

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

SAMUEL NUNES DOS SANTOS

CONCEPÇÃO DE PASSADO, PRESENTE E FUTURO NA *I*  
*APOLOGIA* DE JUSTINO MÁRTIR: UMA VISÃO DO TEMPO  
HISTÓRICO NO SÉCULO II d.C.

GOIÂNIA

2017

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS  
DE TESES E  
DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

**1. Identificação do material bibliográfico:**       Dissertação       Tese

**2. Identificação da Tese ou Dissertação:**

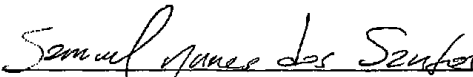
Nome completo do autor: Samuel Nunes dos Santos

Título do trabalho: CONCEPÇÃO DE PASSADO, PRESENTE E FUTURO NA I APOLOGIA DE JUSTINO MÁRTIR: UMA VISÃO DO TEMPO HISTÓRICO NO SÉCULO II d.C.

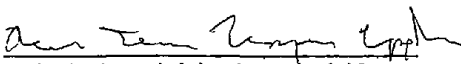
**3. Informações de acesso ao documento:**

Concorda com a liberação total do documento  SIM       NÃO<sup>1</sup>

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

  
Assinatura do(a) autor(a)<sup>2</sup>

Ciente e de acordo:

  
Assinatura do(a) orientador(a)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente
- Submissão de artigo em revista científica
- Publicação como capítulo de livro
- Publicação da dissertação/tese em livro

<sup>2</sup>A assinatura deve ser escaneada.

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

SAMUEL NUNES DOS SANTOS

CONCEPÇÃO DE PASSADO, PRESENTE E FUTURO NA *I*  
*APOLOGIA* DE JUSTINO MÁRTIR: UMA VISÃO DO TEMPO  
HISTÓRICO NO SÉCULO II d.C.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás como requisito para obtenção do grau de Doutor 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

2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Santos, Samuel Nunes dos  
CONCEPÇÃO DE PASSADO, PRESENTE E FUTURO NA I  
APOLOGIA DE JUSTINO MÁRTIR [manuscrito] : UMA VISÃO DO  
TEMPO HISTÓRICO NO SÉCULO II d.C. / Samuel Nunes dos Santos. -  
2017.  
314 f.

Orientador: Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves.  
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de  
História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2017.  
Bibliografia.  
Inclui fotografias, abreviaturas, tabelas.

1. Tempo Histórico. 2. Espaço de Experiência. 3. Horizonte de  
Expectativa. 4. Profecias. 5. Tensão. I. Gonçalves, Ana Teresa  
Marques, orient. II. Título.

CDU 94( 100)



Ata da Sessão de julgamento da Defesa de Tese de Doutorado de **Samuel Nunes dos Santos**. Aos 06 (seis) dias do mês de setembro de dois mil e dezessete (2017), com início às 14h, nas dependências da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, teve lugar a sessão de julgamento da Defesa de Tese de Doutorado de **Samuel Nunes dos Santos**, cujo título foi “**CONCEPÇÃO DE PASSADO, PRESENTE E FUTURO NA I APOLOGIA DE JUSTINO MÁRTIR: UMA VISÃO DO TEMPO HISTÓRICO NO SÉC. II D.C.**”. A Banca Examinadora foi composta, conforme Portaria nº044/17-PPGH, de 05 de setembro de 2017, pelos seguintes Professores Doutores, **Ana Teresa Marques Gonçalves (Presidente)**, **José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza (Universidade de Lisboa)**, **Renata Cristina de Sousa Nascimento (UFG-Jataí)**, **Armênia Maria de Souza (UFG)**, **Luciane Munhoz de Omena (UFG)** e, como Suplentes, **Thiago Eustáquio Araújo Motta (UEPE)**, **Eugênio Rezende de Carvalho (UFG)**. Os Examinadores arguiram na ordem acima citada. Às

18:45 horas a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão secreta tendo sido o candidato..... **APROVADO**.....

Prof. Dr. **José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza (ULisboa)** Ass.: *José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza*  
Decisão (..... **APROVADO**.....)

Prof.ª. Dr.ª. **Renata Cristina de Sousa Nascimento (UFG-Jataí)** Ass.: *Renata Cristina de Sousa Nascimento*  
Decisão (..... **APROVADO**.....)

Prof.ª. Dr.ª. **Armênia Maria de Souza (UFG)** Ass.: *Armênia Maria de Souza*  
Decisão (..... **APROVADO**.....)

Prof. Dr. **Luciane Munhoz de Omena (UFG)** Ass.: *Luciane Munhoz de Omena*  
Decisão (..... **APROVADO**.....)

Presidente da Banca Prof.ª. Dr.ª. **Ana Teresa Marques Gonçalves** Ass.: *Ana Teresa Marques Gonçalves*  
Decisão (..... **APROVADO**.....)

Reaberta a Sessão Pública, o Presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou-a, da qual foi lavrada a presente ata que vai assinada por mim, Cintila Alves Garcia, secretária do Programa de Pós-Graduação em História, e pelos membros da Banca Examinadora.

Subcoordenadora: *Fabiana de Souza Fredrigo*  
Prof.ª. Dra. Fabiana de Souza Fredrigo

Secretária: *Cintila Alves Garcia*  
Cintila Alves Garcia

SAMUEL NUNES DOS SANTOS

**CONCEPÇÃO DE PASSADO, PRESENTE E FUTURO NA *I APOLOGIA* DE  
JUSTINO MÁRTIR: UMA VISÃO DO TEMPO HISTÓRICO NO SÉCULO II  
d.C.**

Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do grau de Doutor, aprovada em \_\_\_ de agosto de 2017 pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes Professores Doutores:

---

Professora Doutora Ana Teresa Marques Gonçalves / UFG  
Presidente

---

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

---

Professora Doutora Armênia Maria de Souza / UFG  
Membro

---

Professora Doutora Renata Cristina Nascimento (PUC-GO)  
Membro

---

Professora Doutora Luciane Munhoz de Omena / UFG  
Membro

---

Professor Doutor Eugênio Rezende de Carvalho / UFG  
Suplente

---

Professor Doutor Thiago Eustáquio Araújo Mota / UPE  
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

Agradecer é sempre difícil. É o momento de sermos injustos. Injustos porque houve pessoas, ao longo do curso, que meras palavras são insuficientes para agradecer-las e porque, muitas das vezes, esquecemo-nos de pessoas que nos auxiliaram no nosso crescimento intelectual. Portanto, qualquer agradecimento aqui é diminuto, mas sincero. Gostaria de agradecer-los muito mais e como não posso ficar sem agradecer e nem quero...

Dedico um agradecimento muito especial à Professora Doutora Ana Teresa Marques Gonçalves. São aproximadamente treze anos de orientação que nunca serão esquecidos. Não só me aceitou como seu orientando como fez isso com esmero. Desde a graduação, ela sempre se mostrou paciente e atenciosa às minhas ideias. Suas aulas foram uma inspiração que me fizeram apaixonar mais ainda pela Antiguidade. Sua dedicação e diligência em ler os meus textos foram imprescindíveis para o processo de produção e conclusão da Tese bem como a sua forma sempre educada de me tratar e apontar algo que não a agradara. Agradeço-a de coração.

Quero agradecer também ao Professor Doutor José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza (*in memoriam*), por quem tenho grande admiração. Agradeço-o por ter aceitado participar da minha banca de Defesa da Tese. Sua participação na minha banca de Defesa de Mestrado foi muito satisfatória e me trouxe muitas reflexões. Na de Doutorado não foi diferente. Ainda que pontos discordantes tenham surgido, não há como não reconhecer a importância de sua contribuição para a presente Tese. Infelizmente, ele veio a falecer no dia treze de Setembro deste ano, ou seja, sete dias após participar de minha banca. É realmente uma perda. Foi uma honra muito grande tê-lo conhecido. Ele deixou um legado sem igual, com sua forma sempre educada e com suas pontuações muito pertinentes.

Agradeço de forma muito especial à Professora Doutora Luciane Munhoz de Omena não só por ter aceitado participar da banca, mas também por suas aulas muito proveitosas, sempre instigando a ampliar meus conhecimentos. Devo ainda confessar que a escolha da *I Apologia* de Justino como fonte de estudo se deve muito à sua instigação desde antes de entrar no Mestrado.

Sou muito grato à Professora Doutora Armênia Maria de Souza, por quem tenho uma profunda admiração. Agradeço-a por ter aceitado ao convite de participar da banca e pela forma sempre carinhosa e amiga com que me tratou durante toda a minha vida Acadêmica. Ela é corresponsável pela escolha da *I Apologia* como fonte de estudo o que resultou em todos os meus trabalhos desde o Mestrado.

Agradeço à Professora Doutora Renata Cristina Nascimento pela disposição em aceitar estar presente como membro da banca e pela sua receptividade sempre amiga nos eventos.

Sou grato ao Professor Doutor Eugênio Rezende de Carvalho. Outro professor que tem acompanhado o meu trabalho acadêmico já há bastante tempo. Não há como ocultar que suas aulas foram fundamentais por toda minha vida acadêmica. Minha Dissertação de Mestrado foi norteadada por sua aula sobre o contextualismo linguístico do curso de História das Ideias e a presente Tese, por suas aulas sobre Tempo Histórico. Sou grato também por suas pontuações críticas, desde a graduação com minha monografia até a minha Qualificação de Doutorado. Apesar de não concordar com todas, procuro sempre estar atento a elas.

Agradeço também de forma muito especial a dois – mais que colegas – amigos, os professores Doutores Marcelo Miguel de Souza e Thiago Eustáquio Araújo Mota. Nossas oportunas conversas descontraídas e, por vezes, alguns debates acalorados foram muito importantes para que eu pudesse melhorar minha autocrítica.

Agradeço a meu irmão, atualmente Mestre em história, André Ricardo Nunes dos Santos, a quem guardo um respeito e admiração. Com nossas conversas e seus empréstimos de livros (diga-se, extremamente valiosos para a minha pesquisa) pude ampliar meus conhecimentos.

Quero aqui agradecer também à minha esposa e amiga Maria do Rosário Teles de Farias Nunes por sua paciência e incentivo aos estudos. Sem suas palavras de motivação esta Tese não seria possível. Mesmo com o pouco tempo de que dispunha, ainda pode ler parte do meu trabalho e fazer muitas observações relevantes.

Agradeço aos meus filhos por existirem e por me trazerem momentos fantásticos que muito me ajudaram a extravasar nos momentos de estresse causados pelo trabalho e preocupação excessiva com a Tese.

Quero agradecer também às minhas tias/mães Ilda (*in memoriam*), Elza, Geralda e Alda que muito torceram por mim em relação à produção da Tese e ansiaram

para que a terminasse, pois percebiam o meu cansaço excessivo com o trabalho, o Doutorado e as obrigações normais de um pai de família.

Sou grato a todos que tornaram e tornam a minha vida mais agradável: aos colegas de trabalho, aos amigos, aos meus familiares, à minha querida mãe e ao meu pai (*in memoriam*).

Agradeço a Deus que me conduziu até aqui, em uma nova etapa de minha vida, me inspirando, dando forças e apresentando direções.

“Eu vi coisas que vocês homens nunca acreditariam. Naves de guerra em chamas na constelação de Orion. Vi raios-C resplandcentes no escuro perto do Portal de Tannhäuser. Todos esses momentos se perderão no tempo, como lágrimas na chuva”.

Hutger Hauer, In: *O Caçador de Andróides*.

## RESUMO

Justino Mártir, em sua *I Apologia*, contesta a forma como os cristãos eram julgados diante dos magistrados romanos. Sentindo que estes estavam sendo injustiçados, ele expõe seus argumentos a favor dos cristãos. A fim de corroborar seus argumentos, Justino traz-nos eventos passados e contemporâneos e se apoia em suas esperanças escatológicas. Essa construção textual de Justino nos levou a perguntar sobre como ele compreendia o seu próprio tempo. Para tanto, utilizamos a definição de tempo histórico proposta por Reinhart Koselleck que defende que o tempo histórico é a “tensão entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa” (KOSELLECK, 2006, p. 313). Tratamos, desta forma, de buscar entender que fatores subjaziam sua tensão, que explicariam sua visão de mundo. Para melhor entender tais fatores, nos propomos, a seguir três passos: conhecer melhor nossa fonte ampliando os nossos conhecimentos sobre sua forma e conteúdo, analisar a intertextualidade mais presente em sua obra (sua concepção de profeta e profecia a partir da literatura judaico-cristã) e, por fim, a forma como ele lidava com as temporalidades passado, presente e futuro.

Palavras-chaves: Tempo Histórico, Espaço de Experiência, Horizonte de Expectativa, Profecias, Tensão

## **ABSTRACT**

Justin Martyr, in his First Apology, disputes the way Christians were being judged before the Roman magistrates. Because he does not agree with this, he exposes his arguments in favor of Christians. In order to strengthen his argument, Justin brings us past and contemporary events and relies on his eschatological hopes. The use of temporalities in his arguments led us to ask how he understood his present time. Based on the historical time of definition proposed by Reinhart Koselleck, we set out to analyze the First Apology to understand Justin's look towards his own time. We look after, in this way, to try to understand what factors underlie his tension, which would explain its vision of the world. In the search for a better understanding of these factors, we propose three steps: To broaden the knowledge about our source through the study of its form and content to analyze the most present intertextuality in his work (his conception of prophet and prophecy from Judeo-Christian literature) and, finally, the way he dealt with past, present, and future temporalities.

Keywords: Historical Time, Space Of Experience, Horizon Of Expectation, Prophecies, Tension

## SUMÁRIO

<b>AGRADECIMENTOS</b> .....	<b>05</b>
<b>ABREVIATURA DOS LIVROS BÍBLICOS</b> .....	<b>11</b>
<b>RESUMO</b> .....	<b>14</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>15</b>
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>16</b>
<b>CAPÍTULO 1 - REENCONTRANDO JUSTINO: SUA VIDA, SUAS OBRAS E SEU CONTEXTO HISTÓRICO</b> .....	<b>41</b>
1. De Jesus a Justino: uma sinopse .....	<b>42</b>
2. O autor .....	<b>46</b>
2.1. Justino, um padre apologista: seu contexto intelectual .....	<b>49</b>
2.2. Suas obras e aquelas que lhe são atribuídas .....	<b>52</b>
3. <i>A I Apologia</i> : datação, gênero, manuscritos e fontes de Justino .....	<b>56</b>
4. A estrutura da <i>I Apologia</i> .....	<b>69</b>
5. As perseguições do Século I d.C. ....	<b>80</b>
6. As perseguições do século II d.C. ....	<b>89</b>
<b>CAPÍTULO 2 - JUSTINO E O DESENVOLVIMENTO DOS TERMOS PROFECIA E PROFETA NA LITERATURA JUDAICO-CRISTÃ</b> .....	<b>110</b>
1. A Bíblia que Justino lia .....	<b>115</b>
2. Criticismo bíblico: <i>Antigo e Novo Testamento</i> .....	<b>123</b>
3. Uma breve história do judaísmo: Uma visão panorâmica a partir do texto bíblico ..	<b>129</b>
4. Etimologia dos termos profeta e profecia .....	<b>134</b>
4.1. Os termos utilizados no hebraico .....	<b>134</b>
4.2. Os termos utilizados no grego .....	<b>138</b>
4.3. Os termos utilizados no latim .....	<b>141</b>
5. Profeta e profecia no <i>Antigo Testamento</i> : a dinâmica oracular judaica .....	<b>142</b>
5.1. O <i>Pentateuco</i> .....	<b>142</b>
5.2. Nos Livros Históricos .....	<b>159</b>
5.3. O livro dos <i>Salmos</i> .....	<b>181</b>

5.4. Nos livros proféticos .....	184
5.5. Justino e o <i>Novo Testamento</i> .....	198
5.6. Justino e o processo oracular judaico: uma avaliação .....	200
<b>CAPÍTULO 3 - AVALIANDO AS TEMPORALIDADES NA <i>I APOLOGIA</i> DE JUSTINO: TEMPO HISTÓRICO E UMA TENSÃO NA TRANSVERSALIDADE..</b> .....	<b>203</b>
1. O passado em Justino: concepções e relatos .....	205
2. O presente em Justino: concepções e relatos .....	217
3. O futuro em Justino: seu horizonte de espera e sua escatologia .....	222
3.1. Escatologia e Apocalíptica .....	223
3.2. Literatura Apocalíptica .....	224
3.3. Doutrinas escatológicas na <i>I Apologia</i> .....	229
3.4. Inferno: morada ou destino escatológico dos mortos? .....	240
3.5. Eternidade .....	257
4. Tempo histórico na <i>I Apologia</i> de Justino Mártir: Uma tensão na transversalidade	273
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>283</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>289</b>

## ABREVIATURA DOS LIVROS BÍBLICOS

### Antigo Testamento

Livro Bíblico	Abreviação do Livro
Gênesis	Gn
Êxodo	Êx
Levítico	Lv
Números	Nm
Deuteronômio	Dt
Josué	Js
Juízes	Jz
Rute	Rt
1º Samuel	1Sm
2º Samuel	2Sm
1º Reis	1Rs
2º Reis	2Rs
1º Crônicas	1Cr
2º Crônicas	2Cr
Esdras	Ed
Neemias	Ne
Ester	Et
Jó	Jó
Salmos	Sl
Provérbios	Pv
Eclesiastes	Ec
Eclesiástico	Ecles
Cantares ou Cânticos dos Cânticos	Ct
Isaías	Is
Jeremias	Jr
Lamentações de Jeremias	Lm
Ezequiel	Ez
Daniel	Dn
Oséias	Os

Joel	Jl
Amós	Am
Obadias	Ob
Jonas	Jn
Miquéias	Mq
Naum	Na
Habacuque	Hc
Sofonias	Sf
Ageu	Ag
Zacarias	Zc
Malaquias	Ml

### **Novo Testamento**

Livro Bíblico	Abreviação do Livro
Mateus	Mt
Marcos	Mc
Lucas	Lc
João	Jo
Atos dos Apóstolos	At
Romanos	Rm
1ª Coríntios	1Co
2ª Coríntios	2Co
Gálatas	Gl
Efésios	Ef
Filipenses	Fp
Colossenses	Cl
1ª Tessalonicenses	1Ts
2ª Tessalonicenses	2Ts
1ª Timóteo	1 Tm
2ª Timóteo	2 Tm
Tito	Tt

Filemom	Fm
Hebreus	Hb
Tiago	Tg
1ª Pedro	1 Pd
2ª Pedro	2 Pd
1ª João	1Jo
2ª João	2Jo
3ª João	3Jo
Judas	Jd
Apocalipse	Ap

## INTRODUÇÃO

O século II d.C. tem um papel fundamental para entendermos a própria sobrevivência do cristianismo<sup>1</sup>. Se no primeiro século houve o surgimento da religião cristã, sua continuidade com os apóstolos e conseqüentemente com os discípulos dos apóstolos, no segundo século, temos uma terceira geração que não teve contato direto com nenhum dos apóstolos de Jesus. Exceto poucos, como Policarpo e Papias, que tiveram contato com provavelmente alguns deles (EUSEBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*, III. 36, 1; 39, 1; VI. 14, 3). No segundo século, surgem várias formas de cristianismos, algumas das quais o próprio Justino Mártir contesta sua legitimidade enquanto cristãs (JUSTINO. *I Apologia*, XVI. 8).

Além do mais, é no segundo século que surgem os apologistas cristãos dos quais o principal certamente foi Justino. O cristianismo passa, desta forma, de uma prática querigmática<sup>2</sup> no primeiro século para, no segundo, a apologética. Não que o querigma tenha sido deixado de lado, mas, para sobreviver em meio às várias tensões e conflitos, fez-se necessário desenvolver uma nova forma de atuação. Em 21 de março de 2007, o então Papa Bento XVI, ao tratar sobre Justino Mártir em uma Audiência Geral, define o que seriam os apologistas:

[...] designa aqueles escritores cristãos antigos que se propunham defender a nova religião das pesadas acusações dos pagãos e dos

---

<sup>1</sup> Em relação aos fatores que possibilitaram essa sobrevivência, bem como o crescimento do cristianismo, ver: *O Crescimento do Cristianismo: Um Sociólogo Reconsidera a História*, de Rodney Stark e *7 Fatores que Possibilitaram o Crescimento do Cristianismo Primitivo nos Primeiros Séculos*, de nossa autoria.

<sup>2</sup> Relativo à pregação do evangelho. Querigma significa proclamação pelo arauto, anúncio, ordem (PEREIRA, 1998, p. 320). Rudolf Bultmann distingue entre o querigma da comunidade cristã e o do Jesus histórico. Segundo ele, o querigma da comunidade cristã “proclama a Jesus Cristo como ato salvífico escatológico de Deus, ou seja, Jesus Cristo, o crucificado e o ressurreto. Isso só viria a acontecer no querigma da comunidade primitiva, e não já na pregação do Jesus histórico” (BULTMANN, 2004, p. 40). Pois a ideia de um Salvador escatológico foi inserida na pregação do Jesus histórico pela comunidade cristã primitiva, não seria uma ideia original do Jesus histórico (BULTMANN, 2004, p. 79).

judeus, e difundir a doutrina cristã em termos adequados à cultura do próprio tempo<sup>3</sup>.

A *I Apologia* nos mostra um Justino preocupado com o seu próprio tempo. Talvez não em entendê-lo, mas em apresentá-lo. Ao oferecer suas explicações aos romanos sobre a identidade do cristianismo, Justino apresenta não somente as doutrinas, crenças e costumes dos cristãos, mas sua visão do que estava ocorrendo em seu tempo. Esse é o cerne de nosso presente trabalho: como Justino vê o seu próprio tempo, sua leitura de mundo, do seu mundo. Com esse foco, podemos entender melhor o que representa o segundo século para a história do cristianismo primitivo.

O tempo está no cerne do trabalho do historiador. O historiador, para quem este é a parte principal de seu trabalho. Marc Bloch ao tratar do tempo próprio dos historiadores chega a dizer que: “A atmosfera em que seu (do historiador) pensamento respira naturalmente é a categoria da duração” (BLOCH, 2001, p. 55). Mas, como disse Virgílio: “*Sed fugit interea, fugit inreparabile tempus*”<sup>4</sup> (VÍRGILIO. *Georgica*, III. 285).

Talvez seja esse o grande problema do historiador, ou melhor, o que dificulta o seu trabalho: o caráter fugidio do tempo. O tempo nos escapa. Assim, o que nos resta é “sairmos” ao encontro dele ou do que dele sobrou, seus resquícios. Por outro lado, talvez seja exatamente por isso que o tempo tanto nos encanta também. Precisamos dos documentos os mais diversos para alcançar esse tempo que foge. Podemos assim reconhecer a afirmação de Charles-Victor Langlois e Charles Segnobos: A história se faz com documentos (LANGLOIS; SEIGNOBOS, 1992, p. 13). Ou melhor, como disse Jacques Le Goff: “A história faz-se com documentos e ideias, com fontes e com imaginação” (LE GOFF, 1979, p. 9).

---

<sup>3</sup> [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2007/Documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20070321.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2007/Documents/hf_ben-xvi_aud_20070321.html). Acessado em 14/11/2015.

<sup>4</sup> “Entretanto, ele foge, inevitavelmente o tempo foge” (VÍRGILIO. *Georgica*, III. 285).

Ao tempo tão específico do historiador, Marc Bloch propõe uma breve definição. É a: “Ciência dos homens [...] no tempo” (BLOCH, 2001, p. 55). Bloch nos dá assim algumas pistas para entender o tempo dos historiadores, mas devemos a Reinhart Koselleck a nossa definição de tempo histórico. Segundo ele, o tempo histórico é a “tensão entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa” (KOSELLECK, 2006, p. 313). Daí ele trabalhar com duas categorias meta-históricas: “espaço de experiência” (*Erfahrungsraum*) e “horizonte de expectativa” (*Erwartungshorizont*). Koselleck explica que a experiência é o passado atualizado no presente. Do que constitui essa experiência? Segundo ele: “Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento, que não estão mais, ou que não precisam mais estar presentes no conhecimento” (KOSELLECK, 2006, p. 309). A isto se incluem as experiências alheias, pois “a história é desde sempre concebida como conhecimento de experiências alheias” (KOSELLECK, 2006, p. 310).

José Carlos Reis (1996) traduz o termo *Erwartungshorizont* por “horizonte de espera”, ao invés de “horizonte de expectativa”, conforme proposto por Carlos Almeida Pereira, tradutor do capítulo 14, intitulado “Espaço de experiência e Horizonte de expectativa: duas categorias históricas”, do Livro *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*, de Reinhart Koselleck. O termo “expectativa”, a nosso ver, parece ter mais o sentido de algo possível, provável de acontecer ou não, enquanto o termo “espera” vincula-se à certeza e a algo que fatalmente ocorrerá.

A tradução de ambos não se anula e é perfeitamente coerente com o termo alemão *Erwartungshorizont*. Portanto, nenhuma deve ser desprezada em detrimento da outra devido a este fator. Mesmo porque, como vemos a seguir, a definição desta categoria possui um significado amplo que permite as duas significações e mais. Outro ponto favorável a ambas as traduções é que elas se encaixam perfeitamente em Justino,

como vemos a seguir e mais detidamente no capítulo 3, Justino possui tanto espera quanto expectativa.

É importante entender que a espera também é realizada no presente, no dizer de Koselleck é “futuro presente” (KOSELLECK, 2006, p. 310), pois ocorre enquanto previsão no hoje. O que constitui essa espera? Segundo Koseleck, se constitui de esperança, medo, desejo, vontade, inquietude, análise racional, visão receptiva e curiosidade (KOSELLECK, 2006, p. 310), e ainda, a própria utopia. Utopia, como já disse Jörn Rüsen, “não o gênero literário [...] O pensamento utópico define-se pela negação da realidade das circunstâncias dadas da vida” (RÜSEN, 2007, p. 136-137).

É da tensão entre essas duas categorias que surge o tempo histórico. A História ocupa-se com o homem em sua relação com esse tempo. É nesse tempo histórico em que se encontra a relação temporal entre passado, presente e futuro. Além disso, com estas duas categorias meta-históricas, Koselleck abrange não só as temporalidades presente, passado e futuro, mas o espaço, o que permite um alcance maior de entendimento do tempo histórico escolhido. Seu conceito é, desta forma, quadridimensional.

Em nosso trabalho, duas questões precisam ser aqui esclarecidas. A primeira é de suma importância, pois é a base para a existência da tese e é oriunda da afirmação de Koselleck de que na doutrina escatológica cristã “o futuro permanecia atrelado ao passado” (KOSELLECK, 2006, p. 315). Ora, o horizonte de Justino é mais de espera do que de expectativa, pois ele é melhor entendido pela sua escatologia e estas não são, para ele, possibilidades e, sim, certezas. Deus como conhecedor do futuro ao entregar um oráculo a um profeta está entregando algo que fatalmente vai acontecer. Tal afirmação não anula a existência de uma tensão, por dois motivos. Primeiro porque a espera por algo que ocorrerá num extramundo ainda causa uma tensão.

A espera, o desejo de que ocorra em contraposição com a realidade de que não ocorreu ainda gera uma tensão e uma conduta no presente determinada por esta espera, por mais credível que seja a realização deste futuro escatológico. Justino era o que era em seu presente porque a sua espera num prêmio vindouro o conduzia a ser apto para alcançá-lo.

Outro ponto está na afirmação do próprio Koseleck de que: “A revelação bíblica, gerenciada pela Igreja, envolvia de tal forma a tensão entre experiência e expectativa que elas não podiam separar-se” (KOSELLECK, 2006, p. 315). Para Koselleck, existe tensão dentro de uma concepção escatológica, porém ela está tão envolvida nessa escatologia que experiência e expectativa (espera) se encontram. A distinção de Koselleck é que aquele que possui uma concepção teleológica extramundana (escatológica), quando suas esperanças não se cumprem, elas são atualizadas no presente, mas “nunca desfeitas por nenhuma experiência contrária” (KOSELLECK, 2006, p. 316). Ao passo que numa concepção teleológica intramundana (a ideia de progresso) o futuro passa a ser aberto para novas perspectivas (KOSELLECK, 2006, p. 316).

O que fica claro é que Justino anela por este destino, por este futuro, porém ele não se encontra concretizado no presente. Assim, existe o desejo, a vontade, a esperança e, possivelmente, até mesmo uma pontada de curiosidade em relação aos detalhes ainda não revelados (KOSELLECK, 2006, p. 310). A importância de sua escatologia também reside no fato de alterar tão claramente as suas ações presentes. Ela é orientadora do seu agir. É preciso cumprir determinadas exigências, é necessário estar atento ao procedimento no tempo (JUSTINO. *I Apologia*, LXV. 1). Portanto, existe tensão, ainda que menor do que a tensão envolvida após o século XVIII com a ideia de progresso.

Como dissemos acima, não se deve deixar de lado que Justino possui também expectativa e não somente espera. Só a intenção de escrever e o ato de escrever a *I Apologia* demonstram que Justino possui uma expectativa:

Com o presente escrito, não pretendemos bajular-vos, nem dirigir-vos um discurso como mero agrado, mas pedir-vos que realizeis o julgamento contra os cristãos conforme o exato discernimento da investigação, e não deis a sentença contra vós mesmos, levados pelo preconceito ou pelo desejo de agradar homens supersticiosos, ou movidos por impulso irracional ou por boato crônico (JUSTINO. *I Apologia*, II. 3).

Justino deixa claras suas intenções, sua vontade: O Imperador, em lendo sua petição, alterará a forma como os cristãos são julgados. Fato é que, até onde se sabe, o Imperador Antonino sequer teve conhecimento desta petição e nada mudou em relação ao julgamento dos cristãos, a não ser a intensificação das perseguições nos séculos seguintes. O seu desejo se mostrou mais malgrado ainda devido a ele mesmo ter sido vítima do martírio. Mas isso não anula o seu desejo de que sua obra pudesse afetar de forma positiva a visão que a elite romana, os magistrados e a plebe romana em geral tinham dos cristãos. Por isso, Justino enfatiza veementemente: “Contudo, o vosso dever é também ouvir-nos e mostrar-vos bons juízes” (JUSTINO. *I Apologia*, III. 4). Enfim, espera ou expectativas, ambas tiveram um papel capital na realização do presente de Justino.

Tendo dito isto, defendemos que sua tensão perpassa três temas básicos. Primeiramente, sua firme crença nas profecias bíblicas, sendo que estas possuem três instâncias: profecias que já haviam ocorrido, também conhecidas como “escatologia realizada”; as que estavam ocorrendo diante de seus olhos, a que chamamos de “escatologia realizando” e, por fim, aquelas que ainda estavam para acontecer, conhecidas como escatologia futurista. Os dois outros temas são sua preocupação presente com a condenação irracional dos cristãos e seu arcabouço doutrinário. Daí

intitularmos de tensão na transversalidade e que será explicitada melhor no terceiro capítulo no qual trataremos das temporalidades na *I Apologia* e o seu tempo histórico.

Deve-se dizer também que as categorias koselleckianas podem esclarecer o motivo da atitude destemida dos cristãos diante das perseguições e dos martírios. Isso os inclinava a pregar. A fé nas mensagens apocalípticas gerava mais fé, que os conduzia não só para uma crença interna, mas os impulsionava a propagarem a mensagem cristã, bem como a parte apocalíptica desta mensagem e mesmo as profecias já cumpridas. Estas serviam como prova de fé na mensagem cristã. O que gerava mais perseguições e, conseqüentemente, tensão.

No relato de sua conversão ao cristianismo, Justino nos informa que estava bastante comovido com a mensagem de um certo ancião que lhe ensinou os primeiros passos na fé cristã (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, III. 2 – VIII. 1). Esse contato com o ancião e ao ver a coragem dos cristãos diante do martírio (JUSTINO. *II Apologia*, XII. 1) o incitaram a tornar-se também um cristão. Além destes fatores, as promessas contidas nas profecias convenceram Justino da superioridade do cristianismo (JUSTINO. *II Apologia*, XXIII, 1; XLVI, 1-2; XLII.1-3).

Ponto chave para o pensamento expresso por ele é a ideia platônica de que seria possível contemplar Deus (JUSTINO. *Dialogo com Trifão*, II. 6). No Cristianismo, crendo-se em Cristo, habitaria-se com Deus. Essa é uma perspectiva de futuro. Viver com Deus é, assim, o ápice da vida cristã, é a promessa mor. A proposta cristã transcende a existência mortal, alcança a eternidade; e a eternidade na presença de Deus. O Cristianismo oferecia assim, para Justino, algo mais do que o platonismo: a certeza de um dia estar na presença de Deus<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> No ápice de sua alegria ao aprender sobre o platonismo chegou à 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).

Diferentemente do pensamento de Platão, para Justino o cristianismo oferecia provas de que isso um dia ocorreria: as profecias. Tendo lido, estudado e observado bem as profecias do *Antigo* e do *Novo Testamento*, Justino pode constatar que boa parte delas havia se cumprido. Ele era, assim, um contemporâneo do cumprimento de várias profecias segundo a sua leitura das mesmas. Boa parte de todas essas profecias se referia ao messias. Nelas, Justino encontrava informações sobre a primeira vinda, a vida, a morte e a ressurreição de Jesus. Para Justino, o fato de muitas das profecias bíblicas, em sua concepção, terem se cumprido era prova suficiente de que as outras profecias que ainda não tinham se concretizado haveriam de se cumprir.

Nosso objetivo, como dissemos, é trabalhar com a concepção de Justino Mártir em relação ao seu próprio tempo histórico. Trata-se de identificar como Justino, o autor da *I Apologia*, vê o seu próprio presente. O recorte temporal e espacial obedece à época em que a nossa fonte foi produzida, ou seja, o século II d.C. e o Império Romano, respectivamente. Justino escreve a sua *I Apologia* num momento em que sentia que a Igreja cristã estava sendo perseguida por alguns membros da sociedade com o aval de muitos magistrados romanos. Para além de suas súplicas, a fim de que os cristãos não fossem condenados somente por causa de sua designação, igualmente, vemos um Justino atento ao seu contexto histórico.

O momento pelo qual a Igreja passava é singular. Justino escreve sua obra direcionada ao Imperador Antonio Pio, “ao seu filho Veríssimo (futuro Imperador Marco Aurélio), filósofo, e a Lúcio (futuro Imperador, juntamente com Marco Aurélio), 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). De certa forma, ele escreve de filósofo para filósofo, ao menos no que respeita a Marco Aurélio: a filosofia cristã

*versus* a filosofia estoica do Império. Códigos morais distintos, os quais Justino procura conciliar ou, ao menos, achar algo que favoreça aos cristãos.

Há a necessidade de deixar claro ao Imperador o que está acontecendo com os cristãos no interior de seu Império: a forma irracional como os cristãos estão sendo condenados. Por outro lado, pode-se observar também que a atitude da maioria dos cristãos diante das perseguições é pró-ativa. Apesar de haver alguns que negavam serem seguidores de Cristo, muitos eram bastante resolutos em confessar serem cristãos, não temendo a condenação por tal ato. Este momento histórico possui, assim, suas nuances específicas que desejamos analisar.

O “horizonte de espera” dos cristãos transcende o mundo físico (KOSELLECK, 2006, p. 315-316). Isto nos revela que muitas pessoas ao passarem por perseguição, se não tiverem uma fé que a transcenda, que a suplante, não conseguirão caminhar para frente. Vão ficar emperradas em seu presente, ou mesmo no passado. Muitas vão dar cabo da própria vida ou esperar que a perseguição culmine em martírio. Ou ainda, caso haja a opção da deserção, podem optar por negarem sua fé. A fé, uma vez negada, geralmente duas escolhas eram tomadas: ou se opta por uma outra esperança de futuro ou se volta a sua antiga fé (KOSELLECK, 2006, p. 316).

Especificamente sobre Justino, existe no Brasil pouca elaboração erudita sobre suas obras. 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*), escrita em 2009, na UFES; e a de Daniel Marques Giandoso (*O Diálogo com Trifão de São Justino Mártir e a relação entre judeus e cristãos (Século II)*), escrita em 2011, na USP. Ambas de programas de Pós-Graduação em História.

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.

Mais recentemente (2012), há também a nossa dissertação de Mestrado (*Identidade Cristã no Século II d.C.: Uma Análise da I Apologia de Justino Mártir*), defendida na Universidade Federal de Goiás, na qual, a partir de algumas ferramentas hermenêuticas do contextualismo linguístico, procuramos apresentar o que é ser cristão na concepção de Justino.

Fora poucos comentários esparsos em alguns livros, não encontramos nenhuma obra especificamente sobre Justino nem sobre 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 exhaustiva 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 (1987).

O livro de Skarsaune trata dos materiais/fontes utilizados por Justino na elaboração de sua *I e II Apologia* e de seu *Diálogo com Trifão*. Está dividido em três partes: a primeira trata das citações do *Antigo Testamento* e das demais fontes que Justino utiliza em suas obras, analisando algumas variantes textuais apresentadas por Justino e comparando alguns textos de outros autores cristãos com os de Justino. Nesta

comparação, ele trabalha especificamente com algumas cartas do apóstolo Paulo (*Romanos, I Coríntios, II Coríntios, Gálatas e Efésios*), com os evangelhos de *Mateus, Marcos, Lucas e João*, com o livro de *Atos, I Pedro, Hebreus*, as cartas *I Clemente e II Clemente* e com a *Epístola de Barnabé*.

Na segunda, Skarsaune tece comentários sobre a *I Apologia*, do capítulo XXXI ao LXVIII, e do *Diálogo com Trifão*, do capítulo XI ao CXLI, buscando apresentar sua estrutura temática, e também, a natureza e a identidade das fontes. Na terceira parte, Skarsaune nos traz o resultado de suas investigações sobre as fontes de Justino. Aqui ele nos apresenta o tipo de fonte com a qual Justino trabalha, a origem destas e a forma como Justino elabora sua exegese.

Assim, ele analisa as principais tradições por detrás das obras de Justino, detectando sua vinculação com a cristologia do *Novo Testamento* e os paralelos judaicos, e também discutindo temas tratados tanto na *I e II Apologia* quanto no *Diálogo com Trifão*, tais como: a lei de Moisés, o novo povo na Nova Jerusalém, a nova lei que sai do judaísmo e origina o cristianismo, a pré-existência de Jesus e seu nascimento virginal, o batismo de Jesus, a paixão de Cristo, a natureza de Jesus vista nas teofanias e na apresentação dele como segundo Deus. No final do livro, Skarsaune ainda traz alguns estudos extras: *Citação de Justino em Ireneu e Tertuliano* e *Tabela Analítica das Citações do Antigo Testamento em Justino*.

São também de bastante relevância algumas obras como, por exemplo:

- *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies*, de Denis Minns e Paul Parvis (2009), no qual os autores trazem um texto crítico da *I e da II Apologia* de Justino, com excelentes comentários. Além disso, a introdução do livro, que é dividida em quatro partes, contém bastante informação importante sobre Justino e suas obras. A primeira

parte trata da tradição manuscrita e faz uma avaliação das edições das Apologias. A segunda, apresenta uma breve biografia de Justino, suas obras e delinea a estrutura textual das Apologias. A terceira, examina o contexto social, o ideológico e o teológico das obras de Justino. A última, apresenta os fundamentos para o aparato crítico e as siglas utilizadas na obra.

- *Justin Martyr and His Worlds* editado por Sara Parvis (esposa de Paul Parvis) e Paul Foster (2007) é, na verdade, uma coletânea de artigos sobre Justino. Além de Sara Parvis e Paul Foster, o livro traz artigos de alguns estudiosos renomados sobre Justino, tais como: Paul Parvis, Denis Minns e Oskar Skarsaune.
- *Justin Martyr and the Jews*, de David Rokeah (2002), trabalha mais especificamente com o *Diálogo com Trifão*. Sua preocupação central é a questão do antissemitismo em Justino. Em suas palavras: “Esta monografia é também parte de estudos que tentam traçar as raízes do antissemitismo cristão tal como são expressas na polêmica do Povo Escolhido entre Judeus e Cristãos” (ROKEAH, 2002, p. vii).
- *Justin Martyr, His Life and Thought*, de Leslie William Barnard (1967), pode ser dividido em quatro partes. Na primeira, o autor traz uma breve biografia de Justino e uma apresentação de suas obras. Na segunda parte, Barnard trata do pano de fundo das obras de Justino, os quais são para ele: a filosofia grega, o judaísmo e a tradição cristã. Na terceira, ele faz um apanhado de alguns temas contidos na *I e II Apologia* e no *Diálogo com Trifão*. Os temas são: a doutrina de Deus, o Logos, o Espírito Santo e a Trindade, sobre a criação, a encarnação e a redenção, a Igreja cristã e os sacramentos, sobre a vida cristã e a Escatologia. Por fim, o livro traz ainda quatro apêndices: *Obras atribuídas a Justino*, *A Carta de Adriano a Minúcio Fundano*, *O Texto do Velho Testamento de Justino* e *Harnack sobre os Elementos Utilizados na Eucaristia*.

De todas as obras acima, a única que tangencia a nossa proposta é *Justin Martyr, His Life and Thought* de Leslie William Barnard, mais especificamente o seu último capítulo sobre escatologia<sup>6</sup>. Apesar de o livro datar de 1967, a produção deste capítulo data de 1965. Ele fez parte da revista *Vigiliae Christianae - A Review of Early Christian Life and Language* (BARNARD, 1965, p. 86-98). Curiosamente, Barnard utiliza termos comparativamente semelhantes aos de Koselleck, cuja Tese de Doutorado foi defendida em 1954 e publicada em 1959. Barnard trabalha com os termos “*already*” (já) e “*not yet*” (não ainda) e Koselleck com “espaço de experiência” e “horizonte de espera”. Obviamente, os termos não são idênticos, mas percebe-se facilmente sua aproximação, mais ainda ao constatar a proposta de ambos. Koselleck fala da “tensão entre experiência e expectativa (sic)” (KOSELLECK, 2006, p. 313) e Barnard fala da “tension between the already and the not yet” (BARNARD, 1967, p. 87, grifo nosso).

As categorias são basicamente as mesmas, mas é difícil saber se houve uma influência de Koselleck em Barnard<sup>7</sup>. Certo é que Barnard tem como objetivo analisar a escatologia de Justino e defende a tese de que “Justino, escrevendo na metade do segundo século, estava ainda dominado pela tensão entre o já (*already*) e o não ainda (*not yet*)” (BARNARD, 1967, p. 87). O que para ele vale dizer que a escatologia de Justino é construída a partir do que Barnard chama de “escatologia realizada”, aquela que já aconteceu no tempo de Justino, e “escatologia futurista”, isto é, aquela que ainda estava para acontecer<sup>8</sup> (BARNARD, 1967, p. 97).

---

<sup>6</sup> Este mesmo capítulo do livro faz parte de um capítulo da revista *Vigiliae Christianae - A Review of Early Christian Life and Language*, Volume 19, de 1965, p. 86-98.

<sup>7</sup> A ideia do futuro enquanto formador do presente encontra seu germen na Revolução Francesa, portanto, no século XIX começava-se a redescoberta da história não somente como reconstrução do passado, mas “como produção do futuro” (REIS, 2006, p. 207).

<sup>8</sup> Os termos utilizados por Barnard são, especificamente, *realized eschatology* e *futurist eschatology*.

Assim, para Barnard as divergências escatológicas constatadas em suas obras (*I Apologia e Diálogo com Trifão*) não foram ocasionadas porque Justino estava preocupado com o atraso da Parousia<sup>9</sup>, ou por influência de seu desenvolvimento enquanto um filósofo cristão, mas porque sua escatologia é vinculada ao tema que ele trabalha em cada obra. Barnard afirma que: “a ótica de Justino varia de acordo com a circunstância” (BARNARD, 1967, p. 97) e ainda: “a linguagem de Justino varia de acordo com seu tema” (BARNARD, 1967, p. 97).

Barnard avalia a escatologia de Justino enquanto influenciada pela “escatologia realizada” e a “escatologia futurista”, nós buscamos analisar não só a escatologia de Justino com seus variados temas (os adventos do Cristo, o atraso da Parousia, a ressurreição, o milênio, o julgamento e a conflagração universal), mas também o seu horizonte de espera e de expectativa enquanto esperança, medo, desejo, vontade, inquietude, análise racional, visão receptiva, curiosidade e utopia (KOSELLECK, 2006, p. 310; RÜSEN, 2007, p. 136-137).

Ainda, pretendemos analisar o seu “espaço de experiência”, sua trajetória dentro das várias escolas filosóficas que frequentou (principalmente a platônica) e suas experiências na fé cristã. Outro ponto fundamental aqui é que focamos nossa proposta nas categorias de Koselleck enquanto construtoras do tempo histórico de Justino e não somente em sua escatologia. A sua visão de futuro é utilizada para compreender o presente e não meramente sua visão de futuro por ela mesma. Em síntese, a tensão de que Barnard fala refere-se à forma como Justino trabalha livremente sua escatologia; a tensão da qual pretendemos falar busca entender como Justino constrói o seu próprio tempo histórico.

---

<sup>9</sup> Refere-se à segunda vinda de Cristo na terra. O termo significa presença, ocasião favorável, chegada (PEREIRA, 1989, p. 441) e no grego helenístico é utilizado para se referir à chegada de um governante ou alguém importante (DOUGLAS, 1995, p. 511).

É preciso ainda enfatizar que muitas profecias já haviam se cumprido e outras por serem cumpridas. No que tange à chamada conflagração universal, o seu cumprimento parcial fica por conta dos sinais do fim do mundo que, para ele, já se faziam presentes. Assim, é preciso ter em mente que a visão de futuro de Justino está relacionada não só ao presente específico, mas ao tempo da própria profecia ou mensagem apocalíptica. A grande questão é que para Justino o futuro é algo de que Deus possui o total conhecimento (JUSTINO, *I Apologia*, XLIV. 11). Nada é desconhecido de Deus, nem mesmo o futuro da humanidade, pois Deus é onisciente, Ele está além da dimensão temporal. Aliás, Ele é o criador dessa dimensão: “No princípio criou Deus...” (*Gn 1:1*).

Certo é que as esperanças de futuro vão dando forma ao cristianismo, vão fazendo com que ele sobreviva, com forças renovadas, após cada perseguição. E quando parece que o que era para acontecer não acontece é preciso fazer uma releitura da própria escatologia cristã, é preciso criar uma nova esperança, ou melhor, reformulá-la, atualizá-la para o tempo presente, para que se possa continuar caminhando em frente (KOSELLECK, 2006, p. 315). É possível ver assim que a partir do momento em que Justino olha para o futuro, ele o altera e, ao mesmo tempo, constrói o seu próprio presente.

Aquilo que se espera não necessita obrigatoriamente de que seja efetivado. Só o simples fato de se esperar altera a realidade presente, pois ela serve de força impulsionadora que direciona para uma possibilidade de futuro modificando o presente (KOSELLECK, 2006, p. 314). E mesmo porque: “Fazer um prognóstico já significa modificar a situação de onde ele surge” (KOSELLECK, 2006, p. 313). É preciso salientar também que nada impede que uma nova esperança seja criada caso não ocorra conforme prognosticado. Nas palavras de Koselleck: “Sobretudo lá onde em uma

geração o espaço de expectativa (*sic*) foi como que dinamitado, todas as expectativas (*sic*) tinham que se tornar inseguras e novas precisavam ser criadas” (KOSELLECK, 2006, p. 315). Tal fator parece ser um dos principais efeitos da literatura escatológica e dos movimentos apocalípticos.

Podemos, de antemão, considerar como espaço de experiência em Justino a conversão a Cristo e uma vida devotada a Ele cheia de experiências cristãs, as profecias já cumpridas passíveis de comprovação conforme a leitura de Justino, a primeira vinda de Cristo em humilhação, a própria carreira de Justino na filosofia, entre outros, ou seja, o seu *background*. Como geradores de horizonte de espera, teríamos a literatura e movimentos apocalípticos, as profecias por cumprir, os projetos divinos, a crença num futuro com Deus, a segunda vinda de Cristo em glória, ou seja, sua escatologia. As suas expectativas se traduzem pelo seu anseio em ser atendido em sua defesa aos cristãos e no objetivo em apresentar o quanto os cristãos são benéficos para o Império, auxiliando assim para o estabelecimento da *pax romana*. Estes são os motivos principais ao escrever sua obra.

A principal importância deste trabalho está em oferecer, a partir das categorias de Koselleck, uma nova forma de compreensão da *I Apologia* de Justino Mártir. Tais categorias nos fornecem subsídios não só para um melhor entendimento da obra em si, mas de uma época, a época de Justino em sua própria ótica<sup>10</sup>. Nela podemos

---

<sup>10</sup> A associação documento/categorias de Koselleck é fundamental aqui. Estamos cômnicos de que “a história se faz com documentos” (LANGLOIS; SEIGNOBOS, 1992, p. 13), porém, como defende Jörn Rüsen, “O conhecimento histórico não é construído apenas com informações das fontes, mas as informações das fontes só são incorporadas nas conexões que dão sentido à história com a ajuda do modelo de interpretação, que por sua vez não é encontrado nas fontes” (RÜSEN, 2007, p. 25) e, também, como afirma Norberto Guarinello “É impossível para um historiador entender o passado sem formas” (GUARINELLO, 2003, p. 50). Não obstante, não se pode perder de vista a advertência que faz o próprio Guarinello com relação às Fontes: “não deveríamos estar muito conscientes de sua (das formas) arbitrariedade, porque elas não são inocentes ou totalmente inofensivas” (GUARINELLO, 2003, p. 50). Há ainda um outro elemento fundamental que não pode ser esquecido. Le Goff nos esclarece: “A história faz-se com documentos e ideias, com fontes e com imaginação” (LE GOFF, 1979, p. 9), ou seja, a subjetividade do historiador. A relação fonte/modelo de interpretação/historiador, utilizada coerentemente, resulta na produção histórica. Isso é o que propomos.

compreender melhor conceitos tais como eternidade e tempo, bem como analisar a relevância das profecias, da filosofia cristã, das experiências cristãs em seu tempo e da própria escatologia de Justino. Tais fatores nos levam a defender a importância deste trabalho. Uma proposta tal como esta enriquece o conhecimento de uma época, o segundo século d.C. Desta forma, cabe enfatizar que:

1. O cerne de nossa pesquisa é o tempo histórico na *I Apologia* de Justino Mártir, o que nos leva a uma preocupação com a História de uma época específica por intermédio da análise desta obra.
2. Para estudarmos esse tempo histórico será de fundamental importância nos ater à memória coletiva cristã possível de ser captada na *I Apologia*, tanto as chamadas por Justino de “memórias dos apóstolos” (JUSTINO. *I Apologia*, LXVI. 3), como as próprias memórias de Justino contidas nesta obra.
3. O substrato de ideias contido na *I Apologia* e o conjunto de relações imagéticas apresentadas por Justino são uma parte essencial desta pesquisa. Sem uma análise, seja do imaginário, seja dos componentes imagéticos, principalmente em relação à conflagração universal, não conseguiremos alcançar o êxito buscado.

É importante também esclarecer alguns conceitos fundamentais que serão utilizados na produção do nosso trabalho, são eles:

- ✓ **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 informa 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.

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

✓ **Promessa** – utilizamos tal termo ao nos referirmos ao simples ato divino de prometer, ou seja, à promessa divina, geralmente, relacionada a alguma benção. A promessa tem também caráter negativo quando ocorre a desobediência a Deus por parte do homem. “E será que, se ouvires a voz do SENHOR teu Deus, tendo cuidado de guardar todos os seus mandamentos que eu hoje te ordeno, o SENHOR teu Deus te exaltará sobre todas as nações da terra” (*Deuteronômio 28:1-2*).

✓ **Imaginário** – o termo se refere às crenças dos cristãos, sua forma de ver o mundo por meio de sua fé (WUNENBURGER, 2007, p. 7).

Porém, “se não deres ouvidos à voz do SENHOR teu Deus, para não cuidares em cumprir todos os seus mandamentos e os seus estatutos, que hoje te ordeno, então virão sobre ti todas estas maldições” (*Deuteronômio 28:15*). O termo geralmente utilizado no grego é ἐπαγγελίας, como em Hebreus 6:15: “E, assim, esperando com paciência, alcançou a promessa”, referindo-se à promessa feita por Deus a Abraão, de que a descendência deste seria uma grande nação.

Neste contexto, promessa carrega também o sentido de juramento, proclamação, anúncio, uma benção prometida (*Hebreus 6:13-14*; STRONG, 2002, p. 1347). No hebraico, corresponde à palavra אָמַר (*'emer*), que pode ser um mero relato ou uma ordem. Em síntese, promessa refere-se àquilo que Deus reservou para aqueles que lhe são fiéis e que pode ser confirmado por meio das Escrituras Sagradas. Uma

promessa pode ser de cunho profético quando ela tem o caráter de certeza, isto é, de que vai ocorrer no futuro, mesmo que remoto. Mas pode ser meramente uma promessa provável, que pode ocorrer ou não, dependendo da atitude humana diante da ordem divina.

✓ O termo **profecia**, assim como o termo promessa visa algo futuro, porém, a profecia não possui caráter de probabilidade, visto que elas acontecem num determinado tempo. Ela é a revelação de algo que ocorrerá no futuro, diferentemente da promessa que depende de alguma condição imposta pela divindade. Mas não somente no futuro, pois ela está ligada à manifestação/revelação da vontade de Deus, de coisas que não podem ser conhecidas por meios naturais (VINE, 2002, p. 902). Seu caráter revelativo nem sempre se refere a um vaticínio. Ainda assim, uma profecia pode conter uma promessa e uma promessa pode ser profética:

Ora, o SENHOR disse a Abrão: Sai-te da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que eu te mostrarei. E far-te-ei uma grande nação, e abençoar-te-ei e engrandecerei o teu nome; e tu serás uma bênção. E abençoarei os que te abençoarem, e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem; e em ti serão benditas todas as famílias da terra (Gn 12:1-3).

Grosso modo, uma promessa também está vinculada a algo que Deus quer proporcionar a alguém, e profecia há algo que cabalmente acontecerá no futuro. O que as diferencia é apenas o caráter de probabilidade da promessa.

✓ O termo **primitivo** ou **primitiva** corresponde à tradução em inglês da palavra *early* (que também significa cedo, inicial, primeiro) ou *earlier* ou *earliest* (*mais cedo*), ou ainda *primitive* (primitivo, antigo). Em Inglês ainda temos: *ancient* (antigo), *original* (original) para se referir ao Cristianismo Primitivo. Temos assim, os termos *Early Christianity* ou *Primitive Christianity* (corresponde no alemão ao termo *Urchristentums*). Preferimos utilizar o termo Cristianismo Primitivo para nos referirmos à comunidade de cristãos dos primeiros séculos d.C. por duas razões.

Primeiro, porque todas as obras de outros idiomas traduzidas para o português que utilizamos fazem uso dele. Segundo, porque não vemos nele nada de pejorativo. O termo “Primitivo” tem aqui o sentido de primeiro, inicial, não de algo como se estivesse contido numa escala de valores evolutivos, mas no sentido de ser a origem do cristianismo, o cristianismo primevo.

- ✓ 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, 1990, 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, 1990, 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, 1990, p. 10).
- ✓ Ao utilizarmos o termo **identidade cristã** nos referimos mais especificamente àqueles aos quais o próprio Justino entende enquanto cristãos. Apesar da pluralidade nos trabalhos hodiernos sobre identidade no Mundo Antigo, mesmo sobre

identidade cristã, é visível que, para Justino, somente uma é possível. Ele deixa isso bem claro em sua defesa das doutrinas cristãs:

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).

Não obstante estarmos cômnicos da multiplicidade de cristianismos no II século d.C., na *I Apologia*, o termo identidade cristã, a nosso ver, só faz sentido se não deixarmos de lado a opinião do autor. Ou seja, reconhecemos que uma visão identitária monolítica do cristianismo torna-se impraticável, seja em qualquer época, a não ser quando nos atemos à opinião específica do escritor cristão, pois apesar desse multifacetamento identitário, a ótica de Justino permite ver apenas um cristianismo: o seu (o que é comum na maioria dos autores cristãos). Justino possui uma proposta de ortodoxia. Ele tem em mente um cristão ideal, daí sua visão de “um” cristianismo. Essa relação que Justino faz entre aqueles que “são” e aqueles que “não são” pode ser melhor explicitado na proposta de definição do termo identidade no Mundo Antigo de 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”). 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). Uma simples frase de Justino na introdução de sua obra: “Eu, um deles (os cristãos)” (JUSTINO. *I Apologia*, I. 1) e a citação abaixo, se enquadra bem nessa proposta:

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).

Toda citação de idioma estrangeiro, caso não haja indicação em contrário, é tradução nossa. A versão da Bíblia utilizada em português é a *Almeida Corrigida e Revisada Fiel*, da Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, também conhecida pela sigla: SBTB, pois, acreditamos que é uma das melhores traduções atualmente da obra em questão. Vez por outra, quando necessário para aprofundar a análise e na citação das obras conhecidas pelos católicos como deuterocanônicas e pelos evangélicos como apócrifas, utilizamos a Bíblia de Jerusalém.

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.

O texto em português que utilizamos para a *I Apologia* de Justino é a tradução feita por Ivo Storniolo, lançada pela editora Paulus. Para o texto grego utilizamos duas versões. O texto crítico mais recente feito por Denis Minns e Paul

Parvis, uma edição bilíngue (Grego-Inglês) de 2009; e a versão do texto grego de A. W. F. Blunt, de 1911. Foi-nos útil também, a tradução para o inglês feita por Leslie William Barnard, de 1997.

Portanto, com auxílio das categorias koselleckianas e nosso aparato bibliográfico, buscamos entender a concepção que Justino possui sobre o seu próprio tempo histórico. Para melhor alcançarmos nosso objetivo, dividimos nossa tese em três capítulos. O primeiro capítulo trata de assuntos relacionados à tipologia da nossa fonte, ou seja, visa a apresentar a obra objeto de nossa análise e o autor desta. Desta forma, perpassamos nele assuntos relacionados à autoria, aos manuscritos de que dispomos, datação, gênero, as fontes utilizadas por Justino na composição de sua *I Apologia*, estrutura da obra e, por último, a contextualização das perseguições que estimularam a produção da obra. Boa parte deste capítulo vai lidar com o espaço de experiência de Justino.

No segundo capítulo, nos concentramos em analisar dois termos muito caros a Justino: profeta e profecia. Nossa análise abarca os aspectos linguísticos e históricos. No primeiro caso, desenvolvemos uma análise destes termos e outros termos próximos em três línguas: hebraico, grego e latim. No segundo, apresentamos um extenso estudo sobre eles dentro do contexto das obras do *Antigo* e do *Novo Testamento*. Apesar de, por vezes, discorrermos esta parte de forma narrativa, utilizamos também a característica de análise. O objetivo é simples: compreender os aspectos legitimamente históricos por detrás da narrativa bíblica.

Assim, este capítulo apresenta os livros bíblicos utilizados por Justino; traz algumas discussões críticas quanto aos livros bíblicos, principalmente o *Pentateuco*, devido à ampla discussão quanto à sua autoria e datação, não deixando de expor a opinião do próprio Justino; Uma visão panorâmica da história de Israel a partir do

próprio texto bíblico. Partimos, em seguida, para a análise dos termos profeta e profecia nas línguas hebraica, grega e no latim. Todos estes temas servem como pano de fundo para as discussões que vêm a seguir: a história destes termos dentro da literatura bíblica e, por fim, uma avaliação do processo oracular judaico na perspectiva justiniana. Por este capítulo tratar do desenvolvimento da profecia no contexto judaico-cristão, basicamente, focará mais no espaço de experiência do que no horizonte de espera de Justino.

No terceiro capítulo, nos detemos em aspectos temporais na *I Apologia*. Portanto, apresentamos o resultado de nossa investigação sobre as concepções que Justino tem sobre passado, presente e futuro, bem como trazemos alguns relatos inseridos nestas temporalidades a fim de analisar melhor como Justino lida com elas. Aqui não somente espaço de experiência, mas principalmente seu horizonte de espera é trabalhado, e também suas expectativas são apresentadas. Como já foi dito antes, defendemos, neste capítulo, que, na tensão de Justino perpassam três temas fundamentais que lhe servem de instrumento para visualizar e descrever o seu presente, são eles: fé nas profecias bíblicas, sua preocupação presente com a condenação irracional dos cristãos e seu arcabouço doutrinário. Sendo a primeira, subdivida em: escatologia realizada, escatologia realizando e escatologia futurista. Entendemos, portanto, que tais temas são transversais, perpassam sua tensão e estão, assim, na base de sua concepção de tempo histórico.

Dentro de seu horizonte de espera, tratamos de vários assuntos relacionados à sua escatologia, tais como: o termo escatologia em si e a apocalíptica; a literatura apocalíptica, as doutrinas escatológicas da Conflagração Universal, do Juízo Final, reino de Deus e eternidade e finitude, bem como sua soteriologia vista dentro de sua

escatologia, pois estas estão muito interligadas. Passamos, a seguir, ao resultado de nossa investigação sobre a nossa fonte e seu autor.

## CAPÍTULO 1

### 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).

A *I Apologia* nos traz várias informações fundamentais com as quais podemos entendê-la melhor. Portanto, a utilizaremos como nosso guia para responder às 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? Apesar da riqueza de informação que possui sobre ela mesma e o seu autor, será necessário recorrer a outras obras que são citadas mais adiante.

Para melhor compreendermos a *I Apologia*, respondemos tais questões sistematizando 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, 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.

## **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, segundo os relatos contidos no *Novo Testamento*, Ele curou enfermos, expulsou espíritos malignos, fez sinais miraculosos. Uns o chamaram de profeta (*Jo* 4:19), outros de Cristo (*Mt* 16:13-16; *Mc* 8:29; *Jo* 6:69; 11:17), porém,

outros o denominaram de endemoninhado (*Jo* 10:20). 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 (ευαγγελίον), 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<sup>11</sup>. 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 ao cristianismo. 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<sup>12</sup>. 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

---

<sup>11</sup> Há quatro pessoas no *Novo Testamento* que utilizam esse nome. Tiago, irmão de Jesus tornou-se um dos líderes do cristianismo após a morte de Jesus (*At* 12:17; *Gl* 1:19, 2:9). É tido, pela tradição, como autor da carta que leva o seu nome. É citado também na obra *Antiguidades Judaicas*, de Flávio Josefo (FLAVIO JOSEFO. *Antiguidades Judaicas*, XX. 9, 1). Temos ainda o apóstolo Tiago, o filho de Zebedeu e irmão de João, também apóstolo. Ambos foram chamados de Boanerges (filhos do trovão). Outro Tiago era filho de Alfeu, também apóstolo, chamado também de Tiago, o menor. O título-nome “o menor” pode referir-se à sua estatura ou à sua idade, ou ainda pode ter sido utilizado simplesmente para distingui-lo do Tiago, filho de Zebedeu (DOUGLAS, 1995, p. 1609). Um quarto Tiago é citado em *Lucas* 6:6 e *Atos* 1:13, como pai de Judas (não o traidor).

<sup>12</sup> 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).

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 gregos e romanos.

Ainda em meados do primeiro século, surgiu pela primeira vez, em Antioquia da Síria, o título de cristãos<sup>13</sup>, que é dado aos discípulos de Jesus (At 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. Afirma ele: “Quanto aos cristãos, espécie de homens afeitos a uma superstição nova e málgna, infligiram-se-lhes suplicios” / “*afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis nouae ac maleficae*” (SUETÔNIO. *Vida de Nero*, XVI. 2; grifo nosso). Tácito também o utiliza e ainda traz-nos seu étimo: “... vulgarmente chamados cristãos. Este nome vem de Cristo<sup>14</sup>” / “*vulgus Christianos appellabat. Auctor nominis eius Christus*” (TÁCITO. *Anais*, XV. 44; grifo nosso).

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

---

<sup>13</sup> Este é o primeiro registro do termo cristão. O termo “cristianismo” (Χριστιανισμός) 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).

<sup>14</sup> Justino também declara: “Jesus Cristo, do qual também originou-se o nosso nome de cristãos” (JUSTINO. *I Apologia*, XII. 9).

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 João<sup>15</sup>, próximo ao ano 100 d.C. Foi por volta deste ano que ocorreu um suposto concílio judaico na cidade de Jâmnia, com o intuito de 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<sup>16</sup> escreveu em 96 d.C., Inácio de Antioquia<sup>17</sup>, do final do primeiro para o início do segundo século; a epístola de Barnabé<sup>18</sup> data da primeira metade do segundo século, bem como o *Pastor de Hermas*<sup>19</sup> e a *Didaqué*<sup>20</sup>, e muitos outros escritos.

Em 132 d.C., começou uma nova revolta judaica com o líder Simão bar Koziba. Aproximadamente neste ano foi quando possivelmente ocorreu a conversão de Justino (FRANGIOTTI, 1995, p. 9-10; BARNARD, 1997, p. 3). A revolta terminou em

---

<sup>15</sup> 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).

<sup>16</sup> As informações quanto a quem é Clemente de Roma são um tanto confusas, a não ser pelo fato de que foi sucessor de Pedro como bispo de Roma (IRINEU. *Contra as Heresias*, III, 3, 3) e que foi, muito provavelmente um colaborador do apóstolo Paulo (Fl 4:3; EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, III, 15). É tido também como um possível escritor da epístola canônica aos Hebreus (ORÍGENES. *Homilias*, apud: EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, VI, 25, 12-14). Endereçou uma carta a igreja de Corínto por volta de 96 d.C. (FRANGIOTTI, 1995, p. 18).

<sup>17</sup> Inácio foi bispo de Antioquia entre o final do século I para início do II. Foi martirizado em 110 d.C. (FRANGIOTTI, 1995, p. 74). Escreveu cartas aos cristãos das igrejas de Éfeso, Magnésia, Trália, Roma, Filadélfia, Ermina e uma carta a Policarpo, bispo de Esmirna.

<sup>18</sup> Não se sabe ao certo quem seria esse Barnabé. O que se tem certeza é que não se trata do companheiro de Paulo citado na carta aos *Filipenses* 4:3 como quem quer fazer crer Clemente de Alexandria (CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Estromata*, V, 63, 1-6) e Orígenes (ORÍGENES. *Contra Celso*, I, 63).

