....	57
CAPÍTULO 2 – REENCONTRANDO JUSTINO: SUA VIDA, SUAS OBRAS E SEU CONTEXTO HISTÓRICO	61
2.1. De Jesus a Justino: uma sinopse.....	62
2.2. O autor.....	64
2.2.1. Justino, um pai apologista: seu contexto intelectual.....	66
2.2.2. Suas obras e aquelas que lhe são atribuídas.....	68

2.3.	<i>A I Apologia</i> : datação, gênero, manuscritos e as fontes de Justino.....	70
2.4.	As perseguições do Século I d.C.....	81
2.5.	As perseguições do Século II d.C.....	88

CAPÍTULO 3 – A IDENTIDADE CRISTÃ NA ÓTICA DE JUSTINO.....

3.1.	A estrutura da <i>I Apologia</i>	104
3.2.	As profecias do <i>Antigo Testamento</i> na visão de Justino.....	112
3.3.	Jesus Cristo, o Mestre dos cristãos – ΘΙησου=φ Ξριστο/φ ο9 Διδα/σκαλοφ του= Ξριστιανω=v.....	115
3.4.	Estoicismo e platonismo.....	117
3.5.	Cristãos: a terceira raça?.....	124
3.5.1.	Um novo grupo identitário.....	133
3.6.	Os outros: os não cristãos e os cristãos heterodoxos.....	142
3.7.	A força ilocucionária: os atos do discurso e as intenções de Justino.....	153
3.8.	Ser cristão e a construção identitária.....	156

Considerações Finais.....

BIBLIOGRAFIA.....

RESUMO

IDENTIDADE CRISTÃ NO SÉCULO II D.C. – UMA ANÁLISE DA *I APOLOGIA DE JUSTINO MÁRTIR*

A intenção do presente trabalho é analisar a proposta de construção de uma identidade cristã a partir da obra intitulada *I Apologia*, de Justino Mártir. Acreditamos que na formação do cristianismo, alguns autores como Justino, promoveram o projeto de criação de uma identidade cristã, a partir de preceitos e práticas que deveriam igualar/homogeneizar o fato de se ser cristão nos séculos I e II d.C. Justino indica na *I Apologia* o que se deveria fazer e o que se deveria evitar para se ser considerado cristão e tal discurso possibilita a produção de características identitárias.

A partir dessa ideia, investigamos as relações de interculturalidade nos séculos I e II d.C., pesquisamos e apresentamos o autor e aspectos específicos de sua produção, tais como: datação, manuscritos existentes, gênero, o contexto histórico, etc. Por fim, no último capítulo, apresentamos detidamente aspectos particulares da *I Apologia*: sua estrutura interna, sua ideia de Jesus, das profecias judaicas, dos cristãos enquanto uma raça, que os diferenciavam dos que não eram cristãos e dos grupos considerados heréticos, a relação do autor com o estoicismo e o platonismo, a intenção do autor na elaboração do discurso e, por último, a identidade cristã por ele proposta a vista disto tudo.

Palavras-chave: Identidade Cristã, Justino Mártir, Gentios, Contextualismo Linguístico, *I Apologia*

ABSTRACT

CHRISTIAN IDENTITY IN THE SECOND CENTURY A.D. – AN ANALYSIS OF THE *FIRST APOLOGY* OF JUSTIN MARTYR

The intention of this study is to analyze the proposal of the making of Christian identity from the work entitled *First Apology*, by Justin Martyr. We believe that in the formation of Christianity, some authors such as Justin, promoted the project of creating a Christian identity, from the rules and practices that should equalize / standardize the fact of being a Christian in the first and second centuries A.D. Justin, in his *First Apology*, indicates what should be done and what should be avoided to be considered Christian, and such discourse allows the production of identity characteristics.

To achieve this goal, we investigated the relationships of interculturality in the first and second centuries A.D, we researched and presented specific aspects of author and his work, such as: its dating, the extant manuscripts, the genre, the historical context, etc. Finally, in the last chapter, we presented closely at particular aspects of the *First Apology*: its internal structure, his idea about Jesus, the Jewish prophecies, the Christians as a race, those who were not Christians and the groups considered heretical, the relationship of the author with the stoicism and the Platonism, the author's intention in drawing up his speech and, finally, about the Christian identity proposed by him seen from the data above.

Key words: Christian Identity, Justin Martyr, Gentiles, Linguistic Contextualism, *First Apology*

INTRODUÇÃO

Muitos têm dedicado-se a estudar sobre o Cristianismo Primitivo a partir das mais diferentes abordagens, com recortes temporais e espaciais muito variados. Alguns deram ênfase às perseguições¹; outros desenvolveram algo como uma história da filosofia e/ou da teologia cristã²; ainda outros, preocuparam-se com a análise da “essência do cristianismo”³. Abunda o número de monografias, artigos, ensaios e outras produções acadêmicas sobre o tema. O primeiro a se debruçar sobre o tema foi certamente Lucas, autor de um evangelho que leva o seu nome e do livro intitulado *Atos dos Apóstolos*. As contribuições não se restringem ao campo da teologia, mas alcançam historiadores, arqueólogos, sociólogos, cientistas da religião, psicólogos, antropólogos, entre outros, com as mais distintas intenções.

Especificamente sobre Justino, existe no Brasil, enquanto produção nacional, pouca elaboração erudita sobre as obras de Justino. Não obstante, tem havido um recente interesse principalmente por seu *Diálogo com Trifão*. Constatado, por exemplo, pela Dissertação de Mestrado de Juan Pablo Sena Pera (*O Antijudaísmo de Justino Mártir no Diálogo com Trifão*), produzida em 2009, pela UFES; e a de Daniel Marques Giandoso⁴ (*O Diálogo com Trifão de São Justino Mártir e a relação entre judeus e cristãos (Século II)*), produzida em 2011, pela USP. Ambas de programas de Pós-Graduação em História.

¹ P. ex.: KNIGHT, A.; ANGLIN, W. **História do Cristianismo**: dos Apóstolos do Senhor Jesus ao século XX. Rio de Janeiro: CPAD, 1983.

² P. ex.: BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã**: Desde as Origens até Nicolau de Cusa. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

³ P. ex.: FEUERBACH, Ludwig. **The Essence of Christianity**. London: John Chapman, 1854.

⁴ Curiosamente é uma das dissertações mais baixadas e visitadas da USP (http://www.teses.usp.br/index.php?option=com_jumi&fileid=33&Itemid=168&lang=pt-br&filtro=di%C3%A1logo%20com%20trif%C3%A3o). Acessada em 12/03/2011; http://www.teses.usp.br/index.php?option=com_jumi&fileid=24&Itemid=171&lang=pt-br&filtro=di%C3%A1logo%20com%20trif%C3%A3o. Acessada em 12/03/2011).

A Tese de Doutorado de Maria Bernadete Frolini de Aguiar Marczyk (*A interpretação tipológica da Bíblia e seus reflexos na representação do povo judeu*), de

2010, defendida no programa de pós Graduação da Faculdade de Letras Orientais/USP, reserva um item específico para o *Diálogo com Trifão*. Ainda no cenário de fala portuguesa, temos a Dissertação de Mestrado em teologia de Teresa Maria da Cruz Costa Pereira (*A Cristologia de S. Justino no "Diálogo com Trifão"*), de 1996, defendida na Universidade Católica Portuguesa.

Não encontramos nenhuma obra especificamente sobre Justino e suas obras traduzidas para o português, exceto pela tradução feita de suas obras a *I e II Apologias* e o *Diálogo com Trifão*, da coleção Patrística, da editora Paulus. Em língua estrangeira a obra mais exaustiva sobre Justino é certamente *The proof from prophecy: a study in Justin Martyr's proof-text tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile* (A Prova da Profecia: Um Estudo na tradição da Prova Textual de Justino Mártir: Tipo de Texto, Proveniência e Perfil Teológico), de Oskar Skarsaune. Mas tem-se ainda *Justin Martyr, his life e thought* (Justino Mártir, sua vida e pensamento), de L. Barnard; *Justin Martyr and Jews* (Justino Mártir e os Judeus), de David Rokéah, entre outros.

Podemos dizer que o cristianismo começara os seus primeiros dias com as pregações de Jesus, num estado, por assim dizer, germinal. Nasceu na região da Palestina graças a um Galileu com ideias inovadoras, criando, a princípio, apenas uma nova seita dentre as várias já existentes dentro do judaísmo⁵, ou seja, mais um judaísmo dentre os vários já existentes. Com a morte de Jesus, a incumbência da mensagem passou efetivamente aos seus apóstolos e discípulos, o que começou a caracterizar o início de sua institucionalização, com um grupo de líderes e as primeiras ordenanças.

Temos posteriormente, a expansão do cristianismo em duas fases. A primeira estava circunscrita à região da Palestina, graças principalmente aos apóstolos Pedro, Tiago e João e aos diáconos⁶ Estevão e Filipe (*Atos dos Apóstolos* 1-10). A segunda seria o momento em que as missões se voltaram para os “gentios” – os vários

⁵ Flávio Josefo, historiador judeu do século I d.C., distingue três seitas no judaísmo: “Havia então entre nós três seitas, divergentes nas questões relativas às ações humanas. A primeira era a dos fariseus; a segunda, a dos saduceus; a terceira, a dos essênios” (FLÁVIO JOSEFO. *Antiguidades*, XIII, 9, 520). Mais à frente, ele repete os três grupos e fala de uma quarta seita, porém, sem nomeá-la (FLÁVIO JOSEFO. *Antiguidades*, XVIII, 2, 760). Os críticos se dividem na opinião de que seja os zelotes ou os Sicários, no entanto, não há como precisar, pois Josefo não dá informações suficientes para tal (HENGEL, 1989, p. 88-89). Ambos os grupos são citados na obra *Guerra dos Judeus Contra os Romanos* (FLÁVIO JOSEFO. *Guerra dos Judeus Contra os Romanos*, II, 44, 232; IV, 12, 303-305; 13, 307; 14, 308-309, para o primeiro grupo; e IV, 24, 329; VII, 30, 534, para o segundo).

⁶ Os apóstolos tinham a função básica da pregação da palavra e da oração, isto é, o serviço espiritual da Igreja enquanto os diáconos deveriam cuidar da parte material: “E os doze, convocando a multidão dos discípulos, disseram: não é razoável que nós deixemos a palavra de Deus e sirvamos às mesas. Escolhei, pois, irmãos, dentre vós, sete homens de boa reputação, cheios do Espírito Santo e de sabedoria, aos quais constituamos sobre este importante negócio. Mas nós perseveraremos na oração e no ministério da palavra” (*Atos* 6:2-4).

grupos politeístas –, começando com o apóstolo Pedro (*Atos dos Apóstolos* 10:1-48). Porém, o principal divulgador foi o apóstolo Paulo, conhecido, por isso, como o “apóstolo dos gentios” (*Romanos* 11:13; *II Timóteo* 1:11; *Gálatas* 2:8). Este não conheceu Jesus pessoalmente, porém foi personagem fundamental para que o cristianismo adquirisse um *status* de universalidade. As várias comunidades daí geradas se intitulariam comunidades paulinas, não obstante, muitas delas se formassem sem o pioneirismo de Paulo. É o caso da comunidade de Roma, por exemplo. Paulo colaborou com o crescimento dessa comunidade por meio de uma carta e durante a sua prisão em Roma, mas não foi o seu fundador⁷.

Outro personagem muito importante foi o apóstolo Barnabé a quem Paulo acompanhou em várias cidades. A partir daí, as fronteiras do cristianismo se tornaram cada vez mais amplas e suas trocas culturais, mais frequentes. Tais fatores ocasionaram uma maior mutação identitária. Do final do primeiro século ao início do segundo, temos um cristianismo com várias características helênicas, visivelmente percebidas nos escritos joaninos⁸, por exemplo.

Em suma, o cristianismo pode assim ser visto em quatro instâncias: um estado latente com as pregações de Jesus; um segundo momento, depois da morte de Jesus, com a missão de seus discípulos em divulgar as mensagens cristãs. Esse período se subdividiria em dois: na pregação aos judeus e, depois, aos demais povos. Posteriormente, temos, com os herdeiros dos primeiros apóstolos – Os Padres Apostólicos – e na interação com os povos politeístas, uma nova reformulação da mensagem cristã. Neste momento, começam a se cristalizar a mesclagem entre os aspectos judaicos no cristianismo e as ideias helênicas.

Por fim, já no segundo século propriamente dito, com os Padres Apologistas, vemos um cristianismo bastante multifacetado. Novas *hairesis*⁹ surgiram de dentro do movimento cristão. Justino faz parte deste último momento. E é nele que se encontra nossa proposta: responder à questão *Quid sit christianum esse?* Ou seja, o que era ser cristão? Mais precisamente, o que era ser cristão na concepção de Justino?

⁷ Apesar da indicação conjunta de Pedro e Paulo por Irineu (*Contra as Heresias*, III, 1.1 e 3.2) deduz-se pelos *Atos dos Apóstolos* e pela *Carta aos Romanos* (Caps. 1 e 15) que Paulo não foi o fundador, enquadrando-se mais como um contribuidor doutrinário da comunidade cristã em Roma. Mesmo o pioneirismo de Pedro em Roma é questionável uma vez que, na carta que Paulo escreve para os romanos, ele não o cita em parte alguma. Se Pedro fosse realmente o fundador da Igreja em Roma era de se esperar alguma menção ao seu nome nessa carta.

⁸ O evangelho, as três cartas e o Apocalipse, todos atribuídos ao apóstolo João.

⁹ Significa escolha, seita, partido (PEREIRA, 1998, p. 18).

Assim, propomos analisar como Justino de Roma caracterizou o cristianismo de seu tempo. Escolhemos para essa análise a sua *I Apologia*. A partir dela gostaríamos de entender melhor a identidade cristã daquele período como proposta pelo autor analisado. Justino critica a atitude dos magistrados romanos por condenarem os cristãos apenas por causa de um rótulo, isto é, do reconhecimento de que eram cristãos (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 1-9). Perguntamos: como Justino rotulava os cristãos? Como ele identifica àqueles de seu próprio grupo? O que pode se perceber em sua obra sobre as interações culturais que foram fundamentais para a construção de uma identidade cristã em sua época? Dentro destas questões ainda nos é importante perguntar: até que ponto houve negociações culturais com os povos greco-romanos? Estas perguntas nos remetem ao que foi exposto por André Leonardo Chevitarese e Gabriele Cornelli quando afirmam:

A questão mais premente, do ponto de vista historiográfico, é exatamente aquela de conseguir compreender o “produto final” das diversas interações entre culturas diferentes para originarem este estágio cultural específico. (CHEVITARESE & CORNELLI, 2003, p. 15).

O “produto final”, dentro da nossa proposta, é a visão de Justino sobre o que era o cristianismo do século II d.C. Ou seja, deve-se entender “produto final” como aquele que se quer estudar no momento: o cristianismo primitivo a partir da *I Apologia* de Justino de Roma. Não é final em sua existência, mas no recorte proposto.

As questões acima são fundamentais para estabelecer certos parâmetros para não incorrerem em alguns equívocos. O primeiro deles seria a ilusão de que o cristianismo continuou sendo até meados do segundo século meramente uma nova seita do judaísmo. O nascimento dentro de uma cultura que já interagia com o helenismo e o contato inevitável com a cultura greco-romana tornou impossível essa pureza. O cristianismo passou a ser uma nova cultura, com suas próprias especificidades, tendo em suas bases as relações entre as culturas judaicas e greco-romanas.

Mas, também, não podemos cometer o equívoco de pensar que a expansão do cristianismo ocorreu graças apenas ao encontro com a cultura greco-romana. É fato que este encontro foi um forte fator colaborador, mas não único. Percebemos que ao longo dos séculos o cristianismo tornou-se cada vez mais plástico, adaptável às várias condições que o tempo lhe ofereceu. A cultura cristã conseguiu negociar com outras

culturas, manteve certas doutrinas básicas e conseguiu tornar-se universal, católica (καθολικο/φ) em seu sentido mais literal.

Ao nos referirmos aos povos não cristãos utilizamos termos diversos, tais como: povos politeístas, pagãos e gentios. Apesar do elevado preconceito que estes termos carregam (principalmente os dois últimos), os utilizamos, neste trabalho, sem nenhuma conotação negativa, exceto quando os próprios autores cristãos utilizam algum destes termos com esta concepção. Grosso modo, eles se referem, geralmente, aos demais povos que não eram judeus nem cristãos. Apesar da ambiguidade e da dificuldade de uma definição mais precisa destes termos, o que nos importa aqui são os cristãos e o ponto de vista de Justino que retrata gregos, romanos e judeus, ou seja, a alteridade em relação aos cristãos. Do ponto de vista de Justino, a alteridade é múltipla, ao contrário da cristã que é única, ainda que tenham outros que se digam cristãos, mas o são apenas de nome e não de fato (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 7).

Ao utilizarmos o termo “povos politeístas” estamos relacionando um aspecto específico dos povos que habitavam o Mediterrâneo: os múltiplos deuses dos gentios em contraposição ao monoteísmo judaico e cristão. Como trabalhamos esses contatos interculturais, é para nós de fundamental importância a abordagem das “várias oportunidades que judeus, cristãos e politeístas, inseridos no Mediterrâneo antigo, tiveram de se encontrar” (CHEVITARESE & CORNELLI, 2003, p. 7).

Outro termo bastante complicado é o de raça. Os termos utilizados na literatura clássica grega são, geralmente, *genos* e *ethnos*. São também traduzidos como povo e nação ou família e etnia. Segundo Ton Derks e Nico Roymans isso já ocorre em Heródoto. Em suas palavras: “Heródoto utiliza, no mínimo, duas vezes os termos relacionados à consanguinidade para descrever a identidade coletiva dos Jônios (1.56: *genos*; 1.143: *ethnos*)” (DERKS & ROYMANS, 2009, p. 37). Mais à frente problematiza mais quando diz que “a ideia de ‘povo’ foi variadamente descrita como *genos*, *ethnos* ou *demos*¹⁰ no grego, ou *natio*, *gens* ou *populus* no latim”. Apesar de cada termo ter suas características próprias, suas especificidades, são, muitas vezes, difíceis de discernirem (DERKS & ROYMANS, 2009, p. 210). Justino parece refletir a mesma compreensão do termo: “Deve-se saber que o restante de todas as raças humanas (γε/νη ανθρωπεια) são chamadas de nações (εθ/θηνη) pelo Espírito profético” (JUSTINO. *I Apologia*, LIII, 4).

¹⁰ Em I Pedro 2.9 encontramos ainda o termo λαο_φ. Isidro Pereira apresenta-nos os seguintes significados para este termo: povo, gente do povo (PEREIRA, 1998, p. 342).

Escolhemos trabalhar o termo identidade, pois permite repensar o que é ser cristão para Justino. O termo está bastante em voga, é o “papo do momento”, segundo Zygmunt Bauman (2005, p. 22–23). A questão do termo identidade, tanto de forma geral quanto na sua formação de uma identidade nacional, tem sido uma preocupação de vários estudiosos. Assim, há uma gama de títulos de diversas áreas sobre o tema, quase todos voltados para a modernidade, mesmo porque o conceito é recente, e são, geralmente, focados no problema da “crise identitária” (HALL, 2006, p. 7; WOODWARD, 1997, p. 1). Por isso, a utilização deste termo para se trabalhar com algo no mundo antigo corre o perigo de cair em um equívoco de anacronismo conceitual.

Apesar disso, a utilização deste termo é muito comum por parte de vários historiadores, principalmente àqueles vinculados à história cultural. Exemplo disto é a obra *Material Culture And Social Identities in the Ancient World*¹¹, editado por Shelley Hales e Tamar Hodos. Todos os artigos desta obra trabalham com a questão da identidade no mundo antigo, a começar pelo capítulo 1 da própria Tamar Hodos, cujo título é *Local and Global Perspectives in the Study of Social and Cultural Identities*. Nele, ela traz várias definições importantes; a primeira é a de identidade. Ao apresentar a problemática da utilização do termo identidade na Antiguidade com a pergunta “O que nós queremos dizer quando falamos de identidade no passado” (HODOS, 2010, p. 3), ela revela a preocupação de se delinear o que seria identidade na Antiguidade. Ela explica que “identidade pode ser definida como as características coletivas dos vários aspectos pelos quais alguma coisa ou alguém é reconhecível ou conhecido” (HODOS, 2010, p. 3).

Outra definição importante que ela traz e está diretamente vinculada à identidade é o de etnicidade que, segundo a autora, é “uma forma específica de identidade social que relaciona a identificação autoconsciente com um grupo sociocultural particular” (HODOS, 2010, p. 4).

Além dessa perspectiva, é-nos salutar a opinião defendida pela historiadora francesa Nicole Loraux, em seu artigo intitulado *Elogio do Anacronismo*¹². Ela defende

¹¹ P. ex.: LAURENCE, Ray. *Cultural Identity in the Roman Empire*; ROYMANS, Nico. *Ethnic Identity and Imperial Power: The Batavians in the Early Roman Empire*; GRUEN, Erich S. *Culture and National Identity in Republican Rome*; mais especificamente com identidade cristã: LIEU, Judith M. *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World* (grifos nossos).

¹² Originalmente, o artigo *Éloge de l'anachronisme en histoire* da professora Nicole Loraux foi publicado na revista *Le genre humain*, em 1993, e republicado na *EspaceTemps*. O título da revista desta última é *Les voies transversières de Nicole Loraux: Une helléniste à la croisée des sciences sociales* (As vias

a prática do anacronismo na história, mas não um anacronismo irresponsável e carregado de preconceitos, e sim um “anacronismo controlado” (LORAUX, 2006, p. 61). Com isso, ela quer dizer que o historiador ao utilizar-se do anacronismo deve entender os riscos a que se expõe e que deve ser feito sempre com o intuito de percorrer um caminho de ida ao passado e retorno ao presente. Em suas palavras: “refletirei sobre o método que consiste em ir para o passado com questões do presente para voltar ao presente, com o lastro do que se compreendeu do passado” (LORAUX, 2006, p. 61). Em suma, Loraux traz para o cenário da discussão sobre análise textual em História um ingrediente que a maioria dos historiadores jogou fora, ou pelo menos fingiam assim, que é a utilização de conceitos modernos no estudo da Antiguidade.

Pensando nessa perspectiva, o nosso intuito é irmos ao passado e buscarmos termos e expressões enunciadoras de identidade, tais como: “nós somos”, “nossa religião”, etc. Defendemos a opinião de que o substantivo – portanto, aquilo que dá nome às coisas ou seres, que designa a substância de algo – identidade fornece-nos muitos subsídios para entendermos os cristãos na Antiguidade e que por não haver um termo específico que possa se equiparar à identidade, nos apoiaremos em expressões que a denotam.

Os estudos mais recentes, ao trabalhar com identidade no Mundo Antigo, enfatizam sua pluralidade. Não poderia ser diferente com o cristianismo primitivo (CHEVITARES & CORNELLI, 2003, p. 13). Uma visão identitária monolítica do cristianismo não é mais possível. As várias comunidades primitivas cristãs, cada uma com suas especificidades, comprovam isso. Tal aspecto pode ser observado desde as suas origens no I século d.C. com as diferentes comunidades paulinas, por exemplo. Apesar desse multifacetamento identitário, a ótica de Justino permite ver apenas um cristianismo: o seu (o que é comum na maioria dos autores cristãos). Apesar de ele citar e aludir a outros tipos de cristãos (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 7; VII, 1, 2; XVI, 8), o nosso objetivo é trabalhar aquilo que o próprio Justino entende como “verdadeiros” cristãos. Pois, como ele mesmo diz:

transversais de Nicole Loraux: uma helenista na encruzilhada das ciências sociais). O artigo de Nicole Loraux é acompanhado por outros três que trabalham com o mesmo tema do anacronismo na história. São eles: *Sur l’anachronisme contrôlé (Sobre o anacronismo controlado)*, da historiadora Sophie Wahnich; *Un anachronisme-pratique (Uma prática do anacronismo)*, do professor de história e geografia Jean-Marie Baldner; e, *De l’usage raisonné de l’anachronisme (Sobre o uso racional do anacronismo)*, do professor François Dosse.

Aqueles, porém, que se vê que não vivem como ele (Cristo) ensinou, sejam declarados como não cristãos, por mais que repitam com a língua os ensinamentos de Cristo, pois ele disse que se salvariam, não os que apenas falassem, mas que também praticassem as obras (JUSTINO. *I Apologia*, XVI, 8).

Devido a esse fator, trabalhamos com identidade cristã de forma unitária. Não obstante, estamos cômicos da multiplicidade de cristianismos no II século d.C. Justino possui uma proposta de ortodoxia. Ele tem em mente um cristão ideal, daí sua visão de “um” cristianismo.

Para finalizarmos esse ponto, pensamos o termo identidade no Mundo Antigo conforme os parâmetros fornecidos por Kathryn Woodward:

A identidade nos dá uma ideia de quem nós somos e de como nós nos relacionamos com os outros e com o mundo no qual vivemos. A identidade marca as maneiras pelas quais nós nos reconhecemos dentro do grupo que compartilha uma mesma posição, e as maneiras nas quais nós somos diferentes daqueles que não a compartilham. Frequentemente, identidade é melhor definida pela diferença, ou seja, por aquilo que ela não é. Identidades podem ser marcadas pela polarização, por exemplo, nas formas mais extremas de conflito nacional e étnico, e pela marca de inclusão e exclusão - os de dentro e os de fora, “nós” e “eles”. (WOODWARD, 1997, p. 1, 2).

Como trabalhamos com “identidade cultural”, mais propriamente com a identidade de um grupo – os cristãos – pensamos em sua especificidade tanto em relação a sua semelhança dentro do próprio grupo (pertencimento, o auto-reconhecimento dos de dentro do grupo) quanto na diferença (alteridade, em relação ao “outro”, os “de fora”). Ou seja, para investigarmos aquilo que o cristianismo “era” para Justino, entendemos que é necessário analisarmos aquilo que ele não era dentro de suas próprias particularidades.

Em síntese, identidade “envolve ideias de fronteiras, igualdade e diferença, de continuidade, talvez de um grau de homogeneidade, e de reconhecimento de si e dos outros” (LIEU, 2004, p. 12). Ainda assim é necessário atentar para o fato de que se nas sociedades hodiernas as identidades culturais mudam constante e rapidamente o mesmo não ocorre na Antiguidade (HALL, 2006, p. 14). Assim, o nosso conceito de identidade abarca também alterações, mas estas são mais lentas. Não obstante, tais alterações não deixam de ser visíveis e passíveis de análise.

A definição de cultura que mais se adéqua ao presente trabalho é aquela proposta por Marshall David Sahlins, em sua obra *Ilhas de História*: “a cultura é

justamente a organização da situação atual em termos do passado (SAHLINS, 2003, p. 192). Por “situação atual” compreendemos o século II d.C. e o “passado” refere-se ao passado do próprio Justino, lembrando aqui da afirmação de André L. Chevitarese de que “Este passado não deve ser visto como um elemento estático, mas em constante mudança” (CHEVITARESE, 2003, p. 14). Aqui devemos precisar dois pontos fundamentais. O primeiro é que a cada vez que voltamos a um determinado passado, podemos lê-lo de forma diferente. O segundo pode ser visto na relação/interação tradição dos antigos e as novas ideias. Admitimos que “os nomes antigos, que estão na boca de todos, adquirem novas conotações, muito distantes de seus sentidos originais” (SAHLINS, 2003, p. 10). Porém, isso está longe de ser uma regra, pois, muitas das vezes, as palavras agregam novos significados aos antigos, ao invés de simplesmente desprezar os antigos. Como o próprio Sahlins afirma: “As coisas devem preservar alguma identidade através das mudanças ou o mundo seria um hospício” (SAHLINS, 2003, p. 1990).

Quanto ao nosso método de análise, ele se aproxima do contextualismo linguístico proposto pela escola de Cambridge. Tal proposta nos fornece algumas regras hermenêuticas fundamentais para o bom êxito de nossa pesquisa. Um dos maiores representantes dessa escola é o historiador britânico Quentin Skinner. A pergunta de Skinner reflete bem a preocupação central de sua proposta: “Quais são os procedimentos adequados a escolher na tentativa de chegar a uma compreensão da obra?” (SKINNER, 1988, p. 29). Seu método baseia-se em estudar “um texto tentando descobrir que atos linguísticos estão nele presentes, tentando perceber sua coerência interna, sua relação com outros textos e com as condições sociais que o geraram” (SKINNER, 2000, p. 331-332).

Os “atos linguísticos” a que se refere Skinner, ou também conhecidos como “ações do discurso” (*Speech Acts*), fazem parte do caráter performático das expressões conforme defendido por John Langshaw Austin e John Searle (apud: STOKES, 2009, p. 23; cf. também SOUZA, 2008, p. 7). Antes deles, Ludwig Joseph Johann Wittgenstein¹³ já afirmava que “as palavras também são atos” (WITTGENSTEIN, 1958, p. 146e).

¹³ Costuma-se dividir Wittgenstein em duas fases: o primeiro Wittgenstein e o segundo Wittgenstein. Esta última expressão pretende caracterizar a mudança de pensamento de Wittgenstein em sua obra *Investigações Filosóficas* em oposição ao seu *Tractatus Logico-Philosophicus*. Atualmente, tem-se observado uma certa continuidade em suas obras, fazendo com que essa expressão não seja um tanto quanto apropriada (SPANIOL, 1989, p. 14).

Segundo Austin, os enunciados podem realizar atos locucionários¹⁴, ilocucionários e perlocucionários (AUSTIN, 1962, p. 94-107). Pode-se dizer, a grosso modo, que por locucionário¹⁵, ele se refira ao simples ato de enunciar; por ilocucionário ao ato realizado ao enunciar (no momento em que se anuncia); e por perlocucionário ao ato realizado por enunciar (os efeitos de anunciar). Em um retrospecto de sua teoria, ele explica:

Primeiramente, distinguimos um conjunto de coisas que fazemos ao dizer algo, e que concluímos que por dizer nós realizamos um ato locucionário, que é toscamente equivalente a proferir um certo enunciado com um certo sentido ou referência, que novamente está de forma tosca equivalente à “significado” no sentido tradicional. Em segundo lugar, nós dissemos que também realizamos atos ilocucionários tais como informar, ordenar, garantir, aceitar, etc., isto é, expressões que tem uma certa força (convencional). Em último lugar, nós podemos também realizar atos perlocucionários: o que nós trazemos sobre ou realizamos por dizer algo, tal como convencer, persuadir, dissuadir, e mesmo, dizer, surpreender ou enganar (AUSTIN, 1962, p. 108).

Parece haver uma certa ligação com o próprio discurso filosófico. O ato locutivo está ligado ao mero ato de dizer, falar, expressar alguma opinião ($\delta\sigma/\chi\alpha$). O ilocutivo está vinculado ao ato de argumentar, protestar, próximo de demonstrar ($\epsilon\theta\pi\sigma\tau\eta/\mu\eta$ = conhecimento verdadeiro; $\alpha\theta\pi\sigma/\delta\epsilon\iota\chi\tau\epsilon$ = demonstração, prova; $\alpha\theta\lambda\eta/\theta\epsilon\iota\alpha$ = verdade). O perlocutivo, por sua vez, refere-se mais ao aspecto de persuasão, convencimento. Austin esclarece que: “Nós podemos semelhantemente distinguir o ato locucionário de ‘ele disse que’ [...] (sic) do ato ilocucionário ‘ele argumentou que’ [...] (sic) e o ato perlocucionário ‘ele me convenceu que’ [...] (sic)” (AUSTIN, 1962, p. 102).

Skinner centra-se nos atos ilocucionários, pois para ele aí está a intenção do autor. Mas, por quê a intenção do autor está no ato ilocucionário e não no perlocucionário ou no locucionário? O ato perlocucionário não dá para ser detectado na obra uma vez que ele é determinado pela ação do ouvinte, no caso, do destinatário da obra. O ato locucionário é simplesmente o ato de dizer algo, o que não contribui em

¹⁴ Os termos locucionário, ilocucionário e perlocucionário são as traduções dos termos *locutionary*, *illocutionary* e *perlocutionary*, tirados da obra *How Do Things With The Words*, de Austin. Mas, há tradutores que trazem: locutivo, ilocutivo e perlocutivo (veja, por exemplo, a tradução destes termos feita por Guilherme Fialho Sena de Souza Pereira, in: STOKES, 2009:, p. 23).

¹⁵ Existem outras dimensões de significação destes termos que é importante salientar. Primeiramente, o ato locucionário refere-se também a um simples enunciado que possui sentido comum de significado, inexistente nele o poder de argumentação. Em segundo lugar, é importante salientar ainda que uma expressão pode conter todos os atos de fala simultaneamente (STOKES, 2009, p. 23).

nada para entender a intenção do autor e, por sua vez, o significado da obra. Deste modo, é no ato ilocucionário onde podemos localizar tais questões. Nele, o ato realizado está vinculado com a intenção do autor, no qual o autor realiza uma ação com intenção.

De uma forma geral, a análise de Skinner abrange quatro instâncias: os atos linguísticos, a coerência interna do texto, a relação intertextual e com o contexto social (SKINNER, 2000, p. 330). Ele enfatiza:

Meu interesse fundamental é pelos atos linguísticos, pelos contextos linguísticos e pela intertextualidade. Todo meu trabalho é intertextual, isto é, trata-se de saber como e até que ponto o entendimento de um texto pressupõe o entendimento de sua relação com outros textos. (SKINNER, 2000, p. 330).

A importância de se buscar o contexto linguístico pode ser vista na explanação proposta por Ricardo Silva às ideias de John Dunn, em seu artigo *The Identity of the History of Ideas*, na revista *Philosophy*:

A reconstituição do contexto linguístico de um autor é relevante na medida em que nos ajuda a recuperar a intenção do autor ao efetuar determinada ação. Se escrever é “fazer coisas com palavras”, o objetivo central do historiador é revelar o que um determinado autor “estava fazendo” ao escrever o que escreveu (DUNN, 1968, p. 93, apud: SILVA, 2010, p. 303).

A busca pela intenção do autor é ponto fundamental para Skinner. Enquanto uns promulgam a morte do autor, outros acreditam que o significado de uma obra esteja na intenção do autor, mas que seja impossível recuperá-lo, e há ainda outros para os quais o significado esteja na recepção da obra (SKINNER, 2009, p. 78). Para Skinner, tanto o significado está na intenção do autor (portanto, no presente da própria obra) quanto é possível recuperá-lo. Uma das mais fortes críticas feitas a Skinner é exatamente neste quesito. Sua resposta é que para ele existe uma diferença entre motivos e intenções.

Na opinião de Skinner, os motivos de um escritor é algo que existe antes da aparição da obra e está ligada a ela. As intenções estão vinculadas ao projeto de criar uma obra, às características da obra em si. Os motivos são externos ao texto, enquanto as intenções são internas. Os motivos envolvem aspectos psicológicos, difíceis de serem detectados e são “irrelevantes para a atividade de interpretar os significados dos textos” (SKINNER, 2009, p. 88). Por isso, Skinner foca sua busca do significado nas intenções do autor e não nos motivos (SKINNER, 2009, p. 87).

Skinner, em sua obra *Visions Politics: Volume I: Regarding Method*, mais precisamente no capítulo 5, intitulado *Motives, Intenciones and Interpretacion*, divide os significados de um texto em três. O primeiro é o significado textual, aquele que busca o significado das palavras no texto e não se ocupa com a intenção do autor. O significado 2 é referenciado como aquele que é dado na recepção do texto, ou seja, é a resposta do leitor, ou a interpretação que o leitor dá a um determinado texto. Aqui temos um significado que não é fixo, pois cada leitor vai interpretar o texto de um jeito particular. O significado 3 é aquele que se ocupa com “o que quer dizer o escritor com o que disse em um determinado texto”. Skinner centra sua argumentação neste significado, apontando que é possível recuperá-lo (SKINNER, 2009, p. 78-81).

Em suma, para Skinner as intenções do autor, portanto, o significado de uma obra, encontram-se na força ilocucionária existente no texto. Encontrar a intenção do autor “equivale a ser capaz de dizer o que deu significado a obra como atacar a, ou defender-se de, criticar a, ou contribuir para alguma atitude ou linha de argumentação concreta” (SKINNER, 2009, p. 11, 15).

Ele ainda esclarece que “a compreensão do ato ilocucionário realizado por um falante seria equivalente a compreender suas intenções primárias quando profere o enunciado” (SKINNER, 2009, p. 12). Ele enfatiza: “Quando proferimos um enunciado com significado, ao mesmo tempo realizamos com êxito atos ilocucionários como prometer, avisar, suplicar e informar” (SKINNER, 2009, p. 11). Na prática, então, localizar os atos ilocucionários em um texto compreende encontrarmos termos e enunciados que expressem crítica a algo ou alguém, defesa de alguma ideia, promessa, aviso, súplica e informação, etc.

Propomos especificamente analisar uma questão identitária em Justino. Essa não é, aparentemente, a preocupação primária dele, mas ele acaba por fazê-lo ao buscar defender os cristãos. Por isso, o nosso intento é identificar o significado de ser cristão em Justino. É importante a observação feita pelo professor de sociologia e ciência política Ricardo Silva, da Universidade Federal de Santa Catarina, ao analisar a “dimensão metodológica” da obra de Skinner, que nos serve de advertência e orientação:

Evitarei o impulso de avaliar o método de Skinner à luz de suas realizações práticas como historiador por considerar que qualquer obra substantiva complexa realiza, ao mesmo tempo, mais e menos do que prescreve o método que a inspirou. Realiza mais porque há fatores não controlados pelas prescrições metodológicas que influenciam o

resultado de uma investigação, tais como o acesso a recursos materiais e institucionais, a “sorte” na descoberta de documentos relevantes, ou características idiossincráticas, como a energia individual e a criatividade dos pesquisadores; e realiza menos porque toda metodologia “exagera” em suas prescrições, sugerindo um “ideal” procedimental que jamais se efetiva integralmente. (SILVA, 2010, p. 300).

Para as obras consideradas para os evangélicos como apócrifas e para os católicos como deutero-canônicas, tais como: I Macabeus e II Macabeus, utilizamos a Bíblia Católica da Edição Paulina, tradução da Vulgata pelo Padre Matos Soares.

Toda citação de idioma estrangeiro, caso não haja indicação em contrário, é tradução nossa. A versão da Bíblia utilizada em português é a *Corrigida e Revisada – Fiel ao Texto Original*, da Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, também conhecida pela sigla: SBTB, pois, acreditamos que é uma das melhores traduções atualmente da obra em questão. A versão grega do *Novo Testamento* que utilizamos é a conhecida como *Textus Receptus (texto recebido)*, produzido também, pela SBTB, e desenvolvida a partir da versão feita por Theodoro Beza de 1598. Utilizamos a *Septuaginta*, versão grega do *Antigo Testamento*, editada em 1856 por Constantino Von Tischendorf. Para o texto em latim da Bíblia, utilizamos a *Vulgata Clementina* editada por Michael Tweedale e aprovada pela Conferência dos bispos da Inglaterra e de Gales em 2006.

A *I Apologia* é utilizada nas versões em português e em inglês. A primeira é traduzida por Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin e faz parte da coleção *Patrística* da editora Paulus. A versão inglesa é traduzida e editada por Alexander Roberts e James Donaldson, e consta de uma obra maior intitulada *The Anti-Nicene Fathers*. O texto no original grego consta da coleção *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, Volume 6, disponível no site da *Documenta Catholica Omnia*: http://www.documentacatholicaomnia.eu/20vs/103_migne_gm/0100-0160,_Iustinus,_Apologia_Prima_%28MP_bG_006_0327_0440%29,_GM.pdf, editado por Jacques Paul Migne. É uma edição bilíngue com o texto grego em uma coluna e uma tradução latina em outra. O texto grego é baseado no *Codex Parisinus graecus 450*.

Com o intuito de alcançarmos um melhor entendimento do que seja a identidade cristã especificamente para Justino, a presente Dissertação divide-se em três capítulos. O primeiro capítulo tem como objetivo analisar a relação de interculturalização entre cristãos e os gentios. Por este termo, referimo-nos especificamente ao intercâmbio entre culturas ocasionado devido ao dinamismo cultural existente nas culturas do Mediterrâneo. Sobre o termo, Raul Fornet-Betancourt nos esclarece que estes

intercâmbios culturais possuem duas características: “Pressupõe o fim do trânsito de mão única do Ocidente-Oriente/Sul e (a) substituição da relação hegemônica por relações bilaterais e multilaterais” (FURNET-BETANCOURT, 2007, p. 5). Tais aspectos são importantes para entender que as relações de interculturação ocorreram por troca e não meramente por influência de uma cultura sobre a outra (CHEVITARESE, 2003, p. 12, 13).

Neste capítulo, apontamos e comentamos alguns fatores que possibilitaram essa interação cultural. No segundo capítulo, focamos em informações básicas e fundamentais sobre a nossa fonte. Perpassamos nele assuntos relacionados à autoria, aos manuscritos de que dispomos, datação, gênero, as fontes utilizadas por Justino na composição de sua *I Apologia* e, por último, a contextualização das perseguições que estimularam a produção da obra. No terceiro capítulo, nos concentramos na análise da obra, buscando por expressões e enunciados que possam nos revelar o que pensava Justino sobre o que era ser cristão.

Em suma, o primeiro capítulo centra-se no contexto das interações culturais; o segundo, em aspectos relevantes sobre a obra; e, o terceiro, na obra propriamente dita, com a intenção de buscar, no próprio texto, a identidade cristã conforme vista por Justino. A partir do texto (nossa fonte) buscamos o contexto. O texto nos revela que os cristãos gentios são em maior número que os cristãos judeus (JUSTINO. *I Apologia*, LIII, 3). Isto nos fala de interação cultural. Lembremos que o texto é endereçado

Ao Imperador Tito Élio Adriano Antonino Pio César Augusto, ao seu filho Veríssimo, filósofo, e a Lúcio, filho natural do César, filósofo e filho adotivo de Pio, amante do saber, ao sacro Senado e a todo o povo romano (JUSTINO. *I Apologia*, I,1).

O que nos mostra o seu contexto histórico e datação aproximada. Ainda o texto nos fornece dados sobre o gênero e fontes utilizadas pelo autor (sobre o gênero cf.: JUSTINO. *I Apologia*, I, 1; LXVIII, 3; sobre as fontes: JUSTINO. *I Apologia*. XXII, 6; XXXII, 1; LIX, 2-4; LXIV, 2; etc.). O texto traz expressões com força identitária, tais como: “Eu, um deles”, “Somos vossos melhores ajudantes”, “Que não somos ateus”, “Sobre a temperança”, “Sobre amar a todos”, “nossa religião”, “Sobre sermos paciente”, “Sobre não jurar nunca”, “Sobre adorar unicamente a Deus”, “Quanto a tributos e contribuições”, “Como dissemos antes”, “Explicaremos agora”, “Do que foi dito até aqui”, “De nossa parte”, entre outros (JUSTINO. *I Apologia*, I, 1, XII, 1; XIII, 1; XV, 1-9; XVI, 1, 5-6; XVII, 1, LVIII, 1; LXI, 1; LXIV, 1; LXV, 1). Elas estão vinculadas ao

propósito de demonstrar quem são os cristãos para que os magistrados romanos não os sentenciem com “pena de morte, como contra inimigos” (JUSTINO. *I Apologia*, LXVIII, 1).

Assim, trabalhamos o terceiro capítulo de forma a abranger questões como a estrutura da *I Apologia*, o papel das profecias do *Antigo Testamento*, como Justino via seu Mestre Jesus, sua noção de cristianismo enquanto raça, suas influências advindas do estoicismo e do platonismo, sua visão sobre aqueles que não eram cristãos e aqueles que se diziam cristãos e, em sua concepção, não eram (os heréticos), a intenção do autor a partir dos atos ilocucionários, e, por fim, tendo com base estes temas analisados, passamos a expor, mais diretamente, aquilo que Justino entendia como ser cristão.

A construção de todos os capítulos foi pautada pela busca de entendimento do texto e, da intenção do autor em relação à identidade cristã, não somente pelo texto, mas pelo seu contexto. Trabalhamos a seguir com as interculturações entre os cristãos e os gentios.

CAPÍTULO 1

A RELAÇÃO DE INTERCULTURAÇÃO ENTRE OS CRISTÃOS E OS GENTIOS: ASPECTOS QUE POSSIBILITARAM A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES CRISTÃS

Quando São Paulo e seus sucessores recorrem a formas filosóficas gregas, é antes de tudo para expressar, cômoda e eficazmente, uma mensagem cujo coração não está por essa razão alterado; como teriam podido ser ouvidos pelos gregos que eles queriam tocar a não ser falando a sua linguagem, manejando os esquemas mentais que lhes eram familiares? (PÉPIN, 1979, p. 180, apud: SACHOT, 2004, p. 89).

Na base da identidade cristã, na ótica de Justino, estão as relações interculturais entre cristãos, judeus e os povos politeístas. Essas relações foram proporcionadas por alguns elementos/fatores culturais que foram fundamentais para o desenvolvimento da ideia de uma identidade cristã unitária. Entendemos por “esquemas mentais” esses elementos culturais pertencentes a estes povos que, graças à plasticidade própria do cristianismo, pôde fazê-lo chegar até os nossos dias. A maneira como o cristianismo adaptou, atualizou e ressignificou tais elementos, em uma relação de diacronia e sincronia, foi deveras peculiar. Assim, o nosso objetivo no presente capítulo é apresentar e analisar alguns desses elementos. Perguntamos: quais os fatores que possibilitaram a interação cultural entre os gregos e cristãos? Qual foi a importância desses fatores para a construção da identidade cristã tal qual podemos detectar no século II d.C. na *I Apologia* de Justino?

Estes elementos serviram-se de uma relação de reciprocidade entre os cristãos e os povos politeístas. Se por um lado, eles foram fundamentais para a emergência, a sobrevivência e a permanência do cristianismo; em contrapartida, para os

povos helênicos, o cristianismo serviu como uma resposta existencial aos problemas e anseios que lhes eram contemporâneos. Arnold J. Toynbee salienta que:

Quando a Igreja cristã adotou as artes visuais helênicas, as línguas gregas e latina, a filosofia helênica e as instituições políticas romanas como meio de se colocar em contato com os helenos passíveis de conversão, não só conseguiu obter meios eficientes de comunicação, como também os revigorou insuflando nova vida cristã nas ressecadas veias helênicas (TOYNBEE, 1963, p. 207).

Com o objetivo de responder às questões acima, elencamos sete fatores que foram essenciais para a formação da identidade cristã que encontram correspondência na *I Apologia* de Justino à medida que fazem parte da constituição daqueles a quem ele se declara “eu, um deles” (JUSTINO. *I Apologia*, I, 1). Os fatores são: a utilização do idioma grego tanto na escrita quanto na fala; a utilização do estilo grego nos escritos e pregações; a utilização da ideia do Logos; a identificação dos cristãos pelos gregos com a sua própria cultura; as sinagogas judaicas; os martírios; e a não necessidade da guarda das leis mosaicas por parte dos cristãos-gentios.

1.1. A utilização do idioma grego tanto na escrita quanto na fala

Sem dúvida alguma, a utilização do idioma grego foi um forte fator para a melhor aceitação da mensagem cristã (TOYNBEE, 1963, p. 207). Como alcançar mais adeptos falando em hebraico ou aramaico quando a maioria dos povos falava o koinê¹⁶? Certamente seria infrutífero. Ao falar da glossolalia (o dom de falar em outras línguas), Paulo exortou os fiéis de Corinto: “Assim também vós, se com a língua não pronunciardes palavras bem inteligíveis, como se entenderá o que se diz? porque estareis como que falando ao ar” (*I Coríntios* 14:9). E mais à frente: “Mas, se eu ignorar o sentido da voz, serei bárbaro para aquele a quem falo, e o que fala será bárbaro para mim” (*I Coríntios* 14:11). Fazer-se entendido era fundamental, já que os cristãos tinham o objetivo de que outros povos viessem a conhecer sua mensagem: “Está escrito na lei: Por gente de outras línguas, e por outros lábios, falarei a este povo” (*I Coríntios* 14:21). Várias são as profecias do *Antigo Testamento* que os incentivavam a pregar para os

¹⁶ Os estudiosos dividem a língua grega em cinco estágios. O primeiro, vai de 1500 a.C. a 900 a.C., é conhecido como período formativo; o segundo, vai de 900 a.C. a 330 a.C., como clássico; o terceiro, vai de 330 a.C. a 330 d.C., como koinê; o quarto, vai de 330 d.C. a 1453 d.C., de bizantino; e o quinto, é chamado de moderno, e vai de 1453 d.C. até os dias atuais (REGA, 1991, p. 1).

outros povos que não os judeus. Justino chega a ressaltar que os cristãos-gentios seriam em maior número que os cristãos-judeus:

Citarei para vós a profecia que prediz que os crentes serão em maior número entre aqueles que procedem da gentilidade do que entre os judeus e samaritanos. Diz assim: “Alegra-te, estéril, tu que não concebes; rompe e grita de júbilo, tu que não sofres dores de parto, porque são mais numerosos os filhos da abandonada do que daquela que tem marido” (JUSTINO. *I Apologia*, LIII, 5).

A citação que Justino faz acima é retirada do livro do profeta Isaías (mais especificamente *Isaías* 54:1). Tais citações eram interpretadas para legitimar as evangelizações dos não judeus. A maioria são citações diretas da Septuaginta, uma versão grega das Escrituras Sagradas dos judeus¹⁷, que, por isso, acabou sendo conhecida como a “Bíblia dos cristãos” (SCHOLZ, 2006, p. 15). Tudo era feito de forma a facilitar a recepção da mensagem por parte dos povos de fala grega. Graças ao processo de helenização realizado por Alexandre, o Grande e seus generais isso se tornou possível¹⁸ (JAEGER, 1965, p. 12), pois a maioria dos povos falava a língua grega. Os frutos dessa estratégia eram perceptíveis já no segundo século. Justino declara que “somos mais numerosos e mais sinceros cristãos do que os judeus e os samaritanos” (JUSTINO. *I Apologia*, LIII, 3).

É importante observar que todo o *Novo Testamento* foi escrito em grego: do *Evangelho Segundo Mateus* ao *Apocalipse*. O grego utilizado é o que era falado pela maioria: o koinê. Os livros atribuídos ao evangelista Lucas¹⁹ (um evangelho e os *Atos dos Apóstolos*), apesar de também utilizar basicamente o Koinê, são os únicos que demonstram possuir uma riqueza linguística incomum para o *Novo Testamento*. Seu evangelho pode ser dividido em três seções: o prefácio do evangelho lucano é uma construção feita no estilo clássico grego; o restante do capítulo 1 e o capítulo 2 são

¹⁷ O Velho Testamento hebraico com alguns acréscimos. Além do Canon hebraico, a Septuaginta possui I Esdras (o Esdras que consta na nossa Bíblia é, na Septuaginta, 2 Esdras e, refere-se aos nossos livros de Esdras e Neemias); Judite; Tobias; I, II, III e IV Macabeus; Odes (cânticos); Sabedoria de Salomão; Eclesiástico (ou Sirácida); Salmos de Salomão; Baruque; Carta de Jeremias (Baruque 6, nas Bíblias católicas); e acréscimos ao livro de Daniel: uma história de Suzana (capítulo 13 nas Bíblias católicas) e Bel e o Dragão (capítulo 14 nas Bíblias católicas). Justino faz uma alusão à Septuaginta em sua *I Apologia* XXXI, 2-5.

¹⁸ Não podemos esquecer as contribuições proporcionadas pelo próprio Império Romano. Como disse Richard Hingley: “Roma atuou como um catalizador nas transformações que ocorreram pela Península Itálica e por todo império” (HINGLEY, 2005, p. 55).

¹⁹ Lucas é possivelmente o único autor não judeu. Tudo leva a crer que suas origens são gregas (SANTOS, 2008, p. 51; *Colossenses* 4:11-14).

caracterizados por um formato hebraico²⁰; a partir do capítulo 3 em diante, utilizam um grego helenístico ao estilo da Septuaginta (MORRIS, 1983, p. 25).

Vários nomes no *Novo Testamento* são transcritos, quando não traduzidos, para o grego. É o caso de Mateus, Marcos, João, etc. Dois exemplos interessantes são os nomes de Paulo (Παυλοφ) e Jesus (Ιησου). O primeiro chamava-se anteriormente Saulo, do nome hebraico Saul (*Atos dos Apóstolos* 13:9); o segundo é tradução do termo hebraico *Iehoshua*, que quer dizer “aquele que salva” ou “Jeová é salvação” (VINE, 2002, p. 728; DOUGLAS, 1995, p. 869). O nome próprio no idioma grego facilita a comunicação. O nome *hoshua*²¹ é um termo bárbaro aos ouvidos e olhos dos gregos, mas *Ιησου=φ* (*Iesous*²²) soa melhor na audição e é mais inteligível na visão deles. A identificação é mais imediata.

Seja na fala ou na escrita, os gregos estavam bem servidos com a mensagem do Evangelho. Era na sua língua que ouviam as pregações daqueles judeus que estavam espalhados pelos vários territórios. Era na sua língua que liam os escritos cristãos. Tudo era feito de forma a não dificultar a pregação do εὐοαγγελιον (evangelho, boa nova).

1.2. A apropriação do estilo grego nos escritos e pregações

Toda literatura cristã antiga possui uma forte herança da cultura grega, seja na forma ou no conteúdo. O *Novo Testamento* é formado basicamente por evangelhos, uma história (claro, nos moldes cristãos com heranças helenísticas) e cartas. Destes três, o único que é uma criação nova dos próprios escritores cristãos são os evangelhos. Günther Bornkamm declara: “O fato é que os Evangelhos, não só os três primeiros, mas em maior grau o quarto, são únicos na literatura antiga” (BORNKAMM, 1981, p. 35). Gerd Theissen vê este gênero como “uma variante do *bios*” (THEISSEN, 2007, p. 13). Geza Vermes, um dos grandes eruditos contemporâneos que pesquisam sobre o Cristianismo Primitivo, demonstra a mesma ideia ao comentar criticamente uma citação de Bultmann quanto ao desinteresse biográfico dos evangelistas:

²⁰ Como, por exemplo, o uso frequente da conjunção “e” (FILHO, 2003, p. 81-90; compare, por exemplo, *Gênesis* 1:2-31 e *Lucas* 1:5-8; 10-12; 14, 16-26; 28-36).

²¹ Jesus (o mesmo que Josué) em caracteres hebraicos. É utilizada aqui para se ter uma ideia da complicação visual que seria se fossem utilizados os caracteres hebraicos para representar o nome de Jesus. Se apenas um nome já seria problemático, imagine todo um texto com estes caracteres. A transcrição é: *Iehoshua*.

²² Transcrição do nome Jesus do hebraico para o grego.

Se os evangelistas tivessem pretendido relatar, como afirmam Bultmann e seus seguidores, não a vida, as ideias e as aspirações de Jesus, mas a mensagem doutrinária correspondente às necessidades espirituais e organizacionais da igreja primitiva, teriam sido mais bem orientados se adotassem a forma literária mais adequada de cartas, panfletos ou sermões, em vez de escrever uma falsa biografia (VERMES, 2006, p. 178).

