

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
Área de Concentração: Instituições e História das Ideias

ALESSANDRO ARZANI

AS AÇÕES ANTICRISTÃS SEGUNDO AS *APOLOGIAS* DE
JUSTINO MÁRTIR:
Controle social e religião no Império Romano

Maringá
2013

ALESSANDRO ARZANI

AS AÇÕES ANTICRISTÃS SEGUNDO AS *APOLOGIAS* DE
JUSTINO MÁRTIR:

Controle social e religião no Império Romano

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em História da
Universidade Estadual de Maringá
como requisito para a obtenção do
título de Mestre em História.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a. Renata Lopes Biazotto Venturini

Maringá
2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A797a Arzani, Alessandro

As ações anticristãs segundo as Apologias de Justino Mártir: controle social e religião no Império Romano / Alessandro Arzani. Maringá: [s.n.], 2013. 149p.

Orientador: Prof^a Dr^a. Renata Lopes Biazotto Venturini
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Estadual de Maringá.

1. História do cristianismo. 2. Perseguição aos cristãos. 3. Império Romano. 4. Justino Mártir. I. Venturini, Renata Lopes Biazotto. II. Universidade Estadual de Maringá.

ALESSANDRO ARZANI

AS AÇÕES ANTICRISTÃS SEGUNDO AS *APOLOGIAS* DE
JUSTINO MÁRTIR:
Controle social e religião no Império Romano

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em História da
Universidade Estadual de Maringá
como requisito para a obtenção do
título de Mestre em História.

Aprovado em

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Monica Selvatici

Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof^ª. Dr^ª. Solange Ramos de Andrade

Universidade Estadual de Maringá - UEM

Prof^ª. Dr^ª. Renata L. Biazotto Venturini

Universidade Estadual de Maringá - UEM

Dedico este trabalho

ao senhor de todas as eras, que não pode ser submetido a qualquer estaticidade que se possa imaginar no universo. Ao que era desde o princípio, é agora e continuará sendo indefinidamente. Ao que consola e às vezes oprime a qualquer que seja. Ao que cuidadosamente nos observa desde o primeiro instante de vida e que conta cada batimento do nosso coração. Sem ele nossos dias não poderiam ser contados. Dele depende o amanhã, nossa existência e nossa história. Àquele que acompanhou cada passo deste desafio e que me fazia lembrar do valor de cada instante. Àquele que muitos simplesmente chamam de “tempo”

AGRADECIMENTOS

À Prof^a. Dr^a. Renata L. Biazotto Venturini, minha querida orientadora, pela confiança, incentivo, amizade e paciência durante essa jornada. Eu confesso que nunca havia conhecido alguém que carregasse em si, de tal forma, a franqueza e a doçura associadas ao rigor acadêmico como pude constatar em sua pessoa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo amparo financeiro para o desenvolvimento dessa pesquisa.

À Prof^a. Dr^a. Sara Parvis (University of Edinburgh), por sua gentileza em indicar algumas informações importantes sobre o principal manuscrito das *Apologias* de Justino, o *MS Parisinus Graecus 450*.

À minha querida amiga Prof^a. Viviana L. Felix (Universidad Catolica de Buenos Aires) que generosamente compartilhou comigo artigos e momentos agradáveis de fluência de ideias.

Aos professores Dr^o. Mauro Pesce e Dr^a. Adriana Destro (Università di Bologna) pela atenção em partilhar comigo algumas indicações bibliográficas.

Às professoras Dr^a. Maria Aparecida de Oliveria Silva (pesquisadora na UNESP-Araraquara) e Dr^a. Giovanna Menci (Istituto Papirologico “G. Vitelli” dell’Università degli Studi di Firenze) assim como também ao nobre B. Jobjorn Boman (Örebro University) pelos riquíssimos artigos compartilhados.

Ao Prof^o. Me. Deivid V. Gaia (Universidade Federal de Pelotas) por haver gentilmente compartilhado alguns documentos importantes conseguidos junto à Bibliothèque national de France.

Às professoras Dr^a. Monica Selvatici (Universidade Estadual de Londrina) e Dr^a. Solange Ramos de Andrade (Universidade Estadual de Maringá) pelas ricas críticas e considerações que contribuíram para o aprimoramento dessa pesquisa.

Aos colegas Camila Santiago Luz, Thiago França, Thais Bassi Soares, Prof^o. Dr^o. Jaime Estevão dos Reis e demais integrantes do Laboratório de Estudos Antigos e Medievais (LEAM-UEM) pelo companheirismo e satisfação proporcionada pela dedicação conjunta aos estudos históricos.

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 [...].

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 Mártir, *I Apologia* 11.1;12.1

Resumo

A história do cristianismo na primeira metade do II século é marcada por atritos locais, denúncias em tribunais e calúnias que faziam do nome “cristão” um motivo de condenação. Trajano, Adriano e Antonino Pio fizeram suas recomendações aos governantes locais para desestimular a expansão da nova *superstitio* dos cristãos, que demonstrava aversão aos deuses, às tradições, às celebrações públicas e ao culto imperial. Nenhuma perseguição, de fato, devia ser estabelecida; denúncias anônimas não deveriam ser aceitas e os cristãos que abandonassem a fé deveriam ser perdoados; os que se recusavam a abandonar a fé eram punidos com a pena capital segundo o julgamento de cada magistrado. Nesse período, alguns, chamados apologistas, produziram escritos em defesa dos fiéis. Justino escreveu duas vezes ao imperador Antonino e a seus filhos entre os anos de 154 e 161. Nas *Apologias* ele critica a postura dos governantes por acatarem as calúnias das massas que acarretavam uma ideia depreciativa ao *nomen christianum*. A fidelidade cristã ao Império é ratificada pelo apologista, que surpreende ao destacar a colaboração dos fiéis na manutenção da ordem. Por meio desta pesquisa que tem por objetivo analisar a relação entre controle e religião a partir as ações anticristãs nesses escritos de Justino, nota-se que esse tipo de ações foi fundamental para que a função social da religião dos cristãos fosse pensada no desenvolvimento desse discurso apologético. Nesse discurso, procura-se justificar a rejeição aos deuses e à imoralidade por eles representada. Atento às interrogações dos intelectuais e homens letrados de sua época, são destacados os aspectos tidos por “irracionais e imorais” das crenças pagãs; enquanto a fé cristã é apresentada em contornos racionais com o intuito de reconhecê-la como filosofia divina e superior às demais. Nesse sentido a crença num Deus absoluto, justo e onisciente aparece como um instrumento capaz de subter as pessoas à moralidade, enquanto aguardam a recompensa eterna e procuram se afastar da condenação divina. É nesse momento que a religião dos cristãos começa a ser pensada como uma substituta às crenças pagãs, apontadas como incoerentes.

Palavras-chave

Justino Mártir, história do cristianismo, Império Romano, perseguição aos cristãos

Abstract

The history of Christianity in the first half of the second century is marked by local clashes, accusations in court and slanders that made the name "Christian" reason for condemnation. Trajan, Hadrian and Antoninus Pius made their recommendations to local governments to discourage the expansion of new *superstitio* of the Christians who showed aversion to the gods, traditions, public celebrations and the imperial cult. No persecution in fact should have been established; anonymous reports should not have been accepted and if any Christian abandoned the faith they should have been forgiven; however, those who refused to abandon their faith were punished with the death penalty according to the judgment of each magistrate. During this period, some Christians with high education produced writings in defense of their faith. Justin wrote twice to the Emperor Antoninus and his sons between the years 154 and 161 AD. In "Apologies" he criticizes the attitudes of the rulers for accepting the slander of the masses who were accusing the Christians. The Christian fidelity to the Empire is ratified and he highlights the collaboration of the faithful in the maintenance of order. Through this research on the relationship between religion and control as seen in the antichristian actions reported in the writings of Justin, it is noted that this type of action was essential to the social function of the Christian religion to be thought in your apologetic discourse. It seeks to justify the condemnation of the gods and the immorality represented by them. In attention to the questions of intellectuals and men of letters of his age, the irrational behaviors and immoral aspects of the pagan beliefs are pointed by the apologist, while the Christian faith is presented in rational contours, making it a divine philosophy and superior to the other. In this sense, the Christian belief in an absolute God who is just and omniscient appears as an instrument with the ability to teach and demand morality from its followers, while they are awaiting the eternal reward and actively trying to move away from divine condemnation. It is then that their religion begins to be thought of as a substitute for pagan beliefs, which are pointed out as incoherent with the order in the Empire.

Key-words

Justin Martyr, History of Christianity, Roman Empire, persecution of Christians

LISTA DE ABREVIATURAS

<i>Hist. Ecles.</i>	História Eclesiástica
<i>Diál.</i>	Diálogo com Trifão
<i>I Apol.</i>	Primeira Apologia de Justino
<i>II Apol.</i>	Segunda Apologia de Justino
<i>A</i>	Manuscrito Parisinus Graecus 450
<i>B</i>	Manuscrito Phillipicus
<i>C</i>	Manuscrito Ottobonianus Graecus 274
<i>IGRR</i>	Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes
<i>Apolog.</i>	Apologeticus de Tertuliano
<i>Hist. Rom.</i>	História Romana de Cassius Dio
<i>Hist. Aug.</i>	História Augusta
<i>ApS</i>	Apologia de Sócrates
<i>PIR</i>	Prosopografia Imperii Romani
<i>Ep.</i>	Epístolas de Plínio
<i>Hist. Roma</i>	História de Roma de Tito Lívio
<i>ANRW</i>	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
<i>ZKG</i>	Zeitschrift für Kirchengeschichte
<i>Ant. Jud.</i>	Antiguidades Judaicas
<i>Guer. Jud.</i>	Guerras Judaicas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO I: JUSTINO E AS APOLOGIAS	18
1.1 As principais edições das Apologias	18
1.2 A questão da autoria: Justino	22
1.3 A composição das Apologias de Justino	25
1.3.1 As teorias sobre a composição e a estrutura retórica	26
1.3.2 As raízes do gênero apologético de Justino	27
1.4 Destinatários	31
CAPÍTULO II: AS AÇÕES ANTICRISTÃS	34
2.1 Os cristãos sob o governo de Trajano.....	35
2.2 Os cristãos sob o governo de Adriano	49
2.3 Antonino Pio, Justino, Marco Aurélio e os cristãos	57
CAPÍTULO III: A CRÍTICA DE JUSTINO AOS DEUSES E À FORMA ROMANA DE MANUTENÇÃO DA ORDEM	62
3.1 A postura dos governantes na manutenção da ordem.....	67
3.2 A condenação aos deuses pagãos e a estigmatização do nomen christianus	71
3.3 Sobre as leis e imoralidades.....	85
CAPÍTULO IV: A CONTRIBUIÇÃO CRISTÃ PARA A MANUTENÇÃO DA ORDEM SOCIAL.....	91
4.1 O controle absoluto do controlador absoluto.....	91
4.2 A razão das escolhas e o fundamento da justiça cristã	100
4.2.1 A revelação da norma e a oposição dos demônios	102
4.2.2 A razão que julga	109
4.3 O governo, o controle e os governantes.....	115
CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
REFERÊNCIAS	126
APÊNDICE I: A TRADIÇÃO MANUSCRITICA DAS APOLOGIAS	143
Índice onomástico de autores e textos antigos	146
Índice remissivo.....	148

INTRODUÇÃO

Este que no dia 1 de junho é reverenciado pelas Igrejas Católica, Ortodoxa Oriental e Anglicana tem a apresentar um testemunho que vai além do seu martírio. Seus escritos oferecem pistas importantes para o entendimento da condição da religião dos cristãos no Império Romano em meados do século II. Muitos, como o Papa Bento XVI, o têm chamado de “o mais importante dos padres apologistas do segundo século”¹. Porém, o que esta pesquisa irá mostrar é que os escritos atribuídos a esse “filósofo cristão” apresentam, acima de tudo, os primeiros indícios de uma efetiva reflexão histórico-teológica sobre a função do cristianismo na organização social.

Dentre as pesquisas do século XX sobre Justino, recebe destaque primeiramente o trabalho de Johannes M. Pfäffisch², em 1910, a respeito da influência do pensamento de Platão sobre esse apologista. Em 1923, foi publicada a obra de E. R. Goodenough³, que apresentava uma sistematização do pensamento teológico desse que, segundo seu ponto de vista fazia jus ao nome de “mártir”, ou seja, alguém “que dá testemunho”, mas que em contrapartida estava longe de merecer o título de “filósofo”. Poucos anos mais tarde, destoando em alguns aspectos do pensamento de Goodenough, empreendeu C. Andresen⁴ uma análise sublinhando os traços filosóficos dos escritos de Justino em comparação ao médio-platonismo, que tinha um espaço significativo no pano de fundo intelectual do II século d.C. A problemática da relação entre as doutrinas cristãs ganhou reforço com a defesa da tese de N. Hyldahl⁵, em 1965. Na mesma década de 1960, é Lislie W. Barnard⁶ quem intersecciona os aspectos teológicos, filosóficos e as ideias sobre o judaísmo representados nos escritos de Justino. Além dos interesses teológico-filosóficos em torno desses escritos, há também uma busca por elementos que auxiliem a compreender a condição dos cristãos no

¹ PAPA BENTO XVI. *Audiência geral*. Praça de São Pedro, Vaticano, 21 de março de 2007. Disponível em http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070321_po.html acesso em 20 de dezembro de 2011.

² *Der einfluss Platos auf die theologie Justin des Märtyers: eine dogmengeschichtliche untersuchung nebst einem Anhang über der Apologien Justins*. Paderborn: Schöningh, 1910.

³ *Theology of Justin Martyr*. Jena: Frommann, 1923.

⁴ Justin und der mittlere Platonismus, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, v.44, Berlin-New York, 1952-1953, pp.157-195. Cf. também ANDRESEN, C. *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das christentum*, Berlín: Walter de Gruyter und co. 1955.

⁵ *Philosophie und christentum: eine interpretation der einleitun zum Dialog Justins*. Kopenhagen: Munksgaard, 1966. (Tese de doutorado na Aarhus Universitet, 1965).

⁶ *Justin Martyr: his life and thought*. London: Cambridge University Press, 1967.; cf. também id. Justin Martyr in recent study. *Scottish Journal of Theology*. V. 22, n. 2, jun/1969. pp. 152-164.

Império em meados do século II. Nesse sentido, os escritos de Justino têm muito a contribuir tanto para se pensar a influência da cultura greco-romana sobre as ideias cristãs quanto sobre as ações anticristãs.

As conferências de Henry Chadwich⁷ na *The John Rylands Library*, em 1965, chamavam a atenção para a inter-relação entre a filosofia e a teologia nascente percebidas nas estratégias de defesa argumentativa apresentadas por Justino contra a opressão sobre os cristãos. Mas por que os cristãos foram perseguidos?

As hipóteses têm girado em torno de uma lei especial contra os cristãos instituída por Nero, *institutum neronianum* como chamou Tertuliano⁸, ou pelo enquadramento em crimes comuns como *maiestas*, ou pela livre ação dos magistrados para manter a ordem, *ius coertiones*⁹. Na década de 1950 receberam destaque os trabalhos de Henry Gregoire¹⁰, A. N. Sherwin-White¹¹ e J. Moreau¹². Na década seguinte, Geoffrey E. M. de Ste Croix¹³ estabeleceu um debate com Sherwin-White¹⁴ sobre essa questão.

G.E.M. de Ste Croix sustentava que as perseguições aos cristãos baseavam-se na recusa em reconhecer os deuses de Roma, comportamento que era frequentemente considerado perigoso e sedicioso. Os deuses tradicionais do panteão greco-romano eram as divindades principais da religião pública de Roma, que exigiam culto para a estabilidade da *pax deorum*¹⁵. Por essa perspectiva Ste Croix propunha que a perseguição se relacionava ao sentimento religioso da época¹⁶. A.N. Sherwin-White, por outro lado, defendeu que as perseguições aos cristãos não se baseavam na questão do rompimento da *pax deorum*, mas na aguda obstinação dos cristãos em não cometer apostasia nem sacrificar para os deuses do Império¹⁷. Tal postura dos cristãos desafiava as autoridades romanas e representavam uma grave insubordinação. G.E.M. Ste. Croix deu uma tréplica a essa questão em 1964¹⁸, mas essa problemática tem despertado pesquisadores até hoje¹⁹.

⁷ Justin Martyr's defence of Christianity. Manchester: The John Rylands Library, 1965.

⁸ *Ad Nationis* I.7,8.

⁹ BARNES, T. D. Legislation against the Christian. *The Journal of Roman Studies*. v. 58, 1968. pp. 30-50.

¹⁰ *Les Persecutions dans l'Empire Romain* Bruxelles: Palais de Académies/Académie Royale, 1951.

¹¹ The early persecution and roman law again. *Journal of Theological Studies* n.3, v.2, 1952. p. 199.

¹² *La persécution Du Christianisme dans l'Empire roman*. Paris: Presses Universitaires de France, 1956.

¹³ De Ste. CROIX, G.E.M. Why were the Early Christians persecuted? *Past and Present*. n.26, 1963. pp. 6-38.

¹⁴ SHERWIN-WHITE, A.N. Why were the Early Christians persecuted? – An amendment. *Past and Present*. n.27, 1964. pp. 23-27.

¹⁵ De Ste. CROIX, G.E.M. *Op. cit.* 1963, p. 24.

¹⁶ Ste. CROIX, G.E.M. *Op. cit.* 1963, pp. 29-31.

¹⁷ SHERWIN-WHITE, A.N. *Op. cit.* 1964, pp. 25.

¹⁸ De Ste. CROIX, G.E.M. *Why were the Early Christians persecuted? – A Rejoinder*. *Past and Present*. n.27, 1964. pp. 28-33.

¹⁹ Cf. BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.; MacMULLEN, Ramsay. *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*. New Haven/London: Yale

A proclamação cristã no I e II séculos causava tanto conversões quanto reações adversas entre os pagãos²⁰. A religião pública do Império Romano era presente na vida dos povos²¹. Lembrando Marcel Simon e André Benoît²², é justo admitir que com a refutação de todos os compromissos e a sustentação intransigente do monoteísmo, a Igreja parecia um corpo estranho aos pagãos. Distanciando-se dos eventos públicos, normalmente envolvidos com a idolatria condenada pela Igreja, rejeitando o serviço militar, os jogos e as celebrações artísticas, os cristãos se autoexpunham à marginalização da sociedade.

Entre o povo ou entre os intelectuais os cristãos eram vistos com estranheza ou desconfiança²³. Assim como foram caracterizados os judeus, podia-se pensar que os cristãos apresentavam um *odio humani generis*²⁴, em parte devido aos comentários depreciativos que se espalhavam entre o povo. Foram caracterizados, por Tácito, como membros de uma destrutível *superstitio*²⁵ oriunda da Judeia. Suetônio se referiu a eles como “raça de homens de uma *superstitio* nova e maléfica”²⁶. As acusações ou suspeitas poderiam girar em torno de delitos ou coisas consideradas repulsivas como: infanticídio, incesto, assembleias ilegais, introdução de cultos ilícitos e mais especialmente traição, sendo esta última caracterizada pela recusa em adorar a divindade do imperador²⁷.

As *superstitiones* e os cultos locais eram alvo da polícia romana e ficavam sob atenção. Como destacam Mary Beard, John North e Simon Price²⁸, as controvérsias poderiam desencadear ideias de oposição à autoridade romana. Assim aconteceu na rebelião do Egito em 172 e 173 a.C²⁹; na incursão da Trácia que foi liderada por um sacerdote de Dionísio que

University Press, 1984.; DIGESER, Elizabeth DePalma. *The making of a Christian Empire: Lactantius and Rome*. Ithaca: Cornell University Press, 2000.; DRAKE, Harold Allen. *Constantine and the Bishops; the politics of intolerance*. Baltimore/London: John Hopkins University Press, 1999.; CLARK, Gillian. *Christianity and the Roman Society*. Cambridge: Cambridge University press, 2004.; CHADWICK, Henry. *The Church in Ancient History*. New York: Oxford University Press, 2001.; FREND, W.H.C. *Persecutions: genesis and legacy*. In: MITCHELL, M., YOUNG, F. *The Cambridge History of Christianity*. Vol. I – Origins to Constantine. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.;

²⁰ GOODMAN, Martin. *Mission and conversion: proselytizing in the religious history of the Roman Empire*. Clarendon Press: Oxford University Press, 1994, p. 12.

²¹ ROSA, Cláudia Beltrão. A religião da *Urbs*. In: SILVA, Gilvan Ventura da Silva; MENDES, Norma Musco. (org.) *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006. p. 141. Cf. BEARD, M.; NORTH, J.A; PRICE, S.R.F. *Religions of Rome*, v. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. pp. 32-35.

²² SIMON, M.; BENOÎT, A. *Giudaismo e Cristianesimo: una storia antica*. Roma/Bari: Laterza/Figli Spa, 2005. p. 12.

²³ “aqueles que por suas abominações eram mal vistos” [*quos per flagitia invisos*]. Tácito, *Annales*, 15,44.

²⁴ “ódio à humanidade”. Ibid.

²⁵ *exitiabilis superstitio* [destrutível superstição] *Annales*, 15,44.

²⁶ *genus hominum superstitionis novae ac maleficae*. *De Vita XII Caesarum, Vita Neronis*, 16,2.

²⁷ MOREAU, J. *La persécution Du Christianisme dans l'Empire roman*. Paris: Presses Universitaires de Frances, 1956.

²⁸ *Religions of Rome*, v. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. pp. 337-348.

²⁹ Cassius Dio, *Hist. Rom. LXXII.4*.

conseguiu seguidores³⁰; entre os druidas incitados por profecias sobre o fim de Roma da Gália³¹; e nas revoltas judaicas do I e II séculos d.C. Embora existisse um nível significativo de liberdades religiosa e individual, os grupos e assembleias ficavam sob atenção das autoridades. Os báquicos, os astrólogos e mágicos, o culto de Ísis e a crença dos druidas também enfrentaram a obstrução romana³².

Paul Veyne faz diferenciação entre os interesses dos homens letrados e das autoridades preocupadas com a manutenção da ordem e o interesse da população pagã em geral. Em sua percepção, a atitude de crítica dos romanos frente às comunidades cristãs manifestava a repulsa ao que era híbrido, impuro, ambíguo³³. Desse modo a rejeição ao novo grupo religioso do oriente deveria envolver um problema identitário, também relacionado à dificuldade de se assimilar um grupo dotado de particularidades que pretendiam a superioridade diante dos estabelecidos. Justino também sustenta uma tese em torno da questão do “por que os cristãos eram perseguidos”, esforçando-se em convencer os romanos sobre as “injustiças” cometidas contra os cristãos.

Embora não exista um consenso sobre o início das perseguições no I século³⁴, é certo que o estilo de vida e o conteúdo das crenças cristãs não agradavam a muitos, o que culminava na condenação dos cristãos denunciados.

Não há sinais de uma perseguição generalizada no início do II século, mas apareciam atritos locais que por vezes culminavam na condenação dos cristãos denunciados ou agredidos pelo povo. Plínio Segundo não sabia ao certo como proceder nos processos que julgavam os cristãos no Ponto-Bitínia e chegou a pedir a orientação de Trajano³⁵. Sob Adriano³⁶, o governador da Ásia Menor, Graniano, também levantou questões sobre esses processos.

³⁰ Cassius Dio, *Hist. Rom.* LI.25,5.; LIV.34,5-7.

³¹ Tácito, *Historias* IV.54,61,65; V.22,24.

³² COWLEY, Angela. Religious Toleration and Political Power in the Roman World. Tesis submitted for the Master in Arts. McMaster University, 2008. Cf. AMES, Cecília Religião e controle social no mundo romano: a proibição das Bacanais em 186 a.C. Traduzido por Nathalia Monseff Junqueira. Conferência do I Colóquio Internacional e III Colóquio Nacional do LEIR (Laboratório de estudos sobre o Império Romano) da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Campus Franca. Setembro de 2010. *História* [online]. 2010, vol.29, n.2, pp. 341-356. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-90742010000200019>.

³³ VEYNE, Paul. *Culto, piedade e moral no paganismo greco-romano*. In. O Império Greco Romano. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009. pp. 245-246

³⁴ Marta Sordi (*I cristiani e l'Impero Romano*. Milano: Jacka Books, 2011. pp. 15-29), por exemplo, sustenta a tese de que a resposta negativa do Senado ao pedido de Tibério sobre o reconhecimento de Cristo entre os deuses oficiais teria tornado a fé cristã em uma *religio illicita*. Paul Keresztes defende que foi o *institutum neronianum* que primeiramente comprometeu a legalidade do grupo dos cristãos (Law and Arbitrariness in the persecution of the Christians and Justin's First Apology. *Vigiliae Christianae*, v. 18, n. 4, dec/1964, pp. 204-214)

³⁵ Governou de 98 a 117 d.C.

³⁶ Governou de 117 a 138 d.C.

Nesse período, Quadrato e Aristides também escreveram ao imperador em defesa dos cristãos, mas a situação continuou a mesma sob o governo de Antonino Pio³⁷.

Justino, que havia nascido em Flávia Neápolis³⁸, atual Nablus, uma cidade na antiga região da Samaria, filho de pai latino e de um avô com nome grego, estudou filosofia, mas se converteu ao cristianismo e se pôs em defesa da fé³⁹. Escreveu suas *Apologias* entre os anos de 154 e 161, aproximadamente, em defesa dos cristãos levados aos tribunais e então condenados à morte. Além da previsão de seu próprio martírio, o apologista retrata ainda um caso específico que ocorreu sob Urbico, em Roma. Seu discurso busca convencer o imperador Antonino Pio⁴⁰ de que os cristãos não representavam nenhum tipo de ameaça e que seria, segundo seu ponto de vista, uma grande injustiça condenar à morte aqueles que eram colaboradores “da paz” no Império⁴¹. Os problemas penais e de outros caracteres jurídicos abordados por Justino e comuns ao governo de Antonino Pio foram uma vez analisados por Paul Keresztes⁴², que destacou a estratégia desse apologista de interpretar o rescrito⁴³ de Adriano a Minúcio Fundano. Todavia, as *Apologias* desse pensador cristão desafiam a compreensão de um capítulo intrigante da história das ideias religiosas cristãs: como esse discurso em defesa dos cristãos apresenta, em meio às proposições teológico-filosóficas que permeiam o texto, uma leitura das ações anticristãs conjugando controle social e religião na reprovação da coação imposta por Roma sobre os cristãos e na indicação da função reguladora da religião cristã para a cooperação na manutenção da ordem?

Por isso, essa pesquisa tem por objetivo principal compreender as relações entre controle social e religião a partir da análise das ações anticristãs praticadas até meados do século II d.C., segundo as *Apologias* de Justino Mártir. O exame de suas ideias deve compreender o paradoxo construído em seu discurso entre o tipo de controle social desenvolvido pelas autoridades romanas, que permitem a intolerância aos cristãos que tumultuam a ordem e, por outro lado, o tipo de controle social apontado nas *Apologias* que

³⁷ Governou de 138 a 161 d.C.

³⁸ *I Apol.* 1,1 cf. MUNIER, C. *Saint Justin*, apologie pour les chrétiens : introduction et commentaire. Paris : du Cerf, 2006. pp. 127-129. BARNARD, L. W. *Justin Martyr: his life and thought*. New York: Cambridge University Press, 1967.

pp. 3-12.

³⁹ JOSSA, G. *I Cristiani e L'Impero Romano: da Tibério a Marco Aurelio*. Napoli: M. d'Auria Editore, 1991. Cf. mais informações no capítulo I.

⁴⁰ E também a seus filhos Marco Vero (que seria chamado Marco Aurélio) e Lúcio Vero.

⁴¹ *I Apol.* 3.1ss; *I Apol.* 12.1ss.