<sup>19</sup> Hermas foi possivelmente irmão de Pio, que foi bispo de Roma entre 142-155 (FRANGIOTTI, 1995, p. 164-165).

<sup>20</sup> A *Didaqué* servia como um manual para os primeiros cristãos (MORESCHINI; NORELLI, 2005, p. 71). De autoria incerta, mesmo por que há dependência de vários escritos cristãos antigos. Por exemplo, os capítulos 18,19 e 20 da epístola de Barnabé “coincidem quase textualmente com passagens dos cinco primeiros capítulos da *Didaqué*” (STORNIOLO, 1995, p. 336). Sua aproximação textual com a *Apologia* de Aristides, de Justino, de Taciano, de Teófilo de Antioquia, de Ireneu, dos oráculos sibílinos, Tertuliano e Orígenes, tornam difícil sua originalidade e autenticidade (STORNIOLO, 1995, p. 336).

135 d.C. Mais uma vez a Judéia foi devastada. Sobre essa revolta, Eusébio nos informa 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. 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; BARNARD, 1997, p. 3). 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 Palestina<sup>21</sup>” (JUSTINO. *I Apologia*, I. 1). A cidade de Flávia Neápolis, atual Nablus, foi fundada em 72 d.C. por Vespasiano na vila de Mamorta perto do antigo santuário de Siquém. Está localizada a 63 Km ao norte de Jerusalém, entre os montes Gerizim e Ebal, portanto cidade da Samaria e de Samaritanos (MINNS; PARVIS, 2009, p. 32). Justino se diz samaritano, mas não pertencia ao mesmo grupo religioso em Samaria que adorava o Deus de Israel (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, CXX. 6; *II Apologia* 15.1; BARNARD, 1997, p. 3; MINNS; PARVIS. 2009, p. 32).

Em 70 d.C., a cidade havia sido destruída durante a revolta judaica. Na reconstrução da cidade em 72 d.C., muitos vitoriosos soldados romanos bem como

---

<sup>21</sup> Antiga Siquém, atual Naplusa (FRANGIOTTI, 1995, p. 9; MORESCHINI; NORELLI, 2005, p. 109).

outros novos estrangeiros povoaram a nova cidade. No segundo século, o Imperador Adriano construiu um teatro na cidade. Muitas moedas deste período foram encontradas em Nablus e retratam as divindades gregas, tais como Zeus, Artemis, Serapis e Asclépio<sup>22</sup>. O nome de seu avô, Baquio, é grego e o nome de seu Pai, Prisco, é de origem latina. Barnard aventa a hipótese de que os ancestrais de Justino eram colonos que se estabeleceram na cidade após a sua reconstrução em 72 d.C. (BARNARD, 1997, p. 3).

Justino certamente conviveu com o novo fluxo de cidadãos de sua cidade e a variedade populacional lhe trouxe contatos culturais bastante diversos. 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. *Dialogo com Trifão*, VIII.1).

No *Diálogo*, há um interessante relato sobre a sua conversão ao cristianismo (JUSTINO. *Dialogo 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 poder contemplar “o próprio Deus” (JUSTINO. *Dialogo 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:

---

<sup>22</sup>[http://www.nablusguide.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=55%3Anablus-shechem-introduction&catid=39%3Ahistory&Itemid=60&lang=en](http://www.nablusguide.com/index.php?option=com_content&view=article&id=55%3Anablus-shechem-introduction&catid=39%3Ahistory&Itemid=60&lang=en). Acessado em 02/04/2015.

– 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 maiêutica<sup>23</sup> 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, 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

---

<sup>23</sup> Maiêutica – Gr. Μαιευτική τέχνη, do verbo Μαιεύειν que significa “fazer de parteira”, com o mesmo radical de Μῆτρα 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 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).

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 cínico<sup>24</sup> -, 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*<sup>25</sup>, V). O seu nome-título Justino Mártir advém desse acontecimento. É também conhecido como Justino de Roma ou, simplesmente, Justino Romano, pois supõe que ele tenha parte de sua vida em Roma e lá ter instituído uma escola (EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*, IV.11,11; FRANGIOTTI, 1995, p. 10; BARNARD, 1997, p. 5). 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 padre apologista: seu contexto intelectual

<sup>24</sup> No original κύων, que significa também cachorro (PEREIRA, 1998, p. 339). Possível ironia do autor.

<sup>25</sup> 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”, que viveu entre 1582 a 1637 (PADOVESE, 2003, p. 576).

A definição dos termos se confunde, pois ambos 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). Em suma, por patrística pode-se entender uma história do pensamento cristão cujo guia são as doutrinas dos Pais da Igreja; enquanto patrologia é o estudo sobre os Pais da Igreja, enfocando mais os aspectos biográficos do que filosóficos. A diferença é basicamente de foco. O primeiro refere-se às questões doutrinárias dos Pais, o segundo aos Pais. O que torna os termos até certo ponto intercambiáveis.

Um bom exemplo de patrologia temos na obra *Os Pais da Igreja: A Vida e a Doutrina dos Primeiros Teólogos Cristãos*, de Hans Von Campenhausen (2005), que apesar de, na introdução, trabalhar com os dois termos como sinônimos, a obra é mais de cunho biográfico. A obra *História do Pensamento Cristão*, de Paul Tillich (1972) é

um exemplo de Patrística, ao menos no que respeita os seus dois primeiros capítulos em que trata das doutrinas defendidas pelos Pais. Mais especificamente as obras de Justino ainda se inserem no que é conhecido como história da literatura cristã, que pode ser visto, por exemplo, na obra *Manual de Literatura Cristã Antiga Grega e Latina*, de Claudio Moreschini e Enrico Norelli (2005) e *História da Literatura Cristã Primitiva*, de Philipp Vielhauer (2005).

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, por exemplo, a *Didaquê* e o *Pastor de Hermas*.

As formas de se trabalhar as obras dos Padres da Igreja são várias<sup>26</sup>. 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 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

---

<sup>26</sup> 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.

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 as 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 “história do pensamento cristão”, anteriormente intitulado também de “história do dogma” (TILLICH, 2007, p. 19). 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*<sup>27</sup> (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*. Todas escritas em grego *koiné*. Destas obras, cabem-nos algumas considerações quanto às duas primeiras. No acondicionamento das obras no *Parisinus*, estas duas ficavam em ordem inversa, ou seja, primeiro vinha o que é conhecido atualmente como a *II*

---

<sup>27</sup> Sintagma: composição, obra, doutrina (PEREIRA, 1989, p. 557). Em referência à obra ver também: MORESCHINI; NORELLI, 2005, p. 112.

*Apologia*, intitulado no manuscrito de *Apologia Prima*, depois a *I Apologia*, intitulada de *Apologia Secunda*. Isto explica porque Eusébio faz uma citação da *I Apologia* e apresenta um trecho que consta em nossa *II Apologia*, mais precisamente, II. 1-20. Afirma ele: “o mesmo autor (Justino), em sua primeira *Apologia* (atual *II Apologia*)[...]” (EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*, IV. 17).

Segundo Denis Minns e Paul Parvis, há três teorias que tentam solucionar o problema acima e definir quantas apologias Justino realmente escreveu (MINNS; PARVIS, 2009, p. 21). Há aqueles que defendem que existem duas apologias separadas; outros que pensam que há apenas uma, mas que foi dividida na tradição manuscrita em dois; e, por último, aqueles que acreditam que há um manuscrito e meio. Tanto Frangiotti quanto Moreschini e Norelli defendem esta última, pois, para eles é mais provável que a dita *II Apologia* seja um apêndice da *I Apologia* (FRANGIOTTI, 1995: 87; MORESCHINI; NORELLI, 2005, p. 110).

Minns e Parvis aventam mais duas hipóteses. A primeira é intitulada “Covering Speech”. Neste caso, a *I Apologia* seria como uma petição e a *II* como um pequeno discurso que acompanharia a apresentação. Este era um procedimento administrativo muito comum no Império. Seria vista assim como um *libellus* endereçado ao Imperador, mesmo sendo uma petição bastante extensa. A segunda serviria de base para a resposta do oficial. Há vocabulário suficiente na *II Apologia* para apoiar tal hipótese. Minns e Parvis nos informam que:

O termo grego equivalente para *libellus* é Βιβλίδιον. Para “subscriver” é subscribere=ὑπογράφειν e para afixar (a resposta) é proponere προθεῖναι. E esta é precisamente a terminologia que encontramos em Justino usada na *II Apologia* 14.1 (MINNS; PARVIS, 2009, p. 25).

Apesar de afirmarem que essa teoria é bem possível, eles tendem a acreditar na segunda, intitulada “Cutting-Room Floor” (MINNS; PARVIS, 2009, p. 25-27).

Segundo esta teoria, Justino teria escrito a *I Apologia* aos poucos, fazendo notas aqui e ali. Posteriormente, seus discípulos reuniram as notas e as publicaram. Desta forma, para eles, independente de quantas apologias Justino escreveu, as que temos atualmente faziam parte de uma única profecia.

No segundo grupo estão as consideradas discutíveis que são: *Uma Resposta aos Gregos*, *Uma Exortação endereçada aos Gregos*, *Sobre o Único Governo de Deus*, *Uma Epistola a Diogneto*, *Fragments 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*, *Répliques à Ortodoxia*, *Questões dos Cristãos aos Gentios*, *Questões dos Gentios aos Cristãos*, *Epistola a Zenas e Sereno*, e *Uma Refutação de certas Doutrinas de Aristóteles*. A 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 Fótio
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

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

*A I Apologia* de Justino foi escrita por volta de 155 d.C.<sup>28</sup>. 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 Augusto<sup>29</sup>, 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).

Outro fator nos é apontado no trecho em que Justino fala da Revolta Judaica liderada por Simão bar Kosiba<sup>30</sup>, que afirma: “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”

<sup>28</sup> A sua *edito princeps* foi impressa por Stephanus em 1551, em Paris (LIVINGSTONE, 1997, p. 167).

<sup>29</sup> Reconhecido como o primeiro Imperador da dinastia dos Antoninos que vai até a morte de Cômodo em 192 d.C.

<sup>30</sup> 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), 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).

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).

Portanto, a distância temporal do momento em que Justino escreve a *I Apologia* e o nascimento de Cristo é de 150 anos. A citação de Quirino é provavelmente tirada de *Lucas 2:2*: “(Este primeiro alistamento foi feito sendo Quirino presidente da Síria)”. Sabemos que há vários equívocos de Lucas nesta passagem. Entre eles podemos citar:

- Não se conhece nenhuma fonte que informe que Quirino tenha sido Governador da Síria no ano 6 a.C.; mas somente em 6 d.C. (FLÁVIO JOSEFO. *Antiguidades Judaicas*, XVIII. 1).
- Não há registro de que o Imperador Otávio tenha ordenado um censo universal, ademais os censos eram, geralmente, locais (MORRIS, 1983, p. 78);
- Os recenseamentos não exigiam o retorno à cidade de origem (MORRIS, 1983, p. 80).

É aceito pela maioria dos críticos que o nascimento de Cristo ocorreu por volta do ano 6 a.C.<sup>31</sup>. Com base nessa informação e de que os 150 anos que Justino faz menção é um arredondamento, podemos supor que a *I Apologia* tem datação posterior ao ano 150 d.C.

---

<sup>31</sup> Para uma análise detalhada sobre a datação do nascimento de Cristo veja: O Recenseamento no Tempo de Quirino. In: BROWN, Raymond E. *O Nascimento do Messias: Comentário das Narrativas da Infância nos Evangelhos de Mateus e Lucas*. São Paulo: Paulinas, 2005 e também nosso artigo *O Evangelho de Lucas Enquanto Fonte Histórico-Biográfica*, na Revista online Jesus Histórico (<http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/arquivos7/ARTIGO-SAMUEL-NUNES.pdf>), que fez parte do terceiro capítulo de nossa monografia, onde analiso de forma minuciosa os problemas relacionados com a datação do nascimento de Cristo no *Evangelho de Lucas*.

O quarto fator para a datação da *I Apologia* 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 (ἀπολογία) é formado por dois vocábulos gregos. O primeiro é a preposição ἀπό, que vem a significar vindo de, a partir de, em continuação de (PEREIRA, 1998, p. 68). A segunda é o termo λόγος e possui um amplo significado:

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. 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:

Acho que vale a pena, também, recordar o modo como Sócrates, quando foi chamado a comparecer diante da justiça, deliberou sobre a sua defesa e sobre o término da sua vida. É verdade que já outros 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” – προσφώνησιν καὶ ἔντευξις (JUSTINO. *I Apologia*, I. 1). Mais à frente, utiliza o termo “súplicas” – εὐχομένων – para se referir ao teor da obra, e à obra em si chama ainda de “exposição pública” – φανερον (JUSTINO. *I Apologia*, XVII. 4).

Προσφώνησιν significa “que dirige a palavra a” (PEREIRA, 1998, p. 499). Enquanto gênero corresponde a “uma petição a um governante” (KENNEDY, 1999, p. 49). ἔντευξις significa “entrevista, conferência, conversação, demanda” (PEREIRA, 1998, p. 192). Frances Young, utilizando-se da definição proposta por Menandro para προσφώνησιν, informa 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 ἔντευξις, ela afirma 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). Ἐυχομένων vem de εὐχομαι e significa fazer um voto, fazer uma oração, rogar, suplicar, desejar, prometer, gloriar-se de, afirmar, dizer, declarar (PEREIRA, 1998, p. 248). Φανερον vem de φανερειν sinônimo de φάινειν 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 Jr., 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 Jr., 2004, p. 36).

Há três manuscritos para as obras de Justino: o *Codex Parisinus graecus* 450<sup>32</sup>, 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.

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 Fótio e em Eusébio; *Epístola a Zenão e Sereno* (*Epistula ad Zenam et Serenum*); *Cohortatio ad Graecos*; *Dialogo com Trifão* (*Dialogus cum*

---

<sup>32</sup> 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, afirma 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)*<sup>33</sup>; *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: περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν)*.

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). Para Richardson, essa fonte é importante por ser um texto independente, mas segundo Minns e Parvis, trata-se apenas de cópia mal feita do *Parisinus Graecus*. (RICHARDSON, 2000, p. 173-174; MINNS; PARVIS, 2009, p. 6). Além desses manuscritos, ainda temos citações da *I Apologia* nas obras: *História Eclesiástica*, de Eusébio de Cesaréia; *Sacra Parallela*, de João Damasceno; *Chronicon Paschale*, de autor anônimo (POPE, 2001, p. 8).

Justino se utiliza abundantemente de várias obras. Demonstra um rico conhecimento não só da literatura judaica e cristã, mas também de obras gregas.

---

<sup>33</sup> Estranhamente, na ordem do manuscrito, a *Apologia Prima* se refere ao que conhecemos como *II Apologia* e *Apologia Secunda*, à *I Apologia* (MINNS; PARVIS, 2009).

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, com leve alterações:

Texto em português	Texto em grego
<i>Isaías 1:9</i>	Ἡσαΐας 1:9
Se o SENHOR dos Exércitos não nos tivesse deixado algum remanescente, já como Sodoma seríamos, e semelhantes à Gomorra.	καὶ εἰ μὴ Κύριος σαβαωθ ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα ὡς Σόδομα ἃν ἐγενήθημεν καὶ ὡς Γόμορρα ἃν ὠμοιωθῆμεν.
<i>I Apologia</i> LIII.7	Ἀπολογία Πρωτη, LIII.7
Se o Senhor não nos tivesse deixado semente, nos teríamos tornado como Sodoma e Gomorra.	Εἰ μὴ Κύριος ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα ὡς Σόδομα καὶ Γόμορρα ἃν ἐγενήθημεν.

Das várias citações do *Novo Testamento*, tomamos como exemplo a relativa ao pagamento de tributo. Está presente em todos os sinóticos<sup>34</sup>. Vejamos:

Texto em português	Texto em grego:
<i>Mateus 22:21</i>	Κατὰ Ματθαῖον 22:21
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.	λέγουσιν αὐτῷ καίσαρος. τότε λέγει αὐτοῖς, Ἀπόδοτε οὖν τὰ καίσαρος καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ.
<i>Marcos 12:17</i>	Κατὰ Μάρκον 12:17

<sup>34</sup> Os evangelhos sinóticos são: *Mateus*, *Marcos* e *Lucas*. Do grego: *synopsis*, que significa “olhar de conjunto”. São assim chamados devido às semelhanças entre si na construção do texto de seus respectivos evangelhos.

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.	καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς, <b>Ἀπόδοτε τὰ καίσαρος Καίσαρι, καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ.</b> καὶ ἐθαύμασαν ἐπ’ αὐτῷ.
<i>Lucas 20:25</i>	Κατα Λουκαν 20:25
Disse-lhes então: Dai, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus.	ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, <b>Ἀπόδοτε τοίνυν τὰ καίσαρος καίσαρι, καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ.</b>
<i>I Apologia XVII.2</i>	Απολογία Προτη, XVII.2
Então dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus.	<b>Ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος τῷ Καίσαρι, καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ.</b>

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 a seguir:

Versão em português	No manuscrito em grego
Levantar-se-á uma estrela de Jacó e uma flor subirá da raiz de Isai <sup>35</sup> ; e as nações esperarão sobre o seu braço (JUSTINO. <i>I Apologia</i> , XXXII.12).	Ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακωβ, καὶ ἐπὶ ἄνθος ἀναβήσεται ἀπὸ τῆς ρίζης Ἰησσαί καὶ τον βραχίσινα αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν (ΙΥΣΤΙΝΟΥ. Απολογία Προτη, XXXII. 12).

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>
<b>Ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακωβ καὶ ἐπὶ ἄνθος ἀναβήσεται ἀπὸ τῆς ρίζης Ἰησσαί</b>	<i>Números 24.17 (Septuaginta):</i> Δείξω αὐτῷ καὶ οὐχι νῦν μακαρίζω καὶ οὐκ ἐγγίξει <b>ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακωβ</b>

<sup>35</sup> Transcrição de Ἰησσαί. 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. *Rt* 4:22; *I Sm* 16:10; *I Cr* 2:12; *Mt* 1:6; *Lc* 3:32).

<p>Levantar-se-á uma estrela de Jacó e uma flor subirá da raiz de Isaí.</p>	<p>καὶ ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραὴλ καὶ θραύσει τοὺς ἀρχηγούς μωαβ καὶ προνομεύσει πάντας υἱοὺς σήθ.</p> <p>Vê-lo-ei, mas não agora, contemplá-lo-ei, mas não de perto; <b><u>uma estrela procederá de Jacó e um cetro subirá de Israel</u></b>, que ferirá os termos dos moabitas, e destruirá todos os filhos de Sete. (Tradução Almeida Corrigida e Revisada Fiel; grifo nosso).</p>
<p>καὶ ἐπὶ ἄνθος ἀναβήσεται ἀπὸ τῆς ρίζης Ἰεσσαί</p> <p>E uma flor subirá da raiz de Isaí;</p>	<p><i>Isaías 11:1 (Septuaginta):</i>  Καὶ ἐχλεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ρίζης Ἰεσσαί καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ριζῆς Ἀναβήσεται.</p> <p>Porque <b><u>brotará um rebento do tronco de Jessé</u></b>, e das suas raízes um renovo frutificará. (Tradução Almeida Corrigida e Revisada Fiel; grifo nosso).</p>
<p>καὶ τὸν βραχίονα αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.</p> <p>E as nações esperarão sobre o seu braço.</p>	<p><i>Isaías 51:5 (Septuaginta):</i>  Ἐγγίξει ταχυ ἡ δικαιοσύνη μου καὶ ἐξελεύσεται ὡς φῶξ τὸ σωτήριον μου καὶ εἰς τὸν βραχίονα μου ἔθνη ἐλπιοῦσιν ἐμε νησοὶ ὑπομενοῦσιν καὶ εἰς τὸν βραχίονα μου ἐλπιοῦσιν.</p> <p>Perto está a minha justiça, vem saindo a minha salvação, e os meus braços julgarão os <b><u>ponos</u></b>; as ilhas me aguardarão, <b><u>e no meu braço esperarão</u></b>. (Tradução Almeida Corrigida e Revisada Fiel; grifo nosso).</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>
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> . (grifo nosso).	Καὶ παλὶν Ἡσαΐας λεγεί ἔσταί ἡ ρίζα τοῦ Ἰεσσαί καὶ ὁ ἀνισταμένος ἀρχεῖν ἐθνῶν ἐπ αὐτῷ ἔθνη ἐλπιούσιν.

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” (*Is 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” (*Is 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” (*Nm 24:17*) – aqui Justino faz uma viagem no tempo e no texto bíblico. Ele se apropria de uma profecia proferida por um profeta chamado

Balaão<sup>36</sup>. 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” (*Nm 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” (*Rm 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. Podemos inferir também que Justino tivesse alguma fonte de testemunho ou a Carta de Paulo aos Romanos à sua disposição.

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” ( <i>JUSTINO. I Apologia, XLIV. 8</i> ).
Em Platão	A responsabilidade é daquele que escolhe. Deus não é responsável” ( <i>PLATÃO. A República, X. 617e</i> )

A palavra “responsável” acima refere-se à culpabilidade de quem faz a escolha. Storniolo fez uma escolha de tradução que deixa o texto mais compreensível.

<sup>36</sup> 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 (*Nm 22:22-41*).

Desta forma, em Platão, o texto quer dizer que “Deus não tem culpa pelo que acontece ao indivíduo; uma vez que é o indivíduo que toma as decisões, as consequências que lhe sobrevêm, são resultado destas decisões e não da vontade divina”. Comparando os dois textos no grego, observamos bem a sua similitude. Inclusive a palavra que utilizam que é traduzida em Justino como culpa e em Platão como responsável é a mesma (ἀναίτιος):

Em Justino	Ὡστε καὶ Πλάτων εἶπων, <b>Αἰτία ἐλομένου, Θεος δ' ἀναίτιος</b> (ΙΥΣΤΙΝΟΥ. Απολογία Προπη, XLIV. 8).
Em Platão	<b>Αἰτία ἐλομένου, Θεος ἀναίτιος</b> (Πλάτων. Πολιτείας, X. 617e)

Justino faz ainda várias correlações entre o pensamento cristão e as mitologias greco-romanas. Ao falar do juízo de Deus sobre os iníquos, aponta que as profecias sibilinas, as de Histapes e mesmo a filosofia estóica 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<sup>37</sup>” (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

<sup>37</sup> O artífice é aquele que fabrica a imagem. Uma tradução mais compreensível seria: “o artífice é maior que aquilo (imagem) que ele (o artífice) fabrica”: μείζονα γὰρ τὸν δημιουργὸν τοῦ σκευαζομένου ἀπεφάναντο. demiurgo=artífice; skeuazo=prepara, aparelhar, equipar, armar, adornar, limpar (PEREIRA, 1989, p. 519); ἀπεφέναντο (ἀπεφάναντο) é o artífice que fabrica imagens. Justino critica a importância dada às imagens de escultura. O texto não deixa de ser uma referência discussão entre Criador e imagem do Criador, Deus e o ídolo que o representa. Desta forma, o artífice (Deus) é maior do que uma imagem que tenta representá-lo. Parece estar implícito que o que Justino queria dizer era: “o Artífice é maior do que aquilo que fabricam para representá-lo”. Trata-se aqui de uma análise hermenêutica a partir do que Justino está discutindo do texto.

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 (*sic*)<sup>38</sup> 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 X<sup>39</sup> 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 crederdes, 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 X<sup>40</sup> 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).

<sup>38</sup> No original Οδυσσεύς (Odiseus), protagonista da *Odisseia*. De agora em diante, utilizaremos apenas o nome Odisseu, exceto nas citações *ipsis litteris*.

<sup>39</sup> No texto grego da obra *Timeu*, há referências à letra grega X que está caracterizada pelo seu nome em grego, ou seja, χεῖ (PLATÃO. *Timeu*, 36b). Posteriormente, passou a chamar-se de χῖ (LIDDELL, 1940). In: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=xει=>. Acessado em 10/09/2011).

<sup>40</sup> 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 Ἐχίασεν, χίασμα, κειάσθαι, 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 χιάζειν 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). O texto bíblico diz que Deus ordenou a Moisés que construísse uma serpente de metal e a colocasse numa haste. Quanto Justino diz que Moisés “pegou bronze, fez uma figura de cruz” parece ser referir à junção da haste com a serpente que, de alguma forma, na ideia de Justino, formava uma cruz.

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 ar<sup>41</sup>, e sobre a forma da Terra – o círculo<sup>42</sup> –, Timeu conclui, depois de uma complicada explicação matemática: “uniu as duas metades resultantes pelo centro, formando um X” (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 que ele possuía um bom controle desse conhecimento. Todo esse conhecimento lhe servia na sua argumentação para defender os cristãos das perseguições, assunto que será tratado mais à frente.

#### **4. A estrutura da *I Apologia***

A estrutura da *I Apologia* pode ser dividida em três partes básicas: 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 – capítulo I ao III

---

<sup>41</sup> A composição do mundo inclui a totalidade de cada um destes quatro elementos (PLATÃO. *Timeu*, 36b).

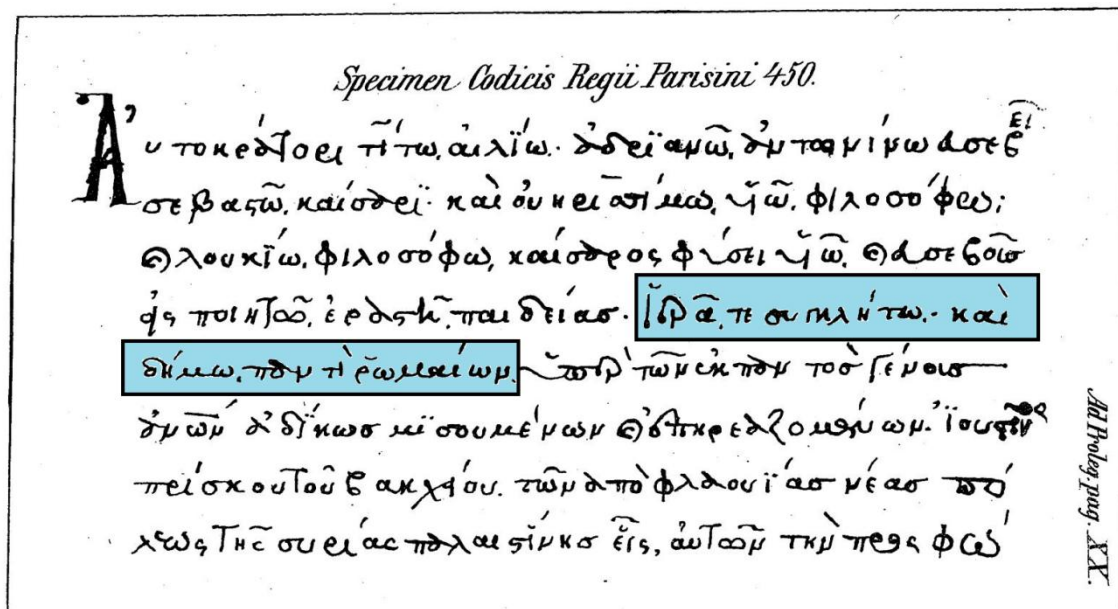
<sup>42</sup> “O deus eterno [...] Criou assim um mundo circular que gira em círculo” (PLATÃO. *Timeu*, 36b).

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. Na introdução, Justino parece ecoar a fórmula SPQR que é a sigla de *Senatus Populus-Que Romanus*, que significa “Senado e o povo romano”:

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 grego Ἰερᾶ τε συγκλήτῳ καὶ δῆμῳ παντὶ Ῥωμαίων (JUSTINO. *I Apologia*, I.1; grifo nosso).

Na proposta de texto crítico de Minns e Parvis não existe o trecho grifado supra (MINNS; PARVIS, 2009, p. 80-81), porém como pode ser observado abaixo, o manuscrito *Parisinus Graecus 450* possui.

Figura 1 – *Parisinus Graecus 450*



Fonte: *Corpus Apologetarum Chriatianorum Saeculi Secundi*, 1847, p. XX

Para Minns e Parvis o trecho “ao sacro Senado e a todo o povo romano” é uma adição editorial (MINNS; PARVIS, 2009, p. 34-36), o que não concorda Barnard

em sua tradução da obra e comentário (BARNARD, 1997, p. 23, 103). Não podemos menosprezar a originalidade de Justino, portanto não concordamos com a teoria de Minns e Parvis.

Com a fundação da República romana era comum colocar a sigla SPQR em vários monumentos, mesmo depois no Império (MONTANELLI, 2013, p. 53-61). Além dos monumentos aparece também em obras de vários autores, tais como Cícero, Salústio, Tito Lívio e Tácito (BENES, 2009, p. 874). Não se sabe ao certo quando foi inventada, certo é que o *Populus* da sigla não tinha muito poder de expressão nem na época da República, nem do Império. E, mesmo o *Senatus* não tinha muito poder de interferir na época do Império. Apesar disso a sigla possuía a sua representatividade. Quando Justino expõe os seus destinatários pode-se perceber uma escala de valores em sua concepção do que seja o Império Romano, há uma ordem de poder: Imperador – Filho (Marco Aurélio) – Filho (Lucio Vero) – Senado – Povo Romano.

Mesmo os dois últimos não possuindo força política, tal fórmula parece denotar que Justino vê neste padrão todo o Império Romano, ou melhor, tudo o que representa o seu poderio. Tanto que ele repete a estes dois últimos e vê neles certa autoridade, ainda que secundária:

E, com efeito, como já dissemos, estando Simão em Roma, a vossa cidade imperial, no tempo de Cláudio César, de tal modo ele impressionou o sacro Senado e o povo romano, que foi tido como deus e honrado com uma estátua como a dos outros que vós considerais como deuses. Por isso nós vos suplicamos que o sacro Senado e o povo romano conheçam este nosso escrito, a fim de que, se houver alguém que ainda esteja enganado pelos ensinamentos dele, conheça a verdade e fuja do erro (JUSTINO. *I Apologia*, LVI.2-3, grifo nosso).

Pode também estar relacionado ao próprio título do Império, pois este era o nome pelo qual Roma era conhecida tanto no período da República quanto Império (PÖPPELMANN, 2010, p.115; BENES, 2009, p. 874). Quem escreve uma carta

diplomática a um determinado reino ou Império há de fazer menção dos principais representantes. No caso da *I Apologia*, Justino parece estar se referindo ao Império.

b) Desenvolvimento apologético – capítulo IV ao 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 a seguir) 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 perseguem 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 Minos<sup>43</sup> e Radamante castigarão os iníquos que se apresentam diante deles<sup>44</sup>” (JUSTINO. *I Apologia*, VIII. 4).

<sup>43</sup> 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).

<sup>44</sup> 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

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

---

tantos outros deuses e semideuses que foram justos na vida; seria então essa viagem uma viagem de se fazer pouco caso? Que preço não serieis capazes de pagar, para conversar com Orfeu, Museu, Hesíodo e Homero?” (PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, III. 41a).

afirmaram que o artífice é maior do que aquele que o fabrica” (JUSTINO. *I Apologia*, XX. 5).

Justino não se firma apenas na δόξα (opinião), mas, ao seu ver, ele se firma na ἐπιστήμη (conhecimento verdadeiro) ou ainda na ἀλήθεια (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, ἀπόδειξις que significa também prova e cumprimento (PEREIRA, 1998, p. 69). Para que a ἀλήθεια seja estabelecida, Justino apresenta sua δόξα, mas não sem pelo menos uma ἀπόδειξις.

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>Deuterônimo</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 escarlata, 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, afirma 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 Dioniso. Justino informa 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).

No entendimento de Justino, 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 adverte: “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 (JUSTINO. *I Apologia*, LXVII. 7).

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” (*Gn* 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 – capítulo 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 a um certo Mimício Fundano (JUSTINO. *I Apologia*, LXVIII. 6-10), como último argumento para que se tratem os cristãos com respeito e justiça.

## **5. 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 governos dos Imperadores Trajano (98 d.C. – 117 d.C.), Adriano (117 d.C. – 138 d.C.), Antonino Pio (138 d.C. – 161 d.C.) e no governo colegiado de Marco Aurélio (161 d.C. – 180 d.C.) e Lúcio Vero (161 d.C. – 169 d.C.). A análise destes períodos dá uma boa ideia do que era o contexto histórico de Justino.

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 demais povos. Dentre estes 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 inevitavelmente paradoxal é que os cristãos eram formados por eles<sup>45</sup>. 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” (*At* 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. Os problemas não eram apenas de ordem religiosa, nem se tratava de uma mera disputa por fiéis. Seria muito simplista um pensamento nesta ordem. 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, mas questões econômicas também estavam envolvidas. Para os romanos era uma questão de ordem, o que envolve questões religiosas, mas também políticas.

O que parece mais irônico é que quanto mais se entrava em conflito com os cristãos, eles ficavam cada vez mais fortes e mais numerosos. Em alguns momentos, parece uma guerra ordinária, porém com características diferentes. Pois, não se trata de uma disputa por terreno, ao menos não no sentido geográfico. Judeus, gregos e romanos

---

<sup>45</sup> Os cristãos faziam parte do “caldeirão cultural” (melting pot) romano (WOOLF, 2001, p. 317) e os próprios cristãos eram formados por um “caldeirão cultural”.

estavam perdendo pessoas e isso não os deixava muito à vontade. Isto acarretava outros problemas. Enfraquecia alguns aspectos econômicos, causava desordem política e, para alguns, demonstrava uma hermenêutica religiosa deturpada. Era considerado pecado de idolatria um judeu adorar um homem como a um deus e 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.

Como vemos mais adiante, as perseguições no tempo de Justino ocorriam de forma esporádica e local. Justino estava não simplesmente sob um clima de perseguição, mas ela estava acontecendo à sua volta e mesmo com ele, ou seja, o contexto de Justino era de perseguição. Assim, ele encontrava-se num ponto de efervescência. Em meados do segundo século, vendo o que os seus irmãos passavam, ele se propõe a não ficar inerte, quieto e age escrevendo. Não era 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, para ele, não fazia nenhum sentido. 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 a *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 obra<sup>46</sup>, 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 lhe trará condenação, que não é um crime, mas uma honra.

É preciso deixar claro ao Imperador que um cristão é um indivíduo que respeita as leis romanas, excetuando-se, claro, aquelas que são contra os princípios cristãos. Não existem dúvidas para Justino, um cristão verdadeiro é uma pessoa íntegra, digna e 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 (sic) 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 deem 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: ευσεβεία e φιλοσοφία, e em latim: *pietatem* e *philosophiam* (JUSTINO. *I Apologia*, III. 2). Justino faz, provavelmente, um jogo com

---

<sup>46</sup> Não há qualquer indício que Antonino Pio ou mesmo alguém da elite imperial tenha recebido e/ou lido esta obra.

as palavras. A primeira parece estar ligada ao título do Imperador: Pio<sup>47</sup>; 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.

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 delator<sup>48</sup>, 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” (At 16:16). O grande conflito começou a ocorrer quanto Paulo expulsou o “espírito de adivinhação” da jovem. O texto afirma 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<sup>49</sup>, perturbaram a nossa cidade, E nos expõem costumes que não nos é lícito receber nem praticar, visto que somos romanos (At 16:16, 18-21).

O termo “perturbaram” é, no texto grego, ἐκταράσσουσιν que está na terceira pessoa do indicativo cujo infinitivo é ἐκταράσσειν que quer dizer perturbar, agitar, inquietar (PEREIRA, 1998, p. 178). O contexto dá um sentido de um certo

<sup>47</sup> 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).

<sup>48</sup> 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).

<sup>49</sup> Como o cristianismo nasce no interior do judaísmo era visto, ainda, como uma seita (escola) judaica. Uma distinção começou a tomar forma em Antioquia da Síria quando receberam o nome de cristãos (At 11:26). Porém, somente no final do primeiro para início do segundo é que esta distinção será melhor percebida.

alvorço. 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, tradutor das obras do historiador judeu Flávio Josefo para o português, traduz o termo por “assustar”. O trecho informa: “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” (*At* 16:21). Os costumes (ἔθη) 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 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 (*At* 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” (*At 19:28-29*). A pregação dos cristãos estava comprometendo a existência de um culto, de um aspecto da identidade dos efésios. Quando Demétrio faz tal discurso, ele se propõe a lutar pela identidade cultural de sua cidade.

Justino enfrentava, assim, os inimigos que se sentiam incomodados com as pregações 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”. Mas não era apenas isso. Tal exegese é simplista e reducionista. 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, a

mensagem pregada pelos cristãos gerava forte oposição tanto dos gregos quanto dos judeus. Os cristãos 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 informa que o Imperador Cláudio “[...] expulsou de Roma os judeus que, incitados por Chrestus<sup>50</sup>, 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 procurador<sup>51</sup> 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 geravam 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

---

<sup>50</sup> Latinização do termo Cristo considerado aqui como nome próprio (THEISSEN, 2002, p. 103-104).

<sup>51</sup> 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).

martírio. Seus opositores se sentiam incomodados. Não havia como conviver com um grupo que não se encaixava no deles. Pior ainda, estavam fazendo com que viessem a perecer.

Para Arnald 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 helenismo foi o avanço da religião cristã (TOYNBEE, 1963, p. 204-216). 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, devido à interação cultural entre cristãos e gregos, aspectos rituais e crenças helenísticas sobreviveram dentro do cristianismo, pois se há conflitos em uma interação, há também concessões. 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. 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).

Temos de um lado os cristãos procurando não só a sua sobrevivência, mas o seu crescimento; de outro, os gregos que sentiam que a propagação da mensagem cristã comprometia existência 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 ressalta que: “Os soldados-salvadores ilírios ainda mais ingênuos da primeira geração, uns cem

anos antes da época de Juliano<sup>52</sup>, procuraram resolver o problema do cristianismo com a medida desesperada de exterminá-lo” (TOYNBEE, 1963, p. 212).

Em suma, no primeiro século já podemos contemplar que, apesar dos benefícios que os cristãos poderiam trazer para o Império com sua conduta de vida, sua atitude proselitista e seus costumes afetavam as práticas e ensinamentos das diversas sociedades/culturas do Império. Aspectos econômicos, políticos e religiosos estavam comprometidos e, conseqüentemente, a ordem no Império. Como vemos a seguir, no segundo século o avanço do cristianismo continuava colocando em perigo essa ordem.

## 6. As perseguições do século II d.C.

No segundo século surgiu uma nova forma de ataque aos cristãos. Por volta do ano 178 d.C. um filósofo neoplatônico de nome Celso<sup>53</sup> 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 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

---

<sup>52</sup> O Imperador Juliano governou Roma de 361 a 363 d.C. Ou seja, o período que esses soldados tiveram essa atitude desesperada foi no século III d.C.

<sup>53</sup> 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.

III d.C. (FILORAMO; RODA, 1997, p. 55-56; BÁEZ, 2006, p. 106). Assim, no segundo século, as perseguições tomaram uma nova dimensão.

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”<sup>54</sup> (BOTSFORD, 1912, p. 502-520) ou como “Verão Indiano”<sup>55</sup>, 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”<sup>56</sup> (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

---

<sup>54</sup> 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.).

<sup>55</sup> *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).

<sup>56</sup> 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 II<sup>57</sup> para os povos conquistados, respeitando seus deuses. A isso Gibbon comenta que “Roma, a capital de uma grande monarquia<sup>58</sup>, 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.

---

<sup>57</sup> 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).

<sup>58</sup> 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).

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, informa:

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 (*Ap* 2:10, grifo nosso).

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 nomes<sup>59</sup>: 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 Diocleciano<sup>60</sup> (303 d.C.) (FOXE, 2003, p. 21-42). Algumas listas incluem o nome de Adriano<sup>61</sup> (117 d.C. – 138 d.C.) e, excluem o de Aureliano<sup>62</sup> (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,

<sup>59</sup> 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).

<sup>60</sup> 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.

<sup>61</sup> 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).

<sup>62</sup> V.: <http://ancienthistory.about.com/od/earlychurch/f/10persecutions.htm>. Acessado em 05/03/2011.

Marco Aurélio e Lúcio Vero (161 d.C. – 169 d.C.) com os cristãos (BUNSON, 2002, p. 601).

Trajano<sup>63</sup> 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:

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 para 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*<sup>64</sup> 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).

---

<sup>63</sup> *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 Márcia. 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.

<sup>64</sup> “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).

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 a 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 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 às 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., Adriano<sup>65</sup> assumiu o poder e governou Roma até o ano de 138 d.C. (BUNSON, 2002, p. 250). Ele 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 muros<sup>66</sup> e fortificações, 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.

---

<sup>65</sup> *Publius Aelius Hadrianus* nasceu em 76 d.C., em Roma e governou de 117 d.C. a 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 seguinte fala: “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).

<sup>66</sup> 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).

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. Consta 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 Quadrato, 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, 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 Pio<sup>67</sup> 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 “um dos mais gentis monarcas que jamais reinou<sup>68</sup>, 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 Aurélio<sup>69</sup> ante o cristianismo são um tanto quanto nebulosos (FOXÉ, 2003, p. 18). A crer na autenticidade de sua citação<sup>70</sup> aos cristãos nas suas *Meditações*<sup>71</sup>, 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.

---

<sup>67</sup> *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).

<sup>68</sup> 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).

<sup>69</sup> *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 Aerelius 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.

<sup>70</sup> 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).

<sup>71</sup> Sempre tirava um tempo para suas meditações filosóficas, que resultou em uma obra que atualmente recebe o nome de *Meditações* (o título original é: τὰ εἰς ἑαυτὸν, que significa: *Para si mesmo*). Nela, ele reflete a sua própria filosofia estoica. 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).

*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 teatral<sup>72</sup>” (MARCO AURÉLIO. *Meditações*, XI.3).

Durante o seu governo ocorreu o martírio de Policarpo, bispo de Esmirna. Seu martírio consta numa obra chamada *Martírio de São Policarpo*<sup>73</sup>. Eusébio de Cesareia também faz questão de citar o ocorrido com detalhes (EUSÉBIO DE CESAREIA. *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 sofredores” (FOXÉ, 2003, p. 18). Foxe minudencia:

<sup>72</sup> 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 persuadir outros para uma mesma disposição; e sem gritaria, ou ostentação (MARCO AURÉLIO, *Meditações*, XI.3). *Considerately* é no original *λελογισμένως* = refletidamente, de forma calculada, de acordo com os cálculos (PEREIRA, 1998, p. 344; <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 19/10/2011).

<sup>73</sup> 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).

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).

Marco Aurélio 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 Vero<sup>74</sup> e os cristãos. A ênfase nesse período recai sempre em Marco Aurélio, apesar de Lucio Vero fazer parte da expressão “Neste tempo” de Eusébio de Cesareia. 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 falam 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. Croix<sup>75</sup> e Adrian Nicholas Sherwin-White<sup>76</sup>. Mais especificamente sobre os

---

<sup>74</sup> *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. a 169 d.C. quando veio a falecer. Bunson declara que “Ele (Lucio Vero) certamente não era igual a Marco Aurélio em termos de inteligência, um fato particularmente visível em sua conduta em operações militares” (BUNSON, 2002, p. 573).

<sup>75</sup> Ste. CROIX, Geoffrey de. *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*. In: WHITBY, Michael; STREETER, Joseph (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.

<sup>76</sup> 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.

martírios temos os nomes de William Hugh Clifford Friend<sup>77</sup>, Glen Warren Bowersock<sup>78</sup>, Gillian Clark<sup>79</sup>, Jan Willen van Henter<sup>80</sup> e Daniel Boyarin<sup>81</sup>.

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 e 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 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

---

<sup>77</sup> FRIEND, 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.

<sup>78</sup> BOWERSOCK, Glen Warren. *Martyrdom & Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

<sup>79</sup> CLARK, Gillian. *Christianity and Roman Society: Key Themes in Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

<sup>80</sup> HENTEN, Jan Willem van; AVEMARIE, Frederich. *Martyrdom & Noble Death: Selected Texts from Greco-Roman, Jewish, and Christian Antiquity*. New York: Routledge, 2002.

<sup>81</sup> BOYARIN, Daniel. *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Califórnia: Stanford University Press, 1999.

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).

Quanto a este 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 acusações<sup>82</sup>?

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*<sup>83</sup> 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 (Τύχη) 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

---

<sup>82</sup> Ste. Croix exemplifica perguntando: “era uma *lex* ou um *senastusconsultum*, ou algum édito mais geral ou um rescrito imperial ou uma série de rescritos?” (Ste. CROIX, 1981, p. 237).

<sup>83</sup> 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.

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*<sup>84</sup> (ou *extraordinario*). Tal termo utilizado por Ste. Croix foi uma expressão criada no século XIX para caracterizar os poderes judiciais ligados ao *imperium* do Governador das províncias<sup>85</sup> (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 judicial*<sup>86</sup> (*iurisdictio*<sup>87</sup>) pertencia ao governador como parte de seu *imperium*” (Ste. CROIX, 1981, p. 242). Tal poder era quase ilimitado, exceto pela ressalva dos direitos

---

<sup>84</sup> 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” (GLARE, 1968, p. 1353).

<sup>85</sup> 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).

<sup>86</sup> Sentido de inquérito judicial (GLARE, 1968, p. 345).

<sup>87</sup> Administração da justiça, autoridade para administrar a justiça, jurisdição, poder de decisão (GLARE, 1968, p. 984).

dos cidadãos romanos garantidos pela *Lex Iulia de vi publica*<sup>88</sup>. Ele lembra que “em certo sentido, o poder para levar uma *cognitio* criminal era parte do poder de *coercitio*<sup>89</sup> 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 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 irresponsável<sup>90</sup> (Ste. CROIX, 1981, p. 243).

As teses de Sherwin-White e de Ste. Croix não divergem no que respeita ao processo judicial contra os cristãos<sup>91</sup>. 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

<sup>88</sup> 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* (GLARE, 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?” (At 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” (At 22:29).

<sup>89</sup> 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 (GLARE, 1968, p. 343).

<sup>90</sup> 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).

<sup>91</sup> 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.

não na religião, mas na contumácia<sup>92</sup> 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 dos deuses). François 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, informa que: “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).

---

<sup>92</sup> 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.

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 comenta 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 esclarece 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, afirma ele: “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 reconhecida expressão inicial do Shema<sup>93</sup> de Israel: “Ouve, ó Israel” (Yer. Ber. ix. 14b)<sup>94</sup> e nos textos cristãos na declaração: “Eu sou um cristão” (ANÔNIMO. *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.

<sup>93</sup> “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).

<sup>94</sup> Talmud de Jerusalém, tratado Berachot (bençãos). Há dois Talmudes: o babilônico e o hierosolimitano. Os dois tipos estão relacionados ao local onde foram feitos: Babilônia e Jerusalém.

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”<sup>95</sup> (*II Macabeus* 6:30). Mas há ainda aqui um temor de Deus. 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 afirma 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.

---

<sup>95</sup> 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).

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 2

### JUSTINO E O DESENVOLVIMENTO DOS TERMOS PROFECIA E PROFETA NA LITERATURA JUDAICO-CRISTÃ

Apresentaremos, pois, a demonstração, não dando fé àqueles que nos contam os fatos, mas crendo por necessidade naqueles que os profetizaram antes de acontecer, da forma que os vemos cumpridos ou que estão se cumprindo diante dos nossos olhos, tal como foram profetizados – demonstração que acreditamos que parecerá a vós mesmos a mais forte e a mais verdadeira (JUSTINO. *I Apologia*, XXX. 1).

Hoje em dia, o ofício do profeta de “prever” o futuro é uma prática muito comum não somente no âmbito religioso, mas também em outros nada religiosos. Aqueles que possuem tal “dom” são conhecidos atualmente como visionários. Assim são os economistas, estadistas, cientistas e até mesmo historiadores. O termo em si traz a ideia básica de “aquele que julga ter visões”, mas também “Que ou quem tem ideias quiméricas ou extravagantes, devaneador, idealista, sonhador, utopista, que ou quem tem ideias inovadoras”<sup>96</sup>. Traz, basicamente, a ideia de alguém que consegue ver além. Alguns destes visionários se arriscaram a produzir até mesmo uma “história do futuro”. Tais obras especulam, a partir de dados do presente ou mesmo da ideia de circularidade na história, o que virá acontecer num futuro próximo ou mesmo remoto.

---

<sup>96</sup> <https://www.priberam.pt/dlpo/vision%C3%A1rio>. Acessado dia 21/02/2017.

No século XVII, por exemplo, o padre Antônio Vieira (1608-1697), escreveu a obra *História do Futuro*, enaltecendo Portugal como um quinto Império em continuação aos grandes impérios da Antiguidade<sup>97</sup>. Entusiasticamente, ele declara:

Para satisfazer, pois, à maior ânsia deste apetite e para correr a cortina aos maiores e mais ocultos segredos deste mistério, pomos hoje no teatro do mundo esta nossa História, por isso chamada do futuro. Não escrevemos com Beroso as antiguidades dos Assírios, nem com Xenofonte a dos Persas, nem com Heródoto as dos Egípcios, nem com Josefo a dos Hebreus, nem com Cúrcio a dos Macedônios, nem com Tucídides a dos Gregos, nem com Lívio a dos Romanos, nem com os escritores portugueses as nossas; mas escrevemos sem autor o que nenhum deles nem pôde escrever. Eles escreveram histórias do passado para os futuros, nós escrevemos a do futuro para os presentes. Impossível pintura parece antes dos originais retratar as cópias, mas isto é o que fará o pincel da nossa História (ANTÔNIO VIEIRA, 1855, p. 9).

Mais recentemente (2015), a jornalista Miriam Leitão lançou o livro *História do Futuro - o Horizonte do Brasil No Século XXI* e o historiador francês George Minois<sup>98</sup> escreveu uma obra cujo título é *História do Futuro: dos Profetas à Prospectiva* (2016). Existem centenas de obras com títulos semelhantes e que trazem uma proposta de um futuro possível a partir da experiência vivida ou de informações privilegiadas<sup>99</sup>. Mas, em tempos remotos não se tinha acesso à quantidade nem à velocidade de informações que possuímos hoje. Diferentemente dos visionários da modernidade, os da Antiguidade se intitulavam intermediários de alguma divindade.

O objetivo no presente capítulo é entender o desenvolvimento do conceito de profecia e de profeta dentro do contexto judaico-cristão da Antiguidade, o que inclui Justino. Desta forma, poderemos entender melhor a concepção que Justino possuía dos profetas e das profecias bíblicas. Como podemos verificar a partir dos escritos do

---

<sup>97</sup> Segundo ele, os quatro anteriores foram o persa, o egípcio, o grego e o romano (ANTÔNIO VIEIRA, 1855, p. 9).

<sup>98</sup> Conhecido por tratar de temas bastante incomuns na história, tais como: *História do Riso e do Escárnio*, *A Idade do Ouro – História da Busca da Felicidade*, *História do Ateísmo*, *História dos Infernos*, entre outros.

<sup>99</sup> Para se ter uma boa ideia da vasta produção de livros com o título *História do Futuro* aparece, basta acessar o endereço de busca do Google: <https://www.google.com.br/#q=history+of+the+future&tbn=bks>.

*Antigo Testamento*, a profecia começa de forma restrita a indivíduos em particular, amplia seus horizontes ao ter como destinatários alguns povos e, por fim, alcança uma concepção teleológica que abrange um mundo todo não somente em seu aspecto sincrônico com suas estruturas espaciais, mas também diacrônico.

Esse capítulo é importante, pois permite-nos compreender a dimensão profética na qual Justino estava imerso e é a base de seu horizonte de expectativa. Ele fazia parte de uma cultura que tinha como base de existência a fé em oráculos providenciais que regiam não só as suas vidas, mas toda a humanidade. A transcendência de Deus é reconhecida, mas sua participação na história, seu poder criador e sua intervenção no mundo da *physis* era algo que fazia parte do imaginário dos cristãos.

De modo geral, os povos da Antiguidade estavam imersos numa visão impregnada de religiosidade. Sua leitura e compreensão de mundo estavam submissas a um imaginário que dependia da superstição. Algo que o próprio apóstolo Paulo, no livro de *Atos dos Apóstolos*, capta muito bem quando, no Areópago, em Atenas chega à conclusão: “Homens atenienses, em tudo vos vejo um tanto supersticiosos<sup>100</sup>” (*At* 17:22). Em grego, o termo é δεισιδαιμονεστέρους que significa “temor supersticioso dos deuses, superstição” (PEREIRA, 1998, p. 121). Se por um lado, temos na Antiguidade uma religiosidade muito forte, temos também alguns grupos que mesclaram suas concepções religiosas com as filosofias em vigor. Isto pode ser visto, por exemplo, no próprio Justino ao declarar que o cristianismo era uma filosofia (JUSTINO. *Dialogo com Trifão*, VIII. 1).

---

<sup>100</sup> Para um detalhamento maior sobre esta discussão, veja-se: SANTOS, Samuel N. dos. *7 Fatores que Possibilitaram o crescimento do Cristianismo nos Primeiros Século: Uma Abordagem Histórica*. Goiânia: Kelps, 2014. Mais especificamente o capítulo 4, intitulado *A Religiosidade dos Gregos e as Apropriações Culturais*.

Não se deve estranhar essa mistura no pensamento na Antiguidade, pois nunca parece ter sido o propósito de Sócrates ou Platão, por exemplo, de destruir os deuses, mas de trazer uma maior racionalidade naquilo em que se crê (PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, p. 63-54). Como veremos, filosofias como estoicismo possuía muitas doutrinas que estavam muito mais ligadas a aspectos religiosos do que especificamente filosóficos. Isto permitiu Justino afirmar uma *mimesis*: “ao falar sobre conflagração, outro dogma dos estoicos” (JUSTINO. *I Apologia*, XX. 4). Aqui, Justino deixa implícita a ideia de que os estoicos plagiaram das Escrituras Sagradas judaicas um ensinamento religioso. Vemos assim, na concepção de Justino, uma escola filosófica “bebendo” em um livro religioso, trazendo uma concepção religiosa para dentro de sua escola. Desta forma, podemos perceber que em alguns círculos a religião e a filosofia não foram tão inimigas assim. Elas conviviam dentro de um mesmo ambiente sem muitas querelas.

Talvez tudo isto possa melhor ser explicado ao se entender o que era do âmbito da religião e o que era do âmbito da filosofia na Antiguidade. Diferentemente das concepções modernas, algumas doutrinas religiosas faziam parte do rol da filosofia e não especificamente da religião. Maxwell Staniforth esclarece-nos que

na Antiguidade Clássica as coisas eram diferentes. A moralidade, a vida sã, as relações do homem com os deuses — tudo isto era do foro do filósofo e não do sacerdote. A religião romana, no tempo do Império, não tinha nada a ver com os problemas morais. A sua função era simplesmente a da execução dos rituais que assegurassem a proteção dos deuses por parte do Estado, ou evitassem os efeitos do seu descontentamento. Era um sistema formal de cerimônias públicas realizadas por funcionários do Estado, e não dava resposta às dúvidas e dificuldades da alma humana (STANIFORTH, sd, p. 11).

No geral, o que se observa pelos escritos da Antiguidade é que as pessoas mais simples levavam uma vida mais supersticiosa e a elite que possuía mais contato com as leituras das escolas filosóficas transitavam por ambas as vias. A explicação de

mundo para o primeiro grupo era sob a ótica religiosa, mas o segundo havia mixado suas concepções com a filosofia. Então questões como ética e teologia faziam parte da filosofia enquanto os rituais era cuidado pelos sacerdotes. O caso do estoicismo é impactante. O historiador W. E. H. Lecky afirma que: “O Estoicismo tornou-se a religião das classes instruídas. Ele fornecia os princípios da virtude, dava cor a mais nobre literatura da época, e guiava todos os desenvolvimentos do fervor moral” (apud: STANIFORTH, 2002, p. 12).

Esse era o quadro geral do imaginário da Antiguidade. Era dentro desse contexto em que Justino estava inserido, era sua explicação de mundo. Ao mesmo tempo em que ele apela para a razão (JUSTINO. *I Apologia*, II. 1) está também fincado numa concepção de mundo muito supersticiosa, onde anjos e demônios são potências que regem as ações humanas (JUSTINO. *I Apologia*, V. 1-4; VI. 2). É nesse contexto que podemos compreender a profecia, não como mera ponte que liga Deus à humanidade, mas como reveladora de um propósito maior da divindade que permeia todas as temporalidades de forma diferente: a relação de Deus com a humanidade. No passado, as promessas revelando a vontade divina; no presente, o acesso direto com os planos divinos; no futuro, divindade e adoradores vivendo juntos. Por isso, a grande tônica das profecias apocalípticas no judaísmo e no cristianismo é apontar para o futuro apesar de não ser essa a única utilidade das profecias.

Portanto, o presente capítulo carrega a responsabilidade de trazer a lume o desenvolvimento da concepção de profecia e de profeta até chegar a esse imaginário tão presente no tempo de Justino e que conseqüentemente faz parte de sua visão de mundo, de seu imaginário. Para tanto, percorremos obrigatoriamente alguns caminhos. Faz-se necessário entender tal concepção a partir da literatura judaico-cristã: *Antigo e Novo*

*Testamento*. Desta forma, começaremos por apresentar os livros bíblicos que estavam à disposição de Justino no item *A Bíblia que Justino lia*.

Não podemos ignorar, principalmente no que diz respeito às Escrituras canônicas, as críticas referentes à datação e autoria. Portanto, algo breve sobre esse assunto é apresentado com o objetivo de trazer uma narrativa mais cronológica dos eventos narrados. Não deixando de apontar a nossa própria crítica em relação a algumas conclusões bastante absurdas sobre a questão. Deteremo-nos mais no debate da crítica em torno do *Pentateuco* por uma razão bem simples: são mais abundantes. Em síntese, temos aqui dois tópicos: *Criticismo bíblico: Antigo e Novo Testamento* e *Uma breve história do judaísmo*. Ambos visam introduzir o leitor na cultura a qual Justino havia melhor se adaptado: judaico-cristã.

Adentrando mais especificamente o tema proposto, tratamos de analisar os termos profeta e profecia nas culturas judaica e greco-romana, atentando aqui para os termos utilizados nos seus respectivos idiomas. Intitulamos esse tópico de *Etimologia dos termos profeta e profecia*, com dois subtópicos: *Os termos utilizados no hebraico* e *Os termos utilizados no grego*. Em seguida, trazemos uma análise do termo na literatura judaico-cristã, desde as primeiras narrativas bíblicas até seu desembocamento no cristianismo. Dois tópicos são dedicados aqui: *Desenvolvimento dos termos profeta e profecia no Antigo Testamento: Do profeta Abraão, o amigo de Deus até a apocalíptica judaica* e *Profeta e profecia no Novo Testamento: Uma leitura das profecias pelos escritores cristãos e sua escatologia*.

## **1. A Bíblia que Justino lia**

É importante entendermos melhor sobre a Bíblia que Justino tinha em mãos. Atualmente temos bíblias de vários formatos, tamanhos e até de conteúdos distintos uma das outras<sup>101</sup>. No segundo século, o acesso aos escritos sagrados cristãos era, em sua maioria, em formato de códex, diferentemente dos escritos judaicos e greco-romanos que ainda preferiam o rolo (PAROSCHI, 1993, p. 31). Eram escritos em papiro ou pergaminho. O livro, naquela época, era artigo de luxo, privilégio de poucos. Não muitas pessoas sabiam ler, menos ainda sabiam escrever. Lembrando que até o século II d.C. a predileção era pela língua grega, somente a partir do segundo e terceiro século é que teremos obras cristãs em latim.

É interessante a argumentação de William V. Harris que afirma que muitos habitantes do Império romano não sabiam falar nem grego, nem latim (HARRIS, 1991, p. 175-177). Há uma passagem em *Atos dos Apóstolos* bastante intrigante neste ponto. O apóstolo Paulo e Barnabé estavam numa cidade chamada Listra, região da Galácia. Segundo o texto bíblico, ao realizarem a cura de um homem coxo, as pessoas da cidade ficaram entusiasmadas e disseram em sua própria língua, ou seja, em língua licaônica: “Fizeram-se os deuses semelhantes aos homens, e desceram até nós” (At 14:11).

Pela menção a Zeus e Hermes no versículo seguinte, é possível que não seja exatamente um idioma antigo dos habitantes daquela cidade, mas um dialeto local que talvez pudesse ser uma mescla de koiné com o idioma da cidade. Mas, não é tão provável visto que o escritor de *Atos dos Apóstolos* sempre procurava distinguir bem o idioma no qual os personagens falavam. Por exemplo, Paulo diante dos fariseus falou em hebraico (At 22:2).

---

<sup>101</sup> Para a diferença entre as Bíblias hebraica, católica, protestante e ortodoxas ver: ROGERSON, J. W. *O Livro de Ouro da Bíblia: Origens e Mistérios do Livro Sagrado*. Rio de Janeiro: PocketOuro, 2010. Para informações especificamente sobre a *Septuaginta* ver: HARL, Marguerite et al. *A Bíblia Grega dos Setenta: Do Judaísmo Helenístico ao Cristianismo Antigo*. São Paulo: Loyola, 2007.

Outro exemplo significativo da preocupação do escritor de *Atos dos Apóstolos* com as línguas é que no dia de Pentecostes, festa judaica da colheita e o episódio em que os discípulos falaram em outras línguas, os visitantes (judeus helenizados e prosélitos) que vinham de várias localidades e estavam na cidade por ocasião da festa, exclamaram: “Como, pois, os ouvimos, cada um, na nossa própria língua em que somos nascidos?” (*At* 2:8). De qualquer forma, não se deve generalizar o letramento<sup>102</sup> no período romano. Como Rosalind Thomas já adverte: “Utilizamos as descrições ‘letrado’ e ‘iletrado’ hoje para denotar toda uma gama de significados, tanto as habilidades de ler e escrever quanto o grau de refinamento e cultura” (THOMAS, 1999, p. 1). Mas, ainda assim, o iletramento no período do Império Romano ainda era bem maior do que o letramento.

Outra questão era que para se ter acesso a um livro bíblico era muito difícil devido a ser muito caro. Devido a isso, era ainda mais difícil ter todos os livros bíblicos. Lembrando que no segundo século nenhum cânon<sup>103</sup> ainda estava definido o que amplia muito o conceito de texto bíblico. O termo comumente utilizado para estes livros era de *Escritura* ou *Sagrada Escritura*<sup>104</sup>. Portanto, não haviam ainda sido reunidos todos os livros da forma como temos hoje<sup>105</sup>. No máximo que se tinha reunido eram os livros do

<sup>102</sup> O sentido aqui é de saber ler e escrever. A discussão sobre os vários níveis entre a oralidade e letramento é detalhada por Rosalind Thomas, na introdução de seu livro *Literacy and orality in ancient Greece: Key Themes in Ancient History* (1999).

<sup>103</sup> Exceto o de Marcião. Mas este não teve muito êxito em seu cânon. Vide nota 105 abaixo.

<sup>104</sup> Os livros a que chamamos de *Novo Testamento*, mais propriamente os Evangelhos, Justino os intitula de “memórias dos apóstolos” ou apenas “Evangelhos” (JUSTINO. *I Apologia*, LXVI. 3). Mas ao tratar do que chamamos de *Antigo Testamento* juntamente com o Novo, os chama de “Escrituras” (JUSTINO. *I Apologia*, XXVIII. 1) ou simplesmente “os livros” referindo-se às *Escrituras Sagradas* dos judeus e sua tradução para o grego (*Septuaginta*) e designando-as como “livros dos profetas” ou ainda pode-se entender como “livros de profecias” quando diz que: “Entre os judeus, houve profetas de Deus, através dos quais o Espírito profético anunciou antecipadamente os acontecimentos futuros, e os reis, que segundo os tempos se sucederam entre os judeus, apropriando-se de tais profecias, guardaram-nas cuidadosamente tal como foram ditas e tal como os próprios profetas as consignaram em seus livros, escritos em sua própria língua hebraica” (JUSTINO. *I Apologia*, XXXI. 1; grifo nosso).

<sup>105</sup> A primeira preocupação com um cânon do *Antigo Testamento* pode ser visto na obra *Carta de Aristéias* (ROGERSON, 1999, p. 182-184). Para maiores detalhes veja-se o capítulo 3 desta tese. Quanto ao *Novo Testamento*, começaram quando Marcião, no século II, propôs um cânon com apenas onze livros: o *Evangelho de Lucas*, readaptado pelo próprio Marcião a fim de retirar passagens que fossem

*Antigo Testamento* e, mesmo assim, na maioria das vezes, na sua versão grega, a *Septuaginta*.

A *Septuaginta* era, portanto, a versão mais conhecida da Bíblia hebraica. Enquanto esta se dividia em três partes: *Torah* (a lei), *Neviim* (os profetas) e *Kethuviim* (os escritos), a *Septuaginta* trazia uma divisão em quatro partes: *Pentateuco*, correspondendo aos mesmos livros da *Torah*; Livros Históricos, Livros Poéticos ou Sapienciais e Proféticos. A ordem destas três divisões é bem distinta das duas últimas da *Tanakh*. Essa divisão da *Septuaginta* é basicamente a que possuímos nas nossas Bíblias modernas.

Justino não possuía todo o *Antigo Testamento* tal qual temos hoje. Segundo Skarsaune, o *Antigo Testamento* de Justino compreendia seguramente o livro de *Gênesis*, *Êxodos*, *Levítico*, *Números*, *Deuteronômio*, *Josué*, *Salmos*, *Provérbios*, *Daniel*, *Isaías*, *Jeremias*, *Ezequiel*, os doze profetas menores (*Oséias*, *Joel*, *Amós*, *Obadias*, *Jonas*, *Miquéias*, *Naum*, *Habacuque*, *Sofonias*, *Ageu*, *Zacarias* e *Malaquias*), de forma direta ou indireta. Sendo que *Gênesis*, *Salmos* e *Isaías* ele os utiliza extensivamente. Implicando talvez que ele possuísse o rolo completo destes livros (SKARSAUNE, 2007, p. 57-58).