Josh McDowell, apoiando-se numa citação de Stanley N. Grundry, defende veementemente, em seu livro *Evidências que Exige um Veredicto*, que os evangelistas tiveram como objetivo escrever uma *Vita* de Jesus (GRUNDRY, 1966, apud: MCDOWELL, 1997, p. 370). Vários outros autores discordam dessa definição. É o caso, por exemplo, de Dominic Crossan que afirma: “Os *Evangelhos* não são nem histórias nem biografias, mesmo dentro das antigas tolerâncias para esses gêneros” (CROSSAN, 1995, p. 17). E conclui que: “Cada um é o que foi por fim chamado – um Evangelho ou Boas Novas” (CROSSAN, 1995, p. 17). Günther Bornkamm, na mesma linha de pensamento de Crossan, afirma que não é possível classificar os evangelhos “entre as grandes obras de historiadores gregos e romanos, como Tucídides, Políbio e Tácito, nem entre biografias contemporâneas como *As Vidas dos Césares* de Suetônio... e as apreciadas biografias de Plutarco” (BORNKAMM, 1981, p. 35).

A professora de teologia da PUC-Rio, Maria Clara Lucchetti Bingemer, também entende que “Os *Evangelhos* não são biografia” (BINGEMER, 2005, p. 21). Segundo ela, o que os escritores neotestamentários fazem é oferecer “sua interpretação de fé dos fatos históricos-transcendentes que marcam a vida, morte e ressurreição de Jesus” (BINGEMER, 2005, p. 21). Já o holandês Rochus Zuurmond, professor de Teologia Bíblica na Universidade Livre de Amsterdam, é mais categórico: “O que os *Evangelhos* trazem certamente não é uma biografia de Jesus, e mesmo da antiga *Vita* apenas alguns elementos formais foram adotados” (ZUURMOND, 1998, p. 70).

John P. Meier afirma que não era a intenção dos evangelistas proporcionarem “uma narrativa completa ou mesmo um sumário da vida de Jesus” (MEIER, 1993, p. 50), e ironiza: “reconhecemos a impossibilidade de escrever uma biografia (no sentido moderno) de um homem que morreu na casa dos trinta anos e de quem conhecemos, no máximo, acontecimentos em três ou quatro anos de sua vida” (MEIER, 1993, p. 50). Mesmo o teólogo F. F. Bruce concorda que, ao menos no sentido moderno, os *Evangelhos* não podem ser considerados biografias devido ao seu conteúdo estar centralizado apenas no período de seu ministério, isto é, nos últimos anos de vida

de Jesus (BRUCE, 1990, p. 15). Bornkamm é mais categórico e detalhista em sua argumentação:

O que é mais importante e surpreendente é que os Evangelhos mostram tão pouco – ou até mesmo nenhum – interesse pela personalidade histórica do seu “herói”. Nada existe sobre o fundo social e familiar de Jesus, as experiências de sua juventude, os seus talentos, sua educação e desenvolvimento, o seu caráter, ou mesmo que feição tinha (BORNKAMM, 1981, p. 35-36).

James H. Charlesworth, professor titular de Língua e Literatura do *Novo Testamento*, declara que não era do interesse dos evangelistas produzirem uma obra de teor biográfico (CHARLESWORTH, 1992, p. 28). E o *Novo Dicionário de Teologia*, ao se referir mais especificamente a Lucas e seu evangelho, defende que este não tinha nenhuma intenção de escrever uma biografia (DOUGLAS, 1995, p. 964). Não obstante, podemos facilmente concordar com a afirmação de Frances Young de que “eles (os evangelhos) têm analogias significativas com a literatura biográfica do período, embora possua também características distintas” (YOUNG, 2004, p. 9).

O fato é que os evangelhos, sendo ou não biografia, carregam em seu conteúdo e forma vários traços do helenismo. Eles possuem não só alguns resquícios do gênero biográfico, mas também parábolas, sentenças, narrativas, alegorias. O que se vê neles é uma variedade de gêneros muito grande. É coerente a afirmação de Klaus Berger que diz haver uma multiplicidade de gêneros nos Evangelhos (BERGER, 1998, p. 5-6).

Mais especificamente sobre o gênero biográfico é importante salientar que ele só recebeu o nome de biografia no final da Antiguidade, pois anteriormente os gregos utilizavam o termo βίος²³ (vida) ou seu plural βίαι (vidas) (BURKE, 1997, p. 7). Momigliano assinala que esses termos surgiram no século V a.C. quando já havia algumas tentativas de se escrever algo como uma biografia. Porém, somente no período helenístico²⁴ é que se teve uma noção mais exata da definição deste gênero (MOMIGLIANO, 1971, p. 12).

Para Momigliano, a pré-história do gênero biográfico pode ser reconhecida em outros gêneros com teor biográfico. Ele diz: “inclino-me a considerar as anedotas, as coleções de ditos, cartas avulsas ou agrupadas, e os discursos apologéticos como os

²³ No mundo romano, o seu correspondente latino seria *Vita*, e seu plural, *Vitae*.

²⁴ O período helenístico teve início no século IV a.C com as conquistas de Alexandre Magno. Claude Mossé aponta que “O Grego... tornou-se a língua oficial das chancelarias reais. Assim a cultura grega espalhou-se pelo Mediterrâneo” (MOSSÉ, 2004, p. 160). Porém, adverte para o fato de que no que diz respeito aos aspectos religiosos e artísticos a dominação greco-macedônica não conseguiu suprimir tradições já existentes no Egito, na Síria, na Palestina e na Ásia Menor (MOSSÉ, 2004, p. 160).

verdadeiros antecedentes da biografia” (MOMIGLIANO, 1971, p. 23). Ele salienta que não temos obras biográficas tanto no VI quanto no V século a.C., ao contrário das obras historiográficas, onde podemos encontrar várias. Só podemos contar com os encômios de Isócrates e Xenofontes (*Euagoras*, do primeiro; e, *Agésilauus*, do segundo), ambos escritos no V século a.C.; uma novela filosófica (*Cyropaedia*) também de Xenofontes, escrita no V século a.C.; e um fragmento onde consta a *Vida de Satirus*, escrita por Eurípedes no III século a.C.. Apenas no I século a.C. é que teremos as primeiras coleções biográficas²⁵ (MOMIGLIANO, 1971, p. 8-9).

Se, por um lado, os evangelhos são um novo gênero – mesmo comportando vários outros gêneros advindos ou aperfeiçoados pelos gregos –, o gênero epistolar é bastante comum aos escritores gregos, bem como para os romanos. O *Novo Testamento* é formado, em sua maior parte, de epístolas. Dos vinte e sete livros, cerca de vinte e uma são nesse formato e o livro de *Apocalipse* possui, logo no início do livro, sete cartas dirigidas às sete igrejas da Ásia Menor (*Apocalipse* 2:1-3:22). Dessas vinte e uma, um total de treze são atribuídas ao apóstolo Paulo²⁶. As cartas são, assim, as preferências dos autores cristãos. Isto não só no primeiro século, mas posteriormente também. No segundo século encontramos a *I Epístola aos Coríntios*, de Clemente de Roma. De Inácio de Antioquia temos sete epístolas deste período dirigidas a Policarpo de Esmirna, aos Efésios, aos Esmirnenses, aos Filadelfos, aos Magnésios, aos Romanos e aos Tralianos.

No terceiro século, temos *II Epístola aos Coríntios*, *I e II Epístola Sobre a Virgindade*, todas atribuídas a um Pseudo-Clemente de Roma. Constam ainda duas cartas que nos chegaram em fragmentos, de autoria de Dionísio de Alexandria (*Carta ao Bispo Basíledes* e *Carta ao Bispo Dionísio de Roma*); No quarto século, constam mais de sessenta cartas atribuídas a Atanásio de Alexandria e várias outras atribuídas a Ambrósio de Milão. Ainda neste século, temos um fragmento de uma *Carta a Aeglon de Cinópolis*, uma *Carta a Alexandre de Constantinopla*, uma *Carta aos Ministros da Igreja Católica* e uma *Carta aos Sacerdotes e aos Diáconos de Alexandria e Mareotis*, de autoria de Alexandre de Alexandria, além de centenas de outras.

²⁵ Escritas em latim, por Cornélio Nepos, biógrafo contemporâneo de Cícero (o ilustre pensador, filósofo, político e orador romano).

²⁶ Excetuando-se, claro, a epístola aos Hebreus, pois apenas Eusébio atribui a Paulo a autoria dessa epístola (EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, II, 17.12). Cabe informar ainda que a crítica moderna considera que das treze epístolas apenas 7 são tidas como autênticas. São elas: aos Romanos, I e II Coríntios, aos Gálatas, aos Filipenses, I Tessalonicenses e Filemon. Três são consideradas inautênticas: aos Efésios, I Timóteo e a epístola a Tito. E três possuem autoria considerada discutível. São elas: aos Colossenses, II Tessalonicenses e II Timóteo (QUESNEL, 2008, p. 91-92).

Young, ao comentar sobre as cartas de Paulo, nos diz que sua origem está fincada no “grande universo das literaturas da Antiguidade, e ao mesmo tempo, possui sua própria especificidade” (YOUNG, 2004, p. 9). Vários eruditos trabalharam numa comparação das epístolas gregas e romanas com as do *Novo Testamento*. Klaus Berger, por exemplo, encontrou quatro correspondências com as epístolas greco-romanas (BERGER, 1998, p. 331):

- ✓ No caráter semi-oficial da carta;
- ✓ No entrelaçamento da doutrina com as coisas pessoais (o mestre como exemplo);
- ✓ Na tendência para colecionar cartas;
- ✓ Nos elementos da diatribe/dialéxis, refletindo claramente a autoridade de quem fala.

Quanto a este último gênero, o autor explica:

A diatribe/dialéxis... pressupõe a identidade entre o autor e quem dirige a conversa. A essa forte acentuação do “eu” do autor, que fala e escreve, corresponde o caráter indefinido do ‘outro’, que não tem nome, e do qual o autor já conhece de antemão as objeções. Isso supõe que o autor se vê como um guia espiritual: na sua superioridade de guia espiritual ele já sabe de antemão como ‘o outro’ há de reagir. Como o outro nem precisa estar realmente presente, este gênero se presta particularmente bem para ser usado em forma de carta (BERGER, 1998: 104).

Mais especificamente em Justino, temos dois gêneros: uma apologia e um diálogo. Quanto ao primeiro, é analisada no próximo capítulo quando falamos do gênero da *I Apologia*. No caso do *Diálogo com Trifão*²⁷, este lembra muito os diálogos dos filósofos gregos, principalmente, os socráticos encontrados nas obras platônicas (DROBNER, 2003, p. 87). Seus diálogos mais conhecidos são *Apologia de Sócrates*²⁸ e *A República*. No estilo da maiêutica de Sócrates, Justino busca parir²⁹ uma ideia em

²⁷ Há, na verdade, dois “diálogos”. No início do *Diálogo com Trifão*, Justino conta-nos a história de sua conversão. Nessa história, Justino se encontra com um certo ancião cristão. Trava-se então um diálogo entre Justino e o ancião (*Dialogo com Trifão*. III.1-VIII.2).

²⁸ Como vemos no capítulo 2, a *Apologia de Sócrates* trata-se de uma obra de Platão cujo gênero é a apologia. Porém, pode-se observar, na estrutura da obra, que ela é disposta em forma de diálogo.

²⁹ Maiêutica – Gr. *Μαιευτική τέχνη*, do verbo *Μαιευω* que significa “fazer de parteira”, com o mesmo radical de *Μαι=α* que significa mãe (PEREIRA, 1998, p. 354) – significa: “Arte de parteira” (ABBAGNANO, 2003, p. 637). Na obra de Platão, intitulada *Teeteto*, Sócrates equipara a sua função à das parteiras. A técnica utiliza-se basicamente de perguntas que levam o interlocutor a se questionar, e

Trifão: Jesus como o messias prometido. A construção é muito semelhante apesar de na obra de Justino ocorrer quase um monólogo, pois para cada pergunta de Trifão há uma extensa resposta por parte de Justino. Mas o básico existe: os questionamentos de Trifão (poucos) e as réplicas de Justino (abundantes). É importante salientar que os diálogos na Antiguidade são, geralmente, de cunho filosófico (MORA, 2000, 727).

Mas se o gênero das obras cristãs era familiar aos gregos, o conteúdo revela mais familiaridade ainda. Ao observarmos não somente a obra de Justino, mas mesmo o *Novo Testamento*, encontramos várias heranças da cultura grega. Paulo, em suas epístolas, revela-se um conhecedor da arte grega de escrever. Ao desenvolver o seu raciocínio, mostra compartilhar da lógica e da retórica gregas. Não somente isso, mas Paulo é um grande citador de autores gregos. Na sua pregação no Areópago (*Atos dos Apóstolos* 17), ele cita o poeta grego Arato (310-240 a.C.) em seu poema *Fenômenos Naturais*, quando diz: “Pois somos também sua geração” (*Atos dos Apóstolos* 17:28; ARATO. *Fenômenos Naturais*, I). Em Arato temos:

Permita-nos começar com Zeus: nós mortais nunca devemos deixar de mencioná-lo. Todas as estradas e todos os lugares onde se ajuntam os homens estão cheios de Zeus, até o mar e os seus portos. Sempre dependemos de Zeus, pois, somos também sua geração (ARATO. *Fenômenos Naturais*, I, grifo nosso).

Paulo cita o filósofo grego Epimênides (cerca de 600 a.C.) também quando diz: “Porque nele vivemos, e nos movemos, e existimos” (*Atos dos Apóstolos* 17:28; EPIMÊNIDES. *Cretica* apud: CALÍMACO. *Hinos*, I, 4). Epimênides diz:

Os cretenses são sempre mentirosos. Sim, uma tumba, ó Senhor, para ti os cretenses edificaram, mas, tu não estás morto, pois tu és eterno. Nele vivemos e movemos e temos nosso ser (EPIMÊNIDES. *Cretica* apud: CALÍMACO. *Hinos*, I, 4, grifo nosso).

A primeira frase dessa citação é também utilizada por Paulo em uma de suas cartas, quando afirma: “Um deles, seu próprio profeta, disse: Os cretenses são sempre mentirosos, bestas ruins, ventres preguiçosos” (*Tito* 1:12). Paulo se revela um assíduo leitor de filósofos e poetas gregos. Sua intenção no discurso no Areópago é provar que

posteriormente a construir um raciocínio mais sólido e verdadeiro sobre determinado assunto (PLATÃO, *Teeteto*, VII). Sócrates esclarece: “A minha arte obstétrica tem atribuições iguais às das parteiras, com a diferença de eu não partejar mulher, porém homens, e de acompanhar as almas, não os corpos, em seu trabalho de parto. Porém a grande superioridade da minha arte consiste na faculdade de conhecer de pronto se o que a alma dos jovens está na iminência de conceber é alguma quimera e falsidade ou fruto legítimo e verdadeiro” (PLATÃO, *Teeteto*, VII).

“O Deus que fez o mundo e tudo que nele há, sendo Senhor do céu e da terra, não habita em templos feitos por mãos de homens” (*Atos dos Apóstolos* 17:24). A isso Justino também reforça com o testemunho de poetas gregos:

[...] que não se devem adorar obras de mãos humanas, não é senão repetir o que disseram Menandro, o poeta cômico, e outros com ele, que afirmaram que o artífice é maior do que aquele que o fabrica. (JUSTINO. *I Apologia*, XX, 5).

Hermas Sozomeno, escritor cristão, escreveu no século V d.C. uma obra com o mesmo título da de Eusébio, ou seja, *História Eclesiástica*. Ele registrou que vários escritos de Apolinário de Laodicéia (cerca de 310 d.C a 390 d.C), filho de Apolinário, o velho (século IV), são imitações de obras gregas (SOZOMENO. *História Eclesiástica*, V, 18):

Gêneros de obras de Apolinário citadas por Sozomeno	Autores gregos modelares
Sobre as antiguidades dos Hebreus até o reino de Saul	Homero
Comédias	Menandro
Tragédias	Eurípedes
Odes	Píndaro

Sozomeno explica que Apolinário pegou vários temas das Escrituras e produziu em pouco tempo “um conjunto de obras que em gênero, expressão, personagem e arranjo são bem aprovados como similares à literatura grega” (SOZOMENO. *História Eclesiástica*, V, 18). Sócrates de Constantinopla, conhecido também como Escolástico, em uma obra também intitulada *História Eclesiástica*, informa-nos ainda que Apolinário “expôs os evangelhos e doutrinas dos apóstolos em forma de diálogo, tal qual tinha feito Platão entre os gregos” (SÓCRATES ESCOLÁSTICO. *História Eclesiástica*, III, 16). Sobre o pai, diz que ele traduziu o Pentateuco de Moisés em hexâmetros gregos, ao estilo dos versos heróicos; “parafraseou todos os livros históricos do Velho Testamento, colocando-os parcialmente em compasso datílico, e parcialmente reduziu-os à forma da tragédia dramática” (SÓCRATES ESCOLÁSTICO. *História Eclesiástica*, III, 16). Em suma, independente do pioneirismo ou não dos gregos nos gêneros e formas de se escrever, os

escritos cristãos (e, como vimos, isto inclui a obra de Justino) tiveram muita influência direta deles.

1.3. A apropriação do conceito de Logos

Abordamos, a seguir, a questão do Logos. A fim de entendermos melhor o que representa o Logos para o cristianismo, abarcamos três pontos fundamentais: o Logos no mundo grego, o Logos no pensamento de Fílon de Alexandria e o Logos nos escritos dos cristãos primitivos. O primeiro caso, num contexto bem anterior ao cristianismo, trata-se de uma reflexão introdutória em que se busca entender o que era o Logos e o que ele representava para os gregos no período clássico. Pois, tal ideia, como entendemos, foi basilar para escritores posteriores, tanto cristãos quanto não cristãos, isto é, as bases para o Logos cristão têm sua origem no pensamento grego.

No segundo, busca-se apresentar um desenvolvimento do Logos fora do contexto cristão, mas contemporâneo a ele. No terceiro, importa esclarecer a ideia de Logos nos autores cristãos. O autor do *Evangelho de João* foi o primeiro a utilizar o termo Logos identificando-o com o Cristo. Além dele temos Irineu de Lião, Atenágoras de Atenas, Clemente de Alexandria e, como não podíamos deixar de falar: Justino Mártir. Ele traz-nos uma diferença em relação ao *Evangelho de João* que é relevante tratarmos aqui: o Logos parcial existente nos poetas gregos. Não obstante, alguns pontos perpassam todos eles, como, por exemplo, a preexistência do Logos.

1.3.1. O Logos no mundo grego

O termo Logos é um dos que mais possui definições no vocabulário da língua grega³⁰ e, por isso, certamente, é uma das palavras mais utilizadas. É mais comumente traduzido como tratado, razão, palavra e Verbo. O ponto que nos interessa neste momento é o aspecto filosófico do termo, pois é daí que os autores cristãos vão conhecer e ressignificar o termo. Afinal de contas, o que é o Logos no pensamento filosófico?

³⁰ Cf. PEREIRA, 1998, p. 350.

Nos primeiros filósofos, também conhecidos como pré-socráticos (anteriores ao primeiro marco da filosofia clássica grega: o filósofo Sócrates), já havia uma preocupação em entender a natureza das coisas, do Universo. Tal preocupação se traduz pela pergunta “O que é a *physis*?” (ABRÃO, 2004, p. 24). *Physis* é, geralmente, traduzido por natureza, mas abarca também a realidade. “Não aquela pronta e acabada, mas a que se encontra em movimento e transforma, a que nasce e se desenvolve” (ABRÃO, 2004, p. 24). O conhecimento da *physis* implica em entender a origem das coisas “que constituem a realidade” (ABRÃO, 2004, p. 24). Buscam-se as origens, os princípios ordenadores do Cosmo.

Esses primeiros filósofos formam o que ficou conhecido como “Escola de Mileto”, pois é nessa cidade que eles surgiram. São eles: Tales, Anaximandro e Anaxímenes (ABRÃO, 2004, p. 25). Cada um deles aponta para um elemento como ordenador do Universo. Segundo Tales (640 a.C. – 562 a.C.) é a água. Para Anaximandro (610 a.C. – 547 a.C.) é o eterno *ápeiron*, que significa “indeterminado ou ilimitado” (ABRÃO, 2004, p. 26). Devido ao constante movimento do *ápeiron* surgem dicotomias antagônicas: água/fogo, frio/quente, que constituem o Universo e o equilibra a partir da harmonia entre eles (ABRÃO, 2004, p. 26). Anaxímenes (588 a.C. – 524 a.C.) fica no meio termo entre as duas propostas anteriores e defende que o ar é o princípio da *physis*, pois o ar “não é tão abstrato como o *ápeiron*, nem palpável demais como a água” (ABRÃO, 2004, p. 27).

Várias discussões posteriores surgiram como opção a estas. Elas foram fundamentais para o desenvolvimento de uma explicação racional (Logos) para o mundo. A partir dessas ideias é que o filósofo pré-socrático Heráclito de Éfeso desenvolverá sua ideia de Logos. Sua obra mais conhecida é *Sobre a Natureza* na qual, segundo Diógenes Laércio, fala sobre o Universo, a Política e a Teologia (DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX, 1-17). Dela só possuímos fragmentos.

Heráclito afirma que existe uma unidade no Universo (ABRÃO, 2004, p. 31). Essa unidade é resultado dos conflitos entre os opostos e não de uma harmonia entre eles, como dizia Anaximandro. É a tensão que gera a unidade. Em um de seus aforismos diz “O combate é de todas as coisas pai, de todas rei” (HERÁCLITO. Fragmento 53, apud: HIPÓLITO. *Refutação*, IX, 9). Plutarco cita-o, revelando que “para os despertados um mundo único e comum é, mas os que estão no leito cada um se revira para o seu próprio” (HERÁCLITO, Fragmento 89, apud: PLUTARCO. *Da*

Superstição, III, 166C). E, segundo Heráclito, o próprio Logos afirma essa unidade: “Não de mim, mas do Logos tendo ouvido é sábio homologar tudo é um” (HERÁCLITO. Fragmento 50, apud: HIPÓLITO. *Refutação*, IX, 9).

Para Heráclito, o Logos é a causa Universal do mundo, o ordenador cósmico, o princípio ativo do Universo: “alimentam-se todas as leis humanas de uma só, a divina: pois, domina tão longe quanto quer, e é suficiente para todas (as coisas) e ainda sobra”³¹ (HERÁCLITO, Fragmento 114, apud: ESTOBEU. *Florilégio*, I, 174). Os estoicos se apropriaram da ideia do Logos como razão e princípio ativo do Universo que “anima, organiza e guia seu princípio passivo, que é a matéria” (ABBAGNANO, 2000, p. 630). Reconhecem o Logos como Deus, criador de tudo, ou ainda, como o intelecto de Deus que ordena todas as coisas (DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 134).

Em suma, Heráclito defendeu a ideia de que a origem que comanda e organiza tudo no Universo é o Logos. Assim, o Logos já possui características divinas. No estoicismo, o Logos será reconhecido como divino, que controla, movimenta e dá ordem ao caos. No pensamento de Fílon de Alexandria e nos autores cristãos, o Logos receberá novas nuances. No primeiro, será entendido como hipóstase³². No segundo, como pessoa divina (ABBAGNANO, 2000, p. 630-631).

1.3.2. O Logos no pensamento de Fílon de Alexandria

Fílon de Alexandria foi um judeu alexandrino que viveu por volta de 20 a.C. a 50 d.C., portanto, contemporâneo de Jesus e do próprio cristianismo nascente. Há uma infundável discussão sobre o Logos em Fílon (REALE, 1994, p. 248, apud: NASCIMENTO, 2003, p. 39), principalmente no que tange à sua relação com os escritos do evangelista João (NASCIMENTO, 2003, p. 18). Porém, o que nos interessa neste trabalho são algumas de suas afirmações sobre o Logos que revelam alguns desdobramentos interessantes em relação ao pensamento heraclítico.

³¹ V. tb. ABBAGNANO, 2000, p. 630.

³² Hipóstase carrega aqui o sentido de “sujeito individual”, “substância particular”. Diferentemente, no evangelho de João temos mais do que isto: o sujeito encarnado. Dax Fonseca Moraes Paes Nascimento explica que, em Fílon, um homem não poderia nunca ser considerado o Logos. O título de Filho de Deus (referente ao Logos) poderia ser utilizado para se referir ao homem quando este consegue atingir o ponto máximo da sabedoria. Porém, ainda assim, seria considerado como um filho adotivo, ou ainda como filho do Logos, nunca o próprio Logos (NASCIMENTO, 2003, p. 128; v. ainda: MORA, 2001, p. 1345-1346; ABBAGNANO, 2003, p. 500).

Para Fílon, o Logos é a sombra de Deus e serve como um instrumento e arquétipo em suas mãos. Essa sombra refere-se à imagem de Deus. Por isso, a imagem enquanto arquétipo serviu como modelo para criar o homem. Fílon explica que “como a imagem foi modelada de acordo com Deus, e como o homem foi modelado de acordo com a imagem, o qual então recebeu o poder e o caráter do modelo” (FÍLON DE ALEXANDRIA. *Intepretação Alegórica*, III, 31, 96; cf. *Gênesis* 1:26).

O primeiro ser criado por Deus foi o Logos (FÍLON DE ALEXANDRIA. *Sobre as Alegorias das Leis Sagradas*, LX, p. 153), e este auxiliou Deus na criação do mundo. Assim, o Logos é o “*τω λογω του κυριου*” e o “*πνευματι του στοματος*”³³ (SEPTUAGINTA, *Salmos* 33:6). “*τω λογω του κυριου*” é, em hebraico, o “*devar Yhwh*”, que representa o pensamento, a vontade e a ação de Deus (TERMINI, 2009, p. 98). Segundo Roberto Radice, para Fílon, a partir de uma perspectiva filosófica, “o termo Logos pode algumas vezes significar a mente de Deus” (RADICE, 2009, 129).

A natureza do Logos em Fílon pode ser sintetizada a partir de um trecho de sua obra intitulada *Quem é o Herdeiro das Coisas Divinas* (FÍLON DE ALEXANDRIA. *Quem é o Herdeiro das Coisas Divinas*, XLII, 205-206, p. 392). Nela, o Logos é definido como:

- O chefe dos anjos (um arcanjo);
- Intermediador: intercessor do mortal e embaixador de Deus;
- Não é inciado como Deus, nem criado como os homens;
- Aquele que dá esperanças ao homem de que Deus não abandonará a sua própria obra;
- Arauto enviado por Deus que negocia a paz com a humanidade.

As semelhanças com o Logos tal qual revelado pelo evangelista João são muitas. Isto nos mostra uma proximidade muito grande entre eles. Não só no Logos joanino, mas na literatura cristã canônica em geral. Semelhantemente ao Logos filoniano, no *Evangelho de João* encontramos a ideia de que Jesus (um ser que não é inciado como Deus e nem criado como os homens) é o Logos (*João* 1:1). Em Paulo encontramos a afirmação de que Jesus é o intermediador entre Deus e os homens e a

³³ A tradução das duas expressões em grego são, respectivamente, “a Palavra do Senhor” e “Espírito da boca [de Deus]”. Em Salmos 32:6 temos: “Pela Palavra do Senhor foram feitos os céus, e todo o exército deles pelo Espírito da sua boca”.

força da Nova Aliança que dá esperanças aos homens (*Romanos* 5:1). Na epístola aos Hebreus temos Jesus como superior aos anjos (*Hebreus* 1:4-6). A seguir, analisamos mais detidamente a ideia do Logos nos autores cristãos.

1.3.3. O Logos nos escritos cristãos primitivos

1.3.3.1. Em João, o evangelista

A data da redação do *Evangelho de João* é, como quase todas as obras da Antiguidade, bastante debatida. As opiniões mais frequentes são aquelas que a situam no final do século I d.C. (CARSON, 1997, p. 188-191; BOOR, 2002, p. 15). Nele, encontramos pela primeira vez, num escrito cristão, o Logos enquanto pessoa. O evangelista declara peremptoriamente que “No princípio era o Verbo (Logos), e o Verbo (Logos) estava com Deus, e o Verbo (Logos) era Deus” (*João* 1:1). A palavra princípio (ἀρχή_/arché) denota um momento inicial que em comparação com o primeiro versículo de Gênesis aponta para antes da criação. O que é confirmado pelo versículo seguinte: “Ele (o Logos) estava no princípio (ἀρχή_) com Deus” (*João* 1:2). Em *Gênesis* temos: “No princípio (em hebraico = בְּרֵאשִׁית/bereshit; em grego = ἀρχή_/arché) Deus criou os céus e a terra” (*Gênesis* 1:1). No primeiro princípio, o Logos existia juntamente com Deus; no segundo, Ele fazia parte de um momento especial da eternidade: a criação do Universo: “Todas as coisas foram feitas por ele” (*João* 1:3). Conclui-se que o Logos, se foi uma criação de Deus, foi criado antes da criação do Universo.

O papel do Logos na criação foi fundamental: “Todas as coisas foram feitas por Ele (o Logos), e sem Ele (o Logos) nada do que foi feito se fez” (*João* 1:3). Olhando mais uma vez para *Gênesis*, parece que o autor associa o Logos ao poder do ato da fala de Deus. Pode-se perceber isto nas expressões: “Haja luz; e houve luz” (*Gênesis* 1:3); “Haja uma expansão no meio das águas, e haja separação entre águas e águas” (*Gênesis* 1:6); “Ajuntem-se as águas debaixo dos céus num lugar; e apareça a porção seca; e assim foi” (*Gênesis* 1:9), entre outras. O ato criador de Deus, suas enunciações no imperativo, revelam o Logos de Deus. Sua palavra, portanto o seu Logos, possui um caráter performativo.

O autor do evangelho avança, vai mais além: “e o Verbo era Deus” (*João* 1:1). Ora, se o Logos estava com Deus, Ele, então, é distinto de Deus. Porém, se Ele é Deus, então, ele era um outro Deus que estava ao lado de Deus. Até aqui o Logos se mostra como divindade. Mais à frente, o evangelista nos revela sua personalidade quando diz: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, e vimos a Sua glória, como a glória do Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade” (*João* 1:14). O Logos torna-se, assim, o Deus visível: “Deus nunca foi visto por alguém, o Filho unigênito, que está no seio do Pai, esse o revelou” (*João* 1:18).

O Deus, de caráter quase exclusivamente transcendente, passa a possuir uma imanência fora do comum. Jesus, como Logos eterno, antes de toda criação do Universo, visível, é Deus. O Logos visível é o visível Filho unigênito, Jesus. Ele participa deste modo das duas naturezas. O princípio ativo (Logos) presente na criação do mundo material faz-se presente materialmente nele através da encarnação. É a encarnação do Logos. A Razão Universal, que já se fazia presente em tudo e que poderia ser percebido e sentido nas coisas criadas, passa a ser mais acessível ainda. O Logos estava presente entre os homens.

O evangelista traz o Logos para o campo do mundo visível. É algo que se pode ver a olho nu. Nele, pode-se ver mais do que o Deus Logos, pode-se ver o próprio Deus Pai. O Deus que criou o Logos, de onde Ele emana. Pois: “O que era desde o princípio, o que ouvimos, o que vimos com os nossos olhos, o que temos contemplado, e as nossas mãos tocaram da Palavra da vida (του= λο/γου τη=φ ζωη=φ)” (*I João* 1:1). O autor do evangelho e da I carta atribuída a João lançará, assim, os primeiros problemas quanto à essência do Cristo e que, conseqüentemente, facilitará o desenvolvimento de várias discussões sobre a questão da trindade. Estas discussões resultaram em disputas teológicas, nas quais qualquer posição que não se enquadrasse na opinião dominante (ortodoxia) era considerada heresia, aqui já com o sentido de doutrina contrária aos princípios estabelecidos por um grupo hegemônico.

Em *I João* ainda encontramos: “Porque são três que testificam no céu: O Pai, a Palavra (Logos), e o Espírito Santo (ο9 πατερ, ο9 λο/γοφ, και_ το_ 3Αγιον Πνευ=μα), e estes três são um”³⁴ (*I João*

³⁴ A autenticidade deste versículo é facilmente contestável. O primeiro manuscrito a conter este versículo e o versículo seguinte é o MS 61, que data do início do século XV. Ao que parece, este manuscrito foi produzido com o objetivo de confundir Erasmo de Roterdã que os incluiu em sua terceira edição do

5:7). O trecho busca harmonizar a ideia de três pessoas coexistirem e serem uma. Ele parece querer dar explicações para não se creditar a tal ideia uma concepção politeísta.

1.3.3.2. Em Justino (100 d.C. – 165 d.C.)

1.3.3.2.1. Na *I Apologia*

Justino, influenciado pela leitura joanina, também vê Jesus como o Logos (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI, 2). Mas, quem é Jesus para Justino? Sobre isto ele diz: “Aprendemos que Cristo é o primogênito de Deus” (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI, 2). Ou seja, o primeiro ser criado por Deus (πρωτογεννη/φ). Além disso, Ele “também é Deus” (JUSTINO. *I Apologia*, LXIII,15). Percebe-se, assim, que quase todas as suas concepções sobre o Logos são tiradas do evangelista João. Sua leitura do evangelista abre espaço para um entendimento polêmico do Cristo: “O Verbo... que é o rei mais alto, o governante mais justo que conhecemos, depois de Deus que o gerou” (JUSTINO. *I Apologia*, XII, 7). Justino estabelece uma ordem divina: “Aprendemos que ele é o Filho do próprio Deus verdadeiro, e o colocamos em segundo lugar, assim como o Espírito profético, que pomos no terceiro” (JUSTINO. *I Apologia*, XIII, 3). Jesus é visto por Justino como um segundo Deus, ou Deus menor: “O Verbo é a primeira virtude ou potência depois de Deus, Pai e soberano de todas as coisas, e Filho seu” (JUSTINO. *I Apologia*, XXXII, 10). Em sua *I Apologia* ainda podemos detectar as seguintes características do Logos:

- A mudança de caráter, de atitude é operada pela fé no Logos (JUSTINO. *I Apologia*, XIV, 1-3);

Novo Testamento em 1522. Ele mesmo afirma tal suspeita em uma nota de rodapé da referida edição. O manuscrito foi produzido pelo frade franciscano chamado Froy (ou Roy) que alegou ter tirado os versículos da Vulgata Latina (METZGER, 2005, p. 88, 146-147). O que parece estranho é que na Vulgata existem os versículos 7 e 8, porém sem o trecho: “no céu: o Pai, a Palavra, e o Espírito” e “E três são os que testificam na terra”. Na Vulgata, temos apenas: “*quia tres sunt qui testimonium dant. Spiritus et aqua et sanguis et tres unum sunt*/Pois são três os que dão testemunho. O Espírito, a água e o sangue. E estes três são um” (VULGATA, *I João* 5:7-8). O texto, de qualquer forma, mostra um pensamento que gerou bastante discussão quanto à essência de Jesus e a questão da trindade.

- O nascimento do Logos sem qualquer relação carnal não é estranha ao pensamento grego. É visto frequentemente na mitologia grega. Justino cita o caso dos “filhos de Zeus” (JUSTINO. *I Apologia*, XXI, 1-3);
- Apesar de parecer um mero homem, Jesus é Deus por excelência (JUSTINO. *I Apologia*, XXII, 1);
- Jesus nasceu como Verbo (Logos) de Deus (JUSTINO. *I Apologia*, XXII, 1);
- Jesus é Logos, Primogênito e Potência de Deus (JUSTINO. *I Apologia*, XXIII, 2);
- O Logos é a semente que procede de Deus (JUSTINO. *I Apologia*, XXXII, 8);
- O Logos de Deus inspira e move os profetas (JUSTINO. *I Apologia*, XXXVI, 1);
- Todo gênero humano tem participação no Logos (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI, 2);
- Aqueles que viveram conforme o Logos são cristãos. Justino cita: Sócrates e Heráclito (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI, 3);
- Platão tomou as palavras do Logos dito pelos profetas judeus (principalmente Moisés) (JUSTINO. *I Apologia*, LIX, 1 – LX, 10);
- O Logos é mensageiro e embaixador de Deus aos homens (JUSTINO. *I Apologia*, LXIII, 4);
- Jesus é o anjo do Senhor que apareceu na sarça para Moisés (JUSTINO. *I Apologia*, LXIII, 1-17);
- Deus criou o mundo por meio de seu Logos (JUSTINO. *I Apologia*, LXIV, 5);
- A encarnação do Logos é um ato do próprio Logos: “... Jesus Cristo, nosso Salvador, feito carne por força do Verbo de Deus, teve carne e sangue...” (JUSTINO. *I Apologia*, LXIV, 5).

A função que o Logos exerce é vital: a conversão do pecador (JUSTINO. *I Apologia*, XIV, 1-3). Outrora, eram dissolutos, fazedores de magia, amantes do dinheiro, assassinos; depois que encontraram o Logos tudo mudou, tornaram-se praticantes do bem, pois o Logos é Deus por excelência (JUSTINO. *I Apologia*, XXII, 1), é a primeira potência de Deus (JUSTINO. *I Apologia*, XXIII, 2), por quem Deus criou todas as coisas que existem (JUSTINO. *I Apologia*, LXIV, 5). Cabe lembrar que todos fazem parte do Logos, mas somente aqueles que vivem conforme o Logos são verdadeiramente cristãos (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI, 2, 3). Mesmo os filósofos que

falaram e viveram conforme o Logos são cristãos (JUSTINO. *I Apologia*, XXIII, 3), pois eles aprenderam dos profetas hebreus (JUSTINO. *I Apologia*, LIX, 1 – LX, 10). A seguir, podemos observar outros detalhes interessantes sobre o Logos na *II Apologia* de Justino Mártir.

1.3.3.2.2. Na *II Apologia*

Na *II Apologia* de Justino, o Logos possui uma função central. A obra tem como principal objetivo apresentar o Verbo que “se fez homem por desígnio de Deus Pai e nasceu para a salvação dos que crêem e destruição dos demônios” (JUSTINO. *II Apologia*, V (VI), 4). Ele continua a falar do Logos como aquele que foi gerado por Deus antes da criação de todas as coisas e por meio do qual Deus as criou e as ordenou (JUSTINO. *II Apologia*, V (VI), 3). O Logos está presente em tudo e, por isso, Ele conhece todas as coisas, mesmo as futuras. Deste modo, Ele pode predizer “o futuro através dos profetas” (JUSTINO. *II Apologia*, X, 8).

A novidade na *II Apologia* fica por conta dos termos Logos seminal (*σπερματικου= λο/γου*) e Logos total (*παντοφ λο/γου*). O Logos seminal é um conceito que Justino encontrou para explicar que alguns filósofos possuem o Logos divino, porém, de forma parcial. Por isso, eles falaram verdades que muito se assemelham às doutrinas cristãs. De forma geral, toda a humanidade possui uma semente do Logos: a “semente do Verbo... se encontra ingênita em todo o gênero humano” (JUSTINO. *II Apologia*, VII (VIII), 1). Apenas o germe do Logos está presente neles (JUSTINO. *II Apologia*, X, 6). Mas há alguns que vivem segundo esse Logos seminal, enquanto outros não. Assim, ele esclarece as perseguições aos cristãos, dizendo:

que não é de se admirar se eles (os demônios personificados nos perseguidores aos cristãos), desmascarados, procuram também tornar odiosos, e com mais empenho ainda, àqueles que vivem não apenas de acordo com uma parte do Verbo seminal, mas conforme o conhecimento e contemplação do Verbo total, que é Cristo (JUSTINO. *II Apologia*, VII (VIII), 3).

Devido a não possuíram o Logos por inteiro é que acabam havendo várias escolas filosóficas, várias contradições e divergências entre eles (JUSTINO. *II Apologia*, X, 3). Por não terem o Logos total, eles só conseguiram ver a realidade de

forma obscura, parcial (JUSTINO. *II Apologia*, X, 5). No entanto, o que eles fizeram ou falaram de bom é graças a essa parte do Logos seminal divino da qual participam (JUSTINO. *II Apologia*, X, 2-3).

O Logos total é aquele que só os cristãos possuem. Por isso, o cristianismo é a religião por excelência, acima de toda filosofia e de qualquer matriz de pensamento humano. Justino declara que o cristianismo “mostra-se mais sublime do que todo o ensinamento humano, pela simples razão de que possuímos o Verbo por inteiro, que é Cristo, manifestado por nós, tornando-se corpo, razão e alma” (JUSTINO. *II Apologia*, X, 1). O Logos é o Deus visível que manifesta o Deus invisível. Os cristãos são aqueles que manifestam o Logos divino, pois O possuem de forma integral.

O que eles manifestam do Logos é o seu amor pela humanidade, que é a razão máxima de sua encarnação. Então, os cristãos revelam ao mundo que “Ele... se tornou homem para partilhar de nossos sofrimentos e curá-los” (JUSTINO. *II Apologia*, XIII, 4). O Logos serve para explicar a semelhança do comportamento moral dos cristãos com os ensinamentos dos filósofos, principalmente os platônicos e estoicos (JUSTINO. *II Apologia*, XIII, 2), e ao mesmo tempo classifica os cristãos como superiores a eles (JUSTINO. *II Apologia*, X, 1). No Diálogo com Trifão não temos muitas novidades, mas há aspectos importantes a salientar.

1.3.3.2.3. No Diálogo com Trifão

Em seu *Diálogo com Trifão* não há nenhuma discussão sobre o Logos. O que se tem são uma citação direta e uma alusão ao Logos. A primeira está relacionada aos nomes que são dados a Cristo, segundo Justino, no *Antigo Testamento*:

Eu prossegui:

- Amigos, apresentar-vos-ei outro testemunho das Escrituras sobre um princípio anterior a todas as criaturas que Deus gerou, certa potência racional de si mesmo, que é chamada pelo Espírito Santo Glória do Senhor, às vezes Filho, outras Sabedoria, ou ainda Anjo ou Deus, Senhor, Palavra (Logos) (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, LXI, 1).

“Potência racional de si mesmo”, chamada Filho, Sabedoria e também Logos. Encontramos, neste trecho, o Logos e a Sabedoria. A associação com a Sabedoria tal qual é apresentada em *Provérbios* 8 e a preexistência do Logos é comum

nos apologistas (FRANGIOTTI, 1995, p. 204). Ao lermos *Provérbios* 8 não é difícil perceber a vinculação feita pelos apologistas com o Logos:

O SENHOR me (a Sabedoria) possuiu no princípio de seus caminhos, desde então, e antes de suas obras. Desde a eternidade fui ungida, desde o princípio, antes do começo da terra. Quando ainda não havia abismos, fui gerada, quando ainda não havia fontes carregadas de águas. Antes que os montes se houvessem assentado, antes dos outeiros, eu fui gerada. Ainda ele não tinha feito a terra, nem os campos, nem o princípio do pó do mundo. Quando ele preparava os céus, aí estava eu, quando traçava o horizonte sobre a face do abismo; Quando firmava as nuvens acima, quando fortificava as fontes do abismo, Quando fixava ao mar o seu termo, para que as águas não traspassassem o seu mando, quando compunha os fundamentos da terra. Então eu estava com ele, e era seu arquiteto; era cada dia as suas delícias, alegrando-me perante ele em todo o tempo; Regozijando-me no seu mundo habitável e enchendo-me de prazer com os filhos dos homens (*Provérbios* 8:22-31).

Justino parece ter em mente essa associação. A alusão, ela é encontrada quando Justino faz uma citação do Salmo 45:1, que diz: “Meu coração ferve com um nobre tema. Enquanto recito os meus versos ao rei, a minha língua é como a pena de um destro escritor” (*Salmo* 45:1). A tradução da citação em Justino para o português não nos permite perceber essa alusão: “Do meu coração brota um belo hino...” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, XXXVIII, 3). A versão inglesa dá uma pequena direção, mas não facilita muito: *My heart has brought forth a good matter / Meu coração produziu um bom tema* (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, XXXVIII, 3). No texto grego é que conseguimos detectar a alusão feita ao Logos: *Ἐξηρεν/χατο η9 καρδι/α μου λο/γον α0γαθ ο/ν* (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, XXXVIII, 3). *Logon agathon (λο/γον α0γαθο/ν)* é a “boa palavra”. O belo hino, o bom tema, a boa palavra refere-se a Cristo. Tal alusão pode ser confirmada quanto Justino diz: “Assim, pois, no Salmo 45 se diz igualmente, referindo-se a Cristo” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, XXXVIII, 3).

Vimos que Justino tem uma ideia bastante trabalhada sobre o Logos, pois parece formar boa parte de sua teologia. Conservou o pensamento básico joanino, mas o ampliou. Com o auxílio do seu conhecimento filosófico, ele desenvolveu uma ideia bem mais ampla do Logos. Os autores cristãos, a seguir, nos revelam outras nuances sobre o Logos. Como vemos, alguns deles, não irão muito além do evangelista João, enquanto outros, trazem novas metáforas para explicar o Logos.

1.3.3.3. Em outros autores cristãos

Irineu (130 d.C. – 202 d.C.), bispo de Lion³⁵, foi contemporâneo de Justino Mártir. Ele escreveu por volta de 180 d.C. a obra *Contra as Heresias* (*Adversus Haereses*). Nela, o autor trata de expor e refutar as várias seitas gnósticas de seu tempo. Uma das questões que ele procura esclarecer é a pessoa do Logos. Aí ele se vale exclusivamente do *Evangelho de João*. Assim, suas declarações repetem basicamente o que se encontra neste evangelho. Os trechos a seguir o demonstram: “João proclama um único... Unigênito, Jesus Cristo, por meio do qual foram feitas todas as coisas” (IRINEU. *Contra as Heresias*, I, 9, 2); e declara que “dele, diz que é o Verbo de Deus, o Filho único, a origem de todas as coisas... o criador do cosmos, aquele que... se fez homem e habitou entre nós” (IRINEU. *Contra as Heresias*, I, 9, 2). Sempre, ao falar do Logos, repete estas mesmas informações (IRINEU. *Contra as Heresias*, I, 9, 3).

Atenágoras de Atenas foi um apologista cristão também contemporâneo a Justino. Sua principal obra foi *Petição em Favor dos Cristãos* (*Legatio pro Christianis*). A obra, ao falar do Logos, traz as seguintes características (ATENÁGORAS, *Petição em Favor dos Cristãos*, 10, 1-4):

- O Universo foi criado através do Logos;
- O Logos é identificado com o Filho de Deus;
- O Filho de Deus é o Logos do Pai, em ideia e em operação;
- Todas as coisas foram feitas por ele;
- O Logos é o “primeiro produto do Pai”;
- Deus Pai possuía o Logos em si mesmo, por isso o Logos não foi trazido à existência, Ele já existia em Deus Pai;
- O Logos é a Sabedoria conforme descrito em *Provérbios* 8;

³⁵ Cidade em que nasceu o Imperador Cláudio. Era a capital da Gália Lugdunensis. Seu antigo nome era Lugdunum. No final do segundo século ocorreu aí a Batalha de Lugdunum, travada entre Sétimo Severo e Clódio Albino. O último foi derrotado (BUNSON, 333-334; GONÇALVES, 2002, p. 363)

- As funções e cargos dos vários seres espirituais são dados por Deus através de seu Logos, a fim de que estes organizem todas as coisas: os elementos, os céus, o mundo e tudo que nele há.

No geral, Atenágoras repete boa parte da ideia do evangelho joanino. Poucas são as novidades. Um pensamento complexo em Atenágoras é o de que o Logos já existia no Pai, portanto Ele não foi trazido à existência. Em outras palavras, o Logos não é um ser que Deus criou, pois já estava presente nEle. A questão da delegação das funções e cargos dos seres espirituais parece refletir a ideia filoniana de que o Logos é o chefe (arcanjo) dos anjos. Atenágoras enfatiza muito a concepção do Logos enquanto a Sabedoria, conforme relatada em *Provérbios* 8. O que parece contradizer a ideia de que o Logos já existia em Deus, pois “Quando ainda não havia abismos, fui gerada (a Sabedoria). Antes que os montes se houvessem assentado, antes dos outeiros, eu fui gerada” (*Provérbios* 8:24-25, grifos nossos). No demais, o seu pensamento caminha lado a lado ao do evangelista João.

Clemente de Alexandria viveu entre os anos 150 e 215 d.C. e nasceu provavelmente em Atenas. Depois de sua conversão, viajou por vários lugares, buscando conhecer mais sobre o cristianismo. Fundou uma escola de filosofia cristã em Alexandria, tendo deixado essa cidade em 202 d.C. quando da perseguição no tempo do Imperador Séptimo Severo (SANTOS, 2006, p. 17).

Ao falar de Cristo como Logos, Clemente faz uma analogia com uma passagem do *Antigo Testamento*, que consta no livro de *I Samuel*. Essa passagem narra o momento em que o rei Saul era atormentado por um “espírito mau” e Davi, ao tocar sua harpa, fazia com que o “espírito mau” saísse (*I Samuel* 16:1-23). Clemente diz que “com um belo instrumento musical de sopro o Senhor fez o homem, o fez conforme a Sua imagem” (CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Exortação aos Gregos*, I, 172). Segundo Clemente, este instrumento é “a Sabedoria sobrenatural, a Palavra (Logos) Celestial... o instrumento Santo de Deus” (CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Exortação aos Gregos*, I, 172). Ele ainda o chama de Palavra de Deus, o Senhor, e a Nova Canção. Mas, segundo Clemente, qual é a função e a vontade do Logos? Clemente responde: “Abrir os olhos do cego, desobstruir os ouvidos do surdo, e conduzir o coxo ou o errante a justiça, para revelar Deus aos néscios, para acabar com a corrupção, para vencer a morte, para reconciliar os filhos desobedientes a seus pais” (CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Exortação aos Gregos*, I, 172). E conclui dizendo

que o Logos é “O instrumento do amor de Deus pela humanidade” (CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Exortação aos Gregos*, I, 172).

Além de uma Nova Canção que faz milagres, o Logos é também o grande pedagogo: “Permita-nos designar esta Palavra (Logos) apropriadamente pelo nome de Tutor” (CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *O Instrutor*, I, 1). A função do Logos é instruir toda a humanidade. Não obstante, dedica-se especificamente aos convertidos: “Com todo o Seu poder, portanto, o Instrutor da humanidade, a Palavra (Logos) divina, utilizando-se de todos os seus recursos de sabedoria, dedica-se à salvação dos filhos” (CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *O Instrutor*, I, 9). Uma vez convertido ao cristianismo, é ofício do Logos doutrinar este neófito para uma melhor compreensão do que é ser cristão.

Deste modo, a ideia do Logos como “o poder ou função divina pela qual o universo recebe sua unidade, coerência e significado” (DOUGLAS, 1995, p. 958) foi abraçada pelo cristianismo. Ele foi identificado com o próprio Cristo, com sua missão, essência, vontade e destino. A frequente utilização da concepção de Logos pelos cristãos – diga-se cristãos vindos do próprio helenismo, alguns deles com uma forte formação filosófica – revela que a adaptação do Logos na mensagem cristã foi um fator que possibilitou a identificação dos gentios com o cristianismo. Essa identificação veio a se concretizar com a conversão destes povos.

Por certo, como pretendemos afirmar, este não foi um fator decisivo e único. Mas o fato de estar tão presente na literatura cristã, ainda que com uma formatação própria, corrobora a ideia de que muitos gregos se sentiram impactados com ela. Em síntese, a identificação de Jesus com o Logos, a explicação existencial do universo com sua unidade e coerência foi, provavelmente, uma resposta às questões existenciais dos gregos. Justino comprou essa ideia; ela o cativou e convenceu de tal forma que se tornou não meramente um cristão, mas um apologista cristão, ou como ele prefere se chamar: um filósofo, claro, cristão.

1.4. Cristãos, gregos e as apropriações culturais³⁶

³⁶ A religiosidade enquanto cultura, fazendo parte do “esquema mental” dos povos politeístas (PÉPIN, 1979, p. 180, apud: SACHOT, 2004, p. 89).

Outro fator não menos importante talvez esteja ligado à expressão de Paulo quando diz: “Homens atenienses, em tudo vos vejo um tanto supersticiosos” (*Atos dos Apóstolos* 17: 22). Na versão Almeida Revista e Atualizada temos o termo “acentuadamente religiosos”, ao invés de “supersticiosos”. Em grego temos: *δεισιδαιμονεστε/ρουφ*, que vem da palavra *δεισιδαιμονι/α*, que significa: “temor supersticioso dos deuses, superstição” (PEREIRA, 1998, p. 121). O contexto da passagem sugere uma preocupação voltada para a religiosidade.

O pensamento de muitos desses povos parecia girar em torno de suas divindades. Uma passagem que esclarece bem essa questão encontra-se no capítulo 14 de *Atos dos Apóstolos*. Paulo realiza uma cura de um paraplégico na cidade de Listra. As outras pessoas vendo tal ato exclamaram, em língua licaônica: “Fizeram-se os deuses semelhantes aos homens, e desceram até nós” (*Atos dos Apóstolos* 14:11). Paulo e Barnabé foram classificados como deuses. O primeiro foi chamado de Mercúrio, “porque era o que falava”, e a Barnabé, de Júpiter (*Atos dos Apóstolos* 14:12). Dois pontos aqui são interessantes.

- ✓ O espanto do povo foi expresso em língua licaônica, um idioma local;
- ✓ A associação de Paulo e Barnabé com essas divindades.

Paulo é associado a Mercúrio – identificado como Hermes na mitologia grega. Era visto como deus do comércio, pedagogo, guarda das estradas, deus da eloquência, mensageiro dos deuses, condutor de almas – (BRANDÃO, 1987, p. 191-207) “porque era o que falava”, ou seja, quem estava pregando. Barnabé associado a Júpiter, o chefe dos deuses, associado a Zeus na mitologia grega³⁷.

Apesar de estarem diante de um povo que conservava seu idioma local, percebe-se que este povo possuía os mesmos deuses conhecidos na mitologia grega. A eloquência da pregação de Paulo e possivelmente a expressividade de ambos tornaram possível a associação feita pelos licaônicos. Querendo eles sacrificar oferendas a Paulo e Barnabé, os dois “rasgaram as suas vestes, e saltaram para o meio da multidão” (*Atos*

³⁷ A razão da estupefação de seus ouvintes talvez seja melhor explicada pela lenda de Baucis e Filemon contida na obra *Metamorfoses* de Ovídio. Segundo a lenda, Júpiter e Mercúrio desceram na terra disfarçados de mortais. Procuravam por abrigo, mas ninguém abriu as portas para eles, exceto um casal de idosos chamado Baucis e Filemon que os hospedaram na sua humilde casa (*casa paupertatemque*). (OVÍDIO. *Metamorfose*, VIII, 61). Provavelmente, os habitantes da Licaônia ficaram com medo de cometeram o mesmo erro. Pode também ser uma criação literária do autor, o que não impossibilita de o fato realmente ter ocorrido.

dos Apóstolos 14:14) e começaram a explicar-lhes que eram homens como eles e não deuses. Não houve muito sucesso com esta pregação, mas só o indício da forma de pensar, a associação com a religião já se mostrava um terreno fértil para as ideias cristãs. Era mais uma carta de apresentação que facilitava a aceitação da pregação dos apóstolos.

1.5. As sinagogas e a proclamação sinagoga

Tratamos, a seguir, de um assunto que está nas bases das identidades cristãs: as sinagogas. Apresentamos as sinagogas a partir de três pontos: o termo em si; sua história e estrutura; e sua relação com o cristianismo vista no *Novo Testamento*. O termo sinagoga vem do grego *συναγωγή*, que significa reunião, coleção, aproximação, etc. O verbo *συναγω* quer dizer conduzir juntamente, reunir, convocar, unir-se, etc. (PEREIRA, 1998, p. 545). É utilizado na septuaginta para se referir à congregação de Israel, como em:

καὶ ἀπῆρεν πᾶσα συναγωγή υἱῶν Ἰσραὴλ ἐκ τῆς ἐρήμου σὶν κατὰ παρεμβολὰς αὐτῶν διὰ ῥήματος κυρίου καὶ παρενεβάλοσαν ἐν Ραφιδὶν οὐκ ἦν δὲ ὕδωρ τῷ λαῷ πιεῖν.
Depois toda a congregação dos filhos de Israel partiu do deserto de Sim pelas suas jornadas, segundo o mandamento do SENHOR, e acampou em Refidim; e não havia ali água para o povo beber (*Êxodo* 17:1, grifos nossos).