⁴² KERESZTES, Paul. The Emperor Hadrian's Rescript to Minucius Fundanus. *Phoenix*, Vol. 21, No. 2 Summer, 1967, pp. 120-129.; Id. Law and Arbitrariness in the persecution of the Christians and Justin's First Apology. *Vigiliae Christianae*, v. 18, n. 4, dec/1964, pp. 204-214. Id. The emperor Antoninus Pius and the Christians. *The Journal of Ecclesiastical History*, v. 22, n° 1, jan/1971, pp. 1-18.

⁴³ Rescrito em resposta aos questionamentos do governador anterior Granião.

daria razão à tolerância aos cristãos, mediante um tipo de ordem derivado da proliferação de suas crenças.

Por “controle social” entende-se “o conjunto dos recursos materiais e simbólicos de que uma sociedade dispõe para assegurar a conformidade do comportamento de seus membros a um conjunto de regras e princípios prescritos e sancionados”⁴⁴. Ou ainda, seguindo a perspectiva de Martin Innes⁴⁵, “controle social” refere aos mecanismos e tecnologias empregados para manutenção da ordem social. Esta, por sua vez, é composta de diversos conjuntos de ideias, ações e interações, as quais de alguma forma contribuem para a constituição em curso da organização social. Nesse embate apologético do século II, são apresentados argumentos para convencer de que a fé cristã não estava propícia a nenhum tipo de desordem social e que, pelo contrário, seria capaz de influenciar na formação de súditos fiéis do Império.

Para o cumprimento do objetivo central dessa pesquisa, as *Apologias* de Justino são estabelecidas como principal objeto e fonte de investigação a serem submetidas à crítica interna e externa segundo o desenvolvimento de uma análise histórica⁴⁶. Ao colocar as *Apologias* de Justino no centro dessa análise, busca-se delimitar um campo possível de análise dentro do processo de expansão do cristianismo pelos territórios do Império Romano tendo em vista as várias formas de resistências e aceitações. Uma análise sobre Justino e a sobrevivência de suas *Apologias* é apresentada no capítulo I e no Apêndice I.

⁴⁴ BOUDON, R.; BOURRICAUD, F. (ed.). *Dicionário crítico de sociologia*. São Paulo: Ática, 1993. p. 101.

⁴⁵ *Understanding social control: Deviance, crime and social order*. Berkshire, England: Open University Press, 2003. p. 5.

⁴⁶ TOPOLSKY, Jersy. *Metodologia de la historia*. Madrid: Ediciones Catedras, 1992. pp. 36-45.

CAPÍTULO I: JUSTINO E AS APOLOGIAS

Para desenvolver uma investigação sobre as relações entre controle social e religião nas ações anticristãs de meados do século II d.C. a partir das *Apologias* de Justino Mártir é preciso responder a algumas perguntas básicas sobre sua origem, transmissão e forma. Levando em consideração que as *Apologias* foram redigidas originalmente há quase 1900 anos e passaram por diversos copistas e editores até chegar à atualidade, é necessário fazer um rápido percurso analítico sobre as edições e suportes materiais que garantiram a preservação do texto. Isso deverá contribuir para a compreensão de suas características atuais.

Esse tipo de análise contempla as diferenças entre as três principais edições recentes das *Apologias*. Miroslav Marcovich⁴⁷ (com a 1ª. edição em 1995), por exemplo, oferece uma edição seguindo o padrão apresentado no MS *Parisinus Graecus*, enquanto Charles Munier⁴⁸ (com edições em 1994, 1996 e 2006) sustenta a teoria de que os dois textos seriam originalmente uma mesma peça. Denis Minns e Paul Parvis⁴⁹ (2009) oferecem uma edição que além de considerar a *II Apologia* uma compilação de fragmentos e anotações de Justino, transformadas em *Apologia* por terceiros, ainda realoca partes da segunda peça para a primeira, fazendo-a ganhar dois capítulos a mais do que as duas edições mencionadas anteriormente.

Assim, serão analisados a seguir alguns dos principais pontos sobre as edições, o tamanho original e os destinatários das *Apologias*, bem como as evidências que apontam para Justino como seu autor.

1.1 As principais edições das *Apologias*

A tradição manuscrita das *Apologias* de Justino remonta ao *Parisinus Graecus 450*, ao *Phillipicus 3081* e ao *Ottobonianus Graecus 274*, chamados respectivamente A, B e C,

⁴⁷ MARCOVICH, M. *Apologiae pro Christianis; Dialogus cum Tryphone/ Iustini Martyris*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005.

⁴⁸ MUNIER, Charles. *L'Apologie de Saint Justin philosophe et martyr*. Fribourg, Suisse : Éditions universitaire, 1994.; Id. *Saint Justin: apologie pour les chrétiens édition et traduction*. Fribourg, Suisse : Éditions universitaires, 1995. ; Id. *Justin. Apologie pour les chrétiens: introduction, texte critique, traduction et notes*. Paris: Du Cerf, 2006.

⁴⁹ MINNS, Denis; PARVIS, Paul (ed). *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009.

segundo a forma estabelecida por T. Otto⁵⁰. Além desses três manuscritos, pode-se contar com a colaboração de uma tradição indireta nas citações de Eusébio de Cesareia, na *Sacra Parallela*⁵¹ e no *Chronicon Paschale*⁵². Na *História Eclesiástica*, as *Apologias* são citadas não menos que doze vezes. Na *Sacra Parallela* de João Damasceno são encontradas oito passagens. No *Chronicon Paschale*, aparecem apenas os trechos da *II Apol.* 8.1-2 e 8.3-4. Esse último deriva provavelmente da tradição de Eusébio (*Hist. Eccl.* IV.16.3-6)⁵³.

Em 1551, foi produzida a partir do MS A a *editio princeps*, importante trabalho do *typographus regius* Robert Estienne⁵⁴, ou Robertus Stephanus. Conforme a análise de Minns e Parvis⁵⁵, trata-se de um texto bem produzido. Do mesmo modo que A, a composição de Stephanus, que foi dedicada a “Biblioteca Real”, apresenta os extratos de Photius e Eusébio sobre Justino. A *Apologia* menor também aparece antes da maior⁵⁶. Não há nenhuma divisão ou quebra de texto. Apenas algumas variantes de A são colocadas nas margens das páginas.

A primeira tradução das *Apologias* viria em 1554, por Joachim Périon⁵⁷, em Paris. Frederick Sylburg⁵⁸ apresentou sua edição em 1593, em Heidelberg, seguindo rigorosamente o texto de Robert Etienne. Sabe-se também que Frédéric Morel publicou as *Apologias* de Justino em 1615⁵⁹. As edições de Johann Ernst Grabe seguiram fiéis ao Stephanus, mas trouxeram duas inovações: a edição de 1700⁶⁰, em Oxford, apresentou a *Apologia* maior como

⁵⁰ *Iustini Philosophi et Martyris Opera quae feruntur Omnia* (Corpus Apologetarum Cristianorum Saeculi Secundi i), vol. I, part I, Opera Iustini Indubitata. Jena:1876.

⁵¹ HOLL, Karl (ed). *Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus*. Leipzig : J.C. Hinrichs'sche Huchhandlung, 1897.

⁵² Ad exemplar Vaticanum recensuit L. Dindorf, Bonae: Impensis ed Weberi, 1832.

⁵³ MINNS, D.; PARVIS, P. *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 13

⁵⁴ Minns e Parvis oferecem a seguinte referência: ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΚΑΙ ΜΑΡΤΥΡΟΣ. / ΖΗΝΑ καὶ Σερήνω. / ΛΟΓΟΣ παραινετικός πρὸς Ἑλλήνας. / ΠΡΟΣ ΤΡΥΦΩΝΑ Ἰουδαίου διάλογος. / ΑΠΟΛΟΓΙΑ ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς τὴν Ῥωμαίων Σύγκλητον. / ΑΠΟΛΟΓΙΑ β ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς Ἀντοίνιον τὸν εὐσεβῆ. / ... / EX BIBLIOTHECA REGIA. / LVTETIAE. / Ex officina Roberti Stephani typographi Regii, Regiis typis. / M.D.LI. / Cum priuilegio Regis. Devido à corrupção dos textos antigos, nem sempre é possível identificar os títulos corretamente, por isso são apresentados aqui em letras maiúsculas. As barras representam a separação das linhas onde são lidas as informações a respeito dos volumes referenciados.

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 14.

⁵⁶ A *I Apologia* é a “apologia maior”, mas no MS A a “apologia menor”, isto é, a *II Apologia*, vem primeiro.

⁵⁷ *Beati Iustini philosophi & martyris: opera omnia, quae adhuc inueniri potuerunt, id est, quae ex Regis Galliae Bibliotheca prodierunt*. Parisiis: Apud Iacobum Dupuys, è regione collegij Cameracensis, / sub insigni Smeritanae, 1554. Cum Priuilegio Regis.

⁵⁸ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ / ΙΟΥΣΠΙΝΟΥ / ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΚΑΙ / ΜΑΡΤΥΡΟΣ / ΤΑ ΕΥΡΙΣΚΟΜΕΝΑ. / S. IUSTINI/ PHILOSOPHI ET MARTYRIS, / OPERA QVAE VNDEQVAQVE / INVENIRI POTVERVNT. Ex Typographeio Hieronymi Commelini, Heidelberg: Commelin, 1953.

⁵⁹ Minns e Parvis (*Op. cit.*, p. 15) mencionam que Frédéric Morel tenha criado a categoria de “Apologistas” lançando uma coleção de texto. Esta informação pode até estar correta, mas os autores não apontaram nenhuma referência do tipógrafo. Sabe-se que ele publicou as *Apologias* devido as informações do seguinte catálogo: GRESWELL, W. H. P.; GRESWELL, E. *A view of the early parisian greek press: includin the lives of the Stephani; notices of other contemporary greek printers of Paris*. 2 v. Oxford: E. Greswell, 18--.

⁶⁰ SANCTI / JUSTINI / PHILOSOPHI ET MARTYRIS / APOLOGIA PRIMA / PRO CRISTIANIS / AD ANTONINUM PIUM, /.../ Edita a Joanne Ernesto Grabe. Oxoniae: 1700.

a primeira e a edição de 1703⁶¹ apresentou a obra menor como a *II Apologia*, tal como são reconhecidas hoje; e também foram acrescentadas divisões de capítulos, diferentes das usuais. A edição de Styan Thirlby de 1722⁶² juntou as três obras de Justino reconhecidas como autênticas: *I e II Apologia* e o *Diálogo com Trifão*. O texto ainda era baseado em Stephanus. Em 1742, Prudentius Maran⁶³, publicou sua obra com uma divisão de capítulos que se tornaria a usual. Segundo Minns e Parvis⁶⁴, Maran teve acesso a A e B, mas seu texto é semelhante ao de Stephanus. As *Apologias* da coleção *Patrologia Graeca*, volume 6, de 1857⁶⁵, é a reprodução da sua edição alocada na série de Jacques Paul Migne (1800-1875).

J.C.T. von Otto⁶⁶ publicou sua primeira edição em 1842 e a terceira e definitiva em 1876. Ele não ficou preso ao texto de Stephanus e apresenta o princípio das edições críticas sugerindo modificações e melhoramentos do texto. Em 1911, foi a vez de Alfred Blunt. Segundo Minns e Parvis⁶⁷, a obra se baseou principalmente nos trabalhos de G. Krüger⁶⁸, que se espelhou em Otto. A edição de Edgar Goodspeed⁶⁹, em 1914, recorre a A, C e à tradição de Eusébio e da *Sacra Parallela*, porém não apresenta notas críticas.

Em 1994, Miroslav Marcovich⁷⁰ publicou sua edição crítica das *Apologias*. Em 1997, publicou também a edição do *Diálogo*⁷¹. A qualidade crítica destes textos passou a um alto nível. Segundo a análise de Minns e Parvis⁷² as emendas de Marcovich são de um teor filológico tão elevado e com intervenções sobre o caráter estilístico de tal modo que é possível duvidar que Justino tivesse um conhecimento tão apurado de grego.

⁶¹ SANCTI / JUSTINI / Philosophi & Martyris / APOLOGIA SECONDA / PRO CRISTIANIS / ORATIO COHORTATORIA, / ORATIO AD GRAECOS, ET / DE MONARCHIA/ LIBER: /.../ Edita à / H, Hutchin A.M. ex Aede Christi. / OXONIAE, / E THEATRO SELDONIANO / 1703.

⁶² *Iustinu philosophu kai martyros Apologia hyper Christianōn pros Antōnion ton eusebē = Apologiae duae et dialogus cum Thyphone iudaeo*. Londonium: Impensis Richardi Sare, justa portam australem Hospitii Greiani, in / vico dicto Holbourn, 1722.

⁶³ ΤΟΥ ΕΜ *ΓΙΟΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ / ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ / ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΚΑΙ ΜΑΡΤΥΡΟΣ / ΤΑ / ΕΥΠΙΣΛΑΟΜΕΝΑ ΠΑΝΤΑ. / S.P.N. JUSTINI PHILOSOPHI ET MARTYRIS / OPERA / QUAE EXSTANT OMNIA / ... / Opera & studio unius ex Monachis Congregationis S. Mauri. / Parisiis: Sumptibus Caroli Osmont, 1742. Cum approbatione et privilegio regius.

⁶⁴ *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 16.

⁶⁵ MIGNE, Jacques-Paul. (Org.). *Patrologiae cursus completus: series graeca*. Paris: Garnier-Migne, 1857.

⁶⁶ *Iustini Philosophi et Martyris Opera quae feruntur Omnia* (Corpus Apologetarum Cristianorum Saeculi Secundi i), vol. I, part I, Opera Iustini Indubitata. Jena:1876.

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 17.

⁶⁸ *Die Apologieen Justins des Märtyrers*. 3. ed. Freiburg/Leipzig : Mohr, 1896.

⁶⁹ *Dei ältesten Apologeten*, Texte mit kurzen Einleitungen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1914.

⁷⁰ *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis*, Berlin: De Gruyter, 1994.

⁷¹ MARCOVICH, Miroslav. *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*. Berlin: De Gruyter, 1997.

⁷² *Op. cit.*, p. 18.

Charles Munier também apresentou em 1994⁷³ um volume simples das *Apologias* em francês. Em 1995⁷⁴, foi lançada sua edição e tradução do texto grego. Ele confessa não ter tido acesso à obra de Marcovich recém-publicada⁷⁵. Sua “grande obra” veio em 2006: uma edição crítica na coleção *Sources Chrétiennes*. O ponto forte do texto de Munier são os comentários e a extensiva discussão do contexto teológico e filosófico⁷⁶. As análises textuais não são muito profundas, mas contribuem significativamente com a indicação de textos correlacionados.

A edição crítica de Denis Minns e Paul Parvis⁷⁷ – com texto grego, tradução e notas – foi publicada em 2009. Além da ampla revisão das edições de outros autores, o texto apresenta um rico aparato crítico. As interferências no texto fazem a *I Apologia* chegar até o capítulo 70.

Em 1995 a editora Paulus preparou uma versão das *I e II Apologias* e o *Diálogo com Trifão* em um único volume⁷⁸. O texto é problemático e muito simplista. Não há sinais de crítica textual e podem ser encontrados alguns erros de português. A tradução foi feita por Ivo Storniolo com introdução e notas de Roque Frangiotti, mas não há nenhuma indicação sobre qual foi o texto base para a tradução. É evidente, todavia, que os editores não contaram com as edições de Marcovich, Munier ou Minns e Parvis. Por isso, deixaremos este texto em segundo plano.

Nessa pesquisa, as edições de Miroslav Marcovich⁷⁹, Charles Munier⁸⁰ e a de Denis Minns e Paul Parvis⁸¹ são lidas em conjunto, comparando as divergências sempre que for necessário. A interferência na disposição dos capítulos adotada por Denis Minns e Paul Parvis não será admitida. A divisão das *Apologias* será tal qual a que apresenta Marcovich, por ater-se ao padrão comum à maioria dos estudiosos⁸², porém a *Apologia Maior* será chamada *I Apologia*, abreviado para *I Apol.* ou simplesmente I, quando já houver uma citação no parágrafo. Semelhantemente a *Apologia Menor* será chamada *II Apologia*, abreviado para *II*

⁷³ MUNIER, Charles. *L'Apologie de Saint Justin philosophe et martyr*. Fribourg, Suisse : Éditions universitaire, 1994. 174 p.

⁷⁴ Id. *Saint Justin: apologie pour les chrétiens édition et traduction*. Fribourg, Suisse : Éditions universitaires, 1995.

⁷⁵ Id. *Saint Justin, apologie pour les chrétiens : introduction et commentaire*. Paris : du Cerf, 2006. p. 90.

⁷⁶ Opinião também compartilhada por MINNS, D.; PARVIS, P. *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 18.

⁷⁷ Ibid. 346 p.

⁷⁸ JUSTINO. *São Justino de Roma: I e II Apologias; Diálogo com Trifão*. Introdução e notas Roque Frangiotti; Traduzido por Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

⁷⁹ MARCOVICH, M. *Apologiae pro Christianis; Dialogus cum Tryphone/ Iustini Martyris*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005.

⁸⁰ *Op. cit.*, 2006.

⁸¹ *Op. cit.*

⁸² Cf. MARCOVICH, M. *Op. cit.*, 2005. p. 10.

Apol. ou II, nas mesmas condições que a primeira. O texto de Munier segue a mesma padronização de Marcovich, no entanto, ele prefere se referir a *Apologia* parte I e parte II, nomenclatura que não será seguida nesse texto. O termo “*Apologias*” será empregado como referência aos dois textos de Justino.

1.2 A questão da autoria: Justino

A *I Apologia* (1.1) aponta explicitamente que seu autor é Justino, homem oriundo de Flávia Neápolis, hoje conhecida como Nablus, localizada na Síria Palestina. B. Bagatti⁸³ afirma que ela foi fundada por veteranos da conquista da Judeia, sob Vespasiano, por volta do ano de 72. O avô de Justino, Baquios, pode ter participado da implantação da cidade.

O apologista se reconhece como conterrâneo dos samaritanos⁸⁴. No *Diálogo com Trifão* ele é identificado como “filósofo” e nas *Apologias* fica evidente seu conhecimento da filosofia. Taciano chamou seu mestre apologista de “o mais admirável⁸⁵”. Irineu de Lyon fez menção ao seu martírio e carregou sua influência em seu escrito⁸⁶. Tertuliano⁸⁷ atribuiu-lhe dois títulos: “filósofo e mártir”. O apologista também recebeu um lugar no *De viriis illustribus* de São Jerônimo e Gennadius⁸⁸.

Em seu *Diálogo com Trifão*⁸⁹ ele é apresentado como um homem educado no estudo da filosofia. Segundo a narrativa do *Diálogo*, Justino conheceu o estoicismo, frequentou a escola peripatética, ficou junto a um filósofo pitagórico que lhe solicitou aprender música, astronomia e geometria. Por último havia se aproximado da escola platônica, quando então conheceu os escritos dos profetas e a fé cristã⁹⁰. Segundo E. R. Goodenough⁹¹, Justino adota uma dramatização das relações entre o cristianismo e a filosofia apresentando as passagens por diversas escolas às quais critica rumo à “verdade” cristã. Ele compara a narrativa de Justino à de seu contemporâneo Luciano em *Menippus* IV;VI. Em *Menippus*, também é descrita a passagem por diversas escolas de pensamento, chegando-se ao consentimento, pelas inúmeras contradições, de que nenhuma delas tinha autoridade. Goodenough também vê a

⁸³ S. Giustino e la sua patria. *Agustinianum*. V. 19, 2, Ago/1979. p. 319.

⁸⁴ *Diál.*, 120.6; *II Apol.* 15.1.

⁸⁵ *Discurso contra os gregos*, 19.1ss.

⁸⁶ *Contra as heresias*, I,28.1; cf. IV,6.2; V,26.2.

⁸⁷ *Contra os Valentinianos*, 5.1ss.

⁸⁸ *Vida dos homens Ilustres*,

⁸⁹ 2.1ss.

⁹⁰ *II Apol.* 8.1ss.

⁹¹ *Theology of Justin Martyr*. Jena: Frommann, 1923. pp. 58-59.

recorrência dessa forma literária na descrição de verdadeiros prosélitos do judaísmo, Githro, Naaman e Rahab, descritos na *Tannaim*⁹². N. Hyldahl⁹³, além de considerar a narrativa da trajetória filosófica de Justino mera ficção, também sustenta ser impossível determinar que tipo de platonista esse pensador foi antes de sua conversão e que a capa de filósofo que usava mencionada por Eusébio era um erro de interpretação.

Deve-se reconhecer, como também destacou L. W. Barnard, que se por um lado havia uma convenção literária grega – e que pudesse ser encontrada ocasionalmente até no judaísmo – sobre as aventuras por diversas escolas a fim de criticá-las, por outro lado isso não contradiz a admissão da atual condição de filósofo cristão assumida por Justino naquele momento. Por “filósofo cristão” não se pretende dizer outra coisa senão aquilo que ele mesmo confessa e procura convencer os seus leitores, a saber, de que após conhecer diversas correntes filosóficas encontrou nas doutrinas cristãs a “verdade” que o contentou⁹⁴. Além disso, o teor apologético do discurso de Justino está fundamentalmente relacionado a paralelos e intersecções com a filosofia. C. Andresen⁹⁵ concorda que a trajetória filosófica de Justino seja mais do que um simples jogo literário. Segundo Andresen, e ele parece estar correto, o médio-platonismo é a base da construção do pensamento cristão de Justino.

Em Roma, Justino esteve engajado em debates com o filósofo cínico, Crescente⁹⁶. Segundo a *Ata do Martírio de Justino*⁹⁷, ele foi decapitado sob o julgamento de Rusticus, prefeito de Roma entre 162 e 168.

A data e o local da conversão de Justino são imprecisos. Éfeso tem sido cogitada como uma boa hipótese para o local de seu membramento ao cristianismo⁹⁸ ou ainda algum ponto na sua longa jornada da Palestina para Roma⁹⁹. Minns e Parvis¹⁰⁰ pensam que sua adesão deve ter ocorrido pelo menos uns 30 anos antes de sua morte. Isso apontaria para uma data próxima

⁹² Ibid, pp. 58-59.

⁹³ *Philosophie und christentum: eine interpretation der einleitun zum Dialog Justins*. Kopenhagen: Munksgaard, 1966. (Tese de doutorado na Aarhus Universitet, 1965).

⁹⁴ *Dial.* II.1-6.

⁹⁵ Justin und der mittlere Platonismus, *Zeitschrift für die Neuetestamentliche Wissenschaft*, v.44, Berlin-New York, 1952-1953, pp.157-195. Cf. FELIX, Viviana Laura. Elementos medioplatônicos en la filosofía de Justino, IV JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFÍA MEDIEVAL, Academia Nacional de Ciencias de Ciencias de Buenos Aires, Abril 2009.

⁹⁶ *II Apol.* 3.1ss.

⁹⁷ Atti del Martírio di San Giustino, Caritone, Caritò, Evelopisto, Ierace, Peone e Liberiano, Martirizzati a Roma. In: GIRGENTI, Giuseppe. *Giustino Martire: il primo cristiano platonico*. Milano: Vita e Pensiero, 1995. Texto grego e tradução italiana a partir da obra de WARTELLE. A. *Saint Justin, Apologies: Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index*. Paris : Études Augustiniennes, 1987.

⁹⁸ QUASTEN, J. *Patrology v. I*. Alen, Texas: Christian Classics (RCL), 1995. pp. 196-197.

⁹⁹ SKARSAUNE, Oskar. *The proof from phrophecy: a study in Justin Martyr's proof-text tradition: text-type provence, theological profile*. Leiden: E.J.Brill, 1987. pp. 245-246.

¹⁰⁰ *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 33.

à guerra judaica da década de 130 d.C. O *Dialogo* (120.6) cita a *I Apologia* e desse modo ambos os textos fazem referência à revolta de Bar Kosiba entre os anos de 132 e 135¹⁰¹.

Além das *Apologias* e do *Diálogo com Trifão*, obras que são reconhecidamente próprias a Justino, Eusébio¹⁰² aponta que o apologista escreveu também: um livro contra os gregos, outro intitulado *Elenchos*, um tratado sobre a soberania de Deus, outro com o título *Psaltes* e um escrito sobre a alma. Um tratado contra Marcião também é citado, mas essa passagem corresponde a um trecho da *I Apol.* 26.5-6¹⁰³. Na sequência dessa perícopes da *I Apologia*, Justino disse que ele mesmo escreveu um “tratado” contra todas as heresias. Esse escrito, porém, é dado por perdido. No *Dialogo* 120.6, o apologista diz ter aprestado um escrito endereçado ao imperador, no qual se refere a Simão Mago¹⁰⁴, o que é constatado na *I Apologia*. É pertinente admitir que não é possível saber se o texto que foi preservado até agora derivou daquele primeiro endereçado ao imperador. Se seu trabalho foi entregue ao imperador é provável que Justino tenha ficado com uma cópia.

Minns e Parvis¹⁰⁵ não acreditam que seu texto tenha sido copiado com o intuito de ser amplamente publicado. Parece-lhes razoável sustentar a hipótese de que o texto preservado até hoje pelo MS A deriva do documento que estava com Justino no momento de sua prisão. Talvez tenha sido necessária uma reorganização do texto mais tarde com um propósito catequético ou apologético diferente do seu sentido original. Entre sua emissão original e o término do trabalho do copista do *Parisinus Graecus 450* em 11 de setembro de 1364¹⁰⁶, muita coisa pode ter acontecido ao texto. Todavia, o principal obstáculo a essa hipótese é que não foram encontrados quaisquer vestígios de um texto que ateste que o documento já teve outro formato sem os acréscimos catequéticos. Além disso, as partes que tratam das crenças cristãs estão bem relacionadas à estrutura da obra e cumprem com seu propósito apologético¹⁰⁷. Sua estrutura apresenta traços comuns aos escritos de outros apologistas do II

¹⁰¹ *Diál.* 1.3; *I Apol.* 31.6.

¹⁰² *Hist. Eccles.* IV.18.1-6.

¹⁰³ *Hist. Eccles.* IV.11.8-9.

¹⁰⁴ Cf. *I Apol.* 26.2-3.

¹⁰⁵ *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 34.

¹⁰⁶ Marcovich (*Apologiae pro Christianis; Dialogus cum Tryphone/ Iustini Martyris*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005) calcula o ano de 1363, mas Bobichon (‘Oeuvres de Justin Martyr: le manuscrit Loan 36/13 de la British Library, um apographe du manuscrit de Paris (Prisinus graecus 450)’, *Scriptorium*, 57, 2003, pp. 157-158) apontou de forma mais satisfatória a data de 1364, com a qual Minns e Parvis (*Op. cit.*, 34) e Munier (*Saint Justin, apologie pour les chrétiens : introduction et commentaire*. Paris : du Cerf, 2006, p. 84) concordam.

¹⁰⁷ A função catequética da obra será examinada mais propriamente no terceiro capítulo, parte 4 dessa dissertação.

século induzindo Sara Parvis¹⁰⁸ a pensar que Justino tenha sido o “pai” do gênero apologético cristão servindo de inspiração para outros escritores da época.

Embora existam interrogações e divergências sobre a unicidade ou bipartição das *Apologias*, há semelhanças estilísticas entre as duas partes que fazem com que Marcovich¹⁰⁹, Munier¹¹⁰, Minns e Parvis¹¹¹ concordem que os escritos procedam de Justino, ainda que certas modificações sejam admitidas durante o tempo, conforme as irregularidades de alguns pontos têm mostrado. É preciso, ainda, ter uma ideia clara sobre que tipo de escritos se está analisando, tendo em vista que o conceito de “apologia” como uma espécie de gênero literário é recente.

1.3 A composição das *Apologias* de Justino

Termo derivado da palavra grega ἀπολογία, significa basicamente “discurso de defesa, defesa”. Que também deriva do verbo ἀπολογέομαι, que representa o oposto de κατηγορία, que significa “acusação”¹¹².