Tomando como base a divisão da Bíblia tal qual a conhecemos, ou seja, *Pentateuco*, Livros Históricos, Livros Poéticos ou Sapienciais e Proféticos, chegamos à conclusão de que Justino possuía um excelente conhecimento dos livros da primeira e da última parte da divisão. Também possuía um excelente conhecimento de um dos livros da terceira (*Salmos*). Dos livros históricos, ele conhecia o livro de *Josué* e possivelmente *I Crônicas* de onde apresenta uma citação (JUSTINO. *I Apologia*, XLI.

---

contrárias às suas concepções, e dez das treze cartas paulinas, são elas: *Romanos*, *1 e 2 Coríntios*, *Gálatas*, *Efésios*, *Filipenses*, *Colossenses*, *1 e 2 Tessalonicenses* e *Filemom* (EHRMAN, 2004, p. 163). Mesmo a “forma como temos hoje” é muito variada. Veja-se para isto ROGERSON, J. W. *O Livro de Ouro da Bíblia: Origens e Mistério do Livro Sagrado*.

1-4; cf. *I Cr* 16:23-31). Dos demais livros históricos só podemos inferir em algumas passagens que ele possuía algum conhecimento da narrativa presente nestes livros. O que pode ser observado pelo seu conhecimento do episódio em que o rei Saul consulta uma pitonisa (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, 105.4, cf. *I Sm* 28:7-25), pela frequente citação de Davi (JUSTINO. *I Apologia*, XXXV. 6; XL, 5; XLI. 1; XLII. 3, XLV. 1), pelo conhecimento que tinha a respeito da sequência de reis em Israel quando informa:

Entre os judeus, houve profetas de Deus, através dos quais o Espírito profético anunciou antecipadamente os acontecimentos futuros, e os reis, que segundo os tempos se sucederam entre os judeus, apropriando-se de tais profecias, guardaram-nas cuidadosamente tal como foram ditas e tal como os próprios profetas as consignaram em seus livros, escritos em sua própria língua hebraica (JUSTINO. *I Apologia*, XXXI. 1; grifo nosso).

Tal citação nos mostra que Justino tinha algum conhecimento da sucessão dos reis israelitas e a crença de que estes mesmos reis preservaram as profecias. Por vezes o seu conhecimento é indireto e superficial, mas perceptível, como, por exemplo, em sua conclamação retórica: “Portanto, é vosso dever averiguar com todo o rigor e inteirar-vos até quando os judeus tiveram príncipe e rei<sup>106</sup> saído deles, até à aparição de Jesus Cristo” (JUSTINO. *I Apologia*, XXXII. 1, grifo nosso). Talvez porque, em sua opinião, estes livros reflitam pouco do propósito cristológico tão visto nos outros livros das outras divisões ou devido a não ter tido acesso a eles. Mesmo porque as profecias nestes livros são muito circunstanciais e não refletem teor escatológico.

Algo inusitado é que o conhecimento que ele tem de David parece advir do livro dos *Salmos* e dos profetas e não de *I e II Samuel* (JUSTINO. *I Apologia*, XXXV. 6; XL, 5; XLI. 1; XLII. 3; XLV. 1). De qualquer forma, o período que os livros

---

<sup>106</sup> Não houve na história de Israel uma sequência ininterrupta de reis. O último rei em Judá foi Zedequias que reinou de 597 a 586 a.C. Diga-se ainda, um rei subordinado ao Império babilônico (DOUGLAS, 1995, p. 1675). Godolias que foi colocado pelos babilônicos depois da derrota de Zedequias não foi coroado rei e também não era de linha real, mas neto de Safã, oficial de Josias (BROWN, 2007, p. 394). Após o cativo, no período de reconstrução do templo, temos Zorobabel sendo chamado de governador de Judá, mas não de rei (DOUGLAS, 1995, p. 1680). Depois disso, só teremos uma governança judaica com a dinastia dos Macabeus e com o título de rei/sumo-sacerdote (DOUGLAS, 1995, p. 973).

históricos narram é reconhecido por Justino e reflete um momento importante do desenvolvimento profético judaico, pois é um estágio posterior a uma forma mais arcaica do processo oracular. Segue abaixo tabela de comparação dos livros que Justino possuía com as bíblias modernas<sup>107</sup>, segundo a ordem de cada uma:

TABELA 1 – Justino, as Bíblias modernas e *Tanakh*: uma comparação

<i>Antigo Testamento</i> de Justino	<i>Antigo Testamento</i> das Bíblias Católicas	<i>Antigo Testamento</i> das Bíblias Protestantes	Bíblia Hebraica <sup>108</sup>
Gênesis	Gênesis	Gênesis	Gênesis
Êxodo	Êxodo	Êxodo	Êxodo
Levítico	Levítico	Levítico	Levítico
Números	Números	Números	Números
Deuteronômio	Deuteronômio	Deuteronômio	Deuteronômio
Josué	Josué	Josué	Josué
	Juízes	Juízes	Juízes
	Rute	Rute	Samuel
I Samuel	I Samuel	I Samuel	
	II Samuel	II Samuel	Reis
	I Reis	I Reis	
	II Reis	II Reis	Isaías
I Crônicas	I Crônicas	I Crônicas	Jeremias
	II Crônicas	II Crônicas	Ezequiel
	Esdras	Esdras	Oséias <sup>109</sup>
	Neemias	Neemias	Joel
	Tobias		Amós

<sup>107</sup> Todos os livros das Bíblias Protestantes com a Bíblia Hebraica são os mesmos, somente a ordem dos livros é alterada. Nas Bíblias Católicas, há uma maior quantidade de livros. Todos os livros que estão nas Bíblias Católicas e não estão nas Protestantes e na Bíblia Hebraica são considerados para os protestantes e judeus como apócrifos, ou seja, de inspiração espúria, duvidosa, não canônicos. Para a Igreja Católica, tais livros são considerados como deutero-canônicos, ou seja, um segundo cânon (ROGERSON, 2010, p. 176). Sua inclusão no cânon católico foi confirmada no Concílio de Trento, em 1546 (GOTTWALD, 1988, p. 74).

<sup>108</sup> Ordem distinta a partir de *Deuteronômio*.

<sup>109</sup> Os profetas menores formam um único livro no cânon hebraico.

	Judite		Obadias
	Ester	Ester	Jonas
	I Macabeus		Miquéias
	II Macabeus		Naum
	Jó	Jó	Sofonias
Salmos	Salmos	Salmos	Ageu
	Provérbios	Provérbios	Zacarias
	Eclesiastes	Eclesiastes	Malaquias
	Cantares	Cântico dos Cânticos	Salmos
	Sabedoria		Provérbios
	Eclesiástico		Jó
Isaías	Isaías	Isaías	Cantares
Jeremias	Jeremias	Jeremias	Rute
	Lamentações	Lamentações	Lamentações
	Baruc		Eclesiastes
Ezequiel	Ezequiel	Ezequiel	Ester
Daniel	Daniel <sup>110</sup>	Daniel	Daniel
Oséias	Oséias	Oséias	Esdras/Neemias
Joel	Joel	Joel	
Amós	Amós	Amós	Crônicas
Obadias	Obadias	Obadias	
Jonas	Jonas	Jonas	
Miquéias	Miquéias	Miquéias	
Naum	Naum	Naum	
Sofonias	Sofonias	Sofonias	
Ageu	Ageu	Ageu	
Zacarias	Zacarias	Zacarias	
Malaquias	Malaquias	Malaquias	

Fonte: GOTTWALD, Norman K. Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica. São Paulo: Paulinas. 1988, p. 76-78.

<sup>110</sup> Nas bíblias católicas existem três adições ao livro de Daniel: *Cântico de Azarias* (Dn 3:23-24), a *História de Susana* (Dn 13) e *Bel e o Dragão* (Dn 14).

A análise destas obras e como Justino as utiliza faz-nos ver que sua concepção de profecia e profeta é mais ampla do que a divisão dos livros bíblicos permite, pois temos, em Justino, casos de profetas que não foram intitulados como profetas no *Antigo Testamento* e profecias que não estão inclusas nem na *Torah*, nem nos profetas anteriores e nem nos profetas posteriores. Partindo do conhecimento que Justino possuía do *Antigo Testamento* e da atividade profética existente nos livros que o compõem podemos melhor compreender sua definição tanto de profeta quanto de profecia.

O desenvolvimento da profecia vista a partir do *Antigo Testamento* revela qualidades para além de um simples porta-voz de *Yahweh*. E é na Escritura Sagrada dos judeus que Justino vai encontrar seu parâmetro de profeta. Sua definição dos termos profeta e profecia se mostra ampla, mas com características bastante precisas. O que permeia sua interpretação das profecias veterotestamentárias é basicamente uma concepção neotestamentária na qual o *Antigo Testamento* é interpretado sob a ótica do *Novo Testamento*.

Os escritores cristãos usaram a mesma lógica. Quando utilizamos a expressão “sob a ótica do *Novo Testamento*”, nos referimos às ideias básicas da fé cristã, tais como: a encarnação de Jesus, Jesus enquanto Filho de Deus, a salvação em Cristo, seu ministério, sua morte e ressurreição, sua segunda vinda, etc. Enfim, todos os eventos que começaram com o nascimento de Jesus e àqueles que foram, estão sendo ou serão desencadeados por este acontecimento. Tais elementos fazem parte das doutrinas cristãs conhecidas como cristologia, soteriologia e escatologia.

Portanto, o presente estudo pretende esclarecer dois pontos que temos por fundamentais: a prática de ouvir a voz de Deus e falar por Ele e a função daqueles que são convocados para falar por Ele. Trata-se da dinâmica oracular judaica que

analisamos no presente capítulo. No momento importa-nos trazer alguns esclarecimentos introdutórios. Por isso, passemos a analisar o criticismo bíblico em torno do *Antigo* e do *Novo Testamento*.

## 2. Criticismo bíblico: *Antigo e Novo Testamento*

Delinear uma história da profecia em Israel parece ser um trabalho árduo, pois além da literatura judaica ser extensa há muita discussão sobre a autenticidade dos livros. Por autenticidade queremos dizer precisamente aos dilemas quanto à autoria, composição e datação. Como a maioria dos livros da Antiguidade, os livros do *Antigo Testamento* e do *Novo Testamento* não trazem o seu autor e quando o trazem é bastante questionável a informação. Exceto pelas cartas de Paulo que a crítica moderna considera que das treze epístolas que lhe são atribuídas apenas sete são tidas como autênticas. São elas: *Romanos*, *I e II Coríntios*, aos *Gálatas*, aos *Filipenses*, *I Tessalonicenses* e *Filemon*. Três são consideradas inautênticas: *Efésios*, *I Timóteo* e *Tito*. E três possuem autoria considerada discutível. São elas: *Colossenses*, *II Tessalonicenses* e *II Timóteo* (QUESNEL, 2008, p. 91-92).

Os demais livros da Bíblia não tiveram tanta sorte. Em relação ao *Pentateuco* (*Gênesis*, *Êxodos*, *Levítico*, *Números* e *Deuteronômio*), ainda há fervorosa discussão sobre o assunto. A tradição sempre atribuiu a autoria a Moisés, exceto pelos últimos capítulos de *Deuteronômio*, por uma questão óbvia, pois tratam de sua morte.

No século XVII, Thomas Hobbes e Baruch de Spinoza questionaram a autoria de Moisés<sup>111</sup>. Em 1753, um médico de Luís XV por nome Jean Astruc, mais

---

<sup>111</sup> A crítica tanto de Hobbes quanto de Spinoza é referente aos livros do *Antigo Testamento* e não somente ao *Pentateuco*. Para o primeiro, veja-se o capítulo XXXIII de HOBBS, Thomas. *O Leviatã* ou

conhecido pelas suas contribuições para a medicina no tratamento de doenças venéreas – na obra *Traité Des Maladies Vénériennes* –, escreveu uma obra intitulada *Conjectures sur la Genese*, defendendo a autoria mosaica do livro de *Gênesis* (GRADL, 2001, p. 45). Em sua análise, ele supôs que Moisés utilizou-se de três fontes (*mémoires*) para compor o livro de *Gênesis*, as quais ele dispôs em colunas e as intitulou simplesmente de A, B e C. Os primeiros dois documentos foram identificados pela utilização do nome de Deus. Às vezes aparece no texto a palavra *Elohim*, outras vezes o tetragrama YHWH (*Yahweh*).

A *troisieme mémoire C* está relacionada às narrativas repetidas que ele identificou em *Gênesis*, como é o caso da Criação (*Gn* 1.1-2.3 e 2.4-25); do Dilúvio (*Gn* 6:19-20 e 7:2-3) e da estratégia de Abraão em relação a Sara (*Gn* 12:10-20 e 20:1-18; ASTRUC, 1753, p. 3-18). Nasce, desta forma, a “hipótese documentária”, ou seja, de que o livro de *Gênesis* foi escrito a partir de vários documentos. Apesar da boa intenção de Astruc, sua teoria foi muito útil para estudiosos posteriores demonstrarem exatamente o contrário do que ele pretendia. Johann Gottfried Eichhorn, na década de 1780, em seu estudo do livro de *Gênesis*, denominou as duas fontes advogadas por Astruc como documento J, para Javista e E, para Eloísta. Diferentemente de Astruc, Eichhorn, apesar de ter tido de início a intenção de defender a autoria mosaica, após ter conhecimento da obra *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament*<sup>112</sup>, de Wilhelm de Wette, mudou de ideia (SKA, 2014, p. 117). A autoria de Moisés, a partir daí, foi bastante refutada. Um terceiro documento é proposto, trata-se do documento D que se

---

Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 281-288. Esta obra teve a sua primeira publicação em 1651. Para o segundo, o capítulo VIII: SPINOZA, Baruch. Tratado Teológico-Político. São Paulo: Perspectiva, 2014. Sua primeira publicação foi em 1670. Outros ainda questionaram a autoria mosaica de todo Pentateuco ou partes, tais como: Richard Simon (1638-1722), D. A. Bodenstein Karlstadt (1486-1541), André Maes (1516-1573) (SKA, 2014, p. 116).

<sup>112</sup> Contribuições para uma Introdução ao Antigo Testamento.

refere ao livro de *Deuteronomio* e outro intitulado P (de Priestly), ou conhecido como Sacerdotal (SKA, 2014, p. 116).

A hipótese documental teve seu auge com dois eruditos alemães: Karl Heinrich Graf e Julius Wellhausen. Por isso, tal hipótese ficou conhecida também como teoria Graf-Wellhausen (BERMAN, 2006, p. viii) que pode ser resumida como abaixo:

A partir daí, a hipótese documental assumirá sua forma clássica, familiar a todos os estudiosos do *Pentateuco*. Há quatro fontes: a javista (J), escrita no sul, no século IX; a eloísta (E), escrita, mais ou menos, um século depois, no reino do Norte e influenciada pelos primeiros profetas (século VIII); o Deuteronomista (D), que, no seu núcleo mais antigo remonta à reforma de Josias, em 622 a.C.; e a sacerdotal (P), obra exílica ou pós-exílica (SKA, 2014, p. 126).

Mas, a grande revolução na discussão do tema começou com Martin Noth. Ele inaugura o que ficou conhecido como “História Deuteronomista”. Não se trata mais de um *Pentateuco*, mas de um *Tetrateuco*, pois o livro de *Deuteronomio* passa a ser entendido como uma introdução à história de Israel. A sequência da História Deuteronomista continua de Josué até o livro de *II Reis*, ou seja, vai da conquista de Canaã até a queda da monarquia e consequente cativeiro babilônico. Há, nestes livros, uma teologia comum: a causa do exílio foi a não permanência na adoração a *Yahweh* (RÖMER, 2008, p. 9-10). As várias advertências do livro de *Deuteronomio* ecoam até o livro de *II Reis*, revelando as consequências da desobediência a *Yahweh* (cf. *Dt* 28 e *II Rs* 25:11).

Para Noth, o pano de fundo dos livros da História Deuteronomista foi o exílio babilônico identificando assim o momento no qual estes livros foram escritos. Em sua teoria havia apenas um Deuteronomista, o qual ele chama simplesmente de Dtr (NOTH, apud: RÖMER, 2008, p. 31, 50). A partir daí os estudos se avolumaram e se chegou a uma escola de deuteronomistas (RÖMER, 2008, p. 53). A complexidade das tradições presentes no texto bíblico tem aumentado cada vez mais. Principalmente o

*Pentateuco* começa a parecer uma enorme colcha de retalhos onde, em apenas um capítulo várias tradições ou estágios podem estar envolvidos. Só a título de exemplo, Thomas Römer encontra três estágios em *Deuteronômio* 12 (RÖMER, 2008, p. 58):

- 13-18 – Sua redação data de cerca de 620, época reinado de Josias. Enquadra-se bem na proposta de centralização política de Josias;
- 8-12 – é do período do exílio babilônico;
- 2-7 e 20-27 – pertence ao período Persa.

Como pode ser observado na disposição acima, a fragmentação do texto bíblico chega a ser bastante excessiva. Toda a tradição judaica acreditava na autoria mosaica, sem qualquer preocupação em defender tal posição. Mesmo por que não havia necessidade, pois ninguém questionava a atribuição do *Pentateuco* a Moisés. O livro de *Eclesiástico* é bem categórico e informa que “Moisés deu-nos a lei com os preceitos da justiça, a herança da casa de Jacó e as promessas feitas a Israel” (*Ecles* 24:33).

O historiador judeu do século I, Flávio Josefo, em sua obra *Antiguidades Judaicas* cita por várias vezes, ao retomar o relato no livro de *Gênesis*, Moisés como o autor do livro, com expressões como: “Moisés chamou [...]”, “segundo o que se refere Moisés [...]”, “Moisés fala ainda [...]”, “Moisés narra em seguida [...]”, e centenas de outras expressões semelhantes (FLÁVIO JOSEFO. *Antiguidades Judaicas*, I. 1, 4). Quanto aos demais livros do *Pentateuco*, Josefo nos informa que “Assim falou Moisés a todos os israelitas e deu-lhes um livro, no qual estavam escritas as leis e a maneira de viver que deveriam observar” (FLÁVIO JOSEFO. *Antiguidades Judaicas*, IV. 8.172). Em seu comentário de *Deuteronômio* 22: “Essas foram as leis que Moisés deixou à

nossa nação. Ele deu também as que havia escrito quarenta anos antes, das quais falaremos em outro lugar” (FLÁVIO JOSEFO. *Antiguidades Judaicas*, IV. 8.172).

Também para Justino, o *Pentateuco* possui uma tradição autêntica e genuinamente mosaica. Por vezes ele cita passagens do *Pentateuco* e as atribui a Moisés. Ao falar de Abraão, Isaque e Jacó, Justino deixa bem claro: “como o próprio Moisés deixou escrito” (JUSTINO. *I Apologia*, LXIII.17). Ao citar *Gênesis* 49:10-11, a bênção de Jacó sobre seu filho Judá, ele informa: “Moisés, que foi o primeiro dos profetas, disse literalmente [...]” (JUSTINO. *I Apologia*, XXXII.1). Ao citar novamente essa passagem no capítulo LIV. 5, enfatiza: “por ele (Moisés) [...], foi feita esta profecia”; “Moisés conta”, ao falar do episódio da destruição de Sodoma e Gomorra (JUSTINO. *I Apologia*, LIII. 7-9).

Quando cita a criação do mundo, Justino conclama: “escutai o que disse literalmente Moisés” (JUSTINO. *I Apologia* LIX. 1) e: “querendo assim imitar o que disse Moisés” (JUSTINO. *I Apologia*, LXIV. 1); ainda: “deve-se também ao fato de ter lido, como dissemos, em Moisés” (JUSTINO. *I Apologia* LX. 6; grifo nosso); ao falar da genealogia patriarcal, declara: “Abraão foi pai de Isaac, e este pai de Jacó, como o próprio Moisés deixou escrito” (JUSTINO. *I Apologia* LXIII. 17; grifo nosso).

Para Justino, o livro de *Êxodo* também é de autoria mosaica. Ao citar o episódio da sarça, ele afirma: “O mesmo aparece claramente pelos escritos de Moisés” e ainda: “Estes, tendo expressamente dito nos escritos de Moisés” (JUSTINO. *I Apologia*, LXIII. 6, 11). Ao citar *Deuteronômio* 30:5, atesta que: “Esta doutrina foi ensinada a nós pelo Espírito profético que, por meio de Moisés, nos testemunha que falou ao primeiro homem que havia criado do seguinte modo [...]” (JUSTINO. *I Apologia*, XLIV.1).

Estas duas posições ainda se debatem e apesar das dificuldades de se estabelecer a historicidade de vários personagens bíblicos, a tradição textual existe e

possui certamente várias camadas temporais difíceis de se estabelecer com precisão. Mas há questões palpáveis e sobre estas podemos estabelecer alguma relação que possibilite um maior entendimento do profetismo judaico. Se é difícil precisar a historicidade no texto, não há dúvidas que há historicidade do texto. Ou seja, alguns dos relatos bíblicos podem ser difíceis de estabelecer sua historicidade, porém a presença do texto bíblico na história é um fato. Além disso, o texto em si revela um imaginário próprio de um povo. Imaginário este que não é tão difícil de ser detectado.

Outro livro que possui uma discussão profícua é o livro do profeta Isaías. Alguns defendem que há dois autores outros, que há três. Estes últimos, dividem o livro de Isaías em Proto-Isaias, que vai do capítulo 1 ao 39; Dêutero-Isaias, do 40-55 e Trito-Isaias, do 56 ao 66 (STENDEBACH, 2001, p. 157-164). Isto não quer dizer que houve três Isaías que escreveram o livro, mas são três designações com datações distintas, podendo mesmo significar vários autores para cada divisão. Justino faz parte da tradição, portanto, para ele, só existe um Isaías. Ele não distingue entre dois ou três Isaías. Ao citar passagens que constam nas três divisões acima, ele deixa claro que o autor é um único Isaías, por exemplo:

<i>Isaías</i>	<i>I Apologia</i>
7:14	XXXIII. 1
54:1	LIII. 5-6
65:2	XXXV. 3-4

Ou seja, todas as vezes que Justino cita alguma referência do livro do profeta Isaías, seja em qualquer parte do livro, ele não aponta outros autores, apenas um profeta Isaías. Mesmo porque não havia qualquer crítica neste sentido. Tal crítica só passou a existir no século XVIII de nossa era (STENDEBACH, 2001, p. 157). Em

suma, nenhum dos livros da Bíblia, exceto as 7 cartas de Paulo consideradas autênticas, têm sua autoria confirmada pela crítica. Mas, diferentemente do *Antigo Testamento*, nos livros do *Novo Testamento*, a questão da datação não difere mais do que um século.

Empreendemos, a seguir, a tarefa de relatar brevemente a história bíblica tal qual está contida nos livros do *Antigo Testamento*, do ponto de vista literário, ou seja, tal qual está presente nestes livros, cotejada com algumas críticas quando necessárias.

### **3. Uma breve história do judaísmo: Uma visão panorâmica a partir do texto bíblico**

Algumas obras que tratam da história de Israel cometem o anacronismo de começar com Abraão ou mesmo com Adão. Isto porque tais histórias constam de uma literatura que pertence aos israelitas: a *Torah* e os seus autores estão por demais envolvidos com o texto bíblico<sup>113</sup>. A história de Israel começada antes da instituição da própria “nação” não consiste em problema de fato, desde que se explicita bem a distinção de um Israel que ainda não existe, um Israel em constituição e um Israel constituído e, até mesmo, um Israel exilado e disperso.

Outro problema é que ao lidarmos com a história de Israel, tomando como base os textos bíblicos, não podemos nos esquecer de que vários personagens envolvidos carecem de uma existência histórica mais precisa. De fato, os aspectos e

---

<sup>113</sup> Isso geralmente pode ser visto em obras que prezam a ortodoxia, seja ela judaica ou cristã. Em obras críticas isso não ocorre. No primeiro caso, citamos dois exemplos. Primeiramente, a obra *Antiguidades Judaicas*, do historiador judeu Flávio Josefo, no livro I, começa refazendo a narrativa de *Gênesis*, da Criação até a morte do patriarca Isaque (FLAVIO JOSEFO. *Antiguidades Judaicas*, I. 1-22). O segundo exemplo, é a *História dos Judeus*, de Paul Johnson que inicia sua narrativa falando da Caverna de Macpela onde os Patriarcas, a começar de Abraão que comprou a Caverna até seu bisneto José, e afirma que “Este é o local onde 4 mil anos de história dos judeus, à medida que pode ser ancorado no tempo e no espaço, começou” (JOHNSON, 1988, p. 4). Para uma obra com uma visão bastante crítica veja-se: SAND, Shlomo. *A invenção do povo Judeu: da Bíblia ao sionismo*. São Paulo: Benvirá, 2011.

personagens míticos, principalmente no *Pentateuco*, estão muito presentes. Portanto não se trata aqui simplesmente de traçar a História de Israel, mas de conhecer o relato bíblico sobre as origens e o desenvolvimento de uma nação enquanto uma proposta de construção identitária. Além do mais, os livros do *Pentateuco* já revelam claramente a preocupação com um projeto de construção da nação de Israel. Como podemos observar, esse é um dos objetivos básicos do(s) escritor(es) do *Pentateuco*. Como Diana Edelman aponta: “O *Pentateuco* foi criado para dar um sentido de identidade étnica do surgimento da comunidade judaica por meio da criação de um passado compartilhado” (EDELMAN, 2009, p. 29).

Pois bem, a fim obtermos melhor entendimento dos relatos, dividiremo-na em quatro partes bem sucintas. Todo relato em *Gênesis* que é anterior à chamada de Abraão reflete um Israel que não existe. É, certamente, a parte mais mítica do livro. De Abraão até pouco antes da organização em tribos já instaladas na terra de Canaã, apesar de não haver um Israel constituído como povo e território estabelecidos, pode ser claramente visto como um Israel sendo planejado.

A partir do estabelecimento na terra de Canaã até o exílio, primeiramente do Reino do Norte, em 721/722 a.C. e, posteriormente, do Reino do Sul, em 587 a.C., temos um Israel formando-se tanto como povo quanto territorialmente. A partir dessa data, temos um Israel primeiramente exilado e, conseqüentemente, disperso pelo mundo. Portanto, não perdendo de vista tais aspectos, tratemos de conhecer, por meio do registro do *Antigo Testamento*, os personagens citados por Justino e também dos eventos míticos ou não que ele acredita.

O(s) escritor(es) ou redator(es) do livro de *Gênesis* parecem querer demonstrar uma preeminência de Israel sobre as demais nações. Cria-se assim um passado mítico que remonta às origens do Universo. Por isso, “No princípio criou Deus

[...]” (*Gn* 1:1) é o tópico frasal do livro. Não obstante a sua similaridade com as cosmogonias da Antiguidade, traz algo único na história universal: uma atividade criadora constante que só termina no sétimo dia da criação. A *Teogonia* de Hesíodo, por exemplo, começa com um hino às Musas para bem depois tratar realmente de sua cosmoteogonia (HESÍODO, *Teogonia*, II-III). O *Enuma Elish* babilônico inicia sem deuses, em um não-tempo “Quando deuses nenhum tinha sido chamados à existência”.

Diferentemente, o *Gênesis* parece mais direto, pois já começa com o processo de criação e tem a divindade como o agente criador: “No princípio criou Deus [...]” (*Gn* 1:1) e segue com uma ação constante de criação. O livro de *Gênesis* começa com a criação do mundo e, por conseguinte, a criação do homem e da mulher, Adão e Eva. Aqui começa a citação de personagens lendários sem qualquer menção em outros documentos. Estes geraram Abel e Caim. Suas intrigas bem podem representar os conflitos entre dois grupos: os caçadores e agricultores; uma vez que o primeiro era caçador e o outro era agricultor. Caim mata Abel.

Com o nascimento do terceiro filho, Sete, o terceiro e último filho de Adão e Eva citado pelo nome, segue-se uma geração de patriarcas. Noé era da geração de Sete e em seu tempo ocorreu o dilúvio (*Gn* 6.1-8.13). De Noé nascem Sem, Cão e Jafet. Segundo nos relata o livro de *Gênesis*, da linhagem de Sem, nasce Abrão, filho de Tera (*Gn* 11.26). Seguindo uma orientação divina, Abrão sai de Harã em direção a Canaã.

Com 99 anos de idade, Abrão passa a se chamar Abraão, pois, segundo o texto bíblico, Deus lhe disse que “por pai de muitas nações te hei posto” (*Gn* 17.5), daí o significado do nome Abraão: “pai de uma multidão” em contraste com o seu antigo nome que significava “pai exaltado” (PFEIFFER et al., 2007, p. 12). Abraão teve oito filhos: Ismael, com a serva egípcia Agar (*Gn* 16:16); Isaque, com sua esposa Sara (*Gn* 21:3) e com Quetura teve Zinrã, Jocsã, Medã, Midiã, Jisbaque e Suá (*Gn* 25:2). Isaque

teve Jacó e Esaú. Jacó teve também o seu nome alterado para Israel (*Gn* 32.28; *Gn* 35.10; JUSTINO. *I Apologia*, LIII. 4), o qual serviria futuramente como nome para a “nação” que se constituiria a partir de seus descendentes.

Jacó teve doze filhos: Rúben, Simeão, Levi, Judá, Issacar, Zebulom, José, Benjamim, Dã, Naftali, Gade e Aser. Estes foram os nomes das 12 tribos que guerrearam pela terra de Canaã, além do nome dos dois filhos de José, Efraim e Manassés, que serão consideradas, cada uma, como meia tribo. Após um período de grande fome na terra de Canaã, José e toda a sua família desceram ao Egito e habitaram na terra de Gósen. Depois de cerca de 400 anos que Jacó e seus filhos se estabeleceram no Egito, surgiu um novo faraó que oprimia a Israel com trabalhos forçados (*Ex* 1.8-22). Segundo Robert P. Gordon, era provavelmente o faraó Seti, da XIX dinastia (GORDON, 2008, p. 213). Mas na opinião de Will Durant, seria Ramsés II (DURANT, 2012, p. 60). Diante da opressão, *Yahweh* escolhe Moisés, descendente da tribo de Levi, para libertar o povo da escravidão e levá-los para terra de Canaã, uma terra que “mana leite e mel” (*Ex* 3.8). Josué, substituto de Moisés, ficou encarregado de empreender a conquista e distribuição da terra de Canaã entre as tribos de Israel. Após a morte de Josué começou o período dos juízes (*Jz* 2.16).

O termo juízes utilizado no livro carrega o sentido de “libertadores” (*Jz* 3.9,15), não simplesmente de orientadores ou julgadores. E neste sentido houve 12 juízes em Israel: Otniel, Judá (*Jz* 3.9); Eude, de Benjamim (*Jz* 3.15); Sangar, sem definição de sua origem (*Jz* 3.31); Débora, a profetiza, juntamente com Baraque, de Naftali. Este como chefe dos exércitos de Naftali e Zebulom. O texto bíblico não especifica a origem de Débora, exceto que julgava a Israel das regiões montanhosas de Efraim (*Jz* 4.4-6); Gideão, de Manassés, também chamado de Jerubaal (*Jz* 6.11); após Gideão, Abimeleque, seu filho foi declarado rei pelos cidadãos de Bete-Milo e de

Siquém, após uma conspiração em que ele matou todos os seus irmãos, exceto Jotão que conseguiu escapar a tempo (*Jz* 9.1-6).

A abrangência e hegemonia de seu reinado são questionáveis apesar da informação bíblica de que ele reinou “três anos sobre Israel” (*Jz* 9.22), tanto pela citação de apenas duas cidades que o constituíram rei como pela sedição da própria Siquém depois que ele foi coroado (*Jz* 9.22-57). Não é listado entre os juízes. Depois de Gideão, levantou-se como juiz Tola, de Issacar (*Jz* 10.1); Jair, de Manassés (*Jz* 10.3), Jefté, também de Manassés (*Jz* 11.11), Ibzã, de Judá (*Jz* 12.8); Elom, de Zebulom (*Jz* 12.11); Abdom, de Efraim (*Jz* 12.13) e Sansão, de Dã (*Jz* 13.5; 15.20).

O profeta Samuel começou o seu ofício no século XI a.C. Ungiu a Saul rei, em 1030 a.C. e a Davi, cerca de 20 anos depois. Por isso ele é chamado de “criador de reis” (DOUGLAS, 1995, p. 1474). Ele foi o último juiz de Israel estando assim na transição do governo teocrático, ou seja, dos juízes para o monárquico. Israel mantém-se como reino unificado até o reinado de Salomão, filho de Davi. A partir de Salomão, o reino se divide em dois: Reino do Norte e Reino do Sul. Este último era formado pelas tribos de Judá e Benjamim enquanto as demais tribos formavam o primeiro (*I Rs* 12.16-24). Frequentemente são chamados de Israel e Judá, respectivamente (*Os* 5:5; *I Rs* 22:29; *2 Cr* 18:28; *Jr* 5:11).

O Reino do Norte durou até o ano de 722 a.C. quando foi levado cativo pela Assíria e o Reino do Sul durou até 587 a.C. tendo sido levado cativo pelos babilônicos (GOTTWALD, 1988, p. 299-301). O cativeiro babilônico teve fim em 538 a.C. depois de um decreto de Ciro, governante da Pérsia, no qual permitia o retorno dos deportados às suas cidades de origem e a reedificação do Templo de Jerusalém (*Ed* 6.3-5). O livro de *II Crônicas* traz-nos o decreto com o seguinte teor:

*Yahweh*, o Deus do céu, entregou-me todos os reinos da terra; ele me encarregou de construir para ele um Templo em Jerusalém, na terra de

Judá. Todo aquele que, dentre vós, pertence a todo o seu povo, que seu Deus esteja com ele e que se dirija para lá! (*II Cr* 36.23).

A tentativa de reconstrução de Jerusalém bem como do templo não foi sem problemas. Após conseguirem relativa paz, os israelitas começam a ter conflitos com os generais de Alexandre, o Grande, que vai culminar com a revolta macabeia (*I Mac* 1:1-2:48: GOTTWALD, 1988, p. 315-316). Após o período dos Macabeus, temos a dominação romana da região por intermédio de Pompeu, em 63 a.C. quando os irmãos Aristóbulo e Hircano, disputantes do poder na Judeia, solicitaram apoio a Pompeu a fim de governarem. Pompeu tomou Jerusalém, nomeou Hircano como sumo sacerdote e deportou Aristóbulo para Roma (GOTTWALD, 1988, p. 317). Após esta síntese da história dos judeus podemos analisar melhor a questão dos profetas.

#### **4. Etimologia dos termos profeta e profecia**

##### **4.1. Os termos utilizados no hebraico**

O termo hebraico *nābî* (נָבִי), significa porta-voz, orador, profeta (HARRIS et al., 1998, p. 904). A origem de *nābî* é incerta. Existem basicamente quatro teorias sobre sua origem. A primeira é de que venha da palavra árabe *naba'a* que significa “anunciar”. A segunda é de que tenha seu étimo no verbo hebraico *nābā*, significando “borbulhar” e, conseqüentemente, “extravasar palavras”. Outra teoria defende que pertence à raiz acadiana *nabû*, que quer dizer “chamar”, dando a ideia de “aquele que é chamado (por Deus)”. A última teoria é de que sua origem seja de uma raiz desconhecida (HARRIS et al., 1998, p. 905). Como vemos mais à frente, os contextos nos quais o termo aparece nos proporcionarão entender melhor o conceito de *nābî*. Mas

já podemos entender que a ideia básica de um anunciador divino que fala sob a autoridade e convocação da divindade está implícita no termo.

Segundo o *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, o significado do termo é explicado pelo seu uso geral e em três trechos do *Pentateuco* (HARRIS et al., 1998, p. 905). Estes trechos são mais bem analisados mais à frente ao tratarmos dos contextos nos quais aparecem os termos profeta e profecia ou em partes que revelam caráter profético. As três passagens darão uma ideia mais clara do significado do termo *nābî*, porém há outros contextos que trarão sentidos bastante diferentes. Um exemplo clássico, que também será visto mais à frente, é a utilização do termo *nābî* em relação a Abraão (*Gn 20:7*).

Outro termo muito utilizado é *rō'eh* (רֹאֶה), traduzido como vidente, aquele que vê ou ainda, visão profética. É derivado do termo *rā'ā* (רָאָה) que significa ver, olhar, inspecionar (HARRIS et al., 1998, p. 1383). O *nābî* (profeta) é chamado de *rō'eh* (vidente), pois, por meio de visões e sonhos ele consegue ver “coisas divinas” (HARRIS et al., 1998, p. 1384). Sempre que um *nābî* recebia uma visão de Deus o termo empregado era *rō'eh*. Deduz-se, a partir do texto bíblico, que o termo *rō'eh* é mais antigo que *nābî*: “Antigamente em Israel, indo alguém consultar a Deus, dizia assim: Vinde, e vamos ao vidente (*rō'eh*); porque ao profeta (*nābî*) de hoje, antigamente se chamava vidente (*rō'eh*)” (*I Sm 9:9*).

O termo *hōzeh* é utilizado como sinônimo de *rō'eh*. É interessante notar o seu uso em conjunto com os termos *nābî* e *rō'eh*: “Os atos, pois, do rei Davi, assim os primeiros como os últimos, eis que estão escritos nas crônicas, registrados por Samuel, o vidente (*rō'eh*), nas crônicas do profeta (*nābî*) Natã e nas crônicas de Gade, o vidente (*hōzeh*)” (*I Cr 29:29*, v. HARRIS et al., 1998, p. 1384). Os três termos parecem, desta forma, bastante intercambiáveis, mas pode notar-se a distinção entre o primeiro em

relação com os dois últimos pelo étimo destes. Enquanto *nābî* está vinculado à ideia geral de um intermediário, de um porta-voz de Deus, os termos *rō'eh* e *hōzeh* estão vinculados à forma como o profeta (*nābî*) recebe a mensagem de Deus, ou seja, por meio de visão ou sonhos (HARRIS et al., 1998, p. 1384-1385). De qualquer forma, um profeta pode também ser chamado de vidente e vice-versa. O profeta não é só aquele que ouve a *Vox Dei* e a transmite, mas também aquele que vê visões e têm sonhos divinos.

O termo מַלְאָכִי (mal'āk) é também utilizado para se referir aos profetas, mas é traduzido, em nossas Bíblias, por mensageiros (*II Cr* 36:15). Segundo o *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, tal tradução não é adequada para o termo *mal'āk*, pois a tarefa de um *mal'āk* era muito mais ampla. Um *mal'āk*, além de levar uma mensagem, servia como representante daquele que o enviara. Outro detalhe importante é que no texto bíblico temos *melā'kim* humanos e sobrenaturais (HARRIS et al., 1998, p. 762). Estes últimos tinham basicamente as mesmas tarefas dos primeiros, exceto por alguns aspectos, tais como: “executavam juízo divino (*II Sm* 24:17; *Sl* 78:49), livravam (*Gn* 19:12-17) e protegiam (*Sl* 91:11)” (HARRIS et al., 1998, p. 763).

Um personagem deveras peculiar que também é chamado de *mal'āk* é o “anjo do Senhor”. Enquanto mensageiro, tinha as mesmas funções dos demais anjos: enviar mensagens boas (*Gn* 16:10-13) ou de ameaça (*Jz* 5:23). Mas a sua particularidade residia no aspecto de que ele era o único anjo que poderia interceder a “Deus em favor dos homens (*Zc* 1:12; 3:1-5)” (HARRIS et al., 1998, p. 763). Duas outras questões interessantes sobre o anjo do Senhor estão relacionadas com a sua identidade. A expressão “anjo do Senhor” no *Antigo Testamento* é frequentemente identificada com o próprio Deus. Suas aparições eram vistas como teofanias, manifestação da divindade. Nas passagens em que aparece, geralmente, constatam-se alguns atributos divinos,

como, por exemplo, aceitar adoração (*Js* 5:14; *Nm* 22:31; *Jz* 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. Em seguida, em agradecimento ao Anjo do Senhor ele deu o nome daquele lugar de: “O Senhor Proverá (*Jeová Jireh*)” (*Gn* 22:14).

Tais referências expressam uma certa intercambialidade entre as expressões Anjo do Senhor, Senhor e Deus. O que pode ser verificado também tanto pela reação de Manoá, pai de Sansão, quando lhe aparece o anjo do Senhor: “Como o Anjo do Senhor não voltou a manifestar-se a Manoá e à sua mulher, Manoá percebeu que era o Anjo do Senhor. Sem dúvida vamos morrer! disse ele à mulher, pois vimos a Deus!” (*Jz* 13:21,22; grifo nosso); quanto pela utilização que faz o anjo do Senhor da primeira pessoa do singular ao falar com Abraão: “O anjo do Senhor lhe disse: Eu multiplicarei grandemente a tua descendência, de tal modo que não se poderá contá-la” (*Gn* 16:10; grifo nosso; PFEIFFER et al., 2007, p. 139).

Outra questão é que o Anjo do Senhor é associado a Jesus. Foi comum em alguns escritores cristãos tal associação. Tais aparições do Anjo do Senhor eram vistas como cristofanias (PFEIFFER et al., 2007, p. 139). Justino, ao tratar da aparição do anjo do Senhor a Abraão, afirma que “os judeus que pensam ter sido sempre o Pai do universo quem falou a Moisés, quando na realidade falou-lhe o Filho de Deus” (JUSTINO. *I Apologia*, LXIII. 14, grifo nosso).

Outros termos utilizados para se referirem ao profeta são “homem de Deus” (Moisés: *Dt* 33:1; *I Cr* 23:14; Semaías: *I Rs* 12:22; *II Cr* 11:2; Eliseu: *II Rs* 4:9, 21, 25) (HARRIS et al., 1998, p. 1385) e “servo” do Senhor (Aías: *I Rs* 14:18; os profetas em geral: *II Rs* 9:7; 17:13). Quanto aos ofícios, temos: Jedutum era músico (*II Cr* 35:15), Eliseu era agricultor (*I Rs* 19.16); Amós era pastor de ovelhas e gado (*Am* 1:1);

Jeremias, Ezequiel e Zacarias eram sacerdotes (*Jr* 1:1; *Ez* 1:3; *Zc* 1:1,7); Daniel se tornou estadista (*Dn* 2:48; 62). Portanto, o processo oracular no judaísmo possui várias nuances que demonstram a sua riqueza conceitual. Vejamos, a seguir, os termos utilizamos no grego.

#### 4.2. Os termos utilizados no grego

Na Grécia antiga, o termo para a prática profética era *mantiké techné* e para profeta, vate ou adivinho era *mantis* (μάντις) (BLOCH, 1985, p. 13; PEREIRA, 1998, p. 1044). O sentido da palavra está sempre ligado à “arte de predizer o futuro” (PEREIRA, 1998, p. 357). Segundo Raymond Bloch, ainda carrega o sentido de “estar possuído por um deus” (BLOCH, 1985, p. 13). Mas há outras palavras a serem consideradas. O termo profecia é προφητεία e profeta é προφήτης. Detemo-nos mais detalhadamente neste último termo mais à frente, dado à sua importância na tradução do texto hebraico para o grego, conhecido como *Septuaginta*. Para vidente, o termo normalmente utilizado é βλέπων. Por exemplo, em: “Antigamente em Israel, indo alguém consultar a Deus, dizia assim: Vinde, e vamos ao vidente (βλέπων); porque ao profeta (προφήτης) de hoje, antigamente se chamava vidente (βλέπων)” (*I Sm* 9:9). O infinitivo de βλέπων é Βλεψειν que significa ver, ter o sentido da vista, ver a luz do sol, olhar (PEREIRA, 1998, 105).

Oráculo enquanto “resposta dum deus” é χρησμός, para o local onde oráculo é proferido, temos χρηστήριον (PEREIRA, 1998, p. 954). Este termo também é tratado mais à frente no que diz respeito a seu étimo latino. Na *Septuaginta*, sem exceção, o termo *nābî* é traduzido por *prophêtes* (προφήτης) (HARRIS et al., 1998, p.

905; WILSON, 2006, p. 41), de onde vem, em nossa língua, a palavra profeta. Presume-se que o termo προφήτης seja formado pelo prefixo προ (*pro*), que significa “antes”, “para a frente” e o verbo φεμί (*femí*) que significa “falar”, “dizer” o que implicaria numa tradução do termo *prophêtes* como aquele que faz predição, aquele que diz antes de algo acontecer ou ainda, aquele que fala daquilo que está por vir, ou simplesmente, aquele que fala antes (WILSON, 2006, p. 41; PEREIRA, 1998, p. 501). Etimologicamente, o termo restringe-se ao ato da fala e supõe conhecimento antecipado do futuro, ou seja, sabe-se o que vai ocorrer no futuro e expõe-se o que se sabe verbalmente. O termo, desta forma, deixa de lado vários aspectos da função daquilo que conhecemos como o “ato de profetizar”, da ação do profeta ao receber e emitir um oráculo.

O *Oxford Classical Dictionary* nos informa que este termo é utilizado para os videntes e funcionários vinculados a um santuário oracular estabelecido (HAMMOND; SCULLARD, 1976, p. 906). Aqueles que não eram vinculados a algum santuário eram chamados de *mantis*. O termo *Prophêtes* é frequentemente utilizado para se referir mais aos oficiais que presidem nos santuários oraculares (como em Didima<sup>114</sup>) do que àqueles que recebem o oráculo.

Podemos concluir que *Prophêtes* é insuficiente para traduzir o termo *nābî*, ou mesmo os termos *rō'eh* e *hōzeh*. Robert R. Wilson critica essa origem de *prophêtes*. Segundo ele, enquanto o termo προφήτης aparece em fontes do século V a.C. o verbo πρόφημι só aparece entre os séculos I a.C. e I d.C. O termo προφήτης aparece nas fontes da Antiguidade referindo-se “à pessoa ligada com os oráculos de Apolo e Zeus, e a palavra originalmente parece ter designado alguém que ‘profere’ ou ‘proclama’ da divindade e interpreta a palavra divina para pessoas que buscam oráculos” (WILSON,

---

<sup>114</sup> Santuário de Apolo. Ficava 16 km ao sul de Mileto (HAMMOND; SCULLARD, 1976, p. 340).

2006, p. 40-41). Wilson observa que há três funções imbricadas no termo *prophêtes*, as quais são: proclamar, interpretar e “falar sobre o futuro” (WILSON, 2006, p. 41). Suas conclusões não estão muito distantes da que chegamos acima.

Outro termo que também é utilizado na *Septuaginta* com o sentido de profeta é αγγελιοι (anjos, mensageiros), que traduz o termo hebraico *mal'āk* (mensageiro). Segundo Harris, o termo *mal'āk* é traduzido pela *Septuaginta* como αγγελιοι, (anjos, mensageiros) (HARRIS et al., 1998, p. 905). Porém, Wilson informa que a *Septuaginta* traduz como προφήτης. De fato, ao observarmos o texto a que eles se referem na *Septuaginta*, verificamos que tanto προφητων como αγγελους aparecem:

και εξαπεστειλε κυριος ο Θεος των πατερων αυτων προς αυτο υς εν χειρι των **προφητων** αυτου αρθριζων και αποσ τελλων το υς **αγγελους** αυτου οτι ην φειδομενος του λαου αυτου και του αγιασματο αυτου (*II Cr* 36.15, grifo nosso).

E enviou o Senhor Deus de seus pais a eles pela mão de seus profetas, os quais levantando cedo, mesmo enviando seus mensageiros, pois Ele estava poupando o seu povo, e seu santuário (*II Cr* 36:15).

O texto acima nos esclarece que os profetas israelitas são vistos como mensageiros de Deus. Tanto Wilson quanto Harris não atentaram para a fonte que traz ambos os termos de forma clara, gerando uma interpretação errônea do termo *mal'āk*. O tradutor da *Septuaginta* (o que traduziu essa parte do texto, se caso realmente tenham sido vários autores) ampliou na tradução utilizando os dois termos. Possivelmente ele entendeu, a partir do contexto, que os “mensageiros” a que o trecho se refere eram os profetas e optou por utilizar προφητων e αγγελους.

### 4.3. Os termos utilizados no latim

A palavra comumente utilizada no latim para profecia é oráculo que vem de *oraculum* ou *oraclum* (*oro* + *culum*) e tem quatro significações: uma sentença divina proferida por um sacerdote ou sacerdotisa, o local onde é proferido ou mesmo aquele que traz a mensagem divina e também uma máxima proverbial (GLARE, 1968, p. 1262). Portanto, o termo oráculo possui quatro significações que englobam o espaço físico no qual é proferido a mensagem da divindade, o próprio intermediário e também a mensagem ou simplesmente um provérbio. Podemos dizer que uma pessoa ia a um oráculo (local), fazer um consulta, esperando obter um oráculo (resposta da divindade) por meio de um oráculo (intermediário humano).

O oráculo humano era conhecido também como vate. O termo faz referência a um profeta ou vidente “considerado como o porta-voz da divindade que o está possuindo” ou ainda, a um adivinho (GLARE, 1968, p. 2015). Mas também era utilizado em relação ao poeta (SIDNEY, 2002, p. 112). Estes intermediários eram fundamentais para o governo romano uma vez que os romanos não acreditavam que se poderia ter acesso aos deuses se não fosse pelos intermediários (ORLIN, 2007, p. 60).

Outros termos encontrados são: *praecatrix*, mulheres que pronunciam encantamentos; *coniectrix*, a que interpreta sonhos; *hariola*, uma profetiza; *haruspica*, a que faz suas adivinhações por meio das entranhas de animais; um profeta é chamado de *hariolus*; e o adivinho (*augur*), de *haruspex*. Estes últimos, poderiam ser privados ou públicos (HORSTER, 2007, p. 338). Os *haruspices* públicos não poderiam ser tratados com desdém (ROSENBERGER, 2007, p. 300). No período da República havia ainda os *Decemviri*. Estes se ocupavam de consultar os livros Sibilinos no templo de Júpiter (FEENEY, 2007, p. 132). Portanto, estes intermediários tinham por ofício intermediar

as relações entre os homens e os deuses, descobrindo-lhe suas vontades e revelando o futuro. Passamos, a seguir, à análise dos termos profeta e profecias no *Antigo Testamento*.

## 5. Profeta e profecia no *Antigo Testamento*: a dinâmica oracular judaica

### 5.1. O Pentateuco

O *Pentateuco* é formado pelos cinco primeiros livros da Bíblia<sup>115</sup>: *Gênesis*, *Êxodo*, *Levítico*, *Números* e *Deuteronômio*<sup>116</sup>. Destes quatro, só não encontramos na *I Apologia* nenhuma citação de *Levítico*. O livro de *Gênesis* trata das gerações do céu e da terra, de Adão, de Noé, de Sem, Cam e Jafet, etc. O livro começa com a criação do mundo, do primeiro casal e o episódio da desobediência deste em relação ao não comer da árvore do conhecimento do bem e do mal. A maior parte do livro é dedicada a relatar sobre os grandes patriarcas de Israel: Abraão, Isaque e Jacó. Este último passando a se chamar Israel (*Gn* 32.28; *Gn* 35.10), o qual serviria futuramente como nome para a “nação” que se constituiria a partir de seus descendentes. O livro termina relatando as bênçãos pronunciadas por Jacó a seus filhos e aos seus netos, Efraim e Manassés, filhos de José e com a morte de Jacó e José (*Gn* 48:1-50:26).

O livro de *Gênesis*, além de ser o primeiro livro da *Bíblia*, é o primeiro livro bíblico citado por Justino (JUSTINO. *I Apologia*, V. 2 cp. *Gn* 6:1-4; JUSTINO. *II Apologia* IV. 3). Justino demonstra conhecer bem os episódios relatados, bem como os principais personagens. A passagem predileta em *Gênesis* são os versículos iniciais do

---

<sup>115</sup> Tanto nas bíblias protestantes e católicas. Na Bíblia judaica estes mesmos livros são chamados de *Torah* (Lei).

<sup>116</sup> Os nomes dos livros do *Pentateuco*, na Bíblia hebraica, são a primeira palavra ou frase. Assim, *Gênesis* é *Bereshit* (No princípio), *Êxodus* é *Shemot* (Os nomes), *Levítico* é *Vayikra* (E Ele chamou), *Números* é *Bamidbar* (No deserto) e *Deuteronômio* é *Devarim* (As palavras).

livro. Ele os cita, de forma direta ou alusiva, nos capítulos X. 2-4; XXVIII. 3; LIX. 2-4; LX. 6; LXIV. 2, LIX. 3; LXVII. 7 da *I Apologia* e também no capítulo V. 3, da *II Apologia*.

Justino faz referência aos personagens principais do livro: Abraão (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI. 3; LXIII. 7, 11, 17), Isaque (JUSTINO. *I Apologia*, LXIII. 7, 11, 17); Jacó (JUSTINO. *I Apologia*, XXXII. 12, 13; LIII. 4; LXIII. 7, 11, 17); Judá<sup>117</sup> (JUSTINO. *I Apologia*, XXXII. 1, 3, 13; LIV. 5; XLIX. 10); Ló (JUSTINO. *I Apologia*, LIII. 8) e Adão, apesar de não citá-lo pelo nome e ser mais um equívoco de Justino ao confundir o que foi dito a todo Israel e não a Adão, quando afirma: “Esta doutrina foi ensinada a nós pelo Espírito profético que, por meio de Moisés, nos testemunha que falou ao primeiro homem que havia criado<sup>118</sup>” (JUSTINO. *I Apologia* XLIV. 1; grifo nosso).

Ele também demonstra conhecimento de alguns episódios importantes: A destruição de Sodoma e Gomorra (JUSTINO. *I Apologia*, LIII. 7-9); A união dos filhos de Deus e das filhas dos homens<sup>119</sup> (JUSTINO. *I Apologia*, V. 2); a bênção de Jacó em relação a Judá (JUSTINO. *I Apologia*, XXXII. 1-11; LIV. 5). Justino tem conhecimento de que Jacó chama-se também Israel (JUSTINO. *I Apologia*, LIII. 4). O nome de Jacó

<sup>117</sup> Na *I Apologia* XXXIV. 1 aparece o nome Judá, porém refere-se à região e não ao personagem do livro de *Gênesis*.

<sup>118</sup> Justino comete um equívoco neste trecho. O versículo que é citado por Justino não foi dito a Adão, mas a todo o Israel quando da peregrinação para a Terra Prometida: “Vês aqui, hoje te tenho proposto a vida e o bem, e a morte e o mal” (*Dt* 30:15). Para Adão foi dito: “E ordenou o Senhor Deus ao homem, dizendo: De toda a árvore do jardim comerás livremente, Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal, dela não comerás; porque no dia em que dela comeres, certamente morrerás” (*Gn* 2:16,17). É provável que Justino tenha citado o versículo de memória, por isso, o equívoco.

<sup>119</sup> Existe uma calorosa discussão quanto à questão da expressão “filhos de Deus” (*benê 'Elohim*). Para alguns, a expressão refere-se a anjos, para outros, aos piedosos descendentes de Sete enquanto as mulheres são da descendência de Caím. Este último grupo defende que tal expressão não pode se referir a anjos, pois Jesus disse que “na ressurreição nem casam nem são dados em casamento; mas serão como os anjos de Deus no céu” (*Mt* 22:30). Ou seja, os anjos não se casam, portanto não poderiam tomar mulheres humanas como esposas. O problema é que tanto a expressão quanto o contexto sugerem realmente que foram seres celestiais e não humanos (*Gn* 6:1-4). Justino interpreta da mesma forma entendendo que foram demônios que tomaram mulheres para si (JUSTINO. *I Apologia*, V. 2).

foi alterado quando teve um encontro com o Anjo do Senhor no vale de Jaboque (*Gn* 32:28; v. tb. *Gn* 35:10).

Portanto, o seu conhecimento do livro de *Gênesis* é bastante rico. Vai desde a criação do mundo, a formação do homem, passando pelas narrativas dos patriarcas Abraão, Isaque e Jacó, e fecha com as bênçãos<sup>120</sup> concernentes ao futuro da tribo de Judá.

Do livro de *Êxodo*, Justino conhece bem a trajetória de Moisés como libertador do povo de Israel da escravidão egípcia. Justino enfatiza muito o relato do episódio em que Moisés vê uma sarça ardendo em chamas. Tal visão, para Justino, tratava-se de uma experiência cristofânica<sup>121</sup> (JUSTINO. *I Apologia*, LXII. 3, 4; LXIII. 1-17). De conformidade com o texto bíblico, Justino narra que Moisés estava a apascentar o rebanho de seu tio materno<sup>122</sup> quando viu uma sarça pegando fogo. O anjo do Senhor falou com Moisés por meio da sarça e o comissiona a liderar a fuga do povo de Israel do Egito (JUSTINO. *I Apologia*, LXII. 3, XLIII. 7, 11, 17).

Justino demonstra conhecer bem o teor do livro como um todo. O *Êxodo* trata do período da saída dos israelitas do Egito com sinais miraculosos e termina com várias instruções a Moisés. A síntese que ele faz do livro é justificada quando afirma: “O que segue podereis, se quiserdes, sabê-lo através dos próprios escritos, pois não é possível transcrever tudo aqui” (JUSTINO. *I Apologia*, LXIII. 9; grifo nosso).

---

<sup>120</sup> Para Allan A. MacRae tais bênçãos são um tipo de profecia que ele intitula de “Patriarchal Blessing” e que, segundo ele, apesar de não aparecer a figura da divindade na transmissão do oráculo, possui origem divina (MACRAE, 1975, p. 30). Este tipo de profecia ocorre quando Isaque abençoou Jacó e Esaú (*Gn* 27.27-40) e quando Jacó abençoou seus netos Efraim e Manassés, filhos de José e os seus próprios filhos (*Gn* 49.1-28).

<sup>121</sup> Aparições de Jesus Cristo.

<sup>122</sup> Mais um possível equívoco de Justino. Moisés estava a apascentar o rebanho de seu sogro, Jetro (*Ex* 3,1; 4,18; 18,1), chamado também de Reuel (*Ex* 2,18), não de seu tio materno: “E apascentava Moisés o rebanho de Jetro, seu sogro, sacerdote em Midiã” (*Ex* 3:1). Conforme já apresentado por comentário de nota de rodapé por Frangiotti, se desconhece qualquer fonte que apresente Jetro também como tio materno de Moisés (FRANGIOTTI, 1995, p. 78, nota bb).

O livro de *Números* aparece apenas duas vezes. A primeira na confluência com uma passagem do profeta Isaías e a segunda no episódio da serpente de bronze. No capítulo XXXII. 12, Justino nos traz: “E Isaías, outro profeta, diz a mesma coisa com outras palavras: ‘Levantar-se-á uma estrela de Jacó e uma flor subirá da raiz de Isai<sup>123</sup>; e as nações esperaram sobre o seu braço’”. Aqui há a junção de *Isaías* 11:1 com *Números* 24:17. Da primeira referência temos: “Porque brotará um rebento do tronco de Jessé, e das suas raízes um renovo frutificará” (*Is* 11:1; grifo nosso); da segunda: “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” (*Nm* 24:17; grifo nosso).

No capítulo 21 do livro de *Números*, o povo de Israel reclama de Moisés e de *Yahweh* devido à escassez de água e comida. O maná já não mais os satisfazia. *Yahweh* envia serpentes para picar o povo. Segundo o relato, vários israelitas morreram (*Nm* 21:6). O povo clama a Moisés que ore a *Yahweh* para que os livre das serpentes. Moisés recebe da divindade a orientação de fazer uma “serpente ardente” e colocá-la numa haste “e será que viverá todo o que, tendo sido picado, olhar para ela” (*Nm* 21:8)<sup>124</sup>. Ao se referir a esta passagem, Justino afirma que “Moisés pegou bronze, fez uma figura de cruz e a colocou sobre o tabernáculo santo” (JUSTINO. *I Apologia*, LX. 3).

Do livro de *Deuteronômio*, há duas citações em Justino. A primeira quando *Yahweh* dá duas opções ao povo de Israel: seguir o bem ou o mal, e dá o conselho: “escolhe o bem” (*Dt* 30:15; cf. JUSTINO. *I Apologia*, XLIV. 1). A segunda quando

<sup>123</sup> O termo em grego é Ἰεσσαί, nas nossas Bíblias, Jessé, o pai de Davi.

<sup>124</sup> Em hebraico o termo é *s'rāphim*, que significa “as que queimam” (BRUCE, 2008, p. 333). O termo em si não deixa claro de que material foi feito, mas na *Septuaginta* encontramos a expressão ὄφιν χαλκούν, isto é, serpente de bronze. No livro de *II Reis* vemos que o povo de Israel passou a queimar incenso àquela serpente e lhe deram o nome de Neustã. Foi destruída pelo rei Ezequias (*II Rs* 18:4). Jesus utiliza este episódio como prefiguração de sua ressurreição (*Jo* 3:14).

Justino trata da conflagração universal: “Porque um fogo se acendeu na minha ira, e arderá até ao mais profundo do inferno, e consumirá a terra com a sua colheita, e abrasará os fundamentos dos montes” (*Dt* 32:22; cf. JUSTINO. *I Apologia*, LX. 8-9).

Justino domina bem os principais temas dos livros do *Pentateuco*. Ele está muito familiarizado com os relatos dos livros, principalmente àqueles ligados aos patriarcas. No entanto, sua ótica é cristológica, isto é, ele vê o Cristo em várias passagens destes livros e estas lhe servem para mostrar a importância do cristianismo. Não somente isto, revelam sua legitimidade enquanto uma religião baseada em relatos tão antigos e, por isso, tão verdadeiros para Justino. A força da argumentação de Justino subjaz assim não somente nas profecias, mas na antiguidade de tais relatos, pois o “profeta Moisés, pois sabe-se que este é mais antigo do que todos os escritores gregos” (JUSTINO. *I Apologia*, XLIV. 9). A tradição cristã antecede a primeira vinda de Cristo:

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, os homens que o precederam não têm nenhuma responsabilidade. Tratemos de resolver essa dificuldade. Nós recebemos o ensinamento de que Cristo é o primogênito de Deus e indicamos antes que ele é o Verbo, do qual todo o gênero humano participou. Portanto, aqueles que viveram conforme o Verbo são cristãos, quando foram considerados ateus, como sucedeu entre os gregos com Sócrates, Heráclito (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI. 1-3).

O cristianismo tem sua origem no Verbo (Logos) que é o primogênito de Deus e não simplesmente na encarnação de Cristo. Todos aqueles que viveram conforme o Logos antes da encarnação são considerados cristãos. O *Pentateuco* é, para Justino, a revelação basilar de sua cristologia e por consequência de sua soteriologia. É no primeiro capítulo de *Gênesis*, que Justino vislumbra o Logos como participante da Criação e é também no *Gênesis* que ele começa a ver a promessa de salvação para os

gentios e não somente para os judeus e a participação do Logos na história da humanidade por meio das cristofanias.

Neste primeiro período narrado no livro de *Gênesis*, temos o que pode ser chamado de profecia sem profeta. A ausência do intermediário revela a presença de um imaginário no qual a própria divindade fala diretamente com o receptor do oráculo. A divindade comunica o seu oráculo e, às vezes, até dialoga com o homem. A concordar com Justino, encontramos em *Gênesis* 1 o primeiro oráculo divino (JUSTINO. *I Apologia*, LIX. 1-4). A partir daqui, os elementos da profecia começam a se avolumar e passamos a ter três itens no processo oracular: Deus, o oráculo e o receptor. Tais características revelam uma camada mais antiga de tradição na qual a divindade não utiliza qualquer intermediário.

Como foi dito no tópico anterior, oráculo pode simplesmente significar “palavra vinda da divindade”, uma mensagem divina. Certamente, o profeta como um porta-voz de Deus emitia a resposta, portanto, o oráculo/mensagem tinha sua origem em Deus. A mensagem oracular possuía várias funções, tais como avisar, orientar, advertir ou meramente informar. Mas, na sua significação mais básica tratava-se de mensagem da divindade, de uma *Vox Dei*. Em *Gênesis* 1, temos nove vezes a expressão “Disse Deus”. É a palavra (o Logos) saindo da boca de Deus, a *devar Yahweh*, que representa o pensamento, a vontade e também a ação de Deus (TERMINI, 2009, p. 98).

Por isso, pensando de início nesta simples significação da palavra oráculo podemos concordar com Justino quando afirma que em *Gênesis* 1 temos a ação do Espírito profético. Em sua concepção, todo registro contido nas Escrituras é inspirado. Ele esclarece: “o Espírito profético assim disse: ‘No princípio, Deus fez o céu e a terra’” (JUSTINO. *I Apologia*, LIX. 2). O texto citado por Justino não é uma mensagem, uma fala da divindade, trata-se do registro de uma narrativa e ele atribui isto ao Espírito

profético. Para ele, é Moisés escrevendo “No princípio criou Deus” (*Gn* 1:1), portanto são as palavras de um profeta inspirado pelo Espírito profético, logo o registro é também uma mensagem divina.

Apenas dois elementos são encontrados: a divindade e o oráculo (não o porta-voz, nem o local, mas a mensagem divina). Tendo como base o relato bíblico, ou seja, de acordo com a concepção da profecia judaica, o primeiro homem, no *Antigo Testamento*, a ouvir a voz de Deus, a receber um oráculo diretamente de Deus, certamente foi Adão. Segundo a narrativa de *Gênesis*, logo após a queda de Adão, Deus, no fim da tarde, passeava pelo Jardim do Éden à procura de Adão. O texto hebraico parece implicar que era uma atitude habitual de Deus passear no Jardim no fim do dia. O teor do que Deus falava com Adão, não se sabe. Certo é que a única frase que temos antes de Deus promulgar sua sentença devido ao pecado de Adão é “Onde estás?” (*Gn* 3:9). Das outras vezes, provavelmente, como Adão não se escondera, outras coisas eram ditas.

O texto sugere provavelmente que, num desses passeios pelo jardim, foi quando Deus deu a primeira ordenança ao homem: “De toda a árvore do jardim comerás livremente, Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal, dela não comerás; porque no dia em que dela comeres, certamente morrerás” (*Gn* 2:16-18). Se tivermos ao significado básico de oráculo como palavra vinda da divindade, Adão foi o primeiro homem no relato bíblico a receber um oráculo divino. Posteriormente, Deus fala com Caim, prevenindo-o das consequências do mal que estava para cometer e convocando-o a não praticá-lo. É certamente um oráculo proferido diretamente a Caim, um oráculo de aconselhamento e advertência:

E o Senhor disse a Caim: Por que te iraste? E por que descaiu o teu semblante? Se bem fizeres, não é certo que serás aceito? E se não fizeres bem, o pecado jaz à porta, e sobre ti será o seu desejo, mas sobre ele deves dominar (*Gn* 4:6-8).