No *Novo Testamento*, há cerca de 56 ocorrências da palavra sinagoga. Seu equivalente em hebraico é *בית כנסת* (keneseth) e refere-se à “reunião de quaisquer pessoas ou coisas e para quaisquer propósitos” (DOUGLAS, 1995, p. 1530).

Segundo Maurice Sachot, a proclamação sinagoga da Palavra de Deus “é a instituição dinâmica que, em um mesmo momento, garante ao judaísmo sua permanência e sua continuidade” (SACHOT, 2004, p. 21). Sabemos que, se as sinagogas proporcionaram a continuidade da identidade judaica, também foram fundamentais para o surgimento do cristianismo. Vale salientar que, para Sachot, o termo judaísmo devido à sua relação com o termo helenismo, é melhor aplicado ao judaísmo da Diáspora e não àquele que se encontrava na Palestina (SACHOT, 2004, p. 22). Para ele, o que é geralmente chamado de judaísmo palestinese é melhor entendido como a *res judaicae*, isto é, um movimento intelectual específico dos judeus dessa região, e mesmo um sentido de Estado, enquanto o termo judaísmo helenístico reflete uma relação intercultural muito forte com os gentios (SACHOT, 2004, p. 21-22).

Apesar disso, segundo ele, a instituição sinagoga é comum a ambas as formas de judaísmo, garantindo assim uma certa unidade (SACHOT, 2004, p. 24).

Segundo a tradição judaica, a origem da sinagoga remonta a Moisés, seu fundador. Porém, aceita-se melhor a hipótese de que tenha surgido no século VI a.C., quando os judeus foram exilados na Mesopotâmia (SACHOT, 2004, p. 27). Distante do Templo, de sua terra natal e, principalmente, de Jerusalém, os judeus dispersos sentiram a necessidade de preservarem sua identidade. Para tanto, se reuniram em torno daquilo que fazia parte da sua própria essência: a Torah. Os fatos relatados nela fazem parte do passado deles, por isso torna-se importante revisitá-los e, por conseguinte, atualizá-los conforme a situação que experienciavam, pois a mensagem precisava ser adaptada a um novo contexto para que pudesse corresponder às necessidades correntes. Surgiu, então, o ritual sinagoga. Ele compreendia, inicialmente, a leitura da Torah e a homilia que é a atualização do significado da Torah (SACHOT, 2004, p. 29).

Com o passar do tempo, outros elementos foram sendo incluídos no ritual. Um deles é a leitura dos livros dos profetas (Nebiim). Apesar de nesses livros existirem fatos que se focam no passado, o interesse neles não é o histórico. A importância deles reside em dois fatores. O primeiro, porque são considerados como uma interpretação inspirada da Torah. O segundo, porque “coloca o povo em uma dimensão histórica que o abre para o futuro, visitando de novo o passado considerado como fechado” (SACHOT, 2004, p. 29). Assim, as reuniões na sinagoga passaram a estruturar-se, pela ordem, com a leitura da Torah, a homilia e a leitura dos profetas. Esta última conclui a reunião sabática.

Em um momento posterior, a leitura dos profetas passou a ser o centro da proclamação sinagoga, equiparada à Torah. Segundo Sachot, este novo lugar da leitura dos profetas convida a leitura da Torah através do texto profético e deu novos significados a estes três elementos da reunião. Sachot apresenta os significados conforme segue (SACHOT, 2004, p. 30):

1. A leitura da Torah lembra, em sua força histórica, a palavra fundadora da Aliança entre Iahweh e seu povo;
2. A releitura profética finaliza essa história, arrancando-a do encerramento do passado e abrindo-a para o tempo da promessa;
3. A homilia, enfim, enuncia para hoje a realização plena dessa promessa. É a palavra viva, original e não escrita, que agora enuncia essa realização.

Deve-se entender que o termo homilia é um empréstimo do latim (*homilia*), que por sua vez é uma transcrição do termo grego *οἰμιλία*, que significa trato, conversação, reunião, companhia, sociedade, instrução, intimidade (PEREIRA, 1998, p. 404). O termo latino possui o mesmo significado de *expositio*, *explanatio*, *commentarius*, *tractatus*, *sermo*. Até o século III, os termos gregos utilizados eram *didaskalia* e *logos*. Porém, por homilia deve-se entender que não é um comentário, mas designa um discurso solene. Ou nas palavras de Sachot: “a alocução que o pregador faz do alto da cátedra e, particularmente, a alocução que segue, à maneira da prática sinagoga, a leitura de textos tirados da Escritura” (SACHOT, 2004, p. 30).

Com essa configuração da reunião sinagoga é que temos contato no *Novo Testamento*. Nessa perspectiva é que Jesus foi convidado para ler, na sinagoga em Nazaré, o livro do profeta Isaías. Ao terminar de ler, Jesus devolveu o livro ao assistente da sinagoga e se sentou. Como todos olhavam para ele esperando que explicasse (atualizasse) aquela palavra, ele disse: “Hoje, se cumpriu a Escritura que acabais de ouvir” (*Lucas* 4:21). A leitura que Jesus fez de *Isaías* 61:1-2 fecha o passado histórico contido na Torah em relação à Aliança entre *Iahweh* e seu povo e abre-o para o tempo da promessa. As suas palavras ao final são enunciação da realização dessa promessa, pois isso, ele diz, “Hoje, se cumpriu” (*Lucas* 4:21; cf. SACHOT, 2004, p. 30).

O termo sinagoga tem um uso frequente no *Novo Testamento*. Jesus e Paulo costumeiramente visitavam as sinagogas. As que Jesus visitava ficavam na Galiléia e na Judéia. A maioria das sinagogas pelas quais Paulo passou ficava na Ásia Menor. Muitas das citações no que diz respeito à sinagoga são genéricas, não se referem a um lugar específico, como em: “E, castigando-os muitas vezes por todas as sinagogas” (*Atos do Apóstolos* 26:11). Outras não especificam sua localização, e mesmo o contexto não auxilia muito: “Apesar de tudo, até muitos dos principais creram nele; mas não o confessavam por causa dos fariseus, para não serem expulsos da sinagoga” (*João* 12:42).

Há outras de cunho profético: “Conheço as tuas obras, e tribulação, e pobreza (mas tu és rico), e a blasfêmia dos que se dizem judeus, e não o são, mas são da sinagoga de Satanás” (*Apocalipse* 2:9; v. tb. 3:9). O autor está se referindo a algum grupo, supostamente de judeus-cristãos, que estava causando problemas para as Igrejas de Esmirna e Filadélfia. Há referências a sinagogas dos libertinos, dos Cireneus e dos alexandrinos (*Atos do Apóstolos* 6:9). O termo “libertinos” refere-se a um grupo de

judeus que tinham sido capturados durante a campanha de Pompeu, e que, posteriormente, foram libertos (libertini) pelos seus senhores. O termo sugere que eles tenham organizado uma sinagoga para eles, porém não se sabe a localização certa, provavelmente em Jerusalém (DOUGLAS, 1995, p. 1.532).

Os Cireneus e alexandrinos estão relacionados às sinagogas de suas respectivas cidades, ou seja, Cirene e Alexandria. A primeira era uma cidade portuária no norte da África (DOUGLAS, 1995, p. 294). A segunda, é provável referência aos judeus da famosa cidade de Alexandria que ficava na costa noroeste do delta egípcio, fundada em 332 a.C. por Alexandre, o Grande (DOUGLAS, 1995, p. 49). Os evangelhos citam sinagogas em Cafarnaum (*Lucas 7:5; Marcos 1:21*) e em Nazaré (*Lucas 4:16, 28*). No livro de *Atos dos Apóstolos* temos um número bem maior de sinagogas citadas: Antioquia, da Pisídia (*Atos do Apóstolos 13:14-15, 42-43*); Corinto (*Atos do Apóstolos 18:8-17*); Éfeso (*Atos do Apóstolos 18:19; 19:8-26*); Icônio (*Atos do Apóstolos 14:1*); Atenas (*Atos do Apóstolos 17:17*); Tessalônica (*Atos do Apóstolos 17:1-2*); Beréia (*Atos do Apóstolos 17:10*); e em regiões maiores: Cilícia e Ásia (*Atos do Apóstolos 6:9*).

A frequência de Jesus e dos apóstolos nas sinagogas mostra a relevância deste local como ponto chave para o surgimento e desenvolvimento da nova religião. É de lá que muitos foram convertidos. Parte daqueles conversos eram os tementes a Deus (*God-fearers*) mencionados nos *Atos dos Apóstolos* (SANDERS, 1987, p. 151-153; *Atos dos Apóstolos 2:5; 10:2; 17:4, 17*). Houve também muitas perseguições por parte dos judeus dessas sinagogas, porém mesmo essas perseguições foram salutares para a pregação do evangelho (*Atos dos Apóstolos 18:1-11*), item importante da cristianização, que trataremos a seguir.

1.6. O martírio dos cristãos

Os martírios deveriam servir como exemplo para que as pessoas que não eram cristãs não se tornassem cristãs e, para aqueles que eram, negassem a fé em Cristo. A atitude dos delatores e de alguns magistrados romanos fazia com que os cristãos se sentissem amedrontados, assim tornava-se vergonhoso ser um cristão. Por isso, muitos, diante da solicitação do magistrado para prestar culto ao Imperador, negavam ser cristãos. Sabiam que se os reconhecessem como cristãos provavelmente seriam

condenados à morte. Era necessário ter coragem e convicção para aceitar o cristianismo e se declarar cristão. Não obstante, por uma grande ironia da história, o efeito era exatamente o inverso. É claro que houve casos em que alguns negavam a fé e, provavelmente, muitos não cristãos se sentiram intimidados com os martírios. Mas a quantidade dos que aceitaram a nova fé e daqueles que preferiam morrer a negá-la foi muito maior.

É paradoxal, mas, segundo Toynbee, essa situação estimulava muitos gregos a se tornarem cristãos. Estes estavam cansados de serem tolhidos de se arriscarem, devido à dominação romana (TOYNBEE, 1963, p. 208; FRANGIOTTI, 1995, p. 9-10). Sentiam saudades dos tempos dos heróis gregos. Toynbee afirma:

Logo que os cristãos tiveram de começar a arriscar a vida – uma parte cada vez maior da população das cidades do interior reconquistou a satisfação de viver perigosamente (TOYNBEE, 1963, p. 208).

Isto gerou em Justino uma outra preocupação: muitos cristãos se entregavam espontaneamente ao martírio. Melhor, faziam questão de morrer (*II Apologia*, III, 1-4). Era mais uma razão importante para que os martírios acabassem. Senão, de mártires muitos cristãos passariam a suicidas. E um suicida não tem parte no reino dos céus, pois é um assassino de si. Outros que possivelmente foram contra essa atitude por parte dos cristãos foram os estoicos. O filósofo estoico aceita a morte, mas sem nenhuma paixão, ao contrário do mártir, que estava cheio de paixão (CULLMANN, 2004:209-210). E este é outro fator, aparentemente, não positivo em relação à pregação do evangelho, pois o estoicismo era uma escola filosófica muito forte nos dois primeiros séculos (TOYNBEE, 1963, p. 207-209; FRANGIOTTI, 1995, p. 9-10). O próprio Imperador Marco Aurélio, que governou por volta de 161 a 180 d.C., não via esta atitude com bons olhos. Em sua obra *Meditações* comenta que:

Que bela é a alma preparada para uma imediata separação do corpo, seja para se extinguir, seja para se dispersar ou sobreviver! Que essa preparação, porém, provenha de um juízo próprio e não dum simples sectarismo, como o dos cristãos; uma preparação raciocinada, grave e, para ser convincente, nada teatral (MARCO AURÉLIO. *Meditações*, XI, 3).

Apesar disso, os martírios, estranhamente, serviram como meio de agremiar mais e mais gentios para o cristianismo. Por isso, tornou-se célebre a frase de

Tertuliano: “O sangue dos cristãos é semente³⁸” (TERTULIANO. *Apologia*, L, 13). Se há paradoxidade nos martírios, o mesmo não ocorrerá com o próximo item: a não necessidade da guarda das leis judaicas, pois sua rigidez e sua continuidade seria uma pedra de tropeço para a propagação do evangelho.

1.7. A facultação em relação à observância das leis mosaicas

Aproximadamente em 48 d.C., em Antioquia da Síria, levantou-se o problema relativo à questão da prática da circuncisão (*Atos dos Apóstolos* 15:1-41). Alguns cristãos-judeus que haviam vindo da Judéia estavam ensinando aos cristãos-gentios de Antioquia que eles precisavam passar pelo ritual da ברית מילה (b^orît-mûlâ = aliança da circuncisão: cf. HARRIS, 1998, p. 214-218; 816-817), senão eles não seriam salvos. A conclusão destes cristãos-judeus era de que a aceitação pela fé, conforme Paulo pregava, do sacrifício vicário de Cristo era insuficiente para a salvação. O que se percebe é que, ao menos, até este momento não havia qualquer pensamento de que a conversão às doutrinas e aos ensinamentos de Jesus era algo diferente de ser judeu. Em outras palavras, seguir a Cristo não era ser cristão especificamente, mas, simplesmente, judeu, fazer parte de um grupo, de uma facção judaica.

Na opinião dos judeus-cristãos era necessário guardar as prescrições da Torah. Porém, Paulo e Barnabé tinham uma visão diferente. A aceitação da fé em Cristo, para eles, implicava em ver a realidade não pela ótica judaica e da Torah, simplesmente, mas, nos moldes do pensamento, da mensagem de Jesus tal qual eles a receberam e interpretaram. A circuncisão, enquanto corte do prepúcio físico, chega a ser considerada obnóxio, desprezível. O que se valorizava era a circuncisão no sentido metafórico, enquanto símbolo de uma circuncisão superior, ou seja, a conversão do coração através da fé em Cristo: “No qual também estais circuncidados com a circuncisão não feita por mão no despojo do corpo dos pecados da carne, a circuncisão de Cristo” (*Colossenses* 2:11), e ainda: “Porque não é judeu o que o é exteriormente, nem é circuncisão a que o é exteriormente na carne” (*Romanos* 2:28), e explica: “Mas é judeu o que o é no interior, e circuncisão a que é do coração, no espírito, não na letra” (*Romanos* 2:29). Justino, citando o profeta Isaías, aponta para o fato de “Que os cristãos da gentildade seriam mais sinceros e fiéis” (JUSTINO. *I Apologia*, LIII, 10), pois

³⁸ No original: semen est sanguis Christianorum (TERTULIANO. *Apologia*, L, 13).

“Israel é incircunciso de coração, as nações o são de prepúcio” (JUSTINO. *I Apologia*, LIII, 11).

O apóstolo Paulo e Barnabé discutiram com estes judeus, mas não conseguiram convencê-los. Sentiu-se a necessidade de uma autoridade maior sobre o assunto. Neste caso, a autoridade maior eram os apóstolos que conviveram com Jesus e alguns anciãos, porém, estes estavam em Jerusalém. Ocorre, então, o primeiro concílio da Igreja cristã, que é conhecido como o Concílio de Jerusalém. O único nome de entre os doze apóstolos citado neste Concílio apresentado em *Atos 15* é o de Pedro. Estava presente também Tiago³⁹, irmão do Senhor (*Atos dos Apóstolos 15:7,13*). Paulo, ao mencionar este Concílio⁴⁰ em um outro conflito ocorrido posteriormente e relatado na carta aos Gálatas, cita ainda o nome de João (*Gálatas 2:9*). Quanto aos anciãos não é mencionado nenhum pelo nome.

De um lado, Paulo e Barnabé, do outro, alguns da seita dos fariseus que se converteram ao cristianismo, e no meio, os apóstolos e anciãos. Pedro, lembrando de sua experiência em Cesaréia com um centurião chamado Cornélio (*Atos dos Apóstolos 10:1-48*), defende que não se pode por “sobre a cerviz dos discípulos um jugo que nem nossos pais nem nós pudemos suportar” (*Atos dos Apóstolos 15:10*). Toda os presentes se calam, e parecem estar convencidos com as palavras do apóstolo Pedro, até que Tiago, o irmão de Jesus, se levanta e reafirma as palavras de Pedro dizendo: “julgo que

³⁹ Geralmente há uma certa confusão quanto aos “Tiagos” do *Novo Testamento*: o apóstolo e aquele que é considerado o irmão do Senhor (αδελφον του Κυριου). O primeiro é o único apóstolo que tem mencionado o seu martírio no *Novo Testamento*. O segundo é chamado por Paulo de irmão do Senhor (*Gálatas 1:19*). Temos nos evangelhos de Mateus e Marcos uma referência aos irmãos de Jesus dos quais um se chama Tiago (οι αδελφοι_ αυτου= ΟΙα/κοβοφ) (*Mateus 13:55; Marcos 6:3*). Duas questões devem ser esclarecidas aqui. A primeira é quanto a qual Tiago realmente se refere o texto do Concílio. O Concílio é relatado em *Atos 15*, quando o Tiago apóstolo já estava morto conforme pode ser visto no capítulo 12 de *Atos* onde temos a informação de sua morte: “E por aquele mesmo tempo o rei Herodes estendeu as mãos sobre alguns da igreja, para os maltratar; e matou à espada Tiago, irmão de João” (*Atos 12:1-2*). Este Tiago e João eram filhos de Zebedeu e foram chamados por Jesus de Boanerges, isto é, filhos do trovão (*Mateus 4:21; 10:2; Marcos 1:19; 3:17*). O concílio de Jerusalém ocorreu por volta do ano 50 d.C. enquanto que Tiago, o apóstolo, foi martirizado aproximadamente em 35 d.C. Tiago foi decapitado logo após a morte de Estevão. Na perseguição que se seguiu depois que Estevão foi apedrejado, vários seguidores de Jesus se dispersaram para Fenícia, Chipre e Antioquia da Síria (*Atos 11:19*), mas os apóstolos ficaram em Jerusalém. De forma que a perseguição desencadeada por Herodes ocasionou a morte de Tiago e a prisão de Pedro.

A outra discussão é se o Tiago chamado de irmão do Senhor era realmente irmão ou algum parente próximo. A palavra hebraica הַיָּחִיד (com mesmo uso no aramaico) pode significar irmão, primo, um parente próximo e até mesmo amigo (HARRIS, 1998, p. 49, 1666). O termo αδελφο/φ é utilizado para filhos da mesma mãe (PEREIRA, 1998, p. 10; CHEVITARESE & FUNARI, 2012, p. 22). Termo mais genérico no grego é συγγενη/φ, traduzido como prima em Lucas 1:36, mas que pode significar nascido com, da mesma família, parente (PEREIRA, 1998, p. 534).

⁴⁰ Apesar de algumas divergências nos relatos, alguns autores, como é o caso de Adof Pohl, preferem entender que ambos tratam do Concílio de Jerusalém (POHL, 1999, p. 38-39; comparar: SELVATICI, 2006, p. 99, 118).

não se deve perturbar aqueles, dentre os gentios, que se convertem a Deus” (*Atos dos Apóstolos* 15:19). Porém, isto foi, de fato, uma estratégia para impor aos gentios alguns costumes básicos judaicos. As regras eram: abster-se das contaminações dos ídolos, da prostituição, e do que é sufocado e do sangue⁴¹ (*Atos dos Apóstolos* 15:20).

A situação é parcialmente resolvida, pois apesar da carta encaminhada pelos apóstolos, vamos encontrar Pedro e alguns cristãos-judeus fazendo acepção dos cristãos-gentios (*Gálatas* 2:11-14). De qualquer forma, este foi o começo para se introduzir e fortalecer a ideia de que não fazia sentido a exigência de alguns rituais judaicos aos cristãos-gentios, principalmente a circuncisão. Este era um ponto bastante polêmico, pois ele era um fator decisivo no que tange à identidade judaica. Porém, os apóstolos acharam por bem que não se deveria impor tal costume aos cristãos-gentios.

A prática da circuncisão era vista com certa repugnância pelos gentios. Em ocasião dos jogos olímpicos, os judeus se tornavam motivo de escárnio. Tal situação constrangedora fez com que alguns judeus buscassem uma “reversão da circuncisão” (GREEN, 1993, p. 259). Caso a circuncisão fosse tomada como obrigatória no cristianismo, ela se tornaria mais um empecilho para a propagação do evangelho. O decreto apostólico no Concílio de Jerusalém foi mais um ponto que favoreceu a aceitação do cristianismo por parte dos povos politeístas.

Como podemos ver, os fatores acima analisados foram fundamentais para possibilitar melhores relações interculturais entre cristãos e povos politeístas. Graças a esses fatores, o cristianismo se formatou de maneira a assegurar a sua permanência. Não obstante os problemas externos, a sua configuração interna e seu constante diálogo com elementos culturais distintos auxiliaram o cristianismo a desenvolver identidades com maior plasticidade. Isto sem perder muito os elementos judaicos existentes em suas raízes.

Dos sete fatores apresentados, um estava fora do controle dos cristãos: os martírios. De forma inusitada, ele foi importante para que novas pessoas se convertessem ao cristianismo. Os demais proporcionaram não só uma maior agremiação, mas, uma constituição identitária mais diversificada, uma ampliação do corpus doutrinário, uma maior discussão da essência do cristianismo.

Em suma, os cristãos a quem Justino está defendendo e, conseqüentemente, revelando sua identidade, foram se constituindo por cerca de cem anos, quer com as

⁴¹ Tais proibições já estavam previstas no *Antigo Testamento* em relação aos estrangeiros (*Levíticos* 17).

circunstâncias externas (perseguições, martírios), quer com as mudanças internas (utilização de elementos da cultura helênica, das sinagogas judaicas, a não utilização de alguns elementos culturais judaicos). O cristianismo soube utilizar sabiamente as ferramentas de que dispunha em cada época e no segundo século não foi diferente. Enfim, Justino escreve em favor de um grupo que, em sua maioria, falava e escrevia em grego, utilizava gêneros e estilos gregos, se servia de ideias da filosofia grega, procurava adequar sua mensagem aos “esquemas mentais” dos helênicos (PÉPIN, 1979, p. 180, apud: SACHOT, 2004, p. 89), fazia uso das sinagogas para pregar o evangelho, suplantou as experiências externas de perseguições e não obstaculizou o caminho da conversão para os povos politeístas.

Neste capítulo, entendemos o “pano de fundo” da constituição de uma identidade cristã no segundo século. No capítulo seguinte, apresentamos Justino Mártir, suas obras e seu contexto histórico. Para que possamos compreender de forma mais atenta o conteúdo da *I Apologia*.

CAPÍTULO 2

REENCONTRANDO JUSTINO: SUA VIDA, SUAS OBRAS E SEU CONTEXTO HISTÓRICO

Ao imperador Tito Élio Adriano Antonino Pio César Augusto, ao seu filho Veríssimo, filósofo, e a Lúcio, filho natural do César, filósofo e filho adotivo de Pio, amante do saber, ao sacro Senado e a todo o povo romano. Em prol dos homens de qualquer raça que são injustamente odiados e caluniados, eu, Justino, um deles, filho de Prisco, que o foi de Báquio, natural de Flávia Neápolis na Síria Palestina, compus este discurso e esta súplica. (JUSTINO. *I Apologia*, I, 1).

Na própria *I Apologia* é possível detectar várias informações fundamentais para um melhor entendimento da mesma. Ela será o nosso guia para responder a questões básicas, tais como: Quem é o seu autor? A que grupo ele pertencia? Quem são seus pares? Quais outras obras ele escreveu? Quantas se podem dizer que são autênticas, ou seja, do próprio Justino? Quais manuscritos possuímos de suas obras? A que gênero pertence? Em que data foi escrita? Quais fontes o autor utilizou para produzir sua obra? Como ele manejava/interpretava suas fontes?

Para respondermos tais questões, sistematizamos este capítulo em quatro partes. A primeira parte se ocupa em apresentar uma síntese de alguns fatos que começam com o cristianismo em seu estado germinal e vai até os dias de Justino. Tal síntese tem como objetivo mostrar alguns dos principais fatos relacionados ao

cristianismo desde o início do ministério itinerante de Jesus até os dias de Justino. Será possível ver também que alguns destes fatos coincidem com a história do próprio Justino.

Na segunda parte, focamos a nossa atenção nas questões relativas à autoria. Assim, apresentamos o autor, traçando seu perfil biográfico, apresentando suas obras, bem como aquelas que lhe são atribuídas, e revelamos o contexto intelectual no qual ele estava inserido. E, na terceira, nos ocupamos especificamente de questões relacionadas ao texto da *I Apologia*. Isto abrange sua datação, gênero, manuscritos que dispomos dela e as fontes que o autor utilizou na elaboração de sua obra. Por fim, trabalhamos, na última parte, com o contexto histórico de Justino em três instâncias. Em todas elas buscamos focar o tema das perseguições. A primeira se centra no século I d.C.; a segunda, no século II d.C.; e na terceira, fazemos uma análise dos motivos das perseguições terem ocorrido, visto que o autor foi ceifado num dos processos persecutórios desencadeados no interior do território imperial.

2.1. De Jesus a Justino: uma sinopse

Por volta do ano 27 d.C., um judeu chamado Jesus começou a pregar, iniciando pela região da Galiléia. Posteriormente anunciou sua mensagem também na Judéia e até mesmo em Samaria. O seu ofício durou cerca de 2 a 3 anos. Sua mensagem, quase sempre proferida por parábolas, anunciava o que ele chamou de “o reino de Deus”. Em suas caminhadas, curou enfermos, expulsou espíritos malignos, fez sinais miraculosos. Uns o chamaram de profeta, outros de Cristo, porém, outros o denominaram de endemoniado. O teor de seus ensinamentos foi um chamado ao arrependimento, ao amor a Deus e ao próximo.

Sua vida e seus ensinamentos entraram em choque com as elites locais, causando certa perseguição. Tramaram sua morte, o que foi levado a cabo graças ao auxílio de um de seus discípulos: Judas. Aproximadamente no ano 30 d.C., morreu Jesus, cognominado de Nazaré, mas, também, Cristo. Fica a cargo de seus discípulos continuarem sua missão pregando sua mensagem de boa nova (*ευαγγελιον*), principalmente os chamados apóstolos. Naquele momento eram onze, devido à traição de Judas. Dentre eles destacaram-se Pedro e João, e posteriormente juntou-se ao grupo, Tiago, irmão de Jesus. Os discípulos começaram sua pregação e centraram-se em

Jerusalém. Algumas perseguições foram movidas contra eles. Entre elas, a que foi organizada por Saulo, um judeu da cidade de Tarso, que posteriormente converteu-se à mensagem de Jesus. Tornou-se o maior divulgador dessa mensagem cujos principais destinatários passaram a ser os gentios.

Saulo, então, passou a se chamar e a ser chamado pelo nome de Paulo. Foi o primeiro a disseminar as doutrinas de Jesus de forma escrita. Com ele, a mensagem do Cristo foi reinterpretada e tomou os primeiros contornos de uma sistematização. A escritura utilizada pelos discípulos de Jesus até então eram as escrituras judaicas, o *Antigo Testamento*, em sua versão grega, ou seja, a Septuaginta. A partir do ano 65 d.C., surgiram os evangelhos e as demais epístolas que fizeram parte posteriormente do cânon do *Novo Testamento* (BRUCE, 1990, p. 18-20). Durante as pregações surgiram alguns conflitos com alguns judeus e também com os povos politeístas.

Ainda em meados do primeiro século, surgiu pela primeira vez, em Antioquia da Síria, o título de cristãos⁴², que é dado aos discípulos de Jesus (*Atos dos Apóstolos* 11:26). Nasceu assim um rótulo que passou a designá-los por toda história da cristandade. Suetônio utiliza este termo ao se referir à pena de morte aplicada por Nero. Diz ele: “Quanto aos cristãos, espécie de homens afeitos a uma superstição nova e maligna, infligiram-se-lhes suplícios” / “*afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis nouae ac maleficae*” (SUETÔNIO. *Vida de Nero*, XVI, 2; grifos nossos). Tácito também o utiliza e ainda traz-nos seu étimo: “... vulgarmente chamados cristãos. Este nome vem de Cristo⁴³” / “*vulgus Christianos appellabat. Auctor nominis eius Christus*” (TÁCITO. *Anais*, XV, 44; grifos nossos).

Este fato aconteceu por volta de 64 d.C. e aproximadamente dois anos depois surge uma grande revolta por parte dos judeus. Cansados do domínio de Roma sobre eles, principalmente da alta taxação de impostos, os judeus promoveram uma revolta. Entre os revoltosos, Flávio Josefo, historiador judeu, que apesar de ser um dos líderes da revolta, quando foi pego, tornou-se uma importante fonte de informação para Roma. As suas obras tornaram-se documentos importantes sobre essa revolta (FLAVIO JOSEFO. *Guerras Judaicas*, II, 23). O Templo foi destruído e a cidade de Jerusalém foi totalmente arrasada. A guerra durou até o ano 70 d.C. A partir de então, as demais seitas

⁴² Este é o primeiro registro do termo cristãos. O termo “cristianismo” (*Επιστινισμο/φ*) aparece pela primeira vez em uma carta de Inácio de Antioquia, dirigida aos Magnésios, em cerca de 107 d.C. O motivo parece estar vinculado a uma distinção com o judaísmo: “Pois, onde há cristianismo não pode haver judaísmo” (INÁCIO DE ANTIOQUIA. *Magnésios*, X).

⁴³ Justino também declara: “Jesus Cristo, do qual também originou-se o nosso nome de cristãos” (JUSTINO. I Apologia, XII, 9).

judaicas desapareceram do cenário, restando apenas o cristianismo e o que ficou conhecido como judaísmo rabínico.

No final do primeiro século, todos os apóstolos já estavam mortos. Segundo alguns estudiosos (DOUGLAS, 1995, p. 830), o último a morrer foi o apóstolo João⁴⁴, próximo ao ano 100 d.C. Foi por volta deste ano que ocorreu o concílio judaico de Jâmnia, que se reuniu para estabelecer o cânon das Escrituras Judaicas. Também aproximadamente neste ano, nasceu Justino (FRANGIOTTI, 1995, p. 9). Após a morte dos apóstolos, a herança da mensagem cristã foi passada para os discípulos destes, conhecidos como padres apostólicos. Várias obras cristãs surgiram então. Clemente de Roma escreveu em 96 d.C., Inácio de Antioquia, do final do primeiro para o início do segundo século; a epístola de Barnabé data da primeira metade do segundo século, bem como o Pastor de Hermas e a Didaqué, e muitos outros escritos.

Em 132 d.C., começou uma nova revolta judaica com o líder Simão bar Koziba, ano no qual possivelmente ocorreu a conversão de Justino (FRANGIOTTI, 1995, p. 9-10). A revolta terminou em 135 d.C. Mais uma vez a Judéia foi devastada. Sobre essa revolta, Eusébio nos diz que “Rufo, então governador da Judéia... destruiu sem misericórdia, miríades de homens, mulheres e crianças... reduziu o país a um estado de sujeição absoluta” (EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, IV, 6, 1). Segundo Dion Cássio, “quase toda a Judéia foi assolada” (DION CÁSSIO. *História de Roma*, LXIX, 14, 2). Em momento de revolta judaica, o cristianismo se firmava e conquistava mais adeptos, como o próprio Justino, cuja vida expomos a seguir.

2.2. O autor

Possuímos poucas informações sobre quem foi Justino. A maioria dos estudiosos concorda que ele nasceu por volta do ano 100 d.C. (FRANGIOTTI, 1995, p. 9). Em sua *I Apologia* ele se apresenta como “eu, Justino, um deles (os cristãos), filho de Prisco, que o foi de Báquio, natural de Flávia Neápolis na Síria Palestina⁴⁵” (*I*

⁴⁴ As conclusões sobre a morte de João em idade avançada estão vinculadas basicamente à interpretação da passagem do evangelho de João na qual, após a pergunta preocupada de Pedro em relação a João, Jesus responde: “Se eu quero que ele fique até que eu venha, que te importa a ti?” (*João* 21:22). Eusébio de Cesaréia dá a sua confirmação ao dizer que “É tradição que, neste tempo (do Imperador Domiciano, portanto, entre 81 a 96 d.C.), o apóstolo e evangelista João, que ainda vivia, foi condenado a habitar a ilha de Patmos por ter dado testemunho do Verbo de Deus” (EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, III, 18,1).

⁴⁵ Antiga Siquém, atual Naplusa (FRANGIOTTI, 1995, p. 9; MORESCHINI & NORELLI, 2005, p. 109).

Apologia, I.1). Em sua obra *Diálogo com Trifão*, ele nos informa que havia passado pelas escolas filosóficas estoíca, peripatética, pitagórica e platônica (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, II.3-6), e, por fim, ele se encontrou definitivamente com o cristianismo que, segundo ele, era a única “filosofia segura e proveitosa” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, VIII.1).

No *Diálogo*, há um interessante relato sobre a sua conversão ao cristianismo (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, III, 1 – VIII, 2). Desanimado com as escolas filosóficas com as quais tivera contato e intrigado pelas ideias platônicas, Justino parte para um lugar solitário a fim de meditar no que aprendera e quem sabe poderia contemplar “o próprio Deus” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, II.6-III.1). Porém, chegando próximo do local no qual iria meditar, um ancião o seguia de perto. Um diálogo, então, entre eles se inicia de forma bastante intrigante. Justino fixa o olhar no ancião estranhando sua presença naquele lugar, ao que o ancião lhe pergunta:

– Tu me conheces?

Respondi que não. Ele continuou:

– Então porque me olhas desse jeito?

Eu lhe respondi:

– Estou admirado de que tenhas vindo onde me encontro, pois não esperava encontrar aqui homem algum (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, III, 2).

O ancião faz uma série de perguntas sobre Deus, a filosofia, a felicidade e a natureza da alma. Nelas, Justino acaba por cair em várias contradições. O ancião cerca-o em sua própria argumentação quase à moda da maiêutica⁴⁶ socrática. Justino, sentindo-se vencido pela argumentação do ancião, pergunta: “– Então a quem vamos tomar como mestre ou de quem poderemos tirar algum proveito, se nem mesmo nestes se encontra a verdade?” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, VII.1).

Justino é então apresentado aos profetas do *Antigo Testamento*. É-lhe dito que tudo o que estava acontecendo naquele momento já havia sido profetizado por estes profetas, os quais são considerados como “mais antigos do que todos estes considerados filósofos, homens bem-aventurados, justos e amigos de Deus” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, VII.1). O ápice de sua conversão, ele descreve da seguinte forma:

Senti imediatamente que se acendia um fogo em minha alma e se apoderava de mim o amor pelos profetas e por aqueles homens amigos de Cristo. Refletindo comigo mesmo sobre os raciocínios do ancião,

⁴⁶ V. nota 27, do capítulo 1.

cheguei à conclusão de que somente essa é a filosofia segura e proveitosa (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, VIII.1).

Na obra intitulada *II Apologia*, ele prevê o seu martírio: “Eu mesmo espero ser vítima das ciladas de algum desses demônios aludidos e ser cravado no cepo, ou pelo menos das ciladas de Crescente, esse amigo da desordem e da ostentação”. (JUSTINO. *II Apologia*, VIII (IX), 1). Eusébio, bispo de Cesaréia, que viveu entre os anos de 265 e 339 d.C., em sua *História Eclesiástica*, traz-nos o desenlace final da vida de Justino:

Por este mesmo tempo, Justino, mencionado há pouco, depois de dedicar aos supracitados imperadores seu segundo livro em defesa de nossas doutrinas, foi adornado com o sagrado martírio. O responsável pela conspiração foi o filósofo Crescente - homem que se esforçava em levar uma vida e uma conduta bem adequadas ao cognome de cínico⁴⁷ -, pois Justino o havia repreendido muitas vezes em presença de seus ouvintes. Justino, com seu martírio acabou cingindo o prêmio da vitória da verdade da qual era embaixador (EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*, XVI, 1).

Tendo sido delatado pelo filósofo cínico Crescente, Justino e mais seis cristãos foram levados ao Prefeito de Roma chamado Júnio Rústico. Sua sentença foi a decapitação, que ocorreu por volta do ano 165 d.C. (CAMPENHAUSEN, 2005, p. 22; ANÔNIMO. *O Martírio dos Santos Mártires Justino, Cariton, Carites, Paeon e Liberiano, que Padeceram em Roma*⁴⁸, V). O seu nome-título Justino Mártir advém desse acontecimento. É também conhecido como Justino de Roma ou, simplesmente, Justino Romano por ter vivido parte de sua vida em Roma e lá ter instituído uma escola (FRANGIOTTI, 1995, p. 10). Devido ao teor da maioria de suas obras é reconhecido como um dos padres apologistas, isto é, intelectuais do cristianismo primitivo que dedicaram obras com o intuito de defender as ideias e a forma de vida dos cristãos. Assim, podemos dizer, de forma sintética, que Justino é um escritor, filósofo e apologista cristão do século II d.C.

2.2.1. Justino, um pai apologista: seu contexto intelectual

⁴⁷ No original κυ/ων, que significa também cachorro (PEREIRA, 1998, p. 339). Possível ironia do autor.

⁴⁸ O título original da obra é *Martirium S. Iustini et Sociorum*. Nela consta um relato, considerado como original, do julgamento, sentença e morte de Justino. A obra se baseia “nas atas oficiais do tribunal que o condenou” (FRANGIOTTI, 1995, p. 10).

Dissemos que Justino é um pai apologista. Isso porque ele se insere num momento e num círculo muito importante da história do cristianismo primitivo, naquilo que se convencionou chamar de Padres da Igreja. Outros termos vinculados a este são patrística e patrologia. Segundo o *Lexicon – Dicionário Teológico Enciclopédico*, “o termo teologia patrística ou patrística foi empregado pela primeira vez em 1730 pelo protestante J. F. Budde” (PADOVESE, 2003, p. 576); e o termo Patrologia “aparece pela primeira vez na obra póstuma do teólogo protestante alemão J. Gehard” (PADOVESE, 2003, p. 576).

A definição dos termos se confunde, pois ambas juntamente com a História da literatura cristã antiga trabalham com as mesmas obras (PADOVESE, 2003, p. 576). Mas é possível evidenciar que a patrística se ocupa do “estudo da doutrina, as origens dessa doutrina, suas dependências e empréstimos do meio cultural, filosófico e pela evolução do pensamento teológico dos padres da Igreja”; enquanto patrologia “designa... o estudo sobre a vida, as obras e a doutrina dos padres da Igreja. Ela se interessa mais pela história antiga incluindo também obras de escritores leigos” (FRANGIOTTI, 1995, p. 6).

O período do estudo dos Padres da Igreja difere no Ocidente e no Oriente. Ambos iniciam no período logo após a geração apostólica, porém o primeiro se estende até Isidoro de Sevilha (636 d.C.) e o segundo até a morte de S. João Damasceno (749 d.C.) (PADOVESE, 2003, p. 576). Além disso, é preciso notar que no estudo dos Padres da Igreja incluem-se obras que não se sabe quem são os seus autores, tais como a Didaquê, o Pastor de Hermas, entre outras.

As formas de se trabalhar as obras dos Padres da Igreja são várias⁴⁹. Mormente, as mais utilizadas são as divisões em: Padres do período ante-niceno, Padres do período niceno e Padres do período pós-niceno; ainda, Padres apostólicos, Padres gregos, Padres latinos e Padres do deserto; ou ainda, Padres apostólicos, Padres apologistas, Padres polemistas. A primeira divisão privilegia o aspecto cronológico, tendo como ponto central o Concílio de Nicéia ocorrido em 325 d.C. O segundo, os

⁴⁹ Para uma verificação destas formas veja-se: VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva: Introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos*. Santo André: SP: Academia Cristã, 2005; MORESCHINI, Cláudio; NORELLI, Enrico. *Manual de Literatura Cristã Antiga Grega e Latina*. São Paulo: Santuário, 2005; CAIRNS, Earle E. *O Cristianismo Através dos Séculos: Uma História da Igreja Cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 58; CAMPENHAUSEN, Hans von. *Os Pais da Igreja: A Vida e a Doutrina dos Primeiros teólogos cristãos*. Rio de Janeiro: CPAD, 2005. Os sites: <http://sepoangol.org/biogra-p.htm>. Acessado em: 20/09/2010; <http://solascriptura-tt.org/PessoasNosSeculos/PaisIgreja-PortasParaRoma-DCloud.htm>. Acessado em: 19/09/2010; <http://www.mackenzie.br/6939.html>. Acessado em: 19/09/2010.

aspectos são mistos: o termo “apostólicos” refere-se àqueles que são herdeiros doutrinários diretos dos apóstolos; “gregos” e “latinos” estão relacionados ao idioma e à região em que suas obras foram escritas, grego do Oriente, latinos do Ocidente; e Padres do deserto está relacionado a aspectos espaciais, ao local em que alguns deles viveram, isto é, no deserto.

Por fim, a última divisão diz respeito à função deles no Cristianismo Primitivo: os “apostólicos”, como herdeiros diretos dos apóstolos possuem a função de continuidade da doutrina cristã, diga-se, de forma pretensamente ortodoxa; os “apologistas”, e aqui é onde se enquadra Justino, são aqueles que buscaram, em seus escritos, defender a fé cristã; e “polemistas”, refere-se àqueles que discutiram as doutrinas cristãs e a defenderam contra as heresias.

Há ainda outra forma muito comum de se estudar os padres da Igreja que é a partir de suas obras; e ainda, o estudo deles todos sem qualquer divisão, atendo-se, às vezes, à cronologia, tanto de suas obras quanto de sua existência na linha do tempo, às vezes, de forma alfabética. Em ambos os casos são estruturados de forma enciclopédica ou dispostos como um dicionário de pensadores cristãos. Assim, os padres da Igreja fazem parte de um campo de estudo maior, inserido no que pode ser chamado de História das ideias ou do pensamento cristão. São considerados no estudo dos padres apologistas, além de Justino, os seguintes autores: Tertuliano (160 d.C. – 220 d.C.), Taciano (120 d.C. – 180 d.C.), Teófilo (? – 186 d.C.), Quadrato (século II d.C.), Melito (século II d.C.), Hegesipo (século II d.C.), Aristides (século II d.C.) e Atenágoras (século II d.C.).

2.2.2. Suas obras e aquelas que lhe são atribuídas

Eusébio de Cesaréia dá-nos uma lista das obras de Justino: uma apologia endereçada ao Imperador Antonino Pio, a seus filhos e ao Senado; outra que ele direcionou ao Imperador Antonino Vero (Marco Aurélio); um *Discurso contra os Gregos*; uma com o título de *Refutação*; outra intitulada *A Soberania de Deus*; um saltério, por isso chamado de *Psaltes*; *Observações sobre a Alma*; e *Diálogo com Trifão* (EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*, IV, 18). Irineu cita *Contra Marcião* (IRINEU. *Contra as Heresias*, IV, 6, 2); e o próprio Justino faz menção de uma obra

sua: *Sintagma Contra as Heresias*⁵⁰ (JUSTINO. *I Apologia*, XXVI, 8). Segundo Alexander Roberts e James Donaldson, as obras de Justino podem ser divididas em três classes:

- a) Autênticas
- b) Discutíveis
- c) Inautênticas

Mais precisamente, eles explicam que as autênticas são aquelas em que não há dúvidas entre os críticos quanto à autoria de Justino. As discutíveis são aquelas em que os críticos se dividem quanto à autenticidade da autoria. E, por fim, as inautênticas são aquelas que são consideradas não pertencentes a Justino (ROBERTS & DONALDSON, 1913, p. 160-161). Estão arroladas no primeiro grupo: a *I e II Apologia* e o *Diálogo com Trifão*. Destas obras cabem-nos as seguintes considerações quanto às duas primeiras: a primeira apologia citada em Eusébio corresponde a *I Apologia* que chegou até nós. A segunda apologia não corresponde a *II Apologia* que temos. Primeiro porque não possui uma introdução e nem um destinatário, enquanto que a citada por Eusébio possui um destinatário. O segundo ponto que corrobora este ponto de vista é a citação que Eusébio faz da primeira apologia. Diz ele: “o mesmo autor (Justino), em sua primeira Apologia...” e conta uma história que consta em nossa *II Apologia*, II, 1-20 (EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*, IV, 17). É mais provável que a dita *II Apologia* que chegou até nós seja um apêndice da *I Apologia* (FRANGIOTTI, 1995: 87; MORESCHINI & NORELLI, 2005, p. 110).

No segundo grupo, temos: *Uma Resposta aos Gregos*, *Uma Exortação endereçada aos Gregos*, *Sobre o Único Governo de Deus*, *Uma Epistola à Diogneto*, *Fragmentos de uma obra sobre a Ressurreição*, e outros fragmentos. O grande problema destas obras é a questão da datação. É provável que tenham sido escritas no terceiro século, o que dificulta serem de autoria de Justino (ROBERTS & DONALDSON, 1913, p. 160-161).

No último grupo, estão: *Uma Exposição da Verdadeira Fé*, *Replicas à Ortodoxia*, *Questões dos cristãos aos Gentios*, *Questões dos gentios aos Cristãos*, *Epistola à Zenas e Sereno*, e *Uma Refutação de certas Doutrinas de Aristóteles*. A

⁵⁰ Ver também: MORESCHINI; NORELLI, 2005, p. 112.

primeira teve o apoio de Calvino quanto à sua autenticidade, mas a opinião da maioria dos críticos é que tanto ela quanto as demais não são de autoria de Justino. Pois, exceto pelas duas últimas que não foram possíveis identificar o ano de sua composição, as demais são datadas em épocas posteriores ao Concílio de Nicéia ocorrido em 325 d.C., tornando improvável a autenticidade autoral destas (ROBERTS & DONALDSON, 1913, p. 160-161).

Alguns trechos das obras perdidas de Justino são encontrados em vários autores cristãos. Alexander Roberts apresenta dezenove fragmentos dessas obras de Justino em sua edição/tradução de *The Anti Nicene Fathers*, no capítulo intitulado *Other Fragments From The Lost Writings of Justin* (ROBERTS, 1913, p. 300-302). São elas:

FRAGMENTOS	AUTORES E/OU OBRAS
I	Taciano, em <i>Resposta aos Gregos</i> , XVIII
II e III	Irineu, em <i>Heresias</i> , IV, 6 e V, 26
IV	Escritos de João de Antioquia
V	De Metódio, na obra <i>Sobre a Ressurreição</i> , em Photius
VI, X e XIII	Manuscritos das obras de Justino
VII, VIII e XVI	Não especificados
IX, XII, XIV, XVII e XIX	Dos escritos de João de Damasco
XI	Leôncio em <i>Contra os Eutiquianos</i> , Livro II
XV	Dos escritos de Anastácio
XVIII	Dos escritos de Antonio Melissa

2.3. A *I Apologia*: datação, gênero, manuscritos e fontes de Justino

A *I Apologia* de Justino foi escrita por volta de 155 d.C.⁵¹. Esta informação é corroborada por quatro fatores tirados da própria obra. O primeiro está na menção aos destinatários: “Ao Imperador Tito Élio Adriano Antonino Pio César Augusto⁵², ao seu filho Veríssimo, filósofo, e a Lúcio, filho natural de César, filósofo e filho adotivo de Pio, amante do saber...” (JUSTINO. *I Apologia*, I, 1). Sabemos que Antonino Pio governou Roma de 138 a 161 d.C. (O’DONNELL, 2008, p. 395).

⁵¹ A sua *edito princeps* foi impressa por Stephanus em 1551, em Paris (LIVINGSTONE, 1997, p. 167).

⁵² Fundador da dinastia dos Antoninos que vai até a morte de Cômodo em 192 d.C.

Outro fator nos é apontado no trecho em que Justino fala da Revolta Judaica liderada por Simão bar Kosiba⁵³, que diz: “Com efeito, na guerra dos judeus, agora terminada, Bar Kókeba, o cabeça da rebelião...” (JUSTINO. *I Apologia*, XXXI, 6). Essa rebelião ocorreu entre os anos de 132 e 135 d.C. A expressão “agora terminada” nos remete a uma data posterior ao final da revolta. Para precisarmos um pouco mais a data de composição, Justino nos oferece outro dado importante:

Alguns, sem motivo, para rejeitar o nosso ensinamento, poderiam nos objetar que, ao dizermos que Cristo nasceu somente há cento e cinquenta anos sob Quirino e ensinou sua doutrina mais tarde, no tempo de Pôncio Pilatos... (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI, 1).

O terceiro encontra-se na citação a um certo Prefeito Félix de Alexandria. A crer na maioria dos especialistas, esse Félix é o mesmo Minúcio Félix que governou Alexandria entre 148 a 154 d.C. (FRANGIOTTI, 1995, p. 13). Todos estes fatores favorecem uma data próxima ao ano de 155 d.C.

O termo apologia (*απολογία*) é formado por dois vocábulos gregos. O primeiro é a preposição *απο*/, que vem a significar vindo de, a partir de, em continuação de (PEREIRA, 1998, p. 68). A segunda é o termo *λογοφ* e possui um significado mais extenso:

Palavra, dito, revelação divina, resposta dum oráculo, máxima, sentença, exemplo, decisão, resolução, condição, promessas, pretexto, argumento, ordem, menção, notícia que corre, conversação, relato, matéria de estudo ou de conversação, razão, inteligência, senso comum, a razão de uma coisa, motivo, juízo, opinião, estima, valor que se dá a uma coisa, justificação, explicação, a razão divina (PEREIRA, 1998, p. 350).

O gênero é antigo. As primeiras apologias de que se têm notícias datam do século IV a.C. As mais conhecidas são as apologias de Sócrates feitas por Platão e Xenofonte. Ambas trazem um relato sobre o julgamento de Sócrates, cada qual a seu modo, pois o primeiro era Filósofo, o segundo, Historiador. Diferentemente destas apologias, a de Justino não é estruturada em diálogo. Xenofonte nos informa ainda que existiram outros antes dele que escreveram obras em defesa de Sócrates:

⁵³ O nome correto do líder da revolta era Bar Kosiba, que significa filho da mentira. Com o apoio do Rabbi Johanan ben Zakkai, seu nome foi mudado para Bar-Kochba (Bar Kókeba), ou que significa “filho de uma estrela”, adquirindo assim um caráter mais messiânico. Como os cristãos já possuíam um messias, acabaram tornando-se uma pedra de tropeço para Bar Kosiba por não o apoiarem em sua revolta (CHADWICK, 2001, p. 21).

Acho que vale a pena, também, recordar o modo como Sócrates, quando foi chamado a comparecer diante da justiça, deliberou sobre a sua defesa (*απολογία*) e sobre o término da sua vida. É verdade que já outros⁵⁴ escreveram sobre este assunto e que todos coincidiram na altivez da sua linguagem (XENOFONTE. *Apologia de Sócrates*, I, 1).

O título da obra que praticamente coincide com sua tipologia parece advir de Eusébio que ao se referir a ela utiliza expressões tais como: “Em sua primeira Apologia”, ou ainda “ao escrever sua Apologia dirigida a Antonino”, e “em sua Apologia” (EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*, II, 13, 2; VI, 8, 3; 11, 11; 17, 1). Eusébio chega a utilizar o termo “tratado” (EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*, VI, 18, 2). Justino, no entanto, não utiliza o termo apologia, mas classifica sua obra como “discurso e súplica” – *προσφω/νησιν και_ εθντευχιν* (JUSTINO. *I Apologia*, I, 1). Mais à frente, utiliza o termo “súplicas” – *εθυξομε/νων* – para se referir ao teor da obra, e à obra em si chama ainda de “exposição pública” – *φανερο_ν* (JUSTINO. *I Apologia*, XVII, 4).

προσφω/νησιν significa “que dirige a palavra a” (PEREIRA, 1998, p. 499). Enquanto gênero corresponde a “uma petição a um governante” (KENNEDY, 1999, p. 49). *εθντευχιν* significa “entrevista, conferência, conversação, demanda” (PEREIRA, 1998, p. 192). Frances Young, utilizando-se da definição proposta por Menandro para *προσφω/νησιν*, diz que este termo possui uma:

Ênfase especial em virtudes tal como a justiça, e incluem humanidade a indivíduos, gentileza de caráter e habilidade de aproximação, integridade e incorruptibilidade em questões relacionadas a justiça, liberdade de parcialidade e de preconceito em dar decisões judiciais (YOUNG, 1999, p. 83-84).

Sobre *εθντευχιν*, ele diz que significa “um apelo ou petição” (YOUNG, 1999, p. 83-84). O que se conclui é que ambas possuem caráter de súplica, pedido, solicitação, apelo (YOUNG, 1999, p. 83-84). *εθυξομε/νων* vem de *εθ/ξομαι* e significa fazer um voto, fazer uma oração, rogar, suplicar, desejar, prometer, gloriar-se de, afirmar, dizer, declarar (PEREIRA, 1998, p. 248). *φανερο_ν* vem de

⁵⁴ A especialista em Cultura Clássica e Literatura Grega Ana da Piedade Elias Pinheiro, da Universidade Católica Portuguesa, cita Antístenes (*Aspásia*), Ésquines (*Alcibíades*, *Aspásia*), Fédon (*Símon*, *Zófiro*), Euclides (*Críton*, *Ésquines*, *Alcibíades*, *Erótico*) e, talvez, Aristipo (PINHEIRO, 2003, p. 145).

φανερο/ω, sinônimo de φαί/νω, e quer dizer: manifestar, fazer notório, mostrar claramente (PEREIRA, 1998, p. 607).

Richard A. Norris Jr. aponta que “o objetivo de tais escritos eram, em geral, persuadir as autoridades de que as frequentes perseguições locais eram injustas, desnecessárias, e indignas de governantes esclarecidos” (NORRIS, 2004, p. 36). Elas incluíam uma explicação das crenças, das práticas e da moral cristãs, que caminhavam para uma defesa. Além disso, as apologias tinham em sua base uma refutação de seus críticos e apresentavam o cristianismo como superior às demais crenças (NORRIS, 2004, p. 36).

Há três manuscritos para as obras de Justino: o *Codex Parisinus graecus 450*⁵⁵, o *Codex Claromontanus LXXXII* e o *Codex Ottobonianus Graecus 274* (MINNS & PARVIS, 2009, p. 3). Alguns comentadores preferem atribuir um manuscrito (AUNE, 2003, p. 257; ALLERT, 2002, p. 32; POPE, 2001, p. 7); ou dois manuscritos (DONALDSON, 1866, p. 144). Os que defendem a existência de somente um manuscrito levam em conta que o *Codex Parisinus graecus 450* é o único válido, uma vez que o *Codex Claromontanus LXXXII* é apenas uma cópia deste e o *Codex Ottobonianus Graecus 274* possui apenas três capítulos da *I Apologia*. Aqueles que consideram como dois manuscritos, referem-se aos dois primeiros. Por questão de coerência (pois, apesar do *Claromontanus* ser cópia, não deixa de ser um manuscrito; e o *Ottobonianus*, mesmo tendo apenas três capítulos, também não) concordamos com a afirmação de Minns e Parvis de que existem três manuscritos.

De qualquer forma, o *Codex Parisinus graecus 450* é o mais importante dos três. Ele é datado de 11 de setembro de 1363-1364 e está atualmente na *Bibliothèque Nationale* em Paris. Ele possui 467 fólios, medindo 28,5 x 21,5 cm. Não há qualquer indicação de quem foi o escriba. Foi adquirido por Guillaume Pellicier, bispo de Montpellier e embaixador da França em Veneza, entre os anos de 1539 a 1542 (MINNS & PARVIS, 2009, p. 3-5).