No século IV a.C., Platão¹¹³ e Xenofontes¹¹⁴, cada um a seu modo, narram a “apologia de Sócrates” e proporcionam um tributo à valorização da razão. No I século d.C. é Flávio Josefo¹¹⁵ quem eterniza um discurso desse tipo remetido a Ápion, em prol dos judeus. Josefo defende a religião judaica salientando a sua antiguidade e contrastando a pretensão grega à superioridade no campo cultural. O caráter “apologético” do texto como um “discurso de defesa” fica por conta da resposta a algumas alegações antijudaicas atribuídas ao escritor grego Ápion e os mitos acreditados por Manetho.

No século II d.C. Apuleio de Madura também compôs uma apologia pela qual se defende das acusações de magia. É nesse mesmo século que uma série de escritos como os de Quadrato, Aristides, Justino, Atenágoras, Méilton de Sardes, Teófilo de Antioquia, Taciano e outros emerge em defesa dos cristãos que sofriam acusações principalmente na Ásia Menor.

¹⁰⁸ Justin Martyr and apologetic tradition. In: _____; FOSTER, P. *Justin Martyr and his World*. Minneapolis: Fortress Press, 2007. pp. 115ss.

¹⁰⁹ *Apologiae pro Christianis; Dialogus cum Tryphone/ Iustini Martyris*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005.

¹¹⁰ *Saint Justin, apologie pour les chrétiens : introduction et commentaire*. Paris : du Cerf, 2006.

¹¹¹ *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009.

¹¹² LIDDLE, H. G.; SCOTT, *Abridged Greek-English Lexicon*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1999. Cf. RUSCONI, C. (Ed.). DICIONÁRIO grego do Novo Testamento. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

¹¹³ *Apologia de Sócrates*.

¹¹⁴ *Apologia*.

¹¹⁵ *Contra Ápion*.

Para compreender os aspectos constitutivos das apologias de Justino é preciso analisar as várias teorias sobre sua composição e sua estrutura retórica.

1.3.1 As teorias sobre a composição e a estrutura retórica

As diferenças estruturais de uma para a outra apologia de Justino exigem uma análise específica. Notadamente, a *II Apol.* é menor que a *I Apol.* Minns e Parvis¹¹⁶ apresentam três teorias sobre o número desses escritos de Justino.

A forma como aparecem no MS A corrobora com a ideia de que sejam duas apologias. Mas enquanto a primeira é cheia de citações da escritura, a segunda não tem nenhuma citação desse tipo. De modo bem peculiar, é na *II Apologia* que aparece a reflexão sobre o λόγος σπερματικός¹¹⁷ e o comprometimento de Justino no debate com Crescente. A análise textual da *II Apologia* é desfavorecida pelo tamanho do texto, todavia as diferenças proporcionais entre os escritos são somadas à hipótese de que seriam de fato duas apologias.

A segunda teoria sustenta a ideia de que originalmente a atual composição dupla era na verdade uma única *Apologia*. Munier é aliado a essa proposta. Ele considera que uma obra única – um *libellus* – teria sido apresentada em Roma como requisição pessoal endereçada ao Imperador Antonino Pio e seus filhos para mudar a condição dos cristãos no Império¹¹⁸. O principal argumento dessa hipótese é que existe uma boa *inclusio* entre as referências à piedade e à filosofia no início da primeira (*I Apol.* 1; 2.1-2; 3.1) e os que aparecem no final da segunda (*II Apol.* 12;13; e 14). As retomadas na segunda, do tipo “conforme dissemos anteriormente”, seriam referências ao que foi dito na parte imediatamente anterior e não a outro texto.

De modo diverso, Minns e Parvis¹¹⁹ consideram que a estrutura do texto ficaria muito estranha se fosse pensada segundo essa teoria. O clímax da primeira parte estaria no rescrito de Adriano, quando o autor mostra a incoerência das acusações e perseguições sofridas pelos cristãos (*I Apol.* 68.5-10). Isso tornaria incoerente recomeçar uma seção de defesa na parte posterior. Outro argumento desfavorável é que o escriba que picou o texto teria sido demasiadamente astuto para escolher uma parte que marcaria precisamente a distinção de tons entre os dois textos.

¹¹⁶ *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009. p.22.

¹¹⁷ *Logos spermatikos*, que pode ser entendido de modo limitado com “semente da razão”.

¹¹⁸ *Saint Justin, apologie pour les chrétiens : introduction et commentaire*. Paris : du Cerf, 2006. p. 24.

¹¹⁹ *Op. cit.*, p. 22.

Outra teoria sustenta que se trata de uma apologia e um apêndice. Minns e Parvis¹²⁰ fazem saber que essa foi a teoria apresentada por Grabe¹²¹ em 1703, recebida por Harnack¹²², popularizada por Goodspeed¹²³ em 1914 e ainda sustentada com entusiasmo por Marcovich¹²⁴ em 1994. As correspondências entre a primeira e a segunda estariam relacionadas ao material deixado pelo próprio Justino após concluir o texto definitivo. A *I Apologia* pode ser reconhecida como um *libellus*, ou seja, uma requisição particular endereçada ao Imperador, mas a classificação da *II Apologia* não é muito precisa.

Seguindo o raciocínio de Robert M. Haddad¹²⁵, qualquer petição (*libellus*) apresentada ao imperador buscava persuadi-lo a fazer alguma coisa. De fato, na Antiguidade a persuasão se tornou uma arte. Desenvolvida pelos gregos, a retórica foi adaptada pelos romanos para suas próprias aspirações. Cícero, Sêneca o Velho, Tácito, Plínio o Jovem, Quintiliano e Fronto se tornaram nomes referenciais dessa habilidade. Como foi apontado anteriormente, Justino era muito familiarizado com a filosofia, mas não se mostrou muito familiarizado com a retórica, o que não isentou seu texto de revelar uma estrutura comum às técnicas dessa disciplina¹²⁶. No entanto, esses aspectos ainda não são suficientes para oferecer uma explicação clara sobre o gênero das *Apologias*.

1.3.2 As raízes do gênero apologético de Justino

Se a apologia de Sócrates diante do tribunal grego, adaptada por Platão¹²⁷ e por Xenofontes¹²⁸, tornou-se um emblema da defesa da razão, no II século d.C. foram as

¹²⁰ *Op. cit.*, p. 23

¹²¹ HUNTCHIN, H. *Sancti Iustini Philosophi et Martyris Apologia Secunda pro Christianis*. Oxoniae : E Theatro Sheldoniano, 1703. Grabe atuou em parceria com Huntchim nessa edição.

¹²² *Dei Chronologie der Litteratur bis Irenaus*, nebst einleitend Untersuchgen. Leipzig: Hinrichs, 1897. p. 274.

¹²³ *Dei ältesten Apologeten*, Texte mit kurzen Einleitungen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1914. passim.

¹²⁴ *Apologiae pro Christianis; Dialogus cum Tryphone/ Iustini Martyris*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005. p. 10.

¹²⁵ HADDAD, Robert M. *The case for Christianity: St. Justin Martyr's arguments for religious liberty and judicial justice*. Laham, Maryland: Taylor Trade Publishing, 2010. p. 34.; *Saint Justin*, apologie pour les chrétiens : introduction et commentaire. Paris : du Cerf, 2006. p. 24.; Werner Eck escreve que o imperador romano era cercado por pessoas que procuravam influenciá-lo ou conseguir favores. (Id. The emperor and his advisers. In: BOWMAN, A.; GARNSEY, P.; RATHBONE, D. *The Cambridge Ancient History*: v. XI, The High Empire, A.D. 70 – 192. 2. ed. New York: Cambridge University Press, 2000).

¹²⁶ *The case for Christianity: St. Justin Martyr's arguments for religious liberty and judicial justice*. Laham, Maryland: Taylor Trade Publishing, 2010. p. 34.; MUNIER, C. *Saint Justin*, apologie pour les chrétiens : introduction et commentaire. Paris : du Cerf, 2006. p. 24.; MINNS, D.; PARVIS, P. *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009. pp. 21-28.

¹²⁷ *Apologia de Sócrates*.

¹²⁸ *Apologia*.

acusações contras os cristãos que deram “razão” à proliferação de *apologias* em defesa da fé cristã, que ainda não apresentava uma sistematização coerente de suas ideias.

Segundo a análise de Robert Grant, a literatura apologética emerge de grupos minoritários que estão tentando desenvolver uma linguagem que seja compreensível às culturas no Império Romano para que por meio dela seja comunicada a mensagem cristã¹²⁹. São várias as formas apresentadas para atestar a autenticidade das correntes religiosas defendidas. A *apologia* significaria algo mais do que uma simples defesa dos ataques sofridos pela Igreja. Seria uma forma baseada na defesa que Sócrates teria feito no seu julgamento, diante do povo de Atenas, para mostrar a racionalidade de seu julgamento. Os apologistas cristãos teriam a ampla tarefa de estender possíveis conexões entre as concepções da filosofia grega e aquela, que para os cristãos, era a “verdade por excelência”. Mas esse processo precisa ser analisado dentro do âmbito missiológico cristão¹³⁰.

A apreciação helenizante estendida também por Leslie W. Barnard¹³¹ a todos os apologistas é desajeitada. O próprio discípulo de Justino, Taciano, opõe-se à cultura grega. Poucos anos depois, Tertuliano¹³² se mostraria o principal disseminador de um discurso que estava longe de buscar os pontos comuns entre Jerusalém e Atenas. A comparação com Sócrates também não pode ser estendida a todos os apologistas.

Justino, porém, além de se referir positivamente a Sócrates como participante no *logos* que autentica a racionalidade cristã, proporciona uma analogia com a sua própria condição enquanto prevê o seu martírio em defesa da fé cristã¹³³.

Em 1897, Th. Wehofer, em busca dos modelos literários de Justino, observou que no elogio dos mortos de *Menexenus* e na *Apologia de Sócrates*, Platão proporciona o modelo de uma retórica a serviço da justiça e da verdade. Sem dúvida, Justino conhecia os escritos de Platão. Algumas correlações podem ser identificadas em trechos de suas *Apologias*: *I Apol.* 2,4 = *ApS 30c* ; 5,3 = *24b et 26c* ; 8,2 = *30d* ; 68,2 = *19a* ; *II, 10,2* = *24b*. Segundo Munier¹³⁴, a exposição temática progressiva encontrada nessa obra pode parecer uma desorganização,

¹²⁹ GRANT, Robert M. *Greek Apologists of the second century*. London: SCM Press, 1988. p. 9 apud HADDAD, R. M. *The case for Christianity: St. Justin Martyr's arguments for religious liberty and judicial justice*. Laham, Maryland: Taylor Trade Publishing, 2010. p. 31.

¹³⁰ Isso significa que as interconexões apologéticas entre cultura greco-romana e cristianismo precisam ser contempladas como mecanismo dos discursos cristãos para proporcionar significações eficientes entre os povos de outras culturas cf. HARNACK, A. von. *The mission and expansion of Christianity in the first three centuries*. New York: Harper, 1962. DORIVAL, Gilles. *Hellénisme et Patristique Grecque: continuité et discontinuité. Antiquidad Cristiana*. (Murcia) VII, 1990.

¹³¹ BARNARD, L. W. *Justin Martyr: his life and thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 2(3).

¹³² *Apolog.* passim

¹³³ *I Apol.* 5.1-3; *II Apol.* 8.1ss.

¹³⁴ *Saint Justin, apologie pour les chrétiens : introduction et commentaire*. Paris : du Cerf, 2006. p. 33.

uma composição aparentemente relaxada, uma sucessão aparentemente arbitrária de passagens dogmáticas e parenéticas que retoma abundantemente o mesmo tema abordando-o sob uma perspectiva diversa. Nota-se que um esquema preside a composição geral das *Apologias*.

A estrutura essencial da *Apologia de Sócrates* por si só não é suficiente para dar conta do plano geral da obra de Justino. As correlações entre o escrito de Platão e o de Justino, vão além do nível estrutural. Elas também se mostram nos modelos de argumentação. De fato, este é o coração mesmo da defesa que se funda sobre o exemplo de Sócrates, condenado como “ateu e ímpio”¹³⁵. Para Justino¹³⁶, o destino trágico do filósofo ateniense ilustra perfeitamente a sorte dos cristãos, ameaçados de morte.

A diatribe de Justino contra Crescente toma uma função analógica. Ela está associada à evocação de Sócrates. Assim como Méletos tinha acusado Sócrates, Crescente acusa os cristãos de serem “ateus e ímpios”, a fim de agradar a multidão insensata¹³⁷. E como Sócrates tinha oposto a seus acusadores sua indiferença ao “talento da palavra, e sua única preocupação era dizer a verdade”¹³⁸, o desafio de Justino a Crescente se inspira na sentença de Platão¹³⁹: “De modo nenhum se deve honrar mais a homens do que à verdade”.

Contudo, a *Apologia de Sócrates* não é um modelo literário estrito no qual Justino se inspirou. Segundo a análise de Munier¹⁴⁰, o *Protréptico* de Aristóteles oferece também alguma correlação, mas isso não deve significar que haja alguma dependência intrínseca entre esses escritos. Aristóteles se dedica a demonstrar que a filosofia converte todo seu valor à vida em sociedade e que uma vida sem filosofia não vale a pena de ser vivida. Na medida em que apresenta o cristianismo como uma “filosofia divina”¹⁴¹, Justino poderia tirar o melhor partido dos protrépticos¹⁴² de Aristóteles, de Isócrates e de seus seguidores dedicados à filosofia. Mas essa semelhança é apenas ocasional e não intencional. O apologista não esconde seu desejo de que o imperador se torne um filósofo de Cristo. Ele acreditava que se seu pedido fosse aceito, a fé cristã espalharia benefícios por todo o Império¹⁴³. É nesse sentido

¹³⁵ *I Apol.* 5,3.

¹³⁶ *II Apol.* 1,2; 8,1-2.

¹³⁷ Cf. WALSH, Joseph J. On Christian Atheism. *Vigiliae Christianae* 45, pp. 255-277, 1991.

¹³⁸ Platão, *ApS* 17bc

¹³⁹ *República* X,595c; 607c.

¹⁴⁰ *Saint Justin*, apologie pour les chrétiens : introduction et commentaire. Paris: du Cerf, 2006. p. 40.

¹⁴¹ II,12,5.

¹⁴² Protréptico: exortação. Restam apenas fragmentos dos escritos protrépticos de Aristóteles cf. CHROUST, Anton-Hermann. *Aristotle. Protrepticus: a reconstruction*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1964.

¹⁴³ I, 12, 1-2; 17, 1-4.

que ele recorre à máxima de Platão¹⁴⁴: “Se governantes e governados não são filósofos, não pode haver felicidade nas cidades”.

P. Keresztes¹⁴⁵ estava certo ao dizer que a característica marcante da *Apologia* é a extensiva defesa dos cristãos contra as acusações de ateísmo, traição, canibalismo e às ações caluniosas de modo geral. Justino sustenta essa defesa tentando mostrar a exclusiva verdade da religião cristã. O principal propósito das *Apologias* seria garantir que os cristãos tivessem liberdade para professarem a fé, embora isso significasse a condenação dos demais deuses. Também fazia parte do propósito chamar os pagãos a abraçarem o cristianismo. Seus conselhos retóricos, no contexto, servem ao propósito de sugerir ao imperador que mude o corrente curso da justiça. Isso significa clamar por um julgamento comum, que não permitisse a condenação pelo “nome cristão”.

Esses escritos do pensador de Flávia Neápolis são dotados de certa particularidade em sua composição. Mas se nota que, a princípio, o apologista procurou valer-se do seu direito de dirigir uma “petição” ou *libellus* ao imperador.

Na *I Apol.* 7.4 ele faz sua requisição usando o verbo normalmente empregado para uma petição em grego, ἀξιούν. Assumindo a postura de um pensador compromissado com a justiça e a verdade, ele pede para que “sejam examinadas as ações de todos os que [...] são denunciados, a fim de que o culpado seja castigado como iníquo, mas não como cristão; por outro lado, aquele que for comprovadamente inocente, seja absolvido como cristão, por não ter cometido nenhum crime”¹⁴⁶ (*I Apol.* 7.4). Uma requisição desse tipo deveria ser encaminhada ao escritório administrativo para ser ou não subscrita e receber uma resposta. O equivalente grego para *libellus* é βιβλίδιον; para *subscribere*, o equivalente é ὑπογράφειν; e para postar uma resposta, usa-se προθεῖναι no lugar de *proponere*¹⁴⁷. Esta terminologia pode ser precisamente encontrada na *II Apol.* 14.1:

Καὶ ὑμᾶς οὖν ἀξιούμεν ὑπογράψαντας¹⁴⁸ τὸ δοκοῦν προθεῖναι τοῦτὶ τὸ βιβλίδιον, ὅπως καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ ἡμέτερα γνωσθῆ καὶ δυνῶνται τῆς ψευδοδοξίας καὶ ἀγνοίας τῶν καλῶν ἀπαλλαγῆαι, οἱ παρὰ τὴν

¹⁴⁴ *República*. V. 473de.

¹⁴⁵ The literary genre of Justin’s First Apology. *Vigiliae Christianae*, Vol. 19, No. 2, Jun., 1965, p 109.

¹⁴⁶ JUSTINO. *São Justino de Roma: I e II Apologias; Diálogo com Trifão*. Introdução e notas Roque Frangiotti; Traduzido por Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. pp. 23-24; “Ὅθεν πάντων τῶν καταγγελλομένων ὑμῖν τὰς πράξεις κρίνεσθαι ἀξιούμεν, ἵνα ὁ ἐλεγχθεὶς ὡς ἄδικος κολάζεται, ἀλλὰ μὴ ὡς Χριστιανός· ἐὰν δέ τις ἀνέλεγκτος φάνηται, ἀπολύηται ὡς Χριστιανὸς οὐδὲν ἀδικῶν. MUNIER, C. *Saint Justin*, apologie pour les chrétiens : introduction et commentaire. Paris: du Cerf, 2006. pp. 142-144.

¹⁴⁷ MINNS, D.; PARVIS, P. *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 25.

¹⁴⁸ Grifos nossos.

ἑαυτῶν αἰτίνα ὑπεύθυνοι ταῖς τιμωρίαις εἰς τὸ γνωσθῆναι τοῖς ἀνθρώποις ταῦτα,¹⁴⁹.

As proporções desses textos ultrapassam os padrões de um *libellus*. Para explicar essa relativa incompatibilidade, Minns e Parvis¹⁵⁰, referindo-se apenas a *I Apologia*, sustentam que Justino usou de uma estratégia por meio da qual ele adota esse tipo de documento administrativo romano inserindo um material catequético e explanatório cristão, convertendo-o em um dispositivo disseminador da mensagem de fé. Ou ainda, traduzindo as palavras de W. R. Schoedel¹⁵¹, trata-se de uma petição apologeticamente fundamentada e sem precedentes na tradição literária greco-romana. As diferenças na estrutura da *II Apologia* não permitem dizer que se trata de um documento de outro autor, pois as características do texto atestam sua compatibilidade com a primeira peça. O que faz multiplicar as interrogações sobre o segundo texto é que mesmo apresentando traços de uma segunda “petição” ela é evidentemente menor e dispensa um *exordio* bem formulado como o do primeiro escrito. Mas essa propriedade da *II Apologia* se tornará mais clara a seguir na análise dos destinatários.

1.4 Destinatários

Existem algumas variações entre a forma como a *I Apologia* é endereça no MS A e na *História Eclesiástica* de Eusébio. A tabela a seguir foi construída seguindo as informações apresentadas por Minns e Parvis¹⁵².

MS A	Eusébio, <i>HE</i> IV.12
a ... Antoninus Pius Augustus Caesar	a ... Antoninus Pius Augustus Caesar
e a Verissimus seu filho,	e a Verissimus seu filho,
Filósofo	Filósofo
e a Lucius,	e a Lucius
Filósofo,	do filósofo
de César filho por natureza	César filho por natureza
e de Pius por adoção	e de Pius por adoção

¹⁴⁹ MUNIER, *Op. cit.*, pp. 364, 366. Tr. “Portanto, nós vos suplicamos que, subscrevendo como vos pareça, deis publicidade a este livro, a fim de que também os outros conheçam a nossa religião e se vejam livres da vã opinião e da ignorância em relação ao bem. Por sua própria culpa, eles se tornam responsáveis pelo castigo”.

¹⁵⁰ *Op. cit.*, p. 25.

¹⁵¹ SCHOEDEL, W. R. *Apologetic Literature and Ambassadorial Activities*. *Harvard Theological Review*. Jan/1982, n. 82, p. 72.

¹⁵² *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 35.

É incluída, ainda, no manuscrito a expressão: “ao santo senado e a todo o povo dos romanos”; entre os destinatários da *Apologia*. Minns e Parvis¹⁵³ consideram esse último trecho uma antiga adição editorial. Eles apontam que a expressão “santo senado” foi comumente encontrada em moedas de bronze cunhadas na Ásia Menor¹⁵⁴. Outras inscrições mostram essa expressão vinculada à família imperial e ao povo romano: Vespasiano “e toda sua casa, o santo senado e o povo dos romanos”¹⁵⁵; Trajano “e toda sua casa, o santo senado e o povo dos romanos”¹⁵⁶; Marco Aurélio e Lúcio Vero “e toda [sua] casa, o mais santo senado e o povo dos romanos”¹⁵⁷; Septimus Severus, Caracalla, Geta, Julia Domna “e toda a sua casa, o santo senado, o povo dos romanos e os santos exércitos”¹⁵⁸. É possível indicar muitas outras inscrições, mas o impasse identificado por Minns e Parvis está relacionado ao fato de o “senado” e o “povo” aparecem no endereçamento de uma “petição”, como é caracterizada a *Apologia* de Justino. Entra na hipótese a importação da expressão que ocorre na *I Apol.* 56.3: “Por isso nós vos suplicamos que o sacro senado e o povo romano conheçam este nosso escrito [...]”. Ou ainda que a primeira ocorrência do termo “sacro senado” seja a da fala de Lucius a Urbicus na *II Apol.* 2,16.

Munier¹⁵⁹, no entanto, tem outra proposta. Para ele é mais provável que tal expressão tenha assumido seu lugar em função da necessária autorização do senado e do povo para o estabelecimento de um novo culto público. Seu argumento é baseado no escrito de Cícero (*Legibus* II.19-20) e parece mais seguro.

Eusébio escreve que Justino também endereçou uma *Apologia* ao imperador “Antonino Vero”¹⁶⁰, ou seja, a Marco Aurélio. A menção ao “imperador Pio”, ao “filho de César, amante do saber” e ao “sacro senado” na *II Apol.* 2.1ss pode significar, para estudiosos como M. Marcovich¹⁶¹, que a *II Apologia* foi dirigida aos mesmos nomes que a primeira. Essa perícopé do texto apresenta a narração de um episódio que se sucedeu nos dias de Antonino

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ TALBERT, R. J. A. *The Senate of Imperial Rome*. Princeton: Princeton University Press, 1984. p. 96 apud MINNS, D.; PARVIS, P. *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 35.

¹⁵⁵ τὰν ἱερὰν σύγκλητον καὶ τὸν δῆμον τὸν Ῥωμαίων *Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes*. [ed. R. Cagnet e R. Lafaye] V. IV. Paris: Leroux, 1927. p. 386. Minns e Paris (*op. cit.*, p.35) citam o mesmo texto com algumas variações.

¹⁵⁶ ἱερᾶς σύγκλήτου καὶ δήμου Ῥωμαίων (Cyrenis, *IGRR* I-II, 1037) *Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes*. [ed. R. Cagnet e R. Lafaye] V. I-II. Paris: Leroux, 1901. p. 355.

¹⁵⁷ ἱερωτάτης βουλῆς τε καὶ δήμου τοῦ Ῥωμαίων (Serdicae, *IGRR* I-II, 1452) Ibid. p. 182.

¹⁵⁸ ἱερᾶς σύγκλήτου καὶ δήμου Ῥωμαίων καὶ στρατευμάτων (Pizi, *IGRR* I-II, 766) Ibid. p. 251.

¹⁵⁹ *Saint Justin*, apologie pour les chrétiens : introduction et commentaire. Paris : du Cerf, 2006. p. 278.

¹⁶⁰ *Hist. Ecles.* IV.18,3.

¹⁶¹ *Apologiae pro Christianis; Dialogus cum Tryphone/Iustini Martyris*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005. p. 7.

Pio, mas é provável que a alusão à piedade e à filosofia novamente seja proposital para constranger seus destinatários. Eusébio se confunde com o nome de Antonino, assim como o faz quanto ao rescrito à comunidade da Ásia¹⁶².

Considerando que Justino escreveu na *I Apologia* 46.2-3, que “Cristo nasceu cento e cinquenta anos antes de nosso tempo”, A. Harnack¹⁶³ conclui que esse primeiro escrito foi composto entre 147 e 154 d.C. Também na *I Apol.* 29.6, L. Munatius Felix é mencionado como prefeito do Egito. Sabe-se que ele exerceu seu mandato de 150 a 154 d.C.¹⁶⁴. A *II Apol.* 1.1 faz referência a Q. Lollius Urbicus, como prefeito de Roma, cargo que ocupou de 146 a 160 d.C.¹⁶⁵. Segundo a análise de Munier, o *Chronicon* de Eusébio indica que o adversário de Justino, Crescente, começou a denunciá-lo em Roma no segundo ano da 233ª Olimpíada, que corresponde ao ano de 153 ou 154. Desse modo, será acatada a uma data por volta do ano 153 ou 154 para a *I Apologia* e alguns anos depois para o segundo escrito, até no máximo 161 d.C.

A *I Apologia* apresenta uma defesa geral dos cristãos. O segundo escrito parte da reprovação das ações anticristãs tendo em vista principalmente o que havia acontecido em Roma sob Urbico e as investidas do cínico Crescente. Entranhado nessa “petição apologeticamente fundamentada”¹⁶⁶ está o argumento de que os cristãos, ao contrário do que era disseminado em algumas denúncias e calúnias, não seriam de nenhum modo uma ameaça à ordem. A seguir, serão examinadas as ações anticristãs que compunham o contexto da primeira metade do século II d.C.

¹⁶² *Hist. Ecles.* IV.13.1ss. A confusão com os nomes dos imperadores no rescrito da Ásia será examinada mais adiante. Pode-se admitir também que essa confusão tenha sido acarretada pela organização do texto em um período posterior a Eusébio.

¹⁶³ *Dei Chronologie der Litteratur bis Irenaus*, nebst einleitend Untersuchgen. Leipzig: Hinrichs, 1897. p. 227.

¹⁶⁴ *Prosopografia Imperii Romani*. V. 2. Berlim: Walter de Gruyter, 1983. (M. 723).

¹⁶⁵ PIR, v.1, 1970, L 327.

¹⁶⁶ Usando novamente a expressão de SCHOEDEL, W. R. Apologetic Literature and Ambassadorial Activities. *Harvard Theological Review*. Jan/1982, n. 82, p. 72.

CAPÍTULO II: AS AÇÕES ANTICRISTÃS

Justino se opõe às investidas contra os cristãos¹⁶⁷ por não considerar válidas as justificativas apresentadas para as condenações dos fiéis. A confissão de “cristianismo” diante de uma autoridade acaba sendo ironizada como uma condenação do nome “cristão”. Na *II Apologia* (1.1) ele afirma que ações desse tipo estão ocorrendo por todo o Império. O que não deve significar que existia uma busca exaustiva dos romanos pelos membros do novo movimento. No entanto, é provável que esses atritos pudessem ser localizados em várias regiões. Um caso específico da execução em Roma, sob Urbico, motivou-o a se manifestar novamente¹⁶⁸. As intimações por razões religiosas aos tribunais já haviam movido outros apologistas na primeira metade do II século. Eusébio¹⁶⁹ faz saber que antes de Justino, Quadrato e Aristides já clamavam em favor dos cristãos ao Imperador Adriano.