O terceiro personagem bíblico a receber um oráculo é Noé. Deus o avisa de que irá destruir o mundo através de um Dilúvio e o orienta a construir uma arca a fim de que Noé e sua família fossem salvos da calamidade que estava por vir. Além dele e sua família, Deus ordenou que ele colocasse nela dois animais de cada espécie para que a vida animal continuasse existindo após o Dilúvio (*Gn 6:1-7:24*). Apesar de *II Pedro 2:5* chamar Noé de “pregador da justiça”, não há, no livro de Gênesis, qualquer referência dizendo que Noé pregou para as pessoas daquela época. Temos em Flávio Josefo, historiador judeu do século I d.C. a informação de que

Noé, entristecido pela dor de vê-los imersos nos crimes, exortava-os a mudar de vida. Mas quando viu que em vez de seguir os seus conselhos eles se tornavam cada vez piores, o temor de que o fizessem morrer com toda a sua família levou-o a deixar a sua pátria (FLAVIO JOSEFO. *Antiguidades Judaicas*. I. 3, 11).

Mas essa informação não condiz com o texto bíblico, pois este não narra qualquer pregação de Noé, do que podemos concluir que Noé não foi um intermediário entre Deus e o povo, exceto talvez entre os de sua própria família. Entendemos também que o teor do oráculo divino tinha dois sentidos: salvação de Noé, sua família e a dupla de animais, macho e fêmea; e a maldição sobre o restante do povo. Não há mensagem de advertência, apenas aviso a Noé do que ocorreria. Não há condicionantes como houve com Adão e Caim. A mensagem é peremptória. Ocorreria o Dilúvio e Deus destruiria “toda a carne em que há espírito de vida debaixo dos céus; tudo o que há na terra expirará” (*Gn 6:17*). Terminado o Dilúvio, Deus ainda fala com Noé prometendo que não mais amaldiçoaria a terra por causa da maldade do coração humano (*Gn 7:21-22*) e ordenou que se multiplicassem na terra e estabeleceu uma aliança com Noé tendo como sinal um arco que apareceria nas nuvens (*Gn 9:1-17*).

O mais intrigante são os oráculos proferidos por Noé. A origem destes não é a divindade, mas uma situação constrangedora passada com Noé e seus filhos, Sem,

Cam e Jafé. Noé se embriaga e fica nu. Cam vê o pai nu e avisa aos demais irmãos. Sem e Jafé, evitando ver o pai nu, pegam uma capa e o cobrem. Depois que Noé acorda e fica sabendo do ocorrido, irado com o seu filho Cam, ele começa a proferir oráculos para os filhos. Amaldiçoa Canaã, filho de Cam e abençoa a descendência dos outros dois (*Gn 9:20-27*). Allan A. MacRae chama este tipo de profecia de “*Patriarchal Blessing*”. Segundo MacRae, tal profecia possui origem divina (MACRAE, 1975, p. 30).

Outro oráculo interessante é proferido quando da construção da Torre de Babel. O relato bíblico traz um oráculo que é direcionado àqueles que estão construindo a torre, mas não a mensagem em si, somente a maldição advinda do oráculo. A mensagem não possui intermediário. Vejamos o relato:

E era toda a terra de uma mesma língua e de uma mesma fala. E aconteceu que, partindo eles do oriente, acharam um vale na terra de Sinar; e habitaram ali. E disseram uns aos outros: Eia, façamos tijolos e queimemo-los bem. E foi-lhes o tijolo por pedra, e o betume por cal. E disseram: Eia, edifiquemos nós uma cidade e uma torre cujo cume toque nos céus, e façamo-nos um nome, para que não sejamos espalhados sobre a face de toda a terra. Então desceu o Senhor para ver a cidade e a torre que os filhos dos homens edificavam; E o Senhor disse: Eis que o povo é um, e todos têm uma mesma língua; e isto é o que começam a fazer; e agora, não haverá restrição para tudo o que eles intentarem fazer. Eia, desçamos e confundamos ali a sua língua, para que não entenda um a língua do outro. Assim o Senhor os espalhou dali sobre a face de toda a terra; e cessaram de edificar a cidade. Por isso se chamou o seu nome Babel, porquanto ali confundiu o Senhor a língua de toda a terra, e dali os espalhou o Senhor sobre a face de toda a terra (*Gn 11:1-9*).

Em uma relação comum no processo de produção profética geralmente temos: divindade/mensagem oracular/intermediário humano/mensagem oracular/receptor. Porém, como vimos anteriormente, de Adão até antes de Noé temos apenas: divindade/mensagem oracular/receptor. No caso de Noé, no que diz respeito ao Dilúvio, a relação é completa se considerarmos que ele tenha sido intermediário entre Deus e a sua família, não em relação àqueles que eram o alvo da maldição divina (só

foram receptores no sentido de que receberam a maldição advinda do oráculo, não a mensagem). Porém, no caso do episódio em que ele se embreda, a relação é quebrada no início e temos, meramente: mensagem oracular/receptor.

Por fim, no caso da Torre de Babel, temos: divindade/mensagem oracular/receptor(?) (com a ressalva de que estes não receberam o oráculo, mas sofreram os efeitos da maldição proferida na mensagem). Isso nos revela que, nesse contexto da literatura judaica, a profecia possui uma performance bastante diversificada. O que revela, a nosso ver, um estágio arcaico do texto. A tabela abaixo relaciona bem essa dinâmica em relação ao processo oracular:

Tabela 2 – A dinâmica do processo oracular

Relato	Divindade	Intermediário	Mensagem oracular	Receptor humano
Criação	Sim	Não	Sim	Não
Adão	Sim	Não. A mensagem é dada diretamente da divindade para Adão.	Sim, de maldição e de advertência.	Sim, o próprio Adão.
Caim	Sim	Não. A mensagem é dada diretamente da divindade para Caim.	Sim, de advertência e de apelo.	Sim, o próprio Caim.
Noé – Dilúvio	Sim	Sim, Noé. Mas somente em relação a sua família.	Sim, de salvação para ele, sua família e um casal de animais de cada espécie; e de maldição para as	Sim, sua família enquanto recebedora da mensagem de salvação. Já os

			demais pessoas da época.	efeitos danosos da maldição eram para as demais pessoas da época de Noé.
Noé – bebedeira	Não, pois, a origem do oráculo era o próprio Noé.	Não, pois a origem do oráculo era o próprio Noé.	Sim. Maldição para Canaã, filho de Cão. Bênção para Sem e Jafé.	Sim, seus filhos.
Torre de Babel	Sim	Não. A própria divindade profere o oráculo e já o executa, sem anunciar a nenhum humano ou anjo.	Sim, de maldição.	Sim, apenas no que diz respeito aos efeitos da mensagem e não à mensagem em si.

Até aqui o texto bíblico só apresentou Noé como intermediário e, assim mesmo, somente em relação à sua família, não ao povo. Apesar de Deus continuar aparecendo, às vezes, de forma direta sem uso de intermediários, com Abraão temos novas peculiaridades no que diz respeito à sua relação com os oráculos divinos. Em Abraão temos uma mistura de camadas mais antigas e mais novas nas quais, em alguns casos, há a presença de intermediários. Mas ainda assim, como podemos observar logo a seguir, os intermediários são seres sobrenaturais, os anjos. Diferente ainda de uma possível tradição mais recente na qual o intermediário é humano, comumente chamado na tradição judaica de *nābî* ou *rōeh*, como comentado anteriormente.

Curiosamente, a primeira vez que aparece o termo profeta no *Antigo Testamento* é referindo-se a Abraão<sup>125</sup>. O episódio narra a chegada de Abraão à cidade de Gerara, ao sul de Gaza, terra dos cananeus (*Gn* 20:1). Abraão havia orientado Sara que quando chegasse a alguma cidade se declarasse como irmã dele, pois devido à sua beleza, se ela dissesse que era esposa, temia Abraão que o rei do local o matasse (*Gn* 20:11; ver tb. *Gn* 12:12). Assim, ao chegarem à cidade, foram abordados pelo rei Abimeleque que tomou Sara para si. Deus fala em sonho com Abimeleque e solicita que ele devolva imediatamente Sara para Abraão. E lhe informa que “ele é profeta (*nābi*) e intercederá por ti, para que vivas” (*Gn* 20:7).

Abraão nunca é descrito como um *nābî* tradicional, enquanto intermediário da divindade. Não há registro no livro de *Gênesis* que Abraão tenha sido portador de oráculos divinos a serem repassados para alguém. Deus falava com ele diretamente ou por intermédio de anjos. Em várias situações desconhecem-se os meios pelos quais Deus lhe falava (*Gn* 12:1-3; 17:1-22; 18:1; 21:12). Às vezes, encontramos apenas a expressão “apareceu o Senhor a Abraão”, mas não nos informa como foi, se em visão ou por meio de algum anjo ou homem (*Gn* 12.7; 17:1). Apenas em três circunstâncias nos é informado o meio. A primeira quando Deus lhe aparece em visão reiterando as mensagens anteriores de que a descendência de Abraão seria abençoada em quantidade e com a posse do território por onde ele peregrinava (*Gn* 15:1). Depois por meio de anjos/teofania: (*Gn* 18:1-33). Por último, quando Abraão fez menção de oferecer seu filho Isaque em sacrifício “o anjo do Senhor lhe bradou desde os céus” (*Gn* 22:11, 15).

Exceto por estes textos, a forma de contato de Deus com Abraão continua incógnita. Certo é que, pelos textos, Deus falou diretamente com ele. O que implica em dizer que, segundo o relato bíblico, os oráculos divinos entregues a Abraão, em sua

---

<sup>125</sup> Para Justino o primeiro profeta foi Moisés (JUSTINO. *I Apologia*, XXXII. 1).

maioria, não teve intermediários ou se teve não temos como afirmar. Quando teve, foram anjos que trouxeram-lhe a mensagem e em um caso específico o misterioso “anjo do Senhor”.

Se podemos dizer que ele era portador de um oráculo divino é no que diz respeito à mensagem, por vezes reiterada por Deus, de que ele seria pai de muitos povos (*Gn* 17.1-21) que, pelo texto bíblico, esta mensagem foi repassada para a sua geração diretamente pelo próprio Deus (*Gn* 28.3-4). Apesar disso, pelo contexto, o termo *nābi* empregado na passagem parece mais indicar alguém que tem um relacionamento muito próximo com Deus e é protegido por Ele e que, devido a isso, tem poder de intercessão diante de Deus (BÍBLIA DE JERUSALÉM, nota d, p. 59; HOFF, 1983, p. 62). É, em sentido restrito, um homem de Deus, um amigo de Deus (*Tg* 2:23). Foi graças à sua intercessão que Deus sarou a Abimeleque, a sua mulher e suas servas (*Gn* 20:7).

No livro de *Gênesis*, podemos observar que Deus continuou aparecendo a Isaque e a Jacó (*Gn* 26:2-5, 24; 28:12-16; 31:3; 32:24-30; 35:1, 9-13; 46:2-4). Apesar de não aparecer mais em *Gênesis* a palavra profeta, podemos observar em alguns personagens bíblicos pessoas exercendo a função de profeta. É o caso, por exemplo, de Isaque ao abençoar Jacó e Esaú (*Gn* 27:27-40) e de Jacó quando abençoou seus netos Efraim e Manassés, filhos de José e quando abençoou os seus próprios filhos: “Ajuntai-vos para que eu vos anuncie o que vos há de acontecer nos dias vindouros” (*Gn* 49:1). Pode-se considerar também José como profeta, pois além de ter seus próprios sonhos que eram revelações divinas (*Gn* 37:5-10; *Gn* 41:38-47:31) era também interprete dos sonhos de outros (*Gn* 40:1-23; *Gn* 41:1-37). Aqui temos mais “Patriarchal Blessing” (MACRAE, 1975, p. 30).

A próxima vez que o termo profeta é utilizado no *Antigo Testamento* é no livro de *Êxodo*, em relação a Arão, irmão mais velho de Moisés. Deus fala a Moisés:

“Eis que te fiz como um deus, para Faraó, e Aarão, teu irmão, será o teu profeta” (*Ex* 7:1). Aqui podemos rastrear melhor a função de um profeta. Anteriormente, quando Deus falou com Moisés sobre sua missão de libertador de Israel e tendo resistido ao chamado, Deus se ira com ele e lhe orienta:

Não é Arão, o levita, teu irmão? Eu sei que ele pode falar bem. Eis que ele também te sai ao encontro, e vendo-te, se alegrará em seu coração. Tu, pois, lhe falarás, e porás as palavras na sua boca; e eu serei com a tua boca e com a dele, e vos ensinarei o que haveis de fazer. E ele falará por ti ao povo; assim ele te será por boca, e tu lhe serás por Deus (*Ex* 4:14-16).

O profeta era a “boca” de Deus, era o instrumento pelo qual Deus transmitia sua mensagem ao povo. O texto acima ainda revela que, em sentido amplo, o termo nãbi significa aquele que fala por outro, que possui autorização para falar por outro. Neste caso, o nãbi é aquele que tem autorização de Deus para falar em nome dEle (HARRIS et al., 1998, p. 904-906). Nesse sentido, Moisés foi o maior de todos os profetas do *Antigo Testamento*. Sua relação com a divindade era mais estreita que a dos demais. Na sedição que houve de seus irmãos, Miriã e Arão, Deus deixou claro a superioridade de Moisés (*Nm* 12.1-16). Com os demais profetas Deus fala com eles em sonhos ou visões, mas com Moisés Ele fala “face a face, claramente e não em enigmas, e ele vê a forma de *Yahweh*” (*Nm* 12:8; 33:11). *Deuteronômio* ainda registra que “em Israel nunca mais surgiu um profeta como Moisés – a quem *Yahweh* conhecia face a face” (*Dt* 34:10).

Moisés foi um profeta na concepção mais ampla do termo. Em seu ofício profético, ele foi o líder religioso do povo que os tirou da terra do Egito até as proximidades da Terra Prometida, e nesse sentido foi também líder militar, comandando as primeiras batalhas de conquista juntamente com Josué (*Nm* 21:1-3, 20-35; 31:1-12), o seu substituto. Foi ainda legislador, juiz e o homem por meio do qual *Yahweh* fez

grandes prodígios, como nos relata o texto bíblico quando nos apresenta o episódio das dez pragas lançadas no Egito e o da abertura do Mar Vermelho.

O termo profetisa é atribuído pela primeira vez à irmã de Moisés, Miriã (*Ex* 15:20). Não há qualquer indício de seu ofício profético a não ser por este trecho e pelas palavras de Deus quando do episódio da sedição dela e de Arão contra Moisés, na passagem anteriormente referida. Miriã disse a Arão: “Porventura falou o Senhor somente por Moisés? Não falou também por nós?” (*Nm* 12:2). Apesar do texto não mostrar, devido a estes episódios, podemos inferir que ela foi uma intermediária entre Deus e o povo de Israel.

No livro de *Levítico*, os oráculos são mais instrucionais, principalmente, orientações ligadas aos sacrifícios. A riqueza de detalhes e a grande extensão dos oráculos faz do livro todo um manual de instruções ritualísticas por meio exclusivamente de oráculos. É frequente tanto em *Levítico* quanto em *Números* a expressão “Falou mais o Senhor a Moisés, dizendo”. A intenção do escritor, tanto com esta expressão como quando revela a preeminência de Moisés em relação a seus irmãos, parece ser a de legitimar o ministério profético de Moisés.

O verbo profetizar aparece pela primeira vez quando Moisés se queixa das dificuldades em liderar o povo sozinho e Deus institui setenta anciãos para o auxiliarem (*Nm* 11:11-25). O texto nos informa que Deus tirou do espírito que estava sobre Moisés e colocou nos setenta anciãos e estes profetizaram, mas nunca o fizeram novamente (*Nm* 11:25-29).

Caso intrigante é o de Balaão, que é chamado de profeta. Ele não era israelita e tinha uma excelente reputação entre os moabitas (*Nm* 22-24). Apesar de não ser do povo de Israel, sua importância é tão grande que *Yahweh* fala com ele (*Nm* 22:9-12) e é largamente citado negativamente tanto no *Antigo Testamento* (além do livro de

*Números* também em *Dt* 23:4, 5; *Js* 13:22; 24:9, 10; *Mq* 6:5; *Ne* 13:2); quanto no *Novo Testamento* (*II Pe* 2:15; *Jd* 1:11; *Ap* 2:14). Ele é contratado por Balaque, rei de Moabe, para amaldiçoar o povo de Israel, mas Balaão é impedido por Deus. Primeiramente, Deus lhe aparece dizendo para não acompanhar os homens enviados por Balaque (*Nm* 22:9-12).

Como se recusasse a ir, Balaque envia mais dignitários para convencer Balaão da tarefa. Segunda vez aparece Deus a Balaão e o permite ir com a comitiva do rei de Moabe sob a condição de que fará somente o que Ele disser. Depois, prevendo a intenção do coração de Balaão, Deus envia um anjo para impedir que ele amaldiçoe a Israel e, nesse momento, Deus usa a própria jumenta de Balaão para falar com ele.

Segundo a narrativa do texto bíblico, a jumenta havia visto o anjo do Senhor e tentava por tudo se desviar dele, mas Balaão teimosamente insistiu em ir pelo caminho no qual estava sendo bloqueado pelo anjo do Senhor. Finalmente, Deus autoriza a caminhada dele com a admoestação de que fizesse segundo a palavra de Deus. Conseqüentemente, todas as vezes que Balaque solicita que Balaão amaldiçoe o povo de Israel, este profere uma benção. Note-se que Balaão é levado aos altos de Baal e ali oferece sacrifícios. Ele oferece sacrifícios em altares erigidos para Baal, mas o Deus que responde é *Yahweh* (*Nm* 22:41-23-6).

Passagem bastante instrutiva sobre a relação de Deus com os profetas e de como identificar se são enviados por Deus ou não encontra-se em *Deuteronômio* 13.1-5 e no capítulo 18, do mesmo livro. Na primeira passagem, o texto traz uma orientação para quando um profeta ou um intérprete de sonhos emitir uma predição e tal predição acontecer, porém se ele induzir a Israel a adorar outros deuses, esse profeta não deverá ser ouvido e receberá a pena capital: a morte. O objetivo de Deus permitir que o oráculo

de um profeta que tenciona dirigir o povo à idolatria se concretize é para provar a fidelidade de Seu povo (*Dt* 13:1-5).

No capítulo 18, o texto enfatiza o compromisso de fidelidade a Deus e lista as “abominações” praticadas pelos demais povos que Israel não deve praticar. Na lista consta: sacrificador de crianças, adivinhador, prognosticador, agoureiro, feiticeiro, encantador, consultador de espírito adivinhador, mágico e necromante (*Dt* 18:10-11). O texto explica que os cananeus estão sendo expulsos de Canaã exatamente por praticarem tais abominações (*Dt* 18:12, 14). Mais à frente temos a pena para o profeta que teve a presunção de falar em nome de Deus, sem a autorização dEle: a morte (*Dt* 18:20) e uma orientação para saber quando uma profecia é de Deus ou não: “Se o profeta fala em nome de *Yahweh*, mas a palavra não se cumpre, não se realiza, trata-se então de uma palavra que *Yahweh* não disse. Tal profeta falou com presunção, não o temas” (*Dt* 18:22).

Interessante notar que no capítulo treze, temos uma orientação em relação ao profeta no qual o seu oráculo se cumpre, mas instiga o povo de Israel ao politeísmo e, no capítulo 18, temos a situação na qual o oráculo de um profeta não se cumpre. Ambos não procederam conforme o normatizado na legislação mosaica. Nenhum deles deve ser ouvido. Ou seja, não basta um profeta falar e seu oráculo se cumprir. É necessário que ele pratique e oriente o povo a praticar os mandamentos da lei de *Yahweh*. Isso era condição necessária para que o profeta fosse considerado como autorizado por Deus para falar em nome dele.

Outro requisito para que o profeta seja de Deus é apresentado: “O Senhor teu Deus te suscitará do meio de ti, dentre teus irmãos, um profeta semelhante a mim; a ele ouvirás” (*Dt* 18:15). O profeta deve pertencer a uma das tribos de Israel. Tal profeta seria semelhante a Moisés. Esse versículo fez brotar uma esperança messiânica. Outros

veem a promessa de uma instituição de profetas de Deus, um padrão a ser seguido por aqueles que se intitulam profeta de *Yahweh* (HOFF, 1983, p. 235-236). Para Justino, Moisés é o profeta por excelência, um modelo de profeta não somente para os demais escritores veterotestamentários, mas também para os filósofos gregos (JUSTINO. *I Apologia*, XLIV. 8; LIV. 5; LIX. 1; LX. 3; LXII. 1-4). Passemos agora, a analisar o processo oracular nos livros históricos.

## 5.2. Nos Livros Históricos

Os livros históricos compreendem um período muito grande que vai desde as primeiras conquistas na Terra Prometida (livro de *Josué*, cerca de 1200 a.C.) até o retorno do cativo babilônico (*Esdras-Neemias*, cerca de 586 a.C.). Os livros que compreendem essa divisão são: *Josué*, *Juízes*, *Rute*, *I e II Samuel*, *I e II Reis*, *I e II Crônicas*, *Esdras*, *Neemias* e *Ester*.

Há alguns oráculos no livro de *Josué*, porém nenhum é transmitido por intermediário humano. Ou há uma manifestação de Deus que é vista na expressão “*Yahweh* disse” ou de seu anjo (*Js* 3:7-8; 4:1-3; *Js* 5:2, 9, 13-6:5). No primeiro caso, o texto não nos esclarece a forma como *Josué* recebeu a mensagem. No segundo, é interessante o comentário de Justino que interpreta o anjo que aparece a *Josué* como uma cristofania, ou seja, uma manifestação de Cristo para *Josué* (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, LXII. 4-5).

No livro de *Juízes* é a segunda vez que aparece o termo profetisa. É utilizado para se referir à juíza Débora (*Jz* 4:4). Ela entrega um oráculo a Baraque para que este convoque dez mil homens da tribo de Zebulom e Naftali para guerrear contra o

exército cananeu liderado por Sísera. A importância de Débora é tão grande que o próprio Baraque só aceita a missão se ela for juntamente com ele (*Jz* 4:8). Ela atendia o povo na região montanhosa de Efraim (*Jz* 4:5). Outro profeta é citado mais à frente, porém não é dado o nome do profeta. Devido à opressão dos midianitas, o povo de Israel clamou a Deus por libertação. Por meio do profeta, Deus os lembra da promessa de que não deveriam temer aos deuses dos cananeus, porém a incredulidade do povo era muito grande. O texto é um prelúdio para a chamada do próximo juiz, Gideão. O próximo oráculo é entregue a Gideão por um anjo que o convoca para batalhar por Israel e contra o midianitas (*Jz* 6:11-26).

Em *I Samuel*, o profeta Samuel, ainda criança, recebe um oráculo do próprio Deus sobre a ruína que ocorreria com a casa do sacerdote Eli, seu preceptor, pois os filhos de Eli eram desobedientes aos mandamentos de Deus e o sacerdote não os repreendeu. A mensagem pressupõe que houve um oráculo anterior que não foi apresentado no livro: “Naquele dia farei cumprir-se contra Eli tudo o que disse acerca da sua casa, do começo até o fim” (*I Sm* 3:12).

Quatro manifestações proféticas inusitadas encontram-se no livro de *I Samuel*. A primeira é a de Saul, o primeiro rei instituído por Samuel. Ao ser ungido rei por ele, este lhe dá quatro sinais de confirmação de sua unção: ele encontraria dois homens que informariam que as jumentas que haviam se perdido foram achadas; depois encontraria três homens: um com três cabritos, outro com três formas de pão, e o último com um odre de vinho. Eles o saudariam e entregariam-lhe dois pães. Mais à frente, quando entrasse na cidade de Gabaá, encontraria um grupo de profetas cantando e profetizando; e o último sinal o texto declara: “Então o espírito de *Yahweh* virá sobre ti, e entrarás em transe com eles e te transformarás em outro homem” (*I Sm* 10:6). Na concretização deste último sinal, temos:

E, chegando eles ao outeiro, eis que um grupo de profetas lhes saiu ao encontro; e o Espírito de Deus se apoderou dele, e profetizou no meio deles. E aconteceu que, como todos os que antes o conheciam viram que ele profetizava com os profetas, então disse o povo, cada um ao seu companheiro: Que é o que sucedeu ao filho de Quis? Está também Saul entre os profetas? Então um homem dali respondeu, e disse: Pois quem é o pai deles? Pelo que se tornou em provérbio: Está Saul também entre os profetas? (*I Sm 10:10-12*, grifo nosso).

Na *Bíblia de Jerusalém*, traduz-se o termo “profetizou” por “entrou em transe”. A *Septuaginta* traz o verbo ἐπροφήτευσεν (terceira pessoa do singular, tempo aoristo, modo indicativo), do verbo προφητευσειν, que significa “ele profetizou”. No texto hebraico, temos o termo נָבִיא (yith<sup>e</sup>nabe), significando também “ele profetizou”, que vem de nābā, que significa “profetizar” (HARRIS et al., 1998, p. 904-906).

Outro episódio semelhante ocorreu quando Saul procurou Davi a fim de matá-lo. Saul havia compreendido que *Yahweh* estava com Davi e, além disso, o povo estimava mais a Davi (*I Sm 18:28-30*). Ele sempre era bem sucedido em suas batalhas e no retorno de uma dessas batalhas: “As mulheres se divertiam e cantavam dizendo: ‘Saul matou mil, mas Davi matou dez mil’” (*I Sm 18:7*). Tal situação irou tanto Saul que ele planejou matá-lo. Davi se refugiou junto ao profeta Samuel que estava em Ramá. Saul mandou mensageiros para prenderem Davi, mas inesperadamente os mensageiros encontraram-se com Samuel e um grupo de profetas profetizando, e eles começaram também a profetizar. Tornou a enviar por mais duas vezes outros mensageiros e a situação se repetiu em ambas. Até que ele mesmo resolveu ir atrás de Davi e de Socó até onde estava Davi e Samuel, Saul foi caminhando e profetizando.

Curiosamente o texto informa que: “Ele também despiu as suas vestes, e profetizou diante de Samuel, e esteve nu por terra todo aquele dia e toda aquela noite” (*I Sm 19:24*). Ora, nem os mensageiros de Saul e nem ele eram profetas, mas profetizaram. A frase no episódio anterior se repete: “Está também Saul entre os profetas?” (*I Sm 19:24*), mas ambos os contextos não sugerem um resposta afirmativa. Segundo Paul

Hoff, neste caso a melhor tradução do termo *nābî* seria “ficou em transe profético”, pois “Saul estava em estado de excitação, e é provável que ele falasse em uma linguagem de êxtase” (HOFF, 1996, p. 128, 129).

Nesse episódio, outra questão que nos chama a atenção é o fato de Saul ter se despojado de suas vestes e profetizado nu. Alguns comentaristas argumentam que a expressão “nu” não significaria “completamente nu”. Esta é explicação dos comentaristas do *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Segundo esse dicionário, nesse episódio Saul não estava nu por completo, apenas “tirou os mantos reais e especialmente a espada” (HARRIS et al., 1998, p. 1097). Outra passagem pode sugerir realmente esse significado. Davi está trazendo a Arca da Aliança para Jerusalém e num momento de bastante alegria “Davi saltava com todas as suas forças diante do Senhor; e estava Davi cingido de um éfode de linho” (*II Sm* 6:14), ou seja, Davi estava sem suas vestes reais, apenas com uma veste sacerdotal.

Assim que ele entra em Jerusalém, o texto nos informa que Mical, sua esposa e filha de Saul, “estava olhando pela janela; e, vendo ao rei Davi, que ia bailando e saltando diante do Senhor, o desprezou no seu coração” (*II Sm* 6:16). Quando estava chegando em sua casa, Mical foi até ele e disse: “Quão honrado foi o rei de Israel, descobrimo-se hoje aos olhos das servas de seus servos, como sem pejo se descobre qualquer dos vadios” (*II Sm* 6:20, grifo nosso). Além dessa outra passagem, a própria palavra *arom* possui também significado simbólico, ou seja, não apenas literal (HARRIS et al., 1998, p. 1097).

O terceiro episódio é bastante intrigante. Um dia após a laudação das mulheres feita a Davi, conforme acima descrito, Saul foi possuído por um espírito maligno que foi enviado da parte de Deus “e profetizava no meio da casa” (*I Sm* 18:10). Na *Bíblia de Jerusalém*, traduz-se o termo “profetizar” por “delirar”. A *Septuaginta*,

mais uma vez, utiliza o termo ἐπροφήτευσεν e na *Bíblia hebraica* também consta novamente o termo termo *נִזְנֵן* (*yith<sup>e</sup>nabe*). Ou seja, tratasse realmente de uma prática de profecia ou mesmo de um transe profético. Desde a unção de Davi por Samuel, um espírito maligno enviado da parte de Deus atormentava a Saul. Tal espírito lhe causava além de tristeza, incitava-o a odiar a Davi a ponto de matá-lo. Mas o mais curioso é, sem dúvida, o ato de Saul ter profetizado tendo sido possuído por um espírito do mal. O que revela a possibilidade do oráculo profético em Israel ser obtido por um espírito maligno ou que o mero estado de transe era reconhecido como algum tipo de manifestação profética.

A quarta situação é a consulta que Saul faz a uma feiticeira de Endor. Estando o profeta Samuel morto, Saul aflito por uma orientação divina para guerrear contra os filisteus e não conseguindo pelos meios permitidos: sonhos, Urim ou algum profeta (*I Sm 28:6*), recorre a um meio ilícito: a necromancia. Além de já haver o preceito tratando da proibição de se consultar os mortos (*Dt 18:10-11*), o próprio Saul havia exterminado com os necromantes de Israel (*I Sm 28:3, 9*). É provável que a permanência dessa necromante na cidade de En-Dor seja devido ao fato de esta cidade ainda estar sob domínio dos cananeus (*Js 17:11-12*). A pena para o necromante era a morte por apedrejamento (*Lv 20:27*). De qualquer forma, Saul se apresenta para a feiticeira e solicita que faça “subir” ao profeta Samuel, ou seja, que ela traga o espírito de Samuel dos mortos para falar com ele.

O termo utilizado para necromante no texto em hebraico é ‘ob (בּוֹא), que significa “alguém que tem um espírito familiar” (HARRIS et al., 1998, p. 24). Na *Septuaginta*, o termo é ἐγγαστήριμυθον, que quer dizer “ventríloquo”, sugerindo-nos como foi feito tal prática profética. Em *Isaías* há uma passagem que parece corroborar tal ideia: “Quando, pois, vos disserem: Consultai os que têm espíritos familiares e os

adivinhos, que chilreiam e murmuram: Porventura não consultará o povo a seu Deus? A favor dos vivos consultar-se-á aos mortos?” (*Is* 8:19; grifo nosso). A expressão “chilreiam e murmuram” indica a arte do ventríloquo (HARRIS et al., 1998, p. 24). Na *Bíblia de Jerusalém*, traduz-se por “mulher que pratica a adivinhação” e também por “necromante” (*I Sm* 28:7-9).

Assunto curioso é o que os estudiosos chamam de “escola de profetas” entendida pelas expressões “um grupo de profetas” (*I Sm* 10:5, 10), “comunidade dos profetas” (*I Sm* 19:20). Nesta última referência ainda consta que Samuel é que os presidia, motivo pelo qual o apontam como o criador da escola. Ainda encontramos as expressões “os filhos dos profetas” (*II Rs* 2:5; 6:1). Não existe menção clara de uma escola de profetas e nem tão pouco que Samuel tenha fundado alguma escola, mas alguns estudiosos do *Antigo Testamento* veem nestas expressões a indicação de que havia tais escolas (PRICE, 1889, p. 244-249) e outros afirmam que o próprio Samuel foi o fundador delas (PFEIFFER et al., 2007, p. 38). Ira M. Price, além de entender essas expressões como escola, identifica seis locais como “sedes” dessas escolas, são eles: Ramá, Betel, Gilgal, Jericó, Carmelo e Samaria e aponta como professores/líderes delas os profetas Samuel, Elias e Eliseu (PRICE, 1889, p. 244-247).

Na *Bíblia hebraica*, temos os termos *chebel n'bi'im* (*I Sm* 10:5, 10) e *b'ney-han'bi'im* (*II Rs* 2:5, 6.1). *Chebel* é um substantivo cujo significado básico é “corda” ou “cordão”, mas no contexto de *I Sm* 10:5, 10 é melhor traduzido como “bando” ou “grupo” (HARRIS et al., 1998, p. 416-417). Segundo o *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, seu uso com este significado “é comprovado em ugarítico, onde é usado para descrever um bando de pássaros e um grupo de pessoas” (HARRIS et al., 1998, p. 417). Assim a tradução seria “bando de profetas” ou “grupo de profetas”, parecendo indicar bem o sentido de um pronome coletivo, não exatamente

denotando uma escola. Na *Septuaginta* é traduzido pelo termo χορῶ (I Sm 10:5) ou χορὸς (I Sm 10:10), que possui um significado de: “lugar onde se dança, dança executada em coro, coro, pessoas que dançam, canto executado pelo coro, círculo, grupo (de pessoas, etc.)” (PEREIRA, 1998, p. 631). Tal opção de tradução parece, desta forma, se enquadrar bem no contexto da passagem na qual “um bando de profetas vêm descendo do lugar alto, precedidos de harpas, tamborins, flautas, cítaras” (I Sm 10:5).

O termo *b'nei* empregado tanto II Rs 2:5 como em II Rs 6:1 significa filhos (singular: *bën*), mas pode também dizer respeito “às pessoas ou coisas que pertencem a uma certa categoria ou grupo” (HARRIS et al., 1998, p. 190). Neste caso, a tradução “filhos dos profetas” ou até mesmo “grupo dos profetas” é coerente. Assim, trata-se de uma categoria específica: *nābî* (profetas), ou seja, *b'ney-han'bi'im* (II Rs 2:5, 6.1). Na *Septuaginta*, optou-se pelo termo υἱὸι que além de significar filho, evoca o sentido figurado de discípulo, partidário, adequando melhor a ideia de uma escola (PEREIRA, 1998, p.).

Portanto, υἱός e *bën*, por significarem “filho”, trazem a ideia de “gerado de”, “pertencente a”, com vinculações de termos como herança, oriundo, origem e pertencimento, mostrando o vínculo muito forte com a categoria profetas. Desta forma, υἱὸι τῶν προφητῶν e χορῶ προφητῶν poderia se referir aos alunos/discípulos dos profetas, implicando de forma indireta a uma escola de profetas, pois apesar do termo escola não ser empregado, são utilizados termos que conotam essa ideia e permitem tal interpretação.

A que se perceber ainda uma alteração dos termos utilizados em I Sm 10:5, 10 (*chebel n'bi'im*) e II Rs 2:5, 6.1 (*b'ney-han'bi'im*). Em I Samuel se apresenta um “grupo de profetas”. O profeta Samuel conhecia esse grupo e chega a presidí-los (I Sm 19.20). É um grupo que certamente respeitava muito a Samuel e que ouvia suas

orientações. A expressão *'oməd nitstsāb* traduz-se por “estando a presidir”, cujo verbo *nātsab*, significa permanecer em pé, estar colocado, estabelecer (HARRIS et al., 1998, p. 987). É difícil precisar se Samuel fundou tal escola, porém o termo *nitstsāb* e o contexto denotam, no mínimo, que Samuel exercia certa liderança no grupo. A raiz do verbo está relacionada ao sentido de “pôr, colocar, erguer, fixar, estabelecer” e em sua forma passiva a “ser/estar fixado, ser/estar determinado”, e ainda podem significar “assumir posição, estar firme” (HARRIS et al., 1998, p. 987). Tais significações corroboram para comprovar uma posição de preeminência do profeta Samuel em relação ao grupo/escola de profetas.

Para fortalecer mais a ideia anteriormente apresentada, pode-se ver o mesmo uso no *Salmo 82*: “Deus preside (*nitstsāb*), na assembleia divina, em meio aos deuses ele julga” (*Sl 82:1*). Porém, apesar da importância de Samuel na liderança do grupo de profetas de seu tempo não há como comprovar que ele foi o fundador dessa escola. Nos tempos de Elias e Eliseu o termo muda para *B'ney*, ou seja, pode denotar uma continuação do grupo de profetas da época de Samuel, o que fortaleceria mais a argumentação de ser uma escola de profetas. Em *II Reis*, eles são os filhos dos profetas. Não há qualquer indício bíblico de profetas na época de Samuel a não ser por ele mesmo e pelo grupo de profetas.

O texto bíblico nos informa que Samuel instituiu os seus filhos Joel e Abias como juízes sobre Israel, porém eles não tiveram a mesma integridade que teve o pai no uso de suas funções e começaram a praticar injustiças contra o povo (*I Sm 8:1-3*). Este é o contexto em que o povo de Israel pede um rei (*I Sm 8:1-22*). Seus filhos não geraram profetas o que nos leva a crer que o termo “filhos dos profetas” em *I Reis* se refira também à sua origem, ou seja, eles faziam parte do mesmo grupo anterior sob a liderança do profeta Samuel que eram simplesmente chamados, como vimos, de “grupo

de profetas”. Houve, assim, uma continuidade desse grupo de profetas, o que poderia caracterizá-los também como uma escola que teve o seu desdobramento nos dias de Elias e Eliseu.

Algumas passagens do *Antigo Testamento* nos dão alguma noção da quantidade desses profetas e o seu crescimento. Em *I Samuel* o “grupo de profetas” não é numerado. A expressão em si dá a entender que são muitos. Mas nos livros dos *Reis* encontramos outras passagens que nos trazem alguns números bastante relevantes. Obadia, mordomo do rei Acab, protegeu cem profetas de serem mortos por Jezabel, esposa do rei (*I Rs 18:3-4, 13*). Antes de Elias transferir o seu ministério a Eliseu o texto informa que “foram cinquenta homens dos filhos dos profetas, e pararam defronte deles, de longe: e assim ambos pararam junto ao Jordão” (*II Rs 2:7*). Quando Elias reclama a Deus de ter sobrado somente ele como profeta de *Yahweh*, Deus lhe responde que havia reservado “em Israel sete mil: todos os joelhos que não se dobraram a Baal, e toda boca que não o beijou” (*I Rs 19:18*).

Quando vemos a situação decadente que estava Israel em relação aos filhos de Samuel (*I Sm 8*), logo podemos notar a preocupação do povo: Quem substituiria o profeta Samuel? O livro não apresenta nenhum substituto. Quando da situação dos filhos de Eli, temos Samuel para substituir Eli, porém, no caso de Samuel, ninguém se apresenta e ninguém é levantado por Deus para que o substitua. Daí alguns comentadores apresentarem tal contexto como responsável pelo surgimento da escola de profetas. E para a maioria Samuel é o fundador desta escola (PFEIFFER et al., 2007, p. 665). Como dissemos, não tem como comprovar que Samuel seja o fundador dessa escola, porém só começamos a ouvir falar dela em seu ministério. Certo é que havia uma preocupação de que o povo de Israel não se desviasse dos preceitos contidos na *Torah*.

Existem dois grupos de profetas citados na *Bíblia* que não faziam parte do grupo acima. O primeiro se refere àqueles profetas que serviam aos deuses cananeus. De acordo com a concepção bíblica são profetas de deuses falsos, melhor, são profetas de deuses que não são de Israel. Os únicos deuses aos quais são citados no *Antigo Testamento* que possuem profetas são: Baal e Asera (*I Rs* 18:19, 22; *Jr* 23:13). O outro grupo são aqueles que são chamados de falsos profetas. Em algumas passagens é difícil precisar se há realmente uma diferença entre eles. Pode acontecer de um israelita tanto fazer uma profecia falsa quanto falar em nome de outro deus que não *Yahweh*: “Todavia, se o profeta tiver a ousadia de falar em meu nome uma palavra que eu não lhe tiver ordenado, ou se ele falar em nome de outros deuses, tal profeta será morto” (*Dt* 18:20).

Baal é, depois de *Yahweh*, o deus mais citado no *Antigo Testamento*. Era o grande rival de *Yahweh*. O nome significa “amo, dono, marido” (PFEIFFER et al., 2007, p. 766). Era o deus da fertilidade e adorado por vários povos, tais como os babilônicos, os fenícios, os egípcios e mesmo alguns israelitas. É filho de El e Aserá. É também encontrado em várias fontes da “Babilônia, aramaicas, fenícias, púnicas, de Ugarite e do Egito” (PFEIFFER et al., 2007, p. 765-766). Por vezes, o povo de Israel é visto como adoradores de Baal, apesar das admoestações dos profetas de *Yahweh* para adorarem somente a *Yahweh* (*Jz* 2:13; *I Rs* 16:32; 22:54; *Jr* 19:5).

Aserá aparece poucas vezes no texto bíblico. Além da passagem acima que se refere ao embate entre o profeta Elias e os profetas de Baal e Aserá, ela aparece em *I Reis*, o qual nos informa que o povo de Israel edificou altos, estátuas e imagens a Aserá que era feito em altos outeiros e debaixo de árvores (*I Rs* 14:23) e também mostrando que o rei Asa destruiu o ídolo de Aserá feito por sua mãe, Maaca (*I Rs* 15:13; *II Cr* 15:16). Segundo o *Comentário Bíblico Wycliffe*, no panteão de Ugarite ela é chamada

de Athiratu-yammi (“Aquela que caminha sobre o mar”), nos registros de Babilônia é chamada de Ashratum, nas tábuas de Tell el-Amarna aparece como Abdi-Ashirta. Era a consorte ou esposa de El e mãe de Baal (PFEIFFER et al., 2007, p. 765).

Em relação aos profetas de *Yahweh* que profetizam falsamente, podemos vê-los na passagem quando Jeosafá, rei de Judá e Acabe, rei de Israel saíram para guerrear contra a Síria pela cidade de Ramote Gileade, o primeiro solicitou a Acabe que consultasse os profetas de Israel. Convocou-se, então, cerca de quatrocentos profetas e todos deram oráculos positivos no sentido de que eles venceriam a guerra contra a Síria. Jeosafá duvidando dos oráculos, perguntou: “Acaso não existe aqui nenhum outro profeta de *Yahweh*, pelo qual possamos consultá-lo?” (*I Rs* 22:8). Acabe revela que havia o profeta Micaías, mas os seus oráculos só profetizavam maus agouros contra ele, por isso não gostava de consultá-lo.

Chamaram-no e ele proferiu uma mensagem de que a guerra seria um desastre tanto para Israel quanto para Judá. E, pelo desenrolar dos acontecimentos no episódio, os quase quatrocentos profetas que profetizaram que Israel e Judá venceriam a guerra contra a Síria estavam errados, deram falsos oráculos. Além de derrotado, Acabe morre durante a batalha (*I Rs* 22:34-37). Jeosafá sobreviveu à batalha, porém quase morreu e ainda saiu derrotado (*I Rs* 22:32-33). Tudo aconteceu conforme havia profetizado Micaías. No caso acima, em *I Reis* 22:8 o termo “outro” parece querer dizer que eram profetas de *Yahweh*. Charles F. Everett e Harrison F. Pfiffer comentam que esses profetas “eram infiéis à sua vocação e prontos a torcer sua mensagem aos caprichos e vontades do perverso rei (Acabe)” (PFEIFFER; HARRISON, 2010, p. 79).

Nada se sabe sobre as origens do profeta Elias, exceto que era da cidade de Tisbi e morava em Gileade (*I Rs* 17:1; *II Rs* 1:8). Ele profetizou nos tempos do rei Acabe, de Israel. Elias chega diante do rei Acabe e entrega-lhe uma profecia de que

haveria chuva em Israel somente quanto ele (Elias) determinasse. O objetivo de Elias era evidente tanto para Acabe quanto para sua esposa Jezabel. O profeta estava atacando diretamente a Baal, pois este era considerado o deus da tempestade e da chuva (MARTIN, 2008, p. 565). Depois Elias recebe uma mensagem de Deus dizendo para ele ir para o ribeiro de Querite próximo ao rio Jordão e ali ele foi sustentado por corvos. Porém o ribeiro secou e novamente Deus fala com ele. Desta vez, Deus ordena que ele vá até a cidade de Sarepta, em Sidom, onde uma viúva o sustentará durante o período de seca.

A princípio a mulher se recusa a alimentá-lo, pois ela não possuía comida suficiente nem para ela e o filho, mas diante da palavra do profeta de que “A farinha da panela não se acabará, e o azeite da botija não faltará até ao dia em que o Senhor dê chuva sobre a terra” (*I Rs 17:14*), ela resolveu acolhê-lo e alimentá-lo. Habitando na casa desta viúva, ocorreu certo dia que o filho dela veio a falecer. Em sua oração a Deus pela vida do menino, este foi ressuscitado. Vendo tal milagre “a mulher disse a Elias: Nisto conheço agora que tu és homem de Deus, e que a palavra do Senhor na tua boca é verdade” (*I Rs 17:24*). Neste pequeno relato vemos vários aspectos do ministério profético de Elias. Anunciou uma seca, multiplicou o alimento da viúva e ressuscitou o filho dela. Tais sinais revelam seu forte vínculo com a divindade. A frase “a palavra do Senhor na tua boca é verdade” (*I Rs 17:24*) o autentica enquanto profeta. Tal expressão vem a significar “aquele que fala por Deus”, “porta-voz da divindade”, “portador da *Vox Dei*”.

É difícil dizer qual é o maior feito atribuído ao profeta israelita Elias. O mais conhecido deles é o seu desafio aos profetas de Baal. O relato começa com uma nova mensagem de Deus dizendo para Elias se apresentar ao rei Acabe que Ele traria a chuva novamente às terras de Israel (*I Rs 18:1*). Paralelamente, o texto nos mostra o rei

Acabe chamando o seu mordomo Obadias (ele protegeu e sustentou cem profetas das mãos impiedosas de Jezabel, esposa de Acabe) para que saíssem pelos rios à procura de comida para os animais, pois grande era a fome em Israel. Cada um segue para um lado e Obadias é encontrado por Elias. Acabe já havia procurado insistentemente por Elias, mas não o encontrou (*I Rs 18:10*). Agora Elias, tendo encontrado Obadias, solicita que este avise a Acabe que Elias fora encontrado e que queria falar com o rei. Temendo que Deus escondesse Elias e, quando fosse avisar ao rei, não se achasse mais a Elias, Obadias informa a Elias:

E poderia ser que, apartando-me eu de ti, o Espírito do Senhor te tomasse, não sei para onde, e, vindo eu a dar as novas a Acabe, e não te achando ele, me mataria; porém eu, teu servo, temo ao Senhor desde a minha mocidade (*I Rs 18:12*).

O texto acima revela a amizade do profeta com a divindade. Elias promete a Obadias que se apresentaria a Acabe. A importância do profeta é tamanha que o rei vai ao encontro do profeta e não o contrário. Mas o rei se dirige ao profeta de forma ousada: “És tu o perturbador de Israel?” (*I Rs 18:17*). Elias lhe responde que quem tem perturbado a Israel era Acabe e toda sua ascendência porque haviam deixado os mandamentos de *Yahweh* e seguiram os baalins. Aqui começa o ápice da propaganda javista de Elias. Elias se mostra o grande profeta em defesa do culto de *Yahweh*. Ele ordena a Acabe que reúna a todo o povo de Israel no monte Carmelo, “como também os quatrocentos e cinquenta profetas de Baal, e os quatrocentos profetas de Aserá, que comem da mesa de Jezabel” (*I Rs 18:19*) para um confronto. Arma-se no monte Carmelo um campo de batalha, uma arena. De um lado Baal e Asera representado por oitocentos e cinquenta profetas, de outro *Yahweh*, representado somente por Elias.

O cenário revela-nos várias coisas. Primeiramente, notamos a enorme quantidade de profetas vinculados a deuses de outras nações. Isto mostra o quanto Israel estava longe de ser uma nação monoteísta. Vigorava em Israel o politeísmo e a

polilatria. Em segundo lugar, o escritor do texto quer nos mostrar Elias encarregado de construir uma identidade monoteísta em Israel. E é isso que ele se propõe a fazer. O desafio é proposto:

Dêem-se-nos, pois, dois bezerros, e eles escolham para si um dos bezerros, e o dividam em pedaços, e o ponham sobre a lenha, porém não lhe coloquem fogo, e eu prepararei o outro bezerro, e o porei sobre a lenha, e não lhe colocarei fogo. Então invocai o nome do vosso deus, e eu invocarei o nome do Senhor; e há de ser que o deus que responder por meio de fogo esse será Deus. E todo o povo respondeu, dizendo: É boa esta palavra. E disse Elias aos profetas de Baal: Escolhei para vós um dos bezerros, e preparai-o primeiro, porque sois muitos, e invocai o nome do vosso deus, e não lhe ponhais fogo. E tomaram o bezerro que lhes dera, e o prepararam; e invocaram o nome de Baal, desde a manhã até ao meio-dia, dizendo: Ah! Baal, responde-nos! Porém nem havia voz, nem quem respondesse; e saltavam sobre o altar que tinham feito. E sucedeu que ao meio-dia Elias zombava deles e dizia: Clamai em altas vozes, porque ele é um deus; pode ser que esteja falando, ou que tenha alguma coisa que fazer, ou que intente alguma viagem; talvez esteja dormindo, e despertará. E eles clamavam em altas vozes, e se retalhavam com facas e com lancetas, conforme ao seu costume, até derramarem sangue sobre si (*JRs 18:23-28*).

A construção narrativa é bastante dramática. Nota-se o desespero dos profetas e o apelo fervoroso para que os seus deuses o atendam. O desafio era enorme: o deus que descer fogo do céu e consumir o bezerro esse é verdadeiramente Deus. Os profetas de Baal e Aserá ficaram por horas clamando e nada aconteceu. Gritavam e se auto flagelavam, mas nada aconteceu. Elias zomba e ironiza. Passou o meio dia, chegou o fim da tarde e apesar dos esforços dos profetas, nada aconteceu. É a vez de *Yahweh*. Elias restaurou o altar de *Yahweh* edificando-o com doze pedras representando as doze tribos de Israel (o que é significativo uma vez que o reino estava dividido). Elias aumenta o nível do seu desafio:

[...] fez um rego em redor do altar, segundo a largura de duas medidas de semente. Então armou a lenha, e dividiu o bezerro em pedaços, e o pôs sobre a lenha. E disse: Enchei de água quatro cântaros, e derramai-a sobre o holocausto e sobre a lenha. E disse: Fazei-o segunda vez; e o fizeram segunda vez. Disse ainda: Fazei-o terceira vez; e o fizeram terceira vez; De maneira que a água corria ao redor do altar; e até o rego ele encheu de água. Sucedeu que, no momento de

ser oferecido o sacrifício da tarde, o profeta Elias se aproximou, e disse: Ó Senhor Deus de Abraão, de Isaque e de Israel, manifeste-se hoje que tu és Deus em Israel, e que eu sou teu servo, e que conforme à tua palavra fiz todas estas coisas. Responde-me, Senhor, responde-me, para que este povo conheça que tu és o Senhor Deus, e que tu fizeste voltar o seu coração. Então caiu fogo do Senhor, e consumiu o holocausto, e a lenha, e as pedras, e o pó, e ainda lambeu a água que estava no rego (*I Rs 18:32-38*).

Mesmo com o desafio aumentado, a resposta de *Yahweh* foi automática e eficiente. Para Israel ficou comprovado que *Yahweh* era o Deus verdadeiro. A ação de Elias foi imediata: matar todos os profetas de falsos deuses. Elias orou novamente e choveu. As credenciais proféticas de Elias são fortemente apresentadas no texto bíblico. A narrativa não para de revelar os extraordinários feitos do profeta. Ao pedir chuva a *Yahweh*, Elias ordena que Acabe fosse em seu carro para Jizreel antes que a chuva o impeça de ir. O texto bíblico nos informa que “E a mão do Senhor estava sobre Elias, o qual cingiu os lombos, e veio correndo perante Acabe, até à entrada de Jizreel” (*I Rs 18:46*). A distância entre o monte Carmelo e Jizreel é de cerca de 30 Km (MARTIN, 2008, p. 567; PFEIFFER et al., 2007, p. 629).

Dá para se ter uma ideia da força narrativa que o escritor impõe ao texto. A forma sobrenatural como *Yahweh* age por meio de Elias é notória. Os propósitos da inclusão desta cena permitem livre interpretação: não molhar-se com a forte chuva que vinha? Mostrar-se como arauto do rei? (MARTIN, 2008, p. 567). Revelar mais ainda a intimidade do profeta com a divindade? Difícil saber ao certo, o escritor não revela. O contexto anterior e posterior a este evento dá-nos a impressão de que Elias esperava ser bem recebido e de que Acabe se arrependeria de seu politeísmo, porém isso não ocorreu. Depois destas coisas, Elias fugiu para não ser morto por Jezabel que procurava matá-lo (*I Rs 19:2-18*).

Em seu refúgio, alimentado por um anjo (*I Rs* 19:15-18), *Yahweh* o comissiona a ungir Hazael como rei da Síria<sup>126</sup>, Jeú como rei de Israel, e Eliseu como seu substituto no ministério profético em Israel. É significativo que, apesar de haver uma escola de profetas, ao invés de Elias escolher o seu substituto dessa escola, Deus o ordena a escolher como substituto um lavrador chamado Eliseu. Em seguida, temos na narrativa bíblica de Elias algo que só ocorreu com outro personagem no *Antigo Testamento*: Enoque. Segundo o texto bíblico, ambos não experimentaram a morte. A Enoque, Deus o “tomou para si” (*Gn* 5:24) e Elias subiu ao céu num redemoinho (*II Rs* 2:11). Ambas as expressões revelam uma intimidade tão grande com a divindade que *Yahweh* não permitiu que eles passassem pela experiência da morte.

Antes de sua experiência apoteótica, temos ainda dois episódios notáveis com o profeta Elias. O primeiro está registrado em *II Reis*, no capítulo primeiro. Acazias adoece e envia mensageiros para perguntar a Baal-Zebube para saber se ele vai sarar da doença. O anjo do Senhor fala com Elias e solicita que ele se encontre com estes mensageiros e pergunte a eles se “Porventura não há Deus em Israel, para irdes consultar a Baal-Zebube, deus de Ecrom?” (*II Rs* 1:3). Devido a isso, Elias profere um oráculo dizendo que o rei morrerá com aquela doença (*II Rs* 1:4). Ao reconhecer que proferiu esse oráculo, o rei manda três capitães com cinquenta soldados para ir atrás de Elias. Os dois primeiros grupos são consumidos por fogo (*II Rs* 1:9-12). O terceiro capitão chega humildemente diante de Elias e ele e seus soldados são poupados, mas a morte do rei é confirmada (*II Rs* 1:13-17).

O segundo episódio ocorre momentos antes de sua partida, quando ele e Eliseu vão atravessar o rio Jordão. Elias pega a sua capa, dobra-a e toca com ela as águas do Jordão. De repente, o rio se divide e eles conseguem passar em seco (*II Rs*

---

<sup>126</sup> É incomum na Bíblia um profeta interferir na política de outro povo ungindo o líder de Estado.

2:8). É notório que o profeta de *Yahweh* tenha poder até sobre as águas. O episódio nos revela que a autoridade de Elias repousa sobre o mesmo ministério de Moisés que abriu o mar Vermelho (*Ex* 14:21-22) e Josué que também dividiu o rio Jordão (*Js* 3:15-17). Isto é importante para a narrativa uma vez que o escritor do livro de *II Reis* projeta no texto uma linhagem profética que remonta a Moisés. Além da narrativa sobre Elias conter vários sinais miraculosos, o escritor se importa em vincular o profeta Elias ao grande profeta israelita Moisés, legitimando mais ainda o ministério profético de Elias. E é esse ministério que Eliseu recebe. Assim que Elias sobe, Eliseu pega a sua capa e ao chegar ao Jordão toca as águas do rio e este se divide tal como aconteceu com Elias, comprovando assim que ele também era um profeta tal qual o seu mestre (*II Rs* 2:13-14).

O ministério do profeta Eliseu começa quando termina o do profeta Elias. Momentos antes da partida de Elias, Eliseu pede a ele que lhe conceda “porção dobrada de teu espírito” (*II Rs* 2:9). Do ponto de vista do *Antigo Testamento*, temos no relato de Elias e Eliseu algo bastante incomum e interessante: a sucessão de profetas. O texto bíblico nos traz como foi a escolha do sucessor e os procedimentos da sucessão (*I Rs* 19:19-21; *II Rs* 2:1-14). Ambas cheias de simbolismos e revelando aspectos culturais bastante relevantes. Eliseu estava lavrando a terra quando Elias passa por ele e lança a sua capa sobre ele. Eliseu entendeu de imediato que tal ato simbólico significava que ele seria o substituto de Elias.

O texto ainda revela que o substituto, além de seguir e aprender com o mestre profeta, também se tornava um servo deste (*I Rs* 19:21; *II Rs* 3:11). Na ocasião da sucessão, como vimos acima, Eliseu pega a capa de Elias e a utiliza para passar o rio Jordão em seco. O ato de pegar a capa do mestre revela o seu caráter de substituto de Elias. A utilização da capa mostra que a sucessão profética foi confirmada. Esta é a

conclusão que chegaram os filhos dos profetas: “O espírito de Elias repousa sobre Eliseu. E vieram-lhe ao encontro, e se prostraram diante dele em terra” (*II Rs* 2:15).

O ministério de Eliseu será fundamental para instituir em Israel o projeto de Elias de destruir o culto à Baal. Eliseu continua a missão de Elias de fazer de Israel uma nação monoteísta que adora a *Yahweh*. Assim como Elias já havia ungido Jeú como rei sobre Israel, Eliseu incumbe um dos filhos dos profetas de ungi-lo novamente (*II Rs* 9:1-6). A Jeú é dada a missão de destruir a casa de Acabe e também acabar com o restante dos profetas de Baal. Astuciosamente, Jeú solicitou uma reunião com todos os profetas e sacerdotes de Baal dizendo que queria fazer um grande sacrifício, porém ele aproveitou a ocasião para exterminá-los. Ele mandou queimar todas as estátuas da casa de Baal e derrubaram o templo de Baal e fizeram dele de latrinas. O escritor enfatiza que “E assim Jeú destruiu a Baal de Israel” (*II Rs* 10:28).

Eliseu profetizou também com o uso de instrumentos musicais. Na batalha em que houve a coalizão entre Jorão, rei de Israel, Jeosafá, rei de Judá e o rei de Edom contra Mesa, rei dos moabitas, quando foi solicitado seu oráculo, ele pediu que lhe trouxesse um músico. Enquanto este tocava, ele pronunciava o oráculo (*II Rs* 3:15). O texto em si parece implicar algum tipo de transe quando afirma que “veio sobre ele a mão do Senhor” (*II Rs* 3:15).

Houve outros profetas que apareceram circunstancialmente no relato bíblico. São eles: Gade, Natã, Zadoque, Jedutum, Aías, Semaías e Ido, bem como a profetiza Hulda. Além destes temos ainda a intrigante história do “homem de Deus” e de um “velho profeta” (*I Rs* 13:1-32). Gade é chamado de “vidente de Davi” (*II Sm* 24:11), provavelmente significando que ele era um dos videntes oficiais da realeza. Ele foi também escritor de algumas crônicas relacionadas à Davi, como também o foi o profeta Samuel e Natã. (*I Cr* 29:29). Ele aparece em três circunstâncias na vida de Davi.

A primeira, quando Davi fugia do rei Saul (*I Sm 22:1-5*); a segunda, quando Davi demonstrou o desejo de construir um templo para *Yahweh* (*II Sm 7:17*); e a terceira, quando errou ao pedir que fosse feito um censo em Israel (*II Sm 24:11-19*).

Ao fugir de Saul, Davi se refugia em Mizpá, cidade moabita. Gade lhe transmite um oráculo que à primeira vista parece meramente um conselho: “Não fiques naquele lugar forte; vai, e entra na terra de Judá” (*I Sm 22:5*). Mais uma vez, apesar do texto não nos revelar se foi um oráculo vindo diretamente de Deus, certo é que Gade tinha muito reputação como profeta e sua palavra foi obedecida. Davi saiu de Mizpá e foi para o bosque de Herete, em Judá (*I Sm 22:5*).

Ao fazer o censo, Davi tinha como objetivo saber quantos homens de guerra Israel e Judá possuíam. Uma atitude totalmente comum entre os reis, porém, no contexto, significava que Davi confiava mais na quantidade de homens em seu exército do que em *Yahweh*. Davi reconhece o seu pecado e o vidente Gade recebe de Deus um oráculo a ser transmitido a Davi:

Vai, e dize a Davi: Assim diz o Senhor: Três coisas te ofereço; escolhe uma delas, para que ta faça. Foi, pois, Gade a Davi, e fez-lho saber; e disse-lhe: Queres que sete<sup>127</sup> anos de fome te venham à tua terra; ou que por três meses fujas de teus inimigos, e eles te persigam; ou que por três dias haja peste na tua terra? Delibera agora, e vê que resposta hei de dar ao que me enviou (*II Sm 24:12-13*).

Em síntese, as opções de Davi eram: sete anos de fome, três meses fugindo dos inimigos e três dias de peste. A contagem da penalidade é regressiva e Davi opta pela peste dizendo: “caiamos nas mãos do Senhor, porque muitas são as suas misericórdias; mas nas mãos dos homens não caia eu” (*II Sm 24:14*). É relevante pensarmos que mais uma vez aparece a expressão “veio a palavra do Senhor” (*II Sm 24:11*) e após transmitir o oráculo, o profeta exige: “Delibera agora, e vê que resposta

---

<sup>127</sup> Em *I Crônicas*, relatando o mesmo episódio, constam três anos de fome e não sete. Em ambas, Davi escolhe a peste (*I Cr 21:11-15*).

hei de dar ao que me enviou” (*II Sm 24:13*). O profeta recebe um oráculo que possui três alternativas e aguarda a resposta do rei Davi para levar a escolha para *Yahweh*. O processo de recepção e transmissão do oráculo recebe um novo adendo: a resposta do receptor do oráculo à divindade. Gade aparece mais uma vez no contexto para orientar a Davi como aplacar a ira de *Yahweh* (*II Sm 24:18*).

Natã é o profeta do relato bíblico sobre o adultério do rei Davi com Bate-Seba. Davi envia Joabe, o comandante de seu exército para a guerra. Porém, Davi, fica no palácio. Do terraço de seu palácio avista Bate-Seba tomando banho. Bate-Seba era esposa de Urias, um dos fiéis guerreiros de Davi. Enamorando-se dela, Davi dorme com ela e elabora um plano para que Urias seja morto em guerra. Seu plano dá certo. Porém tal acontecimento não passa despercebido da divindade que envia o profeta Natã com uma parábola bastante reveladora:

Havia numa cidade dois homens, um rico e outro pobre. O rico possuía muitíssimas ovelhas e vacas. Mas o pobre não tinha coisa nenhuma, senão uma pequena cordeira que comprara e criara; e ela tinha crescido com ele e com seus filhos; do seu bocado comia, e do seu copo bebia, e dormia em seu regaço, e a tinha como filha. E, vindo um viajante ao homem rico, deixou este de tomar das suas ovelhas e das suas vacas para assar para o viajante que viera a ele; e tomou a cordeira do homem pobre, e a preparou para o homem que viera a ele (*II Sm 12:1-4*).

A resposta de Davi é imediata: “Vive o Senhor, que digno de morte é o homem que fez isso” (*II Sm 12:5*). O espanto veio com a resposta de Natã: “Tu és este homem” (*II Sm 12:7*). Ingenuamente, o rei não sabia se tratar dele mesmo. O interessante do texto é a modalidade de se transmitir um oráculo: uma parábola. A sentença promulgada por Davi não foi realizada nele, mas sua atitude reprovável não ficou impune. O próprio Justino não deixa de comentar a passagem e a importância do arrependimento de Davi expresso nas palavras: “chorou e se lamentou (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, CXLI. 3, 4). O profeta Natã proclama maldição sobre a casa de

Davi iniciando com outra famosa expressão profética: “Assim diz o Senhor” (*II Sm* 12:11).

Natã ainda aparece em duas situações. Na primeira, o rei Davi revela ao profeta Natã sua intenção de construir um templo para *Yahweh*. Naquele instante, o profeta responde afirmativamente, porém, à noite Natã recebe de *Yahweh* um oráculo. A mensagem tem por objetivo dizer a Davi que ele não construiria um templo para *Yahweh*, mas o seu filho construiria. O meio como foi recebida a mensagem é revelado: “Conforme a todas estas palavras, e conforme a toda esta visão, assim falou Natã a Davi” (*II Sm* 7:17, grifo nosso). O filho de Davi que construiu o Templo foi Salomão. Ele traz para o Templo a Arca da Aliança, o Tabernáculo da congregação e os utensílios sagrados para o Templo. Justino interpreta o ato de Salomão trazer o Tabernáculo para o Templo cristologicamente e associando-o com o *Salmo* 24 (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, XXXVI.2-6). Para ele, o *Salmo* 24 é o cântico de consagração do Templo feito por Salomão. Justino critica os judeus de dizerem que a repostas às perguntas deste *Salmo* refere a Salomão, pois em sua interpretação, refere-se a Jesus:

Quem subirá à montanha do Senhor? Quem se manterá em seu lugar santo? Aquele que tem as mãos inocentes e é puro de coração, aquele que não se entregou à falsidade, nem jurou para enganar o seu próximo<sup>128</sup> (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, XXXVI. 3).