Nele constam, pela ordem (MINNS & PARVIS, 2009, p. 4): extratos relacionados a Justino em Fótios e em Eusébio; *Epístola a Zenão e Sereno (Epistula ad Zenam et Serenum)*; *Cohortatio ad Graecos*; *Dialogo com Trifão (Dialogus cum*

⁵⁵ Cyril C. Richardson nos traz informação distinta quanto ao nome dado ao manuscrito. Segundo ele, o manuscrito é chamado de *Codex Regius 150* (RICHARDSON, 1953, p. 186). James Donaldson, por sua vez, detalha que é, na verdade, o *Codex Regius Parisinus CDL*, anteriormente numerado como 1428, depois como 2270 (DONALDSON, 1866, p. 144). Estas diferenças no nome do manuscrito parecem estar relacionadas com a alteração de local em que o manuscrito é guardado. O que pode ser uma simples mudança de lugar na própria biblioteca, ou até mesmo, fora dela.

Tryphone); *I Apologia (Apologia Prima)*; *II Apologia (Apologia Secunda)*; *De Monarchia*; *Expositio Rectae Fidei*; *Confutatio Dogmatum Quorundam Aristotelis*; *Ad Graecos*; *Quaestiones Christianorum ad Gentiles*; *Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos*; *Ad Graecos (novamente)*; *Quaestiones Gentilium ad Christianos*; *Athenagoras, A Ressurreição dos Mortos (De Resurrectione Mortuorum, em grego: περι_ αθναστα/σεωφ τω=ν νεκρω=ν)*.

O *Codex Claromontanus LXXXII* é simplesmente um apógrafo do *Codex Parisinus graecus 450*, possuindo, assim, as mesmas obras. Foi feito por um escriba chamado Georgios Kokolos, concluída em 02 de abril de 1541. Este manuscrito teve vários donos. O primeiro foi Guillaume Pellicier para quem Georgios Kokolos trabalhava. Posteriormente, pertenceu a Claude Naulot du Val, ao Colégio Jesuíta de Clermont, em Paris, e depois da expulsão dos Jesuítas da França, foi para a coleção de Meermann, e, então, foi para a coleção de Sir Thomas Philipps, em Middleshill, Broadway, Worcestershire. Ficou, posteriormente, na Biblioteca Britânica até 2006 como *Loan 36/13*, quando foi vendido (MINNS & PARVIS, 2009, p. 6).

O último manuscrito, o *Codex Ottobonianus Graecus 274*, possui apenas três capítulos da *I Apologia* (65-67). Apesar de ser bem inferior ao *Codex Parisinus graecus 450*, tem sua importância pelo fato de ser um texto independente (RICHARDSON, 2000, p. 173-174; MINNS & PARVIS, 2009, p. 6). Além desses manuscritos, ainda temos citações da *I Apologia* nas obras: *Histórica Eclesiástica*, de Eusébio de Cesaréia; *Sacra Parallela*, de João Damasceno; *Chronicon Paschale*, de autor anônimo (POPE, 2001, p. 8).

Justino utiliza abundantemente de várias obras. Demonstra um rico conhecimento não só da literatura judaica e cristã, mas, também de obras gregas. Podemos dividir suas fontes na *I Apologia* em três tipos: o *Antigo Testamento*, o *Novo Testamento* – com mais frequência os evangelhos ou o que ele chama de “Memórias” dos Apóstolos (JUSTINO. *I Apologia*, LXVI, 3) e obras dos povos politeístas (tanto de caráter filosófico quanto mitológico). As citações de passagens do *Antigo Testamento* são feitas a partir do texto da Septuaginta, do hebraico e daquilo que Oskar Skarsaune chama de “fontes de testemunho” (SKARSAUNE, 1987, p. 90).

Mais propriamente da Septuaginta temos, por exemplo:

Texto em português	Texto em grego
--------------------	----------------

<i>Isaías 1:9</i>	<i>ΘΗσαι+/αφ 1:9</i>
Se o SENHOR dos Exércitos não nos tivesse deixado algum remanescente, já como Sodoma seríamos, e semelhantes à Gomorra.	<i>και εθ_ιμη_ Κυριοφ σαβαωθ εθγκατε/λιπεν ηθμι=ν σπε/ρμα ωθφ Σο/δομα α_ον εθγενη/θημεν και_ ωθ/ φ Γο/μορρα αθ/ν ωμοιωθημεν.</i>
<i>I Apologia LIII.7</i>	<i>Απολογία Προτη, LIII.7</i>
Se o Senhor não nos tivesse deixado semente, nos teríamos tornado como Sodoma e Gomorra.	<i>Ειθ_μη_ Κυριοφ εθγκατε/λιπεν ηθμ ι=ν σπε/ρμα ωθ/φ Σο/δομα και_ Γο/μορρ α αθ_ν εθγενη/θημεν.</i>

Das várias citações do *Novo Testamento*, tomamos como exemplo a relativa ao pagamento de tributo. Está presente em todos os sinóticos⁵⁶. Vejamos:

Texto em português	Texto em grego:
<i>Mateus 22:21</i>	<i>Κατα Ματθαιον 22:21</i>
Dizem-lhe eles: De César. Então ele lhes disse: Dai pois a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus.	<i>λε/γουσιν αυθτω=? και/σαροφ. το/ τε λε/γει αυθτοι=φ, <u>ΘΑπο/δοτε ουλν τ α_</u> <u>και/σαροφ και/σαρι και_ τα_ του=</u> - <u>θεου= τω=? θεω=?.</u></i>
<i>Marcos 12:17</i>	<i>Κατα Μαρκον 12:17</i>
E Jesus, respondendo, disse-lhes: Dai pois a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus. E maravilharam-se dele.	<i>και_ αποκριθει_ φ οθ Ιησου=φ ει }πεν αυθτοι=φ, <u>ΘΑπο/δοτε τα_ και/σαρο</u> <u>φ</u></i>

⁵⁶ Os evangelhos sinóticos são: *Mateus*, *Marcos* e *Lucas*. São assim chamados devido às semelhanças (do grego: *synopsis*, que significa “olhar de conjunto”) entre si na construção do texto de seus respectivos evangelhos.

	<u>Και/σαρι, και_ τα_ του= Θεου= τω</u> <u>=?</u> <u>Θεω=?.</u> και_ εθθαν/μασαν εθπε αυ θτω=?.
<i>Lucas 20:25</i>	<i>Κατα Λουκαν 20:25</i>
Disse-lhes então: Dai, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus.	ο9 δε_ εθ=ιπεν αυθτοι=φ, <u>οΑπο/δοτ</u> <u>ε</u> τοι/νυν <u>τα_ και/σαροφ και/σαρι, κ</u> <u>αι_</u> <u>τα_ του= Θεου= τω=? Θεω=?.</u>
<i>I Apologia XVII.2</i>	<i>Απολογια Προτη, XVII.2</i>
Então dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus.	<u>οΑπο/δοτε ου9=ν τα_ Και/σαροφ τ</u> <u>ω=</u> <u>Και/σαρι, και_ τα_ του= Θεου= τω</u> <u>=?</u> <u>Θεω=?.</u>

A forma como Justino usa suas fontes é, por vezes, muito livre. Ele faz mais do que uma simples citação; ele parafraseia e interpreta. Como exemplo, temos o trecho abaixo:

Versão em português	No manuscrito em grego
Levantar-se-á uma estrela de Jacó e uma flor subirá da raiz de Isai ⁵⁷ ; e as nações esperarão sobre o seu braço (JUSTINO. <i>I Apologia</i> , XXXII,12).	<i>Ανατελει= α9/στρον εθχ 9Ιακω_β, και_</i> <i>εθπι_</i> <i>αθ/νθοφ 9αναβη/σεται αθπο_ τη=φ ρ9ι/</i> <i>ζηφ</i> <i>9Ιεσσαί/ και_ το_ ν βραξι/σνα αυθτου=</i> <i>εθ/θνη ε9λιου=σιν (ΙΥΣΤΙΝΟΥ. Απολογ</i> <i>ια Προτη, XXXII, 12).</i>

⁵⁷ Transcrição de *9Ιεσσαί*. Como se pode observar pela tradução portuguesa da *I Apologia*, XXXII, 12, e da epístola de Paulo aos *Romanos* 15:12, refere-se a Jessé, o pai do rei Davi (V. *Rute* 4:22; *I Samuel* 16:10; *I Crônicas* 2:12; *Mateus* 1:6; *Lucas* 3:32).

Ao analisarmos a origem dessa citação podemos observar que são várias, porém, o teor do texto não se perde. Segue abaixo uma análise das fontes específicas desta passagem:

<i>I Apologia</i>	Fonte da <i>I Apologia</i>
<p><u>Ανατελει= α9/στρον ε0χ 9Ιακω_β και_</u> ε0π <u>ι_ α0/νθοφ 9αναβη/σεται</u> α0πο <u>τη=φ ρ9ι/</u> <u>ζηφ 9Ιεσσαι</u></p> <p>Levantar-se-á uma estrela de Jacó e uma flor subirá da raiz de Isaí.</p>	<p><i>Números</i> 24.17 (Septuaginta):</p> <p>Δειχω αυτω και ουξι νυν μακαριζ ω και ουκ εγγιζει <u>ανατελει αστρον</u> <u>εχ ιακωβ</u> και αναστησεται ανθρωποφ εχ Ισ ραηλ και θραυσει τουφ αρξηγουφ μωαβ και προνομευσει πανταφ υιουφ σηθ.</p> <p>Vê-lo-ei, mas não agora, contemplá-lo-ei, mas não de perto; <u>uma estrela procederá de Jacó e um cetro subirá de Israel</u>, que ferirá os termos dos moabitas, e destruirá todos os filhos de Sete. (Tradução Almeida Corrigida e Revisada Fiel; grifos nossos).</p>
<p><u>και_</u> ε0πι <u>α0/νθοφ 9αναβη/σεται</u> α0πο <u>τ</u> <u>η=φ ρ9ι/ζηφ 9Ιεσσαι</u></p> <p>E uma flor subirá da raiz de Isaí;</p>	<p><i>Isaías</i> 11:1 (Septuaginta):</p> <p>και εξελευσεται ραβδοφ εκ <u>τηφ ρι</u> <u>ζηφ</u> <u>ιεσσαι και ανθοφ</u> εκ τηφ ριζηφ <u>αναβησεται.</u></p> <p>Porque <u>brotará um rebento do</u></p>

	<p><u>tronco de Jessé</u>, e das suas raízes um renovo frutificará. (Tradução Almeida Corrigida e Revisada Fiel; grifos nossos).</p>
<p>και <u>το ν βραξι/σνα</u> αυτου= <u>εθ/θνη ελπιου=σιν.</u></p> <p>E as nações esperarão sobre o seu braço.</p>	<p><i>Isaías 51:5</i> (Septuaginta):</p> <p>εγγιζει ταξυ η δικαιοσυνη μου και εχελευσεται ωφ φωχ το σωτηριον μου και ειφ τον βραξιονα μου <u>εθν η</u> ελπιουσιν εμε νησοι υπομενουσιν και ειφ <u>τον βραξιονα</u> μου <u>ελπιουσιν.</u></p> <p>Perto está a minha justiça, vem saindo a minha salvação, e os meus braços julgarão os <u> povos</u>; as ilhas me aguardarão, <u> e no meu braço esperarão.</u> (Tradução Almeida Corrigida e Revisada Fiel; grifos nossos).</p>

As últimas duas citações parecem ter interferência também da epístola de Paulo aos *Romanos*, com leves alterações, como pode ser observado na tabela a seguir:

<i>Romanos 15:12</i>	<i>Romanos 15:12 (Textus Receptus):</i>
<p>Outra vez diz Isaías: <u>Uma raiz em Jessé</u> haverá, E naquele que se levantar para reger os gentios, <u>os gentios esperarão.</u> (grifos nossos).</p>	<p>και παλιν ησαιας λεγει εσται <u>η ριζα του ιεσσαι</u> και ο ανισταμενος αρχειν εθνων επ αυτω <u>εθνη ελπιουσιν.</u></p>

Justino tem em mente uma mensagem messiânica. Voltemos ao trecho da apologia e observemos a coerência de Justino na escolha das passagens nas suas fontes: “Levantar-se-á uma estrela de Jacó e uma flor subirá da raiz de Isaí; e as nações esperaram sobre o seu braço” (JUSTINO. *I Apologia*, XXXII, 12).

Comparemos:

Texto 1: “Porque brotará um rebento do tronco de Jessé, e das suas raízes um renovo frutificará” (*Isaías* 11:1) – parece ser o texto central de Justino, pois a mensagem messiânica que ele pretende transmitir está praticamente toda nesse versículo.

Texto 2: “Perto está a minha justiça, vem saindo a minha salvação, e os meus braços julgarão os povos; as ilhas me aguardarão, e no meu braço esperarão” (*Isaías* 51:5) – o complemento da mensagem está na última parte desse versículo apenas.

Texto 3: “Vê-lo-ei, mas não agora, contemplá-lo-ei, mas não de perto; uma estrela procederá de Jacó e um cetro subirá de Israel, que ferirá os termos dos moabitas, e destruirá todos os filhos de Sete” (*Números* 24:17) – aqui Justino faz uma viagem no tempo e no texto bíblico. Ele se apropria de uma profecia proferida por um profeta chamado Balaão⁵⁸. O rei dos moabitas havia pedido que Balaão profetizasse maldição ao povo de Israel que vinha conquistando mais e mais terreno, chegando próximo às fronteiras de Moabe. Porém, o dito profeta só profetizava coisas boas. Justino vê aqui uma profecia messiânica: “uma estrela procederá de Jacó e um cetro subirá de Israel” (*Números* 22-25).

Texto 4: “Outra vez diz Isaías: Uma raiz em Jessé haverá, E naquele que se levantar para reger os gentios, os gentios esperarão” (*Romanos* 15:12). O próprio apóstolo Paulo está fazendo uso do livro do profeta Isaías, mais precisamente as passagens já utilizadas por Justino, ou seja, *Isaías* 11:1 e 51:5. Como são versículos distantes, é provável que Justino tivesse em mente, também, a passagem de *Romanos* que já possuía a junção das duas antes de Justino.

⁵⁸ Balaão é mais conhecido pela passagem em que uma jumenta fala com ele a fim de que ele não cometesse o equívoco de profetizar uma maldição contra o povo de Israel (*Números* 22:22-41).

Por várias vezes no texto, Justino faz uso desse tipo de recurso. Faz também várias citações de relatos pertencentes à mitologia, bem como fala de várias questões referentes à filosofia. Este exemplo é interessante:

Em Justino	De modo que o próprio Platão, ao dizer: “A culpa é de quem escolhe. Deus não tem culpa” (JUSTINO. <i>I Apologia</i> , XLIV, 8).
Em Platão	A responsabilidade é daquele que escolhe. Deus não é responsável” (PLATÃO. <i>A República</i> , X, 617e)

Comparando os dois textos no grego observamos melhor a sua similitude:

Em Justino	Ἠ/Ωστε και_ Πλα/των ειῑπω_ν, Αιῑτι/α εῑλῑομε/νου, Θεοῑ δῑ αῑνοαι/τιοῑ (ΙΥΣΤΙΝΟΥ. <i>Απολογία Προτη</i> , XLIV, 8).
Em Platão	Αιῑτι/α εῑλῑομε/νου, Θεοῑ αῑνοαι/τιοῑ (Πλα/των. <i>Πολιτει/αῑ</i> , X, 617e)

Justino faz ainda várias correlações entre o pensamento cristão e o dos povos politeístas. Ao falar do juízo de Deus sobre os iníquos, aponta que as profecias sibilinas, as de Histapes e mesmo a filosofia estoíca já apregoavam sobre isto (JUSTINO. *I Apologia*, XX, 1-4). Segundo Justino, ao falar sobre a soberania de Deus, pode-se pensar que eles (os cristãos) estivessem anunciando alguma ideia platônica (JUSTINO. *I Apologia*, XX, 4).

Quanto a não adorar imagens, poderia parecer que eles estivessem repetindo o pensamento de Menandro, que afirmava que “o artífice é maior que aquele que o fabrica” (JUSTINO. *I Apologia*, XX, 5). Ao falar sobre o nascimento puro, sobre a crucificação, morte e ressurreição de Jesus não estava trazendo nenhuma ideia nova se compararmos com as histórias sobre os filhos de Zeus. Destes, ele cita: Hermes, Dioniso, Hércules, Perseu. Quanto a este último equipara: “Nós anunciamos que ele nasceu de uma virgem, mas isso para vós pode ser semelhante a Perseu” (JUSTINO. *I*

Apologia, XXII, 5). Quanto aos milagres de cura que Jesus fazia, eles poderiam facilmente associá-los às curas de Asclépio.

Justino cita ainda a *Odisséia*, mais especificamente o Livro XI, quando fala da vida após a morte. Utiliza-a como argumentação e refere-se à “descida de Ulisses para averiguar essas coisas” (JUSTINO. *I Apologia*, XVIII, 5). A explicação que ele dá para a descrição que consta na obra platônica intitulada *Timeu* sobre as origens do Universo parece-nos muito interessante:

O que Platão, explicando a criação, diz no *Timeu* sobre o Filho de Deus: "Deu-lhe a forma de X⁵⁹ no universo", ele o tomou igualmente de Moisés. De fato, nos escritos de Moisés conta-se que, no tempo em que os israelitas tinham saído do Egito e se encontravam no deserto, foram atacados por feras venenosas, víboras, áspides e todo tipo de serpentes, que causavam a morte do povo. Então, por inspiração e impulso de Deus, Moisés pegou bronze, fez uma figura de cruz e a colocou sobre o tabernáculo santo, dizendo ao povo: "Se olhades para esta figura e crederes, sereis salvos por meio dela." Feito isso, ele conta que as serpentes morreram e que o povo então escapou da morte. Platão deve ter lido isso e, não compreendendo exatamente, nem entendendo que se tratava da figura da cruz, tomou-a pela letra X⁶⁰ grega, e disse que o poder que acompanha a Deus estava primeiro estendido pelo universo em forma de X (JUSTINO. *I Apologia*, LX, 1-5).

As palavras acima, segundo nos aponta o diálogo platônico, são do próprio *Timeu*. Neste, Sócrates, Crítias e *Timeu* discutem sobre “os deuses e as origens do Universo” (PLATÃO, *Timeu*, 36b). Depois de dispor sobre os elementos básicos do Universo: terra, fogo, água e ar⁶¹, e sobre a forma da Terra – o círculo⁶² –, *Timeu* conclui, depois de uma complicada explicação matemática: “uniu as duas metades resultantes pelo centro, formando um X” (PLATÃO. *Timeu*, 36b).

⁵⁹ No texto grego da obra *Timeu*, há referências à letra grega Ξ que está caracterizada pelo seu nome em grego, ou seja, ξει= (PLATÃO. *Timeu*, 36b). Posteriormente, passou a chamar-se de ξι= (LIDDELL, 1940. In: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=xει=>. Acessado em 10/09/2011).

⁶⁰ Vemos na tradução em português deste trecho da *I Apologia* a utilização da letra X por três vezes, porém, no texto grego, Justino utiliza as palavras εΞι/ασεν, ξι/ασμα, κεξια/σθαι, respectivamente. A segunda é a forma substantiva neutra e significa “disposição em cruz” (PEREIRA, 1998, p. 809). As outras duas são formas verbais cujo infinitivo é ξια/ζω e quer dizer “dispor em cruz” (PEREIRA, 1998, p. 809). Larry W. Hurtado opina que Justino muito provavelmente esteja se referindo a algo com a forma de um T (letra grega tau, que é mais próxima à forma de uma cruz). Assim, a interpretação de Platão referente ao Universo foi feita de forma equivocada (HURTADO, 2010, p. 159), pois “Platão não compreendendo exatamente, nem entendendo que se tratava da figura da cruz, tomou-a pela letra X grega” (JUSTINO. *I Apologia*, LX, 5).

⁶¹ A composição do mundo inclui a totalidade de cada um destes quatro elementos (PLATÃO. *Timeu*, 36b).

⁶² “O deus eterno... Criou assim um mundo circular que gira em círculo” (PLATÃO. *Timeu*, 36b).

A quantidade de fontes que se observa em sua *I Apologia* demonstra que Justino possuía uma instrução muito ampla e variada. Não somente isto, mas também a forma como ele manuseia as passagens bíblicas e os escritos gregos revela um excelente controle desse conhecimento. Todo esse conhecimento lhe servia de forma eficaz na sua argumentação para defender os cristãos das perseguições, assunto que será tratado no próximo item.

2.4. As perseguições do Século I d.C.

É nosso objetivo nos determos mais especificamente no contexto das perseguições ocorridas no primeiro e no segundo séculos, buscando analisar se estas perseguições podem ser consideradas gerais ou apenas locais. Para tanto focamos nossa análise nos Imperadores Trajano (98 d.C. – 117 d.C.), Adriano (117 d.C. – 138 d.C.), Antonino Pio (138 d.C. – 161 d.C.), Marco Aurélio (161 d.C. – 180 d.C.) e Lúcio Vero (161 d.C. – 169 d.C.).

As primeiras perseguições aos cristãos começaram em meados do primeiro século. Desde esse período, eles enfrentaram um clima de certa hostilidade. Esta começou com os próprios judeus, porém não tardou muito tempo para que obtivessem a rivalidade dos povos politeístas. Dentre estes povos politeístas se destacavam os romanos e os gregos. Os cristãos tinham assim três grandes “inimigos”: os romanos, os gregos e os judeus, cada qual com seus motivos. Grosso modo, podemos dizer que essa inimizade era motivada pelos seguintes fatores: para os romanos os cristãos eram vistos como ateus, pois se recusavam a prestarem culto ao Imperador (JUSTINO. *I Apologia*, VI, 1; XXI, 3; LV, 7); para os gregos, eram aqueles que não só não adoravam os seus deuses como os destruíam (ANÔNIMO. *Martírio de São Policarpo*, X, 1-2); para os judeus, eram um grupo de apóstatas, que adoravam um homem como a um deus.

Deduz-se dos *Atos dos Apóstolos* que desde o século I d.C. estes três grupos entraram em conflito com os cristãos. O que parece mais paradoxal é que os cristãos eram formados por eles⁶³. Sua formação já nos primórdios é atestada em *Atos*: “E aconteceu que em Icônio entraram juntos na sinagoga dos judeus, e falaram de tal modo que creu uma grande multidão, não só de judeus mas de gregos” (*Atos dos*

⁶³ Os cristãos faziam parte do “caldeirão cultural” (melting pot) romano (WOOLF, 2001, p. 317) e os próprios cristãos eram formados por um “caldeirão cultural”.

Apóstolos 14:1). E continuou crescendo, principalmente entre os gregos e romanos. Apesar de ter surgido como uma seita dentro do judaísmo, os cristãos eram cada vez mais formados por gentios. No segundo século, o número de cristãos-gentios já ultrapassava o número de cristãos-judeus (SKARSAUNE, 2004, p. 276; JUSTINO. *I Apologia*, LIII, 3).

Mas a rivalidade destes grupos permanecia. Se os problemas fossem apenas de ordem religiosa podia supor-se que a questão era uma mera disputa por fiéis. Mas seríamos muito simplistas ao pensarmos assim. Não obstante, essa questão não deixa de ser um ponto muito forte dos conflitos. Como vemos mais adiante, a causa dos conflitos parece estar mais ligada a uma questão de conservação da própria cultura, de sua própria identidade por parte dos cristãos. Para os romanos era uma questão de ordem, o que envolve questões religiosas, mas também políticas.

É estranho pensarmos que numa relação de conflito entre o grupo de cristãos e os demais grupos fizesse com que aqueles se tornassem cada vez mais fortes e mais numerosos. Parece uma guerra religiosa, só que de forma diferente. Pois, há uma certa disputa de terreno, mas não no sentido geográfico. Alguns gregos não ficavam à vontade em perder seus “adeptos”, nem tampouco os judeus. Era considerado pecado de idolatria um judeu adorar um homem como a um deus. Incomodava aos romanos o fato dos cristãos não prestarem culto ao Imperador (CLARK, 2004, p. 39-40). Quanto mais cristãos, mais essas questões se avolumavam.

Justino encontrava-se num ponto de efervescência. Em meados do segundo século, vendo o que os seus irmãos passavam, ele não conseguiu ficar quieto, calado. Era necessário fazer alguma coisa. Não é uma questão de temor do martírio. Sua intenção parece girar em torno de uma lógica: não é racional condenar alguém por causa de um rótulo. O que motivava as perseguições e os martírios não era uma questão lógica. Que nexos havia em condenar alguém à morte por se declarar cristão? Afinal de contas, à que o nome cristão estava vinculado para desencadear tal “loucura”? Um certo Lúcio citado na obra de Justino faz o mesmo questionamento diante da condenação de um cristão chamado Ptolomeu:

Por que motivo condenaste à morte um homem que ninguém provou ser adúltero, ou fornicador, ou assassino, ou ladrão, ou salteador, ou, por fim, réu de algum crime, mas que apenas confessou levar o nome de cristão? Urbico, não estás julgando de modo conveniente ao Imperador Pio, nem ao filho de César, amigo do saber, nem ao sacro Senado (JUSTINO. *II Apologia* II, 16).

Então, o que fazer diante de uma situação como esta? Justino escreve uma obra (*I Apologia*) endereçada ao Imperador Antonino Pio, a seus filhos, ao Senado “*e a todo povo romano*” (JUSTINO. *I Apologia*, I, 1). A intenção é que, ao receber esta obra⁶⁴, o Imperador intervenha nas causas contra os cristãos, que haja um julgamento coerente, não permitindo que se condene ninguém por ser cristão. Quer também que haja uma liberdade de culto, mais ainda, uma liberdade de ser cristão. É importante que um cristão tenha a liberdade de dizer que é cristão sabendo que isto não é um crime, mas uma honra. É preciso deixar claro ao Imperador que um cristão é um indivíduo que respeita as leis romanas, claro, desde que não firam os princípios cristãos. Mas certo é que um cristão é uma boa pessoa que só tem a contribuir com a *pax romana*. “Somos vossos melhores ajudantes e aliados para a manutenção da paz” (JUSTINO. *I Apologia*, XII, 1). Mais do que isso, a irrepreensibilidade deles alcança até mesmo o pagamento de impostos, pois, conforme aponta Justino: “assim somos ensinados por Cristo” (JUSTINO. *I Apologia*, XVII, 1).

O que Justino pede ao Imperador é que haja um julgamento justo. Pede que “sejam examinadas as acusações contra os cristãos. Se for demonstrado que são reais, castiguem-nos como é conveniente que seja castigados os réus convictos” (JUSTINO. *I Apologia*, III, 1). O julgamento que Justino defende é aquele em que o réu é julgado pelos seus atos contra a ordem romana, contra o Estado Romano, não porque é um cristão. É fundamental que “os mandantes dêem sua sentença não levados pela violência e tirania, mas segundo a piedade e a filosofia” (JUSTINO. *I Apologia*, III, 2). Justino apela para a misericórdia e a sabedoria do Imperador. Os termos utilizados por ele demonstram ser propositais, existia um motivo para ele estar utilizando tais termos. Em grego as palavras correspondentes são: ευσεβεια e φιλοσοφια, e em latim: *pietatem* e *philosophiam* (JUSTINO. *I Apologia*, III, 2). Justino faz, provavelmente, um jogo com as palavras. A primeira parece estar ligada ao título do Imperador: Pio⁶⁵; a segunda é, muito possivelmente, uma referência aos títulos dados na introdução da obra a Marco Aurélio e a Lúcio Vero (JUSTINO. *I Apologia*, I, 1). Justino assinala as virtudes deles, tentando, provavelmente, ganhar-lhes a simpatia.

⁶⁴ Não há qualquer indício que Antonino Pio ou mesmo alguém da elite imperial tenha recebido e/ou lido esta obra.

⁶⁵ Antonino conquistou o nome *Pius* por sua recusa, em seu primeiro ato como Imperador, em ordenar a execução de alguns homens condenados à morte (BUNSON, 2002, p. 24).

As inimizades com alguns gregos e judeus complicavam em muito a situação dos cristãos. A antipatia era grande e as delações eram frequentes. Justino mesmo foi vítima de um delator⁶⁶, um filósofo cínico chamado Crescente. Como vimos, várias eram as acusações que pesavam sobre os cristãos. Uma dessas acusações, a de causadores de tumultos, já era fomentada no primeiro século. No *Atos dos Apóstolos* há dois episódios que demonstram bem essa situação. O primeiro traz-nos um interessante relato do apóstolo Paulo e de seu discípulo Silas. Eles se encontravam na cidade de Filipos, na Macedônia. Estavam indo para a oração quando encontraram uma jovem que fazia adivinhação. Seu trabalho “dava grande lucro aos seus senhores” (*Atos dos Apóstolos* 16:16). O grande conflito começou a ocorrer quando Paulo expulsou o “espírito de adivinhação” da jovem. O texto diz que:

E, vendo seus senhores que a esperança do seu lucro estava perdida, prenderam Paulo e Silas, e os levaram à praça, à presença dos magistrados. E, apresentando-os aos magistrados, disseram: Estes homens, sendo judeus, perturbaram a nossa cidade, E nos expõem costumes que não nos é lícito receber nem praticar, visto que somos romanos (*Atos dos Apóstolos* 16:16, 18-21).

O termo “perturbaram” é, no texto grego, εὐκταρα/σσοουσιν que está na terceira pessoa do indicativo cujo infinitivo é εὐκταρα/τω que quer dizer perturbar, agitar, inquietar (PEREIRA, 1998, p. 178). O contexto dá um sentido de um certo alvoroço. Eles se sentiram incomodados. Ela aparece nas *Antiguidades Judaicas* ao tratar dos problemas que Neemias estava tendo quanto à reconstrução do templo de Salomão. O Padre Vicente Pedroso, o mais antigo tradutor das obras de Josefo para o português, traduz o termo por “assustar”. O trecho diz: “Tantos esforços e artifícios acabaram assustando o povo” (FLAVIO JOSEFO. *Antiguidades Judaicas*, XI, 5, 8, grifo nosso).

O site Perseus traz a tradução para o inglês feita por William Whiston e utiliza o termo “*harassed*” que implica em atormentar (FLAVIO JOSEFO, *Antiguidades Judaicas*, XI, 5, 8). A acusação nos *Atos* é explicitada: “nos expõem costumes que não nos é lícito receber nem praticar, visto que somos romanos” (*Atos dos Apóstolos* 16:21). Os costumes (εἶδη) cristãos, isto é, seus hábitos, sua forma de viver, seu *modus vivendi*, sua cultura, contrariava os costumes romanos. É interessante notar que o texto não fala de costumes gregos, mas romanos. Para um magistrado romano tal

⁶⁶ Segundo Paul Veyne, a delação era uma poderosa arma no Alto Império. Elas possibilitavam ao delator *status* e enriquecimento ou a desgraça caso sua acusação não se sustentasse (VEYNE, 2005, p. 14).

argumentação tinha um grande peso. Assim, os cristãos acabavam trazendo uma certa desordem onde chegavam. Isso incomodava alguns indivíduos o suficiente para que os cristãos se tornassem odiados e perseguidos.

O segundo episódio é semelhante, porém, nos traz mais detalhes interessantes. Paulo estava na cidade de Éfeso, na Ásia Menor. O tumulto foi maior. Um ourives chamado Demétrio se juntou com outros para atizar toda a população de Éfeso contra Gaio e Aristarco, dois discípulos de Paulo. As palavras de Demétrio ao povo são esclarecedoras e incitadoras:

Senhores, vós bem sabeis que deste ofício temos a nossa prosperidade; E bem vedes e ouvis que não só em Éfeso, mas até quase em toda a Ásia, este Paulo tem convencido e afastado uma grande multidão, dizendo que não são deuses os que se fazem com as mãos. E não somente há o perigo de que a nossa profissão caia em descrédito, mas também de que o próprio templo da grande deusa Diana seja estimado em nada, vindo a ser destruída a majestade daquela que toda a Ásia e o mundo veneram (*Atos dos Apóstolos* 19:23-29).

A citação acima apresenta os problemas causados pela pregação de Paulo. Basicamente os problemas foram a destruição:

- Do meio de ganhar dinheiro dos ourives (sem contar que isso era lucro para a própria cidade, uma vez que proporcionava uma maior entrada e circulação de moedas na cidade);
- Da identidade religiosa dos efésios. Paulo atacava diretamente não só a adoração de imagens, mas os deuses dos povos politeístas.

A preocupação de Demétrio fazia sentido. Não era só sua profissão que estava em grande risco, mas a crença de todo um povo. A adoração à deusa Diana fazia parte da identidade dos efésios, por isso a atitude do povo é automática diante de tal discurso: “E, ouvindo-o, encheram-se de ira, e clamaram, dizendo: Grande é a Diana dos efésios. E encheu-se de confusão toda a cidade” (*Atos dos Apóstolos* 19:28-29). Era preciso lutar por sua identidade cultural antes que viesse a desaparecer.

Justino enfrentava, assim, os inimigos que se sentiam incomodados com as atividades cristãs. Como vimos acima, os textos mostram que os cristãos atrapalhavam o comércio dos povos politeístas, pois estes envolviam algumas práticas que não eram

aprovadas pelos cristãos, como, por exemplo, a fabricação de imagem de deuses e deusas. Uma vez que alguém se convertia ao cristianismo, perdia-se mais um “cliente”.

Claro que não era apenas isso. Não podemos ser simplistas e reducionistas a este ponto. Estamos falando de culturas. Como dissemos acima, a questão mais relevante são as identidades culturais. Não podemos tomar tal fato como uma mera questão comercial. Afinal de contas, os cristãos faziam forte oposição tanto a gregos quanto a judeus. Falavam mal dos deuses destes povos e depreciavam muitos dos costumes judaicos, com isso causavam tumultos e, conseqüentemente, perturbavam a ordem do Império Romano.

As intrigas criadas pelos conflitos culturais prejudicavam a boa fama que Justino procurava demonstrar ao Imperador. O que se sabia dos cristãos eram coisas ruins. Suetônio, na obra *A Vida dos Césares*, nos diz que o Imperador Cláudio “[...] expulsou de Roma os judeus que, incitados por Chrestus⁶⁷, não paravam de provocar tumultos” (SUETÔNIO. *Vida de Cláudio*, XXV, 4). Na mesma obra, ao tratar da vida do Imperador Nero, nos informa que este aplicou “pena de morte contra os cristãos, um grupo de pessoas de uma superstição nova e maléfica” (SUETÔNIO. *Vida de Nero*, XVI, 2). Tácito, ao citar esta perseguição que Nero realizou contra os cristãos, relata que ela foi motivada por causa do incêndio que houve em Roma em 64 d.C.:

Para destruir tais murmúrios, ele (Nero) procurou pretensos culpados e fê-los sofrer as mais cruéis torturas, pobres indivíduos odiados pelas suas torpezas e vulgarmente chamados cristãos. Este nome (christiani) vem de Cristo, que foi executado sob Tibério pelo procurador⁶⁸ Pôncio Pilatos. Esta superstição funesta estava reprimida naquele momento, mas apareceu novamente e espalhou-se não só pela Judéia, onde surgiu, mas também em Roma, onde confluem e são praticadas todas as atrocidades e horrores do mundo inteiro (TACITO. *Anais*, XV, 44).

Desta forma, o nome cristão era vinculado ao de supersticiosos, tumultuadores e praticantes de atrocidades. Sua má fama percorria todo o Império. Os problemas causados pelas atitudes dos cristãos gerava o rótulo pelo qual eram condenados. Se por um lado eles possuíam o mais belo caráter que os favoreciam perante a ordem do Império, por outro, algumas de suas atitudes eram a origem de grandes confusões, que por sua vez, redundavam nas perseguições e muitas delas no martírio. Seus opositores se sentiam incomodados. Não havia como conviver com um

⁶⁷ Latinização do termo Cristo considerado aqui como nome próprio (THEISSEN, 2002, p. 103-104).

⁶⁸ Na verdade era Prefeito (*praefectus*), é possível que tenha sido um equívoco de Tácito ou de algum “desavisado” copista. Caso tenha sido de Tácito, provavelmente não deve ter obtido a informação de fontes oficiais (THEISSEN, 2002, p. 102).

grupo que não se encaixava no deles. Pior ainda, estavam fazendo com que viessem a perecer.

Para Toynbee, a “morte do helenismo” foi ocasionada mais por uma questão política, mas não deixa de ressaltar uma vitória do cristianismo sobre a religião helênica. O que corrobora com a ideia de que um dos fatores que facilitou o colapso do helenismo⁶⁹ foi o avanço da religião cristã (TOYNBEE, 1963, p. 204-216). Mas não podemos esquecer que o que houve realmente foi uma interação de culturas, isto é, traços da religião helenista sobreviveram no cristianismo, pois se há conflitos em uma interação, há também concessões. Segundo Toynbee: “A Igreja Cristã serviu como portadora de uma ideia e um ideal helênicos, não-cristãos e até anticristãos” (TOYNBEE, 1963, p. 220). E complementa que estes: “por vezes lograram restabelecer-se no mundo, para a consternação dos cristãos a que devem sua sobrevivência” (TOYNBEE, 1963, p. 220).

De qualquer forma, o que é relevante aqui é o fato de que o temor desses grupos politeístas parecia fazer sentido: sua existência estava sendo comprometida. Se simplesmente deixassem a coisa fluir corria-se o risco da extinção de sua cultura, de sua identidade religiosa. As perseguições e delações eram a sua defesa: a defesa de sua cultura. Era assim um grito pela sobrevivência que muitas vezes dava vazão a atitudes desesperadas. Toynbee resalta que: “Os soldados-salvadores ilírios ainda mais ingênuos da primeira geração, uns cem anos antes da época de Juliano, procuraram resolver o problema do cristianismo com a medida desesperada de exterminá-lo” (TOYNBEE, 1963, p. 212).

No segundo século surgiria uma nova forma de ataque aos cristãos. Por volta do ano 178 d.C. um filósofo neoplatônico de nome Celso⁷⁰ publicou uma obra intitulada *O Discurso Verdadeiro* (FRANGIOTTI, 2004, p. 19). Esta obra inaugurou um novo gênero literário: uma refutação doutrinária do cristianismo (FILORAMO & RODA, 1997, p. 55-56). Como fica claro, o objetivo da obra era uma contra-defesa de

⁶⁹ É preciso enfatizar que com a expressão “morte do helenismo” e com o termo “colapso” Toynbee não está afirmando a aniquilação da religião helenista, mas a redução da sua atividade, ao ponto de praticamente não existirem mais enquanto grupo religioso. É fator evidente que aspectos rituais e crenças helenísticas sobreviveram dentro do cristianismo. Ou seja, não se trata de extinção absoluta, mas de contatos culturais que possibilitaram a assimilação de práticas e ensinamentos específicos dos helênicos para os cristãos.

⁷⁰ Não se sabe quem realmente foi este Celso. A obra se perdeu provavelmente devido ao seu conteúdo nada amistoso em relação ao cristianismo. O que se sabe dela e de seu autor é através da obra de Orígenes intitulada *Contra Celso*. Mesmo Orígenes não sabe quem era Celso (ORÍGENES. *Contra Celso*, IV, 54; FRANGIOTTI, 2004, p. 20-21). A obra de Orígenes é desenvolvida tomando por base as alegações de Celso quase *ipsis verbis*, o que possibilitou a recuperação de boa parte da obra deste.

obras como as apologias de Justino. O intuito era demonstrar a inutilidade do cristianismo, em contrapartida, de forma indireta, acabou por reafirmar a identidade religiosa politeísta (FRANGIOTTI, 2004, p. 20). A obra mais clássica desse gênero é *Contra os Cristãos* de um neoplatônico chamado Porfírio. Era formada por 15 livros e foi escrita no século III d.C. (FILORAMO & RODA, 1997, p. 55-56; BÁEZ, 2006, p. 106). Assim, no segundo século, as perseguições tomaram uma nova dimensão.

2.5. As perseguições do século II d.C.

O segundo século foi palco de várias perseguições esporádicas aos cristãos. A política romana à época era de, tanto quanto possível, não condenar os cristãos à morte. De modo geral, desde o final do século I d.C. até o final do II d.C., houve vários Imperadores com políticas mais pacíficas em relação aos cristãos. O período é conhecido como “a era dos cinco Imperadores bons”⁷¹ (BOTSFORD, 1912, p. 502-520) ou como “Verão Indiano”⁷², que começa com a morte do Imperador Domiciano, em 96 d.C. e vai até a morte do Imperador Marco Aurélio, em 180 d.C. (TOYNBEE, 1963, p. 209). Segundo Edward Gibbon, devido a esse momento tão regular e razoavelmente pacífico de tolerância religiosa, “Não é fácil conceber que motivos fizeram um espírito de perseguição introduzir-se nos conselhos romanos”⁷³ (GIBBON, 2005, p. 56).

A relação que Gibbon faz das várias religiões no Império com o que o povo, o filósofo e o magistrado pensavam delas, é esclarecedora. Segundo ele, essas religiões “eram todas consideradas pelo povo como igualmente verdadeiras, pelo filósofo como igualmente falsas e pelo magistrado como igualmente úteis” (GIBBON, 2005, p. 53). Com isso, ele conclui que: “assim a tolerância promovia não só a mútua indulgência como a concórdia religiosa” (GIBBON, 2005, p. 53). Gibbon explica que os líderes romanos “reconheciam as vantagens gerais da religião, estavam convictos de que os diversos tipos de culto contribuía igualmente para os mesmos salutareis propósitos” (GIBBON, 2005, p. 57). Tais líderes ainda reconheciam “que em cada país a forma de

⁷¹ Nerva (96-98 d.C.), Trajano (98-117 d.C.), Adriano (117-138 d.C.), Antonino Pio (138-161 d.C.), Marco Aurélio (161-180 d.C.).

⁷² *Indian Summer*. A expressão se refere a um momento de significativa calma. Seu primeiro registro foi na obra *Letters From an American Farmer/Cartas de Um Fazendeiro Americano*, escrita em 1778 por um soldado franco-americano, chamado J. H. St. John de Crèvecoeurque, que se tornou fazendeiro (<http://www.phrases.org.uk/meanings/indian-summer.html>. Acessado em 28/07/2011).

⁷³ V. tb. FUNARI, 2009, p. 114-115; DUVERGER, 2008, p. 29; SKARSAUNE, 2004, p. 44.

superstição que recebera a sanção do tempo e da experiência era a mais bem adaptada a seu clima e a seus habitantes” (GIBBON, 2005, p. 57).

Todos os povos, de forma geral, possuíam uma certa liberdade religiosa. Os romanos tinham a mesma política de tolerância religiosa que teve o rei persa Ciro II⁷⁴ para os povos conquistados, respeitando seus deuses. A isso Gibbon comenta que “Roma, a capital de uma grande monarquia⁷⁵, vivia o tempo todo repleta de súditos e forasteiros das várias partes do mundo” e, que a estes súditos e forasteiros era permitido “introduzir e cultivar as superstições favoritas de seus países de origem” (GIBBON, 2005, p. 57).

Deste modo, percebe-se que a atitude dos magistrados romanos em relação aos cristãos foi diferenciada. Os cristãos, embora toda essa tolerância religiosa, foram perseguidos. Mas, por quê? Por que num momento de imperadores mais brandos ainda assim ocorreram martírios? Ou, para utilizar as palavras de Françoise Thelamon: “Por que perseguir os cristãos num Império Romano reputado como ‘tolerante’ em relação a tantos cultos diferentes?” (THELAMON, 2009, p. 34). Para entendermos melhor essas perseguições que ocorreram no segundo século é preciso analisarmos as relações que esses Imperadores tiveram com os cristãos.

O escritor do livro de *Apocalipse*, nas cartas às sete igrejas da Ásia Menor, mais precisamente para a Igreja de Esmirna, fala da perseguição que sobreviria sobre eles. Ele, em sua exortação aos cristãos de Esmirna, diz:

Não tenham medo do que vocês vão sofrer. Escutem! O Diabo vai pôr na prisão alguns de vocês para que sejam provados e sofram durante dez dias. Sejam fiéis, mesmo que tenham de morrer; e, como prêmio da vitória, eu lhes darei a vida (*Apocalipse* 2:10, grifo nosso).

⁷⁴ O canônico livro de Esdras traz boas informações sobre as relações de Ciro com os judeus. Seu respeito pela religião judaica foi tão notória que foi digno de ser inserida neste livro. O relato é bastante positivo: “Assim diz Ciro, rei da Pérsia: O SENHOR Deus dos céus me deu todos os reinos da terra, e me encarregou de lhe edificar uma casa em Jerusalém, que está em Judá” (Esdras 1:2).

⁷⁵ Gibbon define monarquia como “um Estado no qual a uma única pessoa, seja qual for o nome que a distinga, incumbe a execução das leis, o controle da fazenda pública e o comando do exército” (GIBBON, 2005, p. 84). Vale reforçar que para Gibbon o sistema de governo imperial romano “pode ser definido como uma monarquia absoluta disfarçada em forças republicanas” (GIBBON, 2005, p. 92). No original Gibbon refere-se à *Great Monarchy*, portanto, Grande Monarquia (GIBBON, 1825, p. 38). Há que considerarmos a definição de Maurice Duverger, de que a monarquia é um “sistema político no qual o poder supremo é assumido por um único titular, designado pela via da hereditariedade e que apresenta um caráter sagrado” (DUVERGER, 2008, p. 22). O termo monarquia para o Império Romano fica um tanto quanto inapropriado, ao menos no que respeita seu caráter de hereditariedade que nunca foi regra, mas exceção (DUVERGER, 2008, p. 27). Duverger explica que o conceito de Império “implica uma estabilidade que ultrapassa o âmbito de uma ocupação militar e, ao mesmo tempo, a substituição dos laços pessoais por um sistema de burocracia não hereditário, nomeado e revogado pelo soberano” (DUVERGER, 2008, p. 27). Talvez seja mais coerente o termo “monarquia republicana” (MENDES, 2006, p. 27).

Esse trecho fez com que comentaristas posteriores, principalmente os escatologistas, vissem nele o que é conhecido como as “dez perseguições gerais” ao cristianismo (KNIGHT & ANGLIN, 1983, p. 51-52; FOXE, 2003, p. 12-16). Daí propõe-se uma lista com dez Imperadores que perseguiram os cristãos. A lista mais difundida é a que leva os seguintes nomes⁷⁶: Nero (64 d.C.), Domiciano (81 d.C.), Trajano (108 d.C.), Marco Aurélio Antonino (162 d.C.), Séptimo Severo (192 d.C.), Máximo, o Trácio (235 d.C.), Décio (249 d.C.), Valeriano (257 d.C.), Aureliano (274 d.C.) e a chamada “Grande Perseguição” de Diocleciano⁷⁷ (303 d.C.) (FOXE, 2003, p. 21-42). Algumas listas incluem o nome de Adriano⁷⁸ (117 d.C. – 138 d.C.) e, excluem o de Aureliano⁷⁹ (274 d.C.).

O que se percebe é mais uma tentativa de harmonizar uma interpretação de um texto escatológico com a história posterior da Igreja cristã. É questionável, como vemos adiante, nos governos de alguns destes Imperadores, falarmos de perseguição. Ao menos no sentido de uma perseguição geral promovida por todo Império. Analisamos, a seguir, as relações dos Imperadores Trajano, Adriano, Antonino Pio, Marco Aurélio e Lúcio Vero (161 d.C. – 169 d.C.) com os cristãos (BUNSON, p. 601).

Trajano⁸⁰ governou Roma de 98 d.C. a 117 d.C. Os elogios à sua forma de governar são vários. Edward Gibbon o chama de “virtuoso e ativo monarca [e que] havia recebido a educação de um soldado e possuía o talento de um general” (GIBBON, 2005, p. 36). Dion Cássio ressalta “seu sentido de justiça, bravura e sua simplicidade de hábitos” (apud: BUNSON, 2002, p. 550). Ana Teresa Marques Gonçalves traz-nos uma citação de um elogio bastante significativo:

⁷⁶ A. Knight e W. Anglin apresentam: Nero, Domiciano, Trajano, Marco Aurélio, Severo, Máximo, o Trácio, Décio, Valeriano, Diocleciano, Maximiano II (KNIGHT & ANGLIN, 1983, p. 7-52).

⁷⁷ É interessante a informação que nos traz Le Goff: “Em 532, um monge, Dionísio, o Pequeno, não suportando ver o nome do perseguidor Diocleciano ligado aos novos tempos e constatando a impotência dos cristãos quanto a entenderem-se sobre a data da criação do mundo, propôs que se iniciasse a era cristã com o nascimento de Cristo, que ele situava no ano 753 de Roma. A sua proposta foi adotada por toda a cristandade e hoje a era cristã é a mais usada no mundo” (LE GOFF, 1990, p. 522). V. tb.: <http://www.bibleprobe.com/10persecutions.htm>. Acessado em 05/03/2011.

⁷⁸ Na obra *O Livro dos Mártires* de John Foxe e *História do Cristianismo* de Knight e Anglin, a “perseguição” de Adriano aparece como continuação da de Trajano (KNIGHT & ANGLIN, 1983, p. 14; FOXE, 2008, p. 17).

⁷⁹ V.: <http://ancienthistory.about.com/od/earlychurch/f/10persecutions.htm>. Acessado em 05/03/2011.

⁸⁰ *Marcus Ulpius Traianus*, ou simplesmente Trajano, nasceu na Hispânia Bética (ao sul da atual Espanha), em 53 d.C., e faleceu em 117 d.C. Seu pai, homônimo, foi Senador, Cônsul e Governador da Ásia e da Síria. O nome de sua mãe era Mária. Casou-se com Plotina. Três fatores parecem ter colaborado para sua adoção por Nerva: sua reputação militar, o apoio do Senado e sua popularidade (BUNSON, 2002, p. 548; DION CÁSSIO. *Historia de Roma*, LXVIII, 3). Foi o primeiro Imperador que não era de origem da Península Itálica.

O Imperador [Trajano] sobrepujou os outros na glória militar com afabilidade e moderação, mostrando-se igual com todos em Roma e nas províncias; não lesou a senador algum; não praticou nenhuma injustiça para aumentar o fisco; foi generoso par com todos; enriqueceu a todos em público e em particular; e cumulou com honras até os que conhecera com medíocre familiaridade (EUTRÓPIO. *Compêndio de História Romana desde a Fundação de Roma*. VIII, 4, apud: GONÇALVES, 2006, p. 8).

Além de ter aumentado a extensão territorial do Império, fez várias construções. Suas atitudes de benevolência eram realmente notórias. Matthew Bunson nos informa que “Trajano aumentou o *congiarium*⁸¹ ou a livre distribuição de comida e tomou providências para garantir que o suprimento de grãos fosse mantido” (BUNSON, 2002, p. 550). Bunson acrescenta: “Uma de suas melhores criações no campo do serviço público foram os *alimenta*” e, explica: “o subsídio especial pago aos pobres da Península Itálica” (BUNSON, 2002, p. 550). Acrescente-se ainda a redução de impostos (BUNSON, 2002, p. 550).

Como pode se observar, Trajano enquadra-se facilmente naquilo que poderia se designar de “bom Imperador”. Mas e sua relação com os cristãos? Havia tolerância para com a religiosidade dos cristãos? Sobre essa questão é bem esclarecedora a correspondência que houve entre ele e Plínio, o jovem. A carta de número 96, em específico, é muito citada quando se trata de estudar as relações entre Trajano e os cristãos (EUSEBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*, III, 33, 1; POHL, 2001, p. 17-20; KNIGHT & ANGLIN, 1983, 19-21; FOXE, 2003, p. 21). Nessa carta, Plínio informa ao Imperador Trajano sua ignorância no que diz respeito ao tratamento que deveria dar aos cristãos: “A quem melhor posso direcionar à minha hesitação ou informar minha ignorância? Nunca participei de nenhum julgamento de cristãos” (PLINIO. *Carta X*, 96).

Mais à frente, ele detalha dizendo que não sabia que infrações deveriam ser “punidas ou investigadas e nem em que medida” (PLINIO. *Carta X*, 96). Não sabia se deveria levar em conta a idade do acusado ou não. Se caso houvesse alguém que negasse o cristianismo poderia ser perdoado ou se a atitude de renúncia ao cristianismo não era boa. O que deveria ser punido? “O nome em si, mesmo sem ofensas, ou apenas

⁸¹ “Os presentes de óleo, vinho ou outros produtos distribuídos para a população em geral por oficiais. Durante o Império tornou-se costume para os governantes darem mais presentes em dinheiro em ocasiões de grande vitória, um aniversário imperial, ou alguma outra celebração pública” (BUNSON, 2002, p. 141).

os delitos associados ao nome” (PLINIO. *Carta X*, 96). A resposta de Trajano é significativa. Em suma, ele aponta que (PLINIO. *Carta X*, 96):

- É impossível estabelecer uma regra geral para todos os casos;
- Não se deve perseguir (ir atrás de) os cristãos;
- Caso sejam denunciados e se comprove a culpa devem ser punidos; exceto se negarem ser um cristão “adorando nossos deuses”; neste caso, serão perdoados;
- Não se deve dar atenção a acusações feitas de forma anônima.

De qualquer forma, as orientações de Trajano foram sempre bem vistas pelos cristãos (EUSEBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*, III, 33, 1; KNIGHT & ANGLIN, 1983, 19-21; FOXE, 2003, p. 21). Embora deveriam ser punidos caso houvesse alguma denúncia, sua resposta orientava para dois pontos que eram bem favoráveis para os cristãos: não era para que Plínio fosse atrás dos cristãos e nem que desse ouvido a meros boatos. A atitude de Trajano não se enquadra bem com o termo perseguição geral. Sua atitude/orientação tinha o objetivo de manter a ordem do Império.

Com a morte de Trajano em 117 d.C., Adriano⁸² assumiu o poder e governou Roma até o ano de 138 d.C. (BUNSON, 2002, p. 250). Este, havia prometido que não mataria nenhum Senador, porém não cumpriu a promessa. Executou quatro membros do Senado. Segundo Bunson, este foi “um ato que horrorizou a ordem senatorial e começou o mau governo de Adriano” (BUNSON, 2002, p. 250). No entanto, algumas de suas atitudes foram fundamentais para a manutenção do Império. Abandonou as conquistas militares devido ao alto custo, mas fortaleceu as fronteiras. Legiões foram estacionadas nas províncias e construiu muros⁸³ e fortificações,

⁸² *Publius Aelius Hadrianus* nasceu em 76 d.C., em Roma e governou de 117 d.C. à 138 d.C. quando morreu. Era filho de *Publius Aelius Hadrianus Afer* e *Domitia Paulina* (BUNSON, 2002, p. 250). Adriano admirava a cultura grega. Marguerite Yourcenar, em seu romance histórico *Memórias de Adriano*, chega a colocar em sua boca a fala abaixo: “Serei, até o final, reconhecido a Escauro por me haver iniciado desde jovem no estudo do grego. Era menino ainda quando ensaiei pela primeira vez traçar com o uso do estilete os caracteres de um alfabeto desconhecido: começava então minha grande emigração e minhas longas viagens e o sentimento de uma escolha tão deliberada e tão involuntária como a do amor. Amei essa língua por sua flexibilidade, sua elasticidade, sua riqueza de vocabulário, no qual se atesta, em cada palavra, o contato direto e variado com a realidade. Amei-a também porque quase tudo que os homens disseram de melhor o foi em grego” (YOURCENAR, 2005. p. 40).

⁸³ O Muro de Adriano foi uma das maiores linhas de divisão entre a Bretanha romana e os bárbaros da Caledônia. Era feito de pedra e de relva. A parte de pedra tinha aproximadamente três metros de espessura; na de relva, seis (BUNSON, 2002, p. 592).

limitando e reforçando as fronteiras. Viajou pelas províncias mais do que os Imperadores anteriores. A região que lhe deu mais problemas foi certamente a Judéia. Em 132 d.C., teve que enfrentar a rebelião liderada por Simão bar Kosiba. Os conflitos só terminariam em 135 d.C. (BUNSON, 2002, p. 250-251).