Não há nenhum indício de que o cerne da crença cristã apresentasse alguma forma de conspiração contra os romanos. Mas é preciso estabelecer uma visão geral das ações anticristãs que se desenvolveram antes de Justino e em seu tempo para que se possa assimilar o sentido de sua reflexão.

O II século se inicia com um quadro indefinido a respeito dos cristãos. A atividade cristã de anúncio da sua mensagem de fé e conversão dos pagãos alcançava diversas regiões do Império. Conversões e alguns atritos sempre ocorriam.

A conversão ao cristianismo implicava em uma mudança, que, além de religiosa, poderia ser existencial, social e até política. É provável que essa postura de resistência à associação com a “idolatria” identificada na vida cívica fosse interpretada como “inércia” ou falta de vigor para se envolverem nos assuntos públicos já despertasse preocupações na virada do I século. Principalmente quando membros das classes dirigentes começam a aderir à fé do oriente. A linha entre a tolerância e a intolerância é indefinida. É preciso analisar os contornos desde Trajano (governou de 98-117 d.C.) até os primeiros anos de Marco Aurélio (governou de 161-180 d.C.).

¹⁶⁷ “...pedimos sejam examinadas as acusações contra os cristãos. Se for demonstrado que são reais, castigemos como é conveniente que sejam castigados os réus convictos” *I Apol.* 3.1.

¹⁶⁸ “[...] o que aconteceu ultimamente em vossa cidade sob Urbico e o que os governadores estão fazendo, sem razão, em todo o império” *II Apol.* 1.1.

¹⁶⁹ *Hist. Eccles.* IV,1-3.

2.1 Os cristãos sob o governo de Trajano

Não há indícios de uma perseguição generalizada aos cristãos no Império Romano no início do século II, mas a expansão cristã em curso proporcionava um número significativo de processos nos tribunais locais. Se por um lado alguns estavam certos de que os membros dessa *superstitio illicita* deveriam ser condenados, por outro lado existiam algumas lacunas sobre esse tipo de julgamento.

A expansão proporcionava atritos corriqueiros de resistência às novas crenças. O número de cristãos era crescente¹⁷⁰. Até o governo de Nero¹⁷¹, os adeptos à nova religião que se desenvolvia no seio do judaísmo não enfrentaram problemas significativos em relação aos romanos. Tácito faz saber que esses que, a seu ver, já eram impopulares pelas suas *flagitia*, foram incriminados por Nero pelo incêndio de Roma em 64 d.C.¹⁷². Se Nero lançou a culpa do incêndio de Roma sobre os cristãos, fica aberta a questão sobre a dimensão dessa perseguição. A ação de Nero foi suficiente para que a tradição cristã o transformasse no “primeiro imperador perseguidor”, logo seguido por Domiciano¹⁷³¹⁷⁴, do qual não se conhece uma perseguição direta contra os cristãos, mas uma repressão a *asebeia* e ao proselitismo judaico¹⁷⁵, que deve ter ocasionado transtornos inclusive à Igreja. Isso foi suficiente para se sustentar que a referência de Tertuliano¹⁷⁶ ao *institutum neronianum* fazia de Nero o primeiro a lançar as bases jurídicas para a perseguição dos cristãos¹⁷⁷. Todavia, a utilização dessa referência de Tertuliano para a identificação das bases jurídicas da perseguição aos cristãos é problemática. Marta Sordi¹⁷⁸, recorrendo ao mesmo Tertuliano, sustenta a ideia de que houve

¹⁷⁰ GOODMAN, M. *Mission and conversion: poselytizing in the Religious History of the Roman Empire*. New York: Clarendon Press/Oxford, 1994. p. 91-108. Cf. HARNACK, A. von. *The mission and expansion of Christianity in the first three centuries*. New York: Harper, 1962.

¹⁷¹ Governou de 54 a 68 d.C.

¹⁷² *Anais XV,44. Flagitia* poderia referir-se a algo vergonhoso ou inapropriado, algo descabido cf. LIDDEL, H. G.; SCOTT, R. (Ed.) *Abridged Greek-English Lexicon*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1999.

¹⁷³ Governou de 81 a 96 d.C.

¹⁷⁴ Eusébio, *His. Eccles.* III,26.

¹⁷⁵ Cassius Dio, *Hist. Rom.* 68, 1,1-3.

¹⁷⁶ *Ad Nationis I,7; Apologeticus IV,4.*

¹⁷⁷ KERESZTES, Paul. Law and Arbitrariness in the persecution of the Christian and Justin's First Apology. *Vigiliae Christianae* 18, 1964, pp. 204-214. Segundo C. G. Roman, as bases dessa teoria se encontram na obra de CALLEWAERD, C. La methode dans la recherrch de la base juridique des premiers persecutions. *Reviste d'histoire Ecclesiastique*, 12, 1911, pp. 5-16.; e segue acompanhada por Cf. DUCHESNE, L. *Histoire ancienne de L'Eglise*. Paris: Pariente, 1991. p. 106.; MONAHINO, V. Il fondamento jurídico delle persecuzioni nei primi due secoli. *La scuola cattolica*. 81, 1953, pp. 3-32.

¹⁷⁸ *I cristiani e l'Impero Romano*. Milano: Jacka Books, 2011. p. 27. Cf. BARNES, T. D. Legislation against the Christians. *Journal of Roman Studies*. 58, 1968.

um *senatus consultum* na época de Tibério¹⁷⁹ que teria desaprovado o reconhecimento de Cristo como deus do panteão a contragosto do Imperador.

A incerteza sobre como proceder em julgamento de cristãos fez com que Plínio, o Jovem, escrevesse ao imperador Trajano, no início do II século. A resposta do imperador confirma a ação de Plínio em condenar os cristãos confessos, proíbe à perseguição a esses religiosos, rejeita as denúncias anônimas e faz aumentar as interrogações sobre as bases jurídicas processos desse tipo. Uma hipótese comum, tal como sustentam Marcel Simon e André Benoît¹⁸⁰, é a de que neste período não existia nenhuma lei sobre os cristãos e que os magistrados agiam mediante a *ius coertionis*¹⁸¹. Essa teoria que havia sido sustentada originalmente por Mommsen arrebanhou alguns seguidores, mas como aponta Giorgio Jossa¹⁸², em alguns casos como na questão dirigida por Plínio a Trajano, o uso da *coercitio* é limitado pelas interrogações sobre como enquadrar judicialmente os processos. Para ser mais específico, Plínio deseja saber se os cristãos deveriam ser condenados simplesmente por confessarem esse *nomem* ou por algum crime que esteja subentendido. Com base nos trabalhos de E. Le Blant¹⁸³ no século XIX, outra teoria sobre esse tipo de julgamento propõe que as condenações dos cristãos deveriam ser buscadas nas leis penais existentes dentro do direito romano contra crimes tais como o de *sacrilegium* ou de *laesae maiestatis*. Segundo C. G. Roman¹⁸⁴, essa teoria teve muitos seguidores nos séculos XIX e XX, sendo favorável àqueles que, como L. Homo e Ch. Saumagne¹⁸⁵, consideram que o *institutum neronianum*¹⁸⁶ não pode ser compreendido como edito ou lei especial emanada do *princeps*.

As maiores discrepâncias quanto às razões jurídicas e populares para condenação dos cristãos é a própria relação desse grupo religioso com o Império, neste início do II século, aparecem em função das supostas posturas diferentes assumidas por Trajano e Adriano diante dessa *superstitio*. As explicações atuais trilham caminhos que vão desde diferentes níveis de tolerância atribuídos a esses dois imperadores, como sustenta Pedro Barcelò¹⁸⁷, até a hipótese

¹⁷⁹ Governou de 14 a 37 d.C.

¹⁸⁰ *Giudaismo e cristianismo: una storia antica*. Roma/Bari: Gius. Laterza/ Figli Spa, 2005. p. 97.

¹⁸¹ MOMMSEN, T. Der regions frerel nach römische Recht. *Historique Zeitschrift*, 64, 1890, pp. 392-96.

¹⁸² *I cristiani e l'Impero Romano*. Napoli: M. D'Aura, 1991. pp. 107-144.

¹⁸³ Sur les bases juridiques des poursuites dirigées contre les martyrs. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*. Nouvelle ser. II, 1866, pp. 358-373.

¹⁸⁴ Problemas sociales y política religiosa: a propósito de los rescritos de Trajano, Adriano y Antonino Pío sobre los cristianos. *Memorias de historia antigua*. N. 5, 1981. p. 229.

¹⁸⁵ HOMO, L. *Les empereurs romains et le christianisme*. Paris, 1931. p. 35.; SAUMAGNE, Ch. Tertulien et l'Institutum neronianum. *Theologische Zeitschrift*, 17, 1961, p. 337. Apud ROMAN, C. G. *Op. cit.*, p. 229.

¹⁸⁶ Tertuliano, *Ad nationes* 1.7.

¹⁸⁷ Reflexiones sobre el tratamiento de las minorías religiosas por parte Del Emperador Romano: Trajano y los cristianos. In: RABASSA, C.; STEPPER. (Ed.). R. *Impérios sacros, monarquias divinas*. Castelló de La Plata: Publicaciones de la Universitat Jaime I, D.L., 2002. passim.

de que Adriano tenha reconhecido o cristianismo como uma *religio licita*, conforme sustentou primeiramente Mommsen¹⁸⁸.

Trajano assumiu o poder no ano de 98 d.C. A estratégia de Nerva¹⁸⁹ em adotá-lo para ser seu sucessor aproximou o senado do futuro príncipe¹⁹⁰, originário da Itálica, cidade da província senatorial da Baetica, no sul da Hispania. É provável que tenha recebido formação política e pública razoável, mas sua imagem de homem militar e popular entre as legiões é a que prevaleceu para a posteridade. Segundo Julien Bennett¹⁹¹, Trajano era de uma família provincial de *status* elevado. Mas essa ascensão não era para qualquer um. Plínio¹⁹² destaca-o como príncipe escolhido pelas divindades – o epíteto *optimum* era específico de Júpiter –, respeitador de todas as tradições ancestrais e das instituições políticas, entre elas o senado. Uma idealização que, certamente, contrapunha-se à realidade efetiva, pois Trajano, apoiado pelas legiões e representado como escolhido de Júpiter, era detentor de um poder autocrático tão grande quanto ou maior que o dos mais próximos conselheiros, os amigos do príncipe. Pode-se considerar que as ações políticas de Trajano tinham um caráter apaziguador nos territórios romanos. Ampliou-se a política urbana e a extensão das vias romanas nas províncias, favorecendo significativamente a atividade comercial¹⁹³.

Nesse período a filosofia estoica encontrou grande honra. Por outro lado, também houve uma significativa propagação dos cultos orientais e da magia. Prodígios e milagres eram ansiosamente buscados, desencadeando certo fervor religioso entre o povo. A piedade religiosa, ancorada à velha tradição grega e romana, nutrida por fermento novo proveniente dos mistérios egípcios e dos oráculos caldeus, permeava ainda os escritos dos intelectuais. O culto ao imperador não recebeu tanta ênfase, mas a sacralidade do Império é talvez um fato adquirido por todos e a aceitação prática da forma de culto se juntou com a formação estoica da classe dominante¹⁹⁴.

No ano de 96, Nerva estipulou a requisição dos relegados e o veto contra as acusações de “ateísmo”, ou mais precisamente de ἀσεβεία, e de “costumes judaicos”¹⁹⁵. Se os cristãos haviam sido incomodados por decretos que indiretamente insidiam sobre eles alguma

¹⁸⁸ Der regions frerel nach römische Recht. *Historique Zeischift*, 64, 1890, pp. 392-399.

¹⁸⁹ Governou de 96 a 98 d.C.

¹⁹⁰ FRIGHETTO, Renan. *Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações* (séculos II-VIII). Curitiba: Juruá, 2012. p. 38.

¹⁹¹ *Trajan Optimus Princeps: a Life and Times*. London: Taylor & Francis e-Library, 2005, p.IX.

¹⁹² *Epistolas*. 10.1.2; *Panegiricus*. 2.7; 88.4; passim.

¹⁹³ FRIGHETTO, Renan. *Op. cit.*, 2012. p. 38.

¹⁹⁴ *Ibid.* p. 38.

¹⁹⁵ Cassius Dio, *Hist. Rom.* 68, 1,1-3.

opressão, as mudanças de Nerva teriam representado um alívio¹⁹⁶. Mas sob Trajano percebe-se que os casos esporádicos de condenações aos fiéis ainda são identificados. Não se ouvirá mais falar sobre acusação de costume judaico no II século, mas os cristãos continuarão a enfrentar repressões em alguns pontos do território romano, o que levanta uma obscura questão sobre por qual crime seriam culpados os cristãos e quais seriam os fundamentos jurídicos de suas condenações.

Como destacou Giorgio Jossa¹⁹⁷, a apologética cristã desse período distingue dois tipos de críticos: Uma opinião pública grosseira e mal informada, como as acusações de cometerem delitos particularmente vergonhosos como incesto e antropofagia, movida contra os cristãos por meio de falatório e calúnias; e a acusação de serem a causa de todos os males no Império, devido à ameaça que representavam à *pax deorum*. É difícil dizer qual era realmente a extensão da hostilidade dos pagãos das diversas regiões, mas essa hostilidade existia e constituía um terreno fértil para o desenvolvimento tanto das acusações políticas da opinião culta, quanto jurídicas por parte dos funcionários imperiais.

O cristianismo não se dirigiu apenas às classes humildes. Rapidamente sua mensagem chegou também às classes elevadas. A oposição da classe culta era principalmente de caráter filosófico e nesse período foram sustentadas especialmente por Epíteto, Luciano e Galeno, a partir dos valores mais tradicionais da cultura helênica. Por outro lado, sustentando acusações de caráter social, aparecem as considerações de Plínio, Tácito e Suetônio, tendo em vista as preocupações políticas do governo romano. Tácito¹⁹⁸ escreveu que os cristãos eram mal vistos pela suas *flagitia*¹⁹⁹ e apresentavam certo *odio humani generis* [ódio ao gênero humano]. A crença desse grupo era considerada uma *exitiabilis superstitio* [destrutível superstição]. Suetônio²⁰⁰ os considerava homens de uma *superstitionis novae ac maleficae* [*superstitio*²⁰¹ nova e maléfica]. Frontão²⁰², em atenção às antigas calúnias de *flagitia*, teria acusado os

¹⁹⁶ Eusebio. *Hist. Eccles.* III,23,1.

¹⁹⁷ JOSSA, Giorgio. *I cristiani e l'Impero Romano*. Napoli: M. D'Aura, 1991. p. 108.

¹⁹⁸ *Anais*, XV,44.

¹⁹⁹ O termo latino pode significar “crime, infâmia, ato vergonhoso, etc.” LEWIS, C. T.; SHORT, C. et al. *Harper's Latin Dictionary*. New York: Harper & Brothers, 1888. (Perseu Project).

²⁰⁰ *genus hominum superstitionis novae ac maleficae* [raça de homens de uma *superstitio* nova e maléfica] *De Vita Caesarum, Vita Neronis*, 16,2.

²⁰¹ A palavra latina *superstitio* significa basicamente “temor distinto aos deuses”, “pavor pelo sobrenatural”, com possíveis variações em contextos diferentes. Sua tradução para “superstição” pode ocasionar uma confusão indesejada de conceitos LEWIS, C. T.; SHORT, C. et al. *Harper's Latin Dictionary*. New York: Harper & Brothers, 1888. (Perseu Project). cf. JANSEN, L. F. "Superstitio" and persecution of the Christians. *Vigiliae Christianae*, v. 33, n. 2, jun/1979, pp. 131-159.; MARTIN, Dale B. *Inventing superstition: from the Hippocratics to the Christians*. Massachusetts: Harvard University Press, 2007.; SOLMSEN, Friederich. Cicero on religio and superstitio. *The Classical Weekly*. v. 37, n. 14, pp. 159-160, fev/1944.; NAGY, Ágnes A. *Superstitio et Coniuratio. Numen*, v. 49, n. 2, pp. 178-192, 2002.

²⁰² apud Minucio Felix, *Octavius*, 9.6-7.

cristãos de orgias incestuosas. Plínio²⁰³ vê nas novas crenças uma *superstitionem pravam et immodicam*. A imagem dos cristãos diante desses homens educados era negativa. Mas as opiniões são muito divergentes sobre as bases jurídicas da condenação dos membros desse novo grupo religioso.

O governador do Ponto-Bitínia diz nunca ter participado de julgamentos de cristãos e por isso não sabia quais eram as medidas e os procedimentos para castigar e inquirir²⁰⁴. Ele levanta as seguintes questões a Trajano: se as diferentes idades e condições físicas dos acusados deveriam ser levadas em consideração; se os que se retratavam mereciam ser perdoados; e se deveriam ser punidos por serem cristãos, sem qualquer crime, ou exclusivamente pelos delitos encobertos por este nome²⁰⁵. O rescrito de Trajano a Plínio, tendo em vista a inscrição de Como (*CIL*, V, 5262²⁰⁶), pode ter sido escrito em 111 e 112 ou 112 e 113, anos que compreenderiam o governo de Plínio no Ponto-Bitínia.

Sua interrogação sobre se o “nome” deveria ser punido, mesmo sem significar uma ofensa, ou a ofensa subentendida pelo nome²⁰⁷ incide sobre que tipo de lei existia naquela época. Segundo E. Le Blant²⁰⁸ as condenações dos cristãos deveriam ser buscadas nas leis penais existentes dentro do direito romano contra crimes tais como o de *sacrilegium* ou de *laesea maiestatis*. Todavia, conforme propôs C. G. Roman²⁰⁹ em seu estudo, é provável que os cristãos estivessem sendo denunciados naquela região devido ao fato de se reunirem semanalmente. Isso contrariava as estipulações do edito promulgado pelo governador segundo as instruções de Trajano que proibia as assembleias ou *hetaerias*²¹⁰ entre o povo para evitar conspirações²¹¹. Assim, pelo menos neste ponto é preciso concordar com Pedro Barcelò no

²⁰³ [*superstitio* distorcida e desregrada] *Ep.*, X.96,8.

²⁰⁴ *Cognitionibus de Christianis interfui nunquam: ideo nescio, quid et quatenus aut puniri soleat, aut quaeri* [Nunca tomei parte em processos contra cristãos, por esta razão eu não sei o que costumeiramente se deve punir e quais são as extensões ou investigações] (*Ep.* X,97).

²⁰⁵ *Ep.* X,96.

²⁰⁶ *Corpus Inscriptionum Latinarum*. V. Berolini: Reimer, 1959.

²⁰⁷ *nomen ipsu, etiamsi flagitiis careat, an flagita cohaerentia nomini, puniantur* [O próprio nome, mesmo sem nenhuma ofensa, ou os crimes associados a esse nome devem ser punidos] (*Ep.* X,97).

²⁰⁸ Sur les bases juridiques des poursuites dirigées contre les martyrs. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*. Nouvelle ser. II, 1866, pp. 358-373. Isso inclui os trabalhos de HOMO, L. *Les empereurs romains et le christianisme*. Paris, 1931. p. 35.; SAUMAGNE, Ch. Tertulien et l'Institutum neronianum. *Theologische Zeitschrift*, 17, 1961, p. 337. Apud ROMAN, Cristobal Gonzalez. Problemas sociales y política religiosa: a propósito de los rescritos de Trajano, Adriano y Antonino Pío sobre los cristianos. *Memorias de historia antigua*. N. 5, 1981, p. 229.

²⁰⁹ ROMAN, Cristobal Gonzalez. Problemas sociales y política religiosa: a propósito de los rescritos de Trajano, Adriano y Antonino Pío sobre los cristianos. *Memorias de historia antigua*. N. 5, 1981, passim.

²¹⁰ Assembleias civis comuns entre os gregos.

²¹¹ *Ep.* X,97.

reconhecimento de que se está diante de um problema local²¹². Os cristãos estavam à mercê de denúncias de desobediência ao edito do governador, mas também por alguma irregularidade identificada no tocante à nova religião.

Plínio consultou Trajano pelo menos duas vezes sobre como lidar com as heterias²¹³. Ele havia questionado sobre a possibilidade de criar um colégio de *fabri*, composto por 150 homens na Nicomédia²¹⁴. Mas o imperador respondeu: “Não esqueçamos que tua província e, sobretudo, esta vila é vítima de sociedades deste gênero. Qualquer que seja seu nome, qualquer que seja a finalidade de que dermos a estes homens reunidos, dará lugar rapidamente a heterias...”²¹⁵. Não seria razoável abrir uma exceção aos cristãos. Mediante inúmeras denúncias, Plínio resolveu investigar sobre o tipo de assembleia que constituíam as reuniões cúlticas cristãs. Os processos de acusação cresceram e proporcionaram vários incidentes²¹⁶. Denúncias anônimas por meio de *libelus* contendo o nome de pessoas que negavam ser cristãs estavam entre os inconvenientes. Os cristãos alegavam que sua única culpa ou erro era se reunirem antes de nascer o sol em um dia específico da semana para cantar hinos a Cristo. E também de se ajuntarem para uma refeição comum, vista pelo governador como *innoxium* [inocente]. Prática que havia sido abandonada devido ao edito de Plínio. O governador procurou extrair informações sobre os cristãos, mas ele escreve que não encontrou nada além de uma *superstitionem pravam et immodicam*. Visto que o número de acusados estava provocando “incidentes”, Plínio decidiu consultar o imperador sobre o assunto. Ele nota que pessoas de todas as idades, de todos os graus, de ambos os sexos e de muitas cidades são citadas em juízo. A *superstitio* dos cristãos já se estendia pelos campos e vilas, mas ele é otimista e acredita ser possível sanar esse problema²¹⁷. Plínio²¹⁸ escreve que

...muitos recomeçam a frequentar os templos que haviam ficado quase desertos, tornando a se celebrarem os sacrifícios solenes abandonados e a se venderem as vítimas, das quais até agora eram raros os compradores. De modo que é fácil argumentar que muitas pessoas podem se emendar se existir lugar para arrependimento.

Desse modo, há uma evidente intenção de realocar os cristãos ao povo em geral que participa da religião oficial. Deve ser esta a razão pela qual o governador concede o perdão

²¹² BARCELÓ, Pedro. Reflexiones sobre el tratamiento de las minorias religiosas por parte Del Emperador Romano: Trajano y los cristianos. In: RABASSA, C.; STEPPER. (Ed.). R. *Impérios sacros, monarquias divinas*. Castelló de La Plata: Publicaciones de la Universitat Jaime I, D.L., 2002, p. 69.

²¹³ Assembleias comuns aos gregos.

²¹⁴ *Ep.* X,33.

²¹⁵ *Ep.* X,34,1.

²¹⁶ *mox ipso tractatu, ut fieri solet, diffundente se crimine, plures species incierunt* [Assim, como seu suceder, crescem os processos de acusação, ocasionando vários incidentes] (*Ep.* X,97).

²¹⁷ *quae videtur sisti et corrigi posse* (*Ep.* X,97).

²¹⁸ *Ep.* X,97.

àqueles que abandonam o cristianismo. Mas baseado em relatos anteriores²¹⁹ e em textos posteriores sobre esse tipo de julgamento²²⁰, pode-se supor que os cristãos intimados argumentavam e questionavam sobre a razão da culpa que os condenava.

Roman²²¹, em certa medida seguindo o raciocínio de Marta Sordi²²², sustenta que a disposição de Trajano está voltada para a solução de problemas sociais na região do Ponto-Bitínia, tendo em vista a sua recomendação geral contra as heterias. Proibindo as reuniões públicas de qualquer caráter, os cristãos estariam indiretamente incluídos. Mas Roman, atribuindo um acentuado grau de tolerância a Trajano, considera que o imperador está liberando os cristãos dessa condenação recomendando que os mesmos não sejam buscados. No entanto, não há qualquer razão para supervalorizar a “tolerância” desse imperador aos cristãos.

Se fossem acusados de violação do edito das *heterias*, defender-se-iam dizendo que não se reuniam mais. Caso os problemas envolvendo cristãos no Ponto-Bitínia se resumissem a essa questão, o magistrado deveria soltá-los imediatamente. Mas não é isso que é descrito por Plínio. Ele relata que insistia para que os acusados negassem ser “cristãos” ameaçando-os de morte. Certamente um cristão questionaria esse tipo de julgamento perguntando sobre qual crime teria sido por eles cometido. O governador sabia que esses religiosos eram acusados em outros lugares e ao caracterizar as crenças cristãs como *pravam et immodicam*, uma percepção muito negativa se manifesta. No entanto, não há referência a nenhuma lei contra os cristãos. Plínio decidiu punir os que confessavam essa *superstitio*, procurando convencê-los a mudarem de opinião quanto à fé a que se apegavam ameaçando-os por até três vezes. Seu julgamento foi que, independente da natureza dos credos dos cristãos, a inflexibilidade e obstinação que os faziam não negar o *nomen christianum* tornavam-lhes dignos de punição²²³. Giorgio Jossa²²⁴ destacou, ainda, que nenhum dos crimes a eles imputados eram demonstrados ou pareciam dignos de serem cridos, contudo, os cristãos são vistos como seguidores de crenças desprezíveis. Embora não exista nenhuma referência a uma lei contra os fiéis, não há nenhuma razão para se pensar que Plínio estivesse receoso de punir os cristãos, exceto pelo fato de que o número de denúncias anônimas poderia provocar desordem. Conforme apontou

²¹⁹ *Atos dos Apóstolos*, passim.

²²⁰ Eusébio, *Hist. Ecles.*, passim.; *Atas dos mártires*, passim.

²²¹ ROMAN, Cristobal Gonzalez. Problemas sociales y política religiosa: a propósito de los rescritos de Trajano, Adriano y Antonino Pío sobre los cristianos. *Memorias de historia antigua*. N. 5, 1981, pp. 227-242.

²²² *I cristiani e l'Impero Romano*. Milano: Jacka Books, 2011. pp. 87-102.

²²³ ... *qualecumque esset, quod faterentur, pervicaciam certe, et inflexibilem obstinationem debere puniri* (Ep. X,97).

²²⁴ *I cristiani e l'Impero Romano*. Napoli: M. D'Aura, 1991. p. 116.

J. Daniélou²²⁵, não era uma lei específica que ocasionava a condenação dos fiéis, mas a ausência de uma lei que regulamentasse a nova religião, como a que autorizava a religião judaica.

A resposta de Trajano não demonstrou muita preocupação com os cristãos. O imperador aprovou as medidas empregadas contra eles e, para evitar o problema do excesso de denúncias sem fundamento, recomendou que não fossem admitidas delações anônimas. O imperador também estabeleceu que os fiéis não deveriam ser perseguidos. Ele escreveu:

Agiste muito bem, meu caro Plínio, ao instituir os processos contra esses que te foram denunciados como cristãos. Não se deve estabelecer regra dura e inflexível, de aplicação universal. Não os procure, mas se surgirem outras denúncias que procedam, puna-os. Porém, com esta ressalva de que se alguém nega ser cristão e, mediante a adoração dos deuses, demonstra não o ser atualmente, deve ser perdoado em recompensa de sua emenda, por muito que o acusem suspeitas relativas ao passado. Não merecem atenção panfletos anônimos em causa alguma; além do dever de evitarem-se antecedentes iníquos, panfletos anônimos não condizem absolutamente com os nossos tempos²²⁶.