A segunda, é na coroação de Salomão como rei na qual tanto o profeta Natã quanto o sacerdote Zadoque ungem Salomão (*I Rs* 1:43-45, grifo nosso). Este Zadoque é também reconhecido como vidente (*II Sm* 15:27). Antes da divisão de Israel em Reino do Norte e Reino do Sul, Aías, outro profeta, utiliza-se de forma bastante interessante para profetizar a Jeroboão. Ao se encontrarem no campo, Aías pegou a roupa de Jeroboão, rasgou-a em doze pedaços e deu dez pedaços para Jeroboão dizendo: “Toma para ti os dez pedaços, porque assim diz o Senhor Deus de Israel: Eis que rasgarei o

---

<sup>128</sup> Cf. *SI* 24:3-4.

reino da mão de Salomão, e a ti darei as dez tribos” (*I Rs* 11:31). Sua profecia, de ordem política, se cumpriu e Israel foi dividido em cerca de 930 a.C. Tendo profetizado a ascensão de Jeroboão ao trono, Aías profetizou também a ruína deste, que governou por vinte dois anos (*I Rs* 14:1-19).

Outro profeta que influenciou muito a política em Israel foi Semaías quando da tentativa de revolta de Roboão, que ficou com o Reino do Sul, contra Jeroboão, evitando uma guerra entre as tribos (*I Rs* 12:24). Semaías é reconhecido também como escritor (*II Cr* 12:14). Mais no âmbito religioso temos ainda a profetiza Hulda que foi consultada pelos funcionários do rei Josias quando acharam o livro da lei no templo (*II Rs* 22:14; *II Cr* 32:22) e o profeta Azarias que, por meio do seu oráculo, provocou uma renovação da religião monoteísta no Reino do Sul (*II Cr* 15:1-19).

Estes profetas estavam mais preocupados com aspectos religiosos do que morais. Alguma preocupação moral pode ser notada como no caso da parábola profética de Natan para o rei Davi, mas o culto a *Yahweh* está no cerne da pregação destes profetas. Pode-se perceber uma preocupação identitária, mas no âmbito mais religioso e político. Suas profecias se restringiam mais a um personagem em particular quando muito a Israel e a Judá. Poucas vezes falaram para outros povos. Influenciavam muito em aspectos políticos. Consagraram e destituíram reis e direcionaram políticas de guerra. Orientaram as relações políticas internas e externas de Israel e Judá.

Alguns profetas nos livros históricos, como vimos, faziam milagres e prodígios, como Elias e Eliseu, outros simplesmente emitiam vaticínios. O livro a seguir é sem dúvida o mais inusitado, pois é um livro de cânticos. Mas que também é visto como oráculos divinos, não só por Justino, mas pelos escritores judaicos e cristãos.

### 5.3. O livro dos *Salmos*

O livro de *Salmos* é bastante peculiar. É composto por cento e cinquenta salmos. Tendo possivelmente como base a *Torah*, o livro de *Salmos* é dividido em cinco partes ou cinco livros (DOUGLAS, 1995, p. 1454; BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 862; p. 119; GRADL, 2001, p. 119), conforme tabela abaixo:

<b>Livro</b>	<b><i>Salmos</i></b>
I	1 – 41
II	42 – 72
III	73 – 89
IV	90 – 106
V	107 – 150

Tal semelhança é apenas formal, pois não há qualquer relação de conteúdo entre os *Salmos* e o *Pentateuco* (GRADL, 2001, p. 119). O livro dos *Salmos* é muito citado por Justino. Cerca de oito vezes e algumas delas são citações longas, como é o caso dos *Salmos* 1, 19 e 110, e são citados repetidamente. O *Salmo* 22, por exemplo, é citado três vezes (JUSTINO. *I Apologia*, XXXV. 5; XXXVIII. 4-6). A citação do *Salmo* 1 é feita na íntegra. Apesar de a autoria de todo o livro dos *Salmos* ser comumente atribuída a Davi, os que levam o seu nome são setenta e três (GRADL, 2001, p. 118-119). O próprio Justino sempre cita Davi como autor, porém, de todos os *Salmos* que ele cita, o de número 1 não possui nenhum pretense autor. Vide abaixo os *Salmos* citados por Justino e a sua suposta autoria.

<b><i>I Apologia</i></b>	<b>Suposto autor</b>
1	não identificada

3	Davi
19	Davi
22	Davi
24	Davi
110	Davi

Justino cita seis Salmos. Apesar de ser pouco tendo em conta uma composição com 150 *Salmos* na Bíblia hebraica<sup>129</sup>, o uso, na *I Apologia*, é extenso e por repetidas vezes. Nem os livros de *Gênesis* e de *Isaiás*, que são muito citados, possuem citações de capítulos inteiros. Importa dizer ainda que existem salmos que, como veremos, estão nos livros proféticos. Mas, há também nos livros históricos, como é o caso da citação de *I Cr* 16:23-31. Este salmo é dado por Davi ao regente Asafe para que louvassem a *Yahweh* após Davi ter feito holocaustos no local onde havia colocado a arca da aliança. A citação de Justino deste trecho é bastante livre e parece até um pouco forçada para se enquadrar na sua teologia. Comparemos sua versão com a do texto bíblico:

<b>JUSTINO, <i>I Apologia</i>, XLI. 1-4</b>	<b>Almeida Corrigida e Revisada Fiel</b>
Louvai o Senhor, terra inteira, e anunciai dia a dia a sua salvação,	Cantai ao Senhor em toda a terra; anunciai de dia em dia a sua salvação.
porque o Senhor é grande e digno do maior louvor, temível sobre todos os deuses.	Contai entre as nações a sua glória, entre todos os povos as suas maravilhas.
Com efeito, todos os deuses das nações são imagens de demônios, mas Deus fez	Porque grande é o Senhor, e mui digno de louvor, e mais temível é do que todos os deuses.
	Porque todos os deuses dos povos são ídolos; porém o Senhor fez os céus.

<sup>129</sup> A *Septuaginta* possui 151 Salmos. Além desse acréscimo na *Septuaginta*, a comunidade de Qumran atribui ainda outros 4049 (GRADL, 2001, p. 119).

<p>os céus.</p> <p>Glória e louvor em sua presença, força e orgulho no lugar de sua santificação.</p> <p>Glorificai ao Senhor, aquele que é Pai dos séculos.</p> <p>Tomai graça e entrai em sua presença, adorando-o em seus santos átrios.</p> <p>Toda a terra tema diante de sua face, endireite seu caminho e não se perturbe. Que as nações se alegrem: o Senhor reinou pelo madeiro.</p>	<p>Louvor e majestade há diante dele, força e alegria no seu lugar.</p> <p>Tributai ao Senhor, ó famílias dos povos, tributai ao Senhor glória e força.</p> <p>Tributai ao Senhor a glória de seu nome; trazei presentes, e vinde perante ele; adorai ao Senhor na beleza da sua santidade.</p> <p>Trema perante ele, trema toda a terra; pois o mundo se firmará, para que não se abale. Alegrem-se os céus, e regozije-se a terra; e diga-se entre as nações: O Senhor reina.</p>
---	---

Alguns trechos não são citados. O que fica bastante estranho é a finalização do *Salmo* proposta por Justino sem qualquer conexão com o texto bíblico: “o Senhor reinou pelo madeiro” (JUSTINO, *I Apologia*, XLI. 1-4). O referido *Salmo* vai até o versículo 36 e o mais próximo de “madeiro” que existe está no versículo 33: “Então jubilarão as árvores dos bosques perante o Senhor; porquanto vem julgar a terra”. Justino parece, talvez, ter feito alguma junção entre o versículo 31: “O Senhor Reina” com “as árvores dos bosques”. O que é certo é que está explícita sua intenção. No início do capítulo XLI, ele declara: “Em outra profecia, o Espírito profético, dando a entender, através de Davi, que Cristo haveria de reinar depois de crucificado [...]” (JUSTINO, *I Apologia*, XLI. 1). Ou seja, seu objetivo é reafirmar sua cristologia.

Os salmos são, para Justino, também de cunho profético, pois anunciaram a vinda, o êxito do ministério, a morte e a ressurreição do Messias (JUSTINO. *I Apologia*, XL, 7-18; XXXV. 5; XXXVIII. 5); a função dos apóstolos: *Salmo* 19:3-6: *Salmo* 110:

1-3; a assunção<sup>130</sup> de Cristo aos céus: *Salmo* 110:1-3 e conversão dos gentios crendo nEle: *Salmo* 1. Davi é, portanto, um profeta. Ao citar o *Salmo* 22, Justino afirma “Na verdade, Davi, rei e profeta, que disse isso” (JUSTINO. *I Apologia*, XXXV. 6). Oráculos também são pronunciados de forma cantada e cânticos podem facilmente ser interpretados profeticamente. A visão de Davi como profeta é bem conhecida do *Novo Testamento*. O apóstolo Pedro, na pregação no dia de Pentecostes, cita o *Salmo* 16 como um oráculo sobre a ressurreição de Jesus (*At* 2:25-28).

O grupo de profetas que trataremos a seguir, apesar de contemporâneos de alguns profetas já tratados, nos revelaram outros detalhes sobre o ofício do profeta e mesmo a ampliação do alcance das profecias.

#### 5.4. Nos livros proféticos

Na *Bíblia* hebraica, todos os profetas anteriormente listados e comentados estão inclusos na *torah* (Lei) ou nos *neviim* (Profetas), exceto aqueles que se encontram apenas nos livros das *Crônicas*. Estes últimos fazem parte dos *kethuvim* (Escritos). Aqueles que fazem parte dos *neviim* estão inseridos nos livros dos profetas anteriores (*Josué, Juízes, I e II Samuel, I e II Reis*) e são conhecidos como profetas orais. Agora trataremos dos profetas conhecidos na *Bíblia* hebraica como profetas posteriores ou profetas escritores, ou ainda, como profetas literários. São eles: Isaías, Jeremias, Ezequiel, Oseias, Naum, Joel, Habacuque, Amós, Sofonias, Obadias, Ageu, Jonas, Miqueias, Zacarias e Malaquias. Nas bíblias protestantes e católicas, os primeiros três

---

<sup>130</sup> Para Justino, trata-se realmente de assunção e não de ascensão. A distinção feita refere-se a quem promoveu a subida, se o Pai (assunção) ou o próprio Cristo (ascensão). Justino afirma que: “Agora escutai o que disse o profeta Davi sobre o fato de que Deus, Pai do universo, levaria Cristo ao céu” JUSTINO, *I Apologia*, XLI. 1; grifo nosso).

são conhecidos como profetas maiores e os demais como profetas menores. O livro do profeta Daniel, não faz parte dos *neviim*, mas dos *kethuvim* na *Bíblia* hebraica, e será tratado no próximo capítulo, quando falarmos da literatura escatológica.

Quanto à data destes livros não é preciso dizer que a crítica racionalista tem dado datas muito diversas implicando, às vezes, em vários autores para cada livro. Todas sempre pautadas basicamente na concepção do *vaticinium ex eventu*<sup>131</sup>, mas também no estilo e linguagem utilizadas no livro, e mesmo na variação de temas e ideias teológicas (ARCHER, 1986, p. 263-267). Muitas dessas críticas são relevantes, outras nem tanto. As características de muitas profecias realmente parecem dar a entender que foram escritas *ex post* (SCHMID, 2013, p. 22). O que tais críticos parecem esquecer-se é da questão da interpretação de um oráculo. Quando um oráculo é recebido é preciso ser interpretado e, muitas das vezes, reinterpretado.

É assim que hoje em dia, por exemplo, as pessoas se apegam às profecias de Nostradamus e vinculam a acontecimentos específicos posteriores à publicação de suas *Centúrias*. É o que ocorreu também com a profecia de Jeremias sobre os setenta anos de cativeiro que foi reinterpretada por Daniel (*Jr* 25:11-12; *Dn* 9:24-27). Segundo Jeremias, o cativeiro babilônico duraria setenta anos, Daniel relê a profecia (*Dn* 9:2) e lhe é revelado que os setenta anos representam setenta semanas de anos. Assim, não há a necessidade das profecias terem sido escritas após seus respectivos acontecimentos, pois a sua aplicação no tempo dependerá de um intérprete que, a partir de analogias, encontrará as correspondências entre as profecias e um determinado acontecimento.

Além disso, não se deve desprezar o próprio contexto histórico que muitas vezes, para aqueles com um pouco de determinados conhecimentos, pode ler e antever determinadas circunstâncias. Basta uma boa leitura de mundo. Como acontece

---

<sup>131</sup> Escritas após o acontecimento.

atualmente com a economia de um país quando alguém tem informações privilegiadas de mercado ou quando se tem um bom consultor de ações para investir na bolsa. Tais situações são rotineiras hoje em dia. É claro que muitas vezes falham e, nestes casos, nem sempre uma reinterpretação resolve o problema.

Outro ponto importante é que quando um oráculo é emitido gera uma expectativa e só o fato de gerar uma expectativa altera o presente. O oráculo leva, às vezes, as escolhas na direção daquilo que se espera e caso não se concretize, uma nova leitura do oráculo pode ainda ser feita com base em novos acontecimentos (KOSELLECK, 2006, p. 315). Por isso, pode haver uma certa plasticidade na profecia, ela pode se adequar às situações muito diversificadas. Mas o que é relevante aqui é o oráculo em si e a crença que Justino tinha em relação a esses oráculos. Isto tudo faz parte do imaginário tanto judaico quanto cristão.

O livro de Isaías começa com a frase “A visão de Isaías [...]” (*Is* 1:1) denotando que ele era um profeta vidente. O profeta Isaías é conhecido como “O Profeta Evangélico”, pois é em seu livro no qual encontramos a maior parte de passagens que são interpretados pelos escritores cristãos canônicos e não-canônicos como cristológicas (ARCHER, 1986, p. 259). Justino faz o mesmo (JUSTINO. *I Apologia*, XXXII. 12; *Is* 11:1, 10; JUSTINO. *I Apologia*, XXXIII. 1; *Is* 7:14; JUSTINO. *I Apologia*, XXXV. 1-2; *Is* 9:6). Isaías era um profeta do Reino do Sul, Judá. Morava provavelmente em Jerusalém e parece ter sido alguém muito importante na corte. Sua esposa era profetisa (*Is* 8:3). Seu ministério profético parece ter começado após a morte do rei Uzias em 739 a.C., depois que teve uma visão celeste (*Is* 6:1-7) e, segundo a tradição, morreu serrado ao meio a mando do rei Manassés (PFEIFFER et al., 2012, p. 984). É citado nominalmente na *I Apologia* de Justino Mártir por quinze vezes.

Gleason L. Archer Jr. divide o livro de *Isaías* em oito volumes intitulados (ARCHER Jr., 1986, p. 259-262): (O Volume de Repreensão e de Promessas (*Is* 1:1 – 6:13); O Volume de Emanuel (*Is* 7:1 – 12:6); O Julgamento Divino: Fardos para as Nações (*Is* 13:1 – 23:18); Primeiro Volume de Julgamento e Promessa (*Is* 24:1 – 27:13); Volume de Ais para os Infiéis de Israel (*Is* 28:1 – 33:24); Segundo Volume de Julgamento e Promessa (*Is* 34:1 – 35:10); O Volume de Ezequias (*Is* 36:1 – 39:8); O Volume de Consolação (*Is* 40:1 – 66:24). Os alvos dos oráculos são bastante variados. Só no volume três, temos oráculos direcionados a onze nações: Babilônia, Filístia, Moabe, Damasco, Samaria (capital do Reino do Norte, Israel), Etiópia, Egito, Edom, Arábia, Jerusalém (capital do Reino do Sul, Judá) e Tiro.

A preocupação com a causa dos órfãos e das viúvas é constante: “Aprendei a fazer bem; procurai o que é justo; ajudai o oprimido; fazei justiça ao órfão; tratai da causa das viúvas”<sup>132</sup> (*Is* 1:17). Os pobres também são frequentemente invocados: “Que tendes vós, que esmagais o meu povo e moeis as faces dos pobres? Diz o Senhor DEUS dos Exércitos” (*Is* 3:15). *Yahweh* é grande protetor deles: “E os mansos terão gozo sobre gozo no Senhor; e os necessitados entre os homens se alegrarão no Santo de Israel” (*Is* 29:19). Além de uma ênfase monoteísta, há uma forte preocupação socioeconômica. A concepção religiosa se desenvolve de um monoteísmo primitivo para um monoteísmo ético (WILSON, 2006, p. 20). As citações do profeta Isaías são abundantes. No livro deste profeta, Justino encontra boa parte de sua argumentação a favor do cristianismo e de Jesus. É onde sua cristologia é mais forte. Pelo uso que ele faz dos livros proféticos, percebemos que o Jesus de Justino é não somente o Logos ou Anjo do Senhor, mas o anunciado pelos profetas.

---

<sup>132</sup> V. tb. *Is* 1:23; 10:2; 9:27; 47:8, 9; 54:4

O profeta Jeremias nasceu em Anatote, cidade próxima a Jerusalém, em cerca de 650 a.C. Era filho de Hilquias (*Jr* 1:1). É conhecido como o profeta chorão devido às suas lamentações por Judá. Tem basicamente as mesmas preocupações sociais de Isaías (*Jr* 5:28; 20:13; 22:16; 49:11; 22:3), mas diferentemente de Isaías, o livro começa com “As palavras de Jeremias [...]” (*Jr* 1:1) e não visão. O que não quer dizer que ele também não teve visão (*Jr* 24:1). Há um versículo que contempla bem a amplidão do teor oracular de Jeremias: “Se não oprimirdes o estrangeiro, e o órfão, e a viúva, nem derramardes sangue inocente neste lugar, nem andardes após outros deuses para vosso próprio mal” (*Jr* 7:6).

Num mesmo versículo, aspectos sociais, políticos e religiosos estão presentes. Há a preocupação até com o estrangeiro. Há uma moral bem mais elevada nestes profetas. Em Jeremias, encontramos um trecho que demonstra bem que os profetas são intérpretes dos oráculos recebidos “Então entendi que isto era a palavra do Senhor” (*Jr* 32:8, grifo nosso). Justino se apoia em uma profecia de Jeremias, para mostrar que os cristãos gentios seriam mais fiéis: “Israel é incircunciso de coração, as nações o são de prepúcio” (JUSTINO. *I Apologia*, LIII. 11; Jr 9:26).

O livro de Ezequiel começa ao estilo das crônicas reais: “Ora aconteceu no trigésimo ano, no quarto mês, no dia quinto do mês, que estando eu no meio dos cativos, junto ao rio Quebar, se abriram os céus, e eu tive visões de Deus” (*Ez* 1:1). O escritor situa seu relato temporal e geograficamente. Por não haver uma data precisa, não é possível saber ao certo a que momento se refere esse versículo. Tem-se conjecturado que possa se referir ao ano em que Ezequiel deveria começar o seu serviço sacerdotal (BRUCE, 2008, p. 1126; cf. *Nm* 4:3). Datação mais clara, traz-nos o versículo 2: “No quinto dia do mês, no quinto ano do cativo do rei Jeioaquim” (*Ez* 1:2), ou seja, cerca de 593 a.C.

Em seguida, o escritor coloca o protagonista numa cena sobrenatural. O profeta vê o que os outros ao seu redor não veem. Sabemos pelo livro que Ezequiel era de linhagem sacerdotal (*Ez* 1:3). Enquanto estava sendo levado cativo, nas proximidades do rio Quebar, teve várias visões. Ele é melhor identificado como um *rō'eh*. Isaías e Jeremias também tiveram algumas visões, mas em Ezequiel boa parte do livro possui visões. Uma dessas visões é citada por Justino quando informa: “Foi o profeta Ezequiel quem disse assim: "Unir-se-á juntura com juntura, osso com osso, e as carnes voltarão a brotar” (JUSTINO. *I Apologia*, LII. 5; cf. *Ez* 37:7). Na visão, Ezequiel vê um vale de ossos secos e Deus ordena que Ezequiel profetize sobre os ossos a fim de que fizesse crescer nervos, carne e pele e Deus lhes poria o espírito para que revivessem. A profecia fala da restauração de Israel enquanto nação (*Ez* 37:11-14). Para Justino, tal passagem reflete a ressurreição dos justos na segunda vinda de Cristo (JUSTINO. *I Apologia*, LII. 3-5).

O período profético de Oséias, conforme indicado na introdução do livro, foi entre 750 a 724 a.C. (BRUCE, 2008, p. 1209; cf. *Os* 1:1). No livro, o primeiro oráculo tem como alvo Judá e Israel, porém é dirigido diretamente a ele. O teor do oráculo é uma ordem para que Oséias tome uma prostituta como esposa. Tal união serve de metáfora para as atitudes de Judá e Israel em relação a *Yahweh* (*Os* 1:2). Cada um dos nomes dos filhos que nascem dessa união representa um oráculo específico. Assim, Jezreel (Deus planta) representa uma profecia contra o Reino de Israel (*Os* 1:3-5). Com o nascimento de uma filha por nome Lo-Ruama (Não amada) segue uma profecia contra o Reino de Israel, mas com boas notícias para o Reino de Judá (*Os* 1:6-7).

Por último, um terceiro filho, o qual *Yahweh* ordena que lhe seja dado o nome de Lo-Ami (Não meu povo). Este, representa bênçãos para os dois reinos. Segundo o oráculo, ambos reinos se unirão novamente (*Os* 1:9-11). O livro segue uma

série de profecias de advertências a Israel e aponta para sua queda que ocorreu em 722 a.C., com o cativo Assírio. Finaliza com um apelo à conversão de Israel (*Os* 14:1-9).

No livro do profeta Joel, temos três inimigos de Israel: Tiro, Sidom e Filístia (*Jl* 3:4-8). Tais nações serão julgadas pela sua rivalidade em relação a Israel. O livro em si traz promessas de revitalização espiritual para Israel (*Jl* 2:28-29) e um chamado constante de arrependimento (*Jl* 1:13-20; 2:12-14).

Amós tem uma origem singular. Era pastor de ovelhas e de gado (*Am* 1:1; 7:14). Seu ministério profético foi entre os anos de 786 a 746 a.C. (BRUCE, 2008, p. 1239; cf. *Am* 1:1). Ele não esconde suas origens e afirma que não era um profeta como os demais. Apesar de ser de Judá, profetizou mais para o Reino de Israel. Profetizou também oráculos contra Damasco, Filístia, Fenícia, Edom, Amom, Moabe e até mesmo Judá (*Am* 1:1-2:4-5). Além de receber profecias por meio de processo oracular, Amós também teve várias visões: gafanhotos (*Am* 7:1-3); fogo (*Am* 7:4-6); prumo<sup>133</sup> (*Am* 7:7-9); frutos de verão (*Am* 8:1-3). Finaliza com uma promessa de restauração de Judá: “Naquele dia tornarei a levantar o tabernáculo caído de Davi, e repararei as suas brechas, e tornarei a levantar as suas ruínas, e o edificarei como nos dias da antiguidade” (*Am* 9:11).

Obadias é o menor dos livros proféticos. Possui apenas um capítulo. Seu oráculo é dirigido ao povo de Edom (*Ob* 1:1). Devido à rivalidade dos edomitas, *Yahweh* lança-lhes um julgamento (*Ob* 1:1-21). O profeta Jonas é provavelmente o mais conhecido dos profetas menores, devido ao relato sobre ter sido engolido por uma “baleia<sup>134</sup>”. As dificuldades naturais de um animal marinho de grande porte engolir um ser humano não são impossíveis, porém um ser humano sobreviver dentro de um animal

---

<sup>133</sup> Instrumento de pedreiro para nivelar a disposição dos tijolos na vertical. É utilizado na profecia como o padrão da moral e justiça divinas.

<sup>134</sup> No hebraico é *tannin* e refere-se a qualquer réptil grande, mas geralmente é traduzido como dragão, monstro marinho, serpente, chacais e baleia (HARRIS et al., 1998, p. 1651).

desses que respira debaixo d'água é muito improvável. Por isso, tem sido considerado que a narrativa do livro é em si uma parábola (BRUCE, 2008, p. 1276). Jesus cita o episódio para referir-se à sua ressurreição (*Mt* 12:39-40).

Miquéias era de Judá. O período de seu ministério profético foi entre 740 e 687 a.C. segundo parece indicar a introdução do livro (BRUCE, 2008, p. 1289; cf. *Mq* 1:1). Suas profecias começam com juízo sobre os reinos de Judá e Israel. Ele expõe os erros de ambas principalmente quanto ao trato com os menos favorecidos (*Mq* 1:1-3:2). Mas o profeta não deixa de anunciar uma esperança para o futuro no qual Jerusalém será um centro para onde as nações se dirigirão em busca de orientação:

Mas nos últimos dias acontecerá que o monte da casa do SENHOR será estabelecido no cume dos montes, e se elevará sobre os outeiros, e a ele afluirão os povos. E irão muitas nações, e dirão: Vinde, e subamos ao monte do Senhor, e à casa do Deus de Jacó, para que nos ensine os seus caminhos, e andemos pelas suas veredas; porque de Sião sairá a lei, e de Jerusalém a palavra do Senhor (*Mq* 4:1,2).

O profeta Miquéias sintetiza bem o pensamento profético desse período: “Ele te declarou, ó homem, o que é bom; e que é o que o Senhor pede de ti, senão que pratiques a justiça, e ames a benignidade, e andes humildemente com o teu Deus?” (*Mq* 6:8). Alguns veem aqui “a essência da verdadeira religião” (BRUCE, 2008, p. 1291).

Naum, estranhamente começa seu livro com um salmo (*Na* 1:2-10). Este é um salmo de louvor a *Yahweh* e profético. O teor do livro carrega um tom bastante patriótico ao apresentar *Yahweh* como defensor de seu povo e como Aquele que peleja contra os seus inimigos. O livro que leva o seu nome revela algumas características de *Yahweh*: zeloso, vingador, longânimo, poderoso, bondoso e refúgio para aqueles que nEle confiam. O grande inimigo no livro é Nínive, capital da Assíria (*Na* 2:8-13).

Habacuque também insere um salmo, porém no fim de seu livro (*Hc* 3:1-19). Além do capítulo 3, a forma geral do livro lembra, em algumas partes, o estilo dos *Salmos*. Como por exemplo:

Até quando, Senhor, clamarei eu, e tu não me escutarás? Gritar-te-ei: Violência! e não salvarás? Por que razão me mostras a iniquidade, e me fazes ver a opressão? Pois que a destruição e a violência estão diante de mim, havendo também quem suscite a contenda e o litígio (*Hc* 1:2,3; grifo nosso).

A expressão “Até quando” é frequente no livro dos *Salmos* e quase sempre a pergunta que a acompanha é direcionada a Deus e demonstra uma certa indignação como no versículo acima (*Sl* 6:3; 13:1, 2; 35:17; 79:5; 80:4; 89:46; 94:3, 4). Essa expressão é o início também de um diálogo entre Habacuque e *Yahweh* (*Hc* 1:2-2:5).

O livro de Sofonias estabelece o período profético do profeta no reinado de Josias (*Sf* 1:1). Em 626 a.C., o rei Josias inicia um processo de reforma religiosa em Israel, buscando estabelecer o culto a *Yahweh* e destruir o culto a Baal (*II Rs* 22:1-23:25). O fato de ele ter promovido a restauração da religião javista, fugindo, assim, da ira divina e que o teor de boa parte delas são de destruição, fazem crer que tais profecias sejam data anterior a 626 a.C. Os versículos 1 e 2, do capítulo 1 de *Sofonias* lembram bem a mensagem de Deus a Noé por ocasião do anúncio do Dilúvio em *Genesis* 6:7, 13:

Hei de consumir por completo tudo de sobre a terra, diz o Senhor. Consumirei os homens e os animais, consumirei as aves do céu, e os peixes do mar, e os tropeços juntamente com os ímpios; e exterminarei os homens de sobre a terra, diz o Senhor (*Sf* 1:2, 3).

E disse o Senhor: Destruirei o homem que criei de sobre a face da terra, desde o homem até ao animal, até ao réptil, e até à ave dos céus; porque me arrependo de os haver feito. Então disse Deus a Noé: O fim de toda a carne é vindo perante a minha face; porque a terra está cheia de violência; e eis que os desfarei com a terra (*Gn* 6:7, 13).

Tal correspondência pode indicar uma herança textual. Mesmo o autor de *Sofonias* não possuindo o rolo de *Gênesis*, a citação de uma destruição nesses moldes comprova, nestes versículos, uma ideia corrente. O texto começa apresentando a insatisfação de *Yahweh* em relação a Judá e apresenta a rivalidade contra Baal e Milcom (*Sf* 1:4, 5). O autor apresenta ainda oráculos contra os filisteus, os moabitas, os

amonitas, os etíopes e os assírios (*Sf* 2:4-15). Finaliza com promessas de restauração beneficiando Israel e Judá (*Sf* 3:13-20).

O propósito do livro do profeta Ageu é incentivar a reconstrução do templo. Parte do povo já havia retornado do cativeiro, graças ao édito de Ciro, e iniciado a reconstrução do templo. Devido a problemas com Cambises, filho e substituto de Ciro, os habitantes de Jerusalém tinham parado a reconstrução (BRUCE, 2008, p. 1331; v. tb. *Ag* 2:2). O alerta de Ageu resultou na atitude do governador Zorobabel e o sumo sacerdote Jozadaque em arregimentar o povo para a reconstrução do templo. O vínculo da religião de Israel com o templo ainda era muito forte. Fazia parte de sua memória, por isso era preciso reerguer o seu centro religioso para que sua identidade em torno do templo pudesse manter viva a sua religião.

Ageu nos dá as datas de suas cinco profecias, às quais o *Dicionário Bíblico NVI* faz a seguinte anotação cronológica (BRUCE, 2008, p. 1331-1332):

- O apelo de Ageu para que se reinicie a construção do templo (*Ag* 1:1-11): Segundo ano de Dario, sexto mês, primeiro dia: 29 de agosto de 520 a.C.;
- Reação e a breve mensagem de encorajamento de Ageu (*Ag* 1.12-15): Segundo ano de Dario, sexto mês, dia 24: 21 de setembro de 520 a.C.;
- Mais uma mensagem de encorajamento de Ageu, inserida no contexto do propósito universal de Deus (*Ag* 2.1-9): Segundo ano de Dario, sétimo mês; dia 21: 17 de outubro de 520 a.C.;
- A mensagem de promessa de Ageu, inserida no contexto do favor imerecido de Deus (*Ag* 2.10-19): Segundo ano de Dario, nono mês, dia 24: 18 de dezembro de 520 a.C.;
- A mensagem pessoal de Ageu a Zorobabel, o líder dos judeus (*Ag* 2.20-23): Mesmo dia da profecia anterior.

Essa estrutura da obra favorece bem a uma compreensão melhor do propósito do escritor. Certamente o autor estava também preocupado com uma vinculação histórica aliada a uma intenção de mostrar *Yahweh* como o Senhor da história.

Existe muita citação do profeta Zacarias. Seu livro pode ser dividido em duas seções. Na primeira temos um chamado ao arrependimento (*Zc 1:1-6*); várias visões: quatro cavaleiros (*Zc 1:7-10*), quatro chifres e quatro artesãos (*Zc 1:18-21*), o candelabro e suas oliveiras (*Zc 4:1-14*), o pergaminho que voa (*Zc 5:1-4*), a vasilha com tampa de chumbo (*Zc 5:5-11*) e quatro carruagens e cavalos (*Zc 6:1-8*); vários oráculos e uma exaltação ao sumo sacerdote Josué, sucessor e filho de Jozadaque pela sua liderança na reconstrução do templo. Na segunda seção temos vários oráculos sobre a restauração de Judá (*Zc 9:1-11:3*) e livramento numa guerra em que o próprio *Yahweh* lutará a favor de Judá (*Zc 14:1-20*).

A especificidade do profeta Malaquias encontra-se na forma em que inicia seus oráculos: com perguntas. Algumas destas perguntas, segundo o profeta, são feitas pelos sacerdotes a Deus e são perguntas que revelam aspectos psicológicos dos israelitas, suas frustrações, seus desesperos e sua incredulidade oriunda das circunstâncias desastrosas pela qual passaram. As experiências do cativo babilônico, o retorno para uma pátria arruinada, tudo isso causou no povo uma certa secularização do pensamento, na forma como viam o seu Deus. O profeta coloca estas perguntas na boca do povo. Elas servem ao seu propósito didático-pedagógico de lhes ensinar a melhor forma de servir a *Yahweh*.

Desta forma, os israelitas perguntam: “Em que nos tens amado?” (*Ml 1:2*); “Em que nós temos desprezado o teu nome?” (*Ml 1:6*); “Por que agimos aleivosamente cada um contra seu irmão, profanando a aliança de nossos pais?” (*Ml 2:10*); “Por quê

(*Yahweh* não olha mais para a nossa oferta)? (*Ml* 2:14, 13); “Em que o enfadamos? Nisto que dizeis: Qualquer que faz o mal passa por bom aos olhos do Senhor, e desses é que ele se agrada, ou, onde está o Deus do juízo?” (*Ml* 2:17); “Em que te roubamos?” (*Ml* 3:8); “Que temos falado contra ti?” (*Ml* 3:13). Para cada pergunta segue-se uma resposta de *Yahweh*. As perguntas funcionam como títulos/temas para a mensagem profética de forma a modelar cada oráculo. No final, o profeta traz uma mensagem de cunho apocalíptico, a promessa de paz para aqueles que temem *Yahweh* e retorno do profeta Elias como precursor de um fim catastrófico para aqueles que não o temem (*Ml* 4:1-6).

A primeira relevância deste grupo de profetas é que são os mais citados por Justino. Uma grande vantagem destes em relação aos profetas anteriores é certamente termos acesso às obras que levam o seu nome. Como vimos anteriormente, alguns dos profetas ditos anteriores foram escritores, porém escreveram crônicas e não suas profecias. Além do mais, as obras destes profetas não chegaram até nós. Importa esclarecer que nestes livros focamos naquilo que era importante para detectarmos a forma de recepção e transmissão do oráculo e a relevância do profeta enquanto influenciador sociopolítico e religioso.

Além de profecias, há teor histórico nos livros proféticos, principalmente em Isaías e Jeremias (p. ex.: *Jr* 29:1-15; 52:1-34). É interessante notar algumas expressões-chaves nos oráculos destes profetas. A expressão que mais aparece é “Assim diz o Senhor”. São muito comuns também: “Veio a mim a palavra do Senhor”, “Visão de” e “Palavra de”. Tais expressões revelam formulações e processos oraculares. Geralmente há três formas básicas de se receber a mensagem da divindade: palavra, visão e sonho. Este último geralmente chamado de “visões da noite” (*Jó* 4:13; *Mq* 3:6). Estes dois últimos algumas vezes estão interligados, outras vezes é difícil discernir se a

visão que o profeta teve foi em estado consciente ou enquanto dormia. A transmissão do oráculo pelo profeta é emitida por meio da palavra, cântico, parábola e gestos (Is 5:1; 25:1; 41:1-29; 26:1).

Há algumas expressões curiosas. Por exemplo, os “Ais” (Is 10:1,5; 18:1; 28:1; 29:1, 15; 30:1; 31:1; 33:1); “Palavra que viu Isaías” (Is 2:1); “a mão do Senhor DEUS caiu sobre mim” (Ez 1:3; 8:1; 40:1); “Então me gritou aos ouvidos com grande voz, dizendo” (Ez 9:1) e “Peso de” (Is 15:1; 17:1; 19:1; 20:2; 21:1; 22:1; 23:1; Na 1:1; Hc 1:1; Ml 1:1). Este último termo significa também “advertência” (BRUCE, 2008, p. 1374). A utilização do termo parece estar vinculada à ideia da responsabilidade do profeta ao transmitir a mensagem (BRUCE, 2008, p. 1374), mas, o contexto parece se referir também ao teor de juízo da mensagem.

O termo “Ai” identifica facilmente o teor da mensagem. A expressão “Palavra que viu” é estranha, mas revela que o profeta teve uma visão acompanhada de alguma mensagem ou que teve a visão, porém a mensagem (palavra) é a sua interpretação do oráculo. O mesmo ocorre em Ezequiel quando afirma: “Veio expressamente a palavra do Senhor a Ezequiel” (Ez 1:3) e logo em seguida, teve uma visão. O texto deixa antever que será uma visão ao dizer que o profeta teve “visões de Deus” (Ez 1:1). “A mão do Senhor Deus caiu sobre mim” é uma expressão característica da inspiração divina. É utilizada não somente para demonstrar a inspiração dos oráculos, mas oposição da parte da divindade: “Por onde quer que saíam, a mão do Senhor era contra eles para mal” (Jz 2:15). Um oráculo “gritado” certamente acentua a severidade e importância da mensagem (Ez 9:1).

A ideia do profeta como intermediário está também muito presente nos textos proféticos, como por exemplo: “falou o Senhor por intermédio de Isaías” (Is 20:2); “A palavra que falou o SENHOR [...] por intermédio de Jeremias, o profeta” (Jr

50:1); “Assim diz o Senhor DEUS [...] por intermédio dos meus servos, os profetas de Israel” (Ez 38:17). O profeta se preocupa também com que sua mensagem seja ouvida, ouvida no sentido de que seja atendida, por isso, é necessário o imperativo: “Ouve” (Is 47:8; 48:1; 49:1; 51:1; Jr 10:1).

Todos estes profetas fizeram parte do legado de Israel. Deixaram para a posteridade o seu compromisso não somente com o Deus *Yahweh*, mas um compromisso social com os menos favorecidos. Foram apologistas de grupos que não estavam sendo atendidos de maneira satisfatória pela elite judaica. Assim como Justino buscou na *I Apologia* defender os cristãos das injustiças que lhes afetavam, estes profetas defendiam os menos favorecidos da sociedade judaica. Outra característica desses profetas é a abrangência de algumas de suas profecias. Elas abarcam várias nações, com uma visão mais universalista. Os oráculos dos profetas anteriores tinham como seu principal alvo os israelitas, muito secundariamente aparece alguma nação circunvizinha. Antevê-se nos profetas posteriores, a literatura apocalíptica que será tratada no capítulo seguinte.

Os livros dos profetas têm o propósito de manter viva a religião de *Yahweh*. A religião é um vínculo identitário muito forte do povo de Israel. Portanto, é extremamente importante que a fé monoteísta sobreviva mesmo em meio às muitas adversidades. Tal esforço se mostrou bastante útil em toda a história de Israel e manteve um povo unido em torno de uma fé em um único Deus, apesar das guerras, perseguições e holocaustos sofridos. O judaísmo certamente nunca foi um bloco monolítico coeso, uniforme e homogêneo, mas logrou dar continuidade à fé no seu Deus, mesmo em remodelações tão distintas quanto o cristianismo.

### 5.5. Justino e o *Novo Testamento*

Apesar de em meados do segundo século todos os livros do *Novo Testamento* estarem escritos, nem todos eram acessíveis, pois sua circulação ficava, muitas das vezes, circunscrita em uma região somente. Algumas delas ainda nem eram aceitas como livro inspirado por Deus, nem tampouco se tinha juntado todos numa coleção, ou seja, o cânon não estava definido. Mas Justino teve acesso a alguns dos livros que compõem hoje o *Novo Testamento*.

Do *Novo Testamento*, os evangelhos são os mais citados. O *Evangelho de Mateus* é de longe o preferido de Justino, seguido do de Lucas. O Sermão da Montanha é a passagem predileta em Mateus (JUSTINO, *I Apologia*, XV. 1-3, 8-17; XVI. 2, 5), mas Justino menciona também os tipos de eunucos (JUSTINO, *I Apologia*, XV. 4) e o primeiro mandamento (JUSTINO, *I Apologia*, XVI. 6). De Lucas, Justino nos traz o Sermão da Planície (JUSTINO, *I Apologia*, XV. 10, 11), que possui várias semelhanças com o Sermão da Montanha de Mateus; o nascimento virginal do Cristo (JUSTINO, *I Apologia*, XXXIII. 5); o episódio que Jesus entra em Jerusalém montado num jumento (JUSTINO, *I Apologia*, XXXV. 11); a celebração da Páscoa com os discípulos (JUSTINO, *I Apologia*, LXVI. 3) e algumas máximas de Jesus (JUSTINO, *I Apologia*, XVII. 4, XIX. 7).

Há poucas citações diretas dos *Evangelhos de Marcos e João*<sup>135</sup>. De Marcos temos apenas uma síntese do diálogo entre Jesus e o jovem rico (JUSTINO, *I Apologia*, XVI. 7; cf. *Mc* 10:17) e de João, o diálogo de Jesus com o fariseu Nicodemos (JUSTINO, *I Apologia*, LXI. 4; cf. *Jo* 3:1-8). Mas a ideia do Logos tem como base a mesma que se encontra em João, apesar de não haver citações diretas, mas Justino a

---

<sup>135</sup> Para uma análise mais detida do uso do Evangelho de João por Justino v. HILL, C. E. *Was John's Gospel among Justin's Apostolic Memoirs?* In: PARVIS, Sara; FOSTER, Paul. *Justin Martyr and His Worlds*. Fortress Press, Minneapolis, p. 88-94.

amplia<sup>136</sup> (JUSTINO, *I Apologia*, XXXII. 10). Das cartas paulinas, há citação apenas de *I Cor* 15:33 e possivelmente de *Rm* 14:11<sup>137</sup>.

A relação de Justino com a profecia no *Novo Testamento* é o cumprimento. É no *Novo Testamento* que a promessa do messias se concretiza, sendo este, no processo cristológico da encarnação, ministério, morte e ressurreição, o pivô de desenrolar escatológico. Isto é a essência do evangelho, da mensagem salvífica cristã. É nessa mensagem que Justino se fundamenta. Jesus é o cumprimento principal das profecias. O próprio Jesus afirma que o ministério profético finalizou em seus dias: “A lei e os profeta duraram até João” (*Lc* 16:16); e em outro evangelho esclarece: “Examinais as Escrituras, porque vós cuidais ter nelas a vida eterna, e são elas que de mim testificam” (*Jo* 5:39). Jesus por vezes se revela como o cumprimento das profecias do *Antigo Testamento*. Diante da sinagoga, depois de ler *Isaías* 61:1-2, ele explica: “Hoje se cumpriu esta Escritura em vossos ouvidos” (*Lc* 4:21).

Não que não haja profetas no *Novo Testamento*. Basicamente, três formas de profecias ainda são notadas: novas profecias escatológicas, reafirmação das profecias do *Antigo Testamento* e aquelas ligadas ao que é conhecido principalmente nas cartas paulinas como “dom de profecia” (*I Co* 14:1-39). As duas primeiras fazem parte do repertório de Justino (*I Apologia*, LII. 11-12). Ele se debruça sobre o *Novo Testamento* para enfatizar as profecias do *Antigo Testamento* e para confirmar sua promessa vindoura.

---

<sup>136</sup> Até os filósofos gregos Platão e Sócrates que viveram conforme o Logos, na opinião de Justino, são cristãos (JUSTINO. *I Apologia*, XXIII. 3).

<sup>137</sup> É difícil dizer se Justino está utilizando *Isaías* 45:23 ou *Romanos* 14:11. Justino parece parafrasear ou citar de memória. Mas ele se aproxima mais de *Romanos* 14:11 na ordem das palavras. Cabe lembrar que Paulo está citando *Isaías* 45:23.

## 5.6. Justino e o processo oracular judaico: uma avaliação

Como podemos constatar, tanto no *Antigo* como no *Novo Testamento*, o processo oracular vai adquirindo uma maior complexidade. Nenhum dos elementos deste processo é fixo, exceto a profecia em si. Principalmente no livro de *Gênesis* que possui possivelmente uma narrativa que reflete uma tradição mais recuada. Em alguns casos, não teremos o intermediário, em outros não teremos o receptor e em outros nem a divindade é citada. Casos incógnitos surgem quando o texto não informa exatamente como foi emitido o oráculo, se por meio de um intermediário ou se veio diretamente de *Yahweh*. Mas, a partir do livro de *Êxodo*, o processo vai tomando forma mais completa, no qual os elementos todos se apresentam.

Fica claro que uma relação direta com a divindade, num momento em que a mensagem profética é dada diretamente, sem intermediários, reflete um período mais antigo no processo oracular. Esta representa um imaginário mais antigo no qual na relação com a divindade não é necessário um intermediário. A divindade não necessita de um representante. Assim podemos dividir o processo oracular no *Pentateuco* em, pelo menos, dois momentos: relação direta com a divindade e uso de um intermediário humano ou angelical.

Todas essas relações visam a um melhor entendimento do processo oracular. Nos diversos momentos da história da profecia judaica, podemos notar as atividades da divindade e dos intermediários, bem como da força do teor das profecias. Em suma, tais relações aparecem na literatura judaica e revelam a importância das profecias para a construção da identidade nacional. Essa identidade é construída pela visão profética.

Porém, Justino não está preocupado com a identidade nacional de Israel ou Judá, mas com as profecias que se cumpriram, que estão se cumprindo e que se

cumprirão, em seu ponto de vista. Elas confirmam a sua crença e demonstram a força do cristianismo. Para ele, o que importa nas profecias são o seu valor empírico, é a sua fé confirmada pela sua leitura das profecias.

Justino se apegou de uma forma tão apaixonada ao cristianismo que passou não só a seguir as doutrinas cristãs, mas a defendê-las com palavras e com a própria vida. O que o texto da *I Apologia* nos revela mais claramente é que Justino viu nas profecias tanto do *Antigo* quanto do *Novo Testamento* algo tão certo e seguro que o deixou convicto (JUSTINO. *Dialogo com Trifão*, III. 1 – VIII. 2). As profecias lhe aguçaram o raciocínio de tal forma que ele se tornou um exímio exegeta das profecias bíblicas.

Cabe enfatizar a importância do cristianismo como um veículo fundamental para propagação das profecias judaicas. A forma como estas foram apropriadas e reinterpretadas pelos cristãos diz-nos muito sobre a sua importância para o crescimento e desenvolvimento do cristianismo. Os autores cristãos dos primeiros séculos reconheciam as profecias como uma autoridade incontestável e a utilizaram como base de argumentação a favor da superioridade do cristianismo. Justino, convictamente propõe:

Apresentaremos, pois, a demonstração, não dando fé àqueles que nos contam os fatos, mas crendo por necessidade naqueles que os profetizaram antes de acontecer, da forma que os vemos cumpridos ou que estão se cumprindo diante dos nossos olhos, tal como foram profetizados – demonstração que acreditamos que parecerá a vós mesmos a mais forte e a mais verdadeira (JUSTINO. *I Apologia*, XXX. 1).

Apesar de Justino sobrevalorizar seu poder de persuasão, baseado em sua argumentação, o trecho acima revela, claramente, a convicção que ele possuía nas profecias. Em sua opinião, os oráculos judaico-cristãos e os acontecimentos possuíam um vínculo muito forte. Ele se convenciu de que muito do que fora dito pelo “Espírito

Profético” estava diante de seus olhos. O grau de empiria é corroborado pela expressão “diante dos nossos olhos”. Para ele, isso era incontestável. Sua visão se coadunava com sua leitura das profecias.

No próximo capítulo, trataremos das temporalidades em Justino, analisando alguns relatos e como ele compreende passado, presente e futuro. Nesta última temporalidade, veremos outro tipo de literatura pela qual Justino teve contato e é muito devedor de suas ideias: a literatura apocalíptica. Nelas as profecias passam a ter uma visão mais universalista. Não se trata mais do destino de Israel simplesmente, mas do mundo. Assim como o *Gênesis* começa com a criação, tal literatura trata do fim do mundo criado tal qual o conhecemos. A partir do entendimento da apocalíptica poderemos analisar melhor o ponto de tensão no qual Justino se encontra. Por último, discorreremos sobre a tensão na transversalidade apresentando três temas fundamentais que estão no cerne de sua tensão, quais sejam: sua fé nas profecias, sua preocupação em relação à condenação dos cristãos e as doutrinas cristãs basilares. É o que propomos no próximo capítulo.

### CAPÍTULO 3

## AVALIANDO AS TEMPORALIDADES NA *I APOLOGIA* DE JUSTINO: TEMPO HISTÓRICO E UMA TENSÃO NA TRANSVERSALIDADE

Esclarecemos também o caso no qual o Espírito profético fala do futuro como já realizado, como já se pode conjecturar na passagem antes mencionada, a fim de que também nisso os que leem não tenham desculpa. O que é absolutamente conhecido como algo que acontecerá, é predito pelo Espírito profético como já conhecido (JUSTINO. *I Apologia*, XLII. 2).

No presente capítulo, ampliamos mais nosso caminho ao tratar da escatologia de Justino. Aqui, questões como literatura apocalíptica e mesmo a cristologia de Justino são passagens obrigatórias, uma vez que, como vemos mais adiante, ambas são temas transversais na concepção de tempo histórico na *I Apologia*.

Dividimos o presente capítulo em quatro partes. Nas duas primeiras, apresentamos e analisamos alguns relatos passados trazidos por Justino referentes ao seu passado e ao seu presente, respectivamente. No terceiro, traçamos um comentário mais denso sobre aquilo que melhor representa o seu horizonte de espera: sua escatologia. Aliado a esse tema, trazemos também um comentário sobre a literatura apocalíptica, tão importante na compreensão da sua própria escatologia. Para finalizar, adentraremos mais particularmente o conceito de tempo histórico de Justino ao analisarmos a sua tensão.

Para tanto, buscamos entender as opiniões de Justino sobre passado, presente e futuro, dando ênfase ao que chamamos de “tensão na transversalidade”, no qual defendemos que para entender a sua concepção de tempo histórico é necessário compreender que sua tensão perpassa três temas: fé nas profecias bíblicas, sendo estas compreendidas em três instâncias: profecias que já haviam ocorrido (escatologia realizada), que estavam ocorrendo (escatologia realizando) e aquelas que viriam a acontecer (escatologia futurista)<sup>138</sup>; sua preocupação presente com a condenação irracional dos cristãos; e seu arcabouço doutrinário.

Passaremos agora a avaliar sobre como Justino percebe e entende o seu passado, presente e futuro. Cada uma destas temporalidades tem uma apreciação, por parte de Justino, de forma diferenciada. Importa-nos, também, analisar o discurso de Justino sobre a forma como ele vê tais temporalidades, por isso, trata-se de uma avaliação, buscando compreender melhor sua concepção. O seu passado e o seu presente são recheados de narrativas e o seu futuro de esperas. Ele enaltece o futuro, diz não depositar esperança no presente e se apoia no passado. O futuro é para ele libertador, o presente se inscreve em sua ansiedade e no passado está todo o seu repertório argumentativo. Seu presente é frustrante, pois os cristãos estão sendo perseguidos injustamente. Analisemos cada uma destas instâncias.

---

<sup>138</sup> Os termos escatologia realizada (*realised eschatology*) e escatologia futurista (*futurist eschatology*) são utilizados por C. F. D. Moule de forma diferente da nossa. Enquanto sua argumentação aponta que a escatologia realizada é “utilizada mais quando a crença individual está em mente”, a futurista é utilizada quando está em jogo o destino do grupo (BARNARD, 1967, p. 157). Nós aqui temos em vista o aspecto temporal, conforme salientado no parágrafo em questão. O termo escatologia realizando foi, desta forma, criado por nós para alcançar o mesmo objetivo, isto é, falar de profecias escatológicas que estavam se cumprindo no tempo de Justino, conforme era o seu pensamento:

“Apresentaremos, pois, a demonstração, não dando fé àqueles que nos contam os fatos, mas crendo por necessidade naqueles que os profetizaram antes de acontecer, da forma que os vemos cumpridos ou que estão se cumprindo diante dos nossos olhos, tal como foram profetizados – demonstração que acreditamos que parecerá a vós mesmos a mais forte e a mais verdadeira” (JUSTINO. *I Apologia*, XXX. 1; grifo nosso).

## 1. O passado em Justino: concepções e relatos

O passado que Justino nos transmite em sua *I Apologia* está muito centrado no “acontecimento Jesus” e na história do povo judeu. Esta última com ênfase em Moisés e nas profecias sobre o Cristo. Mas ele não deixa de trazer outras informações tanto sobre o passado próximo quanto ao remoto. Algumas, ele chega a repetir em seu discurso revelando a sua preocupação. Como, por exemplo, ao falar de um certo conterrâneo seu chamado Simão, da cidade de Giton (JUSTINO. *I Apologia*, XXVI. 1-3; LVI. 1-4). Justino nos conta que esse Simão, no tempo do Imperador Cláudio (41 d.C. a 54 d.C), fez vários milagres em Roma e foi adorado como a um deus. Chegaram a fazer uma estátua para ele que foi colocada junto ao rio Tibre, entre duas pontes<sup>139</sup>. Na estátua havia a seguinte inscrição em latim “A SIMÃO, DEUS SANTO” (JUSTINO. *I Apologia*, XXVI. 2-3).

Em 1574, foi encontrada na Ilha Tiberina a inscrição SEMONI SANCO DEO FIDIO SACRUM SEX(TUS) POMPEIUS SP(URII) F(ILIIUS) COL(LINA TRIBU) MUSIANUS QUINQUENNALIS DECUR(IAES) BIDENTALIS DONUM DEDIT (MINNS; PARVIS, 2009, p. 149; BARNARD, 1997, p. 136). A associação que Justino faz aqui é equivocada, pois a divindade *Semo Sanco* não se trata de Simão, o mago, mas de uma divindade adorada pelos sabinos e incorporada ao panteão de deuses romanos. Chamada também de *Dius Fidius*, por isso foi por vezes confundido com Hércules, pois este era conhecido como “filho de Júpiter” que em latim é *Iovis Filius* (BRUCE, 2004, p. 95; HACQUARD, 1996, p. 160).

---

<sup>139</sup> Segundo Minns e Parvis, trata-se na verdade da ilha *Entre Duas Pontes (Inter duos pontes)* e as palavras Rio Tibre é uma inserção de um redator posterior (MINNS; PARVIS, 2009, p. 147). Era chamada também de Ilha Tiberina que, segundo Plutarco, possui “templos dos deuses e pórticos cobertos” (PLUTARCO. *Vida de Publicola*, VIII. 6). As pontes a que faz referência o nome da ilha são as de Fabrício e Céstio. José Luís Brandão traduz como “o centro das duas pontes” (BRANDÃO, 2012, p. 149).



Figura 1 - Estátua da divindade Semoni Sanko encontrada no lugar sagrado de Sabina, no Quirinal, próximo à moderna igreja de São Silvestro.

Esse equívoco foi repetido por outros escritores cristãos posteriores, como Irineu, Tertuliano, Cirilo de Jerusalém e Eusébio de Cesareia (RICHARDSON, 1992, p. 347-348). A confusão é feita com um personagem que aparece no livro de *Atos dos Apóstolos* chamado Simão. Ele era de Samaria e, segundo o texto bíblico, fizera muitos prodígios ao ponto de lhe chamarem de “Este é a grande virtude de Deus” (At 8:10).

Um discípulo de Jesus, chamado Filipe, estando na região, conseguiu convencer também este Simão. Os apóstolos Pedro e João foram enviados para Samaria para que os novos cristãos recebessem o Espírito Santo, o que aconteceu assim que os apóstolos lhes impuseram as mãos. Simão, vendo aquilo, ficou impressionado e tentou comprar deles aquele poder. Sendo repreendido, pede a eles que orem por ele a fim de que nenhuma das maldições por eles rogadas o atinja (At 8:12-24).

De qualquer forma, não há qualquer probabilidade de que a estátua feita no tempo do Imperador Cláudio seja deste Simão. É difícil saber se tais equívocos de Justino são intencionais ou não. Talvez alguns dos samaritanos que continuaram

acreditando nos feitos de Simão podem ter feito alguma associação com o deus *Semo Sanco* devido à semelhança do nome. O próprio Justino chega a dizer que “E quase todos os samaritanos, embora pouco numerosos nas outras nações, o adoram, considerando-o como Deus primordial” (JUSTINO. *I Apologia*, XXVI. 3).

Justino inclui no relato uma prostituta de nome Helena, discípula de Simão. Semelhante à deusa Atena da mitologia grega, esta era, segundo Justino, conhecida como o primeiro pensamento nascido de Simão (JUSTINO. *I Apologia*, XXVI. 3). Irineu (130 a 202 d.C.) informa que ela foi comprada por Simão, na cidade de Tiro, na Fenícia (IRINEU. *Contra as Heresias*, I. 23, 2). A Sua existência histórica é bastante discutida (BARNARD, 1997, p. 136-137).

Mais um personagem entra no contexto, Menander, também samaritano, de uma aldeia de Carapateia e discípulo de Simão (JUSTINO. *I Apologia*, XXVI. 4; LVI. 1-4). Segundo Justino, Menander atuou em Antioquia fazendo suas artes mágicas. Ensinava a seus discípulos que, crendo nele, jamais morreriam. Irineu confirma tal ensinamento, dizendo que: “Os seus discípulos, pelo batismo no seu nome, recebem a ressurreição e já não podem morrer, mas permanecem para sempre jovens e imortais” (IRINEU. *Contra as Heresias*, I. 23, 5). Informa-nos ainda que Menander se autointitulava “salvador dos homens” (IRINEU. *Contra as Heresias*, I. 23, 5).

Justino, ao citar tais personagens, tem como objetivo apresentar uma argumentação: eles não sofreram perseguição apesar de, na opinião de Justino, ensinarem coisas absurdas. Mais ainda, eles foram honrados pelos romanos: “estes não só não foram perseguidos por vós, mas chegastes até a decretar-lhes honras” (JUSTINO. *I Apologia*, XXVI. 1).

Justino faz referência também ao julgamento de Sócrates (JUSTINO. *I Apologia*, V. 3-4; XLVI. 3). Segundo sua leitura, o objetivo de Sócrates era esclarecer

que os deuses que os atenienses adoravam eram, na verdade, demônios. Sócrates procurava, a partir de seus diálogos, afastar os atenienses destes demônios. Por isso, ele foi acusado de introduzir novos demônios e condenado como “ateu e ímpio” (JUSTINO. *I Apologia*, V. 3).

Justino aqui confunde a ideia cristã de δαιμόνια com o δαίμονιος grego. Para o cristianismo, um δάιμον é um espírito maligno. Os evangelhos nos relatam a existência de vários demônios e que eles podem possuir pessoas. Possuem um chefe que se chama Belzebu (*Mc 3:22*). Mas o δάιμον grego faz referência a divindades, “poderes superiores” (SOUZA, 1996, p. 9). Hesíodo nos esclarece que esses seres são oriundos dos homens da Era de Ouro e da Era de Prata. Os homens dessas eras, quando morreram, foram elevados aos status de δαίμονες. Os da Era de Prata são transformados em daímones hipocônicos e os da Era de Ouro são epictônicos<sup>140</sup>.

Quanto a estes, Hesíodo declara:

Eles (os homens da Era de Ouro) são, por desígnio de Zeus, gênios (δαίμονές), corajosos, ctônicos (ἐπιχθόνιοι), curadores dos homens mortais. [Eles então vigiam as decisões e obras malsãs, vestidos de ar vagam onipresentes pela terra.] E dão riquezas: foi este o seu privilégio real (HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, I. 121-125).

Têm, deste modo, a missão de ajudar os mortais abençoando-os com cura e riquezas, bem como os auxiliando na tomada de decisões. Sócrates, em seu diálogo com Diotima<sup>141</sup>, faz esta explicar que um gênio (δαίμόνιος) é tudo que “está entre um deus e um mortal” (PLATÃO. *O Banquete*, XXII. 202e). São eles que possibilitam tanto o ofício dos profetas quanto dos sacerdotes, pois a função deles é a

<sup>140</sup> No texto grego temos, respectivamente, ὑποχθόνιοι e ἐπιχθόνιοι. O primeiro significa “debaixo da terra, subterrâneo” (PEREIRA, 1989, p. 603) e se referem a divindades ligadas ao mundo subterrâneo. O segundo significa “habitantes da terra, terrestre” (PEREIRA, 1989, p. 224) e são divindades ligadas a terra. Para maiores detalhes ver LAFER. Mary de Camargo Neves. *As Cinco Raças*. In: Hesíodo. *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996, p. 77-89.

<sup>141</sup> Mulher de Mantinea, instruída nas questões do amor e que auxiliou no recuo da peste que assolou Atenas no início da guerra do Peloponeso (PLATÃO. *O Banquete*, XXII. 201d).

de interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses, de uns as súplicas e os sacrifícios, e dos outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; e como está no meio de ambos ele os completa, de modo que o todo fica ligado todo ele a si mesmo. Por seu intermédio é que procede não só toda arte divinatória, como também a dos sacerdotes que se ocupam dos sacrifícios, das iniciações e dos encantamentos, e enfim de toda adivinhação e magia. Um deus com um homem não se mistura, mas é através desse ser que se faz todo o convívio e diálogo dos deuses com os homens, tanto quando despertados como quando dormindo (PLATÃO. *O Banquete*, XXII. 203a).

São também numerosos (PLATÃO. *O Banquete*, XXII. 203a). Já as divindades hipocônicas têm características um pouco mais sombrias, pois apesar de terem sido elevadas a essa condição de seres divinos e serem honrados pelos mortais, eles, quando eram homens, não honravam os deuses do Olimpo (HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, I. 139).

Leandro Mendonça Barbosa analisa, em sua Tese de Doutorado, as transformações sofridas nas representações de diversas divindades ctônicas<sup>142</sup>. Ele chega à conclusão de que tais transformações estão vinculadas aos diferentes ambientes em que eram inseridas (BARBOSA, 2014, p. 536). Um dos aspectos constatados é o lado sombrio das divindades ctônicas (sic). É assim, por exemplo, que ele demonstra que a Hecate, com características virtuosas no *Hino Homérico a Demeter* passará, no período clássico, a ter aspecto mais sombrio (BARBOSA, 2014, p. 27).

É possível que desse grupo de divindades tenha vindo a concepção cristã de que os δαιμόνιοι são seres malignos, que buscam sempre fazer mal aos homens. Curiosamente, na *Iliada*, o termo é utilizado não somente para divindades terrenas e submundanas: “O anuviador se indigna: ‘Endiabrada (δαμονίη), em que Príamo e os filhos te pecaram, para afanares sempre arrasar Tróia?’” (HOMERO. *Iliada*, IV. 1; grifo

<sup>142</sup> Barbosa analisa várias produções poéticas, evitando as de cunho historiográfico e filosófico. E apesar de estar em seu rol a obra *Os Trabalhos e os Dias*, de Hesíodo, ele não traz a distinção entre epictônicos e hipocônicos existente na obra. Portanto ele simplesmente utiliza o termo ctônicos se referindo a ambos os tipos de divindades (BARBOSA, 2014, p. 13-17).

nosso). No trecho acima, num momento de cólera, Zeus chama a própria esposa de δαιμονίη, mostrando assim que o termo era utilizado também em sentido negativo mesmo para uma divindade habitante do Olimpo. O site Perseus traduz o termo de forma irônica: “My dear” ou seja, “minha cara”<sup>143</sup>. Alexander Pope expande a tradução para “Oh lasting rancour! oh insatiate hate”, ou seja, “Oh, rancor duradouro! Oh, ódio insasiável!” (HOMERO. *Ilíada*, IV. 1). Carlos Alberto Nunes prefere “Deusa implacável” (HOMERO. *Ilíada*, IV. 1). Manoel Odorico Mendes traduz simplesmente por “endiabrada” e justifica.

Por Endiabrada verto o grego *Daimonin*, que o intérprete latino mal traspassou por *Improba*; e nenhum dos tradutores quis ir com o original: Monti mesmo, que acerta quase sempre, deu por equivalente *Feroce Diva*, crendo ser indigno do senhor dos trovões chamar diabo à sua esposa. Mas o Júpiter de Homero, se é grandioso e terrível nas cenas em que ostenta seu poder, é familiar e caseiro com sua mulher; e tal contraste, muito agradável ao meu gosto, caracteriza o de Homero e o do seu tempo (MENDES, 2009, p. 128).

Mais à frente, Mendes explica que “*Daimonin* é tanto o mau como o bom espírito; em português demônio só significa o mau<sup>144</sup>, chamando-se anjo ao bom” (MENDES, 2009, p. 164). Haroldo de Campos opta por uma expressão mais próxima a tradução de Odorico: “Demônio de mulher” (HOMERO. *Ilíada*, IV. 1).

Hera fazia parte do Olimpo, não tinha qualquer relação com as divindades ctônicas. Não podemos esquecer-nos da dicotomia deuses do Olimpo e divindades ctônicas. Isto caracterizaria por si só uma relação de valoração na qual os deuses olímpicos seriam superiores aos terrenos e aos do submundo. Daí também a origem de um certo grau de importância e da relativa negatividade existente no termo δαιμόνιος, vingando no cristianismo apenas esta última característica.

<sup>143</sup> <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0217:book=4:card=1&highlight=menelaos>. Acessado em 10/02/2017.

<sup>144</sup> Esta não é uma particularidade da língua portuguesa, mas faz parte, como já vimos, da doutrina cristã.

Portanto, a leitura que Justino faz do julgamento e da condenação de Sócrates é baseada nesta concepção do termo δαιμόνιος. Três eram, basicamente, as acusações que pesavam sobre Sócrates: corromper os jovens, não considerar os deuses como deuses e introduzir novos deuses (PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, XI. 24c). Aniton, Licon e Meleto, acusadores de Sócrates, tinham o objetivo de que Sócrates fosse condenado à morte. No que tange à condenação, podemos concordar com Justino, pois Sócrates foi condenado como ímpio e ateu apesar de toda sua argumentação provando exatamente o contrário. Mas o que fica claro é que ele foi mal interpretado pelos seus compatriotas. Ele mesmo afirma que:

Logo, Atenienses, não pretendais que eu pratique diante de vós o que não considero belo, nem justo, nem principalmente piedoso, por Zeus, quando aí está Meleto acusando-me de impiedade! Logicamente, se, com o poder de convicção de minhas súplicas, vos arrastasse ao perjúrio, eu vos estaria instruindo para não crer na existência dos deuses e, ao defender-me desta maneira, praticamente estaria acusando a mim mesmo de não acreditar nos deuses. (PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, XXIV. 35d).

Mas afirma categoricamente:

Mas é o oposto disto, Atenienses, porque eu acredito como nenhum de meus acusadores e espero de vós e dos deuses que vossa sentença seja o melhor para mim e para vós. (PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, XXIV. 35d).