Na época de seu governo a relação com os cristãos foi um tanto quanto conflituosa. John Foxe faz uma lista dos martirizados durante esse período. Constam da sua lista: “Alexandre, bispo de Roma, e seus dois diáconos; também Quirino e Hermes com suas famílias; Zeno, um nobre romano, e por volta de outros dez mil cristãos” (FOXÉ, 2003, p. 17). Sua lista arrola ainda Eustáquio, comandante romano que, juntamente com sua família, sofreu o martírio por se recusar a “unir-se a um sacrifício idólatra para celebrar as suas próprias vitórias” (FOXÉ, 2003, p. 17-18). Cita também a forma como os cristãos eram martirizados. Alguns chegaram a ser crucificados exatamente como Jesus (FOXÉ, 2003, p. 17). Segundo Foxe, graças à *Apologia* feita por Quadratus, bispo de Atenas, e a carta de Aristides, ambas dirigidas ao Imperador, este abrandou a severidade da perseguição (FOXÉ, 2003, p. 18).

Justino transcreve em sua *I Apologia* uma carta-resposta que Adriano teria enviado a Mimício Fundano, Procônsul da Ásia Menor. A autenticidade da carta é questionável (BIRLEY, 2009, p. 370, 376; BIRLEY, 2001, p. 258, 262). Seu teor apresenta uma resposta a Mimício de como proceder em relação aos cristãos. Semelhantemente à resposta de Trajano a Plínio, nela, Adriano pede que não se dê ouvidos a “meras petições e gritarias” (JUSTINO. *I Apologia*, LXVIII, 8). Enfatiza que o julgamento dos cristãos não devia ater-se a boatos e a condenação deveria ser dada em conformidade com o grau do delito. Não dá razões para que se condenem os cristãos unicamente pelo rótulo de cristãos (*nomem christianum*). De qualquer forma, não há nenhuma comprovação de que Adriano tenha ordenado um édito de perseguição aos cristãos. Conclui-se que, também, em relação a Adriano, não houve uma perseguição por parte do Império.

Antonino Pio⁸⁴ foi o sucessor de Adriano. Governou Roma de 138 d.C. a 161 d.C. Diretamente a ele, Justino dedica a sua *I Apologia*. Segundo John Foxe, ele foi

⁸⁴ *Titus Aurelius Fulvus Boionius Antoninus* nasceu em 86 d.C. em Nimes, na Gália Narbonense, no sul da atual França. Devido à sua fidelidade, Adriano o adotou em fevereiro de 138 d.C. para ser o seu sucessor no Império, o que ocorreu logo depois no mês de julho com a morte de Adriano (BUNSON, 2002, p. 23-24).

“um dos mais gentis monarcas que jamais reinou⁸⁵, e que deteve as perseguições contra os cristãos” (FOXÉ, 2003, p. 18). Knight e Anglin ressaltam que o governo de Antonino Pio foi “brando e pacífico” (KNIGHT & ANGLIN, 1983, p. 14). Fez uma excelente administração. Quanto às questões de política externa, procurava sempre resolvê-las primeiramente de forma pacífica, depois administrativamente, e, por último, com táticas militares (BUNSON, 2002, p. 24). Morreu em 161 d.C. Não há, assim, dúvidas de que não houve uma perseguição geral em seu governo. As perseguições ocorriam localmente, por questões e problemas locais.

Os relatos sobre a atitude do Imperador Marco Aurélio⁸⁶ ante o cristianismo são um tanto quanto nebulosos (FOXÉ, 2003, p. 18). A crer na autenticidade de sua citação⁸⁷ aos cristãos nas suas *Meditações*⁸⁸, sua opinião sobre eles não é muito favorável. Ao fazer um elogio à “alma preparada para uma imediata separação do corpo, seja para extinguir, seja para se dispersar ou sobreviver” (MARCO AURÉLIO. *Meditações*, XI, 3), ele logo previne: “Que essa preparação, porém, provenha de um juízo próprio e não dum simples sectarismo, como o dos cristãos” (MARCO AURÉLIO. *Meditações*, XI, 3; grifo nosso). Mais à frente detalha sua crítica: “uma preparação raciocinada, grave e, para ser convincente, nada teatral⁸⁹” (MARCO AURÉLIO. *Meditações*, XI,3).

⁸⁵ No texto em inglês aparece o termo *reigned* (FOXÉ, s/d, p. 7), na obra em português é traduzido como reinou (FOXÉ, 2003, p. 18). O termo mais coerente com o contexto histórico seria *ruled* (governou), pois, o *Princeps* não era um rei, um monarca, mas um governante. O *Princeps* governava sobre uma vasta região com vários reinos, etnias, não sobre um reino somente (VEYNE, 2009, p. 1-8).

⁸⁶ *Marcus Aurelius Antoninus* nasceu em 121 d.C. na cidade de Roma. Filho de *Annius Verus* e *Domitia Lucilla*. tornou-se Imperador em 161 d.C. e, a seu pedido, Lucio Vero (*Lucius Aereilius Verus*) governou Roma juntamente com ele (BIRLEY, 2001, p. 116; EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, IV, 14, 10). Governou Roma até 180 d.C. quando morreu. Seu primeiro contato com o estoicismo foi quando tinha 11 anos e toda sua vida foi pautada nesta escola filosófica.

⁸⁷ Luís A. P. Varela Pinto, em sua tradução de *Meditações* para o português, nos informa que na tradução feita por Charles Reginald Haines, na edição da *Loeb Classical*, o tradutor inferiu que a frase está “marginal à construção, e, de fato, gramaticalmente incorreta. Tem a forma de nota à margem e todo o aspecto de ser uma anotação acrescentada ao texto” (HAINES, apud: STANIFORTH, 2002, p. 135, nota 73).

⁸⁸ Sempre tirava um tempo para suas meditações filosóficas, que resultou em uma obra que atualmente recebe o nome de *Meditações* (o título original é: *τα ειφ εαντον*, que significa: *Para si mesmo*). Nela, ele reflete a sua própria filosofia estoíca. As divergências com Zenão, fundador do estoicismo, podem ser explicadas pelo comentário feito por Agostinho da Silva ao estoicismo particular de Marco Aurélio: “As especulações físicas e lógicas cedem lugar ao caráter prático dos romanos e ao aconselhamento moral” (SILVA, 1985, p. 24).

⁸⁹ A tradução inglesa de Francis Hutcheson deixa o trecho mais claro:

But, let this preparation arise from its own judgment, and not from mere obstinacy, like that of the Christians; that you may die considerately, with a venerable composure; so as even to persuade others into a like disposition; and without noise, or ostentation / Mas, deixe esta preparação resultar de seu próprio discernimento, e não de mera teimosia, como a dos cristãos; na qual você pode morrer como havia suposto, com uma calma venerável; de maneira a

Durante o seu governo ocorreu o martírio de Policarpo, bispo de Esmirna. Seu martírio consta numa obra chamada *Martírio de São Policarpo*⁹⁰. Eusébio de Cesaréia também faz questão de citar o ocorrido com detalhes (EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*, IV, 15, 1-46). Eusébio ainda cita os nomes de outros mártires deste período: Pionio, Carpo, Papilo e Agatonice. O martírio do próprio Justino foi nesse tempo (cerca de 165 d.C.). John Foxe nos informa que Marco Aurélio era “um homem de natureza rígida e severa” (FOXÉ, 2003, p. 18), e que embora fosse “elogiável no estudo da filosofia e em sua atividade de governo, foi duro e feroz contra os cristãos” (FOXÉ, 2003, p. 18). Foxe aponta a perseguição do tempo de Marco Aurélio como a quarta perseguição aos cristãos. Segundo ele, “as crueldades executadas nesta perseguição foram de tal calibre que muitos dos espectadores se estremeciam de horror ao vê-las, e ficavam atônitos ante o valor dos sofrendores” (FOXÉ, 2003, p. 18). Foxe minudencia:

Alguns dos mártires eram obrigados a passar, com os pés já feridos, sobre espinhas, pregos, aguçadas conchas, etc., colocados em ponta; outros eram açoitados até que ficavam à vista seus tendões e veias e, depois de ter sofrido os mais atrozes sofrimentos que puderam inventar-se, eram destruídos pelas mortes mais temíveis (FOXÉ, 2003, p. 18).

Ele tinha cerca de 34 anos quando Justino escreveu sua *I Apologia* e cerca de 44 quando Justino foi martirizado. Mais uma vez, apesar de sua visão negativa em relação aos cristãos e dos cristãos para com ele, não há evidências de qualquer decreto de perseguição aos cristãos por parte do Imperador.

Não há também dados sobre qualquer confronto entre o Imperador Lúcio Vero⁹¹ e os cristãos. A ênfase nesse período recai sempre em Marco Aurélio, apesar de

persuadir outros para uma mesma disposição; e sem gritaria, ou ostentação (MARCO AURÉLIO, *Meditações*, XI,3).

Considerately é no original $\lambda\epsilon\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\epsilon/\nu\omicron\omicron\phi$ = refletidamente, de forma calculada, de acordo com os cálculos (PEREIRA, 1998, p. 344; <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=lelogisme%2Fns&la=greek&can=lelogisme%2Fns0&prior=a%2911a&d=Perseus:text:2008.01.0641:book=11:chapter=3:section=1&i=1>. Acessado em 19/10/2011).

⁹⁰ Este documento apesar de ter sido retirado de uma obra lendária escrita por volta do ano 400 d.C. intitulada de *Vida de Policarpo* é considerado autêntico. A obra *Martírio de São Policarpo*, é, na verdade, uma carta completa da Igreja de Esmirna direcionada à Igreja de Filomélio, na qual relata o martírio de Policarpo, bispo de Esmirna. O autor dessa biografia não se sabe, mas faz-se passar pelo sacerdote Piônio de Esmirna morto em 250. (FRANGIOTTI, 2008: 134-135; ANÔNIMO. *Martírio de São Policarpo*, XX, 5).

⁹¹ *Lucius Ceionius Commodus* é o terceiro destinatário citado na introdução da *I Apologia* de Justino. Como dito acima, ele foi coimperador juntamente com Marco Aurélio. Nasceu em 130 d.C. e governou Roma de 161 d.C. à 169 d.C. quando veio a falecer. Bunson declara que “Ele (Lucio Vero) certamente

Lucio Vero fazer parte da expressão “Neste tempo” de Eusébio de Cesaréia. Tal expressão refere-se ao martírio de Policarpo e às “enormes perseguições que estavam perturbando a Ásia” (EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*, IV, 15.1).

Se nenhum dos casos acima pode ser considerado uma perseguição imperial, como entender as perseguições de que fala não somente Justino, mas vários outros escritores cristãos? Muitos são os autores que procuraram compreender o porquê das perseguições aos cristãos, entre eles encontramos os nomes de Geoffrey Ernest Maurice de Ste. Croix⁹² e Adrian Nicholas Sherwin-White⁹³. Mais especificamente sobre os martírios temos os nomes de William Hugh Clifford Frend⁹⁴, Glen Warren Bowersock⁹⁵, Gillian Clark⁹⁶, Jan Willen van Henter⁹⁷ e Daniel Boyarin⁹⁸.

Ste. Croix escreveu um artigo cujo título é *Porque foram perseguidos os cristãos primitivos?* Este artigo proporcionou, posteriormente, o desenvolvimento da obra *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, publicado pela *Oxford University Press* e editado por Michael Whitby & Joseph Streeter. Este artigo tem como objetivo, como o próprio título sugere, analisar o “real” motivo pelo qual os cristãos foram perseguidos. Nele, Ste. Croix refuta a proposta do também historiador britânico Adrian Nicholas Sherwin-White, de que o motivo principal das perseguições era político (cf. SHERWIN-WHITE, 1981, 275-287; Ste. CROIX, 1981, p. 243).

Ste. Croix separa as perseguições aos cristãos em três fases. A primeira fase é situada no período anterior ao incêndio de Roma em 64 a.C.; a segunda inicia-se a partir da perseguição originada com este incêndio e vai até o ano de 250-251 d.C. com a perseguição do Imperador Décio; a última tem o seu marco inicial com esta perseguição e vai até 313 d.C., podendo se estender até 324 d.C. Segundo ele, não se tem notícia de

não era igual a Marco Aurélio em termos de inteligência, um fato particularmente visível em sua conduta em operações militares” (BUNSON, 2002, p. 573).

⁹² Ste. CROIX, Geoffrey de. **Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy**. In: Michael Whitby & Joseph Streeter (ed.). New York: Oxford University Press, 2006; e Ste. CROIX, Geoffrey de. *¿Por Que Fueron Perseguidos Los Primeros Cristianos?* In: FINLEY, M. I. **Estudios Sobre Historia Antigua**. Madrid: Akal Editor, 1981. p. 233-273.

⁹³ SHERWIN-WHITE, A. N. *¿Por Que Fueron Perseguidos Los Primeros Cristianos? Una Correction*. In: FINLEY, M. I. **Estudios Sobre Historia Antigua**. Madrid: Akal Editor, 1981. p. 275-287.

⁹⁴ FREND, W.H.C. **Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus** (New York: Oxford University Press, 1965). Despite the years, still the most thorough survey.

⁹⁵ BOWERSOCK, Glen Warren. **Martyrdom & Rome**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

⁹⁶ CLARK, Gillian. **Christianity and Roman Society: Key Themes in Ancient History**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

⁹⁷ HENTEN, Jan Willem van; AVEMARIE, Frederich. **Martyrdom & Noble Death: Selected Texts from Greco-Roman, Jewish, and Christian Antiquity**. New York: Routledge, 2002.

⁹⁸ BOYARIN, Daniel. **Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism**. Califórnia: Stanford University Press, 1999.

nenhuma perseguição realizada pelo governo romano até 64 d.C., e nenhuma perseguição geral até a de Décio em 250 d.C. Entre 64 d.C. e 250 d.C. há somente perseguições locais, isoladas e, geralmente, de pouca duração (Ste. CROIX, 2006, p. 106-107; DROBNER, 2003, p. 77). Durante estes períodos de perseguição, os cristãos gozaram de certa tolerância, porém esta só foi completa a partir de 311 d.C. com o édito de Galério (Ste. CROIX, 2006, p. 107). Segundo Ste. Croix, para se analisar a questão das perseguições aos cristãos deve-se distinguir, primeiramente, dois pontos importantes:

1. Distinguir entre população geral do mundo greco-romano e o que Ste. Croix chama de “o governo”, ao que ele identifica mais detalhadamente como: o Imperador, o Senado, os funcionários oficiais e os governadores provinciais. Entre estes, os principais são: o Imperador e alguns governadores provinciais (Ste. CROIX, 1981, p. 233).

Dentro deste primeiro ponto é preciso fazer duas perguntas: quais razões exigiram as perseguições aos cristãos? E por que o governo realizou perseguições? Tais questões remetem-nos ao ponto seguinte:

2. Distinguir as razões que produziram a perseguição das bases legais da dita perseguição, ou seja, as instituições e princípios jurídicos invocados por aqueles que já haviam tomado a decisão de atuar (Ste. CROIX, 1981, p. 234). Ou seja, é preciso separar os motivos dos aspectos legais, entendê-los distintamente. Com base no conhecimento das bases legais, pode-se mais facilmente compreender os verdadeiros motivos.

A acusação de ser cristão, segundo Ste. Croix, estava vinculada a “ser membro por definição de uma conspiração antisocial e potencialmente criminal” (Ste. CROIX, 1981, p. 237). Buscando entender primeiramente as causas legais das perseguições é preciso compreender os motivos que levavam o governo a perseguir os cristãos e quais eram “as razões do ódio que as massas pagãs sempre demonstravam com relação ao cristianismo” (Ste. CROIX, 1981, p. 237). No que diz respeito a estas questões legais, Ste. Croix relaciona três questões fundamentais (Ste. CROIX, 1981, p. 237): Qual era a natureza do cargo ou dos cargos oficiais? Diante de quem e de acordo

com qual forma de processo legal, se houve algum, os cristãos eram julgados? Qual era o fundamento legal das acusações⁹⁹?

Segundo Ste. Croix, a perseguição por causa do nome (*nomem christianum*) deve ter começado em 64 d.C. ou em algum momento entre este ano e o ano de 112 d.C. Dizer que a acusação de deslealdade política por não cultuar o Imperador foi a principal causa destas perseguições aos cristãos parece não ser muito coerente. Ele aponta que alguns escritores se embasam em passagens do *Novo Testamento*, tais como o livro de *Apocalipse* e na *Primeira Epístola de Pedro*¹⁰⁰ para apoiar essa ideia e dizem que isso ocorreu mesmo antes de Domiciano e de Nero. Porém, segundo ele, não há razões para concordar com esse posicionamento, apesar de haver alguns possíveis casos de condenação à morte de cristãos por não prestarem culto ao Imperador. Tal fator não deixa de ter sua relevância, no entanto, ele é secundário como pode se observar nas fontes cristãs, principalmente, os apologistas (Ste. CROIX, 1981, p. 239-240).

Ora, o culto ao Imperador se fazia, geralmente, de duas formas: ou era feito um juramento ao seu gênio (Τυ/ξη) ou um sacrifício aos deuses em nome do Imperador. Ste. Croix argumenta: nos registros de martírio a questão da acusação de não observar o culto imperial ocorre muito ocasionalmente. Na maioria das vezes, a questão é a adoração aos deuses, “sem especificar que se trata dos deuses dos romanos” (Ste. CROIX, 1981, p. 240). O próprio Justino ao utilizar a palavra deuses o faz de forma muito geral (JUSTINO. *I Apologia*, V, 2; VI, 1; IX, 1-5; XXI, 4-5; XXII, 1; XXIV, 2-3). Das vinte e uma vezes que cita a palavra deuses, apenas duas se referem ao Imperador (JUSTINO. *I Apologia*, LV, 7; LVI, 2). E das cerca de cinquenta e nove vezes que cita a palavra deus, em nenhuma se refere ao Imperador. Tal fato nos mostra que o problema das acusações aos cristãos na *I Apologia* envolvia mais uma questão de não adoração aos deuses por parte dos cristãos do que do culto imperial em si, o que corrobora em parte a tese de Ste. Croix.

O procedimento comum para os julgamentos cristãos eram os mesmos feitos em todo o Império. Este procedimento foi nomeado como *cognitio extra ordinem*¹⁰¹ (ou *extraordinario*). Tal termo utilizado por Ste. Croix foi uma expressão criada no século

⁹⁹ Ste. Croix exemplifica perguntando: “era uma *lex* ou um *senatusconsultum*, ou algum édito mais geral ou um rescrito imperial ou uma série de rescritos?” (Ste. CROIX, 1981, p. 237).

¹⁰⁰ Para o *Apocalipse* 2:10,13; 6:9-11; 7:13-14; 13:15; 17:6; 18:24; 19:2; 20:4; e, para *I Pedro* 4:12-19.

¹⁰¹ Em uma tradução mais literal: Conhecimento fora de ordem. No dicionário de Latim de Oxford encontramos a expressão *cognitio extraordinaria*. Segundo esse dicionário, este termo é equivalente ao *persecutio*, e, neste caso, carrega o sentido de “ação ou direito de processar por meio da lei”, isto, “diante do pretor” (OXFORD LATIN DICTIONARY, 1968, p. 1353).

XIX para caracterizar os poderes judiciais ligados ao *imperium* do governador das províncias¹⁰² (STREETER, 2006, p. 14; Ste. CROIX, 1981, p. 241). Os julgamentos ocorriam nos governos provinciais. Em Roma, ocorriam diante do Prefeito da Cidade – *Praefectus Urbis* – ou do Pretório – *Praefectus Praetorio* (Ste. CROIX, 1981, p. 241). Nenhum deles era feito diante do Imperador ou do Senado. Ora, as zonas do direito público romano e suas leis criminais, no entanto, eram incrivelmente insatisfatórias e, segundo Ste Croix, uma das piores era exatamente a *cognitio extra ordinem*. Ele enfatiza: os delitos do “homem comum” entravam no campo da *cognitio extra ordinem*, inclusive em Roma (Ste. CROIX, 1981, p. 241).

Ao utilizar da *cognitio extra ordinem*, o magistrado possuía vários privilégios maiores do que os juízes criminais e audiências civis exatamente por causa da fragilidade da lei penal criminal. Ste. Croix informa que “o direito da *cognitio* judicial¹⁰³ (*iurisdictio*¹⁰⁴) pertencia ao governador como parte de seu *imperium*” (Ste. CROIX, 1981, p. 242). Tal poder era quase ilimitado, exceto pela ressalva dos direitos dos cidadãos romanos garantidos pela *Lex Iulia de vi publica*¹⁰⁵. Ele lembra que “em certo sentido, o poder para levar uma *cognitio* criminal era parte do poder de *coercitio*¹⁰⁶ inerente ao *imperium*” (Ste. CROIX, 1981, p. 243) e que é incorreta a opinião de que os cristãos “eram castigados por pura *coercitio*” (Ste. CROIX, 1981, p. 243). Assim, conclui ele, não seria coerente a ideia de que os procedimentos utilizados contra os cristãos eram medidas políticas. Aqueles que defendem tal ideia não entenderam que os julgamentos contra os cristãos “não eram procedimentos sumários

¹⁰² Em uma reedição do *Why were the Early Christians Persecuted?*, Ste. Croix aceitou a crítica feita por Fergus Millar de que esta expressão não pode ser utilizada para identificar um procedimento nos julgamentos criminais romanos no mundo antigo, pois não há registro dela em nenhuma fonte da época (STREETER, 2006, p. 14).

¹⁰³ Sentido de inquérito judicial (OXFORD LATIN DICTIONARY, 1968, p. 345).

¹⁰⁴ Administração da justiça, autoridade para administrar a justiça, jurisdição, poder de decisão (OXFORD LATIN DICTIONARY, 1968, p. 984).

¹⁰⁵ Versavam sobre a punição daqueles que praticassem violência, com ou sem armas. No primeiro caso a punição era a deportação; no segundo, era o confisco de um terço dos bens do infrator. Em caso mais específico como o estupro de uma virgem ou de uma viúva, ou de pessoas dedicadas ao serviço religioso, a pena era severa (JUSTINIANO. *Digesta*, XLVIII, 6.7; JUSTINIANO. *As Institutas*, IV, 18.8). Víbio Sereno, Procônsul da Hispânia Ulterior, foi condenado ao banimento para ilha de Amorgus pelo excessivo uso de violência (TÁCITO. *Anais*, IV, 13). Em uma *prouocatio* (direito de apelo para comparecer diante da corte romana) fazia-se uso da *Lex Iulia de vi publica seu privata* quando se sentia em perigo de uma *coercitio* (OXFORD LATIN DICTIONARY, 1968, p. 1507). Paulo utiliza esse direito, quando em Jerusalém um tribuno manda um centurião prendê-lo e açoitá-lo. Nesta situação, Paulo declara sua cidadania: “É-vos lícito açoitar um cidadão romano, sem ser condenado?” (*Atos dos Apóstolos* 22:25). Em seguida: “Logo dele se apartaram os que o haviam de examinar; e até o tribuno teve temor, quando soube que era romano, visto que o tinha ligado” (*Atos dos Apóstolos* 22:29).

¹⁰⁶ Repressão física ou outra coibição. A aplicação de punição sumária por um magistrado ou outra pessoa com o objetivo de garantir a obediência a sua vontade; ou o próprio direito de assim o fazer (OXFORD LATIN DICTIONARY, 1968, p. 343).

por pura *coercitio*, mas julgamentos legais propriamente ditos, com o exercício de *iurisdictio* em seu mais estrito sentido” (Ste. CROIX, 1981, p. 243). Ainda, segundo ele, apoiado nas afirmações de Mommsen, Schulz e Jolowics, o sistema da *cognitio* era arbitrário e irresponsável¹⁰⁷ (Ste. CROIX, 1981, p. 243).

As teses de Sherwin-White e de Ste. Croix não se divergem no que respeita ao processo judicial contra os cristãos¹⁰⁸. A discordância entre eles ocorre nas acusações aos cristãos. Para Ste. Croix, a grande problemática das perseguições aos cristãos era a questão da religião e não uma questão política. Sherwin-White centra sua argumentação não na religião, mas na contumácia¹⁰⁹ dos cristãos em não obedecer aos pedidos dos magistrados romanos para prestar homenagem aos seus deuses. Para os romanos era de suma importância manter boas relações com as divindades. Qualquer um no Império que não observasse esse quesito poderia ser um problema para todo o Império. Isto é conhecido pela expressão *Pax Deorum* (paz com os deuses). Thelamon expressando a mesma opinião explica:

Por professarem um monoteísmo exclusivo e recusarem o culto dos deuses, os cristãos são vistos como maus cidadãos, perigosos para a salvação do Império. Seu “ateísmo” põe em risco o necessário acordo harmonioso entre os deuses e os homens, essa paz dos deuses que garante, pela estrita observância dos ritos dos cultos públicos, o bom funcionamento do mundo romano (THELAMON, 2009, p. 34).

Ste. Croix atenta para o fato de que “os cristãos eram odiados exatamente por esta razão acima”, pois isto “aparece em muitas das passagens nas fontes desde a metade do segundo século até o quinto” (CROIX, 2006, p. 135). O próprio Justino atacava fortemente os deuses greco-romanos, dizendo que eles eram, na verdade, demônios e não deuses (JUSTINO. *I Apologia*, V, 2). Como os cristãos se recusavam a adorar os deuses do Império, em qualquer desastre que ocorria, a culpa podia facilmente ser-lhes imputada (STREETER, 2006, p. 15; Ste. CROIX, 2006, p. 135-136). Tal afirmação é facilmente apoiada pelas fontes antigas. Tertuliano, por exemplo, diz que:

¹⁰⁷ De Mommsen, a obra: *Römisches Strafrecht/Direito Penal Romano*; de Schulz: *Principles of Roman Law/Princípios da Lei Romana*; e, de Jolowicz: *Historical Introduction to the Study of Roman Law/Introdução Histórica ao Estudo da Lei Romana* (v. Ste. CROIX, 1981, p. 243).

¹⁰⁸ Ambos trazem para o debate pontos importantes. Discordamos, porém de Ste. Croix, pois pensamos ser difícil separar a questão política da religiosa das perseguições. Parece-nos uma explicação reducionista. Sherwin-White, da mesma forma, se prende a um mero fator: a contumácia dos cristãos. Uma explicação que envolva os aspectos de ordem política, religiosa e mesmo social parece ser mais plausível.

¹⁰⁹ Sherwin-White utiliza um termo jurídico que se refere à recusa de um acusado em atender uma solicitação por parte dos magistrados, de forma mais clara, ele está se referindo à teimosia dos cristãos diante dos magistrados.

“Eles (os pagãos) pensam que os cristãos são a causa de todo desastre público, de toda aflição que as pessoas passam” (TERTULIANO. *Apologia*, XL, 1-2). Em suma, um desentendimento com as divindades romanas poderia causar um colapso em todo Império. Desta forma, a questão política também seria afetada, mas o centro do problema, segundo Ste. Croix, era uma questão religiosa (Ste. CROIX, 2006, p. 135-136).

Daniel Boyarin, em sua obra *Dying For God*, reflete sobre a questão dos martírios. Ele apresenta as teses de W. H. C. Frend e G. W. Bowersock. Segundo Boyarin, para Frend, “martírio é uma prática que tem suas origens seguramente no ‘judaísmo’, e a Igreja ‘prolonga e suplanta’ a prática judaica” (apud: BOYARIN, 1999, p. 93). Já para Bowersock, “o martírio cristão não tem praticamente nada a ver com as origens judaicas, é uma prática que cresceu em um ambiente cultural inteiramente romano e nessa ocasião foi ‘emprestado’ para judeus” (apud: BOYARIN, 1999, p. 93). Boyarin aponta para o fato de que apesar de ambas as teses possuírem aparentemente raciocínios opostos, elas são fundamentadas em uma mesma premissa: judaísmo e cristianismo são entidades distintas.

Boyarin salienta que o seu objetivo é “mostrar que a fabricação do martírio foi, ao menos parcialmente, parte do processo da fabricação do judaísmo e do cristianismo como entidades distintas” (BOYARIN, 1999, p. 93). Ele entende o martírio como algo fabricado, algo que faz parte de um discurso cujo objetivo é a propaganda identitária (BOYARIN, 1999, p. 94). Ele refuta a tese de Bowersock que pensa no martírio cristão como uma coisa única na Antiguidade, que nunca ocorreu antes (BOYARIN, 1999, p. 93, 94). Bowersock diz que: “martírio não era algo que o mundo antigo tinha visto antes. O que nós podemos observar no segundo, terceiro e quarto séculos de nossa era é algo inteiramente novo” (BOWERSOCK, 1995, p. 5). Segundo Boyarin, definições mais atualizadas sobre martírio fazem com que tal tese não tenha sentido. Ele se apóia, por exemplo, na definição de Jan Willem van Henten que diz que:

Um texto de mártir relata-nos sobre um tipo de morte violenta, morte por tortura. Em um texto de mártir é descrito como uma certa pessoa, em uma situação de extrema hostilidade, preferiu uma morte violenta do que cumprir um decreto ou ordem (geralmente) das autoridades pagãs. A morte desta pessoa é um elemento estrutural em tal texto, e a execução deve, ao menos, ser mencionada (HENTEN, 1997, p. 7).

Por isso, a ideia de que o martírio cristão é algo novo não se sustenta. Boyarin propõe, ao invés dessa ideia, pensar o martírio como um “discurso”, como diz

ele: “como uma prática de morrer por Deus e de falar sobre isto” (BOYARIN, 1999, p. 94). Esse discurso sofre alterações e se desenvolve ao longo do tempo. Boyarin ainda informa que: “Ele (o discurso) sofre transformações particularmente interessantes entre judeus rabínicos e outros judeus, incluindo os cristãos, entre o segundo e quarto séculos” (BOYARIN, 1999, p. 94, 95).

Segundo Boyarin, os elementos que constituem a novidade dos martírios na Antiguidade são (BOYARIN, 1999, p. 95-96):

1. Um ato do discurso ritualizado e performativo associado com uma declaração de pura essência que se torna a ação central da martirologia. Tal discurso pode ser observado nos textos judaicos na reconhecido expressão inicial do Shema¹¹⁰ de Israel: “Ouve, ó Israel” (Yer. Ber. ix. 14b)¹¹¹ e nos textos cristãos na declaração: “Eu sou um cristão” (ANÔNIMOS. Martírio de São Policarpo, XII, 1). O primeiro é visto, por exemplo, na história do Rabi Akiva. O segundo, no *Martírio de São Policarpo*.
2. Na Antiguidade, pela primeira vez, a morte de um mártir foi concebida como o cumprimento de um mandato religioso e não apenas a manifestação de uma preferência “por uma morte violenta” ao invés de se “submeter a um decreto”. Para os cristãos, o martírio era uma experiência de “imitação de Cristo”. Para os judeus, era o cumprimento do mandamento: “Amar a Deus com toda a sua alma” (*Deuteronômio* 6:5). Tais expressões são um mandato religioso que deve ser obedecido.
3. Por último, Boyarin observa, nas histórias de martírio, “poderosos elementos eróticos” (BOYARIN, 1999, p. 95) que incluem uma experiência visionária. Há um certo prazer em sofrer o martírio: “Sofro (Eleazar) em meu corpo os tormentos cruéis dos açoites, mas os suporto com alma alegre porque é a ele que temo”¹¹² (*II Macabeus* 6:30). Mas há ainda aqui um temor de Deus.

¹¹⁰ “Ouve, Israel, o SENHOR nosso Deus é o único SENHOR. Amarás, pois, o SENHOR teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todas as tuas forças. E estas palavras, que hoje te ordeno, estarão no teu coração; E as ensinarás a teus filhos e delas falarás assentado em tua casa, e andando pelo caminho, e deitando-te e levantando-te. Também as atarás por sinal na tua mão, e te serão por frontais entre os teus olhos. E as escreverás nos umbrais de tua casa, e nas tuas portas (*Deuteronômio* 6:4-9).

¹¹¹ Talmud.

¹¹² Eleazar, “homem já de idade avançada e de bela aparência” (*II Macabeus* 6:18), estava sendo obrigado a comer carne de porco. Como se recusasse, seria condenado à morte. Alguns de seus amigos queriam fazer um estratagema para que a vida dele fosse preservada: “trazer as carnes permitidas, que ele mesmo tivesse preparado, para comê-las como se fossem carnes do sacrifício” (*II Macabeus* 6:21). Porém, resolutamente, ele “preferiu ser conduzido à morte” (*II Macabeus* 6:23).

Diferentemente no cristianismo e no exemplo do Rabi Aquiba há uma paixão por Deus envolvida. Não é uma questão de demonstração de coragem, mas de paixão por Deus.

A distinção para os judeus era que no primeiro caso morria-se pela lei e no segundo, para Deus (BOYARIN, 1999, p. 96). Em suma, para Boyarin, os martírios são uma “invenção” histórica do judaísmo rabínico e cristão (BOYARIN, 1999, p. 20). A partir de um “discurso de martírio” esta “invenção” poderia ajudar, judeus e cristãos, a se inventarem, a desenvolverem a sua identidade separadamente.

As respostas sobre as perseguições aos cristãos e os consequentes martírios por eles sofridos parecem refletir um campo de debate que ainda tem muito que oferecer. Aqui podemos concordar com Bowersock quando diz que o martírio, como o entendemos, “foi concebido e desenvolvido em resposta às complexas pressões sociais, religiosas e políticas. A data e as circunstâncias de sua fabricação são ainda tema de um vívido debate” (BOWERSOCK, 1995, p. 5). Ou seja, há muito que se discutir. Como o próprio Boyarin declara sobre sua obra: “é para ser lida mais como uma série de hipóteses do que uma série de conclusões” (BOYARIN, 1999, p. 19). Se para Ste. Croix trata-se de uma questão religiosa, de manter as boas relações com as divindades do Império, para Boyarin tudo não passa de um discurso que faz parte de um processo de fabricação do próprio cristianismo, mas também do judaísmo.

Com o conteúdo deste capítulo pudemos conhecer melhor sobre o autor; suas obras (mais detalhadamente, sobre a nossa fonte); o contexto histórico, tanto do autor quanto da obra; e vislumbramos uma discussão sobre os motivos das perseguições aos cristãos, bem como dos martírios por eles sofridos. Objetivamos, no capítulo seguinte, analisar alguns elementos que revelem a constituição da identidade cristã tal qual proposta por Justino dentro da *I Apologia*.

CAPÍTULO 3

A IDENTIDADE CRISTÃ NA ÓTICA DE JUSTINO

Foi assim que, em algum lugar, um dos antigos disse: “Se os governantes e os governados não forem filósofos, não é possível os Estados prosperarem¹¹³”. Cabe a nós, portanto, expor ao exame de todos a nossa vida e os nossos ensinamentos, para que não nos tornemos responsáveis pelo castigo daqueles que, ignorando a nossa religião, pecam por cegueira contra nós. Contudo, o vosso dever é também ouvir-nos e mostrar-vos bons juízes (JUSTINO. *I Apologia*, I, 3, 3-4).

A estrutura e o conteúdo da *I Apologia* nos revelam aspectos importantes da intenção do autor e, conseqüentemente, da sua proposta de formulação de uma identidade cristã. O nosso objetivo no presente capítulo é detectar os aspectos que formam esta concepção de identidade dentro da obra. Ela pode ser percebida na relação que Justino faz com as profecias do *Antigo Testamento*, na visão que ele tem sobre o líder dos cristãos – Jesus Cristo –, nas escolas filosóficas pelas quais ele parece mais se familiarizar (o estoicismo e o platonismo), na ideia dos cristãos enquanto uma raça particular, na opinião que ele tem sobre os não cristãos e os cristãos heterodoxos, nos atos do discurso propriamente ditos, e, por último, em algumas palavras e expressões também chaves que corroboram os atos discursivos. Dentro desta perspectiva é que trabalhamos este capítulo.

¹¹³ Parece refletir o pensamento de Platão: “a espécie dos homens não renunciará aos males antes que a espécie dos que filosofam correta e verdadeiramente chegue ao poder político, ou a espécie dos que têm a soberania nas cidades, por alguma graça divina, filosofe realmente” (PLATÃO, *Carta VII*).

3.1. A estrutura da *I Apologia*

A estrutura da *I Apologia* pode ser dividida em três partes: introdução, desenvolvimento e conclusão. A primeira vai do capítulo I ao III. A segunda, do capítulo IV ao LXVII. A conclusão é feita no capítulo LXVIII. Detalhamos a seguir a estrutura interna de cada parte:

a) Introdução I – III

Sua introdução possui uma indicação dos destinatários da obra, uma auto-apresentação do autor, uma prévia apresentação do problema, a solicitação chave da obra (um julgamento justo) e a proposta central.

b) Desenvolvimento apologético do texto IV – LXVII

O desenvolvimento de suas ideias é basicamente de caráter retórico, pois ele quer persuadir a elite imperial. Porém, sua persuasão não é construída com base na dialética. Assim, uma das estratégias chaves do desenvolvimento apologético (como pode se observar mais detalhadamente abaixo) é a explicação com base na demonstração e não no diálogo como o faz no *Diálogo com Trifão*. Sua explicação é feita de duas formas: com apresentação e/ou com comparação. Segue-se depois a prova para que nada fique sem ser precisamente esclarecido.

Esta prova pode já estar na comparação ou nas profecias. É preciso deixar claro quem são verdadeiramente os cristãos. Para tanto, ele organiza sua defesa com maestria. Primeiramente, ele toca no ponto cerne e o apresenta: não há lógica em condenar alguém por causa do nome. Em seguida, traz a sua primeira comparação: assim como muitos levam o nome de cristãos e não são verdadeiros cristãos, da mesma forma, muitos levam o nome de filósofos, mas não são: “Sabe-se que o nome e a aparência de filósofo, alguns se arrogam sem terem praticado nenhuma ação digna de sua profissão” (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 8).

O que ocorre com os cristãos ocorre também com os gentios. O raciocínio de Justino possui sua lógica: se assim é com os gentios e estes não são perseguidos por que se persegue os cristãos? Ora, há entre esses chamados filósofos aqueles que

pregavam o ateísmo, o que é, segundo Justino, um insulto aos deuses romanos. Mesmo assim, “não proibis ninguém de professar as doutrinas deles; ao contrário, dais prêmios e honras” (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 8). Não faz sentido, para Justino, dar tratamento diferente aos cristãos.

Justino traz a explicação/apresentação para essa atitude dos romanos: ação dos “demônios perversos” (JUSTINO. *I Apologia*, V, 1). Os magistrados romanos estavam sendo controlados pelos demônios. Há também uma explicação/comparação: o que estão fazendo com os cristãos é o mesmo que fizeram com Sócrates. Ele esclarece:

Quando Sócrates, com raciocínio verdadeiro e investigando as coisas, tentou esclarecer tudo isso e afastar os homens dos demônios, estes conseguiram, por meio de homens que se comprazem na maldade, que ele também fosse executado como ateu e ímpio, alegando que ele estava introduzindo novos demônios. Tentam fazer o mesmo contra nós (JUSTINO. *I Apologia*, V, 3; v. ainda: VII, 1-3).

Justino continua explicando que como acusaram Sócrates de ateísmo assim são acusados os cristãos por não adorarem os deuses de Roma. Em seguida, ele apresenta uma pequena profissão de fé com o objetivo de esclarecer que os cristãos não são ateus, pois: “cultuamos e adoramos” o Deus verdadeiríssimo, o seu Filho, os seus exércitos de anjos e o Espírito profético (JUSTINO. *I Apologia*, VI, 1, 2). Vários exemplos desta estrutura do desenvolvimento podem ser observados no decorrer da *I Apologia*. Vejamos mais alguns:

Apresentação do tema: os iníquos serão castigados.

Comparação: “De modo semelhante, Platão também disse que Minos¹¹⁴ e Radamante castigarão os iníquos que se apresentam diante deles¹¹⁵” (JUSTINO. *I Apologia*, VIII,

¹¹⁴ Minos, rei de Creta, um dos juízes do Hades. É comumente conhecido pelo mito do labirinto de Dédalo em que aparece o herói Teseu e o ser chamado Minotauro, uma criatura híbrida que possuía corpo de homem e cabeça de touro (BULFINCH, 2002, p. 187). É interessante a racionalização que nos traz Plutarco sobre o mito. Citando o escritor Filócoro, diz-nos que o terror do labirinto era a impossibilidade de fuga e não o Minotauro. E, percebe-se na sua referência ao general de Minos, chamado Tauro, sua associação com o Minotauro (PLUTARCO. *Vida de Teseu*, XV, 1 – XVI, 2).

¹¹⁵ Justino aqui faz referência à *Apologia de Sócrates*:

“Se, ao contrário, a morte é como uma passagem deste para outro lugar, e, se é verdade o que se diz que lá se encontram todos os mortos, qual o bem que poderia existir, ó juízes, maior do que este? Porque, se chegarmos ao Hades, libertando-nos destes que se vangloriam serem juízes, havemos de encontrar os verdadeiros juízes, os quais nos diria que fazem justiça acolá: Monos e Radamante, Éaco e Triptolemo, e tantos outros deuses e semideuses que foram justos na vida; seria então essa viagem uma viagem de se fazer pouco caso? Que preço não seríeis capazes de pagar, para conversar com Orfeu, Museu, Hesíodo e Homero?” (PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, III, 41a).

4). Porém, a crença cristã apresentada por Justino é de que o juiz será Cristo e o castigo dos ímpios será eterno.

Apresentação do tema: a imortalidade da alma.

Comparação/prova: aqui há dois paralelos. O primeiro são algumas práticas de adivinhação, tais como a necromancia, a evocação das almas do mundo dos mortos entre outras revelam que a alma conserva a consciência depois da morte e, conseqüentemente, que existe depois da morte do corpo. O segundo são os ensinamentos de Empédocles, Pitágoras, Platão, Sócrates e Homero através de suas obras que confirmam a imortalidade da alma (JUSTINO. *I Apologia*, XVIII, 1-6).

Apresentação do tema: a ressurreição.

Comparação/prova: se alguém mostrasse o sêmen humano e uma imagem pintada de um homem será que se acreditaria que daquele sêmen se formaria aquele homem antes que este nascesse? Assim como de um simples fluído orgânico pode ser gerado um homem, o que é maravilhoso, da mesma forma a ressurreição é também possível. Não é porque não se viu algo acontecendo antecipadamente que ele não acontece.

Da mesma forma, como no princípio não teríeis crido que de uma pequena gota nasceriam tais seres e, no entanto, os vedes nascidos, assim também considerai que não é impossível que os corpos humanos, depois de dissolvidos e espalhados como sementes na terra, ressuscitem a seu tempo, por ordem de Deus e se revistam da incorruptibilidade (JUSTINO. *I Apologia*, XIX, 4).

Apresentação do tema: adoração de imagens.

Comparação/prova: em suas palavras: “não se devem adorar obras de mãos humanas, não é senão repetir o que disseram Menandro, o poeta cômico, e outros com ele, que afirmaram que o artífice é maior do que aquele que o fabrica” (JUSTINO. *I Apologia*, XX, 5).

Justino não se firma apenas na $\delta\omicron/\chi\alpha$ (opinião), mas na $\epsilon\theta\pi\iota\sigma\tau\eta/\mu\eta$ (conhecimento verdadeiro) ou ainda na $\alpha\lambda\eta/\theta\epsilon\iota\alpha$ (verdade). Ele exorta: “sabei, porém, que os governantes que colocam a opinião acima da verdade só podem fazer o que fazem os bandidos em lugar despovoado” (JUSTINO. *I Apologia*, XII, 6, grifo nosso). Ele sente a necessidade de apresentar provas a fim de que não haja dúvidas da verdade e da superioridade dos ensinamentos cristãos.

Sua insistente pergunta permanece sem resposta lógica: “se há coisas que dizemos de maneira semelhante aos poetas e filósofos que estimais, e outras de modo superior e divinamente, e somos os únicos que apresentamos demonstração, por que se nos odeiam injustamente mais do que a todos os outros?” (JUSTINO. *I Apologia*, XX, 3, grifo nosso). Demonstração é, em grego, ἀπο/δειξις que significa também prova e cumprimento (PEREIRA, 1998, p. 69). Para que a ἀληθεια seja estabelecida, Justino apresenta sua δολος, mas não sem pelo menos uma ἀπο/δειξις.

Ele insiste: “para que se torne evidente para vós, vamos apresentar-vos a prova de que aquilo que dizemos, por tê-lo aprendido de Cristo e dos profetas que os precederam, é a única verdade e a mais antiga” (JUSTINO. *I Apologia*, XXIII, 1). A partir daqui, ele recomeça o seu procedimento de apresentação de um tema específico, faz sua comparação com o que há nos poetas e filósofos gregos e elabora seus comentários.

Tal estrutura, porém, não é sempre regular. Para começar a apresentar um novo tipo de prova (as profecias), ele apresenta o relato sobre a Septuaginta. Não é por acaso. É a importante informação de que as profecias dos bárbaros (judeus) encontra-se traduzida na versão grega. Isto facilita a confirmação daquilo que ele está argumentando e ao mesmo tempo serve de introdução para a apresentação das profecias como a prova máxima da verdade (JUSTINO. *I Apologia*, XXX, 1). Mas, agora, muda-se um pouco a estrutura da argumentação. Ele apresenta o tema e traz a(s) profecia(s) que já predizia(m) os acontecimentos recentes em relação aos cristãos.

No capítulo XLIV, ele mescla as profecias com aquilo que já estava escrito nos filósofos como prova de verdade e mostrando que aquilo que os filósofos disseram de verdade só o disseram porque tomaram dos profetas, principalmente Moisés. Assim, por exemplo, ele relaciona:

Demonstração/prova1: textos/profecias bíblicas (JUSTINO. *I Apologia*, XLIV, 1-7):

<i>Deuterônômio</i> 30:15	“Olha que diante de tua face está o bem e o mal: escolhe o bem”
<i>Isaías</i> 1:16-20	“Lavai-vos e purificai-vos, tirai a maldade de vossas almas. Aprendei a fazer o bem, julgai o órfão, fazei justiça à viúva; então,

	vinde e conversaremos, diz o Senhor. Mesmo que vossos pecados sejam como a púrpura, eu os deixarei brancos como a lã; mesmo que sejam como escarlate, e os tornarei brancos como a neve. Se quiserdes e me escutardes, comereis os bens da terra; mas se não me escutardes, a espada vos devorará, porque assim falou a boca do Senhor”
--	---

Demonstração/prova2:

PLATÃO. <i>A República</i> , X, 617e	“A culpa é de quem escolhe. Deus não tem culpa”.
--------------------------------------	--

A partir do capítulo XLV, ele apresenta várias profecias que preanunciavam a glória e ascensão de Jesus, a destruição de Jerusalém, os poderes miraculosos de Jesus, a conversão e maior fidelidade dos gentios, a paixão e as duas vindas do Cristo. Sua argumentação segue confrontando os ensinamentos pagãos. Sua força argumentativa aumenta e ele dá ênfase à fraqueza das doutrinas e mitos dos gentios. Ele já apresentou várias provas da verdade cristã, porém, diz ele: “os que ensinam os mitos inventados pelos poetas não podem oferecer nenhuma prova” (JUSTINO. *I Apologia*, LIV, 1).

Justino chega a chamá-los de maus parodistas charlatães, pois, copiaram equivocadamente algumas doutrinas e histórias cristãs. Ele segue até quase o final nessa linha de mostrar que o que há de semelhante entre os cristãos e os gentios é porque a estes últimos os demônios enganaram. Como não entenderam corretamente os profetas judeus antigos, ao plagiarem suas ideias, não conseguiram fazê-lo de maneira coerente (JUSTINO. *I Apologia*, LIV, 1-4).

Em suma, a explicação de Justino para o que chamamos de “mitos paralelos” é que foram pegos dos profetas do Velho Testamento. Suas profecias são a matriz para as demais histórias comuns entre os povos. Assim, o Cristo como filho de Deus foi imitado nos vários mitos sobre os filhos de Zeus. A profecia, que retrata o Messias montado em um jumentinho e amarrando-o em uma videira e que foi também utilizada pelos evangelistas, foi recepcionada pelas culturas helênicas no mito de

Dionísio. Justino diz que os demônios ensinaram que Dioniso “tinha inventado a vinha” e introduziram o asno em seus mistérios. O mito de Asclépio fora criado por causa do caráter de curandeiro do Messias (JUSTINO. *I Apologia*, LIV, 5-10).

A falta de entendimento por parte dos demônios segue seu curso. Os demônios não entenderam o aspecto simbólico da cruz. Entre seus discípulos mais eminentes estão Simão, o Mago, Menandro e Marcião. Graças a eles muitos gentios foram enganados (JUSTINO. *I Apologia*, LVI, 1-4; LVIII, 1-3). Platão é visto como um imitador também, mas não de forma negativa. Ele foi o que melhor entendeu o que estava escrito nos profetas. Claro que seu entendimento não foi de forma completa, mas não há, em Justino, qualquer evidência que o torne um discípulo do demônio. Muito pelo contrário. Ele se enquadra melhor como um discípulo de Moisés e mesmo como um cristão (JUSTINO. *I Apologia*, XLIV, 1-13; XLVI, 1-6; LIX, 1 – LX, 11).

Na última parte do desenvolvimento de sua argumentação, Justino passa a explicar alguns rituais cristãos, tais como o batismo, a eucaristia e a liturgia (JUSTINO. *I Apologia*, LXI, 1-LXII, 1-4; LXV, 1-LXVI, 4; LXVII, 1-7). O batismo é antecedido por oração e jejum feito pelo neófito. Este é conduzido a um lugar com água e então é batizado “em nome de Deus, Pai soberano do universo, e de nosso Salvador Jesus Cristo e do Espírito Santo”, expressão que eram pronunciadas no momento do batismo (JUSTINO. *I Apologia*, LXI, 3, 10-13). E isso é corroborado pelo testemunho do profeta Isaías que diz: “Lavai-vos, purificai-vos, tirai as maldades de vossas almas e aprendei a fazer o bem” (*Isaías* 1:16; JUSTINO. *I Apologia*, LXI, 7).

Após o batismo o neófito é encaminhado a uma reunião de oração com os demais irmãos. Ao fim da oração, todos dão o “ósculo da paz” (JUSTINO. *I Apologia*, LXV, 1-2). Depois é oferecido pão e uma vasilha com água e vinho ao que preside a reunião eucarística. Este faz uma longa oração que ao fim, todos os presentes pronunciam “Amém” e, por fim, os ministros servem os demais presentes com o pão, o vinho e a água e leva aos ausentes. (JUSTINO. *I Apologia*, LXV, 3-4). Sua visão sobre a eucaristia se embasa em uma concepção baseada na transubstanciação. Ele declara que:

De fato, não tomamos essas coisas como pão comum ou bebida ordinária, mas da maneira como Jesus Cristo, nosso Salvador, feito carne por força do Verbo de Deus, teve carne e sangue por nossa salvação, assim nos ensinou que, por virtude da oração ao Verbo que procede de Deus, o alimento sobre o qual foi dita a ação de graças - alimento com o qual, por transformação, se nutrem nosso sangue e

nossa carne - é a carne e o sangue daquele mesmo Jesus encarnado (JUSTINO. *I Apologia*, LXVI, 2).

Depois de todas essas coisas, o neófito já está pronto para participar das reuniões dominicais. Dominicais porque eram realizadas “no dia que se chama do sol” (JUSTINO. *I Apologia*, LXVII, 3). Nessas reuniões é lido a “Memória dos apóstolos ou os escritos dos profetas” (JUSTINO. *I Apologia*, LXVII, 3). Em seguida, aquele que preside faz uma homilia. Ao final da homilia, todos oram e participam do momento eucarístico. Justino argumenta que as reuniões são feitas no domingo por duas razões.

Porque foi o primeiro dia em que Deus, transformando as trevas e a matéria, fez o mundo, e também o dia em que Jesus Cristo, nosso Salvador, ressuscitou dos mortos. Com efeito, sabe-se que o crucificaram um dia antes do dia de Saturno e no dia seguinte ao de Saturno, que é o dia do Sol, ele apareceu a seus apóstolos e discípulos, e nos ensinou essas mesmas doutrinas que estamos expondo para vosso exame.

Além desses temas, trata da questão de Jesus como o Anjo do Senhor no *Antigo Testamento* e explica que os judeus não acreditaram em Jesus como o messias porque não entenderam as profecias relativas a Ele. E ainda, traz duas últimas imitações dos demônios. A primeira é uma imagem de uma filha de Zeus, chamada Coré, instalada nas fontes das águas. Neste caso, a imitação se refere ao Espírito de Deus, pois em Gênesis temos: “o Espírito de Deus pairava sobre as águas” (*Gênesis* 1:2). A segunda, é sobre a deusa Atena, também conhecida como “primeiro pensamento” de Zeus. Ela refletiria a ideia do Logos (JUSTINO. *I Apologia*, LXIV, 1-6).

c) Conclusão LXVIII

Justino conclui sua obra pedindo que se analisem as doutrinas cristãs. Se a elite imperial as considerar verdadeiras, então que também as respeite; se não, que elas sejam desprezadas. Mas, independente de qual for a avaliação, que não condenem os cristãos “como contra a inimigos” (JUSTINO. *I Apologia*, LXVIII, 1). No final da obra, anexa uma carta do Imperador Adriano ao certo Mimício Fundano (JUSTINO. *I Apologia*, LXVIII, 6-10), como último argumento para que se tratem os cristãos com respeito e justiça.

3.2. As profecias do *Antigo Testamento* na visão de Justino

A autoridade de Justino repousa nas profecias veterotestamentárias e no que ele chama de “memórias” dos apóstolos, ou seja, os evangelhos (JUSTINO. *I Apologia*, LXVI, 3). As profecias são para Justino o ponto mais forte em relação à veracidade do cristianismo: “Disso provém nossa firmeza em aceitar seus ensinamentos, pois se manifesta realizado tudo quanto ele (Jesus Cristo) predisse que aconteceria” (JUSTINO. *I Apologia*, XII, 10). Em seguida, reafirma o valor das profecias resumindo a obra de Deus em “dizer as coisas antes que aconteçam e depois mostrar o acontecido tal qual ele foi predito” (JUSTINO. *I Apologia*, XII, 10). Em seu texto, Justino parece revelar-nos que as profecias foram o que mais o convenceram quanto à “verdade” do evangelho. Se sua busca era encontrar Deus (JUSTINO. *Diálogo com Trifão* II, 6), no cristianismo ele o encontrou a partir da veracidade das profecias. Elas eram a confirmação de que o cristianismo era a verdade que ele tanto procurava.

Ao ter contato com o *Antigo Testamento*, o que lhe chamou mais a atenção foram as profecias, principalmente aquelas que falavam do Cristo. As profecias, para Justino, têm caráter de comprovação empírica: “Apresentaremos, pois, a demonstração... os fatos... da forma que os vemos cumpridos ou que estão se cumprindo diante dos nossos olhos, tal como foram profetizados”. Sua confiança nas profecias é tal que ele conclui otimistamente: “demonstração que acreditamos que parecerá a vós mesmos a mais forte e a mais verdadeira” (JUSTINO. *I Apologia*, XXX.1).