O caráter lacônico da resposta de Trajano poderia se justificar pelo menos de três formas. Em primeiro lugar a autenticidade do rescrito de Trajano, e a carta de Plínio a esse imperador, foram questionadas por alguns estudiosos desde o século XVIII. Segundo Cristobal G. Roman, a análise de J. S. Semler²²⁷, em 1788, contribuiu para desencadear uma corrente de pensamento que foi bem representada até longos anos do século XX²²⁸. As principais objeções não estariam diretamente relacionadas à inadequação da descrição de Plínio sobre as comunidades cristãs e a situação real na qual se encontrariam. As discordâncias incidiriam sobre o tipo de canto praticado nas reuniões cristãs e sobre o número de cristãos existentes no Ponto-Bitínia segundo o relato de Plínio²²⁹. Os aspectos estruturais são analisados na crítica de L. Hermann²³⁰, que aponta as repetições e as reiteradas alusões à própria ignorância de Plínio como elementos que induzem a pensar em interpolações ou

²²⁵ *Messagio evangélico e cultura ellenistica*. Bologna: Il Mulino, 1975. pp. 13-15.

²²⁶ Plínio, *Ep.* X,98.1ss.

²²⁷ *Novae observationes quibus studiosius illustrantur potiora capita historiae et religionis christianae usque ad Constantinum*. Halle: Impensis Bibliopolii Hemmerdiani, 1781.

²²⁸ Marcel Durry (*Pline-le-jeune*. Paris: Soc. D'Éd. Le belle Lettre, 1972. p. 7071.) oferece uma lista dos pesquisadores que aponta a inautenticidade da correspondência entre Plínio e Trajano. Entre as obras aparecem: AUBE, B. *Histoire des persecutions de l'Eglise jusque a la fin des Antonins*. Paris: Didier et cie, 1875. p. 186.; HARVERT, E. *Le Christianisme et ses origines*. v. IV. Paris: Calman Lévy, 1844, pp. 426.; HOCHART, P. *Etudes au sujet de la persecution des Chretiens sous Neron*. Paris: E. Leroux, 1885.; LABRIOLLE, P. de. *La reaction païenne*. Paris: Le artisan du libre, 1934. pp. 28-34.; e GOGUEL, M. *Jésus et la origine du Christianisme: naissance du Christianisme*. v.I e II. Paris: Payot, 1946. p. 585.

²²⁹ VIDMAN, L. *Etude sur la correspondance de Pline Le Jeune avec Trajan*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1972, pp. 87. apud ROMAN, Cristobal Gonzalez. Problemas sociales y política religiosa: a propósito de los rescritos de Trajano, Adriano y Antonino Pío sobre los cristianos. *Memorias de historia antigua*. N. 5, 1981, p. 227.

²³⁰ HERMANN, L. Les interpretations de la lettre de Pline sur les chretiens. *Latomus*, XIII, 1954, p. 343. apud ROMAN, Cristobal Gonzalez. Problemas sociales y política religiosa: a propósito de los rescritos de Trajano, Adriano y Antonino Pío sobre los cristianos. *Memorias de historia antigua*. N. 5, 1981, pp. 227-228.

falsificações. Dentro dessa mesma lógica estaria a resposta lacônica de Trajano às três questões que aparecem na carta de Plínio: a) se deveriam ser feitas distinções tendo em vistas as idades dos cristãos; b) se deveria lhes permitir o arrependimento; c) e se o rótulo de cristão deveria ser motivo de castigo por si mesmo ou apenas os delitos que aquele nome implicava²³¹. A resposta de Trajano contempla diretamente apenas a segunda questão, não dando provas de que a primeira e a terceira estivessem na carta por ele recebida. Desse modo, Hermann deduz que as questões não contempladas seriam interpolações.

Entretanto, a despreocupação de Trajano em estabelecer uma norma rígida contra os cristãos pode justificar o caráter superficial de sua resposta. Ele escreve que *neque enim in universum aliquid, quod quase certam formam habeat, constitui potest*²³² [não se pode constituir uma norma universal, ou que seja invariável]. Com isso, nota-se também a liberdade do magistrado em avaliar os suspeitos e procurar enquadrá-los sob uma lei.

A tese mommseniana da *coercitio* é rebatida parcialmente por Jossa²³³, tendo em vista que na maioria dos casos de condenação dos cristãos nesse período, a atitude das autoridades não se reduz a uma simples atitude de polícia para manter a ordem pública em uma província atingida pela desordem, mas em um procedimento judiciário, que tinha início com uma denúncia privada, comporta uma acusação precisa e se conclue com a condenação formal. Um procedimento judiciário que corresponde perfeitamente a *cognitio extra ordinem*²³⁴, um processo criminal de natureza inquisitorial afirmado durante o principado para crimes e que tinha formas diversas daqueles previstos na *ordo iudiciorum* que nas províncias eram tidos pelos governadores delegados pelo *princeps*. No entanto, diante da ausência de uma legislação clara sobre o que fazer com os cristãos, Plínio recorre a *ius coercionis* para desestimular os adeptos dessa *pravam et immodicam* que desrespeitam o magistrado para sustentarem seu credo. É preciso considerar com certo cuidado a teoria derivada da obra de E. Le Blant²³⁵ de que as condenações dos cristãos deveriam ser buscadas nas leis penais existentes dentro do direito romano contra crimes tais como o de *sacrilegium* ou de *laesea maiestatis*. Plínio primeiramente julgou os cristãos por meio da lei local que proibia as assembleias entre o povo, porém diante da correção por parte dos cristãos apontada pelo

²³¹ Plínio, *Epistolas* X,96,2-3.

²³² *Ep.* X,98.

²³³ *I cristiani e l'Impero Romano*. Napoli: M. D'Aura, 1991. pp. 122-123.

²³⁴ Tido de processo que substitui o processo padrão. É provável que só tenha se oficializado com forma instituída de processo no século IV. O julgamento dos cristãos no século II seria um processo semelhante.

²³⁵ Sur les bases juridiques des poursuites dirigées contre les martyrs. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*. Nouvelle ser. II, 1866, pp. 358-373. Isso inclui os trabalhos de HOMO, L. *Les empereurs romains et le christianisme*. Paris: Payot, 1931. p. 35.; SAUMAGNE, Ch. Tertulien et l'Institutum neronianum. *Theologische Zeitschrift*, 17, 1961, p. 337. Apud ROMAN, C. G. *Op. cit.*, p. 229.

próprio governador em sua carta, ele não sabia exatamente como punir os que se negavam a desprezar àquela *superstitio*. Para Jossa²³⁶ está evidente que a condenação se efetiva diante da profissão da fé cristã, não aos delitos a esse nome associados.

O cristianismo não é condenado como *superstitio externa*. Uma religião estrangeira poderia ser socialmente suspeita, mas isso não faz com que seja judicialmente perseguida. E não é o seu caráter bárbaro que lhe rende ilicitude. *Superstitio externa e barbara*, o judaísmo era de fato *religio licita*. Os romanos consideravam *superstitio* toda forma religiosa e toda prática cultural que não correspondia àquela transmitida pelos seus antepassados e que não eram munidas de público reconhecimento. Todas as práticas religiosas de caráter privado, individuais ou enraizadas em certos grupos sociais, como magos ou adivinhos eram dessa forma rotuladas. Religiões e cultos públicos estrangeiros, ainda que constituíssem patrimônio de um povo e fossem transmitidos desde os tempos mais antigos, poderiam ser tachados de *superstitio*²³⁷. Segundo Jossa²³⁸, exprime-se desse modo a diferença instintiva dos círculos romanos abastados de uma consciência nacional diante das religiões estrangeiras, para os quais os cultos não romanos eram “não religiões”, ou seja, apenas *superstitiones*. *Externa superstitio* vem a ser toda forma ou manifestação, religiosa que não pertença originalmente à tradição romana ou pelo menos ao público reconhecimento e à apreciação dos ritos e crenças religiosas da parte dos romanos.

A partir de Cícero, *superstitio* passa a indicar também qualquer forma excessiva, fanática, de religiosidade que se contrapunha à moderação da *religio*; aquela manifestação religiosa, típica de uma alma débil (*imbecillis*) ou velha (*anilis*), que derivam em particular de uma angústia inútil e absurda dos deuses²³⁹. A *superstitio* não é apenas diversa, mas se opõe, sendo uma corrupção da *religio* (*De natura Deorum* II,72).

Diante da convicção dos romanos de serem muito religiosos entre todos os homens, de serem, inclusive, religiosamente superiores aos demais, fica implícito que toda e qualquer religião estrangeira é excessiva ou fanática; que todas as religiões estrangeiras são também *superstitio*; e assim toda *externa superstitio* é também *barbara superstitio*, no sentido embrionário do termo, pela falta de racionalidade e moderação que sempre deixam a desejar²⁴⁰.

²³⁶ *I cristiani e l'Impero Romano*. Napoli: M. D'Aura, 1991. p. 123.

²³⁷ JANSEN, L. F. 'Superstitio' and the persecution of the Christians. *Vigiliae Christianae*. V. 33, n. 2, jun/1979, pp. 131-159.

²³⁸ *Op. Cit.*, p. 115.

²³⁹ Cícero, *De natura Deorum* I,117. Cf. SOLMSEN, Friederich. Cicero on religio and superstitio. *The Classical Weekly*. v. 37, n. 14, pp. 159-160, fev/1944.

²⁴⁰ JANSEN, L. F. *Op. cit.*, pp. 145.

Como já foi apontado anteriormente, além do próprio Plínio, Tácito e Suetônio também adjetivaram negativamente a *superstitio* cristã. Tácito escreveu que os cristãos eram mal vistos pelas suas *flagitia* e apresentavam certo *odio humani generis* [ódio ao gênero humano]. *Flagitia*, por sinal, que Plínio não detectou. A crença desse grupo é considerada uma *exitiabilis superstitio* [destrutível superstição]²⁴¹. Analisando as considerações de Tácito, nota-se que a provável ofensa que os cristãos causavam aos deuses, combatendo-os com a propagação da sua mensagem evangélica e com abstenção de participação nas celebrações públicas, responsabilizava-lhes pelo rompimento da *pax deorum* que havia fragilizado a capital do Império tornando-a vulnerável a tamanha catástrofe da época de Nero. Segundo L. F. Jansen²⁴², o *odio humani generis* visto por Tácito sobre os cristãos – como antes sobre os judeus – era um elemento que condenava essa *superstitionis novae ac maleficae*, como escreveu Suetônio²⁴³, tornando-a *exitiabilis*. No entanto, apologistas como Justino²⁴⁴ sustentaram que as *flagitia* atribuídas aos cristãos eram fruto de “calúnias”, o que não acarretaria isenção de serem relativamente enquadrados nos crimes de *sacrilegium*²⁴⁵ ou *maiestas*.

No entanto, ao confirmar a ação de Plínio, Trajano ratifica a condenação do *nomen christianum*. Isso deve estar ligado ao fato de o governador do Ponto-Bitínia ter confirmado os resultados positivos desse tipo de condenação que visava desestimular a aderência ao grupo cristãos garantindo a manutenção da religião tradicional, a uma medida moderada que impedisse falsas denúncias e o cometimento de injustiças. O que não significa que Trajano tenha empreendido uma política de tolerância aos cristãos dificultando as denúncias, como em alguns momentos parece sugerir Pedro Barcelò²⁴⁶.

Eusébio²⁴⁷ explora o fato de Trajano ter determinado que os cristãos não deveriam ser buscados (*conquirendi non sunt*) para assim construir uma “tradição favorável” aos fiéis. Ele confirma que Trajano promulga um decreto para que os cristãos não fossem perseguidos. Tal medida é interpretada como o fator importante para a redução parcial da perseguição naquela

²⁴¹ *Anais*, XV,44.

²⁴² JANSEN, L. F. ‘Superstitio’ and the persecution of the Christians. *Vigiliae Christianae*. V. 33, n. 2, jun/1979, pp. 145.

²⁴³ *De Vita Caesarum*, Vita Neronis, 16,2.

²⁴⁴ *II Apol.* 8.2.

²⁴⁵ Este caso envolveria um crime específico contra o patrimônio religioso pagão, mas não há sinais evidentes na primeira metade do II século cf. ROBINSON. O.F. *The criminal Law of ancient Rome*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995. passim.

²⁴⁶ BARCELÓ, Pedro. Reflexiones sobre el tratamiento de las minorias religiosas por parte Del Emperador Romano: Trajano y los cristianos. In: RABASSA, C.; STEPPER. (Ed.). *R. Impérios sacros, monarquias divinas*. Castelló de La Plata: Publicaciones de la Universitat Jaume I, D.L., 2002, passim.

²⁴⁷ *História Eclesiástica*, III,23,1-3.

época. Mas essas vantagens que Eusébio vê na recomendação de Trajano se reduzem ao fato de ele não admitir que os cristãos sejam levados em juízo mediante denúncias anônimas. Mesmo assim, os incômodos locais permaneceram. Eusébio escreve: “Algumas vezes eram as populações, outras as próprias autoridades locais que preparavam os assédios contra nós, de forma que, ainda que sem perseguições manifestas, acenderam-se focos parciais, segundo as províncias”²⁴⁸. Por outro lado, em grande medida influenciado por Méliton de Sardes²⁴⁹ que escreveu a Marco Aurélio, Eusébio ratifica a tradição cristã que destaca Nero e Domiciano como grandes perseguidores da Igreja²⁵⁰. É interessante a tradição cristã relacionar as ações anticristãs a “maus imperadores”. Com isso, tenta-se reproduzir a ideia de que perseguir os cristãos é seguir os passos de tiranos. Todavia, quando se procuram as raízes das hostilidades imperiais com os cristãos, faz-se necessário ter em mente que por várias regiões do Império os atritos envolvendo o combate aos cristãos emergem do processo de expansão da comunicação da mensagem apelativa cristã e das transformações reivindicadas e provocadas por ela nas tradições e no comportamento das pessoas.

Desse modo, deixando de lado a hipótese de Marta Sordi²⁵¹ sobre um *senatus consultum* na época de Tibério que teria desaprovado o reconhecimento de Cristo a contragosto do Imperador, é preciso lidar com o *institutum neronianum*²⁵² também mencionado por Tertuliano, como a primeira hostilidade incisiva do Império contra os cristãos. Mas esta peculiar expressão empregada por Tertuliano não se refere a uma lei e, sim, a uma ação de Nero. E a ação de Nero neste caso, teria interesses particulares e usa os cristãos como “bodes expiatórios”. Mesmo que as *flagitia* cristãs se fundamentem em calúnias originárias dos atritos populares, a *superstitio* cristã não poderia representar algo aceitável aos olhos dos romanos devido ao seu caráter exclusivista e seu desprezo pela vida pública ligada à religião tradicional. Em defesa dos cristãos, poucos anos mais tarde, Justino escreveu: “Esta é a única coisa que podeis nos reprimir: não veneramos os mesmos deuses que vós e não oferecemos libações e gorduras aos mortos, não colocamos coroas nos sepulcros, nem celebramos sacrifícios sobre eles” (*I Apol.* 24.2). Além disso, seria uma incrível contradição sustentar que existia uma lei geral em vigor que determinava a pena capital para os cristãos, e

²⁴⁸ *Hist. Ecles.*, III, 23, 2.

²⁴⁹ “Entre todos, somente Nero e Domiciano, persuadidos por alguns homens malévolos, quiseram caluniar nossa doutrina, e acontece que deles derivou, por costume irracional, a mentira caluniosa contra tais pessoas.” (apud Eusébio, *Hist. Ecles.* IV, 23, 9).

²⁵⁰ *Hist. Ecles.* III, 17, 1; 20, 1-9; 22, 1-8.

²⁵¹ *I cristiani e l'Impero Romano*. Milano: Jacka Books, 2011. p. 27. Cf. BARNES, T. D. Legislation against the Christians. *Journal of Roman Studies*. 58, 1968.

²⁵² *Ad Nationis* I, 7; *Apologeticus* IV, 4.

ser necessário admitir que Trajano recomenda que os cristãos não sejam perseguidos e que apenas os casos mais precisos sejam examinados.

A resposta de Trajano alegando “não é possível constituir por assim dizer algo universal, que possua forma fixa”²⁵³ pode servir como evidência de que não existia uma lei geral para julgar os cristãos. Todavia, Roman²⁵⁴ considera que a fórmula *neque enim universum* deve ser relativizada em função de um marco geográfico concreto, o da província Ponto-Bitúnia, e em relação à diversidade de *status* jurídico e de situações existentes nessa região que motivam a correspondência entre Plínio e o Imperador. Um exemplo dessa preocupação aparece quando se fala da constituição de um ἐράνους (sociedade de seguros mútuos) em Amisos²⁵⁵. Trajano, desaprovando a ideia, responde:

Se as leis de Amisos, de acordo com as obrigações do tratado, lhe dão direito a ter uma associação de seguros mútuos, não podemos proibir que a tenham, tanto mais se tal sociedade não procede a organizar tumultos e reuniões ilícitas, senão para sustentar os mais pobres. Nas cidades restantes que estão submetidas a nosso direito, práticas desse tipo devem ser proibidas [...]²⁵⁶.

Roman²⁵⁷ está correto em considerar que Trajano põe em prática um tipo de disposição que tende a fazer frente aos problemas sociais provinciais, que encontram uma ampla expressão na formação de heterias. Esta política encontra uma limitação na situação da província Ponto-Bitúnia com a existência de cidades livres e federadas que se autorregulam. Porém, a hipótese de Roman apresenta limitações. Ele considera que tal política administrativa com respeito aos cristãos constituiria uma exceção em suas disposições sobre as associações no Ponto-Bitúnia. Esta exceção não se explica em função da diversidade de *status* jurídico das cidades existentes nessa província, mas está relacionada ao caráter peculiar das reuniões das comunidades cristãs que não consistiam um perigo ao Império. Roman segue a hipótese de De Robertis²⁵⁸ e chega a alegar que as reuniões cristãs eram consideradas *licita*.

A proposição de Roman falha basicamente em não compreender que a aprovação por parte de Trajano dos atos de execução da pena capital sobre os cristãos, desempenhada por Plínio, está diametralmente oposta a uma hipotética licença à religião cristã. O que descarta qualquer vestígio de simpatia romana pelos cristãos. Além disso, Plínio havia informado ao imperador que os cristãos haviam deixado de se reunir tendo em vista as disposições do edito

²⁵³ *neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest. (Ep. X,98)*

²⁵⁴ ROMAN, Cristobal Gonzalez. Problemas sociales y política religiosa: a propósito de los rescritos de Trajano, Adriano y Antonino Pío sobre los cristianos. *Memorias de historia antigua*. N. 5, 1981, pp. 233-234.

²⁵⁵ *Ep. X,92.*

²⁵⁶ Plínio, *Ep. X,94.*

²⁵⁷ *Op. cit.*, pp. 233-234.

²⁵⁸ ROBERTIS, F. de. *Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano*. Bari, 1971, II, pp. 64-89.

recente. Quando Trajano aponta que seria inadequado estabelecer uma norma fixa para julgar os cristãos, ele está se referindo às interrogações levantadas por Plínio questionando sobre a necessidade de se fazer distinção entre jovens e idosos, sãos e doentes, romanos e não romanos. Desse modo, o imperador está de acordo que o magistrado use de seus poderes constituídos para fazer as distinções necessárias sem que se fixe uma norma universal.

Giorgio Jossa²⁵⁹ faz uma síntese das teorias básicas sobre as ações anticristãs no período de Trajano e desenvolve uma avaliação que tem em vista a complexidade da situação política da religião cristã e da peculiaridade do procedimento criminal do direito romano. Esta explicação comporta certa mescla de todas as três hipóteses aceitáveis. Assim, Jossa considera que o cristianismo representa, antes de tudo, um problema de ordem pública, que dependia em parte da sensibilidade dos magistrados por meio do uso da *ius coertionis*, num momento onde já existia uma legislação específica contra os cristãos e onde o *nomen christianum* carregava subentendido os crimes de *sacrilegium* e *maiesta*. Exceto pela sua insistência em admitir que havia uma lei específica contra os cristãos, sua análise torna-se proveitosa em função de sua sensibilidade à questão da ordem pública enviesada nesse dilema jurídico. Se o *nomen christianum* carregava subentendido crimes comuns, eles se manifestam com a pressão civil procurando expelir esse corpo estranho da sociedade pagã e obriga os magistrados a procurarem um enquadramento que ratifique a condenação daquilo que para muitos do povo estava evidente: que os cristãos deviam ser condenados.

Em síntese, é mais prudente admitir que as condenações de outrora sobre os cristãos davam margem para que os magistrados em outras regiões do Império eventualmente condenassem os cristãos que lhes fossem entregues, normalmente devido a atritos populares. Isso justificaria a incerteza de Plínio em condenar os cristãos. É o uso de se condenar os cristãos em decorrência, desde a época de Nero, da opinião pública, somada à imagem negativa que a classe culta tinha desses religiosos, que atribui *flagitia* aos fiéis tornando o *nomen christianum* razão de condenação. Algo que é negado pelos apologistas com veemência no II século e que será avaliado por Adriano subsequentemente a Trajano.

²⁵⁹ *I cristiani e l'Impero Romano*. Napoli: M. D'Aura, 1991. pp. 125.

2.2 Os cristãos sob o governo de Adriano

A *História Augusta* (5,1) aponta que Adriano foi um imperador dedicado à manutenção da paz no mundo, mas tão logo as revoltas estouraram em regiões variadas. Os samaritanos se envolveram em guerra, os britânicos davam sinais de que não permaneceriam sob o domínio romano, o Egito foi jogado em desordem por distúrbios e, finalmente, a Líbia e a Palestina mostraram espírito de rebelião.

Nos anos 130 e 131, Adriano partiu para o Oriente. No plano das suas reformas estava a revitalização da cidade de Jerusalém, que havia sido destruída na guerra judaica de 66 a 73. Não é à toa que ficou reconhecido como promotor da vida urbana no Império, valorizando as obras públicas (ágoras, templos, teatros, anfiteatros, aquedutos, portos ou estradas). Os investimentos na Judeia faziam parte de sua estratégia de integração e romanização.

Os judeus sofreram em muitos aspectos os efeitos das transformações culturais. Mas a introdução de elementos estrangeiros e a construção de um templo a Júpiter na cidade sagrada gerou protestos²⁶⁰. A proibição da circuncisão²⁶¹ contribuiu para acirrar os ânimos revoltosos. No entanto, segundo a análise de J. M. C. Copete²⁶², se esse foi o estopim da guerra, as causas que levaram o povo judeu, e alguns outros provincianos, a lutar não poderiam estar apenas na devoção ao seu Deus tradicional, Yahvé. A insensatez romana em ignorar os problemas estruturais da região tais como a pobreza endêmica reinante e as próprias rivalidades entre sacerdotes e rabinos na região proporcionaram as condições para esse movimento que se levantou como uma ameaça à ordem.

Eusébio escreve que:

Rufo, governador da Judéia, com o reforço militar enviado pelo imperador e tirando partido sem piedade de sua louca temeridade, marchou contra eles. Aniquilou em massa milhares de homens, de crianças e de mulheres, e ao amparo da lei da guerra reduziu seus territórios à escravidão. Mandava então sobre os judeus um chamado Bar Kosibas, que significa “filho da estrela.”²⁶³

A religião dos judeus era o elemento fundamental de sua identidade. Havia interação com os demais povos do Império, mas qualquer tipo de resistência em função dessa

²⁶⁰ Cassius Dio, *His. Rom.*, 12,1-3.

²⁶¹ *Hist. Aug.*, 14,2.

²⁶² *Mesianismo y control social em la revuelta de Bar Kosiba*. In: XXVII Congresso Internacional Girea-Arys IX. Universidad de Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial. 2004. p. 483.

²⁶³ *His. Ecles.* IV.6,1-2.

identidade poderia deixar as autoridades romanas ressabiadas. Tácito²⁶⁴ fala da diferença de ambos os mundos. O judaísmo parecia-lhe uma *superstição* absurda, sórdida e depravada, que gerava costumes contrários aos dos outros povos. A abstenção do culto ao imperador por parte dos judeus poderia simbolizar sua rejeição ao Império e à cultura greco-romana, mas não se deve pensar que os judeus estavam blindados à cultura helênica e que as oligarquias judaicas se isolassem dos negócios com as demais províncias do Império²⁶⁵.

Uma das preocupações de Justino em sua *I Apologia* é deixar claro que os judeus haviam se tornado os principais opositores dos cristãos e que muitos foram vitimados por Bar Kosiba que os mandava “submeter a terríveis torturas”²⁶⁶. Não há certeza sobre as razões dessa oposição e se ela diferia da rivalidade entre judeus e cristãos constatada no I século. Todavia, além desse tipo de ação anticristã, há indícios de que os tribunais locais recebessem queixas sobre os cristãos e um número significativo de fiéis era levado à morte. Tal como a fé dos judeus, a religião dos cristãos era considerada uma *superstitio* reprovável que apresentava resistência à vida pública no Império, ou seja, que não se envolviam em teatros, jogos e todo tipo de reverências aos deuses pagãos. Para evitar quaisquer dúvidas quanto à identidade entre cristãos e judeus, o apologista faz essa interpolação.

Em função das condenações sofridas pelos cristãos durante o governo de Adriano, Quadrato e Aristides escreveram-lhe apologias²⁶⁷. Se a teoria de Paul Andriessen²⁶⁸ for tomada por certa e a *Carta a Diogneto* for reconhecida como a apologia perdida de Quadrato, reconhecer-se-á a disposição, tanto nesse escrito quanto na *Apologia de Aristides*, em apresentar algumas das principais distinções entre as crenças dos cristãos, dos judeus e dos pagãos. A principal queixa na *Carta a Diogneto* leva a crer que o “nome” cristão era um elemento chave para a condenação²⁶⁹. Sua queixa faz pensar que as variações nos julgamentos nos tribunais locais pudessem proporcionar um destino distinto aos cristãos: “Por isso, condeno também as vossas leis. Deveria haver uma só constituição política comum para todos; agora, há tantas legislações quantas cidades existem, e assim acontece que o que entre uns é vergonhoso, entre outros é tido por honroso”²⁷⁰.

²⁶⁴ Tácito. *Historia* V. 3-6. Cf. Strabão. *Geografia* XVI.2,37; Quintiliano, *Institutio Oratoria*. II.7; Juvenal, *Satiras* III, 13-6; VI 541-7; 96-106; Plutarco, *De Superstitione* 8; Cassius Dio, *Hist. Rom.* 37.17.4.

²⁶⁵ Josefo. *Antiguidades Judaicas* XVIII. 23; *Guerras dos Judeus* II.118.

²⁶⁶ *I Apol.* 31,6.

²⁶⁷ Eusébio, *His. Eccles.*, IV,3.1-3

²⁶⁸ L’apologie de Quadratus conserve sous le nom d’Épître à Diognète. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 13, 1946. pp. 5-260.; Id. L’epilogue de l’Épître à Diognète. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 14, 1947. pp. 121-156.

²⁶⁹ *Carta a Diogneto* 27.1ss.

²⁷⁰ *Carta a Diogneto* 28.1ss.

O rescrito de Adriano ao procônsul da Ásia a partir de 124/125 d.C., Minúcio Fundano, oferece uma ideia sobre sua forma de lidar com os cristãos. O texto foi conservado na *Apologia* de Justino (*I Apol.* 68), no texto de Eusébio²⁷¹ e por Rufino na versão latina. Adriano havia recebido a carta de Serêncio Graniano²⁷², antecessor de Minúcio, e julgou ser importante responder essa demanda a fim de “evitar que se perturbem os homens e que os delatores encontrem apoio para suas maldades”²⁷³. Adriano recomenda que

se os provincianos são capazes de sustentar abertamente a sua demanda contra os cristãos, de modo que respondam a ela diante do tribunal, deverão ater-se a esse procedimento e não a meras petições e gritarias. Com efeito, é muito mais conveniente que, se alguém pretende fazer uma acusação, examines tu o assunto. Em conclusão, se alguém faz uma acusação e demonstra que realizam alguma coisa contra as leis, determina a pena, conforme a gravidade do delito. Mas, por Hércules, se a acusação é caluniosa, castiga-o com maior severidade e cuida para que não fique impune (*I Apol.* 68,8-10).