Deste modo, podemos notar que as informações que Justino possui do julgamento de Sócrates são relativamente condizentes com a obra platônica. A exceção é a questão do termo δαιμόνιος, pois sua leitura é mesclada pela concepção cristã. Enquanto na concepção cristã δαιμόνιος são sempre espíritos maus, na grega há aqueles que auxiliam os mortais e aqueles que possuem características mais sombrias. O que é irônico é a declaração de Sócrates de que ele possuía um δαιμόνιος desde criança: “Isto começou em minha infância. É uma voz que se produz e, quando se

produz, sempre me desvia do que vou fazer, nunca me estimula” (PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, XIX. 31d).

O δαίμωνιος socrático o auxiliava a não fazer determinadas coisas. Assim, Sócrates traz um novo meio de comunicação do δαίμωνιος: a consciência. E nesse ponto, Justino parece fazer vista grossa à concepção de Sócrates. De fato, Justino parece tender a escolher aquilo que é mais relevante para a sua argumentação.

Sobre a história da produção da *Septuaginta*, tradução dos Escritos Sagrados dos judeus, mais especificamente o *Pentateuco*, para o grego, Justino nos informa que ocorreu na mesma época da formação da biblioteca de Alexandria<sup>145</sup> (JUSTINO. *I Apologia*, XXI. 2-5). Segundo ele, o rei egípcio Ptolomeu se propôs a construir uma biblioteca em Alexandria, colocando nela todos os escritos de todos os lugares. Ainda segundo Justino, o dito rei ficou sabendo da existência das profecias judaicas e ficou desejoso de incluir tais obras na biblioteca. Para tanto, solicitou ao rei Herodes que as enviasse para o Egito. Herodes teria então mandado o *Pentateuco*, porém em hebraico.

Como o conteúdo estava em uma língua desconhecida para os egípcios, Ptolomeu enviou nova embaixada a Herodes para que escolhesse homens conhecedores tanto do hebraico como do grego, para que os traduzisse para esta última a fim de que os egípcios pudessem lê-los. Justino encerra o relato informando que “os judeus os usam no mundo inteiro (JUSTINO. *I Apologia*, XXI. 5).

Alguns pontos no relato de Justino precisam ser esclarecidos. Ele não nos informa quem era exatamente esse Ptolomeu. O que não é exatamente um problema de

---

<sup>145</sup> Sua construção tinha como propósito principal ser um grande centro cultural helenístico e de propagação do helenismo (WORTHINGTON, 2014, p. 183). Basicamente as mesmas controvérsias que envolvem a criação da biblioteca de Alexandria envolvem também a produção da *Septuaginta*. Os estudiosos divergem em relação a qual Ptolomeu esteve realmente envolvido inicialmente nestes projetos. Para uma discussão pormenorizada, conferir: BAÉZ, Fernando. *História Universal da Destruição dos Livros: Das Tábuas Sumérias à Guerra do Iraque*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006, mais especificamente o capítulo 4, intitulado *Apogeu e fim da biblioteca de Alexandria*; e HARL, Marguerite et al. *A Bíblia grega dos Setenta: Do Judaísmo Helenístico ao Cristianismo Antigo*. São Paulo: Loyola, 2007.

Justino visto que existe uma dificuldade de se estabelecer a datação para a produção da *Septuaginta*<sup>146</sup>. As hipóteses vão desde fins do século IV a.C. a meados do século III a.C. Desta forma, poderia facilmente abranger a época de Ptolomeu Lagos (323-282 a.C.) até a de Ptolomeu Filadelfo (285-246 a.C.). O registro mais antigo e completo sobre a *Septuaginta* consta de uma carta datada do século II a.C., intitulada *Carta de Aristeias*. A carta é endereçada a seu irmão Filocrates (THACKERAY, 1917, p. vii) e tem como objetivo relatar alguns fatos relacionados à tradução da *Torah* hebraica para o grego. Na carta, o rei citado é Ptolomeu Filadelfo, com o que concordam vários escritores, tais como: Aristóbulo, Fílon, Flávio Josefo, Tertuliano, Eusébio, Cirilo de Jerusalém, Epifânio, Jerônimo, Cirilo de Alexandria e Zacarias de Mitilene (DORIVAL, 2007, p. 58).

Existiram quinze Ptolomeus que fizeram parte da trigésima primeira dinastia egípcia, por isso foi conhecida como dinastia Ptolomaica, mas também como Dinastia Lágida, devido ao primeiro dos ptolomeus, Ptolomeu I Sóter<sup>147</sup> (Salvador), ter sido filho de Lagos (HAZEL, 2002, p. 204-208; SALAH, 2010 p. 67). A dinastia ptolomaica tem sua origem após a morte de Alexandre quando os seus generais dividem o poder do Império Macedônico. Várias batalhas são travadas para obter o poder. Após a derrota e consequente morte de Perdicas, o general Ptolomeu intitulado Sóter consolidou sua liderança no Egito e governou de 323 a 282 a.C. (ADAMS, 2010, p. 211; WORTHINGTON, 2014, p. 183). O Sucessor de Ptolomeu Sóter I foi o seu filho Ptolomeu II Filadelfo que governou o Egito de 283 a 246 a.C. (WORTHINGTON, 2014, p. 184).

---

<sup>146</sup> O mesmo ocorre com a *Carta de Aristeias*. As teorias vão de 200 a.C. até 80 d.C. (DORIVAL, 2007, p. 45).

<sup>147</sup> Era filho de Ptolomeu Lago, por isso a dinastia é conhecida não somente como Ptolomaica, mas também como Lágida. Seu título de Sóter foi dado pelos moradores de Rodes em reconhecimento pela ajuda que Ptolomeu lhes deu nas disputas que ocorreram em 304 a.C. (BÁEZ, 2006, p. 62).

Apesar de a maioria dos escritores antigos concordarem que o rei que solicitou ao sacerdote Eleazar tradutores idôneos para tradução das leis dos judeus para o grego ser Ptolomeu Filadelfo é um testemunho desfavorável. Gilles Dorival nos informa que Demétrio de Falero, o idealizador do projeto,

Aconselhou ao rei Ptolomeu I atribuir a realeza ao filho que tivera de Eurídice, ou seja, a Ptolomeu Keraunos, e não ao filho de Berenice, o futuro Ptolomeu II. Ao morrer seu pai, Ptolomeu II mandou prender Demétrio, e depois fez com que fosse mordido por uma serpente enquanto dormia (DORIVAL, 2007, p. 59).

Essa informação mostra a impossibilidade de a *Septuaginta* ter sido produzida durante o reinado de Ptolomeu Filadelfo uma vez que temos bem confirmado pela tradição o papel de Demétrio nesta tarefa (ARISTEIAS. *Carta de Aristeias*, I. 9; DORIVAL, 2007, p. 59-60). Portanto, Dorival defende que a produção da *Septuaginta* tenha começado realmente no reinado de Ptolomeu Soter apesar de todos os testemunhos dos escritores antigos. Mesmo porque os demais escritores basicamente repetem o que está na *Carta de Aristeias*, ou seja, reproduzem o equívoco. Dorival conclui:

Aristeu sabia que a tradução fora feita por iniciativa de Demétrio para enriquecer a biblioteca de Ptolomeu I Lagos<sup>148</sup> (Sóter), antes da morte deste último em 282. Ele sabia também que Filadelfo integra a Torah em seu sistema judiciário por volta de 275. Como essas duas empreitadas eram muito próximas no tempo, ele as confundiu voluntariamente (DORIVAL, 2007, p. 75-76).

Aqui, Dorival é muito enfático, mas não há como confirmar essa voluntariedade. O equívoco pode ter sido não intencional. O que é interessante também é Justino referir-se ao *Pentateuco* como “profecias”, sendo que é mais conhecido como lei ou ensino. Daí a tradução da palavra hebraica *Torah* (HARRIS, 1998, p. 661-664). A ideia implícita é que a lei é a *Vox Dei*, portanto, trata-se também de oráculos divinos. Na

---

<sup>148</sup> Ptolomeu Sóter era também conhecido como Ptolomeu Lagos devido ao Pai. Portanto, não se devem confundir Lagos (o pai) com Ptolomeu I Lagos (o filho) chamado também de Ptolomeu I Sóter.

*Vida de Moisés*, Filon de Alexandria traz essa mesma concepção ao se referir à *Septuaginta*. Filon afirma que “como homens inspirados, eles (os 72 anciãos) profetizaram” (FILON DE ALEXANDRIA. *Vida de Moisés*, II. 37). Flávio Josefo testemunha que Moisés foi um profeta como nenhum outro em “tal grau que tudo o que ele pronunciou, você pensaria certamente que estava a ouvir a voz do próprio Deus (FLÁVIO JOSEFO. *Antiguidade Judaicas*. V. 8, 49). Trata-se, portanto, de um *topos* da literatura judaica e cristã.

Pelo que foi dito acima, pode-se perceber mais um dos equívocos de Justino ao dizer que Herodes governava a Judeia na mesma época em que Ptolomeu governava o Egito. A qual Herodes Justino estava se referindo é difícil precisar, pois existiram, pelo menos, quatro: Herodes, o grande (*Mt* 2:1-20); Herodes Arquelau, o etnarca (*Mt* 2:22); Herodes Antipas, o tetrarca (*Lc* 3:19); e Herodes Agripa (*At* 12:1-23). Mas, de qualquer forma, nenhum destes Herodes foi contemporâneo de Ptolomeu Sóter, nem de Filadelfo.

Em suma, temos três relatos. O primeiro, trata de Simão, o mago e seus discípulos. Todos conterrâneos de Justino. O objetivo do relato é mostrar que os cristãos são perseguidos, mas os seguidores de Simão não. Aliás, estes são até venerados. Para ele, o Império apoia um enganador, usado por demônios e enquanto o que os cristãos recebem é perseguição e, conseqüentemente, condenação. Neste relato Justino se equivoca ao dizer que uma estátua do deus Semo era de Simão, o mago. Ou seja, os romanos, em momento algum, fizeram uma estátua para Simão, o mago. Portanto, não se trata de um privilégio em relação a ele.

No segundo relato, Justino comenta sobre o julgamento de Sócrates utilizando-o como comparação da perseguição feita aos cristãos, isto é, assim como Sócrates foi perseguido, julgado e condenado, da mesma forma são os cristãos. Neste

relato, seu equívoco ficou por conta da concepção que ele tinha do *dáimon* e dizer que a intenção de Sócrates era dizer que os deuses que os atenienses adoravam eram demônios. Essa nunca foi a intenção de Sócrates. Sua maiêutica tinha o objetivo de parir ideias, mas, como vimos, não era seu intuito dizer que os deuses atenienses eram demônios. O objetivo era fazer os jovens refletirem sobre o próprio conhecimento que pensavam que tinham.

O terceiro relato ocorre no Egito ptolomaico dos séculos III ou II a.C. Justino apresenta basicamente o relato contido na *Carta de Aristeias* sobre a produção da *Septuaginta*. Ele quer deixar claro que as profecias judaicas são tão importantes que foram traduzidas para o grego pelo rei egípcio para que pudessem ser lidas em todo mundo. Este relato é uma introdução ao assunto que ele pretende tratar em seguida: as profecias. Ele o encerra falando que os judeus, por não entenderem de forma correta o que está escrito nesta tradução, perseguem os cristãos. Seu equívoco aqui é em relação à pessoa que envia os textos sagrados para Ptolomeu no Egito. Segundo ele, foi o rei Herodes, sendo que este viveu séculos depois do evento.

Justino narra o passado e naturalmente comete alguns erros. Provavelmente tais erros demonstrem que ele utiliza-se da memória para suas narrativas. Ele volta ao passado, pois é ele que corrobora sua argumentação. Os eventos que ele relata lhe são úteis para que os seus leitores possam confiar em suas argumentações: “é vosso dever averiguar com todo o rigor e inteirar-vos” (JUSTINO. *I Apologia*, XXXII. 2). Até os relatos bíblico podem ser conferidos por seus leitores: “se desejardes, podeis conhecer fielmente através dos livros do próprio Moisés” (JUSTINO. *I Apologia*, XXXII. 2). Tudo pode ser confirmado. É no passado que foram também feitas as profecias: “Entre os judeus, houve profetas de Deus” (JUSTINO. *I Apologia*, XXXI. 1). Suas escolhas dos fatos narrados não são aleatórias. Têm um propósito: reforçar sua tese de que os

cristãos são benéficos ao Império e tudo pode ser confirmado, tudo é verificável, seja nas escrituras, nos registros romanos ou até empiricamente (JUSTINO. *I Apologia*, XXVIII. 1; XXXI. 5; XXXII. 4; XXXIV. 2; XXXV. 9; XXXVIII. 7; XXXIX. 2; XL, 5; XLVIII. 3; LXII. 4; LXVI. 4). Passamos, a seguir, a analisar a concepção de presente de Justino.

## 2. O presente em Justino: concepções e relatos

Justino declara categoricamente que: “como não depositamos nossa esperança no presente [...]” (JUSTINO. *I Apologia*, XI. 2). Essa declaração por si só poderia dar a falsa impressão de que Justino não vive ou não se importa com o seu presente. Poderíamos certamente nos apoiar em sua visão escatológica para dizer que Justino vive tão somente em suas expectativas. Ou ainda, poderíamos pensar que ele estivesse preso ao passado e futuro tão somente. Pois é no passado que ele encontra os oráculos de promessas de um futuro glorioso para aqueles que forem fiéis às doutrinas cristãs.

Como já foi prenunciado na introdução, somente uma visão superficial nos faria defender tal ideia. Justino, como vemos logo a seguir, é um atento ao seu presente, e não somente ao passado e futuro. Não somente isso, ele é um cristão preocupado com as coisas que ocorrem ao seu redor. Ao se dispor escrever uma obra com o objetivo de defender os cristãos, ou antes, de revelar a identidade cristã para o Império, Justino se mostra preocupado com o seu presente. Ele visualiza as promessas proféticas, mas também vê que o que está acontecendo à sua volta não está correto. Se não se importasse com o seu presente ele não teria escrito a *I Apologia*.

Não somente a atitude de escrever, como o próprio teor da mensagem analisada não superficialmente, denota sua tensão. Ele é enfático em suas argumentações e sua tese de que os cristãos são benéficos ao Império, de que não é coerente condenar alguém por causa de um rótulo. Se se analisarem realmente quem são os cristãos, se constatará quem são e não haverá motivos para condená-los. Por isso, o teor da mensagem da *I Apologia* é descrever quem são os cristãos, seus ensinamentos e ritos. Além do mais, Justino nos traz alguns eventos em seu presente que revelam não somente a sua preocupação com a integridade física dos cristãos como a doutrinal.

Não se pode negar a fé que Justino tinha nas profecias bíblicas. Ele tinha uma firme esperança de fazer parte das promessas nelas contidas. Mas não podemos deixar de perceber um Justino atento ao seu próprio tempo e preocupado em defender os seus irmãos das perseguições que sofriam em seu presente. A luta contra o preconceito em relação aos cristãos estava em sua pauta. Ele utiliza todo o seu esforço intelectual para tentar evitar mais condenações injustas e desnecessárias.

Como vimos no primeiro capítulo, Justino escreveu a *I Apologia* por volta de 155 d.C. Governava Roma o Imperador Antonino Pio que já era quase um septuagenário. Era o décimo sétimo ano de seu governo. Foi um governo de relativa paz e havia apenas perseguições locais e esparsas aos cristãos. Nenhuma delas fora motivada pelo Imperador e, sim, por conflitos locais entre os moradores. Certo é que Justino se encontrava num desses climas de perseguição local. Os magistrados geralmente não sabiam o que fazer e, por vezes, recorriam ao Imperador por meio de cartas a fim de serem orientados em como proceder (JUSTINO. *I Apologia*, LXVIII. 3-10; PLINIO. *Carta X*. 96).

Recentemente, os cristãos haviam sido perseguidos pelo líder da revolta judaica, Simão Bar Kosiba, que queria força-los a negarem a Cristo. Kosiba foi vencido

pelo Imperador Adriano em 135 d.C. Mas Justino parece se referir a uma perseguição ainda mais recente. Há ao seu redor uma perseguição em movimento. No caso específico dele, não se trata de uma perseguição meramente do populacho, mas vinda de um intelectual, um filósofo chamado Crescente (JUSTINO. *II Apologia*, VIII (IX), 1). Como vimos, é bem provável que as perseguições aos cristãos tiveram como pivô não somente intelectuais, mas comerciantes de estátuas e pessoas comuns do povo que se sentiam afetados com as crenças cristãs, principalmente quando os cristãos decidiam interferir nas crenças locais (*At 19:28-29*).

Marcião, personagem coetâneo, é alvo de duras críticas por parte de Justino. Apesar de ser chamado cristão, Justino não o reconhece como tal. Marcião é um personagem bastante importante na história do cristianismo. Foi o primeiro a apresentar um cânon do *Novo Testamento*<sup>149</sup>. Repudiou o uso do *Antigo Testamento*, alegando que o Deus da antiga aliança era um deus mau, enquanto o Deus da nova aliança é que era o Deus verdadeiro. Justino chega a escrever uma obra para contrapor as doutrinas ensinadas por Marcião (IRINEU. *Contra as Heresias*, IV. 6, 2). Segundo Justino:

Por fim, um tal Marcião, natural do Ponto, está agora mesmo ensinando seus seguidores a crer num Deus superior ao Criador e, com a ajuda dos demônios, fez com que muitos, pertencentes a todo tipo de homens, proferissem blasfêmias e negassem o Deus Criador do universo, admitindo, em troca, não sabemos que outro Deus, ao qual, supondo maior, se atribuem obras maiores do que àquele (JUSTINO. *I Apologia*, XXVI. 5; grifo nosso).

Justino retrata também alguns dos rituais cristãos da época. Ele traz, com uma riqueza de detalhes, como eram as reuniões dominicais e o batismo seguido de uma “eucaristia batismal” (JUSTINO. *I Apologia*, LXI. 1-13; LXV. 1 – LXVII.7; BARNARD, 1997, p. 178). O neófito se comprometia a viver conforme as doutrinas cristãs, então ele era levado a um lugar que tivesse água para ser batizado. A fórmula

---

<sup>149</sup> Vede nota 105, do segundo capítulo.

batismal compreendia a trindade: “em nome de Deus, Pai soberano do universo, e de nosso Salvador Jesus Cristo e do Espírito Santo” (JUSTINO. *I Apologia*, LXI. 3). Logo após, o recém converso era levado a se reunir com os demais irmãos para a oração. Ao final da reunião de oração, davam o ósculo santo, chamado também de “ósculo da paz”. Participava de uma eucaristia, durante a qual era servido pão, água e vinho.

O Batismo é também chamado de “iluminação” (φωτισμός), ao que Justino explica: “para dar a entender que são iluminados os que aprendem estas coisas” (JUSTINO. *I Apologia*, LXI. 12). Só participava da eucaristia quem tivesse aceitado a andar conforme as doutrinas cristãs e fosse batizado (JUSTINO. *I Apologia*, LXVI. 1).

Havia outra eucaristia que ocorria no domingo. Justino nos informa que era realizada tanto no campo quanto na cidade (JUSTINO. *I Apologia*, LXVII. 2). Era lido algum trecho dos evangelhos (as “Memórias dos apóstolos”) ou algum dos profetas. Após a leitura havia a homilia na qual o “presidente<sup>150</sup>” exortava os fiéis a viverem conforme o exemplo dado na mensagem do texto bíblico escolhido. Eram servidos os mesmo itens da eucaristia batismal. Os diáconos levavam a eucaristia àqueles que não puderam estar presentes. Era o momento também das ofertas voluntárias que eram entregues ao presidente e este redistribuía para os “órfãos e viúvas, aos que por necessidade ou outra causa estão necessitados, aos que estão nas prisões, aos forasteiros de passagem” (JUSTINO. *I Apologia*, LXVII. 6). A escolha do domingo para esta reunião é explicada: “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” (JUSTINO. *I Apologia*, LXVII. 7).

---

<sup>150</sup> Minns e Parvis utilizam o termo “president” (MINNS; PARVIS, 2009, p. 253-255), mas Leslie William Barnard prefere traduzir o termo ὁ προεστῶς por “ruler” (BARNARD, 1997, p. 178), isto é, governante. Por se tratar de uma comunidade eclesial, pensamos que o melhor termo seria líder, no sentido de ser, neste contexto, um sinônimo de bispo (ἐπίσκοπος) ou presbítero (πρεσβυτερός).

Outra questão ordenadora de seu presente é a sua concepção na ação dos demônios. Em sua explicação de mundo, estão bem presentes estes seres sobrenaturais. Os grandes mentores por detrás das perseguições aos cristãos são os demônios: “movidos de paixão irracional e aguilhoados por demônios perversos, nos castigais sem nenhum processo e sem sentir remorso algum por isso” (JUSTINO. *I Apologia*, V. 1). Eles são os autores dos maus boatos referentes aos cristãos (JUSTINO. *I Apologia*, XXIII. 3; LVII. 1). Também impedem o curso natural das coisas e fazem com que os projetos divinos para a humanidade sejam retardados:

De fato, o que as leis humanas não conseguiram, o Verbo divino já o teria realizado, se os malvados demônios não tivessem espalhado muitas calúnias ímpias, tomando como aliada a paixão que habita em cada um, má para tudo e multiforme por natureza (JUSTINO. *I Apologia*, X. 6).

A ação dos demônios no presente é constante (JUSTINO. *I Apologia*, XII. 5). Eles podem interferir não somente nas ações humanas, mas até mesmo na exegese de um texto (JUSTINO. *I Apologia*, XIV. 1). São também os grandes divulgadores por detrás das heresias (JUSTINO. *I Apologia*, XXVI. 5; LVIII. 1-3). Eles não agem somente contra os cristãos, mas também em relação a outras crenças “Todavia, pela ação dos maus demônios, decretou-se pena de morte contra aqueles que lerem os livros de Histaspes, da Sibila” (JUSTINO. *I Apologia*, XLIV. 12). Sua ação só é limitada porque o seu conhecimento dos planos divinos também o são e dependem de informações que os próprios humanos informam (JUSTINO. *I Apologia*, LV. 1; LVI. 1). As informações obtidas são distorcidas para enganar os seres humanos, reordenando assim suas ações no presente (JUSTINO. *I Apologia*, LIV. 1-10; LXII. 1-2; LXIV. 1; LXVI. 4).

Enfim, Justino nos traz vários detalhes importantes sobre o seu presente. Ele é um homem de seu tempo e que pertence a seu grupo: os cristãos. Por isso, ele vive no

presente, crendo em promessas feitas no passado que apontam, segundo sua concepção, para um futuro glorioso para todos aqueles que vivem conforme o evangelho.

### 3. O futuro em Justino: seu horizonte de espera e sua escatologia

Não há em grego uma palavra para futuro. Ivo Storniolo optou por traduzir a palavra γίγνομαι com suas variações por futuro (γενέσται, γενήσεσθαι e γίνεσθαι). Esta palavra significa “fazer-se, ser, chegar a ser, nascer, ter lugar, produzir, suceder, sair, passar, chegar, vir, subir a, pertencer a, ser de, tornar-se” (PEREIRA, 1989, p. 114). Existe outro vocábulo que geralmente a acompanha. É μέλλοντα que é a forma neutra de μέλλω que quer dizer “estar a ponto de, estar destinado a, dever, estar para suceder, dever suceder, estar duvidoso, diferir, retardar” (PEREIRA, 1989, p. 363). Dessa forma, Justino expressa o seu horizonte de espera. Suas afirmações em relação às coisas que hão de acontecer são apresentadas com muita convicção.

O grande mentor por detrás do conhecimento do futuro é o Espírito Profético (προφητικὸν πνεῦμα): “Quando o Espírito profético fala, profetizando sobre o futuro (μέλλοντα γίνεσθαι: as coisas que hão de acontecer)” (JUSTINO. *I Apologia*, XXXIX. 1) e “Esclarecemos também o caso no qual o Espírito profético fala do futuro como já realizado (repete a fórmula μέλλοντα γίνεσθαι)” (JUSTINO. *I Apologia*, XLII. 1). Justino explicita ainda que: “Entre os judeus, houve profetas de Deus, através dos quais o Espírito profético anunciou antecipadamente (προεκήρυξε τὰ γενήσεσθαι: anunciou antes de ter acontecido) os acontecimentos futuros (μέλλοντα πρὶν ἢ γενέσται: as coisas que estavam destinadas [a acontecer] antes de acontecerem)” (JUSTINO. *I Apologia*, XXXI. 1). Note-se que ele chega a ser enfático.

Mais à frente, ele declara que “O que é absolutamente conhecido como algo que acontecerá (γενεσόμeνo), é predito pelo Espírito profético como já conhecido (γενόμενo)” (JUSTINO. *I Apologia*, XLII. 2). Mas deixa claro que não se deve confundir a presciência de Deus com destino:

Se dizemos que os acontecimentos futuros (mais uma vez repete a fórmula μέλλοντα γίνεσθαι) foram profetizados, nem por isso afirmamos que aconteçam por necessidade do destino; afirmamos sim que Deus conhece de antemão tudo o que será feito por todos os homens (JUSTINO. *I Apologia*, XLIV. 11).

Ao enfatizar o pré-conhecimento dos acontecimentos futuros revelados tanto no passado quanto no presente pelo Espírito Profético, Justino está argumentando que o cristianismo é superior às demais religiões e apresentando a base de toda a sua escatologia. É nela que podemos compreender melhor como Justino percebe o seu futuro, as suas esperas e como estas alteram o seu presente.

### **3.1. Escatologia e Apocalíptica**

Ao tratarmos da escatologia na *I Apologia* de Justino é-nos necessário analisar também, além de sua escatologia em si, o que é conhecido como apocalíptica. Este último termo abrange simplesmente o conceito etimológico de revelação, divulgação, desvelamento, descobrimento e é derivado da preposição grega απο que significa “de” e da palavra καλυπτο, que quer dizer cobrir, velar (VINE, 2002, p. 952). Mas, refere-se também a uma literatura específica, a literatura apocalíptica. A palavra apocalipse carrega ainda um sentido negativo de mau presságio, de coisas ruins que estão programadas para acontecer muito breve ou mesmo distantes no tempo. Seu

caráter de revelação nas literaturas apocalípticas está intrinsecamente ligado à escatologia, pois é uma revelação escatológica.

A escatologia, por sua vez, trata-se de uma disciplina teológica que visa a estudar os temas relacionados ao fim dos tempos. O nome da disciplina não é aleatório, pois escatologia tem seu étimo em dois vocábulos gregos: *escathos* e *logia*. O primeiro significa último, última (DOUGLAS, 1995, p. 510) e o segundo, neste caso específico, estudo, tratado, assunto, evocando assim para a disciplina sua preocupação no estudo das últimas coisas. Escatologia, portanto, é um ramo da teologia bíblica que estuda as profecias futurísticas relacionadas geralmente com o fim do mundo, sendo, por isso, de caráter universalista. As “últimas coisas” são também abrangentes uma vez que eventos que já ocorreram são interpretados como conectados a outros que ainda ocorrerão. Como, por exemplo, o primeiro Advento do Cristo e tudo o que tal evento desencadeia e que ainda não aconteceu.

O surgimento da literatura apocalíptica possui um contexto específico, como vemos a seguir, tanto para os judeus como para os cristãos e abarca uma quantidade de escritos que surgiu por volta do século III a.C e vai até o século I d.C. (PFEIFFER et al., 2007, p. 153, 662). Por ser uma ideia muito presente na *I Apologia*, terá, por parte de Justino, uma leitura muito própria, herdeira certamente das concepções judaico-cristãs, mas com um viés particular.

### **3.2. Literatura Apocalíptica**

A literatura apocalíptica é muito extensa. Na literatura judaica, temos o livro canônico de *Daniel*<sup>151</sup> e os pseudoepígrafos *I, II e III Enoque*, *Jubileu*, o *Apocalipse de*

---

<sup>151</sup> A literatura apocalíptica se inicia com o livro de Daniel.

*Abraão, Testamento de Abraão, Testamento de Levi e Naftali* (dos *Testamentos dos Doze Patriarcas*), o *Apocalipse de Adão, Apocalipse de Moisés, Apocalipse de Elias, II e III Baruque, IV Esdras*. Na literatura cristã, temos o canônico *Apocalipse de João*, mas também os pseudoepígrafos *Apocalipse de Pedro, Apocalipse de Tomé e Ascensão de Isaías*<sup>152</sup>, bem como uma obra não canônica, mas muito apreciada por uma ala da igreja cristã intitulada *Pastor de Hermas* (ROWLAND, 1982, p. 15; PROENÇA, 2005, p. 773-869). Alguns salmos do livro dos Salmos, os livros proféticos do *Antigo Testamento* e os demais livros do *Novo Testamento* não pertencem ao gênero apocalíptico, mas possuem trechos escatológicos. Passagens como *Mateus 24, I Tessalonicenses 4*, por exemplo, são bons exemplos de mensagens escatológicas:

E, quando Jesus ia saindo do templo, aproximaram-se dele os seus discípulos para lhe mostrarem a estrutura do templo. Jesus, porém, lhes disse: Não vedes tudo isto? Em verdade vos digo que não ficará aqui pedra sobre pedra que não seja derrubada. E, estando assentado no Monte das Oliveiras, chegaram-se a ele os seus discípulos em particular, dizendo: Dize-nos, quando serão essas coisas, e que sinal haverá da tua vinda e do fim do mundo? E Jesus, respondendo, disse-lhes: Acautelai-vos, que ninguém vos engane; Porque muitos virão em meu nome, dizendo: Eu sou o Cristo; e enganarão a muitos. E ouvireis de guerras e de rumores de guerras; olhai, não vos assusteis, porque é mister que isso tudo aconteça, mas ainda não é o fim. Porquanto se levantará nação contra nação, e reino contra reino, e haverá fomes, e pestes, e terremotos, em vários lugares. Mas todas estas coisas são o princípio de dores (*Mt 24:1-8*).

E:

Não quero, porém, irmãos, que sejais ignorantes acerca dos que já dormem, para que não vos entristeçais, como os demais, que não têm esperança. Porque, se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também aos que em Jesus dormem, Deus os tornará a trazer com ele. Dizemo-vos, pois, isto, pela palavra do Senhor: que nós, os que ficarmos vivos para a vinda do Senhor, não precederemos os que dormem. Porque o mesmo Senhor descera do céu com alarido, e com voz de arcanjo, e com a trombeta de Deus; e os que morreram em Cristo ressuscitarão primeiro. Depois nós, os que ficarmos vivos, seremos arrebatados juntamente com eles nas nuvens, a encontrar o Senhor nos ares, e assim estaremos sempre com o Senhor (*I Ts 4:13-17*).

---

<sup>152</sup> Obra cristã baseada numa lenda judaica do martírio do profeta Isaías. A obra é datada do século II d.C. (VIELHAUER, 2005, p. 550-551).

A literatura apocalíptica, como dissemos, possui um contexto próprio que revela a sua utilidade. Trata-se não somente de um gênero, mas de uma explicação de mundo. As circunstâncias em que viviam os judeus não correspondiam às promessas divinas. Como explicar as circunstâncias históricas na quais estavam imersos à luz das promessas de *Yahweh*? Surge assim um movimento apocalíptico que produz uma literatura específica. Como bem comentou Christopher Rowland, é claro que tais formas de explicação não são novas, pois encontramos eco da literatura apocalíptica nos livros dos profetas:

A tentativa de entender a vontade divina em meio aos poderes políticos do mundo antigo possuía uma longa história no Judaísmo. Os profetas do oitavo século (a.C.) emitiram oráculos para as nações circunvizinhas. Portanto, não surpreende que, em um estágio posterior de sua história, suas crenças sobre Deus e a história deveriam ter exigido um entendimento do papel da nação judaica na história, o relacionamento das promessas divinas com as circunstâncias do presente e a convicção de que havia uma dimensão divina para a existência humana (ROWLAND, 1982, p. 9).

Desta forma, a visão apocalíptica judaica possibilita uma compreensão melhor da realidade na qual estavam inseridos e alia o entendimento da história com a convicção teológica (ROWLAND, 1982, p. 9). A apocalíptica é uma solução para a “aparente” divergência entre a realidade vivida e as esperanças vinculadas às promessas da divindade.

A escatologia de Justino está mais embasada no livro de *Daniel* e em sua interpretação dos livros proféticos e nos *Salmos*, bem como em algumas passagens do *Novo Testamento*. Portanto, sua escatologia ultrapassa a literatura apocalíptica judaica. O livro de *Daniel* pode ser dividido em duas partes. A primeira possui característica de um relato onde temos alguns oráculos proféticos acompanhados de visões/sonhos (*Dn* 1 – 6). Na segunda parte, temos basicamente as visões futurísticas do profeta que se

vinculam a alguns eventos históricos (*Dn* 7 – 12). As características desta última parte têm sido vistas como *vaticinium ex eventum*. Traz alguns eventos de forma muito detalhada, mas de difícil interpretação.

No livro, Daniel é um jovem rapaz que é levado para a corte babilônica, juntamente com outros três jovens: Hananias, Misael e Azarias. Todos recebem novos nomes na corte: Daniel<sup>153</sup> passa a se chamar Beltessazar; Hananias, Sadraque; Misael, Mesaque e a Azarias, Abednego (*Dn* 1:7). Segundo o relato do livro, Daniel permaneceu na corte até o primeiro ano do reinado de Ciro.

Durante este período, Daniel interpreta dois sonhos de Nabucodonosor (*Dn* 2:1-46; 4:1-33), uma misteriosa inscrição na parede do palácio na época do reinado de Belsazar (*Dn* 5:1-30); tem um sonho com quatro animais que representam impérios mundiais (*Dn* 7:1-28); a visão de um carneiro e um bode (*Dn* 8:1-27); uma revelação sobre as setenta semanas de cativeiro do povo judeu (*Dn* 9:1-27); a visão de um homem vestido de linho (*Dn* 10:1-21); e visões sobre os reinos da Pérsia e Macedônia (*Dn* 11:1-12:13).

A orientação dada pelo anjo à pergunta de Daniel no fim do livro é singular e bastante obscura: “Eu, pois, ouvi, mas não entendi; por isso eu disse: Senhor meu, qual será o fim destas coisas? E ele disse: Vai, Daniel, porque estas palavras estão fechadas e seladas até ao tempo do fim” (*Dn* 12:8). No *Apocalipse* de João, a orientação é mudada: “E disse-me: Não seles as palavras da profecia deste livro; porque próximo está o tempo” (*Ap* 22:10). Para o autor do livro de *Apocalipse*, as predições ali relatadas estavam mais próximas de ocorrerem. O fim era iminente.

Rowland divide o livro de *Apocalipse* em três partes. A primeira parte refere-se aos três primeiros capítulos no qual há uma visão de ser sobrenatural que se

---

<sup>153</sup> Apesar da alteração do seu nome, ele é constantemente chamado de Daniel. Por setenta e cinco vezes ele é chamado de Daniel contra apenas dez vezes em que ele é chamado de Beltessazar.

revela como “Eu sou o Alfa e Ômega, o princípio e o fim” (Ap 1:8) e traz oráculos a serem enviados às sete igrejas da Ásia Menor, são elas: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodicéia (Ap 2:1-3-22; ROWLAND, 1982, p. 11). A segunda parte começa no capítulo 4 e vai até o 22:5. Nesta, há uma série de visões quase todas vinculadas ao plano divino para o futuro da humanidade. A última, trata-se de algumas conselhos e advertências (ROWLAND, 1982, p. 11, 12). O escritor do *Apocalipse*, como um filho de seu tempo, transmite suas visões do futuro, mas fincado em referenciais presentes.

Não é sem motivo que ele traz oráculos de alertas e de alento às igrejas da Ásia Menor. Mas também as prepara para momentos difíceis que, para o autor, virão em breve. Assim, em suas visões para o futuro, o autor prepara os fiéis para as circunstâncias adversas que ele “antevê” no presente. Antevê porque o presente também não se mostra nada promissor. Se levarmos em conta que o livro foi escrito no início do século II d.C., perceberemos que havia, em algumas regiões, um clima de perseguição.

O profeta do apocalipse está interessado em que a fé dos fiéis não desfaleça, mas que eles perseverem. Para tanto, além das admoestações para permanecerem firmes, há a promessa de “novo céu, e uma nova terra” (Ap 21:1). Lá “Deus limpará de seus olhos toda a lágrima; e não haverá mais morte, nem pranto, nem clamor, nem dor; porque já as primeiras coisas são passadas” (Ap 21:4). E o profeta garante: “Estas palavras são fiéis e verdadeiras; e o Senhor, o Deus dos santos profetas, enviou o seu anjo, para mostrar aos seus servos as coisas que em breve hão de acontecer” (Ap 22:6, grifo nosso). Percebe-se claramente que, para o escritor do livro de *Apocalipse*, os acontecimentos escatológicos estão próximos de acontecer.

### 3.3. Doutrinas escatológicas na *I Apologia*

Vários são os temas escatológicos abordados ou, ao menos citados, por Justino. Este é um tema que lhe interessa muito. Primeiramente porque está relacionado diretamente com as profecias e em segundo lugar porque faz parte de seu horizonte de espera. No primeiro caso, como vimos, repousa o alicerce mais forte para sua fé, pois as profecias são, para Justino, a maior prova da superioridade do cristianismo. No segundo, repousa o seu anseio pela justiça divina recompensando os cristãos e condenando os infiéis.

No início de sua *I Apologia* após apelar para a filosofia em defesa da inocência dos cristãos, Justino utiliza exatamente de um apelo escatológico: “Com efeito, daqui para frente, informados como estais, caso não ajais com justiça, não tereis nenhuma desculpa diante de Deus” (JUSTINO. *I Apologia*, III. 5; LXVIII. 2). Sua crença nas profecias relacionadas ao fim do mundo, ao julgamento divino no fim dos tempos serve de ameaça aos opositores do cristianismo.

Para os cristãos algo melhor lhes está reservado. O desejo de Justino e dos cristãos aos quais ele defende é escatológico: “desejando a vida eterna e pura, aspiramos à convivência com Deus, Pai e artífice do universo” (JUSTINO. *I Apologia*, VIII. 2). É nesse momento escatológico que todos os cristãos estarão eternamente protegidos de todos os males que lhes afligem neste mundo (JUSTINO. *I Apologia*, VIII. 2). Tal aspecto encontra paralelo na mitologia grega quando Minos e Radamante<sup>154</sup> serão os juízes (JUSTINO. *I Apologia*, VIII. 4). Duas diferenças aqui são apontadas por Justino entre a crença no Juízo Final cristão e o grego. A primeira é em relação aos juízes. Como acima dissemos, na mitologia grega serão Minos e Radamante, mas na cristã será

---

<sup>154</sup> Vide nota 44, do capítulo 1.

o Cristo (JUSTINO. *I Apologia*, VIII. 4; LIII. 2). A segunda diferença é em relação à duração do que ocorrerá após o Juízo. Na concepção grega durará mil anos<sup>155</sup> enquanto na cristã será para toda a eternidade (JUSTINO. *I Apologia*, VIII. 4).

A convivência com Deus será um presente dado a todos aqueles que viveram de forma digna segundo os princípios cristãos. Para tal, na promessa é incluída a transformação do corpo que passará a ser incorruptível e impassível (JUSTINO. *I Apologia*, X. 2). Em grego temos ἀφθάρτους και απαθείς. A primeira significa incorruptível (LIDDELL et al., 1940, p. 122). A segunda “sem sofrimento” (LIDDELL et al., 1940, p. 77). Traduzidas por Storniolo como “incorruptíveis e impassíveis” e por Minns e Parvis como “free from decay and suffering”<sup>156</sup>. Mostrando um aspecto escatológico importante prometido no *Novo Testamento*: o corpo que habitará com Deus na eternidade não possuirá tendência pecaminosa e não passará por sofrimento algum. Será, assim, invulnerável moral e fisicamente. Ou como disse Paulo, será um corpo glorioso. O apóstolo afirma:

Mas a nossa cidade está nos céus, de onde também esperamos o Salvador, o Senhor Jesus Cristo, Que transformará o nosso corpo abatido, para ser conforme o seu corpo glorioso, segundo o seu eficaz poder de sujeitar também a si todas as coisas (*Fp* 3:20, 21).

A promessa cristã é a posse de um corpo glorificado que habitará com Deus. Paulo descreve o acontecimento escatológico com certos detalhes e explica a exigência de tal transformação, declarando a vitória sobre a morte:

E agora digo isto, irmãos: que a carne e o sangue não podem herdar o reino de Deus, nem a corrupção herdar a incorrupção. Eis aqui vos digo um mistério: Na verdade, nem todos dormiremos, mas todos seremos transformados; Num momento, num abrir e fechar de olhos, ante a última trombeta; porque a trombeta soará, e os mortos ressuscitarão incorruptíveis, e nós seremos transformados. Porque

<sup>155</sup> Segundo o *Apocalipse* de João, o que durará por mil anos é o período de paz que se estabelecerá entre o término do que é conhecido como a Grande Tribulação e o Juízo Final. Neste período, o diabo será amarrado por mil anos. Por isso, o termo é conhecido na teologia como Milênio ou também Quiliasmo, do termo grego χίλια, que significa mil (*Ap* 20:1-8; BERKHOF, 1990, p. 353).

<sup>156</sup> Proposta de tradução: “livre de cair em pecado e de sofrimento” (JUSTINO. *I Apologia*, X. 2).

convém que isto que é corruptível se revista da incorruptibilidade, e que isto que é mortal se revista da imortalidade. E, quando isto que é corruptível se revestir da incorruptibilidade, e isto que é mortal se revestir da imortalidade, então cumprir-se-á a palavra que está escrita: Tragada foi a morte na vitória (*1 Co 15:50-54*).

Para ingressar no céu, além das credenciais de ser um cristão que procede de forma correta segundo os padrões do cristianismo, é necessário ter o corpo glorificado. O apóstolo Pedro também fala da indestrutibilidade deste corpo e que isso ocorrerá no final dos tempos, bem como esclarece que isso só será possível devido à misericórdia divina e à ressurreição de Cristo:

Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que, segundo a sua grande misericórdia, nos regenerou para uma viva esperança, pela ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos, para uma herança incorruptível, incontaminável e imarcescível, reservada nos céus para vós, que pelo poder de Deus sois guardados, mediante a fé, para a salvação que está preparada para se revelar no último tempo; (*1 Pe 1:3-5*).

Podemos assim perceber que a concepção de Justino sobre a imortalidade e indestrutibilidade do corpo transformado na ressurreição dos justos é devedora dessa teologia. Para ele, além disso, essa incorruptibilidade foi perdida e será restaurada (Justino faz, possivelmente, uma referência aos tempos antes da queda, conforme registrado no livro de *Gênesis*), novamente concedida a todos que andam conforme os princípios cristãos (JUSTINO. *I Apologia*, XIII. 2). Tal restauração ocorrerá com a ressurreição dos mortos no final dos tempos a partir da qual o cristão viverá eternamente junto com Deus (JUSTINO. *I Apologia*, XVIII. 6; XXI. 6). Sua argumentação neste ponto é bastante detalhada. A possibilidade da ressurreição é embasada em dois pontos: a metáfora da gestação humana e a fé em um Deus que tudo pode (JUSTINO. *I Apologia*, XIX. 1-6). No que diz respeito ao primeiro ponto, Justino traz uma argumentação incisiva:

Para quem reflete, o que pareceria mais incrível do que se, estando fora do nosso corpo, alguém dissesse que de uma pequena gota do sêmen humano seria possível nascer ossos, tendões e carnes com a forma em que os vemos, e víssemos isso em imagem? Façamos uma suposição. Se não fôsseis o que sois e de quem sois e alguém vos mostrasse o sêmen humano e uma imagem pintada de um homem, afirmando que esta se forma daquele, por acaso acreditaríeis antes de vê-lo nascido? Ninguém se atreveria a contradizer isso. Do mesmo modo, por nunca ter visto um morto ressuscitar, a incredulidade agora vos domina. 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. 1-4).

A relação com a geração de um ser humano do momento antes de sua fecundação até o seu nascimento serve, deste modo, como base argumentativa para a ressurreição. Os mortos são como sementes que estão reservadas para ressuscitarem nos últimos dias: uns para perdição eterna, outros para a salvação eterna.

Outro tema discutido por Justino é o reino de Deus. Diante da acusação de insurreição ele explica que o reino pelo qual os cristãos esperam não é deste mundo. É um reino escatológico. Ora, se eles quisessem um reino terreno não seria lógico confessarem que são cristãos uma vez que “que tal confissão traz consigo a pena de morte” (JUSTINO. *I Apologia*, XI. 1). Como rebeldes e revoltosos seria mais prático mentir para depois poderem lutar a fim de conquistarem o reino terreno. Mas ao confessar, o cristão se mostra mais convicto de que esperam um reino celestial: o reino de Deus.

Para reforçar essa ideia, Justino apresenta sua profissão de fé e enfatiza “Que não somos ateus, quem estiver em são juízo não o dirá, pois cultuamos o Criador deste universo” (JUSTINO. *I Apologia*, XIII. 1). Ele apresenta sua forma de crer nas potências e demonstra haver, segundo ele, uma cadência: Deus, Pai e Criador do Universo; Jesus, Mestre e Logos Divino; e o Espírito Santo, também chamado de

Espírito profético ou ainda de Espírito Santo Profético (JUSTINO. *I Apologia*, XIII. 1-3; XXIII. 2; XXXII. 10; XXXIII. 5).

A esperança escatológica de Justino está também relacionada aos reinos deste mundo, pois ela é uma boa ordenadora social e moral. É o horizonte de espera cristão com potencial para influenciar e reordenar aspectos importantes para o próprio Império Romano. Pois, na concepção cristã, não é possível esconder de Deus as ações humanas, sejam elas más ou boas. Aqui a soteriologia de Justino é menos paulina e mais conforme Tiago, o irmão de Jesus. Pois enquanto Paulo enfatiza a fé para a Salvação, Tiago enfatiza as obras. Nem Tiago despreza a fé, nem Paulo despreza as obras, mas é, em nossa hermenêutica, uma questão de ênfase. No caso de Paulo temos:

Porque pela graça sois salvos, por meio da fé; e isto não vem de vós, é dom de Deus. Não vem das obras, para que ninguém se glorie; Porque somos feita sua, criados em Cristo Jesus para as boas obras, as quais Deus preparou para que andássemos nelas (*Ef* 2:8-10).

Enquanto em Tiago temos:

Meus irmãos, que aproveita se alguém disser que tem fé, e não tiver as obras? Porventura a fé pode salvá-lo? E, se o irmão ou a irmã estiverem nus, e tiverem falta de mantimento quotidiano, E algum de vós lhes disser: Ide em paz, aqueantai-vos, e fartai-vos; e não lhes derdes as coisas necessárias para o corpo, que proveito virá daí? Assim também a fé, se não tiver as obras, é morta em si mesma. Mas dirá alguém: Tu tens a fé, e eu tenho as obras; mostra-me a tua fé sem as tuas obras, e eu te mostrarei a minha fé pelas minhas obras. Tu crês que há um só Deus; fazes bem. Também os demônios o creem, e estremecem. Mas, ó homem vão, queres tu saber que a fé sem as obras é morta? Porventura o nosso pai Abraão não foi justificado pelas obras, quando ofereceu sobre o altar o seu filho Isaque? Bem vêes que a fé cooperou com as suas obras, e que pelas obras a fé foi aperfeiçoada. E cumpriu-se a Escritura, que diz: E creu Abraão em Deus, e foi-lhe isso imputado como justiça, e foi chamado o amigo de Deus. Vedes então que o homem é justificado pelas obras, e não somente pela fé (*Tg* 2:14-24).

Em suma, para Paulo as obras existem na salvação, porém como consequência do indivíduo ter sido salvo, enquanto para Tiago a fé sem as obras não

demonstra fé genuína, uma vez que “a fé cooperou com as suas obras, e que pelas obras a fé foi aperfeiçoada” (Tg 2:22).

Da mesma forma, Justino afirma que “cada um caminha para o castigo ou salvação eterna, conforme o mérito de suas ações” (JUSTINO. *I Apologia*, XII. 1) e ainda “pois ele disse que se salvariam, não os que apenas falassem, mas que também praticassem as obras” (JUSTINO. *I Apologia*, XVI. 8). A fé não é suficiente para salvação, mas as boas ações também determinam o destino de cada homem. A ideia de que para viver eternamente com Deus é necessário ter, além de fé na obra salvadora operada por Cristo na cruz, ações virtuosas, auxilia na manutenção da *pax romana* (JUSTINO. *I Apologia*, XII. 1-3). Se todos conhecerem tal doutrina muito útil será para Roma, pois

ninguém escolheria por um momento a maldade, sabendo que caminharia para sua condenação eterna pelo fogo, mas se conteria de todos os modos e se adornaria com a virtude, a fim de conseguir os bens de Deus e livrar-se dos castigos (JUSTINO. *I Apologia*, XII. 2).

Ainda que os romanos não aceitem tais justificativas, a prerrogativa básica permanece: os cristãos não serão prejudicados caso sejam condenados, pois serão recebidos nos céus, enquanto seus acusadores terão de “prestar contas a Deus” pelas suas ações (JUSTINO. *I Apologia*, XVII. 4; LXVIII. 2).

O fogo é a forma que Deus julgará os iníquos. Mas Justino fala de dois fogos que se vinculam ao juízo divino sobre os pecadores: o “fogo eterno” ou Geena e a Conflagração Universal. Temos então dois tipos de condenação. Um que durará um determinado momento: a Conflagração; outro que se refere à condenação eterna: o “fogo eterno”. Analisemos cada um deles.

Justino utiliza o termo γέεννα, traduzido por “inferno” na nossa versão portuguesa apenas duas vezes (JUSTINO. *I Apologia*, XIX. 7-8) e a expressão “fogo

eterno” ou apenas “fogo” no sentido de condenação eterna, treze vezes (JUSTINO. *I Apologia*, XV. 2; XVI. 12; XVII. 4; XXI. 6; XLV. 6; LII. 3; αἰώνιον πῦρ). Justino define inferno como “o lugar onde serão castigados os que tiverem vivido iniquamente e não acreditaram que acontecerão essas coisas ensinadas por Deus, através de Cristo” (JUSTINO. *I Apologia*, XIX. 8). Apesar de nessa definição não se encontrar a palavra “eterno” ou semelhantes, é fácil perceber que ele está se referindo ao fogo eterno devido a dois fatores:

1º) Os Evangelhos nos quais Justino apoia sua argumentação quanto à condenação eterna dos pecadores<sup>157</sup> trazem a concepção de um Geena como “fogo eterno” (*Mt* 25:41) ou ainda “fogo que nunca se apaga” (*Mc* 9:43).

2º) Todas as outras vezes que Justino utiliza a palavra “castigados” (κολάζεσθαι) e suas variantes, no sentido de castigo final dos ímpios, o contexto sempre se refere a um castigo eterno (JUSTINO. *I Apologia*, XX. 4; XXI. 6, XXVIII. 1; XLV.6; LIV. 2).

É para o fogo eterno que serão enviados não somente os infiéis, mas também o diabo e todo o seu exército de anjos malignos (JUSTINO. *I Apologia*, XXVIII. 1). No *Apocalipse* de João, encontramos a expressão “lago de fogo” (*Ap* 20:15; λιμνην του πυρος). Segundo o texto bíblico, a besta e o falso profeta também serão lançados no lago de fogo e até mesmo a morte e o inferno (*Ap* 20:14-16; ὁ θανατος και ὁ ὄδης). Percebe-se aqui claramente o paralelo entre o *Apocalipse* e a *I Apologia* de Justino. Desta forma, podemos entender que a Geena (inferno) é, para Justino, o mesmo

---

<sup>157</sup> Comparar, por exemplo, JUSTINO. *I Apologia*, XVI. 2 com *Mt* 5:22 e JUSTINO. *I Apologia*, XVI. 12 com *Mt* 13:42, 43.

que o “fogo eterno” e, também, o mesmo que o escritor do *Apocalipse* chama de “lago de fogo”.

Conflagração Universal é a tradução para o termo grego ἐκπύρωσις. O termo sugere um incêndio que provém de um lugar externo, cuja origem não é a Terra, pois o vocábulo ἐκ significa “de fora” (PEREIRA, 1989, p. 171). No latim, é *Conflagratio* e significa incêndio, mas pode também referir-se a uma erupção vulcânica (GLARE, 1968, p. 401). Neste caso, o que aconteceu na cidade de Pompeia em 79 d.C., por exemplo, foi uma *Conflagratio*. O problema de uma *Conflagratio* como esta não é só o fogo, mas a fumaça e as cinzas geradas pelo fogo. Morre-se não só queimado, mas intoxicado pela fumaça<sup>158</sup>.

Porém, no cristianismo, Conflagração Universal não se refere a apenas uma erupção vulcânica ou um mero incêndio, mas a um momento nos fins dos tempos no qual a Terra vai ser destruída pelo fogo: “Que haverá uma conflagração universal, escutai como o Espírito profético o anunciou de antemão. Ele afirma o seguinte: ‘Descerá um fogo sempre vivo e devorará o abismo até embaixo<sup>159</sup>’” (JUSTINO. *I Apologia*, LX. 8-9). O objetivo é castigar os ímpios (JUSTINO. *I Apologia*, LVII. 1).

O que aconteceu com Sodoma e Gomorra, as cidades bíblicas que foram destruídas por fogo e enxofre, é uma prefiguração desta Conflagração:

Moisés conta que Sodoma e Gomorra foram cidades de homens ímpios que Deus destruiu, queimando-as com fogo e enxofre, sem que nelas alguém se salvasse, a não ser um estrangeiro, de origem caldeia, chamado Ló, juntamente com suas filhas. Ainda hoje, quem quiser, pode ver toda essa terra que continua deserta, calcinada e estéril (JUSTINO. *I Apologia*, LIII. 8-9).

Em sua argumentação a respeito de uma Conflagração Universal, Justino nos mostra que ela não é exclusiva do pensamento cristão. Ela está presente tanto na

<sup>158</sup> Para maiores detalhes sobre a erupção do Vesúvio que destruiu Pompeia ver a *Epístola* 6, de Plínio, o jovem ao historiador e político Públio Cornélio Tácito.

<sup>159</sup> Citação de *Deuterônimo* 32:22.

filosofia quanto na mitologia pagã (JUSTINO. *I Apologia*, XX. 4). No primeiro caso, ele se refere ao estoicismo que defende a ideia de varias conflagrações na qual a Terra será purificada. A cada ciclo, Zeus refaz o mundo. Diferentemente, no Cristianismo há apenas uma Conflagração e destruirá toda a Terra (JUSTINO. *I Apologia*, LX. 8-9).

Na mitologia, Justino afirma que tal doutrina está contida também nos oráculos sibilinos<sup>160</sup> e de Histaspes. Os oráculos sibilinos são muito citados pelos escritores cristãos dos primeiros séculos. Conta-se que a Sibila de Cumas ofereceu, por três vezes, ao lendário rei Tarquínio os nove rolos contendo as profecias sibilinas, mas este se recusou por duas vezes a comprá-los e a cada recusa ela queimava três rolos. Por fim, restando apenas três rolos, Tarquínio resolve comprá-los. O de Histaspes é um apocalipse zoroástrico e só chegou até nós apenas fragmentos. O texto a seguir traz uma tradição zoroástrica sobre a Conflagração que possivelmente estivesse inclusa nos oráculos de Histaspes:

Através de ti produzirá a renovação do universo, no qual os homens honrados tal como está escrito onde eles vivem, cinquenta homens e cinquenta donzelas virão no auxílio de Soshyant. As Gochihir (estrela) cairão a partir da esfera celestial através dos raios lunares da terra, e o desastre na terra será como a ovelha que cai [nas garras] do lobo. Depois disso, o fogo e o anjo do fogo derreterão os vales e as montanhas, e tornará a terra como um rio de metal derretido. Então todos os homens passarão pelo metal derretido e se tornarão puros;

<sup>160</sup> Entre as obras mais valorizadas da Antiguidade estavam os três volumes, em grego, dos livros Sibilinos. Estes eram guardados em uma arca posta em uma cripta de pedra existente sob o templo de Júpiter Capitolino, em Roma. Profetas mulheres que faziam previsões em enigmas, eram as dez sibilas: de Cumas (citada por Virgílio na *Eneida*, foi a guia de Enéas para visitar o seu pai Anquises no Hades; por Ovídio e também por Petrónio), de Cime, de Delfos, de Eritrêia, de Helesponto, da Líbia, da Pérsia, da Frígia, de Samos e de Tibur - eram “imortais” cujas palavras, segundo acreditavam os gregos e romanos, eram dotadas de profundo significado para os mortais.

A princípio, havia nove rolos de profecias. A sibila de Cumas os ofereceu ao sétimo e último rei lendário de Roma, Tarquínio Prisco (616-579 a.C). Este se recusou a comprá-los duas vezes, e, a cada recusa, a Sibila queimava três rolos. Finalmente, Tarquínio comprou os três restantes pelo preço dos nove. Foram mantidos em Roma durante séculos como “textos sagrados”, assim como os recém-criados escritos “antigos” dos judeus em Judá, mas com a importante diferença de que os Livros Sibilinos eram inacessíveis porque eram considerados sagrados demais para serem expostos. Assim como os textos das sepulturas egípcias, eles se constituíam, de fato, em escritos sem leitores. Mas esse era exatamente o objetivo. Sua inacessibilidade imbuía seus detentores, a elite governante, do halo da profecia, reforçando o alicerce do poder. Os três últimos rolos de papiro foram perdidos em um grande incêndio, em 83 a.C. Doze textos, os quais se julgou serem os Livros Sibilinos, foram descobertos em Bizâncio, muitos séculos depois, e então compilados em um manuscrito em pergaminho, em parte publicado em 1545 (FISCHER, 2006, p. 73-74).

como leite morno. Mas se ele for mau, a ele parecerá desta maneira como ainda que no mundo, e ele andar\u00e1 continuamente em metal derretido (*Bundashishn* 30.17-20)<sup>161</sup>.

Em suma, temos ent\u00e3o duas condena\u00e7\u00f5es escatol\u00f3gicas nas quais o fogo ser\u00e1 utilizado como ju\u00edzo sobre os pecadores. O primeiro refere-se \u00e0 destrui\u00e7\u00e3o do mundo pelo fogo ao qual Justino se refere como Conflagra\u00e7\u00e3o Universal e um segundo momento, ap\u00f3s o Ju\u00edzo Final dos \u00edmpios, quando todos os condenados por Deus ser\u00e3o lan\u00e7ados no lago de fogo, ou como prefere Justino, no fogo eterno.

Na concep\u00e7\u00e3o de Justino, o que retarda este julgamento final da humanidade \u00e9 a longanimidade de Deus. Segundo Justino, Deus, por meio de sua presci\u00eancia, espera que muitos ainda venham a reconhec\u00ea-lo como Senhor de suas vidas e, para tanto, convida insistentemente aos impenitentes para que O sirvam (JUSTINO. *I Apologia*, XV. XXVIII. 2; XL, 7; XLV. 1). Al\u00e9m do mais, Deus procura fazer com que a humanidade reflita sobre as suas a\u00e7\u00f5es e sempre demonstra seu cuidado com os seres humanos (JUSTINO. *I Apologia*, XLIV. 11). Desta forma, a paci\u00eancia de Deus e o Seu amor pela humanidade s\u00e3o as causas pelas quais o mundo ainda n\u00e3o foi destru\u00eddo.

O reino de Deus \u00e9 outro tema escatol\u00f3gico que interessa a Justino. Ele explica que Jesus come\u00e7ou o seu reino ap\u00f3s ser crucificado e ressurreto. Desta forma, com sua morte e ressurrei\u00e7\u00e3o, Ele conquistou um reino s\u00f3 para Si e que pode ser visto naqueles que o servem alegremente: “n\u00e3o s\u00f3 reinou ao subir ao c\u00e9u, mas pela sua doutrina, pregada pelos ap\u00f3stolos em todas as na\u00e7\u00f5es, \u00e9 a alegria de todos os que esperam a imortalidade que ele nos prometeu” (JUSTINO. *I Apologia*, XLII. 4). Justino v\u00ea isto como uma prova emp\u00edrica do reino de Deus implantado sobre a terra.

Ao falar da *parousia*<sup>162</sup> nos informa que Jesus vir\u00e1 em gl\u00f3ria dos c\u00e9us e cita uma profecia do profeta Daniel<sup>163</sup>: “Eis como um filho de homem vem sobre as nuvens

---

<sup>161</sup> In: CARVALHO, Rodrigo. *Ascens\u00e3o e Queda: Um estudo sobre a Ekpyrosis e a evolu\u00e7\u00e3o da id\u00e9ia de Deus*, Oracula, Bras\u00edlia, v. 6, n. 11, p. 62-88, 2010.

do céu, e seus anjos com Ele” (JUSTINO. *I Apologia*, LI. 9; *Dn* 7:13). Ele explica ainda que os profetas do *Antigo Testamento* anunciaram as duas vindas de Cristo. A primeira trata-se da encarnação de Jesus, ao nascer e indo até à sua ressurreição. Nesta, ele foi humilhado, desonrado, rejeitado, desprezado e “homem de dores” (*Is* 53:3). Mas na sua segunda vinda, Cristo virá juntamente com os seus anjos. Neste momento ocorrerá a ressurreição de todos os mortos. Dando aos que viveram segundo a vontade de Deus um corpo incorruptível e aos que foram indignos, não fazendo conforme os princípios cristãos, serão lançados no fogo eterno, juntamente com os demônios (JUSTINO. *I Apologia*, LII. 3).

Este é um momento fundamental da escatologia de Justino, pois é nele que todo o mal será vencido e o bem triunfará. Os judeus que não quiseram reconhecer a Cristo como Salvador ficarão surpresos diante da *parousia*. Eles receberão a sua sentença. Vejamos a versão de Justino sobre este acontecimento futurístico:

Sobre o que dirão e farão os povos dos judeus, quando o virem vir em glória, o profeta Zacarias<sup>164</sup> disse esta profecia: “Mandarei que os quatro ventos reúnam meus filhos dispersos, ordenarei ao vento norte que os traga e ao vento sul que não se oponha. Então haverá grande choro em Jerusalém, não pranto de bocas e lábios, mas pranto de coração; não rasgarão suas roupas, mas suas almas. Cada tribo baterá no peito, olharão aquele que transpassaram e dirão: Por que, Senhor, nos desviaste de teu caminho? A glória que nossos pais bendisseram converteu-se em opróbrio para nós” (JUSTINO. *I Apologia*, LII. 10-12).

Em suma, temos quatro grupos e dois destinos. Os quatro grupos são: Os ímpios, o diabo e seu exército de anjos caídos, os judeus que não receberam Jesus como Messias e, por último, aqueles que foram fiéis a Cristo. Para os dois primeiros está reservado o fogo eterno; para o terceiro fica a dúvida. A princípio são chamados de

<sup>162</sup> Vide nota 9.

<sup>163</sup> Aqui Justino comete mais um equívoco. Ele diz que a profecia é do profeta Jeremias quando é, na verdade, do profeta Daniel, mais precisamente em *Daniel* 7:13.

<sup>164</sup> Aqui Justino faz uma junção de várias passagens Lc 2:6; 12:10-12; Jl 2:13; Is 63:17; 64:1. Mas não há citação do profeta Zacarias.

filhos e é afirmado que Deus ordenará o seu ajuntamento. Ficam evidentes também alguns sinais de arrependimento, tais como “pranto do coração” e o rasgar de “suas almas”, mas finaliza com expressões que não condizem com um arrependimento genuíno. Por exemplo, quando perguntam: “Por que, Senhor, nos desviaste de teu caminho” (JUSTINO. *I Apologia*, LII. 10-12), dando a entender que estão direcionando a culpa a Deus por terem desviado ao invés de reconhecerem sua própria culpa.

Outro termo que denuncia uma crítica negativa é o termo “opróbrio” (em grego: ὄνειδος). Se o que era para ser glória se torna em opróbrio, isto é, vergonha, então não revela um bom destino. Justino parece demonstrar aqui um certo antissemitismo. Mesmo assim, fica em aberto o real destino destes judeus. Para o último grupo, os cristãos fiéis, não existe mistério, segundo Justino, lhes está reservado um corpo glorificado e uma vida eterna com Deus (JUSTINO. *I Apologia*, XVI. 8-10).

### **3.4. Inferno: morada ou destino escatológico dos mortos?**

Também no cerne da escatologia de Justino está a vida após a morte e o destino eterno dos mortos, justos e injustos (JUSTINO. *I Apologia*, LXIII. 7; XVIII. 1-6; XIX. 8). A palavra geralmente utilizada na língua portuguesa para indicar a região dos mortos é inferno. É também o termo utilizado em várias obras da Antiguidade para traduzir as palavras gregas *Geenna*, *Hades* e *Tártarus* e a hebraica e *Sheol*. São termos distintos e de culturas diferentes que não possuem o mesmo significado apesar de se referirem a uma região dos mortos.

Exatamente por causa disso tem trazido muita confusão para se entender o que realmente tais conceitos significam. Alguns tradutores, para evitar problemas,

preferem apenas transcrever o termo de seu idioma original o que não facilita muito para um simples leitor. Respeitando as suas especificidades conceituais, é preciso olhar de perto mais do que o seu sentido etimológico. Questões como o contexto cultural de cada um destes termos precisam ser levadas em conta ao se analisar o seu significado. Por contexto cultural entendemos não só o idioma de origem, mas a época de produção e até mesmo a obra na qual se encontra e ainda se há relação com outras obras.

Não se trata aqui de simplesmente entender o significado real da palavra inferno, mas, antes, compreender melhor o que é e como é a região dos mortos nas culturas greco-romana, judaica e cristã, uma vez que Justino está inserido nestes contextos. A priori, utilizaremos, ao invés do termo inferno, as expressões: região dos mortos, submundo, mundo dos mortos, morada dos mortos, ou ainda, em seu caráter temporário, de estadia dos mortos. A discussão apresentada é conceitual e o nosso objetivo é compreender para onde vão os mortos, seja de forma definitiva ou transitória.

Algumas obras nortearam nossa análise, pois acreditamos que estas obras representam bem o aparato cultural de seu grupo. Para o judaísmo nos utilizamos do *Antigo Testamento* e para o cristianismo o *Novo Testamento*. A literatura grega que utilizamos são as obras homéricas (*Ilíada* e *Odisseia*) e alguns diálogos platônicos (*Crátilo* e a *República*). Para a discussão dos termos latinos, a *Eneida*, de Virgílio. Portanto, por ser um tema caro a Justino e ele estar inserido nas culturas judaica, cristã, grega e romana, culturas estas que fazem parte do contexto de Justino, analisamos a seguir as definições do conceito de mundo dos mortos no âmbito destas culturas.