As profecias têm sua origem no Espírito Santo profético que inspira e anuncia aos profetas os eventos antes que eles aconteçam (JUSTINO. *I Apologia*, XXXI, 1; XXXV, 3). Justino deixa antever uma concepção da Trindade, porém, distinta daquela do Concílio de Nicéia. Pois, apesar de ele apresentar as mesmas três divisões, revela nelas um certo grau de preeminência: o primeiro: Deus, o Pai de Jesus (imutável e verdadeiro); o segundo: Jesus, “o Filho do próprio Deus verdadeiro”; o terceiro: o Espírito profético (JUSTINO. *I Apologia*, XIII, 3; LX, 7). Jesus não é o Deus verdadeiro. Ele é o Verbo (Logos) que vem do Deus verdadeiro (JUSTINO. *I Apologia*, LX, 7).

Justino diz que o intérprete das profecias é Jesus Cristo (JUSTINO. *I Apologia*, XXXII, 2). Mas, ele mesmo se mostra um exímio exegeta ao enumerar e

manusear as profecias tanto do *Antigo Testamento* quanto as do *Novo Testamento*. Justino as interpreta, as explica, as esclarece, revela a que se referem com uma forte argumentação. Há algumas incoerências em suas interpretações, porém, estas são frutos das boas intenções em demonstrar o quanto as profecias comprovam a superioridade da fé dos cristãos. Vejamos algumas profecias e seu cumprimento conforme a interpretação de Justino:

Sobre Jesus:

Em Justino	<i>Antigo Testamento</i>
Moisés, que foi o primeiro dos profetas, disse literalmente: “Não faltará príncipe de Judá, nem chefe saído de seus músculos, até que venha aquele a quem está reservado. Ele será a esperança das nações, amarrando seu jumentinho à vinha e lavando sua roupa no sangue da uva” (JUSTINO. <i>I Apologia</i> , XXXII, 1).	O cetro não se arredará de Judá, nem o legislador dentre seus pés, até que venha Siló; e a ele se congregarão os povos. Ele amarrará o seu jumentinho à vide, e o filho da sua jumenta à cepa mais excelente; ele lavará a sua roupa no vinho, e a sua capa em sangue de uvas (Gênesis 49:10-11).
Levantar-se-á uma estrela de Jacó e uma flor subirá da raiz de Isaí; e as nações esperaram sobre o seu Braço (JUSTINO. <i>I Apologia</i> , XXXII, 12).	Porque brotará um rebento do tronco de Jessé, e das suas raízes um renovo frutificará. E acontecerá naquele dia que a raiz de Jessé, a qual estará posta por estandarte dos povos, será buscada pelos gentios; e o lugar do seu repouso será glorioso (<i>Isaías</i> 11:1, 10). Vê-lo-ei, mas não agora, contemplá-lo-ei, mas não de perto; uma estrela procederá de Jacó e um cetro subirá de Israel, que ferirá os termos dos moabitas, e destruirá todos os filhos de Sete (<i>Números</i> 24:17).
Eis que uma virgem conceberá e dará à	Portanto o mesmo Senhor vos dará um

<p>luz um filho e lhe porão o nome 'Deus conosco' (JUSTINO. <i>I Apologia</i>, XXXIII, 1).</p>	<p>sinal: Eis que a virgem conceberá, e dará à luz um filho, e chamará o seu nome Emanuel (<i>Isaías 7:14</i>).</p>
<p>Escutai agora como Miquéias, outro profeta, predisse o lugar da terra em que ele nasceria. Assim diz: "E tu, Belém, terra de Judá, de modo algum és a menor entre os príncipes de Judá, pois de ti sairá o chefe que apascentará o meu povo (JUSTINO. <i>I Apologia</i>, XXXIV, 1).</p>	<p>E tu, Belém Efrata, posto que pequena entre os milhares de Judá, de ti me sairá o que governará em Israel, e cujas saídas são desde os tempos antigos, desde os dias da eternidade (<i>Miquéias 5:2</i>).</p>
<p>Também foi predito que Cristo, depois de nascer, viveria oculto aos outros homens, até à idade adulta. Escutai o que foi dito antecipadamente a esse respeito. É o seguinte: "Um menino nasceu, um pequenino nos foi dado, cujo império está sobre os ombros (JUSTINO. <i>I Apologia</i>, XXXV, 1-2).</p>	<p>Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu, e o principado está sobre os seus ombros, e se chamará o seu nome: Maravilhoso, Conselheiro, Deus Forte, Pai da Eternidade, Príncipe da Paz (<i>Isaías 9:6</i>).</p>
<p>Por meio de outro profeta, diz com outras palavras: "Eles transpassaram meus pés e minhas mãos, e lançaram sorte sobre a minha roupa" (JUSTINO. <i>I Apologia</i>, XXXV, 5).</p>	<p>Pois me rodearam cães; o ajuntamento de malfeitores me cercou, transpassaram-me as mãos e os pés. Repartem entre si as minhas vestes, e lançam sortes sobre a minha roupa (<i>Salmos 22:16, 18</i>).</p>
<p>Citamos também a profecia de outro profeta, Sofonias¹¹⁶, que literalmente profetizou que ele montaria sobre um jumentinho e desse modo entraria em Jerusalém. São estas as suas palavras: "Alegra-te muito, filha de Sião; dá gritos,</p>	<p>Alegra-te muito, ó filha de Sião; exulta, ó filha de Jerusalém; eis que o teu rei virá a ti, justo e salvo, pobre, e montado sobre um jumento, e sobre um jumentinho, filho de jumenta (<i>Zacarias 9:9</i>).</p>

¹¹⁶ Zacarias e não Sofonias. O equívoco não é do tradutor, mas de Justino. No texto em grego temos Σοφονι/ου/Sofoniou.

filha de Jerusalém. Eis que o teu rei vem a ti manso, montado sobre um jumento, sobre um jumentinho, filho de um animal de jugo” (JUSTINO. <i>I Apologia</i> , XXXV, 10-11).	
--	--

Todos os detalhes da história de Jesus já estavam preditos nos profetas do *Antigo Testamento*. Essa é a maior prova da superioridade da religião cristã. Por isso, na concepção de Justino, tudo o que eles (os cristãos) dizem é a verdade.

3.3. Jesus Cristo, o Mestre dos cristãos – Θησου=φ Ἐριστο/φ ο9 Διδα/σκαλοφ του= Ἐριστιανω=v

Justino desenvolve uma cristologia bastante significativa. Herdeira tanto dos ensinamentos paulinos quanto joaninos, soma-se a eles ideias que jazem na mitologia helenística. Quem é Jesus para Justino? Jesus é:

- O cumprimento das profecias relativas ao messias (JUSTINO. *I Apologia*, XXXII, 1, 12; XXXIII, 1; XXXIV, 1; XXXV, 1-2; XXXV, 5; XXXV, 10-11; LIII, 1-2);
- Objeto de adoração (JUSTINO. *I Apologia*, XLIX, 1-2);
- Filho de Deus (JUSTINO. *I Apologia*, LXIII, 10);
- Embaixador de Deus (JUSTINO. *I Apologia*, LXIII, 10);
- Verbo (Logos) de Deus (JUSTINO. *I Apologia*, LXIII, 10);
- O Senhor (JUSTINO. *I Apologia*, XLI, 4; XLV, 2; LI, 6);
- O Mestre (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 7; XIII, 3; XV, 5; XIX, 6; XXI, 1; XXXII, 2).

Jesus na ótica de Justino é o Mestre por excelência. Não é simplesmente um Platão ou um Sócrates. Estes podem no máximo ser considerados discípulos do Grande Mestre Jesus, pois tinha a semente do Logos Jesus dentro de si (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI, 3). Justino refere-se a Jesus como Mestre cerca de nove vezes. Jesus é também por vezes declarado Senhor, apesar deste título ser utilizado, na maioria das vezes, para referir-se a Deus Pai. Jesus é o Mestre dos mestres, pois foi enviado por Deus, como

Sabedoria de Deus, como Logos divino e falou por intermédio dos profetas. E dos profetas, alguns filósofos gregos tiveram contato com esta Sabedoria.

O Mestre Jesus saiu por muitas terras a ensinar sua sabedoria e como qualquer διδάσκαλος, ele teve discípulos que, depois de sua morte, semearam suas palavras pelo mundo afora e fizeram mais e mais discípulos. Mas, por ser um Mestre diferente dos demais, era também Senhor, Messias, Filho de Deus e era até mesmo alvo de adoração. Sua sabedoria vinha do Alto, dos Céus, diferentemente da sabedoria encontrada entre os gregos que era terrestre e confusa, que dava origem a várias correntes discordantes entre si. No máximo, o que salvava da filosofia grega era aquilo que aprenderam do Logos, ainda que de forma parcial.

Justino encontrou no Mestre Jesus aquilo que ele não havia encontrado em nenhuma das filosofias que ele conheceu, isto é, a experiência de encontrar o próprio Deus: “Por sua vez, Jesus, como já indicamos, estando entre eles, disse: ‘Ninguém conhece o Pai, a não ser o Filho; ninguém conhece o Filho, a não ser o Pai e aqueles aos quais o Filho o revelar’” (JUSTINO. *I Apologia*, LXIII, 13; *Mateus* 11:27). Ao encontrar-se com o cristianismo, Justino sentiu-se próximo de Deus. Sua convicção de que um dia teria um encontro pessoal com Deus nos Céus lhe dava aquilo que o platonismo apenas prometia (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, II, 6; JUSTINO. *I Apologia*, LXI, 4).

O Mestre Jesus lhe ensinou através das *Memórias dos Apóstolos* e das profecias do *Antigo Testamento* de que crendo em Jesus e seguindo os seus ensinamentos ele estava fazendo parte de um povo que um dia ressuscitaria da morte e estaria com Deus (JUSTINO. *I Apologia*, LVIII, 12-16). Assim, percebemos que a cristologia de Justino mostra-se bem fundamentada dentro da lógica cristã. O seu ponto central é a visão de um Mestre/Messias/Logos que veio como cumprimento das profecias do *Antigo Testamento*. Jesus cumpriu todas as exigências necessárias para se enquadrar nessas profecias.

Um Mestre que foi mestre antes mesmo de nascer como homem, pois era o Logos de Deus que posteriormente foi o Mestre enviado em carne para benefício de todos os que nele creem. Sua missão divina, seu título de Senhor, sua preexistência como Logos, seu caráter divino revelam um Mestre por excelência. Essa visão se mostra devedora de concepções judaicas, mas que foram aprimoradas por algumas ideias da filosofia grega. Por isso, trataremos a seguir de duas escolas que são fundamentais para

se entender o pensamento de Justino sobre Jesus Cristo, o Mestre, e sobre seus muitos discípulos, os cristãos.

3.4. Estoicismo e Platonismo

Ao tratar sobre a identidade cristã na *I Apologia*, torna-se imprescindível falar em estoicismo e platonismo (mais especificamente sua vertente chamada de médio platonismo). Ambas as escolas são fundamentais para se compreender o cristianismo de Justino. Principalmente a partir do segundo século, o contato com essas escolas foi cada vez mais profícuo. A primeira escola filosófica com a qual Justino teve contato foi a estóica. “Eu mesmo, no início, desejando também reunir-me com algum deles (mestres filósofos), coloquei-me nas mãos de um estoico e passei bastante tempo com ele” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, II, 3).

Porém, este primeiro contato com o estoicismo parece não ter sido muito animador. Em suas palavras: “Todavia percebi que nada me adiantava para o conhecimento de Deus, pois nem sequer ele sabia nada, nem dizia que esse conhecimento era necessário. Então separei dele e dirigi-me a outro” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, II, 3). Seu último contato com as escolas filosóficas gregas foi com a platônica. Com esta, seu encontro foi mais positivo. Ao chegar um mestre platônico em Flávia Neápolis, ele procurou-o a fim de dialogar. Tendo aprendido bastante do platonismo chegou a conclusão de ter se “tornado sábio num átimo, e minha estupidez fazia-me esperar que, de um momento para outro, contemplaria o próprio Deus” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, II, 6).

Deve-se, porém, esclarecer que o cristianismo não é subordinado à filosofia pagã, mas se serve desta dentro daquilo que é possível e aceitável. Como disse George Leonard Prestige: “era a ideia que era afeiçoada para servir à fé cristã, e não a fé que era afeiçoada para nela poder caber a concepção importada” (PRESTIGE, apud: STANIFORTH, 2002, p. 21). O próprio Justino preserva e utiliza da filosofia grega aquilo que condiz com a moral e os ensinamentos cristãos. O resto é refutado e desprezado como doutrinas de demônios (JUSTINO. *I Apologia*, IX, 1). Tanto o estoicismo quanto o médio-platonismo muito tiveram de útil para a formulação do pensamento cristão. Discorremos, a seguir, sobre ambos.

A história do estoicismo começa no século III a.C. e costuma-se dividi-la em três fases. A primeira é conhecida como *Stoa*¹¹⁷ *primitiva*. Esta compreende os ensinamentos de seu fundador, Zenão de Cício, e de seus discípulos Aríston de Quíos, Cleanto e Crisipo, Herilo de Cártago, Dionísio de Heráclia, Perseu de Cício; Esfero do Bósforo, Apolodoro de Selêucia, e ainda Boeto de Sídon, Arquidemo de Tarso e Zenão de Tarso (MORA, 2001, p. 912, 913).

A segunda é a *Stoa média* que se estende do II até o I a.C. Neste período, o estoicismo chega a Roma graças a Panécio de Rodes e Posidônio de Apaméia. Outros proeminentes filósofos estoicos deste período são Hecateu de Rodes, Dionísio de Cirene, Mnesarco de Atenas, Asclepiodoto, Gemino e Fenias. A terceira é conhecida impropriamente como estoicismo imperial ou mais acertadamente como novo estoicismo ou ainda como estoicismo romano. Seus principais representantes foram Sêneca, Caio Musônio Rufo, Epicteto, Hiérocles e o Imperador Marco Aurélio (MORA, 2001, p. 913).

A penúltima fase coincide com o nascimento do cristianismo. A julgar pelos sobrenomes dos estoicos Arquidemo de Tarso, Zenão de Tarso e Atenodoro de Tarso, a cidade da qual Paulo recebeu o seu sobrenome tinha uma certa influência da escola estóica. Ele mesmo se encontrou com alguns estoicos quando visitou a cidade de Atenas (*Atos dos Apóstolos* 17:19). Tais fatores, são possíveis indícios de que Paulo teve contato com o estoicismo. Mas o que há de estoico no cristianismo? Maxwell Staniforth arrola vários pontos nos quais as ideias cristãs já estavam presentes no estoicismo (STANIFORTH, 2002, p. 20-22). Isso pode refletir uma apropriação de elementos estoicos pelo cristianismo.

Segundo Staniforth, os elementos que predominavam no cristianismo antes de seu contato com o estoicismo eram os morais e espirituais, já os intelectuais eram subordinados a estes. Ele acrescenta, porém, que “quando a mensagem se espalhou para além dos confins da Palestina, e as suas implicações foram assimiladas pelos pensadores de outras terras, fez-se sentir a necessidade de concepções mais exatas da verdade” (STANIFORTH, 2002, p. 20). Outras questões precisavam ser levantadas e respostas coerentes necessitavam ser dadas. Tais respostas puderam ser encontradas no estoicismo. Staniforth lista as seguintes contribuições desta escola filosófica:

¹¹⁷ Stoa, de onde gerou o termo estoicismo, significa Pórtico. A associação é feita devido ao fato de Zenão, o fundador, ensinar no Pórtico Pintado, em Atenas (<http://www.e-cristianismo.com.br/pt/geral/200>. Acessado em 13/02/2012).

1. O Logos - Como vimos no capítulo 1 - A concepção de uma Razão Universal como ordenador cósmico começa, de fato, com o filósofo grego Heráclito. Porém os estoicos se apropriaram dessa ideia e a desenvolveram. Para os estoicos, o Logos divino deu origem ao Universo, utilizando-se de várias partículas de si mesmo para dar forma a toda criação (STANIFORTH, 2002, p. 21). Além disso, ele não será somente um ordenador cósmico, mas um animador e guia da matéria. Ele, como princípio ativo do Universo, organiza, movimenta e direciona o seu princípio passivo – a matéria (ABBAGNANO, 2000, p. 630). O Logos tem o propósito de uma explicação cosmogônica. Daí a apropriação cristã: “Todas as coisas foram feitas por Ele (o Logos), e sem Ele (o Logos) nada do que foi feito se fez” (João 1:3) e a associação pelos Padres da Igreja com a Sabedoria em *Provérbios* 8 (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI, 2; JUSTINO. *II Apologia*, VII (VIII), 3).

2. O fogo primitivo de Zenão – para os estoicos o fogo primitivo (não um fogo destruidor, mas criador) deu origem aos quatro elementos: “parte do fogo se transforma em ar, uma parte do ar em água, uma parte da água em terra; e depois, nasce o mundo ao penetrar no úmido, o *Pneuma* (espírito, sopro) divino” (BRÉHIER, 1967, p. 215). *Pneuma* é o termo que Cleantes utiliza para descrever o fogo primitivo. Daí são gerados os novos seres, cada qual com sua individualidade. Cada um desses novos seres são fragmentos do *Pneuma* divino. Ele é que dá vida aos seres com seu sopro. Duas coisas são possíveis ver no cristianismo dentro desta perspectiva: o Espírito Santo representado como fogo (*Atos dos Apóstolos* 2:3) e aquela que dá a vida, o sopro de vida, geralmente no sentido espiritual (*João* 20:22; *Atos dos Apóstolos* 8:17; STANIFORTH, 2002, p. 21; BRÉHIER, 1967, p. 215).

3. A Trindade – Sêneca, ao falar do Poder maior que dá forma ao Universo, diz que: “a este Poder chamamos nós umas vezes Deus Todo Poderoso (*deus est potens omnium*), outras vezes, Sabedoria incorpórea (*incorporalis ratio ingentium*), ou Espírito santo (*diuinus spiritus*), ou ainda Destino¹¹⁸” (SÊNECA. *Consolação a Hélvia*, XII, 8.3 apud: STANIFORTH, 2002, p. 21¹¹⁹). Segundo Staniforth, bastou tirar o último termo para se tornar aceitável a concepção de trindade no cristianismo (STANIFORTH, 2002,

¹¹⁸ *siue ille deus est potens omnium, siue incorporalis ratio ingentium operum artifex, siue diuinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus, siue fatum et inmutabilis causarum inter se cohaerentium series.* (SÊNECA. *De Consolatione ad Helviam*, XII, 8.3, grifos nossos).

¹¹⁹ V. tb. HASTINGS, James (Ed.). *Encyclopedia of Religion and Ethics Part 22*. New York: Charles Scribner's Sons, 1908.

p. 21). O que fica evidente são as semelhanças dos termos, bastando uma comparação do primeiro e do terceiro termos com o credo apostólico utilizado pela Igreja Católica: *Credo In Deum Patrem Omnipotentem [...] Credo In Spiritum Sanctum* (cf.: BARTH, 2003, p. 11, 12; SCHAFF, 2003, p. 24). Em suma, excetuando o último termo, temos em Sêneca os termos Deus Todo Poderoso, Razão (Sabedoria) incorpórea ingênita e Espírito Divino. Para Sêneca todas essas formas são utilizadas para se referir ao Deus Supremo enquanto que para o cristianismo fazem referência a pessoas distintas na Trindade Divina.

4. A conflagração do universo – dá-se o nome de conflagração à destruição do mundo através do fogo. Justino confirma: “Que haverá uma conflagração universal, escutai como o Espírito profético o anunciou de antemão. Ele diz o seguinte: ‘Descerá um fogo sempre vivo e devorará o abismo até embaixo’” (JUSTINO. *I Apologia*, LX, 8-9). No entanto, no estoicismo há uma ideia cíclica de conflagração (ABBAGNANO, 2000, p. 173); já no cristianismo tem-se a ideia de linearidade, de sentido teleológico, ou seja, haverá um fim do mundo pelo fogo, mas um novo mundo ressurgirá, não mais para ser destruído. Haverá um perfeito estado eterno das coisas.

Entre outras coisas citadas por Staniforth estão ainda: a noção de unidade divina, a ideia de que os homens são filhos de Deus e participam da sua natureza e procuram fazer sempre o bem (STANIFORTH, 2002, p. 22). Justino traz uma argumentação inversa. Segundo ele, os imitadores são os demais povos: “não somos nós que professamos opiniões iguais aos outros, e sim todos, por imitação, repetem as nossas doutrinas” (JUSTINO. *I Apologia*, LX, 10).

O cristianismo deve também muito ao platonismo. Pode-se dizer que há vários platonismos. Após a morte de Platão, aqueles que se autodenominavam seguidores de Platão, deram uma interpretação particular de suas ideias. Eyjólfur K. Emilsson divide o platonismo em quatro fases¹²⁰: a Velha Academia, o Ceticismo¹²¹, o Médio Platonismo e o Neoplatonismo (EMILSSON, 1999, p. 358). A primeira é conhecida também como platonismo antigo e é representado pelos discípulos de Platão no século IV a.C. Aqui podemos citar Xenócrates, Crantor e Espeusipo. O ceticismo surge no III a.C e seu principal representante foi Arcisilau (SANTOS, 2003, p. 5).

¹²⁰ Alguns dividem em três. É o caso de Bento Silva Santos que a divide em: academia platônica, médio platonismo e neoplatonismo (SANTOS, 2003, p. 4-6).

¹²¹ Costuma-se dividir o Ceticismo em Academia Média e Academia Nova. A primeira era caracterizada por um ceticismo mais moderado e teve como principal representante Arcesilau de Pitane. A Academia Nova era representada por Carnéades de Cirene.

O médio platonismo teve seu início no século I a.C. com Antioco de Ascalona e vai até aproximadamente o século II d.C. Entre os seus principais representantes encontram-se os nomes de Filo de Alexandria, Apuleio e do biógrafo Plutarco (EMILSSON, 1999, p. 358; AUDI, 1999, p. 567). Este recorte temporal é um dos pontos que justifica a nossa opção pelo Médio Platonismo, uma vez que coincide com o período de Justino. A partir do século III d.C. começa com Plotino o neoplatonismo¹²². O neoplatonismo influenciou a filosofia ocidental por muito tempo, chegando até a época moderna (FURLEY, 1999, p. 6; AUDI, 1999, p. 604).

Com o intuito de entendermos melhor o médio platonismo vamos retroceder um pouco no tempo. É preciso compreendermos algumas concepções básicas do platonismo antigo e do ceticismo, pois como sabemos, o médio platonismo será uma reação contra o ceticismo e um retorno às origens do pensamento platônico.

Para Platão, tudo o que existe é meramente uma imagem da realidade, não a realidade em si. Ele divide assim o mundo em sensível e inteligível. O mundo sensível é aquele nos qual apreendemos as coisas com os nossos sentidos, enquanto que o inteligível, pelo nosso intelecto. Exemplo clássico dessa ideia está no Livro VII de sua obra *A República*, em uma alegoria conhecida como o Mito da Caverna¹²³. Para ele, aquilo que percebemos com os nossos olhos são, na verdade, apenas uma realidade aparente, não a realidade absoluta e imutável. Esta só pode ser apreendida pelo intelecto.

Ele conclui que tudo o que existe no mundo sensível existe no mundo inteligível, só que neste último as coisas existem primeiro e de uma forma eterna e incorruptível. Desta forma, para Platão, a verdade absoluta é possível de ser apreendida

¹²² A noção de que o Neoplatonismo tenha começado com Plotino é um tanto quanto artificial, pois, conforme Emilsson nos informa, alguns elementos do que caracterizava o Neoplatonismo já existiam antes mesmo do Neoplatonismo. Porém, segundo Ele, “Plotino, constitui um marco histórico principalmente porque ele sintetiza e em alguns aspectos, carrega novas ideias já em curso” (EMILSSON, 1999, p. 358).

¹²³ Sócrates leva Glauco a refletir sobre as concepções do mundo sensível e inteligível propondo uma alegoria. Em suma, a cena que se apresenta é a seguinte: vários homens desde a infância estão todos acorrentados de pernas e pescoço numa caverna de forma que só conseguem ver uma luz projetada numa parede em frente a eles. Qualquer pessoa que passar em frente à caverna projetará uma sombra na parede de dentro dela. Tal sombra será tomada como uma imagem real por aqueles homens que estão acorrentados. Se um destes homens se soltar e ver o mundo lá fora descobrirá que aquilo que ele via era apenas uma imagem e não o mundo real. Tal alegoria é explicada por Sócrates: os homens acorrentados dentro da caverna são aqueles que só percebem o mundo sensível, só vêem aquilo que está diante dos olhos, aquilo que pode ser percebido pelos sentidos humanos. Aquele que sai da caverna conseguindo se libertar é o filósofo que em sua jornada filosófica consegue alcançar o mundo inteligível, ou seja, o mundo real (PLATÃO. *A República*, VII, 514a-541b).

desde que a alma humana consiga ascender ao mundo inteligível por meio do conhecimento.

No século III a.C., a Academia fundada por Platão passou a ter uma concepção mais crítica quanto à percepção da verdade. De forma geral, para o cético, a verdade não poderia jamais ser alcançada, pois “delas só se podem apreender aparências sempre mutáveis” (ABRÃO, 2004, p. 71). Porém, não implica em uma desistência da busca pela verdade das coisas. Não é uma questão de calar (*afasia*), pois, apesar de reconhecer a inacessibilidade da verdade, ele “não abandona o desejo de atingir a felicidade, a serenidade” (ABRÃO, 2004, p. 71), é necessário permanecer num estágio de *ataraxia*, ou seja, deve-se manter a alma isenta de perturbação ou agitação. Tal concepção, segundo Furley, aproxima-se mais do pensamento socrático do que o de Platão em seus últimos escritos (FURLEY, 1999, p. 5).

Costuma-se dividir o Ceticismo em Academia Média e Academia Nova (FREDE, 1999, p. 271). A primeira era caracterizada por um ceticismo mais moderado, e teve como principal representante Arcesilau de Pitane. Segundo Arcesilau, há a possibilidade de se conhecer as coisas, porém tal conhecimento encontra-se dentro do que ele chama de “razoável”. Não existe, contudo, “um critério de evidência absoluta e indiscutível” (MORA, 2000, p. 175). A Academia Nova era representada por Carnéades de Cirene. Para ele, como não há meios de se chegar ao conhecimento da verdade absoluta, é preciso estabelecer um critério de verdade verossímil, provável, no sentido de plausibilidade. A grande questão aqui é que por mais que se estabeleça uma argumentação sobre a verdade, tal argumentação jamais será conclusiva (FREDE, 1999, 272).

O médio platonismo será uma reação a este tipo de pensamento e ao mesmo tempo um retorno ao pensamento platônico de que a verdade pode ser apreendida (AUDI, 1999, p. 567). Bento S. Santos aponta que “é precisamente a este platonismo do ‘meio’ que se remetem os Padres da Igreja para elaborarem racionalmente a mensagem evangélica” (SANTOS, 2003, p. 5).

Emilsson esclarece que “o médio platonismo não é uma escola de pensamento unificada, mas um rótulo colocado em vários pensadores platonicamente inspirados em lugares diferentes durante este período (século I a.C. a II d.C.)” (EMILSSON, 1999, p. 358). Porém, não é somente o recorte temporal que define o Médio Platonismo, visto que ele é basicamente caracterizado pelos seguintes fatores:

- Rejeição ao ceticismo da Nova Academia (AUDI, 1999, p. 567);
- Ecletismo: principalmente influências dos peripatéticos e estoicos (FURLEY, 1999, p. 358);
- Retorno às ideias platônicas (SANTOS, 2003, p. 7).

O que podemos detectar desse platonismo em Justino? Quando Justino diz que a meta da filosofia de Platão é encontrar Deus, ele reflete a ideia platônica contida na *Alegoria da Caverna* (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, II, 6; PLATÃO. *A República*, VII, 514a-541b). O mundo inteligível é onde as coisas são eternas, imutáveis e incorruptíveis, é o mundo de Deus. Como só se alcança este mundo através do intelecto com o auxílio da filosofia, então, para Justino, essa filosofia é o cristianismo. Só através do cristianismo a concepção platônica de se alcançar o mundo real é possível.

No final da apresentação de sua jornada filosófica, Justino declara, ao se decidir pela escola platônica, que “A contemplação das ideias dava asas à minha inteligência. Eu imaginava ter-me tornado sábio num átimo, e minha estupidez fazia-me esperar que, de um momento para outro, contemplaria o próprio Deus. Com efeito, esta é a meta da filosofia de Platão” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, II, 6). Já como cristão esclarece para o judeu Trifão: “Vemos e estamos convencidos de que, por meio do nome de Jesus Cristo crucificado, as pessoas se afastam da idolatria e de toda iniquidade, para aproximar-se de Deus” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, XI, 4).

Mais à frente ele afirma: “Nós somos aqueles que se aproximaram de Deus por meio desse Cristo crucificado” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, II, 5). No cristianismo, a meta de Platão se concretizaria verdadeiramente, por essa razão também é que o cristianismo “é a filosofia segura e proveitosa” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, VIII, 1).

O platonismo serve para trazer a compreensão de que o caminho é a filosofia, porém, na concepção de Justino não será a platônica. Nisto consiste a utilidade da filosofia de Platão, ou seja, tornou-se um baluarte na fé cristã. Através do conhecimento da verdadeira filosofia alcança-se a verdade, mais, o próprio Deus, e com ele todas as coisas que lhe concernem: verdadeiro amor, fé inabalável, paz interior e uma vida futura no além mundo, num paraíso. Tal é a influência de Platão sobre Justino.

Para além disso, como vimos anteriormente, Justino mesmo admite semelhanças com as doutrinas platônicas tais como a de que o mundo foi criado e organizado por Deus (JUSTINO. *I Apologia*, XX, 4; LIX, 1-5); sobre o livre arbítrio

(JUSTINO. *I Apologia*, XLIV, 8), o julgamento final dos ímpios (JUSTINO. *I Apologia*, VIII, 4) e a imortalidade da alma (JUSTINO. *I Apologia*, XVIII, 1-6).

Ainda sobre a criação do Universo, Platão teria tomado de empréstimo a forma do Universo: “O que Platão, explicando a criação, diz no *Timeu* sobre o Filho de Deus: ‘Deu-lhe a forma de X no universo’, ele o tomou igualmente de Moisés” (JUSTINO. *I Apologia*, LX, 1). Aqui Justino compara o texto platônico àquele em que Moisés faz uma serpente de bronze (segundo Justino, uma cruz) para curar os israelitas que tinham sido picados por cobras (*Números* 21:9). Segundo Justino:

Platão deve ter lido isso e, não compreendendo exatamente, nem entendendo que se tratava da figura da cruz, tomou-a pela letra X grega, e disse que o poder que acompanha a Deus estava primeiro estendido pelo universo em forma de X” (LX, 5). Mas Justino deixa bem claro: não pedimos que se aceite por coincidir com eles, mas porque dizemos a verdade” (JUSTINO. *I Apologia*, XXIII, 1).

O que se deve ressaltar é que, para Justino, como vimos, Platão é que imitou os profetas do *Antigo Testamento*, especialmente Moisés, e não o contrário, ou seja, ele vê as coincidências entre o cristianismo e o platonismo como mero plágio deste último sobre o primeiro. Mas Justino utiliza concepções platônicas também de forma modificada. Ao que parece quando diz que “Foi assim que, em algum lugar, um dos antigos disse: “Se os governantes e os governados não forem filósofos, não é possível os Estados prosperarem” (JUSTINO. *I Apologia*, III, 3), ele está se referindo à ideia do rei-filósofo de Platão (TEIXEIRA, 1999. p. 42-45).

Em sua obra *A República*, temos: “Assustar-se-ão ao nos ouvirem declara que os males do Estado e dos cidadãos somente serão extintos quando os filósofos detiverem o poder e que o governo que imaginamos será realizado de fato?” (PLATÃO. *A República*, VI, 501e). Apresentando a mesma ideia, Platão em uma de suas cartas diz: “Então, os males do gênero humano não cessarão até que os filósofos puros e autênticos ocupem o poder ou aqueles que exercem o poder nas cidades cheguem a ser verdadeiros filósofos, graças a um favor especial divino” (PLATÃO. *Carta VII*).

Neste caso, Justino reflete claramente uma ideia platônica com algumas alterações. Pois em Platão temos apenas o governante/filósofo, enquanto que a proposta de Justino é que ambos, tanto governantes quanto governados, sejam filósofos. Passamos, no próximo item, a analisar outro aspecto da identidade cristã conforme entendida por Justino: os cristãos enquanto um povo distinto.

3. 5. Cristãos: a terceira raça?

O tema “a terceira raça” ou simplesmente “raça cristã” é muito comum nos estudos identitários sobre o cristianismo primitivo (HARNACK, 1906, p. 206, 227; LIEU, 2004, p. 239; SANDERS, 1990, p. 183). O termo em si, é utilizado na tentativa de tentar traduzir a ideia da distinção dos cristãos em relação aos judeus e aos gentios, conforme trabalhado em alguns escritos cristãos primitivo (ARISTIDES. *Apologia*, II, TERTULIANO. *Às nações*, I, 8; ANÔNIMO. *Carta a Diogneto*, I). E, também, é uma proposta de tradução do termo, em latim, *tertium genus* utilizado por Tertuliano (TERTULIANO. *Às nações*, I, 8, 1). Apesar de ser amplamente utilizado nas obras mais balizadas sobre o assunto e mesmo nas melhores traduções de escritos cristãos, vários problemas persistem. Um problema inicial que se apresenta é quanto à definição das palavras εἰθνο/φ e γε/νοφ muito utilizadas ao se tratar do assunto. O que realmente significam tais palavras?

O segundo problema é encontrar o melhor conceito que traduziria as palavras gregas εἰθνο/φ e γε/νοφ. A proposta mais comum é a utilização do termo raça para γε/νοφ e nação para εἰθνο/φ, que por si só trazem suas complicações. Mas outras propostas tais como ordem, classes, etnia, trazem, se não os mesmos problemas, dificuldades semelhantes. Outro problema é em relação à palavra “terceira”. Em que sentido deve ser entendido essa ordem dos cristãos em relação aos demais povos é algo bastante debatido. Gostaríamos, a seguir, de analisarmos cada um destes problemas e, ao final, dentro destas discussões, buscar uma melhor definição para o ser cristão, centralizando nossa análise em Justino. Assim, será obrigatório perpassarmos algumas questões cardinais, tais como:

- ✓ Os problemas com o termo raça e sua etimologia;
- ✓ Se no século I e II d.C. os cristãos se viam como um εἰθνο/φ ou γε/νοφ;
- ✓ Se o termo *tertium genus* é uma autodefinição ou uma acusação, ou seja, se é algo que nasce dentro do próprio grupo ou de fora dele;
- ✓ Em que sentido e até que ponto os cristãos podem ser considerados um εἰθνο/φ ou γε/νοφ;
- ✓ Se o termo raça é uma tradução eficaz para εἰθνο/φ ou mesmo γε/νοφ;

- ✓ Porque o termo raça é aplicado pelos estudiosos do cristianismo primitivo aos cristãos;
- ✓ Como aparecem geralmente estes termos traduzidos em obras em português, em inglês e em espanhol, tanto da literatura cristã primitiva quanto de estudiosos do tema;
- ✓ Qual seria a melhor tradução para εθνο/φ e γε/νοφ: raça? Nação? Povo? Grupo identitário? Tipo? Classe? Ordem?
- ✓ As ideias dos principais estudiosos sobre o tema;
- ✓ O que Justino entende por εθνο/φ ou γε/νοφ em relação aos cristãos.

O que é εθνο/φ? O que é γε/νοφ? Isidro Pereira traz-nos para εθνο/φ o significado raça, nação, povo, tribo, raça (de animais), classe, corporação, sexo (PEREIRA, 1998, p. 166). Para γε/νοφ, nascimento, (tempo, lugar, condição) de nascimento, origem, família, parentela, filho, rebento, povo, nação, tribo, sexo, geração, idade (PEREIRA, 1998, p. 113). Paralelamente a γε/νοφ, temos ainda, γενεα/ que quer dizer gênero, espécie, geração, idade humana, idade, período da história, família, raça, nação, povo, origem, nascimento, pátria, lugar de nascença (PEREIRA, 1998, p. 112). Uma rápida olhada nesses significados já nos fornece uma clara visão da complicação trazida por estes termos. Os significados se inter cruzam. Vejamos melhor os significados iguais entre os três termos:

γε/νοφ	γενεα/	εθνο/φ
Nação	Nação	Nação
Povo	Povo	Povo
Tribo		Tribo
Sexo		Sexo
	Raça	Raça

Segundo Claude Mossé, uma tese mais recente propõe que até o século IV a.C. o termo γε/νοφ “teria designado uma linhagem real ou família sacerdotal como a dos Eumólpidas e dos Cérides, que detinham o sacerdócio dos santuários”. Posteriormente,

O termo também teria sido empregado para designar as famílias cujos membros houvessem desempenhado papel importante na vida da cidade, ao mesmo tempo em que se constituíam agrupamentos chamados igualmente *genos*, frequentemente apelidados com um nome regional (como o *genos* dos salaminianos, de que possuímos inscrição), tendo em comum com os *gené* reais ou sacerdotais apenas a denominação (MOSSÉ, 2004, 145).

O que agrava mais a situação é a afirmação de Ton Derks e Nico Roymans de que os termos εθνο/φ e γε/νοφ, na Antiguidade, já eram utilizados com o sentido de consanguinidade. Eles citam duas passagens do livro *História* de Heródoto. O primeiro é:

ιστορέων δὲ εὗρισκε Λακεδαιμονίους καὶ Ἀθηναίους προέχοντας τοὺς μὲν τοῦ Δωρικοῦ γένεος τοὺς δὲ τοῦ Ἴωνικοῦ. ταῦτα γὰρ ἦν τὰ προκεκριμένα, ἐόντα τὸ ἀρχαῖον τὸ μὲν Πελασγικὸν τὸ δὲ Ἑλληνικὸν ἔθνος / Croisos descobriu, após investigar, que os ponos principais eram os lacedemônios entre os de raça dória, e os atenienses entre os de raça iônia. Essas raças - os iônios e os dórios - eram as mais importantes em épocas remotas, e os primeiros eram um povo pêlasgo, enquanto os outros eram um povo helênico (HERÓDOTO. *História*, I, 56, 2; grifos nossos).

A segunda citação:

ἀπεσχίσθησαν δὲ ἀπὸ τῶν ἄλλων Ἴωνων οὗτοι κατ' ἄλλο μὲν οὐδὲν, ἀσθενέος δὲ ἐόντος τοῦ παντὸς τότε Ἑλληνικοῦ γένεος, πολλῶ δὴ ἦν ἀσθενέστατον τῶν ἐθνέων τὸ Ἴωνικὸν καὶ λόγου ἐλαχίστου· ὅτι γὰρ μὴ Ἀθῆναι, ἦν οὐδὲν ἄλλο πόλισμα λόγιμον / Mas esses iônios se separaram dos outros por uma única razão: todos os povos de raça helênica eram fracos naquela época, e o grupo mais fraco entre todos e o menos respeitado era o iônio, porquanto à exceção de Atenas ele não incluía qualquer outra cidade importante (HERÓDOTO. *História*, I, 143, 2; grifos nossos).

Se observarmos somente a primeira citação, pela tradução, tem-se a ideia de que ἔθνος é um termo mais geral, enquanto γένεος é mais específico. Porém, a partir de uma comparação dos dois textos em grego, podemos evidenciar o uso das expressões Ἑλληνικὸν ἔθνος na primeira citação e Ἑλληνικοῦ γένεος, da segunda, que são traduzidos, respectivamente, como povo helênico e *raça* helênica. Os helênicos são tidos como ἔθνος e, também como γένεος. O texto de Justino parece fazer a mesma relação quando afirma que “Deve-se saber que o restante de todas as raças humanas são chamadas de nações pelo Espírito profético” (JUSTINO. *I Apologia*, LIII, 4). Temos, em

grego:

“Τα_ με_ ν_ γα_ ρ_ αλλα_ πα_ ντα_ γε_ νη_ αθ_ νρω_ πεια_ υ_ θπο_ του_ = προ_ φη_ τικου_ = Πνευ_ μα_

το_ φ_ κολ_ ει_ = ται_ ε_ ι_ θ_ νη_” (JUSTINO. *I Apologia*, LIII, 4). A distância dos dois textos é de aproximadamente 600 anos e ambos parecem evidenciar o problema em questão.

Se é difícil chegar a um consenso entre o termos εθνο/φ e γενοφ, a tarefa de traduzi-los para outro idioma é ainda mais complexa. Tem-se, na maioria das traduções, uma preferência por termos que realçam essa complexidade. Entre eles, a palavra raça. A palavra raça carrega em si um preconceito conceitual oriunda de uma utilização preconceituosa do termo para separar os diversos tipos humanos a partir de características fenotípicas ou de ancestralidade. As primeiras, referem-se geralmente a cor, tipo de cabelo ou mesmo altura de certos indivíduos. As segundas, a aspectos genealógicos, de famílias ou grupo de famílias. A partir destes conceitos surgiram as taxonomias raciais para dividir a humanidade, o que acabou por complicar mais ainda o problema.

Segundo Abbagnano, o conceito de raça atualmente “é considerado unanimemente pelos antropólogos como um recurso útil à classificação e capaz de fornecer o esquema zoológico no qual podem ser situados os vários grupos do gênero humano” (2003, p. 823). Por isso, segundo ele, a palavra raça “deve ser reservada exclusivamente aos grupos humanos dotados de características físicas diferentes, que podem ser transmitidas por hereditariedade” (ABBAGNANO, 2003, p. 823).

Tais características compreendem basicamente: a cor da pele, a altura, a conformação da cabeça e do rosto, a cor e a qualidade dos cabelos, a cor e a forma dos olhos, o formato do nariz e a compleição física. A partir destes quesitos, convencionou-se dividir os grupos humanos em três grandes raças distintas, são elas: a branca, a amarela e a negra, também conhecidas como caucasiana, mongólica e negróide. Ao que conclui Abbagnano: “Portanto, os grupos nacionais, religiosos, geográficos, linguísticos e culturais não podem ser chamados de ‘raças’ por nenhum motivo” (2003, p. 823).

A etimologia da palavra raça vem do latim *ratio*¹²⁴ (DICIONÁRIO DE LATIM DE OXFORD, p. 1576; v. significados 12 e 15). Parece estar vinculada ao sentido de constituição física, vinda por isso da própria natureza dos seres, mas também, e conseqüentemente por isto, a tipo e qualidade. Envolve assim, em seu étimo, certas características físicas específicas dos seres. Assim, o termo raça foi frequentemente

¹²⁴ A mesma da palavra razão (DICIONÁRIO DE LATIM DE OXFORD, p. 1576; v. significado 5).

utilizado para se referir a estas características e foram ainda vinculadas às ideias de evolução e progresso.

Cabe apontar também a bem explícita noção de raça apresentada por Franz Boaz, na Conferência da *American Association for the Advancement of Science*, em Pasadena, em 1931, quando assumia a presidência desta associação. Boaz aponta para a dificuldade em determinar certas raças pelos aspectos físicos e de hereditariedade. Segundo ele, por exemplo,

Em relação aos brancos e asiáticos orientais, a diferença não é tão absoluta, porque podem ser encontrados alguns poucos indivíduos em cada uma dessas raças aos quais essas características raciais não se aplicam bem; por isso não cabe falar, em sentido estrito, de traços raciais hereditários totalmente válidos (BOAZ, 2009, p. 68).

Mais à frente, ele enfatiza:

Estamos aptos a construir tipos ideias locais baseados em nossa experiência cotidiana, abstraídos a partir de uma combinação de formas mais frequentemente vistas numa dada localidade, e nos esquecemos de que há inúmeros indivíduos para os quais essa descrição não é verdadeira (BOAZ, 2009, p. 68).

Para que esses traços físicos fossem válidos para distinguir uma raça de outra, seria necessário que o grupo todo os compartilhassem. Para Boaz, quando nos apoiamos na linhagem, na descendência de um determinado grupo, as dificuldades diminuem. Porém, não solucionam o problema, dificilmente há um grupo estritamente fechado entre si, sem qualquer relação com grupos vizinhos. Boaz constata que “algumas dessas linhagens estão duplicadas em territórios vizinhos; e, quanto mais duplicação existe, menor é a possibilidade de falarmos de características raciais fundamentais” (BOAZ, 2009, p. 70).

Boaz vai mais longe em sua discussão e abrange mesmo aspectos climáticos, geográficos e psicológicos como as emoções e mesmo o comportamento diante de situações diversas (BOAZ, 2009, p. 74-84). Duas críticas básicas ficam visíveis em sua palestra: a falsa pretensão de uma “pureza racial” e a “estratificação da sociedade em grupos sociais de caráter racial” enquanto vinculadas em uma noção de progresso (BOAZ, 2009, p. 67-86). Boaz parece, além disso, defender que a definição de um grupo racial pelos aspectos físicos e hereditários não é condizente. Apesar disso, a distinção entre raças levando-se em conta estes aspectos foram frequentemente utilizada com intenções racistas (BOAZ, 2009, p. 67-86).

Por causa destas questões, o antropólogo Ashley Montagu referiu-se ao termo raça como “o mais perigoso mito da humanidade” (MONTAGU, 1942a, apud: BILLINGER, 2007, p. 5-6) e Claude Lévi-Strauss de “o pecado original da antropologia” (LÉVI-STRAUSS, 1958, apud: BILLINGER, 2007, p. 5). Apesar desta aversão pelo termo raça, a preferência por ela para traduzir principalmente o termo $\gamma\epsilon/\nu\omicron\phi$, é grande (HARNACK, 1906, p. 206, 227; LIEU, 2004, p. 239; SANDERS, 1990, p. 183). No inglês, costuma-se utilizar a palavra *race*, mas também encontramos *nation*, *classes*, *kinds* e *orders*. O capítulo 7 do livro *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World (Identidade Cristã no Mundo Judeu e Greco-Romano)* de Judith M. Lieu é intitulado *The Christian Race*¹²⁵ (*A Raça Cristã*) e centra-se na análise do termo raça para o cristianismo primitivo.

Adolf von Harnack em sua obra intitulada *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (A Missão e Expansão do Cristianismo nos primeiros três séculos)*, também no capítulo 7, do seu livro 2, traz o título *Die Botschaft von dem neuen Volk und dem dritten Geschlecht: das geschichtliche und politische Bewußtsein der Christenheit (A Mensagem do Novo Povo e da Terceira Raça: A Consciência Histórica e Política da Crisandade)*. E um comentário anexo intitulado: *Die Beurteilung der Christen als drittes Geschlecht seitens ihrer Gegner (A Avaliação dos Cristãos como uma Terceira Raça por seus Adversários)*¹²⁶.

Assim, temos em Harnack os termos “*neuen Volk*” e “*dritten Geschlecht*”, que significam, respectivamente, novo povo (ou nação) e terceira raça. *Geschlecht* traz ainda o significado de sexo, linhagem, geração e família (http://online.ectaco.co.uk/main.jsp;jsessionid=bc30a15df9b9e126514b?do=e-services-dictionaries-word_translate1&direction=2&status=translate&lang1=23&lang2=de&source=Geschlecht. Acessado em 10/02/2012). Além destas obras citamos ainda o livro *Paul, the Law, and the Jewish People (Paulo, a Lei e o Povo Judeu)*, de E. P. Sanders. Um dos temas discutidos no capítulo seis do livro traz o título *The Third Race*. Na edição brasileira, cuja tradução é feita por José Raimundo Vidigal, temos *A Terceira Raça* (SANDERS, 1990, p. 183).

¹²⁵ A palavra inglesa *race* também significa corrida. Por isso, curiosamente, pelo termo *Christian race* tem-se um outro tema muito utilizado na teologia cristã que é a corrida cristã, no sentido de vida cristã, de percorrer de forma exemplar o seu percurso (ver, por exemplo: <http://voices.yahoo.com/how-run-christian-race-all-way-finish-288124.html>. Acessado em 17/02/2012; <http://www.biblecenter.com/sermons/howtowinthechristianrace.htm>. Acessado em 17/02/2012).

¹²⁶ James Moffatt, o tradutor desta obra de Harnack para o inglês, traduz o título da obra por *About The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*. O título capítulo 7, do livro 2, por *The Tidings of the New People and of the Third Race: The Historical and Political Consciousness of Christendom*. O anexo por *Christians as a Third Race, in the Judgment of their Opponents*.

Harnack ainda afirma que “em sua *Apologia* ao Imperador Pio, Aristides organiza, distintamente, os seres humanos em três ‘ordens’ (*orders*), que são equivalentes a nações (*nation*)” (HARNACK, 2005, 190). O sentido de *nation* também traz sérios problemas devido à sua vinculação com o sentido moderno de nação¹²⁷: “A ‘nação’ pertence exclusivamente a um período particular e historicamente recente. Ela é uma entidade social apenas quando relacionada a uma certa forma de Estado territorial moderno, o ‘Estado-nação’” (HOBSBAWN, 1990, p. 19).

Como se não bastasse tais obras preferirem o termo *raça/race* para discutir a questão da identidade dos cristãos primitivos e como opção para tradução do termo $\gamma\epsilon/\nu\omicron\phi$, várias obras da literatura cristã primitiva é traduzida com *raça/race*. Porém, outros termos também são utilizados. Texto clássico nesse sentido é *I Pedro 2:9*, onde encontramos, além dos termos $\epsilon\theta\nu\omicron/\phi$ e $\gamma\epsilon/\nu\omicron\phi$, a palavra grega $\lambda\alpha\omicron_φ$. Abaixo, apresentaremos além do texto grego, várias versões e traduções para outros idiomas onde poderemos identificar as opções utilizadas para traduzir estes termos. A tabela a seguir, privilegiará os termos “geração eleita”, “nação santa” e “povo adquirido”, com o objetivo de comparar como estas expressões aparecem traduzidas em outras versões/traduições:

Tradução/Versão		1ª expressão	2ª expressão	3ª expressão
Grego – <i>Textus Receptus</i>		$\gamma\epsilon/\nu\omicron\phi \epsilon\theta\kappa\lambda\epsilon\tau\omicron/\nu$	$\epsilon!\theta\nu\omicron\phi \alpha\#\gamma\iota\omicron\nu$	$\lambda\alpha\omicron_φ \epsilon\iota\theta\phi \pi\epsilon\rho\iota\pi\omicron\iota/\eta\sigma\iota\nu$
Versões em Português	Almeida Corrigida e Revisada Fiel	geração eleita	nação santa	povo adquirido
	Nova Versão Internacional	geração eleita	nação santa	povo exclusivo
	Bíblia de Jerusalém	raça eleita	nação santa	povo de sua particular propriedade

¹²⁷ O historiador Eric Hobsbawn define nação, em seu sentido moderno, como sendo “um Estado ou um corpo político que reconhece um centro supremo de governo comum e também o território constituído por esse Estado e seus habitantes, considerados como um todo” (HOBSBAWN, 1990, p. 27).

Versões em Espanhol	Reina Valera	<i>linaje escogido</i>	<i>gente santa</i>	<i>pueblo adquirido</i>
	Sagradas Escrituras	<i>linaje escogido</i>	<i>nación santa</i>	<i>pueblo adquirido</i>
Versões em Francês	La Bible de l'Épée	<i>race élue</i>	<i>la nation sainte</i>	<i>peuple acquis</i>
	Louis Segond	<i>race élue</i>	<i>nation sainte</i>	<i>peuple acquis</i>
Versões em Inglês	King James	<i>chosen generation</i>	<i>holy nation</i>	<i>peculiar people</i>
	American Standard Version	<i>elect race</i>	<i>holy nation</i>	<i>people for [God's] own possession</i>
	New International Version	<i>chosen people</i>	<i>holy nation</i>	<i>God's special possession</i>
Vulgata		<i>genus electum</i>	<i>gens sancta</i>	<i>populus in acquisitionem</i>

Para γε/νοφ temos quatro vezes a opção por raça/race, três por geração/generation, duas linaje (linhagem) e uma por people (povo). Para ε!θνοφ temos nove vezes a opção por nação/nación/nation e uma por gente. E para o termo λαο_φ predomina a opção por povo/pueblo/people/people, com nove vezes e uma para special possession. Outro texto interessante de se comparar é o já citado versículo 4, do capítulo LIII da *I Apologia*: “Deve-se saber que o restante de todas as raças humanas são chamadas de nações pelo Espírito profético; a casta (φυ=λον) dos judeus e samaritanos, porém, chama-se Israel e Casa de Jacó”

No texto grego temos: γε/νη ανθρω/πεια (raças humanas) e ε!θνη (nações). A tradução inglesa de Alexanders Roberts and James Donaldson opta por *human races* e Gentiles: “For all the other human races are called Gentiles by the Spirit of prophecy; but the Jewish and Samaritan races are called the tribe of Israel,

and the house of Jacob” (JUSTINO. I Apologia, LIII, 4, grifos nossos). A tradução francesa de Louis Pautigny faz a mesma opção: “L’Espirit prophétique appelle Gentils toutes les autres rares d’hommes: lês tribus de Judée et de Samarie sont appelées Israël et maison de Jacob” (JUSTINO. I Apologia, LIII, 4, grifos nossos).

Na tradução brasileira da *I Apologia*, feita por Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin ainda encontramos a opção por raça em: I, 1; XIV, 3; XV, 6; XXV, 1; XXXII, 4; XL, 7; LIII, 3; e por nação: XXVI, 3; XXXI, 7; XXXII, 1, 4, 12; XXXVII, 2; XXXIX, 1; XLI, 1, 4; XLII, 3, 4; XLIX, 1, 2; L, 4; LIII, 6, 10; LIV, 3; LIV, 5; LVI, 1. Em suma, podemos observar uma preferência para traduzir $\gamma\epsilon/\nu\omicron\phi$ por raça e $\epsilon\theta\nu\omicron\phi$ por nação. A seguir, apresentamos as discussões sobre o tema e poderemos verificar como ele se desenvolveu desde os primórdios do cristianismo.

3.5.1. Um novo grupo identitário

O cristianismo começou no primeiro século com um pequeno número de pessoas, mas foi tomando proporções cada vez maiores. De uma concepção de meros discípulos passou, posteriormente, a adquirir a ideia de povo. Como disse Adolf Von Harnack: “Convencidos de que Jesus, o mestre e o profeta, era também o Messias que deveria voltar em breve para terminar sua obra, o povo passou da consciência de ser seus discípulos para a consciência de ser seu povo, o povo de Deus” (HARNACK, 2005, p. 185).

Podemos perceber nuances da ideia de cristãos como um terceiro grupo distinto dos gregos e judeus, ainda no século I. Por exemplo, quando Paulo separa o mundo de sua época em três grupos distintos: “Portai-vos de modo que não deis escândalo nem aos judeus, nem aos gregos, nem à igreja de Deus” (*I Coríntios* 10:32); e quando diz que “em Cristo não há nem judeu nem grego” (*Gálatas* 3:28). E, mais explicitamente, na já citada *I Carta de Pedro* encontramos os cristãos enquanto um povo em particular, não obstante, o autor utiliza de um versículo do *Antigo Testamento*: “Mas vós sois (os cristãos) a geração ($\gamma\epsilon/\nu\omicron\phi$) eleita, o sacerdócio real, a nação ($\epsilon\theta/\theta\nu\omicron\phi$) santa, o povo ($\lambda\omicron\omicron_φ$) adquirido” (*I Pedro* 2.9a; v. também: *Êxodo* 19:5-6).

É, com certeza, uma concepção bem maior do que simplesmente de discípulos. Mas vemos essa ideia de forma mais explicitada a partir do século II com

Tertuliano (155-222 d.C.), Aristides (?-130) e na *Epístola a Diogneto* (século II d.C.) (LIEU, 2004, p. 239-268). Tertuliano começa o capítulo 8, do livro I de sua obra *Ad Nationes*, com uma informação que estava sendo divulgada sobre os cristãos: “Certamente dizem que somos a terceira raça (*tertium genus*) dos homens” (TERTULIANO. *Às Nações*, I, 8, 1). Há um certo teor irônico em suas palavras: “De que maneira? Uma raça com cara de cachorro¹²⁸? Ou uma que possui apenas um enorme pé¹²⁹? Ou algum Antípoda subterrâneo¹³⁰?” (TERTULIANO. *Às Nações*, I, 8, 1).