As interpretações desse rescrito são divergentes. Em uma primeira linha interpretativa representada, por exemplo, por B. Orgeval, H. Gregoire, L. Regibus e M. Sordi²⁷⁴, acredita-se que esse rescrito assegurou a liberdade de algum tipo de perseguição aos cristãos por professarem sua religião e providenciou que fossem punidos apenas por crimes cometidos contra as leis comuns. Representantes de outro ponto de vista como C. Callewaerd, J. Moreau e W. Schmid²⁷⁵, sustentam que o rescrito não concede aos cristãos nenhuma liberdade.

O rescrito foi lido por Justino de um modo favorável aos cristãos, como se de fato o Imperador tivesse agido decididamente a favor dos cristãos. A esse documento fez alusão Meliton, bispo de Sardes²⁷⁶. Eusébio agiu de modo semelhante em sua própria leitura do rescrito de Trajano e seguiu a Justino em sua interpretação do rescrito de Adriano. No entanto, como mostrou Paul Kereszts²⁷⁷, a interpretação do apologista difere do sentido original do rescrito. Segundo a interpretação de Justino, Adriano teria proibido que os cristãos fossem

²⁷¹ *His. Ecles.* IV, 9.

²⁷² O nome correto é Q. Licinio Silvano Graniano, cônsul a partir de 106 d.C. e pro-cônsul da Ásia a partir de 122/123 d.C. MARCOVICH, M. *Apologiae pro Christianis; Dialogus cum Tryphone/ Iustini Martyris* Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2005. p. 132.

²⁷³ *I Apol.* 68.7; *Eus. Hist. Ecles.* IV.9.

²⁷⁴ ORGEVAL, B. *L'Empereur Hadrien: oeuvre législative et administrative*. Paris/Grenoble: Domat Montchrestien/Impr. De Allier, 1950. pp. 302-307.; GREGOIRE, H. *Les Persecutions dans l'Empire Romain* Bruxelles: Palais de Académies/Académie Royale, 1951. pp. 138-139; REGIBUS, L. de. *Storia e Diritto Romano negli 'Acta Martyrum', Didascalos*, 1926, pp. 147-148.; SORDI, M. I rescritti di Traiano e di Adriano sui cristiani. *Rivista di Storia della Chiesa*. XIV, 1960, pp. 348-349.

²⁷⁵ CALLEWAERT, C. Le Rescrit d'Hadrien a Minucius Fundanus, *Reviste. d'Histoire et de Litterature*. 61. 8, 1903, pp. 152-189; MOREAU, J.; *La Persecution du Christianism e dans l'Empire Romain*. Paris: Presses Universitaires de France, 1956. p. 48; SCHIMID, W. The Christian Re-Interpretation of the Rescript of Hadrian, *Maia* 7, 1955, pp. 5-13.

²⁷⁶ Eusébio, *Hist. Ecles.*, IV, 26, 10.

²⁷⁷ Law and Arbitrariness in the persecution of the Christian and Justin's First Apology. *Vigiliae Christianae* 18, 1964, pp. 204-214.; KERESZTES, Paul. The Emperor Hadrian's Rescript to Minucius Fundanus. *Phoenix*, Vol. 21, No. 2, Summer, 1967, pp. 120-129.

punidos simplesmente mediante a confissão de que eram “cristãos”, e teriam recomendado que fossem julgados pelos crimes como quaisquer outros e não por suas crenças.

Segundo C. G. Roman²⁷⁸, a postura de Adriano em advertir a Minúcio Fundano a nada julgar sem denúncia e acusação formal contra os cristãos dava continuidade à política de Trajano. Tomando essa perspectiva como exemplo, deve-se destacar que a interpretação do rescrito de Adriano dependerá significativamente da interpretação do rescrito de Trajano, e talvez deva remontar até um pouco antes. Roman interpretou as recomendações deste último como sendo positivas para com os cristãos e sua tendência é reconhecer o aprimoramento das limitações das ações anticristãs.

J. Beaujeu²⁷⁹ considera que Adriano procedeu a uma grande obra de restauração religiosa, que obedecia, além das necessidades religiosas, a objetivos políticos à medida que tendia a uma unificação religiosa das distintas províncias do Império debaixo da égide dos cultos Greco-romanos, mediante a criação de uma religião do Estado, síntese destes últimos cultos com as religiões orientais, com a originalidade dos diversos grupos sociais e étnicos que formavam o Império.

De fato, Adriano foi um imperador interessado em conhecer a cultura do vasto Império. Por volta do ano de 124, iniciou-se nos mistérios Eleusis, importante oráculo do mundo grego, revelando um interesse místico que acabou por conduzi-lo também ao conhecimento misterioso da religião egípcia. Os cultos tradicionais de Roma não receberam menor atenção, certamente para manter uma relação amistosa com os integrantes do universo senatorial. Construiu um templo a Venus em Roma no Foro Romano no ano de 121 e mandou reconstruir o Panteão de Marco Agripa, um dos mais importantes colaboradores de Augusto²⁸⁰. No entanto, isso não permite ver em seu rescrito uma ação pró-cristã que estivesse em consonância com a ideia sustentada por Marta Sordi²⁸¹ de que Adriano teve em mente reconhecer a Cristo entre os outros deuses e lhe oferecer um templo, conforme anota a *História Augusta (Alexandre Severus 43,6-7)*. Essa passagem se assemelha à lenda de que antes de propor a construir a cidade de Elia, Adriano havia empreendido um projeto de reconstrução conjunta do templo de Jerusalém com os judeus, mas a oposição dos samaritanos

²⁷⁸ ROMAN, Cristobal Gonzalez. Problemas sociales y política religiosa: a propósito de los rescritos de Trajano, Adriano y Antonino Pío sobre los cristianos. *Memorias de historia antigua*. N. 5, 1981, p. 230.

²⁷⁹ *La religion romain a l'apogee de l'Empire. 1. La politique religieuse des Antonins (96-192)*. Paris: Societé D'Édition “Les Belles Lettres, 1955. pp.150ss.

²⁸⁰ FRIGHETTO, Renan. *Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (séculos II-VIII)*. Curitiba: Juruá, 2012. p. 43.

²⁸¹ *I Cristiani e L'impero Romano*. Ed. rev. e atual. Milano: Jaca Book, 2011. p. 98.

fez com que os planos sofressem mudanças drásticas²⁸². Esse tipo de tendência pode chegar a ponto de admitir, como sustentou T. Mommsen²⁸³, que Adriano estava próximo a elevar a fé cristã a uma *religio licita*.

As comparações entre as ações de Trajano e Adriano são muito importantes para o desenvolvimento de uma teoria coerente que explique a condição dos cristãos nesse início do II século, todavia, não é necessário admitir nenhuma continuidade entre ambos em razão dos rescritos. G. Jossa²⁸⁴ alerta que os rescritos não são “leis”, mas recomendações a governantes locais e nem um desses imperadores estabeleceu normas gerais sobre o julgamento dos cristãos.

Como foi visto anteriormente, ao responder a demanda de Plínio, Trajano admitiu o procedimento daquele governador em condenar os cristãos mediante a confissão, recomendação que fazia pressupor que o *nomen christianum* representava a razão da condenação que visava desestimular a adesão e expansão dessa *superstitio*. Naquela ocasião o imperador fez questão de lembrar que as denúncias anônimas não deveriam ser aceitas. Pouco tempo depois, Adriano precisa admoestar os governantes da Ásia Menor a não serem movidos por “meras petições e gritarias”²⁸⁵. A condenação aos cristãos provocou abusos nas condenações. Se bastasse estender o dedo para alguém e acusá-lo de cristianismo para conseguir sua condenação, essa seria uma forma eficaz de eliminar qualquer pessoa indesejada, ainda que ela não fosse cristã. Adriano, então, reconhece que a questão levantada por Graniano não poderia ficar sem resposta, pois os efeitos da desordem seriam extensos. Embora a carta de Graniano não tenha sido preservada, é possível deduzir que se o imperador recomenda a condenação dos “malévolos” delatores dos cristãos que indevidamente os caluniavam visando à punição, isso significa que esse tipo de episódio já havia sido constatado naquela região. Nenhuma norma universal é estabelecida ou mencionada. O governador é designado como o responsável por examinar as denúncias formais e averiguar os casos.

Fica evidenciada a obrigação por parte de quem realiza a denúncia de apresentar, ele mesmo, provas sobre seu testemunho, diferenciando-se um pouco da medida de Trajano segundo a qual o governador deveria se responsabilizar pela investigação. O castigo aos falsos

²⁸² Midash, Bere'shit Babba 64,10 e *Epístola de Barnabé* 16.3-4 apud COPETE, J. M. C. Mesianismo y control social em la revuelta de Bar Kosiba. In: XXVII CONGRESSO INTERNACIONAL GIREA-ARYS IX. Universidad de Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial. 2004. p. 483.

²⁸³ Der religionsfrevrel nach der römischen Recht. *Historische Zeitschrift*. 64, 1890, pp. 389-429.

²⁸⁴ *I cristiani e l'Impero Romano*. Napoli: M. D'Aura, 1991. p. 125.

²⁸⁵ *I Apol.* 68.8.

acusadores era prática usual no direito romano²⁸⁶. Neste ponto surge a seguinte questão: Os acusadores deveriam provar que os cristãos por eles acusados cometiam a infração de serem “cristãos” ou que infringiam outras leis comuns subentendidas pelo seu *nomen*?

A expressão²⁸⁷ εἴ τις οὖν κατηγορεῖ καὶ δείκνυσί τι παρὰ τοὺς νόμους πράττοντας, οὕτως Διόριζω κατὰ τὴν Δύναμιν τοῦ ἁμαρτήματος, [... se alguém faz uma acusação e demonstra que realizam alguma coisa contra as leis, determina a pena, conforme a gravidade do delito ...] (*I Apol.* 68.10) é entendida de modo positivo ou negativo dependendo da corrente de interpretação. No entanto, o próprio rescrito tem algo a dizer em um delineamento mais claro sobre essa questão. A especificação de que os acusadores deveriam demonstrar que os cristãos acusados agiam contra as leis [τοὺς νόμος πράττοντας] é uma medida para evitar as *συκοφαντίας* [calúnias]. Por isso ele recomenda que Minúcio Fundano examine os casos e “se a acusação é caluniosa, [castigue-o]²⁸⁸ com maior severidade e [cuide]²⁸⁹ para que não fique impune” (*I Apol.* 68.10).

Uma nova questão incide sobre o significado dessa acusação “caluniosa”. Justino interpretou esse trecho como as acusações que maculavam injustamente a imagem dos cristãos atribuindo-lhes canibalismo, ateísmo, *maiestas* ou outras coisas desse tipo. Segundo esse tipo de interpretação, Adriano estaria reprovando a condenação pelo *nomen christianum* e recomendando que os governantes examinassem se existia de fato algum crime contra as leis. Até esse ponto, essa medida não significaria nenhuma benevolência para com os cristãos, apenas garantiria que fossem julgados como quaisquer outros no Império sem que os magistrados fossem movidos por gritarias públicas, mas que se detivessem aos processos formais. Todavia, uma segunda hipótese é cogitada.

Nessa hipótese, as acusações “caluniosas” às quais Adriano se refere poderiam não ser do mesmo tipo das que Justino tinha em mente em suas *Apologias*. Elas poderiam se referir à própria acusação de cristianismo lançada sobre alguém com o intuito de levá-lo à condenação sob uma lei específica contra os cristãos. Nessa perspectiva, a exigência de Adriano para que se examinasse a comprovação da denúncia seria uma medida semelhante àquela tomada por Plínio exigindo que os acusados sacrificassem aos deuses e amaldiçoassem a Cristo, para que assim se pudesse verificar se eram realmente cristãos. A diferença é que não é possível

²⁸⁶ ROBINSON, O. F. *The criminal Law of ancient Rome*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1996. pp. 8,100.

²⁸⁷ O rescrito em latim que Eusébio dizia ter sido anexado originalmente por Justino foi substituído no MS *Par. Grae.* 450 pela tradução grega de Eusébio (MINNS, D; PARVIS, P. *Justin, philosopher and martyr: apologies*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 265).

²⁸⁸ Adaptação de “castiga-o” para melhor leitura da frase.

²⁸⁹ Originalmente “cuida”.

conferir a carta de Graciano para fazer algum tipo de comparação. Desse modo, não haveria nenhuma diferença entre a posição de Trajano e Adriano, exceto a recomendação desse último para que os caluniadores fossem punidos. Para sustentar essa teoria, porém, torna-se necessário admitir que o rescrito de Adriano foi sutilmente modificado pelos cristãos para convertê-lo a favor da fé cristã. Se por um lado, é fácil supor a modificação desse documento – o que poderia ter ocorrido até em função da sua tradução do latim para o grego –, por outro lado não há outro documento desse tipo que comprove tal adulteração e nem mesmo que ratifique uma ação intolerante de Adriano para com os cristãos. Outra hipótese deve ser examinada, e agora deverá levar em consideração as leis às quais o rescrito se refere.

No texto grego de Eusébio, que agora aparece na *I Apologia* de Justino conforme o MS A, a conjugação no particípio, plural, presente, ativo, masculino do verbo *πράττοντας* está relacionada à frase anterior. Aproximando as frases, o sentido que se tem é o seguinte: “se os provincianos são capazes de sustentar abertamente a sua demanda contra os cristãos, de modo que respondam a ela diante do tribunal [...] faz uma acusação e demonstra que realizam alguma coisa contra as leis, determina a pena, conforme a gravidade do delito”²⁹⁰. O texto latino de Rufino é mais específico com essa associação: *Si quis igitur accusat et probat adversum leges quicumque agere memoratos homines, pro merito peccatorum etiam supplicia statuet*²⁹¹. Nesse caso, *memoratos homines* [homens mencionados] é uma explícita referência aos *Christianos*. Todavia, tanto C. Munier²⁹² quanto D. Minns e P. Parvis²⁹³ ignoram a palavra *memoratos*²⁹⁴ traduzindo o texto como se o rescrito se referisse ao modo geral de se proceder em um julgamento, ou seja, a todos os homens cujos crimes fossem confirmados. Essa hipótese força o texto, pois neste caso uma norma geral faria com que qualquer denúncia precisasse ser provada pelo delator sob o risco de ser punido severamente caso não fosse confirmada pelas autoridades. Desse modo, esse tipo de sustentação se converte em absurdo.

Admitir que Adriano estivesse realmente orientando Minúcio Fundano a julgar pessoalmente as denúncias contra os cristãos e exigir provas dos delatores que confirmassem o descumprimento das leis não significa que o imperador demonstrava simpatia pelo cristianismo. Sua preocupação é manter a ordem e evitar os abusos. Era preciso impedir que

²⁹⁰ *I Apol.* 68.8-10.

²⁹¹ Apud MARCOVICH, M. *Apologiae pro Christianis; Dialogus cum Tryphone/ Iustini Martyris* Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2005. p. 133.

²⁹² *Justin. Apologie pour les chrétiens*: introduction, texte critique, traduction et notes. Paris: Du Cerf, 2006. pp. 314-317.

²⁹³ *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009, pp. 44,264-267.

²⁹⁴ Particípio, plural, passado, perfeito, masculino, acusativo que significa “trazido à lembrança”, “dito”, “mencionado”, “relacionado”, etc. LEWIS, C. T.; SHORT, C. et al. *Harper’s Latin Dictionary*. New York: Harper & Brothers, 1888. (Perseu Project).

as manifestações públicas solapassem o procedimento correto dos tribunais. Há, sim, uma diferença significativa entre a postura de Trajano e a de Adriano, mas ela não torna o segundo um amigo ou inimigo dos cristãos. Cabe lembrar que uma das questões levantadas por Plínio a Trajano era se os cristãos deveriam ser punidos pela confissão desse *nome* ou pelos crimes subentendidos. Naquele caso específico da Bitúnia, uma das infrações era, quando os cristãos se reuniam em seus cultos, passar por cima da lei que impedia as reuniões e associações gerais. Abandonada essa prática, o governador não via nenhum crime ou ameaça no modo de ser dos cristãos e não encontrou outra razão para puni-los senão pela contumácia que apresentavam diante de um magistrado em não negar a fé que era estranha aos olhos de Plínio. A resposta de Trajano, ainda que lacônica, ratificou o procedimento de Plínio e mesmo sem se identificar um “crime” específico aprovou a condenação dos cristãos pelo seu *nomen* para desestimular a *superstitio* estranha e incentivar a retomada do culto público pagão. Adriano por outro lado, também sem fazer referência a qualquer lei específica contra os cristãos, orienta os governantes a condenarem a todos aqueles que comprovadamente estivessem infringindo a lei. Tudo indica que a Ásia estava sendo agitada por mobilizações públicas que impeliam os magistrados contra os cristãos. Essa é a razão para os apologistas Quadrato e Aristides escreverem também. O número dos cristãos ainda não era muito significativo para o estabelecimento de uma lei geral.

Conforme destacou Jossa²⁹⁵, os cristãos se confrontavam com a opinião pública. Dentre o povo emergiram acusações de incesto, infanticídio e outras coisas do gênero. A rejeição aos deuses e o estranhamento ao *mos romanorum* e o seu *odio humanum generis* faziam com que os cristãos se tornassem a causa das desgraças no Império diante dos olhos de uma boa parte dos pagãos. No período de Adriano a perseguição aos cristãos era apenas uma questão de ordem pública, que constrangia o governo romano a uma difícil obra de mediação entre os vários grupos locais. Era um aspecto da política de pacificação das províncias. A sua preocupação está relacionada exclusivamente a manter a ordem pública nas províncias e a garantir a observância rigorosa do direito²⁹⁶. A hostilidade aos cristãos e os crescentes confrontos obrigavam os governadores a intervirem e a consultarem o imperador em casos como esse, em que as coisas ameaçavam sair do controle.

²⁹⁵ JOSSA, Giorgio. *I cristiani e l'Impero Romano*. Napoli: M. D'Aura, 1991. pp. 125,132.

²⁹⁶ Na *Digesta* XXII,5,3 o jurista Callistrato se reporta a uma série de rescritos, dos quais cinco são de Adriano a governadores das províncias sobre o modo como escutar os textos nos processos e sobre o valor de dar a eles testemunho cf. também Dig. XLVIII,2,7.

As respostas de Trajano e Adriano mostram que a repressão, puramente local, do cristianismo tinha um caráter descontínuo e excepcional que não impedia a nova religião de estender-se pelo Império fazendo novos adeptos.

2.3 Antonino Pio, Justino, Marco Aurélio e os cristãos

Durante o governo de Antonino Pio (governou de 138-161), os tribunais continuavam a receber queixas esporádicas da população sobre os cristãos. Marco Aurélio²⁹⁷ reconheceu seu conservadorismo e o descreveu como alguém profundamente devoto aos deuses romanos²⁹⁸ e sempre atento ao cumprimento do próprio dever no culto público.

Segundo Mélliton, que escreveu nos tempos de Marco Aurélio, Antonino Pio não empreendeu nenhuma modificação na legislação que viesse a abater a Igreja e que repetidamente nos rescritos dirigidos aos tessalonicenses, aos atenienses e a todos os gregos recomendou “não inovar nada sobre os cristãos”²⁹⁹.

Na *História Eclesiástica* de Eusébio (IV,13) aparece um rescrito de Antonino ao conselho da Ásia. São levantados alguns argumentos contra a autenticidade desse documento. Destacam-se principalmente os erros de titulação. Também se alega que suas características formais não sejam próprias dos escritos de Antonino Pio. Além disso, o documento apresenta uma exaltação ao cristianismo. Isso faz com que alguns rejeitem total³⁰⁰ ou parcialmente³⁰¹ esse documento. No entanto, as condições da época corroboram com a ideia de que o imperador tenha de fato deliberado sobre essa questão e J. Beaujeu³⁰² não vê nenhuma razão para duvidar da existência de um rescrito de Antonino Pio. G. Jossa³⁰³ e C. G. Roman³⁰⁴

²⁹⁷ *Pensamentos*, I,16

²⁹⁸ Marco Aurélio, *Pensamentos*, VI,30,14

²⁹⁹ apud Eusébio, *His. Ecles.* IV,26,10.

³⁰⁰ Cf. SCHIMID, W. Ensebianum. Adnotatio ad Epistulam Antoninii Pii a Christianis fictam. *Rheinische Museum*, 97, 1954, pp. 190ss.; SCHEIDCEILLER, F. Sur geschichte des Eusebius Von Kaisareia. *Znwkan*, 49, 1958. apud ROMAN, Cristobal Gonzalez. Problemas sociales y política religiosa: a propósito de los rescritos de Trajano, Adriano y Antonino Pío sobre los cristianos. *Memorias de historia antigua*. N. 5, 1981, pp. 227-228.

³⁰¹ Cf. FREUDENBERGER, R. Christenveskrip. Ein umstrittenes Rekrit des Antonium Pius, *ZKG*, 78, 1967. apud ROMAN, Cristobal Gonzalez. Problemas sociales y política religiosa: a propósito de los rescritos de Trajano, Adriano y Antonino Pío sobre los cristianos. *Memorias de historia antigua*. N. 5, 1981, pp. 227-228.

³⁰² *La religion romain a l'apogee de l'Empire. 1. La politique religieuse des Antonins (96-192)*. Paris: Société D'Edition "Les Belles Lettres, 1955. pp. 279-329.

³⁰³ *I cristiani e l'Impero Romano*. Napoli: M. D'Aura, 1991. p. 148.

³⁰⁴ ROMAN, Cristobal Gonzalez. Problemas sociales y política religiosa: a propósito de los rescritos de Trajano, Adriano y Antonino Pío sobre los cristianos. *Memorias de historia antigua*. N. 5, 1981, p. 228.

admitem-no com reservas e P. Keresztes³⁰⁵ sustenta que por haver um comentário tanto negativo quanto positivo sobre os cristãos, não deveria se tratar de uma falsificação. O modo como tal texto foi preservado na *História Eclesiástica* de Eusébio é controverso e merece um exame cauteloso.

Pela sequência do texto entende-se que Eusébio falará de Antonino Pio. Ele anuncia o nome de Antonino, que também foi uma forma de se referir a Marco Aurélio, mas começa a citação do texto com: “O imperador César Marco Aurélio Antonino Augusto Armênio, pontífice máximo, tribuno da plebe pela décima quinta vez, cônsul por três vezes, ao concílio da Ásia, saudações”³⁰⁶. A seção de IV.8,2-5 apresenta um comentário que dificilmente poderia ser admitido como autêntico, por isso esta é a parte que sofre maior oposição. Trata-se de uma repreensão moral do imperador aos provincianos. O núcleo seguinte do texto às vezes é admitido como histórico, como sustenta C. G. Roman³⁰⁷. Lê-se:

Em favor destes já escreveram a nosso diviníssimo pai muitos governadores das províncias, aos quais respondeu que em nada fossem aqueles molestados, a não ser que fosse evidente que empreendiam algo contra o poder público de Roma. Também a mim muitos me falaram sobre eles, e também respondi seguindo o parecer de meu pai. Mas se alguém persistir em levar algum deles ao tribunal apenas por ser deles, fique o acusado livre de encargos, ainda que seja evidente que é cristão; por outro lado, o acusador ficará sujeito a castigo. Publicado em Éfeso, no concílio da Ásia. (*Hist. Ecles.*, IV,13,6-7)³⁰⁸

O contexto e as evidências internas mostram que o rescrito pretende ser de Antonino Pio. Em síntese o texto afirma que sob seu governo não se modificou em nada o que foi estabelecido por Adriano. A liberação de um cristão acusado em função da denúncia de outro cristão que insiste em levá-lo ao tribunal não faz muito sentido. Pode-se imaginar que desavenças entre cristãos fizessem com que um cristão procurasse se livrar do seu adversário denunciando-o às autoridades para que fosse condenado, mas é inimaginável que essa fosse uma preocupação de um imperador pagão. É provável tenha sofrido uma adaptação cristã.

Mesmo despertando ceticismo sobre sua autenticidade, esse rescrito pode traduzir com reservas a situação dos cristãos daquela época. Neste caso, a compreensão da condição dos cristãos nesse período depende, em parte, da compreensão da postura de Adriano diante dos cristãos. Eusébio havia interpretado o rescrito de Adriano como uma medida que beneficiava os fiéis e conseqüentemente vê como positivo o rescrito de Antonino Pio. No entanto, consideram as conclusões especificadas sobre o rescrito de Adriano nesta pesquisa, se Pio não

³⁰⁵ The emperor Antoninus Pius and the Christians. *The Journal of Ecclesiastical History*, v. 22, nº 1, jan/1971, pp. 1-18.

³⁰⁶ Eusébio, *Hist. Ecles.* IV.13,1.

³⁰⁷ Problemas sociales y política religiosa: a propósito de los rescritos de Trajano, Adriano y Antonino Pío sobre los cristianos. *Memorias de historia antigua*. N. 5, 1981, pp. 230-231.

³⁰⁸ Ibid.

adicionou em nada àquela determinação, os cristãos continuavam a serem vítimas de condenações locais e os governantes tinham liberdade para julgar cada caso.

Nesse período ocorre o martírio do Papa Telésforo e o processo contra Tolomeu e Lúcio sob o prefeito de Roma Lollio Urbico, mencionados na *II Apologia* de Justino (2.1ss). O repúdio da novidade e irracionalidade da fé dos cristãos aparece nos escritos de Élio Aristides³⁰⁹ e nas vozes populares inferiores referidas por Luciano (*De morte Peregrini*, 11). Sobre o martírio de Policarpo, há divergências. Jossa³¹⁰ sustenta que ele padeceu sob Marco Aurélio, mas o tipo de perseguição recebida não foi diferente daquela pela qual padeceram os cristãos condenados sob Antonino Pio. Tumultos e agitações públicas foram problemas que Adriano havia procurado resolver.

As acusações de “ateísmo” sofridas pelos cristãos que aparecem na primeira parte do rescrito são pertinentes ao período³¹¹. Esse tipo de acusação levou o próprio Justino a incluir esse tema nas suas *Apologias*³¹². É certo, como destaca Keresztes³¹³, que “ateísmo” não era um crime de fato. E em segundo lugar, diante das catástrofes, aqueles que professavam orgulhosamente a inexistência dos deuses pagãos tornavam-se a explicação mais provável para o distúrbio da *pax deorum*³¹⁴. Há indícios no rescrito de Antonino que esse temor dos pagãos diante das forças da natureza também corroborava com o combate aos cristãos³¹⁵.

A principal queixa de Justino na década de 150 d.C. era a de que não seria justo alguém ser condenado simplesmente por professar ser “cristão”³¹⁶. O apologista tece sua reivindicação considerando o que pensa ser “justo”, e assim também apresenta uma petição

³⁰⁹ Aristides (*Orationes*, XLVI,309) fala dos cristãos como “os ímpios da Palestina” que se distanciavam dos costumes gregos e não honravam os deuses.

³¹⁰ *I cristiani e l'Impero Romano*. Napoli: M. D'Aura, 1991. p. 125,132.

³¹¹ “A estes estais empurrando para a agitação, uma vez que os confirmais na doutrina que professam acusando-os de ateus” (Rescrito ao concílio da Ásia. apud. Eusébio de Cesareia, *Hist. Ecles.* IV.13,3).

³¹² I.6.2.

³¹³ The emperor Antoninus Pius and the Christians. *The Journal of Ecclesiastical History*, v. 22, nº 1, jan/1971, p. 17..