Começemos com o judaísmo. Na Bíblia judaica, ou seja, o *Antigo Testamento*, o destino do homem começa a ser selado em *Gênesis* quando *Yahweh* sentencia Adão: “*quia pulvis es et in pulverem reverteris*<sup>165</sup>” (*Gn 3:19*) . A questão

---

<sup>165</sup> “porquanto és pó e em pó te tornarás” (*Gn 3:19*).

agora é: Após sua morte, para onde iria? Ou não iria a lugar algum, pois ali terminaria sua existência? Existe um mundo dos mortos na concepção judaica? Existe, segundo o judaísmo, uma morada dos mortos temporária e outra eterna? Se existem, onde ficam? Várias perguntas ainda podem ser levantadas. Partiremos destas perguntas e tentaremos entender o que os escritos do *Antigo Testamento* nos revelam sobre a vida após a morte.

Para muitos na cultura judaica antiga, não existe uma concepção de mundo dos mortos a não ser nos livros considerados como do período intertestamentário, mais especificamente em passagens como *Daniel* 12:2 e no “terceiro Isaías<sup>166</sup>”, mas para outros, livros como os *Salmos* falam sobre a vida após a morte (HARRIS et al., 1998, p. 1502). No *Novo Testamento* encontramos um grupo judaico chamado saduceus que reflete um extremismo maior na crença referente à vida após a morte. Eles não acreditavam no *post mortem*, nem na ressurreição vindoura (DOUGLAS, 1995, p. 1449).

Em nossa opinião, existem passagens no *Antigo Testamento* que refletem uma concepção de dois mundos: um, no plano da materialidade; outro, no plano divino. Complicado dizer se o imaginário deste mundo divino é uma morada dos mortos especificamente. Outra questão que se surge, concerne à necessidade de fazer uma distinção entre um estado intermediário dos mortos, em geral e o destino final dos ímpios e ainda se há, neste estado intermediário, um local para justos e injustos ou se coexistem juntos.

Existem três passagens que nos chamam muito a atenção. A primeira está em *Gênesis*: “andou Enoque com Deus; e não apareceu mais, porquanto Deus para si o tomou” (*Gn* 5:24). Na versão da Bíblia de Jerusalém encontramos: “Henoc andou com Deus, depois desapareceu, pois Deus o arrebatou” (*Gn* 5:24). No hebraico a palavra para

---

<sup>166</sup> Vide a opinião da crítica literária sobre o livro de *Isaías* apresentada no segundo capítulo da presente tese.

“tomou” é לקח (laquach) com o sentido de “assunção corpórea” (HARRIS et al., 1998, p. 793-794). É uma passagem bastante interessante, pois implica em dizer que Enoque não experimentou a morte. Para onde ele foi?

Caso semelhante encontramos na passagem em que Elias é também arrebatado aos céus: “E sucedeu que, indo eles andando e falando, eis que um carro de fogo, com cavalos de fogo, os separou um do outro; e Elias subiu ao céu num redemoinho” (2 Rs 2:11). Dois casos evidentes de apoteose, porém, em ambos os casos, nenhum experimentou a morte. No primeiro caso, a divindade tomou Enoque para si (ki-laqach ‘oto), o que indica que Enoque foi para presença de Deus, o que poderíamos chamar pelo texto hebraico de “morada de Elohim”. No segundo caso, Elias subiu ao céu, que também representa que, na concepção judaica, ele foi para presença da divindade, o local onde a divindade habita.

A terceira passagem revela um outro mundo distinto do mundo físico, mas não com pessoas indo para lá ou morando lá. Na prescrição para construção do tabernáculo e suas mobílias *Yahweh* deixa claro que tudo devia ser feito “conforme ao seu modelo, que te foi mostrado no monte” (Êx 25:40). A julgar pela interpretação do escritor da carta aos *Hebreus* (Hb 8:5), Deus mostrou a Moisés um tabernáculo existente nos céus. Moisés deveria construir o tabernáculo a partir de um modelo apresentado por Deus. Existe nessa passagem uma concepção quase platônica na qual o mundo real tem origem num mundo espiritual.

Nos três episódios acima temos um lugar de habitação de Deus, porém, apesar de apresentar um local fora do campo da materialidade, nada nos diz sobre uma região dos mortos. No *Eclesiastes*, temos uma declaração singular que podemos correlacionar com uma concepção de mundo dos mortos aliado à morada de Elohim: “E o pó volte à terra, como o era, e o espírito volte a Deus, que o deu” (Ec 12:7). Mais

especificamente relacionado à morada dos mortos temos apenas uma passagem: o episódio em que o rei Saul solicita a uma necromante que invoque dos mortos o profeta Samuel:

A mulher então lhe disse: A quem te farei subir? E disse ele: Faze-me subir a Samuel. Vendo, pois, a mulher a Samuel, gritou com alta voz, e falou a Saul, dizendo: Por que me tens enganado? Pois tu mesmo és Saul. E o rei lhe disse: Não temas; que é que vês? Então a mulher disse a Saul: Vejo deuses que sobem da terra. E lhe disse: Como é a sua figura? E disse ela: Vem subindo um homem ancião, e está envolto numa capa. Entendendo Saul que era Samuel, inclinou-se com o rosto em terra, e se prostrou. Samuel disse a Saul: Por que me inquietaste, fazendo-me subir? (*1 Sm 28:11-15*).

A simples invocação de um morto nos mostra que no imaginário judaico existe um mundo dos mortos. Diferentemente do que aconteceu com Elias que subiu aos céus sem experimentar a morte, Samuel subiu à terra depois de morto. É uma passagem única no *Antigo Testamento*. O verbo “subir” denota que a morada dos mortos fica no submundo, embaixo. Samuel tinha plena consciência de quem era Saul e de suas profecias proferidas quando vivo (*1 Sm 28:16-19*). Sua memória estava intacta. Porém, estas poucas passagens são insuficientes para revelarem maiores detalhes sobre a concepção judaica de um mundo dos mortos ou mesmo de uma morada divina. Elas deixam mais dúvidas do que certezas sobre o imaginário judaico a este respeito.

É muito comum a expressão bíblica “dormiu com seus pais” e “irás a teus pais em paz”, entre outras semelhantes (*Gn 15:15; 1 Rs 2:10; 14:31; 15:8; 16:16, 28; 22:40*), mas estas expressões denotam apenas a morte física da pessoa. Um versículo bastante intrigante encontra-se em *Provérbios* que orienta: “Para o entendido, o caminho da vida leva para cima, para que se desvie do inferno em baixo” (*Pv 15:24*). Aparentemente, o versículo parece indicar uma localização para o inferno. Duas interpretações podem ser traçadas aqui: trata-se de uma orientação para que se ande no caminho correto, pois se não a pessoa experimentará uma morte prematura; ou, de uma

concepção escatológica da compensação que será dada a justos e aos ímpios, respectivamente.

Em nossa opinião, é mais fácil crer que a primeira opção esteja correta por dois motivos. Primeiro, porque o livro de *Provérbios* carece de uma visão escatológica. Segundo, porque o livro traz sempre recomendações para uma moral de vida que deve ser exercida e vislumbrada no âmbito do mundo físico, não de um mundo espiritual. Mas há um terceiro motivo. Para compreendê-lo é preciso discorrer sobre o termo que aparece no original desta passagem para inferno: *Sheol*. Existem duas teorias para o étimo de *Sheol*. A primeira, é que ela é oriunda da raiz *Sh-'l* e significa perguntar, interrogar com o sentido de ser um “lugar de interrogação, onde podiam ser obtidos oráculos” (DOUGLAS, 1995, p. 745). A outra, é *Sh. 'l* que refere-se à concavidade da mão ou simplesmente a uma vereda e, em sua relação com o termo *Sha'al*, recebe no hebraico pós-bíblico a significação de “profundeza do mar”, o que, segundo Douglas, aponta o sentido original de “oco” ou “um lugar profundo” (DOUGLAS, 1995, p. 745).

Harris nos informa que um dos grandes problemas de *Sheol* é que tanto pessoas boas quanto más vão para lá depois que morrem, ou mesmo vivas<sup>167</sup> (HARRIS et al., 1998, p. 1503). Daí ser difícil defender a ideia de que o termo se refira ao mundo dos mortos. Harris faz uma análise de diversas passagens e argumenta que a tradução mais coerente para *Sheol*, no *Antigo Testamento*, é sepultura, ou seja, em nenhum momento o termo se refere a uma morada dos mortos, no sentido de um novo plano de existência, mas simplesmente ao local em que é sepultado o morto (HARRIS et al., 1998, p. 1503-1504). A ideia de uma morada dos mortos e, também de divisões no

---

<sup>167</sup> Veja *Números* 16:30 e *Gênesis* 37:35. Na primeira passagem, os revoltosos Coré, Datã e Abirão descem vivos ao Sheol, no caso, a terra se abriu e foram sepultados vivos. Na segunda, Jacó chora com a falsa notícia de que José, seu filho mais moço, havia morrido e declara que “Porquanto com choro hei de descer ao meu filho até à sepultura” (Gn 37:35; grifo nosso).

*Sheol* ocorre pela primeira vez somente na obra pseudoepigráfica intitulada de *I Enoque* (DOUGLAS, 1995, p. 746).

Em suma, o *Antigo Testamento* nos traz pouca informação sobre uma vida após a morte e mesmo sobre um destino final para os mortos. Em alguns poucos episódios existentes sobre o assunto nos livros que o compõem não temos nenhum detalhe sobre a localização e geografia de um mundo dos mortos. Para dificultar mais as coisas, a palavra *Sheol*, muitas vezes compreendida como uma região onde ficam os mortos, refere-se simplesmente à sepultura. O que pode ser deduzido da pesquisa é que no relato da assunção de Enoque no livro de *Gênesis*, bem como no de Elias no livro de *I Reis*, fica constatado a concepção de um lugar divino para o qual tais figuras emblemáticas foram transportadas. Mas, neste caso, não seria especificamente um mundo dos mortos, uma vez que ambos foram assuntos enquanto vivos.

É difícil saber, na concepção judaica, se o local para o qual Enoque e Elias foram é o mesmo para onde os mortos também vão. Ao associarmos estes episódios com a afirmação de *Eclesiastes* 12:7 de que o espírito volta para Elohim, parece indicar que os lugares são os mesmos, mas esta única passagem é insuficiente para fazermos afirmações, mesmo porque ela não nos fornece muitos detalhes.

A existência de um mundo dos mortos só fica mais clara quando do episódio em que o rei Saul solicita a uma feiticeira que invoque dos mortos o profeta Samuel. Fica também constatado que a região dos mortos fica no submundo, pois o profeta “subiu”. Por fim, quanto ao destino final dos mortos, há uma única passagem sobre a questão: “E muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para vida eterna, e outros para vergonha e desprezo eterno” (*Dn* 12:2).

Por falta de detalhes, a concepção judaica de morada dos mortos não fica clara, fora a questão de existir um lugar para onde dois homens foram levados sem

passarem pela experiência da morte. Sua parte imaterial ainda estava em seus corpos. Três coisas podem ser sintetizadas do imaginário extraído destes livros: existe uma morada da divindade (*Yahweh* arrebatada para si Enoque e Elias), uma morada dos mortos (o episódio em que Samuel é invocado) e que existe um destino escatológico que aguarda os mortos, justos e injustos (*Dn* 12:2). Mas, nenhum pormenor nos é fornecido.

Quanto à concepção grega de uma região dos mortos, é interessante observar que Justino vai se utilizar de uma narrativa de um épico em sua argumentação para comprovar a sua crença na vida após a morte (JUSTINO. *I Apologia*, XVIII. 5). Trata-se da “descida” de Odisseu<sup>168</sup> ao Hades. Essa epopeia é narrada na *Odisseia* de Homero, no livro XI. Sob a exigência de Circe, Odisseu segue rumo ao *Hades* para consultar o adivinho Tirésias (HOMERO. *Odisseia*, X. p.139).

Importa esclarecer que *Hades* pode tanto referir-se ao mundo dos mortos como à divindade que leva esse nome. Na mitologia grega, *Hades* é o deus que governa o mundo dos mortos, assim, *Hades* (deus) governa o *Hades* (mundo dos mortos). Existem três teorias a respeito da origem do termo Hades (Ἅιδης). A primeira, defende que o termo é a junção da partícula de negação *a* mais o verbo *eidō*, significando “os não vistos” ou “não visível” (VINE, 2002, p. 689; GUTIÉRREZ, A. K. B. apud: SOUZA, 2012, p. 130). A segunda, afirma que seu étimo encontra-se na palavra ᾠδὴ que possui o significado de “todo-receptor” (VINE, 2002, p. 689).

Sócrates, na obra *Crátulos*, na qual discute a etimologia de algumas palavras, nos apresenta a terceira teoria. Primeiramente, ele nos informa que no senso comum sua origem é *aeidés*: “Quanto ao ‘*Hades*’, a maioria dos homens parece conceber que por este nome se expressa o invisível (*aeidés*)” (PLATÃO. *Crátulo*, 403a). Porém, para ele, o nome *Hades* “está muito longe de ter sido dado a partir do invisível

---

<sup>168</sup> Na tradução para o português, Storniolo utiliza o nome latino Ulisses (JUSTINO. *I Apologia*, XVIII. 5).

(*aeidoûs*), mas muito mais por conhecer (*eidénai*) todas as coisas belas, foi nomeado *Hades* pelo legislador” (PLATÃO. *Crátilo*, 404b). Sua etimologia é assim entendida, pois, para o filósofo, como um lugar onde as almas são purificadas de todos os desejos e males que tornam os humanos seres incontroláveis de todo pelos deuses (PLATÃO. *Crátilo*, 404a). Porém, na obra platônica *A República*, Sócrates refere-se ao “elmo de Hades”, ou seja, a “invisibilidade” como característica do *Hades*:

Não descobrimos que a justiça é o bem supremo da alma considerada em si mesma e que esta deve realizar o que é justo, quer possua ou não o anel de Giges e, para além desse anel, o elmo de Hades<sup>169</sup>? (PLATÃO. *A República*, X. 612b).

A localização do Hades nas obras homéricas é mais intrigante ainda. Na *Iliada* ficava no submundo, nas profundezas, mas na *Odisseia* ficava na superfície, “além do rio oceano” (SOUZA, 2012, p. 133). O homerista Marcelo Miguel de Souza inicialmente aventa duas hipóteses para estas localizações tão distintas: uma mera mudança no imaginário ou “uma especificidade ligada à poética-musical dos escritos Homéricos” (SOUZA, 2012, p. 135). Souza defende esta última (SOUZA, 2012, p. 133). De qualquer forma, existe uma alteração de uma obra para outra.

Em Justino, Odisseu desce ao *Hades*, o que difere da concepção acima e parece refletir algum texto distinto do que temos atualmente ou mais um dos equívocos de Justino. Pode ainda referir-se a um imaginário comum, não textual, que vigorava na oralidade: “aquela caverna de Homero, a descida de Odisseu para averiguar essas coisas” (JUSTINO. *I Apologia*, XVIII. 5). Certo é que na obra que temos atualmente Odisseu se situa na porta do *Hades* e as almas (várias) vão lhe aparecendo. Ao chegar ao local indicado por Circe, Odisseu faz uma cova e realiza as libações e orações necessárias. Somente após estes procedimentos é que as almas vinham do “fundo do

---

<sup>169</sup> Ambos se definem pelo poder de invisibilidade. A lenda de Giges é contada na mesma obra (PLATÃO. *A República*, p. 43-45). Na batalha mitológica em que Zeus e seus irmãos Hades e Poseidon vencem os Titãs é dito que “os Ciclopes entregaram a Zeus o trono, o relâmpago e o raio, a Plutão (Hades) o elmo (κυνέην) e Poseidon o tridente (APOLODORO. *Teogonia*, I. 3).

Érebo” (HOMERO. *Odisseia*, XI. 1-50). As almas sempre vêm até ele ou se apresentam, ou ainda, surgem e depois voltam a entrar na “casa de *Hades*” (HOMERO. *Odisseia*, XI. 1-601). Tal fator parece apoiar a etimologia da palavra *Hades* como sendo “invisível”, pois o mundo dos mortos é, para ele, invisível, mas as almas lhe aparecem à vista.

Érebo é outra palavra grega para definir o mundo dos mortos. Segundo Souza, a primeira vez que o substantivo Érebo é utilizado nas obras homéricas é no livro VIII, da *Ilíada* e seu uso é muito raro (SOUZA, 2012, p. 132). Apesar de sinônimo de *Hades* é também o nome de outra divindade distinta deste. Hesíodo nos apresenta-o como filho do Caos e irmão da Noite. Da união de Érebo e Noite nascem Éter e Dia (HESÍODO. *Teogonia*, 124). Segundo Jaa Torrano, “Érebos (*sic*) é a região subterrânea, tétrica e noturna ligada ao reino dos mortos” (TORRANO, 1995, p. 36). O termo significa obscuridade, trevas (PEREIRA, 1989, p. 229). Na *Antígona* de Sófocles sua localização é debaixo do mar: “o Érebo debaixo do mar”<sup>170</sup> (SÓFOCLES. *Antígona*, 583).

Os Campos Elísios é uma região do *Hades* e está descrito na *Odisseia*. Na versão em prosa temos:

os imortais te enviarão à planície Elísia, no extremo da terra, onde reside o louro Radamanto, onde a vida para os homens decorre mais fácil, sem neve, sem invernos rigorosos, sem chuva; onde, de contínuo, as brisas do Zéfiro de sibilante sopro, soltadas pelo Oceano, refrescam os homens (HOMERO. *Odisseia*, IV. 430-436; grifo nosso).

Na versão em poesia temos:

Morrer em campo Argólico não deves,  
Mas, junto ao flavo Radamanto, o Elísio

<sup>170</sup> <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0185%3Acard%3D583>. Acessado em 03/07/2017. Tradução do texto grego a partir do site Perseus: ἔρεβος ὑφαλον (grifo nosso). Nanno Marinatos e Nicolas Wyatt afirmam que “Na *Antígona*, o Érebos se localiza debaixo do mar” (MARINATOS; WYATT, 2011, p. 384). Nas versões em português a frase é traduzida de forma totalmente diferente. Tal afirmação nos levou ao texto grego. Veja-se, por exemplo, a tradução de Mário da Gama Kury: “quando varre o mar profundo” (SÓFOCLES. *Antígona*, p. 250).

Deleitoso habitar, confins da terra;  
Onde os humanos docemente vivem,  
De temporais, de neves, de invernadas  
Sempre isentos, e de auras do Oceano  
Fresco bafejo e respirar suave (HOMERO. *Odisseia*, IV. 430-436;  
grifo nosso).

Aparece também, mas na *Ilíada*, o Tártaro, local que, segundo tanto Homero quanto Hesíodo, foram aprisionados os Titãs após a derrota na Titanomaquia (HOMERO. *Ilíada*, XIV. 278; HESÍODO. *Teogonia*, 850). Segundo Hesíodo, o Tártaro fica de frente ao Palácio de Hades, é cercado por uma muralha de bronze e possui portas de bronze (HESÍODO. *Teogonia*, p. 850).

Muitos dos termos utilizados no grego vão ser apropriados no latim com significados, se não iguais, ao menos, semelhantes. Uma distinção que pode ser percebida é que o *Hades* romano, na *Eneida* de Virgílio, é mais compartimentado que o grego. Passado a entrada do Orco e percorrendo o rio Aqueronte tem-se o lugar “das almas infantis”; dos inocentes; os “acabrunhados de tristeza”, que cometeram suicídio; os “campos das Lágrimas”, onde estão aqueles que também cometeram suicídio, mas devido à paixão não correspondida; os campos dos varões ilustres; um local de tortura dos criminosos; o Tártaro, morada dos Titãs, que serve como aviso para não se afrontar os deuses; e os Campos Elísios onde ficam “as ridentes paragens, aos frescos vergéis de árvores deliciosas e às habitações dos bem-aventurados” e onde estão os ilustres heróis e Enéias encontra seu pai (VIRGÍLIO. *Eneida*, VI. 323-893).

Os Elísios não são um lugar de estadia perpétua, mas temporária, pois após um penoso processo são destinados a voltarem para o mundo dos vivos (VIRGÍLIO. *Eneida*, VI. 854-892). Diferentemente de Odisseu, Enéias, o protagonista da epopeia, adentra o Hades. Seu objetivo é ver seu pai Anquises (VIRGÍLIO. *Eneida*, VI. 62-76). A Sibila é sua guia no mundo dos mortos. Segundo ela: “fácil é a descida (*catabasis*) para o Averno (Hades) [...] Mas retornar sobre seus passos e sair para as brisas do alto

(*anabasis*) aí está a dificuldade, aí está o trabalho!” (VIRGÍLIO. *Eneida*, VI. 124-130). O benefício de sair do Hades é dado a poucos. Como se vê na citação acima, outro termo utilizado para se referir à região dos mortos é Averno. O termo é explicado na própria obra que afirma que “Nenhum pássaro impunemente podia fazer caminho por cima dele, tais eram as impuras emanações que, saindo daquelas negras gargantas, exalavam-se para a abóbada do céu. Daí chamarem os gregos aquele lugar de Aornos” (VIRGÍLIO. *Eneida*, 269-274), ou seja, “sem aves” (MOTA, 2011, p. 77).

Outro termo utilizado é Orco. Segundo nos informa Thiago Eustáquio Araujo Mota, “Orco era o daemon da morte e por extensão acabou representando o próprio Inferno” (MOTA, 2011, p. 73). É também, desta forma, tanto uma divindade quanto o nome dado à região dos mortos. É frequentemente referido como uma personificação da morte (GLARE, 1968, p. 1265). Além destes termos, temos também a expressão “Casa de Dite”. Mota nos explica que Dite é um dos epítetos de Plutão<sup>171</sup> (MOTA, 2011, p. 74).

Por fim, temos a palavra *infernus* que significa “situado mais abaixo, mais baixo; as regiões mais baixas do corpo; mais ao sul; subterrâneo” e significando também “do submundo, infernal; relativo ao submundo; semelhante à morte; de ou pertencente às divindades infernais” (GLARE, 1968, p. 896). O sentido é de algo que está no mais inferior, no mais baixo.

Resta-nos agora, adentrarmos o contexto cristão. No imaginário cristão temos duas concepções sobre a região dos mortos: uma transitória e outra eterna. Os dois termos que mais aparecem na literatura canônica são Hades<sup>172</sup> e Geena<sup>173</sup>. Ambas

---

<sup>171</sup> O nome Plutão não é um termo romano para se referir a Hades. O nome é grego: Πλούτων. Sócrates discute sobre seu étimo na obra *Crátilo*: “No que diz respeito a ‘Plutão’, este nome lhe foi atribuído por dar a riqueza (plûtos), pois ele envia para cima a riqueza da terra” (PLATÃO. *Crátilos*, 403a). Daí possivelmente a associação com Dite que significa “rico” (MOTA, 2011, p. 74). É devido ao temor que se tem do Hades que o chamam de Plutão (PLATÃO. *Crátilos*, 403a).

<sup>172</sup> Cf. *Mt* 11:23; 16:18; *Lc* 10:15; 16:23; *At* 2:27, 31; *I Co* 15:55; *Ap* 1:18; 6:8; *Ap* 20:13, 14.

são traduzidas como “inferno”. Aparece também a palavra Tártaro (2 *Pe* 2:4) que, da mesma forma que as anteriores, é traduzida como inferno. Mas outros termos aparecem, tais como ἄπωλειον (*Mt* 7:13; perdição, destruição) e καταχθονίων (*Fl* 2:10; debaixo da terra, submundo) e a expressão já analisada λίμνην τοῦ πυρός (*Ap* 20:14; lago de fogo).

Geenna está geralmente ligada à condenação dos ímpios, exceto por *Tiago* 3:6 onde parece se referir à origem da maldade da língua: “A língua também é um fogo; como mundo de iniquidade, a língua está posta entre os nossos membros, e contamina todo o corpo, e inflama o curso da natureza, e é inflamada pelo inferno” (*Tg* 3:6). O termo Geena é associado ao fogo possivelmente devido à sua origem. Γέεννα (geenna) é a transcrição do hebraico para *Geh Hinnon* (Vale de Hinnon), também conhecido como o *Geh Ben-Hinnom* (Vale do Filho de Hinnom) e refere-se, portanto, ao Vale de Hinnom (LAHAYE; HINDSON, 2010, p. 214, 274-275; 2 *Cr* 33:6; *Jr* 19:2). Ficava ao sul de Jerusalém e era utilizado para queimar lixo e até mesmo cadáveres de animais e criminosos e sacrifício de crianças a Moloque (DOUGLAS, 1995, p. 515; 2 *Cr* 28:3; 33:6; *Jr* 7:31; 32:35), por isso foi conhecido também como “Vale da Matança” (*Jr* 7:32; 19:6).

O Hades é geralmente caracterizado como um lugar *Mt* 11:23; *Lc* 10:15, a extremidade oposta aos céus, com portas e chaves (*Mt* 16:18; *Ap* 1:8). É também um local de condenação para onde vão os ímpios assim que morrem (*Lc* 16:23; *Ap* 6:8; 20:13). Em *Atos dos Apóstolos*, em uma citação do *Salmo* 16:10, significa simplesmente sepultura (*At* 2:27, 31). Estranhamente, o apóstolo Paulo parece personificá-lo juntamente com a morte quando brada: “Onde está, ó morte, o teu aguilhão? Onde está,

---

<sup>173</sup> Cf. *Mt* 5:22, 29-30; 10:28; 18:9; 23:15, 33; *Mc* 9:43, 45, 47; *Lc* 12:5; *Tg* 3:6.

ó inferno, a tua vitória?” (*1 Co* 15:55), mas pode ser simplesmente uma alusão à sepultura já que o capítulo todo é uma apologia da vitória de Cristo sobre a morte.

Não somente em Paulo, mas no *Apocalipse* a morte e o inferno estão quase sempre juntos. A ordem, primeiro a morte e depois o inferno, parece sugerir o inferno como destino daqueles mortos ímpios. É difícil pensar que o autor do *Apocalipse* tivesse em mente as divindades gregas *Thânatos* (Morte) e *Hades* (Senhor do mundo dos mortos), a não ser metaforicamente. O texto mostra o *Hades* sendo lançado no Lago de Fogo. Isto pode prefigurar a ideia de que o Hades é uma morada temporária dos ímpios enquanto o “Lago de Fogo” se refira a uma condenação eterna. Referindo-se, portanto, muito provavelmente à Geena.

A Geena é caracterizada como um lugar de fogo eterno (*Mt* 5:22; 18:5; *Mc* 9:43, 45, 47). A caracterização do *Hades* é vista na parábola do Rico e Lázaro e representa bem o imaginário cristão sobre a região dos mortos. A parábola nos revela que o mendigo Lázaro morreu e foi para o “seio de Abraão” e que o rico, no *Hades*, “ergueu os olhos, estando em tormentos, e viu ao longe Abraão, e Lázaro no seu seio” (*Lc* 6:23). O local em que estavam era compartimentado em “seio de Abraão” onde Lázaro era consolado e um local de tormentos, o qual o rico ficava. Sendo Abraão o senhor de ambos os lados. O rico roga a Abraão que Lázaro “molhe na água a ponta do seu dedo e me refresque a língua, porque estou atormentado nesta chama” (*Lc* 16:24), ou seja, o tormento era também o fogo. Pelo diálogo entre Abraão e o rico, deve-se concluir que, na concepção cristã, a consciência permanece intacta após a morte.

Passagem intrigante encontra-se em *I Pedro* que afirma:

Porque também Cristo padeceu uma vez pelos pecados, o justo pelos injustos, para levar-nos a Deus; mortificado, na verdade, na carne, mas vivificado pelo Espírito; No qual também foi, e pregou aos espíritos em prisão; Os quais noutro tempo foram rebeldes, quando a longanimidade de Deus esperava nos dias de Noé, enquanto se

preparava a arca; na qual poucas (isto é, oito) almas se salvaram pela água; (*1 Pe* 3:18-20; grifo nosso).

O imaginário contido nesta passagem é muito complexo e traz várias implicações. Alguns teólogos veem no trecho acima o episódio conhecido como “a ida de Cristo ao *Hades*” (DOUGLAS, 1995, p. 399-400). Apesar das várias complicações da passagem, pode-se perceber que seu objetivo é afirmar que Cristo pregou aos espíritos dos rebeldes mortos que viveram na época de Noé (anjos caídos? Vide nota 119, do capítulo 2). Para alguns, Cristo teria ido ao mundo dos mortos para pregar (κήρυσσειν) e não evangelizar (ευαγγελίζειν), ou seja, Ele teria ido apenas para informar a sua vitória, a intenção não era oferecer uma oportunidade de se livrarem da condenação (DOUGLAS, 1995, p. 400).

Mais controvérsias são acrescentadas quando se associa esta passagem com

*1 Pedro* 2:4-5 e *Judas* 6:

Porque, se Deus não perdoou aos anjos que pecaram, mas, havendo-os lançado no inferno, os entregou às cadeias da escuridão, ficando reservados para o juízo; E não perdoou ao mundo antigo, mas guardou a Noé, a oitava pessoa, o pregoeiro da justiça, ao trazer o dilúvio sobre o mundo dos ímpios; (*2 Pe* 2:4,5; grifo nosso).

E:

E aos anjos que não guardaram o seu principado, mas deixaram a sua própria habitação, reservou na escuridão e em prisões eternas até ao juízo daquele grande dia (*Jd* 1:6; grifo nosso).

As passagens acima fazem referência a *Gênesis* 6:1-4, na qual os “filhos de Deus”<sup>174</sup> tomaram as mulheres humanas como esposas. A passagem é um prelúdio para o Dilúvio. Justino também cita a passagem e refere-se a estes anjos como demônios, atribuindo a este episódio a origem dos deuses gregos: “Digamos a verdade: antigamente, alguns demônios perversos, fazendo suas aparições, violaram as mulheres” (JUSTINO. *I Apologia*, V. 2). *2 Pe* 2:4,5 é também uma citação do livro de *I Enoque*:

<sup>174</sup> Para uma discussão sobre quem eram estes filhos de Deus verificar nota 119 do capítulo 2, da presente tese.

Enoque, tu, o Escriba da Justiça, vai e anuncia aos Guardiões do céu que perderam as alturas do paraíso e os lugares santos e eternos, que se corromperam com mulheres à moda dos homens, que se casaram com elas, produzindo assim grande desgraça sobre a terra; anuncia-lhes: “Não encontrareis nem paz nem perdão”. Da mesma forma como se alegram com seus filhos, presenciarão também o massacre dos seus queridos, e suspirarão com a sua desgraça. Eles suplicarão sem cessar, mas não obterão nem clemência nem paz! (*1 Enoque* 12:2).

O lugar no qual foram presos é o Tártaro (*2 Pe* 2:4). Como vimos, na concepção grega e romana, o Tártaro é o local onde estão os Titãs. Não é possível afirmar que exista alguma intertextualidade aqui, mas quando Justino cita o mesmo episódio e o vincula às divindades helênicas parece concorrer para esta afirmação. Justino nos informa que quando os demônios casaram com mulheres, logo após fizeram sinais amedrontadores. Os homens ficaram apavorados e “não sabendo que eram demônios maus, deram-lhes nomes de deuses e chamaram cada um com o nome que cada demônio havia posto em si mesmo” (JUSTINO. *I Apologia*, V. 2).

Como foi dito acima, para Justino, Geena refere-se à condenação escatológica dos ímpios, assim como o termo “lago de fogo” e “fogo eterno”. Justino não cita o *Hades* de forma direta e quando o faz, de forma indireta, não é em contexto cristão (JUSTINO. *I Apologia*, XVIII. 5). Sua argumentação em favor da imortalidade da alma também revela sua crença num mundo dos mortos. A morte não é o fim da existência humana:

De fato, a necromancia, o exame das entranhas de crianças inocentes, as evocações das almas humanas e os que são chamados entre os magos de espíritos dos sonhos e espíritos assistentes, os fenômenos que acontecem sob a ação dos que sabem essas coisas devem persuadir-vos de que, mesmo depois da morte, as almas conservam a consciência. Do mesmo modo, poderíamos citar os que são arrebatados e agitados pelas almas dos mortos, aos quais todos chamam de possessos ou loucos; aqueles que entre vós são chamados de oráculos de Anfiloco, de Dodona, de Piton e outros semelhantes; as doutrinas de escritores como Empédocles e Pitágoras, Platão e Sócrates, aquela caverna de Homero, a descida de Ulisses (sic) para averiguar essas coisas, e outros que disseram coisas parecidas (JUSTINO. *I Apologia*, XVIII. 3-5).

Diferentemente da concepção Greco-romana, para Justino, a consciência de uma pessoa permanece mesmo após a morte. Justino evoca crenças pagãs para suas argumentações: a necromancia, a possessão por espírito, a possessão pela divindade nas profetizas, os escritos dos filósofos e poetas gregos. Ele não esclarece nada em relação ao local onde os mortos ficam até o julgamento final. Justino chega a utilizar o termo Érebo (JUSTINO. *I Apologia*, LIX. 6), mas, pelo contexto, parece se referir às trevas de *Gênesis* 1:5, sem qualquer conexão com o mundo dos mortos (BARNARD, 1997, p. 169).

Em suma, cada cultura tem uma concepção particular de um (ou dois) mundo dos mortos. No judaísmo, existe pouca informação sobre o mundo dos mortos e a palavra *Sheol* se refere especificamente à sepultura, à condição do morto enterrado, não como tendo uma outra forma de vida. Para os gregos, *Hades* e Érebo indicam tanto o mundo dos mortos como o deus que o governa e possuía algumas regiões específicas, como os Campos Elíseos e o Tártaro. Para os romanos, além da utilização dos termos gregos, possuem ainda Orco, Averno, Inferno e a expressão “casa de Dite”. Os cristãos, por sua vez, não se apropriaram dos conceitos gregos, mas incorporando à moral judaica da retribuição. Existe um local temporário para mortos justos e injustos e um para a danação eterna destes e um paraíso para aqueles. A apresentação feita por Justino do juízo divino esclarece bem sua concepção de mundo dos mortos.

A dificuldade surge em se querer traduzir as palavras *Hades*, Tártaro e Geena como inferno. Como estas palavras são tiradas de seu contexto helênico, podemos eliminar o Tártaro como inferno, pois este representa, na cultura Greco-romana apenas um compartimento no reino dos mortos. É preciso entender também que para os gregos e romanos não existe a ideia de ressurreição, mas de metempsicose. As almas transmigram para outros corpos. Além do mais, se atermos à etimologia da

palavra inferno, teremos a concepção de algo que está abaixo da superfície da terra o que parece mais condizer com a ideia de Hades cristã do que de Geena, uma vez que esta tem a noção de algo que está sobre a terra. Mesmo porque Geena indica condenação futura e não uma região inferior onde estão os mortos.

### 3.5. Eternidade

Eternidade e finitude são dois termos que parecem tão antagônicos que facilmente poderíamos dizer que um é o antônimo do outro. Os seres humanos convivem diariamente com a finitude. Tudo tem um fim. O filme, a música no rádio, as relações pessoais, o dia, a noite, a vida, etc. Mas temos a mesma relação com a eternidade? Vida eterna e morte e suas imbricações fazem parte das grandes questões da vida que não ficaram apenas no âmbito da religião. Têm sido objeto de análise também dos historiadores, sociólogos, antropólogos e filósofos. Estes últimos, na busca de entender o que é a *physis*<sup>175</sup>, os filósofos gregos esbarraram em outras questões relacionadas a ela, tais como a realidade e o tempo. Na exposição de suas ideias sobre esta última, tentaram também definir o que é a eternidade, outros, viram na filosofia uma preparação para encarar a própria finitude (PLATÃO. *Fédon*, 64b).

Entender o que é eternidade tem suas complicações próprias. Não só pelas várias definições existentes, originadas na tentativa de se decifrar seu significado, mas também por ser algo que, de certa forma, nos escapa por estar, segundo as concepções religiosas, fora do âmbito da realidade do mundo físico. Mas não foge ao campo das

---

<sup>175</sup> *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 não só as origens, mas os princípios ordenadores do Cosmo.

ideias, por isso mesmo tem gerado várias definições distintas ao sabor do teólogo e do filósofo. A finitude, mesmo fazendo parte de nosso cotidiano, também tem sua complexidade. Apesar da multiplicidade de definições do termo eternidade e de sua discutível “natureza” estranha ao nosso mundo do ponto de vista da religião, é-nos necessário entendê-la, por dois motivos. Primeiro, porque a eternidade está presente em boa parte da escatologia de Justino. Segundo, para se entender melhor a sua escatologia é preciso entender o que é eternidade.

Com o objetivo de melhor entender o conceito de eternidade na escatologia de Justino, discutimos a seguir três pontos relevantes: a eternidade na filosofia grega, a eternidade na concepção judaica e a eternidade no cristianismo. Nos dois primeiros casos, analisaremos os termos utilizados em seus idiomas específicos (grego e hebraico, respectivamente); no último, que por sinal utiliza-se do grego, analisaremos também a expressão: vida eterna. Tais pontos estão no cerne da questão da eternidade na concepção cristã e, portanto, também em Justino.

Como dissemos acima, tentar compreender o que significa eternidade tem suas complicações normais de toda palavra que busca, segundo as definições teológicas, descrever algo que está além do mundo físico, ou seja, só temos as ferramentas linguísticas do mundo físico para tentar decifrá-la. Escapam ao campo da observação humana, portanto carecem de realidade empírica. O que resta são as análises feitas a partir do campo das ideias e neste campo muito pode ser dito, e mesmo teorizado. O que vemos a seguir, na maioria das vezes, são tentativas de se buscar um entendimento do que seja a eternidade, mas sempre com os únicos referenciais que possuímos do mundo da *physis*.

A palavra grega geralmente utilizada para traduzir o termo eternidade é  $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ <sup>176</sup>, mas ela pode significar também “tempo, duração da vida, vida, idade, geração, século”. Nicola Abbagnano faz uma retomada da definição de eternidade desde Heráclito e vai até John McTaggart e conclui que o termo eternidade possui duas significações básicas. A primeira diz respeito à eternidade como tempo indeterminado, enquanto a segunda traduz-se pela ideia de “intemporalidade como contemporaneidade”, como algo que está fora do tempo, mas, de certa forma, vincula-se ao tempo (ABBAGNANO, 2007, p. 378). Na primeira, traduz-se mais pelo termo infinito e, na segunda, tem-se uma eternidade presentista. Abbagnano entende que

Hoje, de fato, está bem claro que a concepção 2 (portanto, a ideia de uma eternidade intemporal e presentista) de eternidade, tal como foi expressa, com uma uniformidade impressionante, de Parmênides até nós, não passa de imagem reduzida do tempo: é o tempo reduzido a uma de suas determinações, a simultaneidade (ABBAGNANO, 2007, p. 380).

O Pré-socrático Heráclito traz a primeira significação, isto é, eternidade como tempo indeterminado. Para ele, o mundo foi, é e será sempre. O mundo existe junto com o tempo e este tempo é desde sempre, tanto para trás quanto para frente na seta do tempo. O mundo existe indefinidamente no tempo: “Este mundo, o mesmo de todos os (seres), nenhum deus; nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas” (HERÁCLITO. *Fragmento* 30).

Parmênides de Eléia, que viveu aproximadamente entre 530 a 460 a.C., expressando a segunda significação afirma que o ser “ingênito sendo é também imperecível, pois é todo inteiro, inabalável e sem fim; nem jamais era nem será, pois é agora todo junto, uno, contínuo; pois que geração procurarias dele?” (PARMÊNIDES.

---

<sup>176</sup>  $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$  é o termo utilizado para traduzir o hebraico ‘olām na *Septuaginta* (HARRIS et al., 1998, p. 1127; GIRARD, 2004, p. 37).

*Sobre a Natureza*, VIII). Platão contrapôs ambos os sentidos enquanto Aristóteles utilizou-se de ambos (ABBAGNANO, 2007, p. 379).

O que conhecemos como tempo para Platão é uma imitação da eternidade.

Assim, ao distinguir o último do primeiro, destaca que:

“o que era” e “o que será” são modalidades devenientes do tempo que aplicamos de forma incorrecta ao ser eterno por via da nossa ignorância. Dizemos que “é”, que “foi” e que “será”, mas “é” é a única palavra que lhe é própria de acordo com a verdade, ao passo que “era” e “será” são adequadas para referir aquilo que devém ao longo do tempo – pois ambos são movimentos (PLATÃO. *Timeu*, 37e).

A ideia de eternidade de Platão é presentista. A eternidade é estática, o tempo se move. A eternidade é, o tempo foi e será. O passado e o futuro são da ordem do tempo enquanto aquilo que é eterno não passa, é sempre presente. Em sua argumentação ele esclarece que as coisas eternas são imutáveis e imóveis e a prova de que são assim é que não sofrem a ação do tempo: “No entanto, aquilo que é sempre imutável e imóvel não é passível de se tornar mais velho nem mais novo pelo passar do tempo” (PLATÃO. *Timeu*, 38a). Desta forma, se o tempo é, segundo Platão, a “imagem móvel da eternidade” (*eikô kinêton tina aiônos*), a eternidade é então, o arquétipo do tempo, e como modelo, não é o tempo, mas existe fora dele. O “ser eterno<sup>177</sup>” cria o mundo e o tempo a partir da eternidade.

No entanto, o próprio tempo possui uma existência indefinida, uma infinitude, pois o tempo foi criado como “uma imagem eterna que avança de acordo com o número” (PLATÃO. *Timeu*, 37d; grifo nosso). Portanto, para Platão, há uma eternidade “fora do tempo” e outra “dentro do tempo”, mas esta última possui sua eternidade na sua indeterminação. Talvez seja melhor entendida com o termo infinito, a grosso modo, aquilo que não possui início nem fim, mas fazem parte do tempo.

<sup>177</sup> Assim Platão se refere ao ser divino que criou o mundo e sua alma e “os dias, as noites, os meses e os anos” bem como “o céu”. E ele conclui: “Todos eles fazem parte do tempo” (PLATÃO. *Timeu*, 36a-37e). Às vezes ele o chama de “pai” (PLATÃO. *Timeu*, 37c).

Podemos entender basicamente que a eternidade “dentro do tempo” é infinita, mas não é eterna no sentido de ser “fora do tempo”. É apenas “uma imagem eterna”. Carrega, assim, o sentido de duração. O tempo infinito (passemos a chamá-lo assim) existe indefinidamente, mas a eternidade “fora do tempo” é um outro âmbito de existência. Tudo o que está no tempo infinito é sujeito às mudanças próprias de quem está nele, mas a característica do que é eterno é exatamente inversa: não muda.

Aristóteles, similarmente, apresenta as duas ideias. Porém, ao invés de contrapô-las, ele as utiliza. A ideia de eternidade “fora do tempo” é vista quando afirma que “as coisas que são sempre não são, como tais, no tempo, pois não estão contidos no tempo, nem seu ser é medido pelo tempo”, no que conclui: “Uma prova disto é que nenhum deles é afetado pelo tempo, o que indica que eles não estão no tempo” (ARISTÓTELES. *Física*, XXII). Abbagnano argumenta que Aristóteles utilizou também a ideia de eternidade como um tempo indeterminado, em seu *De Caelo* (Sobre os Céus). Abbagnano sintetiza a tal concepção ao dizer que para Aristóteles “o mundo fora do qual não há espaço vazio, nem tempo, abrange toda extensão do tempo e é eterno” (ARISTÓTELES. *Sobre os Céus*, I. 9-25, apud: ABBAGNANO, 2007, p. 379). O próprio Aristóteles esclarece que “a realização de todo o Céu, a realização que inclui todo o tempo e o infinito, é ‘duração’ - um nome baseado no fato de que é sempre - duração imortal e divina” (ARISTÓTELES. *Sobre os Céus*, I. 9). Portanto, a base dessa eternidade é a duração.

Plotino repetirá a concepção presentista de eternidade de Parmênides e Platão ao dizer que

o que persiste na sua identidade, que está sempre presente para si mesmo em sua totalidade, que não é ora um, ora outro, mas é, simultaneamente, perfeição indivisível, assim como a do ponto onde se unem todas as linhas sem se expandirem, ponto que persiste em si mesmo na sua identidade e não sofre modificações, que existe sempre no presente, sem passado nem futuro, mas é o que é e é sempre (PLOTINO. *Enneades*. III. 7, 3, apud: ABBAGNANO, 2007, p. 380).

No *Antigo Testamento* há duas palavras hebraicas utilizadas para traduzir eternidade/eterno, são elas: ‘*ad* ((עד) e ‘*olām* ((עולם). Segundo Harris, exceto por duas vezes, em todo o *Antigo Testamento*, o termo ‘*ad* é utilizado para se referir ao “futuro inescrutável” (HARRIS et al., 1998, p. 1077). Alguns sentidos diferentes podem ser encontrados quando ‘*ad* está associada à outras palavras. Quando, por exemplo, temos ‘*ādē*-‘*ad* e *la’ad*, ambos significando “perpetuamente” (HARRIS et al., 1998, p. 1077). Ou ainda, *l’ōlām wa’ad* e ‘*ōlām wa’ad*, “por todo o sempre” (HARRIS et al., 1998, p. 1077). A palavra é usada com frequência para referir-se a Deus, como em: *Is* 57:15; *Sl* 111:3; 112:3, 9.

O termo ainda pode referir-se a um momento escatológico. Para os justos: “Porque o necessitado não será esquecido para sempre, nem a expectativa dos pobres perecerá perpetuamente” (*Sl* 9:17,18); e ainda: “Os justos herdarão a terra e habitarão nela para sempre” (*Sl* 37:29). Para os ímpios: “Quando o ímpio crescer como a erva, e quando florescerem todos os que praticam a iniquidade, é que serão destruídos perpetuamente” (*Sl* 92:7).

‘*Olām* é utilizada juntamente com ‘*ad* dezenove vezes (HARRIS et al., 1998, p. 1077) e pode significar para sempre, sempre, eterno, para todo o sempre, perpétuo, antigo, mundo. É oriunda de ‘*alam*, que quer dizer “ocultar”, trazendo a ideia de algo que “se encontra oculto no futuro distante ou no passado distante” (HARRIS et al., 1998, p. 1126; GIRARD, 2004, p. 37). Às vezes que ‘*Olām* aparece junto com ‘*ad* (עַד עוֹלָם) é para referir-se às promessas de Deus (BRIN, 2001, p. 150), como, por exemplo, nas promessas feitas a Davi: “e confirmarei o trono do seu reino para sempre” (2 *Sm* 7:13b). A expressão ‘*Olām* ‘*ad* (עַד עוֹלָם) é utilizada para grandes intervalos de

tempo. Às vezes, refere-se a um tempo definido; outras vezes, a um tempo sem fim (BRIN, 2001, p. 150).

R. Laird Harris nos informa que apesar de ser utilizado por mais de trezentas vezes para se referir a algo no futuro distante, aparece cerca de vinte se referindo ao passado distante. Como, por exemplo: “Lembra-te dos dias da antiguidade, atenta para os anos de muitas gerações: pergunta a teu pai, e ele te informará; aos teus anciãos, e eles te dirão” (*Dt 32:7*). Segundo Harris, em nenhuma das vezes que esta palavra é utilizada para se referir a um passado muito remoto há a ideia de infinitude ou mesmo de “ausência de limite temporal” (HARRIS et al., 1998, p. 1126). Associada a um genitivo modificador na relação o seu significado é ampliado para “desde os tempos mais longínquos até os tempos mais distantes”, nesse sentido, “tempo contínuo (ilimitado, incalculável)” e “eternidade” (HARRIS et al., 1998, p. 1126-1127). Outro recurso linguístico é a repetição da palavra que é geralmente traduzido por “para todo sempre” (HARRIS et al., 1998, p. 1127).

Para a concepção cristã de eternidade é necessário analisarmos também a expressão “vida eterna” (*ζῶην αἰώνιον*). Outro fator que não pode ser esquecido, pois está muito presente no imaginário cristão, é a concepção cristã de um mundo espiritual. Até certo ponto, uma antítese do mundo físico. O mundo espiritual é um mundo paralelo que na teologia corresponde a uma outra dimensão de existência. Outro mundo, que também, até certo ponto, é paralelo ao mundo físico. Uma dimensão que não está sujeito ao tempo.

Paulo declara que “Aquele que tem, ele só, a imortalidade, e habita na luz inacessível; a quem nenhum dos homens viu nem pode ver, ao qual seja honra e poder sempiterno. Amém” (*1 Tm 6:16*, grifo nosso). O mundo espiritual é inacessível para o corpo humano. Dizer que é inacessível corresponde dizer que não podemos entrar nele

com os nossos corpos físicos, devido às limitações destes. Isto é o que está imbricado no termo ἀπρόσιτον, que também quer dizer “inabordável” (PEREIRA, 1998, p. 79; RIENECKER; ROGERS, 1995, p. 470).

Passagem também singular encontra-se na carta paulina aos *Efésios*: “Porque não temos que lutar contra a carne e o sangue, mas, sim, contra os principados, contra as potestades, contra os príncipes das trevas deste século, contra as hostes espirituais da maldade, nos lugares celestiais” (*Ef* 6:12). “Lugares celestiais” (ἐπουρανίους) é, portanto, uma região onde os espíritos maus também habitam. Mas é também de onde vêm as bênçãos da divindade: “Bendito o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, o qual nos abençoou com todas as bênçãos espirituais nos lugares celestiais em Cristo” (*Ef* 1:3), e ainda: “E nos ressuscitou juntamente com ele e nos fez assentar nos lugares celestiais, em Cristo Jesus” (*Ef* 2:6). É um outro âmbito de existência, distinto de nossa realidade, de nosso mundo físico.

Outra passagem que deixa bem clara a existência de um outro mundo distinto deste mundo físico é uma citação de um trecho do *Antigo Testamento* feita pelo autor da *Carta aos Hebreus*: “Os quais servem de exemplo e sombra das coisas celestiais, como Moisés divinamente foi avisado, estando já para acabar o tabernáculo; porque foi dito: Olha, faze tudo conforme o modelo que no monte se te mostrou” (*Hb* 8:5; *Ex* 25:40, grifo nosso). O tabernáculo móvel dos israelitas possuía um modelo divino nas regiões celestes.

Segundo o *Novo Testamento*, o próprio Jesus, após sua ressurreição, subiu para essas regiões celestiais e está à direita de Deus Pai: “Que manifestou em Cristo, ressuscitando-o dentre os mortos, e pondo-o à sua direita nos céus<sup>178</sup>” (*Ef* 1:20). Além do escritor do *Apocalipse*, outros dois personagens do *Novo Testamento* tiveram visões

---

<sup>178</sup> Ver também: *Mc* 16:19; *Cl* 3:1; *Hb* 1:3, 13; 8:1; 10:12; 12:2; *I Pe* 3:22.

desse mundo espiritual. Estevão, prestes a ser apedrejado pelos judeus, “fixando os olhos no céu, viu a glória de Deus, e Jesus, que estava à direita de Deus” (*At 7:55*).

Também Paulo relata que

Conheço um homem em Cristo que há catorze anos (se no corpo, não sei, se fora do corpo, não sei; Deus o sabe) foi arrebatado ao terceiro céu. E sei que o tal homem (se no corpo, se fora do corpo, não sei; Deus o sabe) Foi arrebatado ao paraíso; e ouviu palavras inefáveis, que ao homem não é lícito falar (*2 Co 12:2-4*).

Apesar de, no trecho acima, Paulo falar na terceira pessoa do singular, o versículo anterior e o versículo sete levam a crer que ele estava falando dele mesmo, pois estão na primeira pessoa do singular. Paulo esclarece: “Em verdade que não convém (eu) gloriar-me; mas (eu) passarei às visões e revelações do Senhor” (*2 Co 12:1*) e depois: “E, para que (eu) não me exaltasse pela excelência das revelações, foi-me dado um espinho na carne, a saber, um mensageiro de Satanás para me esbofetear, a fim de não me exaltar” (*2 Co 12:7*).

Possivelmente, o estado de transe deixou o apóstolo sem a noção de como realmente se realizou a experiência mística. Se esta foi um arrebatamento de sentidos ou físico. Se tivermos a concepção paulina de que Deus “habita na luz inacessível” (*1 Tm 6:16*), então podemos chegar a três conclusões. Ou Paulo teve um arrebatamento de sentidos, ou é possível entrar nas regiões celestes com o corpo físico, desde que o próprio Deus o permita, ou ainda, há aqui uma contradição do pensamento paulino.

Esse “outro mundo” existe paralelamente ao mundo físico. Esse “outro mundo” é, no pensamento bíblico, a eternidade. Mas há outros usos para αἰών. Por vezes, a eternidade no *Novo Testamento* é futurística. Esta visão está diretamente vinculada às expressões “reino dos céus” e “vida eterna”. Aqui o ensinamento cristão se dirige para um mundo escatológico. Não que “reino dos céus” e “vida eterna” não sejam experiências que ainda não existem na concepção cristã. Ambos existem no presente,

mas só serão experimentados em sua completude após o Grande Juízo divino sobre todos (*Mt* 25:31-46). Mesmo porque, por serem concepções cristãs, fazem parte do mundo espiritual que não conseguimos ver com os nossos olhos físicos (*Jo* 18:36).

Mas a ideia de eternidade abrange também um tempo indefinido em direção ao passado: “Porque as suas coisas invisíveis, desde a criação do mundo, tanto o seu eterno poder, como a sua divindade, se entendem, e claramente se vêem pelas coisas que estão criadas, para que eles fiquem inescusáveis” (*Rm* 1:20, grifo nosso). Outra passagem interessante é “conforme a revelação do mistério que desde tempos eternos esteve oculto” (*Rm* 16:25). “Tempos eternos” é, no texto grego, χρόνοις αἰωνίοις. Aqui tempo e eternidade aparecem juntos para dar uma noção de um período de longa duração.

Mateus e Lucas falam do nascimento de um ser que foi gerado pela ação do Espírito Santo (*Mt* 1:18-25; *Lc* 2:1-7), mas é no evangelho de João que encontramos a declaração mais vívida da interação entre a eternidade e o temporalidade. O evangelista João apresenta, assim, a ideia de que um ser divino entrou na história da humanidade: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com 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” (*Jo* 1:1-2, 14). Começa-se então o que muitos teólogos chamaram de “acontecimento Jesus Cristo” e também de “história da salvação” (DUMAIS, 2004, p. 83-100). É uma “intromissão” da eternidade na finitude que possibilitou, na concepção cristã, o acesso da eternidade pela finitude. O finito passa a possuir, a partir dessa intromissão, acesso à eternidade.

Em síntese, no contexto neotestamentário, o termo eternidade pode referir-se a uma região distinta do nosso mundo físico (eternidade presentista) e a um momento longínquo no tempo, seja no passado ou no futuro. Neste último caso, a concepção não

é só temporal, mas também espacial: “E vi um novo céu, e uma nova terra. Porque já o primeiro céu e a primeira terra passaram, e o mar já não existe” (Ap 21:1). Após a destruição do mundo tal qual o conhecemos, um novo mundo renascerá. A *Segunda Epístola de Pedro* explica:

Mas o dia do Senhor virá como o ladrão de noite; no qual os céus passarão com grande estrondo, e os elementos, ardendo, se desfarão, e a terra, e as obras que nela há, se queimarão [...] Aguardando, e apressando-vos para a vinda do dia de Deus, em que os céus, em fogo se desfarão, e os elementos, ardendo, se fundirão? Mas nós, segundo a sua promessa, aguardamos novos céus e nova terra, em que habita a justiça (2 Pe 3:10, 12-13).

A escatologia neotestamentária desenvolve uma ideia de eternidade vindoura (conhecida como perfeito estado eterno) e espacial. Os elementos de nossa realidade são utilizados como parâmetro para construção da eternidade cristã. Mas não somente isso, a eternidade está vinculada mais à qualidade de vida do que quantidade temporal, do que a número de dias infinitos, *ad aeternum*. É uma liberação das injustiças, da opressão, da dor, do sofrimento, da morte: “E Deus limpará de seus olhos toda a lágrima; e não haverá mais morte, nem pranto, nem clamor, nem dor; porque já as primeiras coisas são passadas” (Ap 21:4). A eternidade passa a ser um estado de coisas onde a presença da divindade é constante (Ap 21:3, 23).

Justino também estava cômico de uma realidade extramundana, de um mundo espiritual que interfere no mundo físico. Tanto de seres bons quanto de seres malignos. Na apresentação de seres benéficos, ele revela a intromissão destes seres no mundo físico. Ele afirma que o eterno encontra-se com o efêmero: “O Verbo é a primeira virtude ou potência depois de Deus, Pai e soberano de todas as coisas, e Filho seu. Como esse se tornou carne e nasceu homem, nós o diremos mais adiante” (JUSTINO. *I Apologia*, XXXII. 10). Justino enfatiza muito a ação dos seres espirituais malignos no mundo físico. Estes seres são responsáveis por tudo de mau que acontece

com os cristãos. Sua intromissão no nosso mundo é bem frequente. Justino esclarece: “O que fazemos é nos compadecer daqueles que praticam tais coisas e sabemos bem que os responsáveis por eles são os demônios” (JUSTINO. *I Apologia*, XXV. 3). O mundo espiritual age constantemente no mundo físico interferindo nas escolhas dos seres humanos. Diferentemente do *dáimon* socrático, em Justino, os *dáimones* inclinam as pessoas para o mal. Desta forma, na entrada do mundo espiritual no físico, a realidade deste é também alterada.

Nesse entendimento do mundo dos espíritos, podemos reconhecer, em Justino, dois tipos de eternidade: aquela que pertence a Deus e a que pertence aos homens tanto os ímpios como os justos. Falando sobre Deus, o Pai, Justino declara que Ele “existe desde sempre” (JUSTINO. *I Apologia*, XIII. 3). Enquanto os seres humanos só passarão a ter uma eternidade, de glória ou ignomínia, após a ressurreição de entre os mortos (JUSTINO. *I Apologia*, X. 2-3; XIII. 2; XX. 4; XXVIII. 1).

Nesse sentido, ela é futurística e com ênfase no juízo divino sobre os pecadores: “Ele e todo o seu exército, juntamente com os homens que o seguem, será enviado ao fogo para ser castigado pela eternidade sem fim” (JUSTINO. *I Apologia*, XXVIII. 1). Assim, para os ímpios, a eternidade possui uma conotação negativa, pois lhes será dado um castigo eterno: “Nós afirmamos que isso acontecerá, mas através de Cristo, e que o castigo que receberão em seus corpos unidos às suas almas será eterno” (JUSTINO. *I Apologia*, VIII. 4).

Mas, para os justos, há uma eternidade paradisíaca. Lembremos que o maior desejo de um cristão, segundo Justino, é estar com Deus eternamente: “desejando a vida eterna e pura, aspiramos à convivência com Deus” (JUSTINO. *I Apologia*, VIII. 2). O processo para que isso ocorra, segundo ele, é crer na salvação tal qual provida por Deus em Jesus; praticar boas obras e conseqüentemente morrer e aguardar a ressurreição para

a vida eterna. Portanto, neste caso, a eternidade é tratada, por Justino, do ponto de vista escatológico, como algo que está destinado a acontecer com todos os seres humanos. Em suma, no plano divino, duas eternidades estão propostas, uma para aqueles que irão conviver com Deus (JUSTINO. *I Apologia*, XVII. 2) e outra para aqueles que serão lançados no “fogo eterno” (JUSTINO. *I Apologia*, XXI. 5).

Agostinho analisa a eternidade, mas em contraposição ao tempo e traz basicamente a concepção platônica. A pergunta sobre o que é tempo é levantada devido a uma outra pergunta: “Que fazia Deus antes de criar o céu e a terra?” (AGOSTINHO. *Confissões*, XI. 12-14). Agostinho vê a importância de explicar o que é tempo para que se entenda a tolice, em sua opinião, da pergunta sobre o que Deus faria no tempo. Ora, uma vez que Deus é eterno, a natureza do que é eterno é imutável, é fixa, não é concebível tal pergunta uma vez que estamos no tempo, e no tempo todas as coisas mudam: “não se emprega nunca onde não existe tempo” (AGOSTINHO. *Confissões*, XI. 40). A eternidade é sempre presente, “é um perpétuo ‘hoje’, porque este vosso ‘hoje’ não se afasta do amanhã, nem sucede ao ‘ontem’”. Ele conclui: “O vosso ‘hoje’ é a eternidade” (AGOSTINHO. *Confissões*, XI. 16).

Boécio, filósofo que viveu entre 480 a 525 d.C., escreveu uma obra intitulada *De Consolatione Philosophiae*. Nesta obra, reservou um espaço para falar do conceito de eternidade. Para ele, há uma clara distinção entre tempo e eternidade, pois este não pode ser condicionado por aquele:

Tudo aquilo que, portanto, está sujeito à condição de tempo, embora, Aristóteles considerava o mundo não tendo nem começo nem fim, e sua vida seja estendida em toda a extensão do infinito do tempo, não pode, no entanto, ser considerado eterno (BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*, VI. 6).

Mas deixa claro que a única forma de se entender o que é eternidade é na comparação com as coisas temporais: “O que é a eternidade torna-se mais claro e

manifesto a partir de uma comparação com as coisas temporais” (BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*, VI. 6).

Baruch Spinoza, contrariamente à concepção de Boécio, defendia que a eternidade “não pode, por isso, ser explicada pela duração ou pelo tempo, mesmo que se conceba uma duração sem princípio nem fim” (SPINOZA, 2007, p. 15)<sup>179</sup>. Mas, para ele, a eternidade estava relacionada com a essência da divindade. Em nossa opinião, é difícil conceber qualquer ideia de uma essência divina sem ter como parâmetro as coisas terrenas (SPINOZA, 2007, p. 19, 43; ABBAGNANO, 2007, p. 378). Portanto, tal afirmação é, a nosso ver, utópica.

Mais recentemente, André Comte Sponville afirmou categoricamente que “o tempo é a eternidade” (SPONVILLE, 2000, p. 65). Sua tese é também presentista, pois para ele “o tempo é o presente” (SPONVILLE, 2000, p. 50). Portanto, segundo Sponville, tempo e eternidade são a mesma coisa. Contrariando as duas significações apresentada por Abbagnano, Sponville não defende a ideia de uma eternidade intemporal, mas, como só há o presente, só há a realidade na qual vivemos, então tudo o que temos é o que existe no plano físico. Nem tampouco ele defende uma concepção da eternidade como algo indeterminado. Muito pelo contrário, pois a eternidade é o presente.

Quando se fala em eternidade no sentido que se tem na religiosidade exclui-se a ideia de sucessão. A ideia agostiniana acerca do tempo é de que há uma sucessão. Ao passado se sucede o presente e ao presente, o futuro. Sendo assim, como a eternidade poderia ser o presente? Sponville responde: “Se o passado não é nada, o presente não poderia, propriamente, lhe suceder: o presente só sucede a si mesmo, é isso que se chama presente e é nisso que ele é eterno” (SPONVILLE, 2000, p. 66). Há

---

<sup>179</sup> A *Ética*, de Spinoza foi publicada postumamente em 1677.

realmente, para Sponville uma sucessão, mas só o presente que sucede a si mesmo. É o que ele chama de “sucessão pura” (SPONVILLE, 2000, p. 67-68).

Como dissemos no início, é difícil tentar definir coisas do âmbito do divino, do mundo dos espíritos, pois a única categoria que possuímos para analisar a eternidade é o tempo e o espaço, é a nossa realidade. Outra suposta realidade que transcende o mundo físico que conhecemos está muito além de nossa percepção e realidade empírica. Se tentar definir a nossa realidade já é algo de uma complexidade enorme, quanto mais tentarmos entender o que não faz parte de nosso campo de observação e que dá asas a mais variadas especulações. O meio físico não possui as ferramentas linguísticas necessárias para compreender algo que carece de comprovação empírica. Por isso, qualquer tentativa de definir eternidade estará sempre presa aos elementos linguísticos de que dispomos, pois não nos é acessível no tempo. Isso porque, no geral, o que se pretende definir com eternidade é algo que não pertence ao tempo, algo da essência da divindade, que possui uma existência meramente suposta e baseado em experiências subjetivas.

Devido à ausência de experiência empírica, duas conclusões, a nosso ver, podem ser tiradas. A primeira é a de que ao nos referirmos à eternidade, estamos falando de algo que caminha para o infinito na linha do tempo. Seja para frente ou para trás na seta do tempo. Ou, pelo menos, de um tempo indefinido, muito remoto. Outra possibilidade é de que se trata apenas de uma conjectura, ou melhor, de uma presunção ou ainda pressuposição. Não existe eternidade a não ser a do próprio tempo. Daí, o máximo que podemos entender por eternidade é o seu presentismo no sentido defendido por Sponville. Fora disso, a eternidade é uma concepção hipotética, sem qualquer prova existencial, fora de nosso campo de observação e, portanto, carente de comprovação.

Esta última conclusão parece encarcerar um conceito por ausência de comprovação e relegá-la meramente para o campo religioso ou mesmo para a especulação filosófica. Mas a ideia platônica da eternidade como arquétipo não deixa de ser uma argumentação interessante e até certo ponto válida enquanto teoria. Na verdade, a nosso ver, só o procedimento que deve ser invertido: o tempo é a categoria pela qual podemos supor que exista algo que não seja tempo e que, portanto, não esteja sob o domínio do tempo. Mas tal tarefa não diminui as dificuldades existentes na definição do termo e nem consegue resolver os problemas da falta de contato empírico. Apenas se apresenta como uma possibilidade, ou seja, se sustenta apenas no campo teórico.