Sua ironia é fruto de uma indignação diante das calúnias que se diziam dos cristãos. Ele continua: “Tenham cautela, no entanto, pois aqueles a quem vocês chamam de terceira raça (*tertium genus*) devem obter o primeiro lugar, uma vez que não há, certamente, nação que não seja cristã” (TERTULIANO. *Às Nações*, I, 8, 9). Na opinião de Tertuliano, essa colocação em terceiro lugar está relacionada com a religião (*superstitione*) e não com o sentido de nação (*natione*): “Mas é no sentido de religião (*superstitione*) e não de nação (*natione*) que somos tidos como a *tertium genos*. Pela ordem: os romanos, os judeus e, por último, os cristãos” (TERTULIANO. *Às Nações*, I, 8, 1). Ainda assim, parece não fazer sentido para ele essa ordem, uma vez que há vários povos cada qual com uma religião específica. O certo é que os cristãos são constituídos de todos os povos (TERTULIANO. *Às Nações*, I, 8, 9-11).

Aristides parece concordar com a divisão em três *genos* segundo ele “há três¹³¹ classes de homens (τρι/α γε/νη αὐθροπων) neste mundo, são eles: os

¹²⁸ No latim *Cynopennae* (*cinocéfalos*), seres mitológicos (v. Plínio, História Natural 7.2.23) (http://books.google.com.br/books?id=NRdz37FtMo8C&pg=PA29&lpg=PA29&dq=Cynopennae&source=bl&ots=fSzTWF4n4y&sig=3RVDDSRwnE-BI4MU77T-IjrsTd4&hl=pt-BR&ei=ebzETdjQJ8bTgQexyJXNBA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=4&ved=0CCgQ6AEwAw#v=onepage&q=Cynopennae&f=false). “os cinocéfalos, homens com cabeça de cachorro, comunicando-se por latidos por serem incapazes de usar linguagem articulada” (CTÉSIAS DE CNIDO, apud: DEL PRIORE, 2000, p. 19).

¹²⁹ No latim *Sciapodes* (ciápodes), seres mitológicos (v. Plínio, História Natural 7.2.23) (http://books.google.com.br/books?id=NRdz37FtMo8C&pg=PA29&lpg=PA29&dq=Cynopennae&source=bl&ots=fSzTWF4n4y&sig=3RVDDSRwnE-BI4MU77T-IjrsTd4&hl=pt-BR&ei=ebzETdjQJ8bTgQexyJXNBA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=4&ved=0CCgQ6AEwAw#v=onepage&q=Cynopennae&f=false). “os ciápodes, donos de um único e veloz pé que lhes servia de guarda-sol com o qual se protegiam das intempéries” (CTÉSIAS DE CNIDO, apud: DEL PRIORE, 2000, p. 19).

¹³⁰ Ser mitológico que possuía os pés virados para trás como o curupira ou ipupiaras conhecidos dos índios brasileiros, ou ainda os Enotocetos de Megasthenes: “Para além do país dos citas antropófagos, num grande vale do monte Imavus, encontra-se uma região chamada Abarimon, onde vivem homens selvagens com pés virados para trás na companhia de animais selvagens” (PLÍNIO, O VELHO, apud: DEL PRIORE, 2000, p. 20).

¹³¹ Além do texto grego, há as versões sírias e armênias da *Apologia de Diogneto*. Estas duas últimas fazem referência a quatro classes e não três. A tese principal de Harnack é que os cristãos são um povo cuja origem está em Jesus. Ao citar o Diálogo com Trifão, ele esclarece que “Justino também deriva os cristãos de Cristo, não como seu professor mas com seu progenitor” (HARNACK, 2005, p. 191; v. JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, CXXIII, 5-8). Por isso, para Harnack, “a questão (de ser três ou quatro

adoradores dos deuses conhecidos entre vocês, os judeus e os cristãos” (ARISTIDES. *Apologia*, II). Ele explica que o primeiro grupo são “aqueles que prestam homenagem a muitos deuses (e) são subdivididos em três classes (τρι/α διαίρου=νται γε/νη), quais sejam: caldeus, gregos e egípcios” (ARISTIDES. *Apologia*, II).

O desconhecido autor da *Epístola a Diogneto* elenca, de forma elogiosa, logo no início desta, vários pontos que são de interesse de Diogneto. Entre eles, o fato de os cristãos não considerarem os deuses gregos, nem observarem a crença dos judeus. Além dessas, sua curiosidade em saber o “por que, afinal de contas, este novo tipo ou prática (de piedade) (καινο_ν τουτο γε/νοφ) só agora entrou no mundo e não anteriormente” (ANÔNIMO. *Epístola a Diogneto*, I).

Na concepção de Harnack, os cristãos se reconheciam como o verdadeiro Israel que, em si só, incluía o novo povo que se constituía de gentios e do velho povo, isto é, os judeus. Neste sentido, para Harnack, a noção de povo está relacionada à

Transferência de todas as prerrogativas e afirmações do povo judeu para a nova comunidade, como uma nova criação que mostrou e realizou, no aspecto religioso, tudo quanto pertencia ao velho povo – isto, de uma só vez, supriu os adeptos da nova fé com uma autoconsciência política e histórica (HARNACK, 2005, p. 185).

Os cristãos são assim o novo povo, o povo do futuro, mais ainda, o povo da eternidade. Tudo isso se baseia em algumas convicções cristãs que, segundo Harnack, são (HARNACK, 2005, p. 186):

- a) Os cristãos são o mais antigo povo do mundo;
- b) O mundo foi criado por amor aos cristãos;
- c) O mundo se mantém por amor aos cristãos;
- d) Tudo no mundo, início, meio e fim de toda histórica é revelado à nós e está patente aos olhos dos cristãos;
- e) Os cristãos tomaram parte no julgamento do mundo e experimentarão a felicidade da vida eterna.

O apóstolo Paulo costuma dividir a humanidade em dois grupos: os circuncisos (judeus) e os incircuncisos (o termo comumente utilizado por Paulo é

classes) é de pouca importância para a nossa presente proposta” (HARNACK, 2005, p. 191). Vale inserir aqui a informação de J. Armitage Robinson de que a divisão em quatro raças não tem paralelo na literatura cristã antiga, o que parece refletir que a divisão em três é a original (ROBINSON, 1893, p. 90).

gregos). A Igreja de Deus (Paulo nunca utiliza o termo cristãos) surge como uma nova criação, fora destes dois grupos (HARNACK, 2005, p. 187; *I Coríntios* 10:32). Em Paulo o povo de Cristo não era um terceiro povo. O povo de Cristo

Representa o novo nível no qual a história humana alcança sua consumação, um nível que cujo objetivo é suplantar os níveis anteriores da bissecção (judeus e gregos), cancelando ou anulando não somente distinções de nações, mas também sociais e até sexuais (HARNACK, 2005, p. 187).

A partir de Paulo a tripla divisão em gregos (gentios), judeus e cristãos (novo povo destinado a abarcar os outros dois) se tornará “frequente na literatura cristã primitiva” (HARNACK, 2005, p. 188). Porém, para Harnack, nos primeiros escritos cristãos a expressão “terceira raça” não se refere especificamente ao sentido de povo, mas de “três grupos de adoradores” (HARNACK, 2005, p. 190). Ele cita dois exemplos. O primeiro é tirado do *Evangelho de João* no qual se diz:

Disse-lhe Jesus: Mulher, crê-me que a hora vem, em que nem neste monte nem em Jerusalém adorareis o Pai. [...] Mas a hora vem, e agora é, em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e em verdade; porque o Pai procura a tais que assim o adorem (*João* 4:21, 23).

Segundo Harnack aqui já temos uma visão de três grupos diferentes de adoradores: os samaritanos representados pela expressão “neste monte¹³²” e que se referem aos gentios; depois, Jerusalém que representa os judeus e, por fim, os cristãos, vistos naqueles que são os “verdadeiros adoradores” (HARNACK, 2005, p. 189). O outro exemplo é tirado da obra *Stromata* de Clemente de Alexandria, no qual há uma pregação de Pedro: “Ele fez uma nova aliança conosco; pois a que pertencia aos gregos e judeus é antiga. Mas, nós, que O adoramos de um novo jeito (καὶνῶς), na terceira forma (τρίτῳ γένει), somos cristãos” (CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromata*, VI, 5; HARNACK, 2005, p. 189, 190). Não há assim, três povos, mas três grupos de adoradores.

O vínculo com a adoração é claro nestas passagens. Para Harnack, só a partir da *Epístola a Diogneto* é que a concepção de classes de adoradores começa ter o sentido de povo. Esta epístola, segundo Harnack, carrega a ideia de que os cristãos possuem “uma maneira especial de vida, existindo socialmente e politicamente por si mesmos, possuem uma afirmação legítima de serem tidos como um ‘nação’ especial”

¹³² Monte Gerizim, em Sicar.

(HARNACK, 2005, p. 190). Harnack aponta também que, na *Apologia* de Aristides há o sentido de três “orders” (τρι/α γει/νη) que, para ele, “é equivalente a nações (nations)” (HARNACK, 2005, p. 190), sendo que os cristãos têm sua origem genealógica em Jesus Cristo (ARISTIDES. *Apologia*, II).

Em Clemente de Alexandria ainda encontramos: “Ele (Deus) escolheu os dois povos (judeus e gentios), enquanto o terceiro foi criado a partir de ambos gerando um novo homem, e este está agora morando, habitando dentro da Igreja” (CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromata*, III, 10, 70). Várias outras obras da literatura cristã primitiva carregam essa ideia da tripartição da humanidade, tais como no comentário de Tertuliano sobre o filho pródigo, no comentário de Hipólito sobre Daniel e no *De Mont Sina et Sion*, do Pseudo-Cipriano, onde os dois ladrões representam os gregos e os judeus (HARNACK, 2005, p. 192).

Mais especificamente sobre a expressão “Nós somos a terceira raça”, Harnack afirma que ela só ocorre uma vez na literatura cristã primitiva, que é no tratado intitulado de *De Pascha Computus*, também do Pseudo-Cipriano. Apesar do sentido do contexto da expressão não ser muito claro, Harnack avalia que ainda está relacionado à adoração cristã (HARNACK, 2005, p. 192).

E. P. Sanders comenta que o apóstolo Paulo não utiliza nem o termo cristãos, nem “terceira raça”. Os cristãos são uma outra coisa que ele geralmente chama de “nós”, mas também, menos frequentemente, de “nem judeu, nem grego”, nova criação, corpo de Cristo, tempo de Deus e Igreja de Deus (SANDERS, 1990, p. 189). Os cristãos são uma terceira entidade. Na visão de W. D. Davies, Paulo não via o cristianismo como uma nova religião, mas a forma final e autêntica da religião judaica (DAVIES, apud: SANDERS, 1990, 191). Porém, Sanders saliente que o apóstolo Paulo “interpretou sua tarefa de introduzir os gentios no povo de Deus de tal modo que a Igreja, tanto na sua compreensão como na sua prática, tornou-se, com efeito nova entidade” (SANDERS, 1990, p. 221).

Em Justino, o termo γει/νοφ é utilizado de forma muito geral: “E eu me glorio de mostrá-los entre toda a raça dos homens” (JUSTINO. *I Apologia*, XV, 6). Quando muito, equipara o termo raça (γει/νοφ) com nação (JUSTINO. *I Apologia*, LIII, 4). Mas, fica clara a distinção dos cristãos em relação aos gentios e aos judeus. O que nos faz pensar em até que ponto poderíamos pensar em uma identidade étnica para os cristãos na ótica de Justino? Poderíamos falar de uma etnicidade cristã? A definição

proposta por Tamar Hodos para o termo etnicidade pode ser um ponto de partida para pensarmos os cristãos.

Hodos define etnicidade como um tipo de específico de identidade social que está relacionada a uma identificação autoconsciente do próprio grupo. Essa identificação se vincula a características culturais específicas dentro das quais o grupo se reconhece e também é reconhecido. Tais características podem ser basicamente expressas nas variáveis propostas por Colin Renfrew, as quais são: território ou terra compartilhada; descendência comum; idioma compartilhado; uma comunidade de costumes ou cultura; uma comunidade de crenças ou religião; um nome, um etnônimo para expressar a identidade do grupo; autoconhecimento, identidade própria e história ou mito de origem compartilhado. (RENFREW, apud: LAURENCE, 2003, p. 95-96).

A seguir, fazemos uma análise de cada uma delas a partir da *I Apologia*, mas também com auxílio de algumas outras fontes cristãs com o objetivo de detectar alguns pontos nos quais o cristianismo poderia se enquadrar. Não é o nosso intuito a utilização da proposta como uma resposta/solução final para o problema em questão, porém a definição/proposta utilizada por Renfrew nos esclarece alguns pontos sobre etnicidade que não são abarcamos pela definição excessivamente resumida e, portanto, vaga, fornecida por Tamar Hodos. O que queremos dizer é que as variáveis de Renfrew são parâmetros que nos auxiliam na compreensão do termo etnicidade em relação aos cristãos, porém não carrega a pretensão de ser um modelo completo, absoluto.

a) Território ou terra compartilhada: Os cristãos não compartilhavam nenhum território, viviam espalhados pelo mundo da época.

b) Descendência comum: No sentido espiritual ou de ideias-matrizes a descendência dos cristãos está vinculada à história do povo judeu, uma vez que o Logos/Cristo esteve presente no Antigo Testamento e falou através dos profetas judeus. Justino esclarece esse ponto ao dizer: “Também não depositamos a nossa confiança em qualquer outro, dado que não existe, mas no mesmo que vós a depositais, no Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, XI, 1; grifo nosso). Apesar deste vínculo, parece melhor falarmos de sua descendência somente a partir de Cristo. Justino mesmo aponta para isto quanto diz que “Jesus Cristo, do qual também originou-se o nosso nome de cristãos” (JUSTINO. *I Apologia*, XII, 9).

c) Idioma compartilhado: As comunidades judaico-cristãs do primeiro século falavam pelo menos dois idiomas: o grego e o aramaico. No segundo século é possível que as duas línguas continuassem a ser utilizadas nas comunidades cristãs, porém, devido ao aumento de gentios dentro destas comunidades o idioma predominante era o mesmo que a maioria dos povos politeístas: o grego *koiné*. É nesse idioma que foram escritos todos os livros do Novo Testamento e a maioria das obras cristãs até o século IV d.C., o que inclui as obras de Justino.

d) Uma comunidade de costumes ou cultura: A interação cultural com diversos povos possibilitou-os criar um código cultural próprio, com seus costumes, pensamentos, doutrinas e rituais. Acentuadamente podemos detectar aspectos culturais judaicos e gregos. Justino fala da rejeição de práticas judaicas – a circuncisão e a guarda do sábado (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, X, 1), mas afirma sua crença no Deus do judaísmo (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, XI, 1); fala da Ceia do Senhor (JUSTINO. *I Apologia*, LXV, 1 – LXVI, 4; JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, X, 1), mas, também fala dela de forma mais precisa (JUSTINO. *I Apologia*, LXV: 1-5; LXVI: 1-4); sobre o batismo (JUSTINO. *I Apologia*, LXI: 1-13); sobre a reunião dominical (JUSTINO. *I Apologia*, LXVII: 1-7); adapta a ideia do Logos grego para o cristianismo (JUSTINO. *I Apologia* LXIV, 2-3; JUSTINO. *II Apologia* VII, 1-5); etc.

e) Uma comunidade de crenças ou religião: De forma geral suas crenças condensaram-se naquilo que se chama cristianismo, também conhecido como “o Caminho” (*Atos dos Apóstolos* 19:23), e estava centralizada na ideia salvífica de um Homem-Deus que veio ao mundo dos mortais para resgatar a humanidade do pecado e da morte. Justino não desenvolve uma teologia sistemática¹³³, porém, já esboça uma ideia da trindade, da cristologia¹³⁴ e da soteriologia¹³⁵ (JUSTINO. *I Apologia*, 13:1;

¹³³ “Tentativa de resumir a verdade religiosa ou o sistema de crenças de um grupo religioso ... por meio de um sistema organizado de pensamento desenvolvido em determinado ambiente cultural ou intelectual” (GRENZ, 2001:134).

¹³⁴ Parte fundamental numa teologia sistemática onde se investiga a pessoa de Jesus e de sua obra (GRENZ, 2001:134).

¹³⁵ Também faz parte do *corpus* da teologia sistemática. O nome deriva da palavra grega *soterios* (salvação) e implica no estudo sobre obra feita por Deus através de Cristo para a salvação da humanidade (GRENZ, 2001:134).

LXIII: 16-17), da escatologia¹³⁶ (JUSTINO. *I Apologia*, LII, 1-12); e da tipologia cristã¹³⁷ (JUSTINO. *I Apologia*, LX, 1-7).

f) Um nome, um etnônimo para expressar a identidade do grupo: São chamados de cristãos ou discípulos de Cristo. O rótulo de cristão tem sua origem na cidade de Antioquia: “E sucedeu que todo um ano se reuniram naquela igreja, e ensinaram muita gente; e em Antioquia foram os discípulos, pela primeira vez, chamados cristãos” (*Atos dos Apóstolos* 11:26). No final do primeiro século já era um nome comum para se referir aos seguidores de Cristo, e assim, Justino faz amplo uso, e chega a se auto declarar: “eu, Justino, um deles” (JUSTINO. *I Apologia*, 1, 1).

g) Autoconhecimento, auto-identidade: Reconheciam-se como cristãos. Já citada acima, a autodeclaração de Justino reforça esse ponto (JUSTINO. *I Apologia*, I, 1).

h) História ou mito de origem compartilhado: Seu mito de origem era a vida, a paixão e a ressurreição de Jesus Cristo, temas bastante recorrentes em Justino (JUSTINO. *I Apologia*, XIII, 3; XIX, 1-8; XXXII, 7; XLV, 1; L, 1-12; LI, 1-9; JUSTINO. *II Apologia*, XIII, 4). Não obstante, Justino trata de mitos da origem de Cristo bem antes da instituição do cristianismo ao tratar da teofania do Anjo do Senhor e do *Lógos Spermatikós*. O primeiro é a ideia de que o dito Anjo do Senhor¹³⁸ que

¹³⁶ Doutrina das últimas (*eschatos*) coisas, dos últimos acontecimentos da história que desencadeará o fim do mundo tal como o conhecemos e o início de uma nova ordem de coisas.

¹³⁷ A tipologia cristã é um método de interpretação bíblica. Ela trata dos paralelos entre as figuras do Antigo Testamento e as do Novo Testamento, geralmente centralizadas em Jesus. A relação é feita através dos termos comumente utilizados: tipo e antítipo. O primeiro é tomado como referência no Antigo Testamento; e o segundo é visto em relatos ou pessoas do Novo Testamento (GRENZ, 2001:134). Por exemplo, Moisés tipifica Cristo devido às semelhanças de suas obras: ambos foram protegidos para não serem mortos quando eram crianças, promulgaram uma aliança, libertaram o povo de Israel da escravidão (aqui a semelhança é no sentido espiritual), etc. Cristo é o antítipo.

¹³⁸ A expressão Anjo do Senhor no Antigo Testamento é frequentemente identificado com o próprio Deus. Nas passagens em que aparece, geralmente, constatam-se alguns atributos divinos, como, por exemplo, aceitar adoração (*Josué* 5:14; *Números* 22:31; *Juízes* 13: 9-22). Logo após ter sido impedido pelo Anjo do Senhor de sacrificar a Isaque, Abraão conseguiu um cordeiro em substituição ao sacrifício de Isaque. Logo em seguida, em agradecimento ao Anjo do Senhor ele deu o nome daquele lugar de: “O Senhor Proverá (Jeová Jireh)” (*Gênesis* 22:14). Tais referências expressam uma certa intercambialidade entre as expressões o Anjo do Senhor, o Senhor e Deus. Um exemplo deveras interessante é a passagem na qual o Anjo do Senhor aparece para a mãe e o pai de Sansão. Manoá, pai de Sansão, pergunta ao Anjo do Senhor qual era o nome dele, ao que ele responde: “é maravilhoso” (*Juízes* 13:3-24). O vínculo é feito com uma passagem messiânica do livro de Isaías: “Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu, e o principado está sobre os seus ombros, e se chamará o seu nome: Maravilhoso, Conselheiro, Deus Forte, Pai da Eternidade, Príncipe da Paz” (*Isaías* 9:6, grifo nosso).

aparece com frequência no Antigo Testamento se refere, na verdade, a Jesus (JUSTINO. *I Apologia*, LXIII, 1-17).

O segundo reflete a ideia de que já havia uma semente do Logos entre os gregos. Ou seja, no primeiro, uma referência a um ser angelical; no segundo, a interpretação de que os gregos eram cristãos mesmo antes de Cristo haver nascido, portanto Jesus já existia. Para este último caso, cabe ressaltar que Justino cita os nomes de Sócrates e Heráclito (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI, 1-6). Em suma, Justino entende que o mito de origem do cristianismo abarca a vida, a paixão e a ressurreição de Jesus Cristo, mas comporta um pensamento um tanto quanto flexível sobre ele e estende o mito de Cristo a antes da origem do próprio Cristo. Essa opinião parece advir da comunidade joanina, onde temos as primeiras ideias da preexistência de Jesus observadas em passagens tais como:

No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, e vimos a sua glória, como a glória do unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade (*João* 1:1,14).

E:

Abraão, vosso pai, exultou por ver o meu dia, e viu-o, e alegrou-se. Disseram-lhe, pois, os judeus: Ainda não tens cinquenta anos, e viste Abraão? Disse-lhes Jesus: Em verdade, em verdade vos digo que antes que Abraão existisse, eu sou (*João* 8:56, 57).

Se para possuir uma etnicidade própria for necessário se enquadrar obrigatoriamente em todas as variáveis da definição acima, certamente os cristãos estão fora, pois não compartilham nenhum território, sua descendência pode ser vista no sentido espiritual, mas também em uma pessoa e seu idioma é o de todos os povos ao seu redor. Entretanto, podemos falar de uma comunidade que possui seus próprios costumes, ainda que seja uma apropriação das demais, apresenta a sua própria crença, um nome específico no qual se autorreconhece e tem um “mito de origem”. Apesar de alguns itens serem compartilhados não só por cristãos, mas, principalmente, por gregos e judeus, a leitura própria, ou melhor, a ressignificação de muitos aspectos dessa cultura revela uma particularidade cristã.

O sentido de cristãos em Justino está vinculado a um grupo com relações sociais distintas dos demais. Relações sociais estas que privilegiam os aspectos espirituais e morais. Neste sentido, os cristãos podem ser entendidos como um povo particular, com uma promessa profética especificamente direcionada a eles. Povo este

que, como vimos anteriormente, possui seu conjunto de crenças, um estilo de vida próprio, seus símbolos, sua interpretação de mundo. Tudo isto se traduz pela expressão: “nova vida e os nossos ensinamentos” utilizada por Justino (JUSTINO. *I Apologia*, III, 3). Obviamente, não se deve entender a aplicação seja de *genos* seja de *ethnos* com sentido de consanguinidade. Os cristãos são um povo, com uma identidade étnica própria, não especificamente uma terceira raça, mas um povo mais excelente que os demais com uma etnicidade particular (JUSTINO. *II Apologia*, X, 1).

3.6. Os outros: os não cristãos e os cristãos heterodoxos

Para conhecermos melhor o que era ser cristão para Justino, é necessário entendermos o que não era. É preciso atentar também para sua alteridade, para o outro. A alteridade é importante à medida que serve de modelo para a construção da própria identidade. O outro é quase tudo aquilo que a identidade não deve ser. Quase tudo porque sempre existirá pontos coincidentes. Sempre haverá no outro algo que será incorporado/apropriado e algo que será rejeitado.

Da mesma forma ocorreu com as reflexões de Justino sobre a identidade cristã. Nos primeiros séculos, sua identidade foi construída não só pensando em uma harmonia interna de doutrinas e costumes, mas em sua distinção com o Judaísmo e os povos politeístas. Os cristãos precisavam ser diferentes dos judeus e dos demais povos para construir uma identidade própria ainda que algo dos dois fizesse parte de sua identidade. E mesmo esse algo teria uma leitura particular dentro do cristianismo. Os símbolos, ainda que preservados, não teriam exatamente os mesmos significados.

Justino, por vezes, ao apontar aquilo que os cristãos eram utiliza a comparação. Tal comparação é feita com base não só naquilo que é semelhante nos grupos que ele considera não-cristãos, mas, principalmente, nas suas diferenças, o que nos revela que no outro há tanto pontos congruentes quanto incongruentes. Encontramos, em Justino, três grupos que ele classifica como não-cristãos: os judeus, os gentios e os heréticos. Este último é formado por cristãos com leituras distintas da ortodoxia de Justino. Analisamos, a seguir, cada um deles, buscando entendê-los dentro da perspectiva que Justino traz em sua *I Apologia*.

Justino reconhece a distinção entre judeus e cristãos. Reconhece que o cristianismo começou com os judeus, mas também que os cristãos gentios tornaram-se melhores cristãos que os cristãos judeus. Mas havia vários judeus que não acreditavam

em Jesus como o messias prometido a Israel. Aliás, prometido não só a Israel, mas a todas as nações, a todos os povos. Jesus teve um papel fundamental na unificação dos povos. Com sua morte e sua ressurreição ele uniu judeus e gentios, bárbaros e gregos: “Nisto não há judeu nem grego; não há servo nem livre; não há macho nem fêmea; porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (*Gálatas* 3:28). Tudo isto aconteceu conforme já estava profetizado pelos profetas do *Antigo Testamento*, conforme estava previsto nas profecias (JUSTINO. *I Apologia*, XXXI, 1).

Os judeus tiveram uma função importante no cumprimento dessas profecias acerca do Cristo. Além de ser no meio deles que o messias nasceria, a profecia sobre a morte do messias, segundo Justino, teve seu cumprimento graças a eles (JUSTINO. *I Apologia*, XXXVIII, 1-7). Na opinião de Justino, o fato dos judeus não terem entendido corretamente as profecias fizeram com que eles conspirassem contra o messias prometido, tornando-os responsáveis pela sua condenação e sua morte. Assim, Justino claramente os aponta como os grandes culpados pela morte de Jesus (JUSTINO. *I Apologia*, XXXV, 6; XXXVI, 3; XXXIII, 7) por não reconhecerem o verdadeiro messias de Israel (JUSTINO. *I Apologia*, XXXV, 6; XXXVI, 3; XLIX, 1-5; LIII, 6). Conseqüentemente, eles odiavam também os próprios cristãos por estes reconhecerem a Jesus como o filho de Deus por excelência (JUSTINO. *I Apologia*, XXXVI.1-3; XXII, 1; XXXI, 7).

Eles possuíam as profecias, elas lhes diziam respeito, o messias vinha para libertá-los, mas não as souberam interpretar. Essas mesmas profecias já falavam da impenitência e da falta de entendimento dos judeus. Elas se referiam, por vezes, de forma não muito positiva em relação a eles. Justino cita *Isaías* 65:2 por três vezes: “Eu estendi as minhas mãos a um povo que não crê e contradiz, aos que andam por um caminho que não é bom” (JUSTINO. *I Apologia*, XXXV, 3; XXXVIII, 1; XVIX, 3). O que mostra a ênfase que Justino dá à culpa dos judeus, na falta de fé no verdadeiro messias, Jesus Cristo.

Apesar de serem os culpados, segundo Justino, pela morte do messias, eles ainda o reconhecerão. Quando vier novamente o Cristo em sua segunda vinda, os judeus se arrependarão de não o terem dado crédito: “Então eles se arrependarão, quando de nada mais lhes valerá” (JUSTINO. *I Apologia*, LII, 9). Justino conclui: “Então haverá grande choro em Jerusalém, não pranto de bocas e lábios, mas pranto de coração; não rasgarão suas roupas, mas suas almas” (JUSTINO. *I Apologia*, LII, 11).

Justino descreve os judeus como um povo conhecido no *Antigo Testamento* como Israel e Casa de Jacó. São chamados de judeus, pois levaram o nome da tribo de onde adviria o Cristo, ou seja, Judá (JUSTINO. *I Apologia*, XXXII, 3; LIII, 4). Alguns judeus creram em Jesus como o messias como já estava previsto nas profecias, mas a maioria o rejeitou (JUSTINO. *I Apologia*, LIII, 7; *Isaías* 1:9). Para Justino, os judeus foram instrumentos nas mãos dos demônios para cumprirem os desejos destes em relação a Cristo (JUSTINO. *I Apologia*, LXIII, 10).

Cabe ressaltar que apesar de enfatizar a responsabilidade dos judeus na morte de Jesus, Justino não exclui a responsabilidade dos romanos: “como mostra a conspiração que Herodes, rei dos judeus, os próprios judeus, Pilatos, que foi vosso procurador na Judéia, e seus soldados tramaram juntos contra Cristo” (JUSTINO. *I Apologia*, XL, 6). Tudo o que os judeus fizeram com Jesus é explicado por Justino como uma conspiração feita juntamente com os romanos.

Em suma, Justino retrata o povo judeu de forma negativa. Seu lado positivo encontra-se no fato de que aquele que esperavam os judeus (o messias, o Cristo) e aquele no qual os gregos viam a unidade do universo (o Logos, a razão) ter nascido entre os judeus. Nesse contexto ele os chama de bárbaros, isto é, aqueles que não eram gregos: “De fato, por obra de Sócrates, não só entre os gregos se demonstrou pela razão a ação dos demônios, mas também entre os bárbaros, pela razão em pessoa, que tomou forma, se fez homem e foi chamado Jesus Cristo” (JUSTINO. *I Apologia*, V, 4). Esses eram os judeus para Justino: possuidores das profecias referentes ao Cristo, agentes do cumprimento destas, assim responsáveis pela morte do messias, um povo distinto dos gregos e que odiavam os cristãos, pois estes seguiam um homem judeu e o adoravam como seu salvador e Cristo.

Mas quem são os gentios para Justino? O termo utilizado na Bíblia hebraica para gentio é *gôy* (גוי) e tanto no texto grego do *Antigo Testamento* (Septuaginta) quanto no *Novo Testamento*, temos os termos *ethnos* (ἔθνος) ou *hellen* (ἑλλην). São geralmente traduzidos como nação, raça, gentes, gentios. Se estiver no singular podem se referir aos judeus¹³⁹ (HARRIS, 1998, p. 251-252; DOUGLAS, 1995, p. 662; VINE, 2002, p. 673). De forma geral, quando no plural, eles se referem aos outros povos que não os judeus¹⁴⁰, e no caso mais especificamente cristão denotam não só os não-judeus,

¹³⁹ Veja-se *Lucas* 7:5; 23:2; *João* 11:48, 50-52).

¹⁴⁰ Veja-se *Mateus* 4:15; *Romanos* 3:29; 11:11; 15:10; *Gálatas* 2:8.

mas podem se referir àqueles gentios que se converteram ao cristianismo¹⁴¹: “Os quais pela minha vida expuseram as suas cabeças; o que não só eu lhes agradeço, mas também todas as igrejas dos gentios” (*Romanos* 16:4).

Justino, além do termo gentio, utiliza também as expressões: “gente de todas as nações” (πα/ντων τω=v ε0θνω=v) e “gente de todas as raças” (πα/ντων γα_ρ γενω=v ανθρω/πων), “homens das nações” (ε0θνω=v α0νθρω/πουφ), “os povos das nações” (λαοι_τω=v ε0τνω=v) ou simplesmente nações (λαο_v) (JUSTINO. *I Apologia*, XXXI, 7; XXXII, 1-4, 12; XXXIX, 1; XL, 11, 15; XLI, 2-4; XLII, 3; XLIX, 1).

De forma mais direta, Justino esclarece: “Deve-se saber que o restante de todas as raças humanas são chamadas de nações pelo Espírito profético; a casta dos judeus e samaritanos, porém, chama-se Israel e Casa de Jacó” (JUSTINO. *I Apologia*, LIII, 4). Em suma, todas as demais raças que não a dos judeus. Mas há três tipos de gentios: aqueles que são verdadeiros cristãos, aqueles que se dizem e aqueles que não são de forma declarada. Ao propor “expor ao exame de todos a nossa vida e os nossos ensinamentos” (JUSTINO. *I Apologia*, III, 4), Justino parece enfatizar o primeiro tipo: os cristãos “mais sinceros [...] do que os judeus” (JUSTINO. *I Apologia*, LIII, 3). Mais à frente ele declara:

Ao contrário, os gentios, que nunca tinham ouvido falar dele até que os apóstolos, tendo saído de Jerusalém, lhes contaram sua vida e lhes entregaram as profecias, cheios de alegria e de fé, renunciaram aos ídolos e se consagraram ao Deus ingênito, por meio de Cristo” (JUSTINO. *I Apologia*, XLIX, 5).

Aos do segundo tipo, Justino deixa claro que:

Aqueles, porém, que se vê que não vivem como ele ensinou, sejam declarados como não cristãos, por mais que repitam com a língua os ensinamentos de Cristo, pois ele disse que se salvariam, não os que apenas falassem, mas que também praticassem as obras (JUSTINO. *I Apologia*, XVI, 8).

Apesar de serem chamados de cristãos, devem ser declarados como não sendo cristãos, pois “com sua vida má, eles talvez dêem motivo àqueles que estão dispostos a caluniar de impiedade e iniquidade todos os cristãos” (JUSTINO. *I*

¹⁴¹ Veja-se *Romanos* 11:13; 16:4; *Gálatas* 2:12,14; *Efésios* 3:1.

Apologia, IV, 7). Estão no terceiro tipo de gentios a elite imperial e aqueles que proferem calúnias contra os cristãos.

O último grupo de não cristãos possui algumas dificuldades de definição. Não é um outro como os anteriores. Este outro se revela nos demais grupos cristãos e são divisados pelos termos ortodoxia e heterodoxia que possuem um problema em comum: cada grupo se autodefine como único possuidor da verdade absoluta. Devido a isso, definir o que é ortodoxo e o que é heterodoxo torna-se uma tarefa um tanto quanto complicada para qualquer historiador que procura caminhar próximo de uma imparcialidade histórica¹⁴². Não obstante, apesar de não termos uma pretensão de neutralidade absoluta, somos, assim, inclinados a precisar melhor estes conceitos dentro do nosso trabalho.

A palavra ortodoxia é formada pelos vocábulo *ορθο/φ* e *δο/χα*. O primeiro significa direito, reto, certo (PEREIRA, 1998, p. 412). O segundo significa parecer, opinião, juízo, crença, conjectura (PEREIRA, 1998, p. 150). O termo *ε9/τεροφ*, por sua vez, quer dizer: o outro, o segundo, diferente, diverso, contrário, oposto (PEREIRA, 1998, p. 233). Daí a ideia de contraposição, de antagonismo entre os dois termos. Eles são utilizados para rotular o grupo que ao olhar para si próprio se vê como certo, como ortodoxos e que ao olhar para os outros grupos que possuem leituras cristãs diferentes, como errados, heréticos, heterodoxos. Como disse Paula Fredriksen ao focar mais especificamente o tempo anterior ao Imperador Constantino: “‘Ortodoxia’ significa ‘opinião certa’ [...] este termo pode servir como uma autodesignação para qualquer grupo cristão: ‘ortodoxia’ é sempre ‘minha ortodoxia’” (FREDRIKSEN, 2006, p. 587, *itálico* da autora).

Cada comunidade cristã primitiva se autoconsiderava a portadora da verdade, aliás, da verdade única. Assim, “cada lado via-se como ‘ortodoxo’, e acusavam os demais de heresia” (FREDRIKSEN, 2006, p. 587). Todo grupo que tinha um pensamento, ideia, doutrina diferente de outro grupo era considerado herético pelo outro. As divergências de leitura cristã geravam uma multifacetação do cristianismo. Diante de uma preocupação com a unidade surgia assim a diversidade, e em consequência, a divisão dos grupos em ortodoxos e heterodoxos. O que realmente vai

¹⁴² Dentro desta perspectiva parece se enquadrar a metodologia de Gerd Theissen, em seu livro *A Religião dos Primeiros Cristãos*. Em uma das características de sua proposta para se trabalhar a religião cristã primitiva aponta para a necessidade de “desvencilhamento das categorias *ortodoxia* e *heresia*” (THEISSEN, 2009, p. 12, *itálicos* do autor). Segundo ele, “em princípio, todas as correntes cristãs primitivas gozam dos mesmos direitos. Dito de forma exagerada: em caso de dúvida, a ortodoxia é considerada como ‘a heresia que se impôs’” (THEISSEN, 2009, p. 12).

determinar melhor os termos será o surgimento de um grupo hegemônico e este será o ortodoxo.

A emergência de um grupo hegemônico demanda tempo e certa força que determinará a sua preeminência. No caso da Igreja Primitiva, requer ainda uma forte vinculação com os apóstolos do Senhor. Podemos observar que os primeiros conflitos de doutrina ocorreram nos primórdios do cristianismo e estão registrados no *Novo Testamento*. Particularmente, no nosso trabalho, os grupos heterodoxos são aqueles aos quais Justino se refere ironicamente como aqueles que “são chamados cristãos” (JUSTINO ROMANO. *I Apologia*, XXVI, 6). Com o objetivo de entendermos melhor a questão da ortodoxia de Justino e os grupos heterodoxos na *I Apologia* retrocedemos à era apostólica, buscando nos livros do *Novo Testamento* as primeiras divisões da ortodoxia e os germens das primeiras heresias.

Na geração apostólica, temos basicamente quatro grupos, cada um se considerando como cristãos. O primeiro era liderado pelos apóstolos Pedro, João e Tiago, o irmão do Senhor, e não exatamente de outro lado, mas representando outro grupo Paulo e Barnabé. Com ideias mais próximas ao primeiro grupo, temos os judaizantes radicais e com ideias mais divergentes dos três temos os helenistas radicais (FRANGIOTTI, 2007, p. 9-12). Os três líderes do primeiro grupo eram considerados como “as colunas da Igreja” (*Gálatas* 2:9). Eles eram conhecidos como o grupo da circuncisão, isto é, aqueles cujo público alvo eram os judeus. Por isso a sua pregação tinha uma preocupação maior com as leis judaicas. Diferentemente, Paulo era considerado o pregador dos gentios, o apóstolo do “evangelho da incircuncisão” (*Gálatas* 2:7).

Paulo mesmo esclarece que Tiago, Pedro e João “que eram considerados como as colunas, [conhecendo] a graça que me havia sido dada, deram-nos as destros, em comunhão comigo e com Barnabé, para que nós fôssemos aos gentios, e eles à circuncisão” (*Gálatas* 2:9). Apesar de suas divergências, apontadas por Paulo em sua carta aos Gálatas, o primeiro grande conflito ocorreu com o grupo de cristãos judaizantes. Tal fato está relatado no já citado capítulo 15 dos *Atos dos Apóstolos*, no qual o pivô do problema é a questão da circuncisão. Segundo o autor do livro de *Atos* alguns judeus que tinham vindo da Judéia estavam ensinando aos discípulos de Paulo em Antioquia da Síria que se eles não se circuncidassem conforme os costumes das leis mosaicas, não seriam salvos (*Atos dos Apóstolos* 15:1). Tal conflito só foi, de certa forma, resolvido no Concílio de Jerusalém, com as palavras de Pedro e Tiago que

determinaram que “não se deve perturbar aqueles, dentre os gentios, que se convertem a Deus” (*Atos dos Apóstolos* 15:19).

Apesar desta “solução”, os conflitos continuaram. Em outro cenário, Paulo repreende a Pedro “Porque, antes que alguns tivessem chegado da parte de Tiago, comia com os gentios; mas, depois que chegaram, se foi retirando, e se apartou deles, temendo os que eram da circuncisão” (*Gálatas* 2:12). Neste caso o problema é com um dos membros do primeiro grupo. Isto demonstra que as divergências de opiniões em relação às leis judaicas permaneciam mesmo no seio da liderança cristã. Tais divergências eram o cerne das divisões entre os principais grupos. Paulo é bastante categórico quanto aos judaizantes, afirmando que suas ideias deviam ser combatidas, pois traziam vários problemas para os cristãos gentios. Por isso, Paulo constata e admoesta:

Maravilho-me de que tão depressa passásseis daquele que vos chamou à graça de Cristo para outro evangelho; o qual não é outro, mas há alguns que vos inquietam e querem transtornar o evangelho de Cristo. Mas, ainda que nós mesmos ou um anjo do céu vos anuncie outro evangelho além do que já vos tenho anunciado, seja anátema. Assim, como já vo-lo dissemos, agora de novo também vo-lo digo. Se alguém vos anunciar outro evangelho além do que já recebestes, seja anátema (*Gálatas* 1:6-9).

Havia um “outro evangelho” além daquele que era anunciado pelos judaizantes. Tal evangelho provinha dos cristãos gentios e parece ter tido influências da mitologia, filosofia e astrologia gregas bem como dos ensinamentos religiosos oriundos da Babilônia, Egito e Síria e era conhecido pelo termo gnosticismo (DOUGLAS, 1995, p. 674; MORRIS, 2008, p. 27-34). Não nos interessa aqui questões relativas à existência pré-cristã do gnosticismo. Nosso objetivo é tratar daquele que foi refutado pelos apologistas cristãos. Pode-se dizer que o gnosticismo é o responsável por várias heresias que surgiram já no primeiro século e se intensificaram no segundo (MORA, 2001, p. 1205; DOUGLAS, 1995, p. 675).

De forma sucinta, seus ensinamentos baseavam-se basicamente na ideia de que a salvação era adquirida através da *gnose* – conhecimento (MEYER, 2003, p. 1). Tal conhecimento tinha caráter específico e só era destinado a um grupo de iluminados que o recebiam, pois este era secreto e necessitava de revelação divina. O objetivo desse conhecimento era a união da alma com Deus (DOUGLAS, 1995, p. 674). Elementos da doutrina gnóstica podem ser verificados no *Novo Testamento*. Segundo Douglas: “A ‘heresia colossense’ combinava especulações filosóficas, poderes astrais, reverência a

intermediários angélicos, tabus alimentares, e práticas ascéticas” (DOUGLAS, 1995, p. 675). Douglas apresenta ainda traços de gnosticismo na I e II a *Timóteo*, I e II *João* e I aos *Coríntios*. Nesta última lista:

- O deleite na gnosis (I *Coríntios* 8:1; 13:8);
- O deleite na sabedoria (I *Coríntios* 1:17);
- A promiscuidade de alguns e a preocupação relativa ao casamento (I *Coríntios* 6:13; 7:1-40);
- Negavam a ressurreição (I *Coríntios* 15:12).

Douglas conclui dizendo que “Essas coisas eram apenas sintomas; certamente não constituíam ainda um sistema; porém, exibem o solo onde os sistemas gnósticos se desenvolviam tão luxuriantemente” (DOUGLAS, 1995, p. 675). Em I *João* encontramos outras características. O autor da epístola adverte sobre a existência de falsos profetas em seu tempo e aponta para alguns que não confessavam que “Jesus veio em carne” (I *João* 4:2). Ele afirma que “Todo o espírito que confessa que Jesus Cristo veio em carne é de Deus; e todo o espírito que não confessa que Jesus Cristo veio em carne não é de Deus” (I *João* 4:2-3).

Em II *João* o autor enfatiza: “Porque já muitos enganadores entraram no mundo, os quais não confessam que Jesus Cristo veio em carne. Este tal é o enganador e o anticristo” (II *João* 1:7). Esse aspecto é facilmente associado à ideia negativa que os gnósticos possuíam em relação à matéria. Para eles, a matéria era má, daí negarem a encarnação de Jesus (DOUGLAS, 1995, p. 674).

O gnosticismo ganhou campo no segundo século. Entre os mais eminentes líderes gnósticos deste período estão Simão, o Mago; Marcião¹⁴³ de Sínope, Menandro (discípulo de Simão, o Mago), Cerinto, Basilides, Valentino e Carpócrates de Alexandria. Destes nos interessam apenas os três primeiros que estão presentes na *Apologia* de Justino.

¹⁴³ Segundo Harnack, Marcião não pode ser considerado como um gnóstico. Ele elenca quatro razões: Ele não era guiado por qualquer interesse científico especulativo ou mesmo apologético, mas por interesse soteriológico; ele coloca toda ênfase na fé e não na Gnose; na exposição de suas ideias, ele não aplicou os elementos de qualquer sabedoria religiosa semítica, nem os métodos da filosofia da religião grega; ele nunca fez distinção entre uma forma de religião esotérica e uma exotérica. Porém é comum os padres da Igreja considerarem Marcião como um gnóstico (HARNACK, p. 1893, 222-223).

A primeira referência a Simão, o Mago encontra-se no capítulo 8 dos *Atos dos Apóstolos*. Filipe, um dos sete diáconos escolhidos pela Igreja para cuidar da distribuição dos bens que ela recebia, foi pregar o evangelho em Samaria. Lá Filipe encontra-se com Simão que fica estupefato “vendo os sinais e as grandes maravilhas que se faziam” (*Atos dos Apóstolos* 8:13), e, segundo o autor do livro de *Atos*, Simão também creu. O texto não nos mostra se Simão era de Samaria, mas que já havia estado ali e praticado magia de tal forma que todos na cidade o chamavam de “a grande virtude de Deus” (*Atos dos Apóstolos* 8:10).

O texto em si não fala de uma conversão de Simão, mas diz apenas que creu. No decorrer do relato percebe-se que o interesse de Simão era pelos sinais miraculosos que eram realizados. Posteriormente, os apóstolos Pedro e João descem para Samaria. Estes oraram para os crentes de Samaria para que recebessem o Espírito Santo. Vendo isto, Simão lhes ofereceu dinheiro para que pudesse ter o mesmo poder dos apóstolos. Pedro, indignado, o repreende:

O teu dinheiro seja contigo para perdição, pois cuidaste que o dom de Deus se alcança por dinheiro. Tu não tens parte nem sorte nesta palavra, porque o teu coração não é reto diante de Deus. Arrepende-te, pois, dessa tua iniquidade, e ora a Deus, para que porventura te seja perdoado o pensamento do teu coração; pois vejo que estás em fel de amargura, e em laço de iniquidade (*Atos dos Apóstolos* 8:20-23).

Temeroso pelas palavras de Pedro, pede que ore para ele a fim de que estas não se concretizem. O texto é quebrado de forma abrupta e não se fala mais em Simão, o Mago. Irineu, Hipólito e Epifânio o consideram como o primeiro grande herege (DOUGLAS, 1995, p. 1527). Na *I Apologia* não possuímos muitas informações sobre ele ou sobre suas doutrinas. Justino nos diz que Simão era originário de uma aldeia em Samaria que se chamava Giton. Ele se considerava e era considerado um deus não somente pelos samaritanos como também pelos romanos. Justino diz que Simão, tendo sido usado pelos demônios, fez “prodígios mágicos” na capital do Império. Os romanos fizeram uma estátua em sua honra e colocaram nela a seguinte inscrição: “A Simão, Deus Santo”. Havia também uma certa Helena que acompanhou Simão em suas andanças pelas cidades. Ela era uma prostituta e segundo Justino, ela era chamada de “primeiro pensamento nascido dele” (JUSTINO. *I Apologia*, XXVI, 1-3; LVI, 1-4).

Menandro foi um discípulo de Simão, o mágico. Também originário de Samaria, de uma aldeia chamada de Carapatéia. Esteve em Antioquia e com suas

mágicas enganou a muitos. Dizia a seus seguidores que eles não iriam morrer (JUSTINO. *I Apologia*, XXVI, 4; LVI, 1).

Justino nos revela também pouco sobre Marcião. Segundo Irineu, Justino escreveu uma obra específica sobre ele intitulada *Contra Marcião* (IRINEU. *Contra as Heresias*, IV, 6, 2), que até o momento encontra-se perdida. Na *I Apologia*, ele nos diz que Marcião era natural da região do Ponto. Era contemporâneo a Justino: “Por fim, um tal Marcião, natural do Ponto, está agora mesmo ensinando seus seguidores” (JUSTINO. *I Apologia*, XXVI, 5; grifos nossos). Sobre sua pregação, nos informa que ele ensinava seus discípulos a crer em um outro Deus que, segundo Marcião, era superior ao Deus Criador e, conseqüentemente, negando este último” (JUSTINO. *I Apologia*, XXVI, 5; LVIII, 1-3). Segundo Justino “Muitos lhe deram fé, como se ele fosse o único que conhece a verdade” (JUSTINO. *I Apologia*, LVIII, 2).

Nenhuma obra de Marcião sobreviveu. Obviamente devido ao seu conteúdo foram consideradas perigosas e foram destruídas. As informações que possuímos dele são apenas de seus oponentes, como é o caso de Justino e Irineu, entre outros. O principal refutador de Marcião foi certamente Tertuliano, bispo de Cartago que viveu entre os anos 160 d.C. e 220 d.C. Sua obra é homônima a de Justino. Segundo Epifânio, bispo de Salamina, Marcião era da cidade de Sinope, no Ponto (RÄISÄNEN, 2005, p. 102).

Para Marcião, o Deus do *Antigo Testamento* era um Deus mau que amava a guerra e o derramamento de sangue, enquanto via em Cristo um Deus bom. Assim, Jeová não poderia ser o pai de Jesus. Marcião, rejeitou todo o *Antigo Testamento* e boa parte do *Novo Testamento*, adotando apenas o evangelho de Lucas e as cartas paulinas como sua Bíblia, porém, segundo Irineu, de forma “mutilada” (RÄISÄNEN, 2005, p. 105; EVANS, 2006, p. 202; IRINEU. *Contra as Heresias*, XXLII, 2).

É interessante notar que Justino cita os três e aponta que “todos os que procedem destes, como dissemos, são chamados cristãos” (JUSTINO. *I Apologia*, XXVI, 6). Segundo Justino, eles só são chamados de cristãos, mas não o são, pois não andam conforme os preceitos de Cristo. Justino é categórico:

Aqueles, porém, que se vê que não vivem como ele ensinou, sejam declarados como não cristãos, por mais que repitam com a língua os ensinamentos de Cristo, pois ele disse que se salvariam, não os que apenas falassem, mas que também praticassem as obras (JUSTINO. *I Apologia*, XVI, 8).

Apenas falar que segue a Cristo e pronunciar alguns de seus ensinamentos não faz de ninguém um cristão. A base da argumentação de Justino encontra-se nos Evangelhos, nas próprias palavras de Jesus:

De fato, ele (Jesus) disse: “Não todo aquele que me diz: ‘Senhor, Senhor’, entrará no reino dos céus, mas aquele que faz a vontade de meu Pai que está nos céus. Porque aquele que me ouve e faz o que eu digo, ouve aquele que me enviou. Muitos me dirão: ‘Senhor, Senhor, não foi em teu nome que comemos, bebemos e fizemos prodígios?’ Então eu lhes responderei: -‘Apartai-vos de mim, operadores de iniquidade’. Então haverá choro e ranger de dentes, quando os justos brilharem como o sol e os injustos forem mandados para o fogo eterno. Porque muitos virão em meu nome, vestidos por fora com peles de ovelha, mas por dentro são lobos roubadores. Por suas obras os conhecereis. Toda árvore que não dá bom fruto é cortada e lançada ao fogo” (JUSTINO. *I Apologia*, XVI, 9-13; cf.: *Mateus* 7,15-23; 13,42-43; *Lucas* 10,16; 13,26).

A estes, Justino não tem receio de dizer: “Aqueles que não vivem conforme os ensinamentos de Cristo e são cristãos apenas de nome, nós somos os primeiros a vos pedir que sejam castigados” (JUSTINO. *I Apologia*, XVI, 14). Ser cristão representa não compartilhar de doutrinas como a de Simão, o Mago que desentroniza Cristo e Deus Pai e se autoproclama Deus; ou a de Marcião, que distorce os ensinamentos dos profetas e dos apóstolos e distingue entre o Deus do *Antigo Testamento* e o do *Novo Testamento*, negando o primeiro e interpretando-o como um deus mau. Isso contraria toda a perspectiva de Justino que se baseia na pregação apostólica:

Não, porém, do Deus verdadeiríssimo, pai da justiça, do bom senso e das outras virtudes, no qual não há mistura de maldade. A ele e ao Filho, que dele veio e nos ensinou tudo isso, ao exército dos outros anjos bons, que o seguem e lhe são semelhantes, e ao Espírito profético, nós cultuamos e adoramos, honrando-os com razão e verdade, e ensinando generosamente, a quem deseja sabê-lo a mesma coisa que aprendemos (JUSTINO. *I Apologia*, VI, 1, 2; grifos nossos).

Não condiz com os ensinamentos que Justino recebeu dos evangelhos, nem tão pouco dos apóstolos a ideia de um Deus mau. Ora o próprio Jesus declara: “Ninguém é bom a não ser Deus, que fez todas as coisas” (JUSTINO. *I Apologia*, XVI, 7). Como pode o Deus criador ser mau se o próprio Mestre afirma a sua bondade? Mesmo a ideia de alguém que se autodeclara deus é inconcebível. A ordem a que Justino se apegava esclarece: “Aprendemos que ele é o Filho do próprio Deus verdadeiro, e o colocamos em segundo lugar, assim como o Espírito profético, que pomos no terceiro” (JUSTINO. *I Apologia*, XIII, 3; grifo nosso). Quanto à exclusividade do Deus

verdadeiro ainda diz: “Depois de crer no Verbo [...] e, por meio do Filho, seguimos o único Deus unigênito¹⁴⁴ [...] agora, nos consagramos ao Deus bom e ingênito” (JUSTINO. *I Apologia*, XIV, 1, 2; grifo nosso). A ortodoxia de Justino não se enquadra com qualquer doutrina que vá contra a sua leitura do ensinamento dos apóstolos. Procuramos vislumbrar aquilo que é avesso às concepções que Justino tinha quanto à identidade cristã e buscamos, a seguir, entender suas intenções ao escrever a *I Apologia*. Com isto, podemos compreender melhor a ideia que Justino tem sobre o que era ser cristão.

3.7. A força ilocucionária: os atos do discurso e as intenções de Justino

Alguns aspectos para uma abordagem segundo os padrões do contextualismo linguístico já foram trabalhados, tais como a intertextualidade e o contexto histórico-social. Tratamos agora mais especificamente daquilo que Skinner chama de atos linguísticos ou atos do discurso ou ainda de atos ilocucionários. Skinner busca e analisa os atos linguísticos presentes no texto. A partir deles procura perceber sua coerência interna, a relação texto-fonte com os demais textos em que ele se relaciona (intertexto) e o contexto da obra.

Os dois primeiros foram primordiais para conhecermos o contexto da *I Apologia*, bem como a sua relação de intertextualidade com o *Novo Testamento*, o *Velho Testamento* e com as obras de poetas e filósofos gregos. Falta-nos apresentar os atos linguísticos presentes no texto e a partir deles verificar a coerência destes atos em relação ao próprio texto, ao contexto e aos outros textos que possuem alguma relação com ele. Com isso, pretendemos, a seguir, analisar a intenção do autor ao escrever a *I Apologia* e compreender a sua relevância e função na construção de uma identidade cristã.