³¹⁴ “Quanto aos terremotos passados e atuais, não será demais recordar-vos que vos sentis acovardados quando chegam, e comparais nossa situação à sua” (*Hist. Ecles.* IV,13,4); [Os seguintes infortúnios e prodígios ocorridos em seu reino: a fome, a qual já mencionamos, o colapso do Circus, e o terremoto por meio do qual as cidades de Rodes e da Ásia foram destruídas] *Adversa eius temporibus haec provenerunt: fames, de qua diximus, Circi ruina, terrae motus, quo Rhodiorum et Asiae oppida conciderunt, quae omnia mirifice instauravit, et Romae incendium, quod trecentas quadraginta insulas vel domos absumpsit* (*Hist. Aug.*, Vita Antoninus, IX,1); Dion Cassius escreveu que “Nos dias de Antonino, também, um terrível terremoto ocorreu na região da Bitínia e de Helesponto. Várias cidades foram severamente danificadas ou caíram em ruínas, em particular Cizicus; e o templo de lá que era o maior e mais belo de todos os templos foi lançado abaixo” (*Hist. Rom.*, LXX, 4) Ἐπὶ τοῦ Ἀντωνίνου λέγεται καὶ φοβερότατος περὶ τὰ μέρη τῆς Βιθυνίας καὶ τοῦ Ἑλλησπόντου σεισμὸς γενέσθαι, καὶ ἄλλας τε πόλεις καμεῖν ἰσχυρῶς καὶ πεσεῖν ὄλοσχερῶς, καὶ ἐξαίρετως τὴν Κύζικον, καὶ τὸν ἐν αὐτῇ ναὸν μέγιστόν τε καὶ κάλλιστον ναῶν ἀπάντων καταρριφῆναι,

³¹⁵ “Quanto aos terremotos passados e atuais, não será demais recordar-vos que vos sentis acovardados quando chegam” (Rescrito ao concílio da Ásia. apud. Eusébio de Cesareia, *Hist. Ecles.* IV.13,4).

³¹⁶ *I Apol.* 4.1-7.

reinterpretando o rescrito de Adriano³¹⁷. Desse modo, em exigência mediante o que chama de “sã razão”, ele sustenta ser justo que os cristãos sejam julgados quando porventura vierem a cometer alguma falta contra a lei, ou por algum delito, mas nunca por se chamarem “cristãos”.

É em função do que representava ser “cristão” que o apologista se dedica a algumas explicações. Em sua análise, era por causa do preconceito, das crenças pagãs, dos boatos maliciosos e, ainda, por certo impulso irracional por parte dos “outros” que os cristãos eram ofendidos³¹⁸. O caso de uma mulher que se divorciou do marido pagão narrado na *II Apologia* é outro exemplo dos atritos corriqueiros que poderiam chegar aos tribunais. Segundo o apologista, “todo aquele que é repreendido pelo pai, vizinho, filho, amigo, marido ou mulher por causa de uma falta, se volta contra [os cristãos], por sua obstinação no mal, por seu amor ao prazer e por sua impotência para seguir o que é bom”³¹⁹. Além desse caso emblemático acontecido havia pouco tempo na cidade de Roma sob Urbico³²⁰, ele acrescenta que tais ações também eram comuns aos governadores em todo o Império e que “em todas as partes” havia quem estivesse disposto a levar os seguidores de Cristo à morte³²¹. Em ambas as *Apologias*, Justino escreve como quem procura alertar o imperador sobre os abusos cometidos contra os cristãos. Devido à ausência de uma lei geral contra os fiéis, as ações anticristãs aparecem como fruto dos distúrbios locais que emergiam em resistência à nova religião. A *I Apologia* parece se referir aos atritos gerais contra os cristãos, enquanto a segunda começa com um clamor a partir de um caso específico ocorrido em Roma sob o prefeito Urbico. A *II Apologia* dá sinais de que as disputas de Justino com Crescente na capital imperial levavam o apologista a prever o seu martírio, que só viria a acontecer no início do governo de Marco Aurélio.

Marta Sordi³²², assim como Robert M. Grant³²³, identifica três fases na política imperial de Marco Aurélio, mas as duas últimas extrapolam o contexto em que se insere Justino. A primeira fase se relaciona ao período da corregência entre Marco Aurélio e Lucio Vero, de 161 a 169, que corresponde em parte aos últimos anos de Justino. Esta fase revela a princípio a mesma condição do governo de Antonino Pio, mas pode ter sofrido mudanças no final da década.

³¹⁷ *I Apol.* 68.1-10.

³¹⁸ *I Apol.* 2.3.

³¹⁹ II, 1.2.

³²⁰ Quintus Lollius Urbicus havia sido incumbido por Adriano na Guerra Judaica (133-135 d.C.), governou a Germania Menor (136-138 d.C.) e a Britania (139-142 d.C.) e foi prefeito de Roma de 146 a 160 d.C. (*Historiae Augustae*, 5.4).

³²¹ II, 1.1-2.

³²² *I cristiani e l'Impero Romano*. Milano: Jacka Books, 2011. p. 103.

³²³ Five apologists and Marcus Aurelius. *Vigiliae Christianae*. V. 42, n. 1, Mar/1988. pp. 1-17.

Algumas fontes cristãs (*Atas do martírio de Justino*, 5.8³²⁴; Orósio, *Historiae Adversus Paganus*, VII,15,4³²⁵) vinculam a intensificação da perseguição a um edito sobre sacrifícios. Não se tratava de um decreto diretamente contra os cristãos. A determinação exigia sacrifícios aos deuses por todas as cidades do Império nos anos de 166/168 e devia estar relacionada aos temores devido à peste, à guerra na Partia e à pressão germânica³²⁶. Justino foi provavelmente condenado por se negar a obedecer ao novo decreto, mas suas *Apologias* refletem a situação dos cristãos sob Antonino Pio.

Por meio de uma leitura do seu tempo, Justino contemplará em seu discurso os fundamentos desse tipo de ações. Ele apresenta uma desconstrução da forma de controle que proporciona agregões aos cristãos e, então, oferece uma concepção cristã para fundamentar o estabelecimento da ordem social.

O apologista compõe uma argumentação para mostrar que a religião cristã poderia contribuir para a estabilidade da ordem social no Império e oferece uma reflexão sobre os fundamentos da noção de justiça na perspectiva cristã. Por meio do exame do discurso de Justino identificam-se dois aspectos da relação entre religião e controle social no Império Romano contemplados nas ações anticristãs de seu tempo. O primeiro é representado na sua análise da repressão aos cristãos em função da preservação da ordem e o segundo na sua proposta de contribuição dos cristãos para a manutenção da ordem.

³²⁴ “Aqueles que não desejarem sacrificarem aos deuses, e se submeterem ao decreto imperial, são condenados primeiro a serem castigados e depois à pena capital, conforme a lei” (Tr. A.) καὶ εἶξαι τῷ τοῦ αὐτοκράγατι, μαστιγωθέντες ἀπαχθήτωσαν, κεφαλικὴν ἀποτινύντες δίκην, κατὰ τὴν τῶν νόμων ἀκολουθίαν. cf. *Atti del Martirio di San Giustino* In: GIRGENTE, Giuseppe. *Giustino Martire: Il primo Cristiano platonico*. Milano: Vita e Pensiero, 1995. p.152.

³²⁵ *Eo defuncto Marcus Antoninus solus reipublicae praefuit. sed in diebus Parthici belli persecutiones Christianorum quarta iam post Neronem uice in Asia et in Gallia graues praecepto eius exstiterunt multique sanctorum martyrio coronati sunt.* Cf. OROSINUS, P. *Historiae Adversus Paganus*. C. Zangemeister. Lipsiae: Teubner, 1889.

³²⁶ SORDI, M. *I cristiani e l'Impero Romano*. Milano: Jacka Books, 2011. p. 103.

CAPÍTULO III: A CRÍTICA DE JUSTINO AOS DEUSES E À FORMA ROMANA DE MANUTENÇÃO DA ORDEM

Ao escrever suas *Apologias* em defesa dos cristãos e endereçá-las ao imperador, Justino se posiciona tanto como um profeta da antiga monarquia de Israel quanto como um filósofo conselheiro que se prontifica a oferecer conselhos ao governante. É possível estabelecer uma analogia entre essas duas posturas nesse caso, pois para esse pensador o cristianismo – que, em certo sentido, é para os cristãos o cumprimento das expectativas de Israel – é a “verdadeira filosofia”³²⁷. É a partir dessa sua perspectiva cristã que ele analisa a forma romana de garantir o estabelecimento da ordem no tocante à religião e que manifesta suas razões para se opor à religião pagã.

Sua construção apologética contrasta tal forma de controle romana, que acaba por vitimar os cristãos, à contribuição cristã para a ordem social. Seus pronunciamentos às vezes são muito diretos aos governantes: “até parece que temeis que todos se decidam a fazer o bem e não tenhais a quem castigar, coisa que conviria melhor a verdugos do que a príncipes bons”³²⁸. Na verdade, o problema central incide sobre as formas de controle sociais empregadas para a repressão da expansão dessa nova religião. Por isso, os argumentos de Justino têm por objetivo combater algumas das principais queixas sobre os cristãos e também informar sobre o caráter de suas crenças e estilo de vida.

Nessa parte da pesquisa será analisada a forma como o apologista tece suas críticas ao procedimento romano contra a religião cristã e à postura dos cristãos diante dessas outras religiões. A proposta de Justino sobre os fundamentos cristãos para o controle social será examinada no próximo capítulo. Sua interrogação é a mesma que ainda voltou à tona no século XX com G. E. M. de Ste. Croix³²⁹ em 1963, com A. N. Sherwin-White³³⁰ em 1964 e com o próprio Ste Croix³³¹ em uma tréplica: “Why were the Early Christians persecuted?”.

Segundo G.E.M. de Ste Croix as perseguições aos cristãos eram decorrentes basicamente da recusa desse grupo em reconhecer os deuses de Roma, acarretando uma situação de suspeitas de sedição e periculosidade social. Os deuses tradicionais do panteão greco-romano eram as divindades principais da religião pública de Roma e seus cultos eram

³²⁷ *II Apol.* 15.2.

³²⁸ *I Apol.* 12.4.

³²⁹ Why were the Early Christians persecuted? *Past and Present*. n.26, 1963, p.6-38.

³³⁰ Why were the Early Christians persecuted? – An amendment. *Past and Present*. n.27, 1964. pp. 23-27.

³³¹ Why were the Early Christians persecuted? – A Rejoinder. *Past and Present*. n.27, 1964, p.28-33.

uma necessidade para a manutenção da *pax deorum* [paz dos deuses]³³². A perseguição se relacionaria ao sentimento religioso da época supersticiosa na qual eles viviam³³³.

A. N. Sherwin-White³³⁴, de modo diverso, desviou a tônica da perseguição da questão da *pax deorum* e lançou seu olhar à contumácia dos cristãos em se manterem fiéis às suas crenças exclusivistas diante do panteão greco-romano. Tal postura teria sido interpretada em muitos momentos como um desafio às autoridades romanas. Desse modo, atrairiam para si mesmos acusações e suspeitas em decorrência de sua potencial insubordinação, conforme pode ser visto nas Cartas de Plínio, o Jovem, a Trajano³³⁵.

A tréplica de G.E.M. Ste. Croix³³⁶ não colocou um ponto-final na questão e incomodou a outros estudiosos contemporâneos. Segundo Paul Veyne, as comunidades cristãs enfrentaram resistências devido à aversão romana “ao que era híbrido, impuro, ambíguo”³³⁷. O fato de o grupo ser ainda pouco conhecido e sustentar a veneração a um “rei”, na esperança de um reino, torna a situação ainda mais complicada. Tal hibridez alegada seria notada tendo em vista que embora possuindo as mesmas categorias de pensamentos dos demais cidadãos do Império Romano,

os cristãos faziam parte do Império, mas sem os mesmos costumes, evitavam conviver com os outros, não participavam das festas ou dos espetáculos, não veneravam os deuses nacionais, seu Deus não pertencia à determinada nação, diferente do deus dos judeus. Além de querer se isolar como uma legítima diferença nacional, esse Deus pretendia superar os deuses nacionais³³⁸.

Nesse sentido, as perseguições teriam sido causadas pela rejeição a algo pouco definido, anormal, capaz de produzir inseguranças e exigir uma medida cautelar. E para justificar as ações persecutórias, os romanos lançavam mão de argumentos tradicionais, como o respeito ao *mos maiorum* [os costumes ancestrais] e o respeito à unidade religiosa e moral da coletividade.

Mesmo apresentando explicações diferentes sobre as perseguições, as considerações de Sherwin-White, Ste. Croix e Paul Veyne não são completamente opostas. Se por um lado observamos a posição obstinada dos cristãos em manter a sua religião a ponto de se tornar

³³² De Ste. CROIX, G.E.M. Why were the Early Christians persecuted? *Past and Present*. n.26, 1963. p. 24.

³³³ Ibid. 1963, pp. 29-31. Cf. DODDS, E.R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

³³⁴ SHERWIN-WHITE, A.N. Why were the Early Christians persecuted? – An amendment. *Past and Present*, n. 27, 1964, pp. 25.

³³⁵ Plínio Segundo. *Cartas*. X, 96-97.

³³⁶ De Ste. CROIX, G.E.M. Why were the Early Christians persecuted? – A Rejoinder. *Past and Present*. n.27, 1964. pp. 28-33.

³³⁷ VEYNE, Paul. *O Império Greco Romano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009. p. 245.

³³⁸ Ibid., p. 246.

uma desobediência contra as autoridades imperiais, por outro, a religião romana se baseava na manutenção do equilíbrio das relações entre o Império Romano e os deuses tradicionais.

Essas explicações decorrem de uma análise geral das ações anticristãs do I ao IV século. Um exame mais localizado – e em níveis menos oficiais – poderia multiplicar as razões pelas quais os cristãos foram perseguidos ou chamar a atenção para o fator psicológico desses atritos religiosos. Essa pesquisa, no entanto, limitar-se aos aspectos que possibilitem uma leitura das ações anticristãs a partir das *Apologias de Justino*.

O apologista também se propõe a responder a esta questão: “Por que os cristãos são perseguidos?”. Sua leitura teológica da história procura chegar à causa última motivadora das ações anticristãs, desenvolvendo uma trama apologética que relaciona controle social e religião. Para compreender suas formulações convém analisar esse conceito chave.

“Controle social” pode ser definido como “o conjunto dos recursos materiais e simbólicos que uma sociedade dispõe para assegurar a conformidade do comportamento de seus membros a um conjunto de regras e princípios prescritos e sancionados”³³⁹. O termo, de modo geral, é frequentemente usado para se referir a alguma forma de reação organizada ao comportamento pervertido. Essa abordagem é baseada no trabalho de Stan Cohen, que definiu controle social como: “respostas organizadas ao crime, delinquência e formas aliadas de perversão e/ou comportamento socialmente problemático os quais são atualmente concebidos, se no reativo sentido (depois do putativo ato ter tomado espaço ou o ator ter sido identificado) ou no proativo sentido (para prever os atos)”³⁴⁰.

A definição usada por Donald Black³⁴¹ é muito semelhante. Ele assinalou que “controle social é o aspecto normativo da vida social, ou a definição de comportamento pervertido e a resposta a ele, tal como proibições, acusações, punições e compensação”. Segundo esta afirmação, controle social se refere aos mecanismos determinantes usados para regular a conduta das pessoas que são vistas como pervertidas, criminosas, preocupantes ou problemáticas em algum sentido para os outros. Todo tempo, os sentidos nos quais diferentes culturas entendem e respondem a diferentes formas de mudanças e ajustes de comportamentos problemáticos.

A causa desses problemas pode ser atribuída à criminalidade, perversão, imoralidade, maldade, perversidade ou alguma combinação desses. Similarmente os mecanismos empregados para alcançar o controle podem incluir formas variadas de punição, tratamento,

³³⁹ BOUDON, R.; BOURRICAUD, F. (ed.). DICIONÁRIO crítico de sociologia. São Paulo: Ática, 1993. p. 101.

³⁴⁰ COHEN, S. *Visions of Social Control*. Cambridge: Polity Press, 1985. p. 3.

³⁴¹ BLACK, D. *The Behaviour of Law*. New York: Academic Press, 1976, pp. 1-2.

dissuasão, segregação, ou prevenção³⁴². Desse modo, se a combinação de fatores é usada para compreender e reatar o problema, o objetivo é promulgar o controle sobre o comportamento que é visto como pervertido em algum sentido.

A complexidade do tema se manifesta ainda quando R. Meier³⁴³ considera que controle social pode ser encontrado em três principais contextos: a) como uma descrição da condição ou processo social básico – definição dominante na teoria sociológica clássica –; b) como um mecanismo para assegurar o cumprimento das normas e; c) como um método pelo qual estudar (ou interpretar dados sobre) a ordem social. Cohen retoma Joseph Roucek³⁴⁴, que escreveu em 1947, entendendo controle social como “um termo coletivo para aqueles processos, planejados ou não planejados, pelos quais indivíduos são ensinados, ou compelidos a conformar os usos e valores vitais dos grupos”. E A. Horwitz³⁴⁵, que considerava que o “controle social emerge da vida e das práticas sociais e serve para manter o sentido da vida e das práticas sociais dos grupos”. Muitos diriam que tal descrição se aproxima mais dos processos de socialização. E não é preciso ir muito longe para perceber que os dilemas desse conceito podem vir a ser complexos. Tão logo, manifesta-se a necessidade de estabelecer os limites desse termo, de modo que não seja tão limitado e que também não seja tão amplo a ponto de não ser reconhecido.

Segundo a análise de Martin Innes³⁴⁶, a definição de Cohen permanece muito flexível para mostrar a promulgação de estratégias de controle social pelo Estado ou por agentes profissionais autônomos, tais como funcionários de corporações privadas e psiquiatras. As pessoas tendem a usar outros meios antes de recorrer ao aparato formal estabelecido de controle social, subcolocados como são pela lei. Mais conflitos são resolvidos sem recursos da lei ou controle social formal. Uma solução é frequentemente negociada ou a perversão tolerada e a imposição do controle social tende a ser uma função de elevada distância relacional. Por isso, a extensão do desempenho do controle social atinge também um caráter informal na sociedade.

A definição de controle social como uma resposta organizada a comportamentos pervertidos não é consensual. Mas, na busca por uma definição que se adapte aos objetivos desse trabalho, serão levadas em consideração as proposições de Martin Innes³⁴⁷. Ele sintetiza

³⁴² COHEN, S. *Visions of Social Control*. Cambridge: Polity Press, 1985. passim.

³⁴³ MEIER, R. Perspectives on the concept of social control, *Annual Review of Sociology*, 1982, 8, pp. 35–55.

³⁴⁴ *Social Control*. Westport, CT: Greenwood Press, 1970. p. 3.

³⁴⁵ *The Logic of Social Control*. New York: Plenum Press, 1990. p. 5.

³⁴⁶ *Understanding social control: Deviance, crime and social order*. Berkshire, England: Open University Press, 2003. p. 5.

³⁴⁷ *Ibid.*

os aspectos da definição de Cohen em uma abordagem revisionista. Seu argumento é que controle social pode ser pensado como um conceito-mestre, composto de uma raiz de diferentes modos de controle e tecnologias.

Para estabelecer os limites desse conceito de controle social também é necessário estabelecer conceitos páreos como “ordem social”. Segundo Erwin Goffman³⁴⁸, as relações regulares entre as pessoas, os variados padrões de funcionamento, variadamente motivados, de comportamento, as rotinas associadas com regras básicas, juntos constituem o que pode ser chamada de uma “ordem social”.

Baseando-se nesta definição pode-se distinguir entre o significado de ordem social e controle social. A promulgação de controle social é frequentemente destinada a proteger a ordem social, mas ordem social não é unicamente produto de controles sociais. Ao contrário, o conceito de ordem social se refere às condições de existência de uma sociedade. De fato, toda sociedade tem intrinsecamente um grau de organização e, então, uma ordem social. Uma ordem social não é estática, está constantemente em processo, sendo produzida e reproduzida pela combinação de atitudes, valores, práticas, instituições e ações de seus membros.

Então, a ordem social é composta de diversos conjuntos de ideias, ações e interações, as quais de alguma forma contribuem para a constituição em curso da organização social. As fronteiras entre as práticas de organização social e controles sociais não são fixas nem estáveis, e ao longo do tempo mudam de equilíbrio. Pois, se ordem social se refere ao estado da sociedade e ao arranjo organizado de seu essencial conhecimento, valores, ações, instituições e estabelecimentos, controle social se refere aos processos pelos quais se busca gerir desvios ou conflitos com a ordem social. Essas formas de gerenciamento podem ser formais, ou seja, institucionalizadas, ou informais.

Controle social formal se refere a alguma ocasião onde a imposição do controle é baseada sobre, ou informada por, a presença da lei. Outras atividades de controle podem ser definidas como tipo informal³⁴⁹. Dentre essas formas de controle também é possível distinguir os modos reativos e os proativos. O primeiro tipo é aquele usado para responder algumas coisas depois que elas têm tomado espaço. O segundo envolve o cálculo da probabilidade de um ato ocorrer no mesmo ponto no futuro e a manufatura de alguma forma de intervenção em antecipação deste. Essa é uma forma preditiva de controle. Também é possível distinguir entre formas de controle social “vertical”, para falar sobre o poder diferencial que frequentemente existe entre controladores e os controlados. Controle social para baixo é mais comum,

³⁴⁸ GOFFMAN, E. *Relations in Public*. New York: Basic Books, 1971. p. x.

³⁴⁹ Cf. BLACK, D. *The Behaviour of Law*. New York: Academic Press. passim.

envolvendo alguns com mais poder ou autoridade de regulação do comportamento de indivíduos ou grupos menores. Contudo, o controle social também pode ser “upwards” [para cima], envolvendo os menos poderosos moldando o comportamento de indivíduos ou grupos mais poderosos.

É numa perspectiva “de baixo para cima” que Justino questiona a forma de controle empreendida pelos governantes romanos quando agem contra os cristãos. Essa perspectiva contempla as condições do grupo minoritário daqueles que são considerados adeptos de uma *superstitio* digna de ser combatida por aqueles que detêm os meios de controle e, dessa forma, é produzido um instrumento de controle que busca “convencer” e intimidar as autoridades e a todos os demais a não se oporem aos cristãos. Embora reconheça que os governantes são constituídos por Deus, é aquilo que ele chama de “reta razão” que lhe dá o direito de se pronunciar³⁵⁰. As autoridades romanas só são buscadas porque os conflitos cotidianos quanto às diferenças religiosas produziram atritos e inquietações que abriram margem para que os romanos aplicassem coações “formais”. Ao questionar a intervenção imperial para a manutenção da ordem, o apologista revela refugiar-se em um padrão de justiça distinto daquele dos romanos. Em seus escritos, ele também manifesta uma perspectiva cristã da ordem, que será analisada no próximo capítulo.

Para se compreender as proposições de Justino, serão examinados os seguintes aspectos: a crítica aos governantes no processo de manutenção da ordem no tocante aos cristãos; as diferenças entre os cristãos e as outras religiões; e sua crítica sobre as leis e a moralidade.

3.1 A postura dos governantes na manutenção da ordem

Na *I Apologia*, logo após o exórdio, Justino procura justificar suas razões às autoridades às quais se refere em petição. Ele escreve que:

todo homem sensato manifestará que a melhor exigência, ou ainda mais, que a única exigência justa é que os súditos possam apresentar uma vida e um pensar irrepreensíveis e que, por outro lado, igualmente os mandantes deem sua sentença,

³⁵⁰ “A razão exige dos que são verdadeiramente piedosos e filósofos que, desprezando as opiniões dos antigos se estas são más, estimem e, amem apenas a verdade. De fato, o raciocínio sensato não só exige que se abandonem aos que realizaram e ensinaram algo injustamente, mas também que o amante da verdade, de todos os modos e acima da própria vida, mesmo que seja ameaçado de morte, deve estar sempre decidido a dizer e praticar a justiça” (*I Apol.* 1.2).

não levados pela violência e tirania, mas segundo a piedade e a filosofia. Só assim governantes e governados podem gozar de felicidade³⁵¹.

O bom procedimento dos súditos conjugado à postura íntegra de justiça daqueles que têm autoridade aparece como condição para que “governantes” e “governados” desfrutem da felicidade. O que mais chama atenção é a seguinte expressão: “em algum lugar, um dos antigos disse: ‘Se os governantes e os governados não forem filósofos, não é possível os Estados prosperarem’”³⁵². Tanto Munier³⁵³ quanto Minns e Parvis³⁵⁴ identificam esse trecho como uma citação de Platão (*República* V, 473). Na obra de Platão fica claro o apontamento da necessidade de que os governantes adiram ao cultivo da sabedoria, numa junção de δύναμις τε πολιτικῆ καὶ φιλοσοφία [poder político e filosofia] para que não haja problemas sociais.

Justino ressignifica o conceito de “filosofia” a partir da sua experiência cristã. Desse modo, aqueles que são “piedosos e filósofos”, como são chamados o imperador e seus filhos, deveriam julgar com retidão para que todos gozem de bem estar.

Há várias hipóteses para justificar o título “Pio” de Antonino. Uma hipótese é que esse nome lhe fora dado por ter defendido a deificação, dedicação de um templo e concessão de inúmeras honras a Adriano. Outras hipóteses levam em conta seu caráter e sua maneira de ser³⁵⁵. “Verissimus”³⁵⁶ era uma denominação de Marco Annio Vero, que viria a ser o Imperador César Marco Aurélio Antonino Augusto. O modo como esse apelido é empregado no texto indica provavelmente uma estratégia retórica de Justino. Marco era reconhecidamente chamado de “filósofo”³⁵⁷. Seus próprios escritos eliminam qualquer indagação. Porém, quando Lúcio é chamado de “filósofo”, isso pode soar estranho. Mas antes de se rejeitar esse título, é mais prudente tentar compreender se existe uma ligação isotópica com a estrutura do texto. Se os títulos “Pio” e “filósofo” respectivamente de Antonino e de Marco Aurélio apresentam um forte vínculo com a construção do cerne da obra, há boa razão

³⁵¹ *I Apol.* 3.2. Cf. Καλὴν δὲ καὶ μόνην δικαίαν πρός<σ>κλησιν ταύτην πᾶς ὁ σωφρονῶν ἀποφανεῖται, τὸ τοὺς ἀρχομένους τὴν εὐθύνην τοῦ ἑαυτῶν βίου καὶ λόγου ἄληπτον παρέχειν, ὁμοίως δ’ αὖ καὶ τοὺς ἄρξοντας μὴ βίᾳ μηδὲ τυραννίδι, ἀλλ’ εὐσεβείᾳ καὶ φιλοσοφίᾳ ἀκολουθοῦντας τὴν ψῆφον τίθεσθαι· οὕτως γὰρ ἄρχοντες καὶ οἱ ἀρχόμενοι ἀπολαύουεν τοῦ ἀγαθοῦ. MARCOVICH, M. *Apologiae pro Christianis; Dialogus cum Tryphone/Iustini Martyris*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005. p. 35.

³⁵² *I Apol.* 3.3. Cf. Ἄν μὴ οἱ ἄρχοντες φιλοσοφήσωσι [καὶ οἱ ἀρχόμενοι], οὐκ ἂ εἴη τὰς πόλεις εὐδαιμονησαί. Cf. MARCOVICH, M. *Apologiae pro Christianis; Dialogus cum Tryphone/Iustini Martyris*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005. p. 35.

³⁵³ MUNIER, Charles (ed.) *Justin. Apologie pour les chrétiens: introduction, texte critique, traduction et notes*. Paris: Du Cerf, 2006. p. 172.

³⁵⁴ MINNS, Denis; PARVIS, Paul (ed). *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 85.

³⁵⁵ *Hist. Aug.* Antoninus Pius 2.1-10.

³⁵⁶ Ele foi carinhosamente chamado “Veríssimo” [Οὐρισσίμων] como apontou Cassius Dio (*Hist. Rom.*, 69.21,2) e como aparece também na *Hist. Aug.* I.4,1.

³⁵⁷ *Hist. Aug.* Marcus Aurelius, 1.5-9.

para buscar uma hipótese que aluda à possível relação do título de Lúcio com o restante do texto.