Em síntese, a importância da escatologia apresentada por Justino em sua *I Apologia* é em relação ao seu julgamento, no qual os justos e injustos receberam o que lhes é devido. Aos justos, uma eternidade de bem-estar; aos injustos, de sofrimento. Por isso, ele vê em sua escatologia um padrão de julgamento perfeito. A escatologia de Justino nada mais é do que o julgamento de Deus em relação à humanidade e ela contrapõe-se ao que acontecia em relação aos julgamentos romanos em relação aos cristãos. Estes eram imperfeitos, pois não julgavam segundo uma lógica coerente, enquanto o julgamento promovido por Deus era perfeito. Ou seja, o julgamento apresentado na concepção cristã era superior ao julgamento romano. Mas, Justino almeja que o julgamento romano seja segundo o mesmo padrão:

Não se deve julgar que alguém seja bom ou mau por levar um nome, se prescindimos das ações que tal nome supõe. Além disso, se se examina aquilo de que nos acusam, somos os melhores homens. Todavia, como não consideramos justo pretender que nos absolvam por nosso nome se estamos convictos de maldade; do mesmo modo, se nem por nosso nome, nem por nossa conduta se constata que tenhamos cometido crime, o vosso dever é empenhar-vos para não vos tornardes responsáveis de castigo, condenando injustamente aqueles que não foram convencidos judicialmente (JUSTINO. *I Apologia*, IV. 1-2).

Existe ainda outro fator capital na escatologia de Justino. É a sua função de ordenadora social e moral. O horizonte de expectativa cristão possui, desta forma, um potencial para influenciar e reordenar aspectos importantes para o próprio Império Romano. Pois, na concepção cristã não é possível esconder de Deus as ações humanas, sejam elas más ou boas. Sua escatologia possui assim um caráter pedagógico:

Somos vossos melhores ajudantes e aliados para a manutenção da paz, pois professamos doutrinas, como a de que não é possível ocultar de Deus o malfeitor, o avaro, o conspirador ou o homem virtuoso, e que cada um caminha para o castigo ou salvação eterna, conforme o mérito de suas ações. Com efeito, se todos os homens conhecessem isso, ninguém escolheria por um momento a maldade, sabendo que caminharia para sua condenação eterna pelo fogo, mas se conteria de todos os modos e se adornaria com a virtude, a fim de conseguir os bens de Deus e livrar-se dos castigos. De fato, aqueles que agora, por medo das leis e dos castigos por vós impostos, ao cometer seus crimes procuram escondê-los, porque sabem que sois homens e que, por isso, é possível ocultá-los de vós, se se inteirassem e se persuadissem de que não se pode ocultar nada a Deus, não só uma ação, mas sequer um pensamento, ao menos por causa do castigo se moderariam de todos os modos, como vós mesmos haveis de convir. (JUSTINO. *I Apologia*, XII. 1-3).

Desta forma, na concepção de Justino, não há como esconder de Deus as atitudes, nem tampouco os pensamentos humanos. O efeito normal de tal conhecimento produziria em qualquer ser humano, segundo Justino, o temor de fazer ou pensar qualquer coisa que esteja fora dos padrões divinos, orientando as ações humanas em prol do Império. A seguir, a partir disto, buscamos compreender a tensão de Justino em sua *I Apologia*.

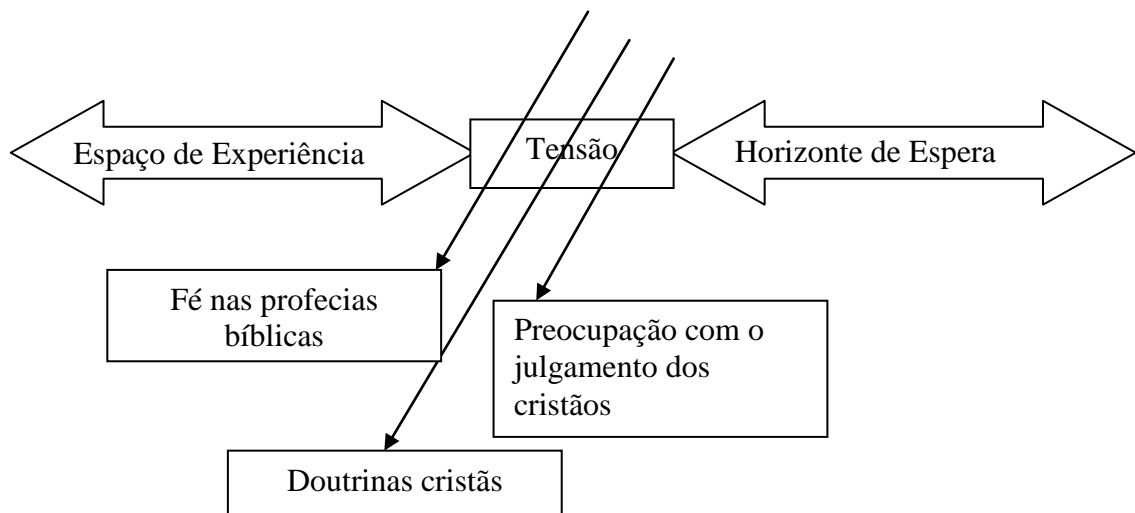
#### **4. Tempo histórico na *I Apologia* de Justino Mártir: Uma tensão na transversalidade**

Em sua definição de tempo histórico, Koselleck nos oferece três elementos: espaço de experiência, horizonte de espera e tensão. Segundo ele, o espaço de experiência é o “passado atualizado no presente”, o horizonte de espera se constitui de esperança, medo, desejo, vontade, inquietude, análise racional, visão receptiva e curiosidade e, por último, a tensão que fica entre as duas primeiras e se caracteriza pelo tempo histórico (KOSELLECK, 2006, p. 309-310). No primeiro capítulo da presente tese nos detivemos em conhecer mais sobre o espaço de experiência de Justino. No segundo, tanto espaço de experiência quanto horizonte de espera foram analisados. No terceiro, a ênfase, até o momento, recaiu sobre o horizonte de espera.

Suas duas categorias meta-históricas foram, desta forma, o nosso guia para buscarmos entender como Justino percebe, por meio de seus relatos produzidos em sua *I Apologia*, o seu tempo histórico. Agora é preciso nos deter sobre o que está entre estas duas categorias: a tensão. Permeamos esta questão quando tratamos sobre a concepção de presente na *I Apologia* e, como vimos, Justino encontra-se numa tensão, ou seja, existe em Justino um tempo histórico e o mais importante, ele nos traz em sua obra a forma como ele o vê.

Do que vimos até o momento, podemos detectar que três temas perpassam a forma como Justino entende o seu próprio tempo histórico. O primeiro deles é a sua fé nas profecias bíblicas. Neste quesito é preciso detalhar que ela alcança três instâncias de conformidade com o seu entendimento das mesmas: as profecias cumpridas no passado, as que estavam ocorrendo diante de seus olhos e aquelas que ainda estavam por ocorrer. Encontramos, nas duas primeiras, espaço de experiência e, na terceira, seu horizonte de espera. O segundo, refere-se à influência da sua concepção cristológica. E a terceira se mostra refletida em sua preocupação com o julgamento em relação aos cristãos. Julgamento este que, para ele, era incoerente e desembocava na condenação injusta dos

crístãos. Portanto, sua tens3o ocorre na transversalidade com estes tr3s temas, pois todos perpassam sua tens3o no sentido de que existem dentro de seu pr3prio tempo hist3rico, ou seja, n3o h3a como falar de tempo hist3rico em Justino sem tratar destes tr3s temas. A figura abaixo visa a mostrar essa transversalidade:



Todos os tr3s temas s3o encontradas no presente de Justino e condicionam sua 3tica em rela3o ao seu tempo hist3rico, isto 3, todos os eventos captados por ele est3o subordinados a estes temas. Como vimos, as profecias para Justino s3o o elemento que diferencia o cristianismo das demais concep3es filos3ficas. Ainda que ele aponte a import3ncia das profecias contidas na *Sibila* e nas de *Histaspes*, as b3blicas possuem um referencial 3nico: o Esp3rito Prof3tico. Na *I Apologia*, as profecias se dividem em tr3s tipos: as que foram cumpridas, que est3o se cumprindo e aquelas que vir3o a se cumprir num futuro pr3ximo ou remoto (JUSTINO. *I Apologia*, XXX. 1; LII. 1-2). As primeiras s3o, em sua maioria, de cunho cristol3gico, as segundas se referem 3 convers3o dos gentios e as 3ltimas aos eventos relacionados 3 *parousia* e ao julgamento final dos 3mpios.

Sua cren3a nas profecias altera o seu presente n3o por neg3-lo, mas exatamente por reconhec3-lo. O empenho para que Roma julgue n3o por causa de um

nome, mas por causa dos atos praticados pelo réu, seja ele cristão ou não; a resolução de escrever uma obra para defender a causa dos cristãos, dos quais ele mesmo faz parte; o sentido de προσφώνησιν (uma petição a um governante) e ἔντευξις (apelo ou petição) ou ainda de εὐχομένων (suplicar, rogar), deixam clara a preocupação presente em relação à situação de seus irmãos em Cristo. Trata-se de expectativas que guiam suas ações no presente.

Sua preocupação está tão premente que urge apresentar ao Império quem são realmente os cristãos. Por isso, Justino apresenta as doutrinas e práticas cristãs, bem como defende uma superioridade do cristianismo e refuta as concepções geradas por meros boatos a respeito dos cristãos. Suas convicções escatológicas não o eximem de tentar ser um agente transformador de seu próprio tempo histórico, bem como o auxiliam a olhar para o seu presente e entender a importância de vivê-lo: “Mas eles se mostram maus, inimigos dos homens e seguidores de opinião, pois não nos tiram a vida para nos libertar, mas nos matam para privar-nos da vida e do prazer” (JUSTINO. *I Apologia*, LVII. 3). Há uma vida, um prazer para se viver no presente que apesar de suas esperanças escatológicas, ele não quer ser privado. Não é sem propósito que por vezes ele adverte aos seus acusadores a respeito da condenação que viria sobre aqueles que condenarem um cristão (JUSTINO. *I Apologia*, II. 3; XVII. 4; LXVIII. 2; LXXXVIII. 2). A intenção é que os cristãos não sejam privados da vida e dos bons momentos que ela proporciona.

Desta forma, Justino alia o julgamento romano e o julgamento divino. De fato, ele reconhece a autoridade imperial, mas não pode aceitar certas imposições e a forma como são julgados os cristãos (JUSTINO. *I Apologia*, XVII. 1-3; IV. 10-6). Mas o interessante é a sua retórica ao aliar o julgamento romano com o divino, condicionando-os, pois ele pretende que o julgamento seja realizado “conforme o exato

discernimento da investigação, e não deis a sentença contra vós mesmos” (JUSTINO. *I Apologia*, II. 3). Mesmo porque, se ele não avisá-los desta injustiça, adverte ele: “não escapareis do futuro julgamento de Deus” (JUSTINO. *I Apologia*, LXXXVIII. 2). Isto deixa clara a importância de sua visão escatológica na forma como ele vê o que está acontecendo com os cristãos no julgamento romano. Sua visão de futuro não anula o presente, muito pelo contrário, ela o afirma.

Apesar da firme crença de Justino em um julgamento de justos e injustos e nas promessas vindouras para aqueles que andarem conforme o Logos, ele não está alheio ao seu próprio presente e consegue expor o que está diante de seus olhos. Não somente isto, mas toda sua aquisição doutrinária cristã, que faz parte de seu espaço de experiência, lhe proporciona um olhar, uma hermenêutica do mundo real diferenciada. Ser cristão lhe condiciona a forma como vive, suas atitudes. Constrói, portanto, o seu presente e a forma como ele o vê.

Para além de suas esperanças escatológicas, há, em Justino, expectativas. Sua expectativa principal é de que o Imperador e os magistrados romanos sejam convencidos pelos seus argumentos de que os cristãos não são problemas para o Império, mas são benéficos. Portanto, é de essencial importância que se conheça quem são os cristãos para que se possa fazer um julgamento justo em relação a eles. Justino expressa esse desejo ao apresentar o objetivo de sua obra:

Com o presente escrito, não pretendemos bajular-vos, nem dirigir-vos um discurso como mero agrado, mas pedir-vos que realizeis o julgamento contra os cristãos conforme o exato discernimento da investigação (JUSTINO. *I Apologia*, II. 3).

E, para que esse objetivo possa se concretizar é preciso “expor ao exame de todos a nossa vida e os nossos ensinamentos” (JUSTINO. *I Apologia*, III. 4). Portanto, algumas preocupações são manifestas e elas revelam bem a sua tensão. Primeiramente, ele pretende evitar, em seu tempo presente, que os cristãos sejam julgados de forma

injusta. Para tanto, seu escrito é direcionado, em primeira instância, à maior autoridade do Império, Antonino Pio. Em ordem decrescente, é mister que sua obra chegue ao conhecimento também de seus filhos, do Senado e, a partir daí, ao “*universo populo romano*” (JUSTINO. *I Apologia*, I. 1). Observa-se que Justino se mostra aqui muito ambicioso ao esperar a recepção de sua apologia por parte da elite imperial.

Como já foi dito, não temos qualquer notícia que suas esperanças, nesse sentido, tenham sido satisfeitas. Mas ele, por vezes, demonstra muita confiança que sua obra chegará ao conhecimento deles: “Contudo, o vosso dever é também ouvir-nos e mostrar-vos bons juízes. Com efeito, daqui para frente, informados como estais, caso não ajais com justiça, não tereis nenhuma desculpa diante de Deus” (JUSTINO. *I Apologia*, III. 4-5). Aqui, ele ainda revela outro objetivo, as informações que são dadas em sua *I Apologia* tencionam também um alívio de consciência. Tal como Pilatos, Justino “lava as suas mãos”. Se não atentarem para as advertências que ele apresenta, ele se isenta de culpa. Afinal de contas, ele não quer ser responsável “pelo castigo daqueles que, ignorando a nossa religião, pecam por cegueira contra nós” (JUSTINO. *I Apologia*, III. 4). Justino possui esta expectativa.

Como o horizonte é aquilo que está à frente, que se pode visualizar em uma visada, com a expectativa, portanto, temos aquilo que ansiamos ver no horizonte, aquilo que se busca contemplar. Deste modo, o horizonte pode mudar as decisões do sujeito. Ao vislumbrar o horizonte, este pode alterar, transformar o sujeito que irá por sua vez alterar o seu presente e construir novas memórias e novas imaginações. Percebe-se, desta forma, que existe uma relação entre as categorias e o sujeito e não somente entre as categorias e o presente ou mesmo entre as categorias em si. À medida que Justino olha para suas expectativas e esperas, o seu presente é alterado.

Justino invalida qualquer julgamento de um tribunal romano que julga não segundo a justiça, a piedade e a filosofia, mas segundo a “violência e tirania” (JUSTINO. *I Apologia*, III. 2) ou movido por “impulso irracional ou por boato crônico” (JUSTINO. *I Apologia*, II. 2). Seu espaço de experiência lhe permite conhecer ambos os lados: o dos filósofos e o dos cristãos. Justino utiliza-se do conhecimento dos primeiros para defender os segundos. Sua própria experiência e mesmo a experiência de seus semelhantes lhe servem de munição em suas argumentações. É preciso lembrar aqui a afirmação de Koselleck de que “também a história é desde sempre concebida como conhecimento de experiências alheias” (KOSELLECK, 2006, p. 310).

No quesito da sua preocupação em relação ao presente não podemos esquecer que, para Justino, na intromissão das entidades espirituais, maléficas e benéficas, o presente é alterado. Então, seu presente depende de como será realizada a ação destes seres.

O que pode haver nisso? Nós fizemos profissão de não cometer nenhuma injustiça e não admitir essas ímpias opiniões. Vós, porém, não examinais nossos juízos, mas, movidos de paixão irracional e aguilhoados por demônios perversos, nos castigais sem nenhum processo e sem sentir remorso algum por isso (JUSTINO. *I Apologia*, V. 1).

Em suma, sua realidade é permeada pela concepção de um mundo espiritual ativo em seu presente. Justino vive no presente da forma mais coerente possível, pois ele não se mostra preso ao seu passado, nem ao seu futuro. Mas ambos fazem parte de seu presente. O passado, ao sabor da memória, e o futuro, da imaginação, da espera. Como já adverte Sponville:

Viver no presente? Tem de ser, já que só isso nos é dado. Viver no instante? De jeito nenhum! Seria renunciar a memória, à imaginação e à vontade – ao espírito em si. Como pensar sem nos lembrar das nossas ideias? Amar, sem nos lembrar de quem amamos? Agir, sem

nos lembrar dos nossos desejos, dos nossos projetos, dos nossos sonhos? (SPONVILLE, 2002, p. 120).

Por fim, é em seu presente que Justino decide escrever sua apologia, é no presente que ele a projeta e é em seu presente que ele a escreve. É preciso enfatizar que quando Justino tencionava escrever a sua *I Apologia* ele estava em meio a uma tensão entre seu espaço de experiência e seu horizonte de expectativa: cristãos estavam sendo perseguidos, julgados e condenados simplesmente por causa do rótulo cristão. Algo precisava ser feito e ele o faz no campo do debate intelectual, no campo das ideias: ele escreve. Portanto, ele tinha uma intenção que estava baseada em uma tensão presente em seu campo de vivência, de experimentação. Estava, desta forma, disponível à sua leitura de mundo.

Assim, Justino faz sua leitura do mundo tendo como base os ensinamentos cristãos. A encarnação do Verbo, sua trajetória até a crucificação e ressurreição, bem como a mensagem evangélica do Verbo, trazendo salvação a todos os homens, e a ideia de um futuro apocalíptico fazem parte do aparato mental sob o qual Justino enxerga o seu próprio tempo. Não somente isso, mas passado, presente e futuro, para Justino, só podem ser entendidos a partir destas diretrizes, destas linhas guias que direcionam não só para onde olhar, mas como olhar e o porquê olhar. Em suma, sua cosmovisão está subordinada às suas concepções cristãs. Nisto consiste a transversalidade de sua forma de ver o seu tempo histórico.

Justino vê e nos transmite relatos de cristãos sendo perseguidos por pessoas no Império, meramente por causa do nome “cristão”. Dois grupos peculiares que não eram perseguidos inquietavam-no: aqueles que se diziam cristãos, mas não eram, e pessoas com outras crenças. Ele relata ainda sobre a forma como os cristãos agiam e reagiam às circunstâncias; a prática cotidiana dos cristãos; um futuro de glória para os

cristãos e de ruína para os incrédulos; um passado da história do cristianismo (Jesus, Apóstolos, discípulos, perseguição pelos judeus – Bar Kosiba, carta a Mimício Fundano, etc.); um passado da história e mitologia grega, sendo esta última ligada a meras crenças religiosas que, em alguns casos, envolviam demônios e não se tratava, segundo ele, exatamente de relatos fictícios; um passado da história judaica, etc. Tudo isso ele vê, interpreta e transmite em seu próprio tempo histórico. Como afirma Sponville:

Se você estuda ou paga um plano de aposentadoria, é para preparar seu futuro, e você está certo. Mas é no presente que você estuda ou paga, não no futuro! Se você cumpre suas promessas, é porque, antes de mais nada, você se lembra delas, e tem de lembrar. Mas é no presente que você as cumpre, não no passado (SPONVILLE, 2002, p. 120).

Justino está cômico disto: “Depois dessa primeira iniciação, recordamos constantemente entre nós essas coisas” (JUSTINO. *I Apologia*, LXVII. 1; grifo nosso). Por recordamos, ele está se referindo às praticas cristãs realizadas no presente e não simplesmente ao ato de recordar.

Em suma, assim como um profeta que profetizava sobre o futuro tinha uma função social no presente, Justino, enquanto um filósofo cristão, compreende o seu papel em seu presente histórico como defensor dos cristãos. Por isso, ele recorda no presente eventos, doutrinas e profecias feitas no passado e evoca, no presente, as promessas vindouras e o juízo de Deus. A própria eucaristia revela suas camadas de temporalidade e seu compromisso com o presente (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI.1-4). Ela é realizada no presente, mas possui teor escatológico e aponta também para o passado, pois fala tanto da primeira vinda de Cristo quanto da promessa de seu retorno. Justino é, portanto, um homem de seu tempo que não tem somente os seus pés fincados no presente, mas também os seus olhos. Porém, em sua memória, ele carrega a esperança de um mundo melhor, mas que não o inibe de suas responsabilidades, no seu

tempo, com os seus pares, seus irmãos, de usar o seu conhecimento acumulado para defendê-los.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Debruçamo-nos mais uma vez<sup>180</sup> sobre a *I Apologia* de Justino Mártir, porém agora com o objetivo de trabalhar com o conceito de tempo histórico. Em uma nova leitura da obra, ficamos intrigados com a maneira como ele narra os fatos, sua forma particular e proposital de trazer os eventos à tona, sua hermenêutica, sua leitura de mundo. Tudo isto nos direcionou a indagar qual seria a melhor forma de entender como Justino via o seu próprio presente, como ele compreendia as coisas que estavam acontecendo “diante de seus olhos”. Isto se resume na pergunta: Qual a concepção de Justino em relação ao seu tempo histórico? Não se trata, como dissemos, de pensar no conceito de tempo histórico que Justino possui, mas de como ele interpreta os eventos que estão ocorrendo ao seu redor, de quais elementos interferem na sua hermenêutica existencial.

Encontramos nas categorias de Koselleck as ferramentas necessárias para analisarmos tal concepção, uma vez que dectatamos em Justino uma tensão entre o seu espaço de experiência e em suas esperas escatológicas, mas também em suas expectativas no que tange à situação dos julgamentos dos cristãos. Com isto em mente, nos dispomos a entender melhor as suas experiências, suas esperanças e suas expectativas com o objetivo de verificar o quanto estas influenciavam sua visão em relação ao seu presente.

Desta forma, investigamos no primeiro capítulo questões primordiais que muito se relacionam com o espaço de experiência de Justino, pois como disse Koselleck sobre esta categoria, ela é o “passado atualizado no presente” (KOSELLECK, 2006, p.

---

<sup>180</sup> A primeira vez foi na Dissertação de Mestrado e pesquisamos a identidade cristã primitiva, segundo a concepção de Justino.

309). Por isso, analisamos questões relacionadas tanto ao passado de Justino quanto ao seu contexto presente. Não somente isso, mas apresentamos eventos que ocorreram e outros que estavam ocorrendo em sua época de experiências que não eram especificamente dele, mas faziam parte de sua conjuntura. Eram experiências alheias, mas como afirma Koselleck “a história é desde sempre concebida como conhecimento de experiências alheias” (KOSELLECK, 2006, p. 310). Desta forma, pudemos conhecer melhor Justino, sua obra e os cristãos dos quais ele mesmo declara: “Eu, um deles” (JUSTINO. *I Apologia*, I. 1)”.

A importância das profecias para Justino, principalmente o uso frequente da literatura judaica nos direcionou a trabalhar no segundo capítulo com os conceitos de profeta e profecia, tanto no seu aspecto linguístico como no histórico. Para este último, nos utilizamos basicamente da literatura bíblica por ser esta a mais citada por Justino, não só representando bem a sua relação com o seu horizonte de espera como para demonstrar a superioridade do cristianismo em comparação com as demais concepções filosóficas e mesmo as mitologias greco-romanas. Alguns caminhos aqui percorridos foram obrigatórios a fim de conhecermos, de forma mais clara, boa parte da intertextualidade em sua obra. Assim, tratamos de conhecer um pouco da história do judaísmo e das discussões referente à literatura judaica.

A utilização da literatura bíblica, principalmente do *Antigo Testamento*, foi fundamental para que o próprio Justino pudesse construir seu arcabouço teórico sobre os conceitos de profecia e profeta. O que observamos neste capítulo foi o desenvolvimento do processo oracular dentro do judaísmo até sua recepção e apropriação pelo cristianismo. Justino se apropria bem destes conceitos que ele retira desta literatura. O profeta passa a ser, na literatura judaica, um apologista da religião de *Yahweh* que visa a proteger não somente o seu culto, mas órfãos, viúvas, pobres, enfim

os menos favorecidos. Em comparação, Justino é o apologista de um grupo que está sendo desfavorecido dentro do processo penal romano. Justino parece aqui fazer eco à voz dos profetas e se posiciona como tal.

A função do profeta se equipara, assim, a do filósofo. Da mesma forma que o papel do filósofo é mostrar a verdade e deixá-la clara aos homens (JUSTINO, *I Apologia*, V. 3), assim também é a do profeta. Justino não é o profeta no sentido clássico de porta-voz da divindade, aquele que fala “assim diz o Senhor”, mas aquele que se propõe a não se calar diante da injustiça e defende os injustiçados. O filósofo Justino não possui todas as atribuições de um profeta tal como os profetas do *Antigo Testamento*. O seu compromisso com a Palavra de Deus, sua devoção à divindade e sua defesa da fé são as únicas características que podem ser elencadas como semelhantes às dos profetas. O seu inspirador é o Logos. Tanto no helenismo quanto no judaísmo, o pivô da concepção de verdade e que desempenha a função de revelar a verdade aos homens sobre ação do mundo espiritual no mundo dos homens é o Logos:

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).

Se Sócrates falou segundo o Logos é porque havia nele um germen do Logos, mas no cristianismo foi o “Logos em pessoa” que veio falar diretamente com a humanidade. O escritor da *Epístola aos Hebreus* também nos informa que “Havendo Deus antigamente falado muitas vezes, e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, a nós falou-nos nestes últimos dias pelo Filho” (*Hb* 1:1). Em Justino, o Logos e o Espírito profético são os responsáveis por inspirar a mensagem da divindade (JUSTINO, *I Apologia*, XXXI. 1).

Em síntese, as profecias judaicas e cristãs lhe eram úteis não somente porque construía o seu horizonte de espera, mas lhe davam um métier. Entender a sua

definição de profecia e profeta nos levou a compreender a sua própria função enquanto um arauto e defensor do cristianismo. As profecias bíblicas, sua compreensão do cristianismo e a situação dos cristãos no Império se revelaram como a base de sua atuação em seu presente e o porquê de sua tensão. Estar num presente aguardando um futuro escatologicamente promissor para os cristãos, mas ainda não cumprido, a visão dos cristãos sendo injustiçados nos tribunais o forçaram a se levantar, a agir. Os profetas do *Antigo Testamento* e os apóstolos do *Novo* são os seus espelhos.

O segundo capítulo nos revela, assim, o modelo de profeta para Justino: aquele que impulsionado pelo Espírito profético e pelo Logos não deixa de transmitir a vontade de Deus e se levanta em favor daqueles que precisam, ou seja, um profeta é, antes de tudo, um agente dentro de sua própria sociedade para promover a justiça. A base para que os julgamentos romanos sejam realizados de forma justa Justino nos apresenta. Os magistrados devem sentenciar “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). A piedade deve ser entendida aqui como o temor a Deus que, conseqüentemente, exige um comportamento íntegro. A filosofia também é importante, pois ela é que traz o entendimento justo de todas as coisas. E, para Justino, somente o cristianismo é a “filosofia segura e proveitosa” (JUSTINO. *Dialogo com Trifão*, VIII.1).

Tendo tido uma melhor compreensão de Justino, de sua obra e daquilo que está no cerne de sua obra: as profecias, nos detivemos no terceiro capítulo nas temporalidades na *I Apologia*. Analisamos questões relativas à sua concepção de passado, presente e futuro. Trouxemos alguns relatos com o objetivo de avaliarmos a forma como ele lida com estas temporalidades e melhor compreender a sua tensão.

As categorias metahistóricas de Koselleck auxiliaram-nos a compreender que na tensão de Justino perpassam, basicamente, três temas capitais para Justino e são inegociáveis para ele. O primeiro é a sua fé nas profecias bíblicas. Profecias não enquanto doutrina, mas enquanto atividade religiosa controlada pela crença. Em sentido mais estrito, a mensagem oracular. Crer nestas profecias deveria confortá-lo o suficiente para que não houvesse tensão, no entanto, a primeira tensão que as profecias causaram em Justino está exatamente relacionada com o seu compromisso, assim como os profetas do *Antigo Testamento*, de anunciar a verdade, a mensagem de Deus e defender os menos favorecidos. O que nos leva ao segundo tema: sua preocupação com o julgamento dos cristãos diante dos magistrados romanos. Não havia como Justino ficar passivo diante do fato de que muitos cristãos estavam tendo um julgamento injusto. Sua inquietação o inclina a escrever a *I Apologia*.

As profecias deixavam-no seguro em relação ao seu futuro, mas elas ainda não tinham se cumprido, o que também lhe causava uma certa ansiedade, uma certa tensão. Justino anela pelo reino de Deus: “Até vós, apenas ouvindo que esperamos um reino, logo supondes, sem nenhuma averiguação, que se trata de reino humano, quando nós falamos do reino de Deus” (JUSTINO. *I Apologia*, XI. 1). Enquanto este não se concretiza é preciso esperar, mas não passivamente.

O terceiro tema que está na base da forma como ele vê o seu próprio tempo é sua concepção doutrinária. Sua cristologia, soteriologia, angelologia, demonologia, teologia não só orientavam suas ações no presente como geravam exigências a serem cumpridas enquanto cristão. Por causa destas exigências, Justino não poderia ficar inerte diante das perseguições aos cristãos e dos julgamentos parciais.

Desta forma, a tensão de Justino na *I Apologia* é guiada por estes três temas. Estes são produto de suas vivências, de suas experiências, de seu aprendizado enquanto

ser no mundo. O que há entre suas experiências vividas atualizadas no presente e aquilo que ele aguarda com anelo e mesmo o que ele objetiva com sua obra é apreensão. Não vemos, em toda sua *I Apologia*, um Justino angustiado em relação nem a sua espera, nem a sua expectativa, mas ele deixa claro o seu desejo de estar com o seu Deus, morando juntamente com os demais cristãos. Aspira também que os cristãos sejam julgados de forma justa, ou que nem sejam julgados, pois se pensarmos bem, em sua opinião, um cristão só tem a cooperar com o bem estar de Roma.

Em suma, Justino é um cristão que vive uma tensão entre o seu espaço de experiência e seu horizonte de espera/expectativa. Ele possui desejos, anseios, projetos, planos, preocupações, tensão. Desejo de ver os cristãos não sendo julgados e condenados simplesmente por causa de um nome. Anseio pela *parousia*. Seu plano principal pode ser constatado pela sua intenção e ação ao escrever a *I Apologia*. Percebemos sua preocupação em relação à injustiça feita aos cristãos e, conseqüentemente, em convencer a elite romana. São tais características em Justino que revelam sua tensão e é a partir dela que conhecemos sua visão de mundo, seu tempo histórico. Portanto, a forma como ele via sua própria época está diretamente ligada às suas experiências atualizadas no presente e as suas esperas e expectativas. Tanto o seu espaço de experiência quanto o seu horizonte de espera/expectativa atuavam em seu presente por meio de sua crença nas mensagens proféticas bíblicas, sua preocupação com seus irmãos de fé e também por meio de formação doutrinária cristã.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### a) Documentação Textual

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. São Paulo, Nova Cultural, 1999.

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.

ANÔNIMO. Didaqué. Traduzido por Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. In: **Padres Apostólicos**. São Paulo: Paulus, 1995.

APOLODORO. Teogonia. In: \_\_\_\_\_. **Biblioteca**. Madrid: Gredos, 1985. p. 39-55.

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.

ARISTEAS. **The Letter of Aristeas**. Translate by H. St. J. Thackeray. New York: The Macmillan Company, 1917.

ARISTÓTELES. **Do Céu**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro 2014.

ATHENAGORAS. 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 de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOETHIUS. The Consolation of Philosophy. Translated by H. R. James. In: <https://ebooks.adelaide.edu.au/b/boethius/consolation/>. Acessado em 13/04/2017.
- CLEMENT OF ALEXANDRIA. The Stromata, or Miscellanies. Translated by, Philip Schaff. In: SCHAFF, Philip. **Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria**. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, p. 638-1206.
- DIO CASSIUS. **Roman History**. Translated by Earnest Cary. London: William Heinemann, 1927. V. VIII.
- Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. Trinitarian Bible Society. London: Tyndale House, 1994.
- ENOQUE. Livro de Enoque. Tradução de Claudio J. A. Rodrigues. In: PROENÇA, Eduardo de (Org.). **Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia**. São Paulo: Fonte editorial, 2005.
- EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica**. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.
- EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica**. Tradução de Lucy Iamkami e Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.
- FLAVIUS JOSEPHUS. **The Antiquities of Jews**. Translated by William Whiston. Michigan: Kregel, 1987.
- \_\_\_\_\_. **The Life, Against Apion**. Translated by H. St. J. Thackeray. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- 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.
- HESIODO. **Teogonia: A Origem dos Deuses**. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Os Trabalhos e os Dias**. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HOMERO. **Iliada**. Tradução de Manoel Odorico Mendes. Rio de Janeiro: Typographia Guttemberg, 1874.

\_\_\_\_\_. **Iliada**. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003. Vol. I.

\_\_\_\_\_. **Iliada**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2009.

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.

IRENÆUS. **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.

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.

JUSTIN MARTYR. **The Second Apology**. Tranlations of Alexander Roberts and James Donaldson. New York: Charles Scribner's Sons, 1913, p. 188-193.

JUSTIN MARTYR. **Dialogue with Trypho, a Jew**. Tranlations of Alexander Roberts and James Donaldson. New York: Charles Scribner's Sons, 1913, p. 194-270.

JUSTIN MARTYR. **The First Apology**. Translated by Leslie William Barnard. In: BARNARD, Leslie W. **Ancient Christian Writers: The First and Second Apologies**. New York: Paulist Press, 1997, p. 23-72.

JUSTIN MARTYR. **The Second Apology**. Translated by Leslie William Barnard. In: BARNARD, Leslie W. **Ancient Christian Writers: The First and Second Apologies**. New York: Paulist Press, 1997, p. 73-86.

- ἸΟΥΣΤΙΝΟΥ. Ἀπολογία Ὑπερ Χριστιανῶν Πρὸς Ἀντωνίνον Τὸν Εὐσεβῆ. In: MINNS, Denis; PARVIS, Paul. **Justin, Philosopher and Martyr**. New York: Oxford University Press Inc., 2009.
- 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.
- PARMÊNIDES DE ELÉIA. Sobre a Natureza: Fragmento 8. In: **Os Pré-Socráticos**. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 134-136.
- PHILO OF ALEXANDRIA. On the Life of Moses. Translate by Charles Duke Yonge. In: \_\_\_\_\_. **The Works of Philo Judaeus**. London: Henry G. Bohn, 1854, p. 74-135.
- PLATÃO. **Timeu**. Tradução de Rodolfo Lopes. In: \_\_\_\_\_. **Timeu-Crítias**. 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/teeteto.pdf>. Acessado em: 12/08/2011.
- \_\_\_\_\_. **Apologia de Sócrates**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- \_\_\_\_\_. **O Banquete**. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Crátilo**. In: SOUZA, Luciano Ferreira de. **Platão: Crátilo**. 2010. 200 f. Dissertação (Mestre em Letras) – Universidade de São Paulo, São Paulo – SP. p. 83-192.
- PLINY. **Letter 96**. In: <http://www.vroma.org/~hwalker/Pliny/Pliny10-096-E.html>
- PLUTARCO. **Vidas Paralelas: Teseu e Rómulo**. Tradução Delfim Ferreira Leão. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.
- PLUTARCO. **Vidas Paralelas: Sólon e Públicola**. Tradução Delfim Ferreira Leão. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2012.
- SEPTUAGINTA. In: TISCHENDORF, Constantinus von (Ed.). **Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretes**. Leipzig: F. A. Brokhaus, 1956.

SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Mario da Gama Kury. In: \_\_\_\_\_. **A Trilogia Tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

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.

VERGILIUS MARO. **Georgica**. Gian Biagio Conte (ed.). Berlin: De Gruyter, 2013.

VIRGÍLIO. **Eneida**. Tradução de Tassilo Orpheu Spalding. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

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: An Intensive Course**. New York: Fordham University Press, 1992.
- HAMMOND, N. G. L.; SCULLARD, H. H. **The Oxford Classical Dictionary**. New York: Clarendon Press, 1976.
- HARRIS, R. Laird (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- HARRIS, William V. **Ancient Literacy**. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- HASTINGS, James (Ed.). **Encyclopedia of Religion and Ethics - Part 22**. New York: Charles Scribner's Sons, 1908.
- LIDDELL, H.G.; SCOTT, R.; JONES, H.S.; MCKENZIE, R. **A Greek and English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- MORA, J. Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2000. T. 1.  
\_\_\_\_\_. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2000. T. 2.
- MORESCHINI, Cláudio; NORELLI, Enrico. **Manual de Literatura Cristã Antiga Grega e Latina**. São Paulo: Santuário, 2005.
- MOSSÉ, Claude. **Dicionário da Civilização Grega**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- PADOVESE, L. **Lexicon – Dicionário Teológico Enciclopédico**. São Paulo: Loyola, 2003.
- PEREIRA, Isidro. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. Braga: Tilgráfica, 1998.
- PFEIFFER, Charles F. et al. **Dicionário Bíblico Wycliffe**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.  
\_\_\_\_\_; HARRISON, Everett F. **Comentário Bíblico Moody: Gênesis à Malaquias**. São Paulo: Batista Regular, 2010. V. 1.
- PÖPPELMANN, Christa. **Dicionário de Língua Morta: A Origem de Máximas e Expressões em Latim**. São Paulo: Escala, 2010.
- REEBER, Michel. **Religiões: mais de 400 termos, conceitos e ideias**. Rio de Janeiro: Edíouro, 2002.
- REGA, Lourenço Stelio. **Noções do Grego Bíblico**. São Paulo: Vida Nova, 1991.
- SANTIDRIÁN, Pedro R. **Breve Dicionário de Pensadores Cristãos**. São Paulo: Santuário, 1997.
- SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de Conceitos Históricos**. São Paulo: Contexto, 2006.
- STRONG, James. **Dicionário Bíblico Strong – Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.
- 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.

ADAMS, Winthrop Lindsay. Alexander's Successors to 221 BC. In: ROISMAN, Joseph; WORTHINGTON, Ian (Ed.). **A Companion to Ancient Macedonia**. Singapore: Blakwell, 2010, p. 208-224.

ALLERT, Craig D. **Revelation, Truth, Canon and Interpretation: Studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho**. Leiden: The Netherlands, Brill, 2002.

ALVES, Rubem. **O que é Religião**. São Paulo: Loyola, 1999.

ARCHER Jr., Gleason L. **Merece Confiança o Antigo Testamento?** São Paulo: Vida Nova, 1986.

ARÓSTEGUI, Julio. **A Pesquisa Histórica: Teoria e Método**. Bauru: Edusc, 2006.

ASTRUC, Jean. **Conjectures sur la Genese**. Bruxelles: Imprimeur de Sa Majesté, 1753.

AUNE, David Edward. **The Westminster Dictionary of New Testament and Early Nice Christian Literature and Rhetoric**. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2003.

BAÉZ, Fernando. **História Universal da Destruição dos Livros: Das Tábuas Sumérias à Guerra do Iraque**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

BALTHASAR, Hans Urs von. **Teologia da História**. São Paulo: Novo Século, 2003.

BARBOSA, Leandro Mendonça (2014). **Representações do Ctonismo na Cultura Grega (Séculos VIII-V a.C.)**. Tese de Doutorado. Universidade de Lisboa.

BARNARD, Leslie William. **Justin Martyr: His Life and Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

\_\_\_\_\_. **Ancient Christian Writers: The First and Second Apologies**. New York: Paulist Press, 1997.

BARON, Salo W. **História e Historiografia do Povo Judeu**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

- BARTH, Karl. **Credo**: Comentários ao Credo Apostólico. São Paulo: Novo Século, 2003.
- BENES, Carrie E. Whose SPQR? Sovereignty and Semiotics in Medieval Rome. *Speculum* 84 (2009), p. 874-904.
- BERGER, Klaus. **As Formas Literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.
- BERGER, Peter L. **A Construção Social da Realidade**. 30 ed. São Paulo: Vozes, 2008.
- BERKHOF, Louis. **Teologia Sistemática**. Campinas: Luz Para o Caminho, 1990.
- BERMAN, Joshua A. Introduction. In: CASSUTO, Umberto. **The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch**. Jerusalem: Shalem Press, 2006, p. vii-xxiv.
- 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.
- BITTENCOURT, B. P. **O Novo Testamento**: Cânon, Língua, Texto. Rio de Janeiro: JUERP/ASTE, 1984.
- BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o Ofício de Historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BLOCH, Raymond. **La Adivinación en la Antigüedad**. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- BORNECQUE, H.; MORNET, D. **Roma e os Romanos**. São Paulo: Edusp, 1976.
- 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: 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.

BROWN, Raymond E. **O Nascimento do Messias: Comentário das Narrativas da Infância nos Evangelhos de Mateus e Lucas**. São Paulo: Paulinas, 2005.

BROWN, William Adams. **The Essence of Christianity: A Study in the History of Definition**. New York: Charles Scribner's Sons, 1902.

BRUNNER, Emil. **Christianity and Civilisation**. New York: Charles Scribner's Sons, 1949.

BRUCE, F. F. **Merece Confiança o Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1990.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Comentário Bíblico NVI: Antigo e Novo Testamento**. São Paulo: Editora Vida, 2008.

BRUCE, William Nolan (2004). **Resurveying The Religious Topography Of The Tiber Island**. A Thesis Presented To The Graduate School Of The University Of Florida In Partial Fulfillment Of The Requirements For The Degree Of Master Of Arts. University Of Florida.

BULFINCH, Thomas. **O Livro de Ouro da Mitologia: Histórias de Deuses e Heróis**. Ediouro: Rio de Janeiro, 2002.

BULTMANN, Karl Rudolf. **Jesus**. São Paulo: Teológica, 2005.

\_\_\_\_\_. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2004.

BUNSON, Matthew. **Encyclopedia of the Roman Empire**. New York: Facts on file Inc., 2002.

BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. (Org.). **A Escrita da História: Novas Perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992.

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.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. **Uma Introdução à História**. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CARR, Edward Hallet. **O Que é História?** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CASE, Shirley Jackson. **The Evolution of Early Christianity: A Genetic Study of First-Century Christianity in relation to Its Religious Environment**. Chicado, Illinois: The University Chicado Press, 1914.

CASSIRER, Ernest. **Linguagem e Mito**. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1985.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

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.

CHARTIER, Roger. **A História ou Leitura do Tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

\_\_\_\_\_. **A história cultural - entre práticas e representações**. Lisboa, Difel, 1987.

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.

\_\_\_\_\_. **Jesus Histórico. Uma Brevíssima Introdução**. Rio de Janeiro: Kline, 2012.

\_\_\_\_\_. **Cristianismos. Questões e Debates Metodológicos**. Rio de Janeiro: Kline, 2011.

\_\_\_\_\_; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Mônica. (Orgs.) **Jesus de Nazaré: Uma outra história**. São Paulo: Annablume, 2006.

\_\_\_\_\_; 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.

COHN, Haim. **O Julgamento de Jesus, o Nazareno**. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

CROCE, Benedetto. **History as the Story of Liberty**. New York: Meridian Books, 1955.

CROSSAN, John Domenic. **Quem Matou Jesus? As Raízes do Anti-semitismo na História Evangélica da Morte de Jesus**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

\_\_\_\_\_. **O Jesus Histórico: A Vida de Um Camponês Judeu do Mediterrâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

\_\_\_\_\_. **Uma Biografia Revolucionária: Jesus**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

\_\_\_\_\_. **O Jesus Histórico: fontes e metodologia para a pesquisa**. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Mônica. (Orgs.) **Jesus de Nazaré: Uma outra história**. São Paulo: Annablume, 2006. p. 165-192.

DANIÉLOU, Jean. **The Dead Sea Scrolls and Primitive Christianity**. Baltimore: Helicon Press, 1958.

DONALDSON, James. **A Critical History of Christian Literature and Doctrine: The Apologists**. London: MacMillan, 1866. V. 2.

DORIVAL, Gilles. **As Origens da Septuaginta: A Tradução em grego dos cinco livros da Torah**. In: HARL, Marguerite et al. **A Bíblia grega dos Setenta: Do Judaísmo Helenístico ao Cristianismo Antigo**. São Paulo: Loyola, 2007.

DUMAIS, Marcel. **O Acontecimento escatológico e o tempo**. In: GOURGUES, Michel; Talbot, Michel. **Naquele Tempo... Concepções e Práticas do Tempo**. São Paulo: Loyola, 2004, p. 83-102.

DURANT, Will. **Heróis da História: Uma Breve História da Civilização da Antiguidade ao Alvorecer da Era Moderna**. Porto Alegre: L&PM, 2012.

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.

ECO, Umberto. **Interpretação e Superinterpretação**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Lector In Fabula: A Cooperação Interpretativa nos Textos Narrativos**. 2 ed. São Paulo Perspectiva, 2004.

EDELMAN, Diana. From Prophets to Prophetic Books: The Fixing of the Divine Word. IN: \_\_\_\_\_, Diana; ZVI, Ehud Ben. **The Production of Prophecy: Constructing Prophecy and Prophets in Yehud**. London: Equinox Publishing, 2009.

EHRMAN, Bart D. **Cristianismos Perdidos: Los Credos Proscritos Del Nuevo Testamento**. Barcelona: Ares y Mares, 2004.

\_\_\_\_\_. **O que Jesus disse? O que Jesus não disse? Quem mudou a Bíblia e por quê**. São Paulo: Prestígio, 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.

ENGELS, Friedrich. **O Cristianismo Primitivo**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.

\_\_\_\_\_; GEERTZ, Clifford; BAUMAN, Zygmunt. **O Papel da Cultura Nas Ciências Sociais**. Porto Alegre: Villa Martha, 1980.

EVANS, Craig A. **Fabricating Jesus: How Modern Scholars Distort the Gospels**. Illinois: IVP Books, 2006.

FAIRWEATHER, William. **Jesus and Greeks or Early Christianity in Tideway of Hellenism**. London: Morrison and Gibb, 1924.

FEENEY, Denis. The History of Roman Religion in Roman Historiography and Epic. In: RÜPKE, Jörg (ed). **A Companion to Roman Religion**. Malden: Blakwell Publishing, 2007, p. 331-342.

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. **Hermenêutica: Compreendendo e Interpretando a Bíblia**. Goiânia: Renascer, 2003.

FINKEL, Irving L. **The Cyrus Cylinder: The King of Persia's Proclamation from Ancient Babylon**. London: I. B. Tauris, 1988.

FISCHER, Alexander Achilles. **O Texto do Antigo Testamento**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

FISCHER, Steven R. **História da leitura**. São Paulo: UNESP, 2006.

- 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: ORÍGENES. **Contra Celso**. São Paulo: Paulus, 2004. p. 9-31.
- \_\_\_\_\_. 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.
- \_\_\_\_\_. **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.
- 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.
- FREYNE, Sean. **A Galiléia, Jesus e os Evangelhos**: enfoques literários e investigações históricas. São Paulo: Loyola, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Jesus, um judeu da Galiléia**: nova leitura da história de Jesus. São Paulo: Paulus, 2008.
- FUNARI, Pedro Paulo A. **Grécia e Roma**. São Paulo: Contexto, 2002.
- FURLEY, David (Ed.). **Routledge History of Philosophy**: From Aristotle to Augustine. London: Routledge, 1999.
- FURNET-BETANCOURT, Raúl. **Religião e Interculturalidade**. São Leopoldo: Nova Harmonia; Sinodal, 2007.
- GADAMER, Hans-George. **Verdade e Método I**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2005.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

- \_\_\_\_\_. **Nova Luz Sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.
- GIBBON, Edward. **Declínio e Queda do Império Romano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- GIRARD, Marc. O Tempo e o Além do Tempo: Ensaio sobre a simbolização ritual em ambos os Testamentos. In: GOURGUES, Michel; Talbot, Michel. **Naquele Tempo... Concepções e Práticas do Tempo**. São Paulo: Loyola, 2004, p. 17-40.
- GOGUEL, Maurice. **The Birth of Christianity**. New York: The Macmillan Company, 1954.
- GOUGH, Michael. **The Early Christians**. New York: Frederick A. Praeger, 1961.
- 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.
- GOODMAN, Martin. **A Classe Dirigente da Judéia: As origens da Revolta Judaica Contra Roma, 66-70 d.C.** Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- GORDON, Robert P. Êxodo. In: BRUCE, F. F. (Org.). **Comentário Bíblico NVI: Antigo e Novo Testamento**. São Paulo: Editora Vida, 2008, pp. 205-260.
- GOTTWALD, Norman K. **Introdução socioliterária à Bíblia hebraica**. São Paulo: Paulinas, 1988.
- GRADL, Felix. O Pentateuco. In: \_\_\_\_\_; STENDEBACH, Franz Josef. **Israel e Seu Deus: Guia de Leitura Para o Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 9-58.
- 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.
- GUARINELLO, Norberto L. Uma Morfologia da História: As Formas da História Antiga. In: **Politéia: História e Sociedade**. Vitória da Conquista, v.3, nº1, 2003, p.41-61.

- HACQUARD, George. **Dicionário de Mitologia Grega e Romana**. Lisboa: ASA, 1996.
- HALLET, Joseph. **Notes and Discourses**. London: J. Noon, 1732.
- HARL, Marguerite et al. **A Bíblia grega dos Setenta: Do Judaísmo Helenístico ao Cristianismo Antigo**. São Paulo: Loyola, 2007.
- HAZEL, John. **Who's Who in the Greek World**. Londres: Routledge, 2002.
- HELLER, Agnes. **Uma teoria da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- HÉNAULT, Anne. **História Concisa da Semiótica**. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.
- HENGEL, Martin. **Foi Jesus Revolucionário?** Petrópolis: Vozes, 1971.
- 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.
- HOBBS, Thomas. **O Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. São Paulo: Nova Cultural, 2004
- HOFF, Paul. **O Pentateuco**. São Paulo: Editora Vida, 1983.
- \_\_\_\_\_. **Os Livros Históricos**. São Paulo: Editora Vida, 1996.
- FOX, John. **O Livro dos Mártires**. São Paulo: Mundo Cristão, 2003.
- HORSLEY, Richard A. **Arqueologia, história e sociedade na Galiléia: o contexto social de Jesus e dos rabis**. São Paulo: Paulus: 2000.
- HORSTER, Marietta. Living on Religion: Professionals and Personnel. In: RÜPKE, Jörg (ed). **A Companion to Roman Religion**. Malden: Blakwell Publishing, 2007, p. 331-342.
- 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 Econômica, 1998.

JOHNSON, Paul. **A History of the Jews**. New York: HarperPerennial, 1988.

KAMESAR, Adam. **The Cambridge Companion to Philo**. New York: Cambridge University Press, 2009.

KELLER, Werner. **E A Bíblia Tinha Razão...** São Paulo: Melhoramentos, 2005.

KENNEDY, George A. **Classical rhetoric & its Christian & secular tradition from ancient to Modern Times**. North Carolina: North Carolina Press, 1999.

KING, Francis X. **O Livro de Ouro das Profecias de Nostradamus**. São Paulo: Ediouro, 2002.

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

KLAUCK, Hans-Josef. **Evangelhos apócrifos**. São Paulo: Loyola, 2007.

KNOHL, Israel. **O Messias Antes de Jesus: O Servo Sofredor dos Manuscritos do Mar Morto**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

\_\_\_\_\_. > Erfahrungsraum < und > Erwartungshorizont < - zwei historische kategorien. In: **Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten**. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.

KROSNEY, Herbert. **O Evangelho Perdido: Como o Mundo Veio a Conhecer a Versão de Judas Iscariotes para a Morte de Cristo**. São Paulo: Prestígio, 2006.

LAFER. Mary de Camargo Neves. As Cinco Raças. In: Hesíodo. **Os Trabalhos e os Dias**. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996, p. 77-89.

LAHAYE, Tim; HINDSON, Ed (Eds.). **Enciclopédia Popular de Profecia Bíblica**. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.

LANGLOIS, Charles Victor; SEIGNOBOS, Charles. **Introduction aux Études Historiques**. Paris: Editions Kimé, 1992.

LE GOFF, Jacques. **Para Um Novo Conceito de Idade Média:** tempo, trabalho e cultura no ocidente. Lisboa: Estampa, 1979.

\_\_\_\_\_. **História e Memória.** Campinas: Ed. Unicamp, 1990.

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Os Evangelhos e a História de Jesus.** São Paulo: Paulinas, 1972.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Olhar Distanciado.** Lisboa: Edições 70, 1983.

LIEU, Judith. **Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World.** New York: Oxford University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. **Neither Jew Nor Greek?** Constructing Early Christianity. London: T&T Clark International, 2005.

LIVINGSTONE, Elizabeth A. (Ed.). **Studia Patristica.** Louvain: Peeters, 1997.

MACK, Burton L. **O Evangelho Perdido:** O Livro de Q e as origens cristãs. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

MACRAE, Alex A. Prophets and Prophecy. In: TENNEY, Merrill Chapin. **The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible: M-P.** Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1975.

MARINATOS, Nanno; WYATT, Nicolas. Levantine, Egyptian, and Greek Mythological Conceptions of the Beyond. In: DOWDEN, Ken; LIVINGSTONE, Niall (Eds). **A Companion to Greek Mythology.** Pondicherry: Blackwell, 2011.

MARJANEN, Antti; LUOMANEN, Petri. **A Companion to Second-Century Christian “Heretics”.** Leiden: Brill, 2005.

MARROU, Henri-Iréné. **Sobre o Conhecimento Histórico.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MARTIN, Charles G. 1 e 2 Reis. In: BRUCE, F. F. (Org.). **Comentário Bíblico NVI: Antigo e Novo Testamento.** São Paulo: Editora Vida, 2008, p. 537-603.

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.

\_\_\_\_\_. **Um Judeu Marginal**: Repensando o Jesus Histórico. V. 2. L. 3. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

MEYER, Marvin. Gnosticism, Gnostics, and the Gnostic Bible. In: BARNSTONE, Willis; MEYER, Marvin (Edt.). **The Gnostic Bible**. Boston: Shambala, 2003. p. 1-20.

MENDES, Manoel Odorico. Notas do Livro IV. In: HOMERO. **Iliada**. Tradução de Manoel Odorico Mendes. Rio de Janeiro: Typographia Guttemberg, 1874, p. 128-129.

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.

MIALL, James Goodeve. **Memorials of early Christianity**. Boston: Gould and Lincoln, 1853.

MINNS, Denis; PARVIS, Paul. **Justin, Philosopher and Martyr**. New York: Oxford University Press Inc., 2009.

MITCHELL, Stephen. **O Evangelho Segundo Jesus**: Uma Nova Tradução e Guia de seus Ensinamentos Essenciais para Cristãos e não Cristãos. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **The Development of Greek Biography**. Harvard: University Press, 1971.

MONTANELLI, Indro. **Storia di Roma: Dalla Fondazione Alla Caduta Dell'Imperio**. Milano: BestBur, 2013.

MORRIS, Joe E. **Revival of the Gnostic Heresy**. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

MOTA, Thiago Eustáquio Araújo. **Do Descensus À Consecratio**: Analisando os Funerais Heroicos na Eneida de Virgílio (I A.C). 2011. 151 f. Dissertação (Mestre em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia – GO.

- 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.
- NISSINEN, Martti. Prophets and Prophecy in the Ancient Near East. In: MACHINIST, Peter (Ed). **Writings from the Ancient World.** Nº 12. Atlanta: Society of Biblical Literature, 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.
- ORLIN, Eric. Urban Religion in the Middle and Late Republic. In: RÜPKE, Jörg (ed). **A Companion to Roman Religion.** Malden: Blakwell Publishing, 2007, p. 58-70.
- PAROSCHI, Wilson. **Crítica Textual do Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 1999.
- PARVIS, Sara; FOSTER, Paul. **Justin Martyr and His Worlds.** Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- PFLEIDERER, Otto. **The Development of Christianity.** New York: B. W. Huebsch, 1910.
- PICKERING, Wilbur. **Qual o Texto Original do Novo Testamento.** s/d.
- POHL, Adolf. **Apocalipse de João: Comentário Esperança.** Curitiba: Evangélica Esperança, 2001.
- POPE, Kyle. **The Second Apology of Justin Martyr.** Kansas: Ancient Road, 2001.
- PRICE, Ira M. The School of the Sons of the Prophets. In: The Old Testament Student. The University of Chicago Press. **JSTOR.** V. 8, nº 7, 1889, p. 244-249.
- PRIORE, Mary Del; VENANCIO, Renato. **Uma Breve História do Brasil.** São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2010.
- PROENÇA, Eduardo de (Org.). **Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia.** São Paulo: Fonte editorial, 2005.

- PULLAN, Leighton. **The History of Early Christianity**. London: Service & Paton, 1898.
- 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.
- RALL, Harris Franklin. **New Testament History: A Study of the Beginnings of Christianity**. New York: Abingdon Press, 1914.
- REICKE, Ivar Bo. **História do Tempo do Novo Testamento: O Mundo Bíblico de 500 a.C. até 100 d.C.** São Paulo: Paulus, 1996.
- REIS, José Carlos. **A História entre a Filosofia e a Ciência**. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Tempo, História e Evasão**. Campinas: Papyrus, 1994.
- \_\_\_\_\_. O Conceito de Tempo Histórico em Ricoeur, Koselleck e "Annales": Uma Articulação Possível. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 23, n. 73, 1996, p. 229-252.
- RENAN, Ernest. **Vida de Jesus**. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Paulo: o 13º Apóstolo**. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Letters from the Holy Land**. New York: Doubleday, Page & Company, 1904.
- RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. **Chave Linguística do Novo Testamento Grego**. São Paulo: Vida Nova, 2007.
- 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.
- ROGERSON. J. W. **O Livro de Ouro da Bíblia: Origens e Mistérios do Livro Sagrado**. Rio de Janeiro: PocketOuro, 2010
- ROKEAH, David. **Justin Martyr and the Jews**. Leiden: Brill, 2002.

- RÖMER, Thomas. **A Chamada História Deuteronomista: Introdução Sociológica, Histórica e Literária**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- ROSENBERGER, Veit. Republican Nobles: Controlling the *Res Publica*. In: RÜPKE, Jörg (ed). **A Companion to Roman Religion**. Malden: Blakwell Publishing, 2007, p. 292-303.
- ROWLAND, Christopher. **The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity**. London: SPCK, 1982.
- RÜSEN, Jörn. **Reconstrução do Passado: Teoria II: Os Princípios da Pesquisa Histórica**. Brasília: UnB, 2007.
- \_\_\_\_\_. **História Viva. Teoria da História III: Formas e Funções do Conhecimento Histórico**. Brasília: UnB, 2007.
- SACHOT, Maurice. **A Invenção do Cristo: Gênese de Uma Religião**. São Paulo: Loyola, 2004.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas da História**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Cultura na Prática**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- SALAH, Samy. **The Last Pharaohs**. New Jersey: Princeton University Press, 2010.
- SAND, Shlomo. **A invenção do povo Judeu: da Bíblia ao sionismo**. São Paulo: Benvirá, 2011.
- SANDERS, Jack T. **The Jews in Luke-Acts**. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- SANDERS, E. P. **Paulo, a lei e o povo judeu**. São Paulo: Paulinas, 1990.
- SANTOS, Rita de Cássia Codá. Προτρεπτικός Προζ Ελληνας (**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, Samuel N. dos. **7 Fatores que Possibilitaram o crescimento do Cristianismo nos Primeiros Século: Uma Abordagem Histórica**. Goiânia: Kelps, 2014
- \_\_\_\_\_. **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.

SANTOS, Bento Silva. Platonismo e Cristianismo: Irreconciliabilidade Radical ou Elementos Comuns? Veritas. **Revista de Filosofia**, v. 48, p. 323-336, 2003.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica**: arte e técnica da interpretação. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

SCHMID, Konrad. **História da Literatura do Antigo Testamento**: Uma Introdução. São Paulo: Loyola, 2013.

SCHOLZ, Vilson. **Princípios de Interpretação Bíblica**: Introdução à Hermenêutica com Ênfase em Gêneros Literários. Canoas: ULBRA, 2006.

SCHWEITZER, Albert. **A Busca do Jesus Histórico**. São Paulo: Novo Século, 2003.

\_\_\_\_\_. **Paul and his Interpreters**: A Critical History. London: Adam and Charles Black, 1912.

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

SIDNEY, Philip. **An Apology For Poetry**. Manchester: Manchester University Press, 2002.

SIMIAND, François. **Método Histórico e Ciência Social**. Bauru: EDUSC, 2003.

SKA, Jean Louis. **Introdução à Leitura do Pentateuco**: Chaves para a Interpretação dos Cinco Primeiros Livros da Bíblia. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

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.

\_\_\_\_\_. Justin and His Bible. In: **Justin Martyr and His Worlds**. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

SOUZA, Marcelo Miguel De. **Os aspectos poético-musicais nas obras de Homero**: métrica, ritmo e performance (Séc. VIII a. C.). 2012. 187 f. Dissertação (Mestre em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia – GO.

SPINOZA, Baruch. **Tratado Teológico-Político**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

- SPONVILLE, André Comte. **Apresentação da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *O Ser-Tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- STANIFORTH, Maxwell. Notas. In: MARCO AURÉLIO. **Meditations**. Penguin Books, 2002.
- STARK, Rodney. *O Crescimento do Cristianismo: Um Sociólogo Reconsidera a História*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- Ste. CROIX, Geoffrey de. **Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy**. In: Michael Whitby & Joseph Streeter (ed.). New York: Oxford University Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. *¿Por Que Fueron Perseguidos Los Primeros Cristianos?* In: FINLEY, M. I. **Estúdios Sobre Historia Antigua**. Madrid: Akal Editor, 1981. p. 233-273.
- STORNIOLO, Ivo. Introdução. In: **Padres Apostólicos**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 335-341.
- 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.
- TABOR, James D. **A Dinastia de Jesus: A História Secreta das Origens do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.
- 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.
- THACKERAY, H. St. J. Introdução. In: ARISTEAS. **The Letter of Aristeas**. Translate by H. St. J. Thackeray. New York: The Macmillan Company, 1917.
- THEISSEN, Gerd. ; MERZ, Annette. **O Jesus Histórico: Um Manual**. São Paulo: Loyola, 2002.
- 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.

- THIEDE, Carsten Peter; D'ANCONA, Matthew. **Testemunha Ocular de Jesus: Novas Provas em Manuscrito sobre a Origem dos Evangelhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- THOMAS, Gordon. **O Julgamento de Jesus: Um Relato Jornalístico sobre a Vida e Inevitável Crucificação de Jesus Cristo**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2007.
- THOMAS, Rosalind. **Literacy and Orality in Ancient Greece**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- TILLICH, Paul. **História do Pensamento Cristão**. São Paulo: Aste, 2004.
- TORRANO, Jaa. A Quadrúpla Origem da Totalidade. In: HESÍODO. **Teogonia: A Origem dos Deuses**. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995. p. 31-39.
- TOYNBEE, Arnold J. **Helenismo: A História de uma Civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.
- VERMES, Geza. **Os Manuscritos do Mar Morto**. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- \_\_\_\_\_. **As Várias Faces de Jesus**. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- \_\_\_\_\_. **A Religião de Jesus, o Judeu**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- 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: SP: Academia Cristã, 2005.
- WHISENANT, Jessica N. **Writing, Literacy, and Textual Transmission: The Production of Literary Documents in Iron Age Judah and the Composition of the Hebrew Bible**. A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (Near Eastern Studies) in the University of Michigan 2008, 387p.
- WILLKER, Wieland. **A Textual Commentary on the Greek Gospels: Luke**. Bremen, 2007. V. 3.
- WILSON, Robert R. **Profecia e Sociedade no Antigo Israel**. São Paulo: Paulus, 2006.
- WISEMAN, C. B. E. **New Discoveries in Babylonia About Genesis**. London: Purnell and Sons, 1946.
- WOODWARD, Kathryn. **Identity and Difference: Culture, Media and Identities**. London: The Open University, 1997.

WORTHINGTON, Ian. **By the Spear: Philip II, Alexander the Great and the Rise and Fall of the Macedonian Empire**. New York: Oxford, 2014.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **O Imaginário**. São Paulo: Loyola, 2007.

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.

YOURCENAR, Marguerite. **Memórias de Adriano**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

ZUURMOND, Rochus. **Procurais o Jesus Histórico?** São Paulo: Loyola, 1998.

#### d) Endereços eletrônicos

[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2007/Documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20070321.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2007/Documents/hf_ben-xvi_aud_20070321.html). Acessado em 14/11/2015).

[http://www.nabluguide.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=55%3Anablus-shechem-introduction&catid=39%3Ahistory&Itemid=60&lang=en](http://www.nabluguide.com/index.php?option=com_content&view=article&id=55%3Anablus-shechem-introduction&catid=39%3Ahistory&Itemid=60&lang=en). Acessado em 02/04/2015.

<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.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=xei=>. Acessado em 10/09/2011

<http://www.phrases.org.uk/meanings/indian-summer.html>. Acessado em 28/07/2011

<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.ellopos.net/elpenor/greek-texts/septuagint/chapter.asp?book=14&page=36>. Acessado em 27/07/2015

[www.sohistoria.com.br/curiosidades/nomes](http://www.sohistoria.com.br/curiosidades/nomes). Acessado em 07/04/2015.

<http://www.sacred-texts.com/ane/enuma.htm>. Acessado em 18/10/2015.

BIBLIA HEBRAICA STUTGARTENSIA. In: <http://www.hebraico.pro.br/biblia/quadros.asp>. Acessado em 27/03/2015.

ARAUJO, Paulo Sérgio de. **Quem Falou Com o Rei Saul em En-Dor: O Falecido Profeta Samuel ou Um Demônio? – Compreendendo I Samuel 28**. Disponível em: [www.imortalidadedaalma.com/wp-content/uploads/Saul-e-a-pitonisa-de-En-Dor-Compr](http://www.imortalidadedaalma.com/wp-content/uploads/Saul-e-a-pitonisa-de-En-Dor-Compr)

eendendo-ISamuel-282.pdf.

HOMERO. Iliad. In: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0217:book=4:card=1&highlight=menelaos> . Acessado em 10/02/2017

VIEIRA, Antônio. **História do Futuro.** In: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000253.pdf>. Acessado em 02/03/2017.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0185%3Acard%3D583>

<https://www.priberam.pt/dlpo/vision%C3%A1rio>. Acessado dia 21/02/2017.

<https://www.google.com.br/#q=history+of+the+future&tbm=bks>.