¹⁴⁴ No original temos *Θεω= ? δε_ μο/νω? τω= ? αθγεννη/τω?*. Uma tradução mais coerente seria “Deus único não gerado” (ou como o autor geralmente traduz: ingênito, provavelmente influenciado pela tradução latina: *ingenitum Deum*. Cf. JUSTINO. *I Apologia*, XIV, 2; XXV, 2; XLIX, 5; LIII, 2; ΙΥΣΤΙΝΟΥ. *Απολογία Προτη*, XIV, 2). Unigênito dá a ideia errônea de que o Deus Criador teria sido gerado. Tal aspecto caberia a Cristo, enquanto Logos, razão universal, mas não ao Deus Criador (JUSTINO. *I Apologia*, XIII, 3). Como unigênito (filho único) Jesus é referido frequentemente nos escritos joaninos, não o Pai (*João* 1:14, 18; 3:16, 18; *I João* 4:9) e como primeira criação de Deus em Justino: “Aprendemos que Cristo é o primogênito (πρωτογεννη/φ) de Deus” (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI, 2). O tradutor pode ter confundido *μο/νω? τω= ? αθγεννη/τω?* com *μονογεννη_φ*.

Justino nos apresenta um ponto de partida no qual podemos encontrar sua intenção. Ele diz: “Com o presente escrito [...] pretendemos [...] pedimos que realizeis o julgamento contra os cristãos conforme o exato discernimento da investigação” (JUSTINO. *I Apologia*, II, 3). Mais à frente ele insiste: “Para que não se pense que se trata de alguma fanfarronada nossa e opinião audaciosa, pedimos sejam examinadas as acusações contra os cristãos (JUSTINO. *I Apologia*, II, 3).

A ênfase, logo de início, é no julgamento justo dos cristãos, e é aqui que verificamos as primeiras expressões com força ilocucionária: a solicitação, o pedido, a súplica. Tal ato está relacionado com o gênero da própria obra, ou seja, com a εὐντευχτιν e a εὐνξομε/νων. É, *a priori*, o objetivo explicitado por Justino: fazer uma súplica à elite imperial para que os cristãos sejam julgados com justiça. Skinner diz que “quando proferimos um enunciado com significado, ao mesmo tempo realizamos com êxito atos ilocucionários como pretender, avisar, suplicar, informar, etc.” (SKINNER, 2009, p. 11, grifo nosso).

A questão é que estes atos ilocucionários não se restringem à súplica, mas também à defesa dos cristãos, pois seria necessário apresentar os pontos favoráveis em relação aos cristãos. Nisto Skinner ainda nos esclarece que encontrar a intenção do autor “equivale a ser capaz de dizer o que deu significado a obra como ataque a, ou defesa de, crítica a, ou contribuição a alguma atitude ou linha de argumentação concreta, etc.” (SKINNER, 2009, p. 11).

Para que Justino defenda os cristãos é de fundamental importância que ele apresente-os ao Império. Tal apresentação deve ser feita de forma coerente de maneira que eles sejam apresentados como realmente são. Por isso, é nesta força ilocucionária que precisamente está também sua exposição identitária dos cristãos. Assim, Justino aponta que “Cabe a nós, portanto, expor ao exame de todos a nossa vida e os nossos ensinamentos” (JUSTINO. *I Apologia*, III, 4). Em sua exposição, Justino traz-nos informações bastante úteis sobre o que ele vê como específico dos cristãos. O autor pretende informar ao Império, de forma clara, com exposição, com argumentação, com demonstração, quem são realmente os cristãos.

Dois pontos são básicos nessa exposição: “nossa vida e os nossos ensinamentos” professados pelos cristãos (JUSTINO. *I Apologia*, III, 4), ou seja, os hábitos, as atitudes e as doutrinas. Justino propõe explicitar os dois fundamentos que alicerçam qualquer religião, mas não só a religião, qualquer filosofia. A relação é simples e o próprio Justino a apresenta: “Com efeito, todo homem sensato manifestará

que a melhor exigência, ou ainda mais, que a única exigência justa é que os súditos possam apresentar uma vida e um pensar irrepreensíveis” (JUSTINO. *I Apologia*, III, 2).

A contrapartida, ele nos mostra logo a seguir: “por outro lado, igualmente os mandantes deem sua sentença não levados pela violência e tirania, mas segundo a piedade e a filosofia. Só assim governantes e governados podem gozar de felicidade” (JUSTINO. *I Apologia*, III, 2). Somente assim, segundo Justino, haverá a *pax* no Império. A primeira parte fica a cargo de Justino realçar/expor para que o Imperador possa entender melhor quem são os cristãos. A segunda, fica a cargo do próprio Imperador, piedoso e sábio. Ora, a intenção de Justino é que os cristãos possam viver tranquilamente (em paz) dentro do Império.

A petição para que se faça um julgamento justo só se faz pertinente para os casos em que supostos cristãos andam levemente ou praticaram algum crime digno de castigo. Não é o caso dos cristãos verdadeiros. A estes nem julgamento deveria haver, pois, “não se deve julgar que alguém seja bom ou mau por levar um nome, se prescindirmos das ações que tal nome supõe. Além disso, se se examina aquilo de que nos acusam, somos os melhores homens” (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 1). Ele enfatiza: “Com efeito, em sã razão, de um nome não se pode originar elogio ou reprovação, se não se puder demonstrar por fatos alguma coisa virtuosa ou vituperável” (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 3).

O ideal é que não haja a delação contra os cristãos meramente por causa do nome, pois o nome não revela culpa alguma. Porém, como infelizmente existem as delações por causa simplesmente do rótulo, Justino repete sua súplica: “Nós vos pedimos, portanto, que sejam examinadas as ações de todos os que vos são denunciados, a fim de que o culpado seja castigado como iníquo, mas não como cristão” (JUSTINO. *I Apologia*, VII, 4).

Em suma, essa é a intenção primária de Justino: não haver julgamento para os cristãos exceto quando houver delação. Assim mesmo, tal julgamento deve ser feito “conforme o exato discernimento da investigação” (JUSTINO. *I Apologia*, II, 3) e não se deve condenar os cristãos por serem cristãos, exceto quanto estes o são apenas de nome. E aqui entra a identidade cristã como formulada por Justino, ou seja, ao desenvolver sua defesa ele apresenta as características do que é ser cristão e do que não é.

Temos, assim, na intenção do autor uma preocupação identitária que o leva a revelar um quadro daquilo que é ser cristão. Esse “ser” e o “não ser” é o que apresentamos nos itens anteriores deste capítulo e gostaríamos de comentá-los, a seguir, de forma mais precisa. Não nos distanciando da ideia de que no caráter performático de uma palavra ou expressão, ou seja, em seus atos ilocucionários, podemos detectar a identidade cristã.

3.8. Ser cristão e a construção identitária

De forma geral, ser cristão, para Justino, é viver conforme Jesus viveu (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI, 3-4). Isto inclui vários outros aspectos como, por exemplo, ser bom (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 5), contribuir para a paz do Império (JUSTINO. *I Apologia*, XII, 1), e crer na obra salvífica de Jesus e em seus ensinamentos (JUSTINO. *I Apologia*, XXXVIII, 1-7; XLVI, 2; LIII, 3). Um cristão é, acima de tudo, aquele que segue e serve ao seu mestre (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 7; XIII, 3; XV, 5; XIX, 6). Neste ponto, para Justino, Jesus equipara-se, melhor, supera, os grandes filósofos.

Os ensinamentos de Jesus são superiores aos dos demais filósofos. Sua superioridade encontra-se em sua antiguidade, em sua influência nos próprios filósofos gregos, em sua coerência interna e em sua autenticidade comprovada pelas profecias. Quanto a este último ponto, nós já vimos sua importância para Justino. No que diz respeito à antiguidade dos ensinamentos cristãos é também fundamental para sua argumentação (JUSTINO. *I Apologia*, XXIII, 1; XLVI, 1-2).

É importante esclarecer que todos “aqueles que viveram conforme o Verbo são cristãos” (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI, 3). Ora, os ensinamentos de Cristo estão presentes em tempos muito anteriores à sua existência enquanto homem. Eles remontam aos antigos profetas, a começar por Moisés, que ele salienta amiúde ser “mais antigo do que os escritores gregos” (JUSTINO. *I Apologia*, XLIV, 8; LIV, 5; LIX, 1), mas cita outros pelo nome, tais como Isaías, Ezequiel, Jeremias e Miquéias.

O segundo ponto faz parte de uma argumentação muito comum entre vários apologistas judaicos (FRANGIOTTI, 1995, p. 15). Como já dissemos anteriormente, os filósofos gregos teriam, para Justino, plagiado os profetas do *Antigo Testamento* (JUSTINO. *I Apologia*, LIX, 1-6; LX, 1-7). Justino esclarece que: “Em geral, tudo o

que os filósofos e poetas disseram sobre a imortalidade da alma e da contemplação das coisas celestes, aproveitaram-se dos profetas, não só para poder entender, mas também para expressar isso” (JUSTINO. *I Apologia*, XLIV, 9). Platão teria utilizado várias máximas e ensinamentos de Moisés como sobre a responsabilidade do homem diante de suas escolhas (JUSTINO. *I Apologia*, XLIV, 8); sobre a criação do mundo e com quais elementos o formou (JUSTINO. *I Apologia*, LIX, 1); sobre a forma do Universo (JUSTINO. *I Apologia*, LX, 1), etc.

Podemos ainda perceber o que é ser cristão quando Justino se refere à “nossa religião” (JUSTINO. *I Apologia*, III, 3). Justino está preocupado em esclarecer a “natureza ignorada do cristianismo” (LIEU, 2004, p. 1; JUSTINO. *I Apologia*, III, 3). O termo religião aqui é, no texto grego νομιζο/ντων (de νο/μοφ e νομι/ζω). Possui declinação verbal e não de substantivo, pois está no futuro ativo do particípio. Porém, o particípio, no grego, tem características de verbo e adjetivo. Como adjetivo ainda pode ser utilizado de forma atributiva para qualificar um substantivo, como predicativo, e, caso não esteja acompanhado de um substantivo, pode funcionar como um (REGA, 1991, p. 93-94; HANSEN & QUINN, 1992, p. 206).

No/μοφ significa uso, costume, opinião geral, máxima (PEREIRA, 1998, p. 391). Νομι/ζω quer dizer ter por costume, submeter aos costumes, às leis (PEREIRA, 1998, p. 390). Marilena Chauí esclarece ainda que *nómos* significa “a convenção, que depende de uma decisão humana [...] a convenção acordada por um grupo e que se torna lei para esse grupo” (CHAUÍ, 2002, p. 165-166). Neste sentido νο/μοφ está em contraposição à φύ/σις, pois este, que significa natureza, não depende da ação humana (CHAUÍ, 2002, p. 165).

Para Justino, a *nómos* cristã não é uma convenção humana, mas uma instituição ordenada por Deus e que possui os seus próprios costumes e crenças (JUSTINO. *I Apologia*, III, 4). Neste sentido é esclarecedor quando diz que o cristianismo é uma filosofia “segura e proveitosa” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão VIII*, 1). Segura é, no texto grego, ἀσφαλής e proveitosa é συ/μφορον. A primeira significa também firme e prudente (PEREIRA, 1998, p. 89). A segunda quer dizer ainda: favorável, apropriado, conveniente (PEREIRA, 1998, p. 544). Tais termos apontam para a superioridade do cristianismo e revelam o propósito também superior de vida, de *nómos*, de *aretê* (virtude). Seus costumes visam particularmente a um *modus vivendi* superior. O historiador Henri-Iréne Marrou explica que:

A filosofia helenística não é apenas uma modalidade determinada de formação intelectual, mas também um ideal de vida, que pretende plasmar o homem por inteiro; tornar-se filósofo é adotar um modo de vida novo, mais severo do ponto de vista moral, envolvendo certo esforço ascético, o qual se manifesta, de maneira concreta, no comportamento, na alimentação e no vestuário (MARROU, 1975, p. 323).

Isto se coaduna com o que temos em Justino:

Depois de crer no Verbo, nós nos afastamos deles (os demônios) e, por meio do Filho, seguimos o único Deus unigênito. Antes, nós nos comprazíamos na dissolução; agora, abraçamos apenas a temperança; antes, nos entregávamos às artes mágicas; agora, nos consagramos ao Deus bom e ingênito; antes, amávamos, acima de tudo, o dinheiro e as rendas de nossos bens; agora, colocamos em comum o que possuímos e disso damos uma parte para todo aquele que está necessitado; antes, nós nos odiávamos e nos matávamos mutuamente e não compartilhávamos o lar com aqueles que não pertenciam à nossa raça pela diferença de costumes; agora, depois da aparição de Cristo, vivemos todos juntos, rezamos por nossos inimigos e tratamos de persuadir os que nos aborrecem injustamente, a fim de que, vivendo conforme os belos conselhos de Cristo, tenham boas esperanças de alcançar conosco os mesmos bens que esperamos de Deus, soberano de todas as coisas. (JUSTINO. *I Apologia*, XIV, 1-3).

Adentrar pelas portas do cristianismo é adentrar para uma nova concepção filosófico-religiosa. Ser cristão não é só pertencer a uma religião (JUSTINO. *I Apologia*, III, 3), mas é fazer parte de uma nova filosofia. Aqui filosofia e religião se mesclam, se complementam. É fácil ver em Justino um $\lambda\omicron/\gamma\omicron\phi$ $\pi\rho\omicron\tau\rho\rho\epsilon\pi\tau\iota\kappa\omicron/\phi$, o chamado “discurso exortativo” que tinha como finalidade exortar os jovens à vida filosófica (MARROU, 1975, p. 324). Porém, Justino conclama a todos os romanos, em particular a elite imperial, a aceitarem esse novo estilo de vida filosófico (JUSTINO. *I Apologia*, LIII, 12; cp. com: JUSTINO. *I Apologia*, II, 2).

Ora cada qual que segue uma determinada escola, linha de pensamento ou grupo possui uma denominação própria. Justino explica que “entre os gregos, aos que seguem as opiniões que lhes agradam todo mundo lhes dá o nome de filósofos, como também entre os bárbaros levam um nome comum os que foram e pareceram sábios, o mesmo acontece com os cristãos” (JUSTINO. *I Apologia*, VII, 3).

O que Justino parece refletir no trecho¹⁴⁵ acima é a ideia de que os sábios entre os gregos são chamados de filósofos; entre os bárbaros (judeus), profetas; e aqueles que crêem no Messias/Logos Jesus Cristo recebem o nome comum de cristãos. Cada grupo de sábios recebe um nome. Os cristãos são reconhecidos por este nome tanto pelos de dentro do grupo quanto pelos de fora. Podem, assim, seguindo o raciocínio de Justino, serem identificados com os σοφοι/φ ξριστιανοι/φ, isto é, os sábios cristãos, ou ainda melhor, os φιλο/σοφοι ξριστιανοι/φ, os filósofos-cristãos.

Justino deixa antever o seu desejo de que todos se tornem filósofos-cristãos no início de sua apologia: “Foi assim que, em algum lugar, um dos antigos disse: ‘Se os governantes e os governados não forem filósofos, não é possível os Estados (*cities, póleis*) prosperarem’” (JUSTINO. *I Apologia*, III, 3). Ambos, governantes e governados, são desejados nessa nova forma de viver, o que é confirmado em seu *Diálogo com Trifão*: “Desse modo, portanto, e por esses motivos, sou filósofo, e desejaria que todos os homens, com o mesmo empenho que eu, seguissem a doutrina do Salvador” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, VIII, 2). Ser filósofo e seguir as doutrinas do Salvador são, desta forma, a mesma coisa.

Em suma, ser cristão implica em ser um filósofo, mas não um filósofo aos moldes gregos, nem tampouco conforme a lei judaica simplesmente. É preciso adotar outro caminho que suplante os padrões judaicos e os ensinamentos dos filósofos sem desprezar de tudo esses padrões e esses ensinamentos. É preciso peneirá-los, filtrá-los e se apropriar daquilo que não entre em choque com a mensagem deixada pelo Mestre e transmitida nas “memórias dos apóstolos”. Este novo caminho chama-se cristianismo. Aqueles que participam dele são chamados de cristãos.

¹⁴⁵ Apesar de neste trecho haver uma conotação negativa, em que Justino mostra que nem todos que são chamados de cristãos o são realmente e que o mesmo acontece com os gregos e os judeus, percebe-se claramente a relação com a nomenclatura. Cada grupo é “batizado” com um nome específico.

Considerações Finais

Os três capítulos representam três caminhos na busca pela solução de um problema: Quem eram os cristãos na ótica de Justino a partir de sua obra intitulada *I Apologia*? O primeiro capítulo apresenta o “pano de fundo” desta busca. O que nos levou a trabalhar com a interculturalidade no cristianismo dos primeiros dois séculos foi a informação de Justino de que o número de cristãos gentios era maior do que o de cristãos-judeus. Isto nos direcionou a uma segunda pergunta: Quais fatores possibilitaram essa interculturalidade? Dito de outra forma: Quais fatores tornaram o cristianismo tão atraente para os gentios?

Conseguimos elencar sete fatores que, como dissemos, não pretendem dar conta de todo o problema, mas eles são úteis para a compreensão do que ocorreu para que o cristianismo se consolidasse de tal forma, isto é, como chegou àquele “produto final” em específico. Por não serem autosuficientes, há a possibilidade de que outros fatores possam ser arrolados. Certo é que, em nosso entender, estes esclarecem a atratividade cristã de forma substancial de maneira a explicá-la. Assim, eles servem para começar a entender a identidade cristã formulada por Justino naquele contexto.

O primeiro capítulo nos fornece informações que revelam a plasticidade do cristianismo. O idioma que os cristãos utilizaram nos dois primeiros séculos foi o grego, tanto em suas conversações quanto nas suas obras. O estilo utilizado em suas preleções e em seus escritos também eram aqueles já ambientados na cultura greco-romana. A associação da ideia do Logos do mundo grego com o próprio messias se fez bastante importante e estava no cerne das formulações de Justino quanto à identidade do messias. A ideia do Logos atravessara as fronteiras gregas e alcançara a cultura judaica, e por fim, encontrara acolhida no cristianismo.

A visão de mundo dos gentios, impregnada pelas mitologias greco-romanas, foi importante para que os cristãos fossem bem recebidos em alguns lugares. A dispersão dos judeus pelo mundo durante as Diásporas judaicas do reino do norte e do

sul e a conseqüente criação de lugares de ensino e culto, no caso, as sinagogas, foram fundamentais. Verdadeiros baluartes para a manutenção da identidade judaica, serviu como agremiador de gentios, tanto prosélitos como os chamados *God-fearers* (tementes a Deus). Foram também importantes para a disseminação da mensagem cristã e serviram de *stop point* para os missionários do Evangelho.

O fator mais inusitado, a nosso ver, é certamente o martírio. Estranhamente, ele foi útil enquanto ponte para que muitos gentios viessem a se converter para o cristianismo. O próprio Justino admite este fato (JUSTINO. *II Apologia*, XII, 1). O último fator foi, com certeza, um dos mais relevantes, pois não bastava que as doutrinas e ensinamentos cristãos se tornassem atraentes, isto é, os aspectos rituais também eram importantes.

O judaísmo angariou prosélitos, mas havia muitos que eram simplesmente simpatizantes da religião judaica, como parece ser o caso dos *God-fearers*. Neste sentido, o cristianismo se tornara bem mais atraente pela não necessidade de cumprir com alguns rituais que pareciam terríveis para os gentios. O principal destes foi, certamente, a circuncisão. Todos estes fatores contribuíram para que os cristãos, ainda que odiados e perseguidos por alguns, tornassem-se bastante atrativos para outros.

A preocupação central do segundo capítulo foi fornecer informações sobre a nossa fonte e o autor da mesma. Foi fundamental para conhecermos melhor a fonte com a qual trabalhamos. Com os dados obtidos dela pudemos trabalhar com maior eficiência o capítulo 3. O capítulo 2 possui informações basilares e obrigatórias para qualquer trabalho como este. Tais informações foram importantes para conhecermos mais sobre o autor, seu contexto, sua carreira intelectual e uma breve notícia de suas obras. Para a nossa fonte apresentamos sua datação, investigamos melhor o seu gênero, conhecemos os manuscritos que chegaram até nós e as fontes utilizadas por autor. Analisamos o contexto das perseguições, tanto do I quanto do II século, buscando apresentar o seu significado e extensão, bem como algumas teorias relevantes sobre elas e os martírios que se seguiram a elas.

Se o segundo capítulo pode ser definido como uma pesquisa e análise sobre a fonte, o terceiro se propôs a ser uma pesquisa e análise da fonte. Extraímos, a partir dela (ainda que com auxílio de outros documentos textuais) informações que puderam possibilitar conhecer a visão de Justino em relação à formação de uma identidade cristã. Para tanto, apresentamos a estrutura de elaboração da obra, a importância que Justino deu às profecias do *Antigo Testamento*, a ótica que Justino possuía quanto ao Mestre

Jesus e dos cristãos enquanto povo, suas influências estóicas e platônicas, sua concepção sobre os outros (tanto aqueles que não são cristãos quanto aqueles que partilham de aspectos do cristianismo, mas que são considerados como heréticos devido a seu desvirtuamento da ortodoxia).

Investigamos e analisamos aspectos linguísticos que nos levaram a entender as intenções de Justino ao escrever a *I Apologia*, de forma que esta nos conduzisse ao cerne do nosso trabalho: a identidade cristã na *I Apologia*. A familiaridade de Justino com a filosofia e a mitologia grega é muito grande, bem como com as escrituras judaicas e cristãs. Isto lhe permitiu uma criatividade associativa muito impressionante. O que nos chama maior atenção é sua insistência em trazer para sua argumentação estas culturas, pois isto possibilita traçar um quadro do cristianismo da época de forma bastante interessante. Justino parece não só ver o cristianismo com os olhos de duas culturas, mas como uma continuidade de ambas.

Ora, o cristianismo vem do judaísmo e a filosofia grega é também herdeira do judaísmo, na visão de Justino. A primeira esperava um messias salvador, que iria libertar os homens de seu jugo. Esta libertação era interpretada de forma política por muitos judeus, mas para os cristãos ela se referia a um problema de ordem espiritual. A segunda falava do Logos, que era a razão universal, a ordem cósmica. Messias e Logos são assim associados a Jesus.

Os cristãos se configuram dentro de culturas diversas e Justino fez uma ponte, possibilitando uma comunicação entre essas culturas. Esta ponte convergiu em Jesus. Ele seria a resposta verdadeira em e para ambas as culturas. O cristão tinha este conhecimento. Ele possuía o Logos por inteiro, isto é, o Messias Jesus, o Mestre dos cristãos. Estes foram, assim, discípulos de Jesus; tal como Sócrates, Platão, Aristóteles e Epicuro tiveram discípulos, Jesus teve discípulos: os cristãos. Jesus era o grande Mestre, ao qual Justino, cristão e filósofo, segue.

O cristianismo parece assim, aos olhos de Justino, como uma nova *hairesis* (escola), melhor, a única escola que serviria de paidéia para toda a humanidade. Era uma escola superior às outras, tanto do judaísmo quanto do helenismo. Ela era a única que poderia conduzir bem o Império, pois era a única que possuiriam os verdadeiros filósofos. Levemente diferente da proposta platônica para uma polis (ou para o mundo), em sua concepção o verdadeiro governo no qual haveria paz e ordem, deveria ser um ambiente cheio de filósofos (governantes e governados) capazes também de gerarem a ordem. Harnack salienta que:

Ao comparar a si mesmo com a filosofia, o cristianismo primitivo acabou por se considerar como uma [...]. Isto, no entanto, é uma forma de sua auto-consciência que não deve ser superestimada, pois ela está quase exclusivamente confinada ao cristão apologeticamente ou polêmico. Os cristãos nunca duvidaram, certamente, que sua doutrina era realmente a verdade, e, portanto a filosofia verdadeira (HARNACK, 2005, p. 199).

Em seu *Diálogo com Trifão*, Justino declara e convoca: “Desse modo, portanto, e por esses motivos, sou filósofo, e desejaria que todos os homens, com o mesmo empenho que eu, seguissem as doutrinas do Salvador” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão* VIII, 2). Ser filósofo e seguir as doutrinas do Salvador revelam que Justino pensa o cristianismo enquanto uma escola filosófica com os seus preceitos e normas. Sobre o cristianismo afirma: “somente essa é a filosofia segura e proveitosa” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão* VIII, 1). Daí temos que a vida e ensinamentos dos cristãos (JUSTINO. *I Apologia*, III, 3) corresponderiam não só a uma etnia, mas a uma nova forma de conduta e de pensamento forjados dentro das culturas judaicas e helenísticas. Em Justino, o cristianismo é ainda carregado de preceitos judaicos, mas é também mais uma veia da filosofia grega. A diferença é que do judaísmo o cristianismo não participa de sua concepção de Jesus não ser o Messias; e do helenismo, de seu politeísmo e das dissoluções que seus deuses praticam.

Portanto, na *I Apologia*, Justino revela a sua concepção do que é ser cristão, de uma identidade cristã, com a intenção de demonstrar divulgar os ensinamentos de Cristo, mas também de demonstrar que eles não deveriam ser temidos e perseguidos, pois não há motivos para se temer e perseguir o que é bom para o Império. Ele acredita numa única via para se ser cristão: o ato de professar uma filosofia cristã capaz de garantir a paz, que geraria a ordem, que traria a harmonia, a estabilidade e a abundância para todo o território imperial.

BIBLIOGRAFIA

a) Documentos textuais

ANÔNIMO. The Epistle of Mathetes to Diognetus. In: ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James. **The Anti-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325.** New York: Charles Scribner's Sons, 1913. V1. p. 25-27.

ANÔNIMO. Martírio de São Policarpo Bispo de Esmirna. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. In: **Padres Apostólicos.** São Paulo: Paulus, 1995. p. 147-157.

ANÔNIMO. The Martyrdom of the Holy Martyrs Justin, Chariton, Charites, Pæon, and Liberianus, who Suffered at Rome. Translated by the Rev. M. Dods. In: SCHAFF, Philip. **The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus.** Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2002.

ARATUS. *Phaenomena.* Translated by G. R. Mair. In: Loeb Classical Library, 1921: <http://www.theoi.com/Text/AratusPhaenomena.html>. acessado em 12/08/2010.

ARISTIDES. Apologia. Translated by J. Rendel Harris. In: HARRIS, J. Rendel (Edt.). The Apology of Aristides. In: ROBINSON, J. Armitage (Edt.). **Texts and Studies: Contributions to Biblical and Patristic Literature.** Cambridge: University Press, 1893. p. 100-112.

ATHENAGORAS, THE PHILOSOPHER. A Plea Regarding Christians. In: RICHARDSON, Cyril C. **Early Christian Fathers.** Philadelphia: Westminster, 1953. p. 219-250.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Estudo da Mulher.** Tradução de João Ferreira de Almeida. Belo Horizonte: Atos, 2002.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada.** Tradução Pe. Matos Soares. São Paulo: Paulinas, 1989.

CLEMENT OF ALEXANDRIA, **Exhortation to the Greeks.** Translated by W. L. Alexander. In: <http://www.gbt.org/Exhortation.html>. Acessado em 07/09/2011.

_____. The Instructor. In: SCHAFF, Philip. **Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria.** Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, s/d. p. 450-634.

_____. Stromata. In: SCHAFF, Philip. **Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria.** Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, s/d. p. 438-1264.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres.* Tradução de Wilson Regis. In: **Pré-Socráticos.** São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 82-84.

DIO CASSIUS. **Roman History.** Translated by Earnest Cary. London: William Heinemann, 1927. V. VIII.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica**. Tradução de Lucy Iamkami e Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica**. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.

FLÁVIO JOSEFO. **Guerra dos Judeus Contra os Romanos**. Tradução Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 1990.

_____. **Antiguidades Judaicas**. Tradução Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 1990.

FLAVIUS JOSEPHUS. **The Antiquities of Jews**. Translated by William Whiston. Michigan: Kregel, 1987.

HERÁCLITO. Sobre a Natureza. Tradução de Wilson Regis. In: ESTOBEU. Florilégio. In: **Pré-Socráticos**. Fragmento 114. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

HERÁCLITO. Sobre a Natureza. Tradução de Wilson Regis. In: HIPÓLITO. Refutação. In: **Pré-Socráticos**. Fragmento 50. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

HERÁCLITO. Sobre a Natureza. Tradução de Wilson Regis. In: PLUTARCO. Da Superstição. In: **Pré-Socráticos**. Fragmento 89. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

HERÓDOTO. **Histories**. In: <http://www.sacred-texts.com/cla/hh/index.htm>. Acessado em 10/04/2012.

HERÓDOTOS. **História**. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, c. 1988.

9ΗΡΟΔΟ/ΤΟΥ. **Ιστορι/ηφ**. In: <http://www.sacred-texts.com/cla/hh/index.htm>. Acessado em 10/04/2012.

HIPÓLITO. Refutação. In: **Pré-Socráticos**. São Paulo: Nova Cultural, 2005, pp. 93-94.

IGNATIUS OF ANTIOCH. Magnesians. Translated by WALSH, Gerald G. In: SCHOPP, Ludwig (Editor). **The Fathers Of The Church: A New Translation**. Washington: The Catholic University of America Press, 1962. p. 96-101.

IRENAEUS. Against Heresies. Translate by Philip Schaff. In: *SCHAFF, Philip. The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Edinburg: Wm. B. Eerdmans, 1867. p. 508-955.

JUSTINIAN. **The Institutes**. Translation by Thomas Collett Sandars. London: John W. Parker, 1853.

JUSTINIAN. **The Digest**. Translated by Alan Watson. Philadelphia: University Pennsylvania Press, 1985.

ΙΥΣΤΙΝΟΥ. **Απολογία Προτη**. In: MIGNE, Jacques Paul. **Patrologiae Cursus Completus**. J. P. Migne Editorem: Paris, 1857. p. 327-440.

_____. **Απολογία Δευτερα**. In: MIGNE, Jacques Paul. **Patrologiae Cursus Completus**. J. P. Migne Editorem: Paris, 1857. p. 441-470.

_____. **Προφ Τρυφωνα Ιουδαιον Διαλογφ**. In: MIGNE, Jacques Paul. **Patrologiae Cursus Completus**. J. P. Migne Editorem: Paris, 1857. p. 471-800.

JUSTINO DE ROMA. **I Apologia**. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 21-86.

_____. **II Apologia**. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 87-108.

_____. **Diálogo com Trifão**. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 109-324.

MARCO AURÉLIO. **Meditações**. Tradução de Agostinho da Silva. In: **Antologia de textos**. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

MARCO AURÉLIO. **Meditações**. Tradução Luís A. P. Varela Pinto. Espinho, Portugal: versão eletrônica, 2002.

MARCUS AURELIUS. **The Meditations**. Translated by Francis Hutcheson and James Moor. Indianapolis: Liberty Fund, 2008.

ORÍGENES. **Contra Celso**. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

PHILO. Who Is The Heir Of Divine Things. Translated by C. D. Yonge. In: **The Works Of Philo: Complete and Unabridged**. Chicago: Hendrickson, 1993. p. 369-405.

PHILO JUDAEUS. On The Allegories of The Sacred Laws. Translated by C. D. Yonge. In: **The Works Of Philo Judaeus: The Contemporary Of Josephus**. London: George Bell & Sons, 1890. p. 52-80.

PHILO OF ALEXANDRIA. Allegorical Interpretation. Translated by C. D. Yonge. In: **The Works Of Philo: Complete and Unabridged**. Peabody: Hendrickson Publishers, 1993. p. 47-116.

PLATÃO. **Timeu**. Tradução de Rodolfo Lopes. In: **Platão-Críticas**. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011. p. 69-212.

_____. **A República**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

_____. **Teeteto**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. In: <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/t/eeteto.pdf>. Acessado em: 12/08/2011.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas: Teseo e Rômulo**. Tradução Delfim Ferreira Leão. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

SENECA. **De Consolatione ad Helviam**. In: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2007.01.0017>. Acessado em: 19/02/2012.

SEPTUAGINTA. In: TISCHENDORF, Constantinus von (Ed.). **Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretes**. Leipzig: F. A. Brokhaus, 1956.

SOCRATES SCHOLASTICUS. *Ecclesiastical History*. Translated by Chester D. Hartranft. In: **Socrates and Sozomenus Ecclesiastical Histories**. New York: Christian Literature Publishing Co., 1886. p. 2-325.

SOZOMEN. *Ecclesiastical History*. Translated by Chester D. Hartranft. In: SCHAFF, Philip. **Socrates and Sozomenus Ecclesiastical Histories**. New York: Christian Literature Publishing Co., 1886. p. 326-698.

SUETÔNIO. **A Vida dos Doze Césares**. Tradução de Sady-Garibaldi. São Paulo: Prestígio, 2003.

TÁCITO. **Anais**. Tradução de Leopoldo Pereira. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

TERTULLIAN. Apology. Translated by the Rev. S. Thelwall. In: SCHAFF, Philip. **Latin Christianity: Its Founder, Tertullian**. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 2006. p. 22-88.

_____. Ad Nationes. Translated by P. Holmes. In: SCHAFF, Philip. **Latin Christianity: Its Founder, Tertullian**. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 2006. p. 165-231.

VULGATAM CLEMENTINAM. **Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam**. In: TWEEDALE, Michael (Ed.). Londres: MMV, 2006.

XENOFONTES, **Apologia de Sócrates**. Tradução de Ana Elias Ribeiro. Lisboa: Máthesis, UCP, 2003. p. 133-134.

b) Obras de referência

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

AUDI, Robert (Ed.). **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. New York: Cambridge University Press, 1999.

AUNE, David Edward. **The Westminster Dictionary of New Testament and Early Nice Christian Literature and Rhetoric**. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2003.

BULFINCH, Thomas. **O Livro de Ouro da Mitologia: Histórias de Deuses e Heróis**. Ediouro: Rio de Janeiro, 2002.

BUNSON, Matthew. **Encyclopedia of the Roman Empire**. New York: Facts on file Inc., 2002.

DOUGLAS, J. D. (Org.). **O Novo Dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1995.

DROBNER, Hubertus R. **Manual de Patrologia**. Petrópolis: Vozes, 2003.

GLARE, P. G. W. **Oxford Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1968.

HANSEN, Hardy & QUINN, Gerald M. **Greek: Na Intensive Course**. New York: Fordham University Press, 1992.

HARRIS, R. Laird (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HASTINGS, James (Ed.). **Encyclopedia of Religion and Ethics Part 22**. New York: Charles Scribner's Sons, 1908.

MORA, J. Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2000. T. 1.

MORESCHINI, Cláudio; NORELLI, Enrico. **Manual de Literatura Cristã Antiga Grega e Latina**. São Paulo: Santuário, 2005.

PEREIRA, Isidro. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. Braga: Tilgráfica, 1998.

PADOVESE, L. **Lexicon – Dicionário Teológico Enciclopédico**. São Paulo: Loyola, 2003.

REGA, Lourenço Stelio. **Noções do Grego Bíblico**. São Paulo: Vida Nova, 1991.

SANTIDRIÁN, Pedro R. **Breve Dicionário de Pensadores Cristãos**. São Paulo: Santuário, 1997.

THEISSEN, Gerd. **O Novo Testamento**. Petrópolis: Vozes, 2007.

VINE, W. E.; UNGER, Merrill F.; WHITE JR., Willian. **Dicionário Vine: O Significado Exegético e Expositivo das Palavras do Antigo e do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

c) **Obras gerais**

ABRÃO, Bernadete Siqueira. **A História da Filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

ALLERT, Craig D. **Revelation, Truth, Canon and Interpretation: Studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho**. Leiden: The Netherlands, Brill, 2002.

AUSTIN, John Langshaw. **How to do things with Words**. Oxford: University Press, 1962.

BAÉZ, Fernando. **História Universal da Destruição dos Livros: Das Tábuas Sumérias à Guerra do Iraque**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

BALDNER, Jean-Marie. Un anachronisme-pratique. **Espaces temps: Les voies transversières de Nicole Loraux: Une helléniste à la croisée des sciences sociales**. Paris, n° 87-88, p. 147-155, 2005.

BARTH, Karl. **Credo: Comentários ao Credo Apostólico**. São Paulo: Novo Século, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BERGER, Klaus. **As Formas Literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.

BRÉHIER, Émile. **Histoire de la Philosophie: L'Antiquité et le Moyen âge**. Paris: PUF, 1967. T. 1.

BILLINGER, Michael S. Another Look at Ethnicity as a Biological Concept: Moving Anthropology Beyond the Race Concept. **Critique of Anthropology**. Pennsylvania: Sage Publications. 2007; 27; 5.

BINGEMER, M. C. L.. O Messianismo Cristão: Um segredo ainda não totalmente revelado. In: FUKS, Saul (Org.). **Tribunal da História: Julgando as Controvérsias da História Judaica**. Rio de Janeiro: Relume, 2005. p. 17-36.

BIRLEY, Anthony. **Marcus Aurelius: A Biography**. New York: Routledge, 2001.

- _____. **Marco Aurelio: La Biografía Definitiva.** Madrid: Gredos, 2009.
- BOAZ, Franz. **Antropologia Cultural.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- BOOR, Werner de. **Evangelho de João I.** Curitiba: Esperança, 2002.
- BORNKAMM, Günter. **Bíblia: Novo Testamento: Introdução aos seus Escritos no Quadro da História do Cristianismo Primitivo.** São Paulo: Paulinas, 1981.
- BOTSFORD, George Willis; BOTSFORD, Lilliew Shaw. **A Source-Book Of Ancient History.** New York: The Macmillan Company, 1912.
- BOWERSOCK, Glen Warren. **Martyrdom & Rome.** Cambridge: University Press, 1995.
- BOYARIN, Daniel. **Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism.** Califórnia: Stanford University Press, 1999.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega.** Petrópolis: Vozes, 1987. V. 2.
- BRUCE, F. F. **Merece Confiança o Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 1990.
- BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- CAIRNS, Earle E. **O Cristianismo Através dos Séculos: Uma História da Igreja Cristã.** São Paulo: Vida Nova, 1995.
- CAMPENHAUSEN, Hans von. **Os Pais da Igreja: A Vida e a Doutrina dos Primeiros teólogos cristãos.** Rio de Janeiro: CPAD, 2005.
- CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. **Introdução ao Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 1997.
- CHADWICK, Henry. **The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great.** United States. New York: Oxford University Press, 2001.
- CHARLESWORTH, James H. **Jesus dentro do judaísmo: novas revelações a partir de estimulantes descobertas arqueológicas.** Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à História da Filosofia: Dos Pré-Socráticos a Aristóteles.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CHEVITARESE, André L.; CORNELLI, Gabriele. **Judaísmo, Cristianismo, Helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo.** Itu: Ottoni Editora, 2003.
- _____; FUNARI, Pedro Paulo A. **Jesus Histórico. Uma Brevíssima Introdução.** Rio de Janeiro: Kline, 2012.
- CLARK, Gillian. **Christianity and Roman Society: Key Themes In Ancient History.** New York: Cambridge University Press, 2004.
- CROSSAN, John Domenic. **Quem Matou Jesus? As Raízes do Anti-semitismo na História Evangélica da Morte de Jesus.** Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- DEL PRIORE, Mary. **Esquecidos por Deus.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DERKS, Ton; ROYMANS, Nico. **Ethnic Constructs in Antiquity: the role of power and tradition.** Amsterdam: University Press, 2009.

DONALDSON, James. **A Critical History of Christian Literature and Doctrine: The Apologists**. London: MacMillan, 1866. V. 2.

DOSSE, François. De l'usage raisonné de l'anachronisme. In: *Espaces temps: Les voies traversières de Nicole Loraux: Une helléniste à la croisée des sciences sociales*, n° 87-88, p. 156-171, 2005.

DUVERGER, Maurice. O Conceito de Império. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo. **Facetas do Império na História: Conceitos e Métodos**. São Paulo: Aderado & Rothschild, 2008. p. 19-38.

EVANS, Craig A. **Fabricating Jesus: How Modern Scholars Distort the Gospels**. Illinois: IVP Books, 2006.

EMILSSON, Eyjólfur K. Neo-Platonism. In: FURLEY, David (Ed.). **Routledge History of Philosophy: From Aristotle to Augustine**. London: Routledge, 1999. p. 357-388. V. 2.

FEUERBACH, Ludwig. **The Essence of Christianity**. London: John Chapman, 1854.

FILORAMO, Giovanni; RODA, Sergio. **Cristianismo e Sociedade Antiga**. São Paulo: Paulus, 1997.

FILHO, Tácito da Gama Leite. **Heremênutica: Compreendendo e Interpretando a Bíblia**. Goiânia, Renascer, 2003.

FOXE, John. **O Livro dos Mártires**. São Paulo: Mundo Cristão, 2003.

_____. **Book of Martyrs**. Philadelphia: The John C. Winston Co., 2007.

FRANGIOTTI, Roque. Introdução. In: **I e II Apologia de Justino de Roma**. São Paulo: Paulus, 1995. p. 13-16; 87-89.

_____. Introdução. In: **Padres Apostólicos: Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, O Pastor de Hermas, Carta de Barnabé, Pápias, Didaqué**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 129-135.

_____. Introdução. In: ORÍGENES. **Contra Celso**. São Paulo: Paulus, 2004. p. 9-31.

_____. **História das Heresias (séculos I-VII): Conflitos Ideológicos Dentro do Cristianismo**. São Paulo: Paulus, 2007.

FREDE, Michael. The Sceptics. In: FURLEY, David (Ed.). **Routledge History of Philosophy: From Aristotle to Augustine**. London: Routledge, 1999. p. 253-286.

FREDRIKSEN, Paula. Christians in the Roman Empire in the First Three Centuries CE. In: POTTER, David S. (Ed.) **A Companion to the Roman Empire**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. p. 587-606.

FURLEY, David (Ed.). **Routledge History of Philosophy: From Aristotle to Augustine**. London: Routledge, 1999.

FURLEY, David. Introduction. In: **Routledge History of Philosophy: From Aristotle to Augustine**. London: Routledge, 1999. p. 1-8.

FREND, W.H.C. **Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus**. New York: University Press, 1967.

- FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma**. São Paulo: Contexto, 2009.
- FURNET-BETANCOURT, Raúl. **Religião e Interculturalidade**. São Leopoldo: Nova Harmonia; Sinodal, 2007.
- GIBBON, Edward. **Declínio e Queda do Império Romano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. A Legitimação do Poder Imperial e os Problemas Sucessórios nos Breviários de História Romana Produzidos no IV Século D.C. **História Revista**. Goiânia, v. 11, n. 1, p. 1-15, jan/jun 2006.
- _____. **A Construção da Imagem Imperial: Formas de Propaganda nos Governos de Septímio Severo e Caracala**. 2002. Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em História Econômica da FFLCH da USP Como Requisito Parcial à Obtenção do Título de Doutor em História. São Paulo, 2002.
- GREEN, Peter. **Hellenistic History and Culture**. Berkeley and Los Angeles, California: University Press, 1993.
- GRUEN, Erich S. **Culture and National Identity in Republican Rome**. Berkeley: University of California Press, 1984.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- HARNACK, Adolf Von. **The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries**. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2005.
- _____. **History of Dogma**. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1893. V. 1.
- HENTEN, Jan Willem van; AVEMARIE, Frederich. **Martyrdom & Noble Death: Selected Texts from Greco-Roman, Jewish, and Christian Antiquity**. New York: Routledge, 2002.
- _____. **The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People: A Study of 2 and 4 Maccabees**. Leiden: Brill, 1997.
- HINGLEY, Richard. **Globalizing Roman Culture: Unity, diversity and empire**. London and New York: Routledge, 2005.
- HODOS, Tamar. Local and Global Perspectives in the Study of Social and Cultural Identities. In: HALES, Shelley; HODOS, Tamar (Ed.) **Material Culture And Social Identities in the Ancient World**. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2009.
- HURTADO, Larry W. **Los Primitivos Papiros Cristianos: Un Estudio de los Primeros Testimonios Materiales del Movimiento de Jesús**. Salamanca: Sígueme, 2010.
- JAEGER, Werner. **Cristianismo Primitivo y Paidéia Griega**. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- KAMESAR, Adam. **The Cambridge Companion to Philo**. New York: Cambridge University Press, 2009.

KENNEDY, George A. **Classical rhetoric & its Christian & secular tradition from ancient to Modern Times**. North Carolina: North Carolina Press, 1999.

KNIGHT, A.; ANGLIN, W. **História do Cristianismo: dos Apóstolos do Senhor Jesus ao século XX**. Rio de Janeiro: CPAD, 1983.

LAURENCE, Ray. Territory, Ethnonyms and Geography: the Construction of Identity in Roman Italy. In: LAURENCE, Ray; BERRY, Joanne. **Cultural Identity in the Roman Empire**. London and New York: Routledge, 2003. p. 95-110.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Ed. Unicamp, 1990.

LIEU, Judith. **Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World**. New York: Oxford University Press, 2004.

LIVINGSTONE, Elizabeth A. (Ed.). **Studia Patristica**. Louvain: Peeters, 1997. Vol. XXXI.

LAURENCE, Ray. Territory, Ethnonyms and Geography: the Construction of Identity in Roman Italy. In: LAURENCE, Ray; BERRY, Joanne. **Cultural Identity in the Roman Empire**. London and New York: Routledge, 2003, p. 95-110.

LORAUX, Nicole. Elogio do Anacronismo. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Tempo e História**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal da Cultura, 1992. p. 57-70.

MARJANEN, Antti; LUOMANEN, Petri. **A Companion to Second-Century Christian "Heretics"**. Leiden: Brill, 2005.

MCDOWELL, Josh. **Evidência Que Exige um Veredito**. Evidência Histórica da Fé Cristã. São Paulo: Candeia, 1997. V. 1.

MEIER, John P. **Um Judeu Marginal: Repensando o Jesus Histórico**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

MEYER, Marvin. Gnosticism, Gnostics, and the Gnostic Bible. In: BARNSTONE, Willis; MEYER, Marvin (Edt.). **The Gnostic Bible**. Boston: Shambala, 2003. p. 1-20.

MENDES, Norma Musco. O Sistema Político do Principado. In: _____; SILVA, Gilvan Ventura da (Org.). **Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: EDUFES, 2006. p. 21-52.

METZGER, Bruce M.; EHRMAN, Bart D. **The Text Of New Testament: Its transmission, Corruption, and Restoration**. New York: Oxford University Press, 2005.

MINNS, Denis; PARVIS, Paul. **Justin, Philosopher and Martyr**. New York: Oxford University Press Inc., 2009.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **The Development of Greek Biography**. Harvard: University Press, 1971.

MORRIS, Leon L. **Lucas: Introdução e Comentário**. São Paulo: Vida Nova, 2006.

MORRIS, Joe E. **Revival of the Gnostic Heresy**. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

NASCIMENTO, Dax Fonseca Moraes Paes. **O Logos em Fílon de Alexandria: Principais interpretações.** Dissertação de Mestrado. Apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2003.

NORRIS JR., Richard A. The Apologists. In: YOUNG, Frances; AYRES, Lewis; LOUTH, Andrew. **The Cambridge History of Early Christian Literature.** Cambridge: University Press, 2004. p. 11-19.

O'DONNELL, James J. **The Ruin of the Roman Empire.** Georgetown: HarperCollins, 2008.

PESSANHA, José Américo Motta. Vida e Obra. In: **Antologia de textos.** São Paulo: Abril Cultural, 1985. p. 7-25.

PINHEIRO, Ana da P. Elias. **Xenofonte: Apologia de Sócrates.** Lisboa: Máthesis, UCP, 2003.

POHL, Adolf. **Apocalipse de João: Comentário Esperança.** Curitiba: Evangélica Esperança, 2001.

_____. **Carta aos Gálatas: Comentário Esperança.** Curitiba: Evangélica Esperança, 1999.

POPE, Kyle. **The Second Apology of Justin Martyr.** Kansas: Ancient Road, 2001.

QUESNEL, Michel. **Paulo e as Origens do Cristianismo.** São Paulo: Paulinas, 2008.

RADICE, Roberto. Philo's Theology and Theory of Creation. In: KAMESAR, Adam. **The Cambridge Companion to Philo.** New York: Cambridge University Press, 2009. p. 124-145.

RÄISÄNEN, Heikki. Marcion. In: MARJANEN, Antti; LUOMANEN, Petri. **A Companion to Second-Century Christian "Heretics"**. Leiden: Brill, 2005. p. 100-124.

RICHARDSON, Cyril C. **Early Christian Fathers.** Philadelphia: Westminster Press 1953.

ROBERTS, A.; DONALDSON, J. (ed.). **The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A. D. 325.** New York: Charles Scribner's Sons, 1913. V. 1.

ROBERTS, A. Other Fragments From The Lost Writings of Justin. In: **The Anti Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A. D. 325.** New York: Charles Scribner's Sons, 1913. V. 1.

ROBINSON, J. Armitage. The Original Greek of the Apology of Aristides. In: **Texts and Studies: Contributions to Biblical and Patristic Literature.** Cambridge: University Press, 1893. p. 67-99.

ROYMANS, Nico. **Ethnic Identity and Imperial Power: The Batavians in the Early Roman Empire.** Amsterdam: University Press, 2004.

SACHOT, Maurice. **A Invenção do Cristo: Gênese de Uma Religião.** São Paulo: Loyola, 2004.

SANDERS, Jack T. **The Jews in Luke-Acts.** Philadelphia: Fortress Press, 1987.

SANTOS, Rita de Cássia Codá. *Προτρεπτικοφ Προζ Ελληναφ* (Exortação Aos Gregos): A Helenização do Cristianismo em Clemente de Alexandria. Tese de Doutorado em Literatura Comparada, apresentada à Coordenação dos Programas de Pós-Graduação da Faculdade de Letras da UFMG, 2006.

SANTOS, Bento Silva. Platonismo e Cristianismo: Irreconciliabilidade Radical ou Elementos Comuns? *Veritas. Revista de Filosofia*, v. 48, p. 323-336, 2003.

SANTOS, Samuel N. dos. **Evangelho Lucano: Uma Fonte Histórico-biográfica para a construção do Jesus Histórico**. 85f. Monografia (Graduação em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2008.

SCHAFF, Philip (Ed.). **Creeds of Christendom: The History of Creeds**. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2003.

SCHOLZ, Vilson. **Princípios de Interpretação Bíblica: Introdução à Hermenêutica com Ênfase em Gêneros Literários**. Canoas: ULBRA, 2006.

SELVATICI, Monica. **Os Judeus Helenistas e a Primeira Expansão Cristã: Questões de Narrativa, Visibilidade Histórica e Etnicidade no livro dos Atos dos Apóstolos**. 247f. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2006.

SILVA, Ricardo. O Contextualismo Linguístico na História do Pensamento Político: Quentin Skinner e o Debate Metodológico Contemporâneo. *Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, v. 53, nº 2, p. 299-335, 2010.

SHERWIN-WHITE, A. N. *¿Por Que Fueron Perseguidos Los Primeros Cristianos? Una Correction*. In: FINLEY, M. I. *Estúdios Sobre Historia Antigua*. Madrid: Akal, 1981. p. 275-287.

SKARSAUNE, Oskar. **The Proof From Profecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile**. Leiden: Brill, 1987.

_____. **À Sombra do Templo**. São Paulo: Vida, 2004.

SKINNER, Quentin. Meaning and Understanding in the History of Ideas. In: TULLY, James. **Meaning and Context – Quentin Skinner and his Critics**. Princeton: Princeton University Press, 1988. p. 57-89.

_____. Motivos, intenciones e interpretación. *Ingenium: Revista de historia Del pensamiento moderno*. v. 1, p. 77-92, 2009.

_____. **Razão e Retórica na filosofia de Hobbes**. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.

_____. **Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes**. Cambridge: University Press, 1996.

SOUZA, Vanderlei Sebastião de. Autor, texto e contexto: A História Intelectual e o 'Contextualismo Linguístico' na Perspectiva de Quentin Skinner. *Revista de História e Estudos Culturais*. V. 5, nº 4, p. 1-19, 2008.

SPANIOL, Werner. **Filosofia e Método no Segundo Wittgenstein**. São Paulo: Loyola, 1989.

STANIFORTH, Maxwell. Notas. In: MARCO AURÉLIO. **Meditations**. Penguin Books, 2002.

STANIFORTH, Maxwell. Introdução. In: MARCO AURÉLIO. **Meditações**. Tradução Luís A. P. Varela Pinto. Espinho, Portugal: versão eletrônica, 2002. p. 11-22.

STE. CROIX, G. E. M. **Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy**. New York: Oxford University, 2006.

_____. ¿Por Que Fueron Perseguidos Los Primeros Cristianos? In: FINLEY, M. I. **Estudios Sobre Historia Antigua**. Madrid: Akal, 1981. p. 233-273.

STOKES, Philip. **Filosofia: Os Grandes Pensadores**. Belo Horizonte: Cedic, 2009.

STREETER, Joseph. Introduction: de Ste. Croix on Persecution. In: Ste. CROIX, G. E. M. **Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy**. New York: Oxford University, 2006. p. 3-34.

TEIXEIRA, Evilásio. **A Educação do Homem Segundo Platão**. São Paulo: Paulus, 1999.

TERMINI, Cristina. Philo's Thought within the Context of Middle Judaism. In: KAMESAR, Adam. **The Cambridge Companion to Philo**. New York: Cambridge University Press, 2009. p. 95-123.

THEISSEN, Gerd. **A Religião dos Primeiros Cristãos: Uma Teoria do Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2009.

THELAMON, Françoise. Perseguidos mas Submetidos ao Império Romano (até 311). In: CORBIN, Alain. **História do Cristianismo: Para Conhecer Melhor Nosso Tempo**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 34-38.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. **O Jesus Histórico: Um Manual**. São Paulo: Loyola, 2002.

TOYNBEE, Arnold J. **Helenismo: A História de uma Civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

VEYNE, Paul. O que era um imperador? In: **O império Greco-Romano**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

VIELHAUER, Philipp. **História da Literatura Cristã Primitiva: Introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos**. Santo André: Academia Cristã, 2005.

YOUNG, Frances. Greek Apologists of the Second Century. In: EDWARDS, Mark; GOODMAN, Martin; PRICE, Simon. **Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians**. New York: Oxford University Press, 1999. p. 81-64.

_____; AYRES, Lewis; LOUTH, Andrew. **The Cambridge History of Early Christian Literature**. Cambridge: University Press, 2004.

YOURCENAR, Marguerite. **Memórias de Adriano**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

WAHNICH, Sophie. Sur l'anachronisme controle. **Espaces temps: Les voies traversières de Nicole Loraux: Une helléniste à la croisée des sciences sociales**, Paris, v. 87-88, 2005.

WOODWARD, Kathryn. **Identity and Difference: Culture, Media and Identities.** London: The Open University, 1997.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical Investigations.** Oxford: Basil Blackwell, 1958.

ZUURMOND, Rochus. **Procurais o Jesus Histórico?** São Paulo: Loyola, 1998.

d) Endereços eletrônicos

<http://sepoangol.org/biogra-p.htm>. Acessado em 20/06/2011.

<http://solascriptura-tt.org/PessoasNosSeculos/PaisIgreja-PortasParaRoma-DCloud.htm>. Acessado em 13/07/2011.

<http://www.mackenzie.br/6939.html>. Acessado em 19/06/2011.

<http://www.bibleprobe.com/10persecutions.htm>. Acessado em 05/03/2011.

<http://ancienthistory.about.com/od/earlychurch/f/10persecutions.htm>. Acessado em 05/03/2011.

<http://www.phrases.org.uk/meanings/indian-summer.html>. Acessado em 28/07/2011.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=lelogisme%2Fnws&la=greek&can=lelogisme%2Fnws0&prior=a%29lla\&d=Perseus:text:2008.01.0641:book=11:chapter=3:section=1&i=1>. Acessado em 23/09/2011.

<http://www.bibleprobe.com/10persecutions.htm>. Acessado em 05/03/2011.

<http://ancienthistory.about.com/od/earlychurch/f/10persecutions.htm>. Acessado em 05/03/2011.