Lúcio foi adotado por Antonino ao mesmo tempo em que Marco e se tornou Lúcio Aélio Aurélio Commodo. Com a morte de seu pai adotivo, recebeu o título de Imperador César como esse seu irmão, mas a dimensão do seu poder é amplamente questionada. Minns e Parvis³⁵⁸ consideram que nos tempos de sua “saída” para as regiões do Império, em 153 ou 154, poderia ser mais prudente incluí-lo entre os destinatários. Ele é chamado de “filósofo [φιλοσόφω], filho natural de César” no MS A e de φιλόσοφου καίσαρος φύση υἱῶ [Filho natural do filósofo César] por Eusébio³⁵⁹. Esse título não poderia ser atribuído ao pai biológico de Lúcio. Segundo os registros da *Historia Augusta*, seu pai, Lúcio Aélio Vero recebeu realmente o título de César do Imperador Adriano, mas morreu sem chegar ao posto elevado. Por outro lado, há evidências suficientes para Justino chamar a Lúcio, filho natural de César e filho de Pio por adoção, de “amante do saber”, o que equivaleria a dizer que tinha uma formação básica.

O título “filósofo” não se referia a apenas um exímio pensador. O filósofo podia ser alguém que se dedicava aos assuntos filosóficos, que frequentava alguma escola ou grupo de discussão ou alguém de reconhecido destaque intelectual, podendo ser considerado até um embaixador em assuntos políticos³⁶⁰. Lúcio, porém, não apresentou dons naturais para os estudos literários. Compôs versos e orações, mas suas habilidades poéticas eram muito limitadas. Há quem diga que ele foi ajudado pela inteligência de seus amigos e que muitas das coisas creditadas a ele foram escritas por outros³⁶¹. A despeito de Lúcio ser – ou não – reconhecidamente um filósofo, essa denominação podia render uma associação desses nomes ao cultivo do saber em geral e da piedade. Se por outro lado o título de filósofo viesse a ser impróprio, comparado à pertinência da forma como Marco Aurélio é chamado, abre-se espaço para uma nova hipótese. Seria esta uma estratégia para chamar a atenção para as próximas colocações, quando o apologista destaca aqueles que dizem ser filósofos e não o são. Mais do que isso, o apologista precisa de um elemento que viabilize a abertura de um espaço textual para a apresentação do que ele considera “a verdadeira filosofia”, isto é, o cristianismo.

³⁵⁸ MINNS, Denis; PARVIS, Paul (ed). *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 38-39.

³⁵⁹ *Hist. Ecle.* IV.12,1ss.

³⁶⁰ DILLON, J. Philosophy. In: BOWMAN, A.; GARNSEY, P.; RATHBONE, D. *The Cambridge Ancient History*: v. XI, The High Empire, A.D. 70 – 192. 2. ed. New York: Cambridge University Press, 2000. pp. 922-940.

³⁶¹ *Hist. Aug.* Lucius Verus, 2.1ss.

Justino conheceu várias correntes filosóficas. Uma variedade de escolas poderia ser encontrada pelo Império. Eusébio³⁶² o chamou de “amante da verdadeira filosofia”. No *Diálogo com Trifão*³⁶³, a filosofia é por ele reconhecida como “o maior e mais precioso bem diante de Deus, para o qual somente ela conduz e nos associa”. Esses ensinamentos são considerados “superiores a toda filosofia humana”³⁶⁴ e reconhecidos como “a filosofia segura e proveitosa”³⁶⁵. Dessa forma, o pensamento cristão é revestido de uma áurea de superioridade capaz de fundamentar sua teoria e sua crítica ao modo romano de repelir os fiéis.

Em sua leitura teológica da história e dos problemas religiosos do seu tempo, o apologista procura a razão última que fundamenta a ação humana para aquilo que é “bom” e para as ações de oposição à fé. É trabalhoso encontrar uma definição para o que é ser “bom” segundo seu modo de pensar. Sabe-se, porém, que os cristãos são tidos como os que buscam aquilo que é “bom” e que por isso não há nenhuma razão para persegui-los. Aquilo que é “bom” pode ser experimentado de forma parcial por aqueles que não são cristãos, mas essa experiência deriva de uma mesma fonte cósmica da “bondade”. Por isso, ele sustenta que tudo o que pode ser chamado “bom” entre os filósofos e legisladores, elaborado por eles mediante a investigação e a instituição, foi comunicado pela parcela do *Logos* que lhes coube. De outro modo, Justino afirma que por não conhecerem plenamente o *Logos*, que é Cristo, eles frequentemente se contradizem. Em seu ponto de vista, outrora muitos pensadores que tentaram investigar e demonstrar as coisas por meio dessa “razão” também foram levados ao tribunal, como Sócrates.

Em oposição ao que é “bom”, uma força oposta aparece como a propiciadora do engano. É esse o elemento último responsável pelo desvirtuamento da sintonia com aquilo que é “bom” e que promove as ações “injustas” das autoridades. Ele escreve: “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”³⁶⁶. Segundo sua teoria, são os demônios os últimos responsáveis por espalhar a ignorância e mover as autoridades contra os cristãos.

Sob essa perspectiva ele destaca a transparência cristã e a disposição pacífica desse grupo diante da autoridade imperial ao dever dos governantes:

³⁶² *Hist. Eccles.* IV.8,3.

³⁶³ *Diálogo com Trifão* 2.1.

³⁶⁴ *II Apol.* 15.3.

³⁶⁵ *Diálogo com Trifão* 8.1.

³⁶⁶ *I Apol.* 5.1.

Cabe a nós, portanto, expor ao exame de todos a nossa vida e os nossos ensinamentos, para que não nos tornemos responsáveis pelo castigo daqueles que, ignorando a nossa religião, pecam por cegueira contra nós. Contudo, o vosso dever é também ouvir-nos e mostrar-vos bons juízes. Com efeito, daqui para frente, informados como estais, caso não ajais com justiça, não tereis nenhuma desculpa diante de Deus³⁶⁷.

A lealdade dos cristãos não era algo evidente e por isso é uma das principais preocupações do apologista ratificá-la. Justino assinala que havia suposições, inclusive, de que os cristãos arquitetavam algum tipo de irrupção de outro “reino”, quando de fato falavam do “reino de Deus” em todos os seus aspectos espirituais (*I Apol.* 11.1). A nova religião já se espalhava pelo Império havia um século, mas é provável que não tivesse alcançado um número expressivo de fiéis. Além disso, ainda não existia uma estrutura eclesiástica bem formada. O marcionistas, os valentinianos e outros grupos tornavam a questão da identidade cristã um assunto das apologias justinianas e de outros escritores e pregadores que pretendiam definir quem eram os “cristãos”.

3.2 A condenação aos deuses pagãos e a estigmatização do *nomen christianus*

Na verdade o exclusivismo característico do monoteísmo cristão contrastava com a religião pública do Império. As ações importantes do Estado sempre envolviam rituais sagrados. Comemorações de vitórias e triunfos do exército normalmente culminavam em procissões e sacrifícios. E a própria estabilidade social dependia de uma barganha feita com os deuses para a manutenção da paz³⁶⁸.

Os variados rituais produziam interações entre deuses e homens na religião romana. Por meio deles eram marcados todos os eventos públicos e celebrações, que envolviam festivais anuais, os juramentos ou aniversários das fundações de templos. Também podiam estar relacionados aos jogos ou às performances dramáticas, que tinham elementos rituais em seu programa, ainda que incluíssem o entretenimento entre seus propósitos. Os jogos jamais perderam seu aspecto ritual. Cria-se que nessas ocasiões os deuses desciam para assisti-los e então eram realizados rituais religiosos, inclusive representados perfeitamente para que a cerimônia fosse bem sucedida. De modo geral, também, os sacrifícios eram feitos estritamente

³⁶⁷ *I Apol.* 3.4.

³⁶⁸ BEARD, M.; NORTH, J.A.; PRICE, S.R.F. *Religions of Rome*, v. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. pp. 32-35.

segundo regras e tradições, que necessariamente tinham de ser respeitadas³⁶⁹. Os prodígios envolviam quase todos os grupos de influência nas decisões estatais – os colégios sacerdotais, o senado, os magistrados e ocasionalmente o povo nas *comitia*³⁷⁰.

A criação de novos lugares sagrados, sejam templos propriamente ditos ou santuários com um altar, era tema de interesse público e conflito potencial³⁷¹. Alguns templos eram fruto de promessas de generais em batalhas. Com o tempo, expandiram-se pelo espaço urbano representando uma imagem visível do domínio romano sobre o Mediterrâneo, e assinalando a contribuição de novos e antigos deuses em cada estágio dessa conquista.

Os rituais religiosos estavam intimamente ligados às demais atividades de guerra e paz. Desse modo, a aprovação de uma lei ou a eleição de magistrado eram atos que envolviam a tomada dos augures, responsáveis pelo sistema especial de regras que os controlavam, o *ius augurale*³⁷². Os limites dessa religiosidade não são muito bem definidos. Mas tanto o povo quanto os magistrados demonstravam respeito pelas obrigações religiosas.

A religião e os deuses estavam entre os fatores importantes na determinação dos eventos e na garantia de suas reivindicações de autoridade e comando dos agentes públicos romanos. Era também uma das expressões da ideologia da elite romana e da manutenção do poder. E ainda, como escreve Claudia B. Rosa,

ao mesmo tempo, eram os rituais que garantiam as relações entre dois grupos, homens e deuses. Garantir os ritos representava a certeza da manutenção da sociedade como a queriam: ordenada e segura. Ao registrar as regras de comportamento, como o respeito aos deuses, sobretudo em seus espaços, ao curvar-se sob a autoridade dos rituais, o cidadão garantia a ordem social, e a *pax deorum* e as práticas que acarretavam a transgressão à ordem vigente podiam levar a sociedade ao caos e à desagregação. A concórdia entre homens e deuses é a garantia da ordem romana³⁷³.

No I século a.C., Augusto se tornou membro de todos os colégios sacerdotais assumindo o papel de *pontifex maximus*, liderando os demais sacerdotes. Se esta interpretação for correta, ela representa a nova e revolucionária ordem religiosa do período imperial e todos os seus sucessores foram também *pontifices maximus* até o século IV a.C. Desde então, o imperador se via responsável pela construção e reconstrução de templos. O poder religioso e o poder político se assentaram sobre um mesmo indivíduo no novo regime do Império³⁷⁴.

³⁶⁹ ROSA, Claudia Beltrão. A religião da *Urbs*. In: SILVA, Gilvan Ventura da Silva; MENDES, Norma Musco. (org.) *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006. p. 141.

³⁷⁰ Assembleia dos cidadãos romanos.

³⁷¹ ROSA, Claudia Beltrão. *Op. cit.*, p. 144. Cícero indica duas ocasiões em que tentativas de dedicações foram canceladas pelos pontífices porque não haviam sido aprovadas pelos comitia (*De domo sua*, 136).

³⁷² LINDERSKI, J. The Augural Law, *ANRW II*, 16.3, 1986, pp. 2146-312.

³⁷³ ROSA, C. B., *Op. cit.*, p. 145-146.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 147.

Conforme escreveu Paul Veyne³⁷⁵: “O Estado, com certeza, exercia sua autoridade sobre os cidadãos, que lhe deviam tudo. Mas, mesmo assim, apenas em circunstâncias excepcionais um decreto obrigaria cada cidadão a tomar parte numa cerimônia pública [...]”. Devia-se, no entanto, zelar pela *pax deorum*, para a prosperidade e segurança no Império³⁷⁶.

Não havia uma “dependência” humana em relação aos deuses, o que existia era o reconhecimento da superioridade daqueles seres que viviam entre os humanos. Esse reconhecimento cútico piedoso estava relacionado à barganha. Esperava-se conhecer o futuro, escapar do perigo, obter boas colheitas, ter boa saúde sem que isso significasse que os deuses estariam à disposição a todo instante³⁷⁷.

As ações de Augusto podem evidenciar uma estreita conexão com episódios de restauração e especialmente com as recorrentes observações de que as tradições ancestrais estavam sendo perdidas ou abandonadas. O “culto imperial” passa a representar uma novidade no início do Império. Se os apelos à restauração das crenças e tradições eram presentes nos discursos, não se pode falar em uma nova força religiosa ou uma nova religião no período imperial.

Essas práticas religiosas proporcionaram choques com judeus e depois com os cristãos. Sendo monoteístas, era impossível aceitar a inclusão de deuses e cultos. Os judeus sacrificavam em prol do imperador e não para o imperador, já os cristãos, recusavam-se a participar de qualquer sacrifício. Considerando que os altares ao imperador eram colocados muito próximos ao tribunal do magistrado que ouvia os seus casos, pode-se pensar que tal sacrifício ao chefe do Império era mais simbólico do que de adoração e funcionava como sinal de lealdade a Roma³⁷⁸. Sêneca, em sua *Apocolocyntosis do Divino Cláudio*, escrita provavelmente no início do reinado de Nero, apresenta conotações negativas a respeito da deificação dos governantes em geral, o que indica que existiam aqueles que não viam com bons olhos o processo de deificação do governante. Mas para a população geral do Império não havia problemas em aceitar que o imperador pudesse ser tratado como um deus.

A partir da sua expansão e domínio por um vasto território, o poder romano teve que lidar com os problemas de integração das regiões conquistadas. Conforme tem destacado

³⁷⁵ *O Império greco-romano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009. p. 244.

³⁷⁶ COWLEY, Angela. Religious Toleration and Political Power in the Roman World. Tesis submitted for the Master in Arts. McMaster University, 2008. p. 15.

³⁷⁷ MACMULLEN, Ramsay. *Christianization in the roman empire*. (A.D. 100-400). New Haven: Yale University Press, 1984. p. 13.

³⁷⁸ ROSA, Cláudia Beltrão. A religião da *Urbs*. In: SILVA, Gilvan Ventura da Silva; MENDES, Norma Musco. (org.) *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006. p. 150.

Claudia M. Beltrão³⁷⁹, o mapa da península Itálica, o Oriente Próximo, o norte da África e Europa conformam uma rede que se aglutina em torno de Roma, constituindo um espaço dinâmico de interconexão, espaço no qual se darão variados modos de relação. Essa complexa relação exigia também uma forma de lidar com os cultos estrangeiros.

A cultura romana tornou-se sintética e sintetizante e relativamente favorável à incorporação de cultos estrangeiros. Roma não apenas se tornou o centro político do mundo por ela construído, como também passou a abrigar o núcleo das religiões. Segundo a análise de Cecília Ames³⁸⁰, o caráter sintético da religião romana, que combina rito pátrio, rito grego e disciplina etrusca, facilitou aos romanos a integração de cultos estrangeiros e a difusão de seu próprio sistema nos territórios, constituindo-se em um elemento chave na relação destes espaços interconectados. Sua tolerância e flexibilidade, no entanto, também incluíam mecanismos para regular o fluxo de ideias e práticas estrangeiras³⁸¹. O senado era o órgão responsável por velar e vigiar da tradição e da religião. A necessidade de controle cresce junto com a expansão dos domínios de Roma.

Dentro da sua análise, Justino se incomoda com o fato de que no meio de um universo tão vasto de culturas que se encontram no Império Romano, os cristãos sejam muitas vezes odiados e levados à morte. Para o apologista, essa é mais uma evidência da ignorância disseminada pelos maus demônios, que faz com que, de algum modo, as crenças cristãs sejam tachadas de irracionais. Enquanto isso, “alguns cultuam árvores, rios³⁸², ratos, gatos, crocodilos e uma multidão de animais irracionais”, de modo que todos são ímpios entre si, por não terem a mesma religião (*I Apol.* 24.1). O apologista, na verdade, aponta aquilo que considera ser uma incoerência nessa estrutura intercultural.

Está evidente que sua análise é dependente da sua lógica cristã, mas Luciano de Samosata também apontava no século II d.C. a “confusão” causada pelas diferentes opiniões sobre os Deuses³⁸³. Plutarco um pouco antes anotara que a adoração a diferentes formas de

³⁷⁹ ROSA, Claudia Beltrão. A religião da *Urbs*. In: SILVA, Gilvan Ventura da Silva; MENDES, Norma Musco. (org.) *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006. p. 151.

³⁸⁰ Religião e controle social no mundo romano: a proibição das Bacanais em 186 a.C. Traduzido por Nathalia Monseff Junqueira. Conferência do I Colóquio Internacional e III Colóquio Nacional do LEIR (Laboratório de estudos sobre o Império Romano) da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Campus Franca. Setembro de 2010. *História* [online]. 2010, vol.29, n.2, pp. 341-356. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-90742010000200019>. p. 342.

³⁸¹ Cf. MACMULLEN, R. *Paganism in the Roman Empire*. New Haven & London: Yale University Press, 1981.

³⁸² Sextus Empiricus cita a afirmação de Prodicus de que “os antigos tinham como deus o sol, a lua, os rios e as primaveras [...] assim como os Egípcios deificavam o Nilo” (*Adversus Dogmaticos* I.18) apud MINNS; PARVIS, *Op. cit.*, p. 143.

³⁸³ *Jupiter Tragoedus* 42.

animais causava disputas entre seus adoradores³⁸⁴. Juvenal³⁸⁵ também menciona que a contenda se instalava na vizinhança egípcia quando um odiava o deus do outro e sustentava que somente o seu deus predileto era o deus verdadeiro. Essas diferenças poderiam causar, ainda, deboches sobre os deuses alheios entre os diferentes povos no Império, assim como Clemente de Alexandria diz que os gregos faziam aos deuses e as crenças egípcias³⁸⁶. A estranheza dos deuses dos outros povos também chamou a atenção de Cícero que indagava:

Se existem divindades, às quais adoramos e consideramos como tais, por que não Serapis e Isis localizadas no mesmo ranque? E se eles são admitidos, que razão temos nós para rejeitar os deuses dos bárbaros? Então nós devemos deificar bois, cavalos, íbis, gaviões, víboras, crocodilos, peixes, cachorros, lobos, gatos e muitas outras bestas. Se nós vamos de volta às fontes destas superstições, devemos igualmente condenar todas as divindades das quais eles procedem. [...] Se vocês não deificarem a um, bem como o outro, o que será de Ino? Pois todos esses deuses tem a mesma origem³⁸⁷.

Diante desse universo de pensamentos e crenças distintos, os romanos tinham o desafio de conceber formas para garantir a integração desses grupos. Justino acentua que diante dessa variedade de ideias somente os cristãos são perseguidos, e vê nisso mais uma evidência de que as ações anticristãs são arquitetadas pelos maus demônios. Mas os cristãos não haviam sido os únicos a serem cerceados pelas autoridades romanas.

Nos anos 180 a.C. o culto a Baco despertou suspeitas e passou a ser tratado como uma ameaça à ordem. Infelizmente as fontes sobre essa questão se resumem a um decreto do Senado³⁸⁸ regulando o culto e um longo relato de Tito Lívio³⁸⁹.

Não é uma tarefa simples determinar qual foi o epicentro do problema. Talvez não se referisse a uma crise religiosa propriamente dita, representando um caso de ação policial contra uma conspiração. Mas o decreto do Senado, preservado numa placa de bronze, endereçado a uma das cidades aliadas indica uma preocupação em inviabilizar possíveis agrupamentos potencialmente conspiratórios. Proibia-se aos grupos ter líderes ou sacerdotes masculinos, tesouro, juramentos ou fiéis. Ele também restringia o tamanho desses aglomerados e a estrutura de seus membros³⁹⁰. De algum modo, a organização dos báquicos deve ter ameaçado aos romanos também por trazer uma nova e perigosa forma de poder.

³⁸⁴ *De Iside et Osiride*, 72.

³⁸⁵ *Sátiras*, XV.37-38.

³⁸⁶ *Protrepticus* 2.39.6.

³⁸⁷ *De natura deorum* III.19(47).

³⁸⁸ *Senatus Consultum de Bacchanalibus*. In: JOHNSON, A. C.; et al. *Ancient Roman Statutes*. Austin: University of Texas Press, 1961. pp. 26-27.

³⁸⁹ *História de Roma* 39.8-19.

³⁹⁰ ROSA, Cláudia Beltrão. A religião da *Urbs*. In: SILVA, Gilvan Ventura da Silva; MENDES, Norma Musco. (org.) *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006. p. 152.

Os seguidores de Baco, no entanto, não eram hostis a nenhum deus do Império. Também não rejeitavam os sacrifícios, nem viam os deuses como demônios e não tinham nenhum problema com os rituais tradicionais. Tito Lívio dá sinais dessa suspeita num discurso que atribuiu ao cônsul Postumio Albino, numa *contio*³⁹¹, quando falou ao povo da ameaça de um poder rival:

A menos que vocês se precavejam, homens de Roma, esta vossa assembleia diurna, apropriadamente reunida pelo cônsul, será rivalizada por sua assembleia noturna. Nesse momento, eles, separadamente, temem a vocês, agora reunidos em assembleia; quando vocês retornarem às suas casas e fazendas, eles se reunirão para decidirem sobre sua própria salvação e a vossa ruína. Será quando vocês, separadamente, terão de temê-los, reunidos (39.16.4).

Segundo a análise de Clara Gallini os adeptos ao culto eram grupos marginais³⁹². As bacanais seriam lugares de evasão para a massa de pobres e deserdados, com graves problemas econômicos e sociais devido à situação que atravessava Roma. A crise social teria se manifestado em uma forma representativa de protesto religioso, por meio dos quais se buscaram respostas religiosas a problemas da sociedade, pretendendo uma liberação religiosa. Deste modo, a repressão dos cultos báquicos também representaria a repressão de uma sociedade na qual uns poucos, os membros da oligarquia romana, decidem, impõem as regras e governam a maioria. No entanto, ainda que os problemas sociais fossem evidentes, não é possível afirmar que atrás destes cultos se escondia uma revolta contra as estruturas vigentes, nem ver os rituais báquicos como uma espécie de esperança em uma nova liberdade, pois essas interpretações, como bem sustentou C. Ames³⁹³, sofrem de anacronismo.

Outros grupos religiosos no período posterior a Bacanalia, também foram objeto de uma ação hostil das autoridades romanas. Os caldeus, chamados presumivelmente de astrólogos, foram expulsos de Roma em 139 a.C. Depois, os seguidores de Ísis em várias ocasiões na República Tardia e no primeiro principado. Também os judeus enfrentaram sérias dificuldades com os romanos em certos momentos³⁹⁴.

Com a viabilização de um maior número de viagens e trocas comerciais e culturais no Império Romano, o conhecimento das variadas religiões, deuses e crenças também podia viajar rapidamente. E isso significou ter que lidar com atritos decorrentes dessas diferenças envolvendo, inclusive, o judaísmo, o cristianismo e o maniqueísmo.

³⁹¹ Audiência convocada.

³⁹² GALLINI, Clara, *Protesta e integrazione nella Roma antica*. Bari: Laterza, 1970, pp. 46-52.

³⁹³ Religião e controle social no mundo romano: a proibição das Bacanais em 186 a.C. Traduzido por Nathalia Monseff Junqueira. Conferência do I Colóquio Internacional e III Colóquio Nacional do LEIR (Laboratório de estudos sobre o Império Romano) da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Campus Franca. Setembro de 2010. *História* [online]. 2010, vol.29, n.2, p. 344. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-90742010000200019>.

³⁹⁴ BEARD, M.; NORTH, J.A.; PRICE, S.R.F., *Op. cit.*, pp. 161, 230, 231.

De um modo bem diferente desses monoteísmos de caráter exclusivista, entre as outras crenças como nas religiões de mistérios, os adeptos não rejeitavam ou condenavam outros deuses. Também não era necessário evitar os festivais e rituais da cidade ou a prática do culto imperial. Não havia nada que os pusesse em conflito com as autoridades. Ocasionalmente recebiam o apoio de membros da elite romana.

Justino, todavia, procura mostrar que não havia nenhum motivo para os romanos se preocuparem com os cristãos, afinal eles reconheciam que toda autoridade é constituída por Deus e por isso devia ser respeitada. É fazendo jus a certo sentido de transparência, que o apologista julga indispensável, nas relações entre governantes e governados que ele então se prontifica em demonstrar as razões pelas quais os cristãos não se misturavam com outros deuses. Com confiança ele afirma: “Esta é a única coisa que podeis nos recriminar: não veneramos os mesmos deuses que vós e não oferecemos libações e gorduras aos mortos, não colocamos coroas nos sepulcros, nem celebramos sacrifícios sobre eles”³⁹⁵.

O fato de os cristãos não concordarem com os sacrifícios pagãos não faz sentido isoladamente aos incômodos, calúnias e perseguições sofridos. Parece ser razoável que por ser um grupo cujas crenças não estavam bem sistematizadas e que se espalhavam pelo Império, as calúnias oriundas dos atritos culturais podem ter chegado às autoridades e despertado desconfiança³⁹⁶. *Calumnia* era um crime condenado pelas leis romanas desde o I século a.C. e se exatamente às acusações falsas e maliciosas³⁹⁷. As ações anticristãs, todavia, não podem ser analisadas em termos generalizantes e absolutos, pois passam por diversos momentos. Embora os cristãos não representem uma ameaça política na perspectiva de Plínio, por exemplo, o fato de não praticarem o culto ao imperador e a separação das práticas idólatras da esfera pública intersecciona a questão política à religiosa.

Seria essa uma boa razão para Justino explicar em seu projeto apologético por que os cristãos não participavam de sacrifícios a outros deuses e não lhes ofereciam culto. Seu argumento é diametralmente oposto a οὗς ἄνθρωποι [esses homens] que oferecem sacrifícios aos que eles próprios dão forma, colocam nos templos e chamam de deuses. Ele justifica a crença cristã apenas dizendo: “sabemos que [esses deuses] são coisas sem alma e mortas, que

³⁹⁵ *I Apol.* 24.2

³⁹⁶ Cf. VAAGE, Leif E. *Religious rivalries in the Early Roman Empire and the rise of Christianity*. Toronto: Wilfrid Laurier University Press, 2006. Passim.; URCH, Erwin J. Early roman understanding of Christianity. *The classical Journal*, v. 27, n. 4, pp. 255-262, jan/1932.

³⁹⁷ ROBINSON, O. F. *The criminal Law of the Ancient Rome*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1995. Passim.; BEARD, M.; NORTH, J.A.; PRICE, S.R.F. *Religions of Rome*, v. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 238. Cf. *I Apol.* 26.7.

não tem forma de Deus”³⁹⁸ (*I Apol.* 9.1). Afirma, também, que os nomes e figuras que os deuses assumem são arquitetados pelos maus demônios, de modo que coisas corruptíveis que necessitam de cuidado recebem o nome de Deus. Agrega-se ao seu argumento que os artesãos dos deuses são pessoas dissolutas e que é uma estupidez fazer guardas para os deuses nos templos. Na sequência, o autor introduz a justificativa cristã para esse distanciamento de tais práticas: “... aprendemos que Deus não tem necessidade de nenhuma oferta material dos homens, pois vemos que é ele quem nos concede tudo”³⁹⁹ (*I Apol.* 9.3). Em resposta a essa benevolência divina, espera-se a gratidão humana, que só pode ser atestada através do “bom senso” [σωφροσύνην], da “justiça” [δικαιοσύνην], do “amor aos homens” [φιλανθρωπίαν] e, numa expressão pouco clara, em “tudo que convém a um Deus que não pode ser chamado por nenhum nome imposto”⁴⁰⁰ (*I Apol.* 10.1). Enquanto, para o apologista, os deuses pagãos são criados por mãos humanas, o Deus cristão é apresentado como aquele que concederá a sua presença aos dignos. Assim, Justino demonstra estar certo de que os cristãos têm um conhecimento superior ao dos que creem em outros deuses, a ponto de se satisfazer em dizer “sabemos”, “aprendemos” ou “cremos” e isso basta.

Se por um lado a perspectiva escatológica cristã do “reino” não implicava nenhuma conspiração política contra os romanos, seu ímpeto proselitista causava tanto rumores quanto um número crescente de conversos. É por isso que até meados do século II, quando Justino escreve, as ações anticristãs têm suas raízes nas relações interculturais travadas no próprio processo de expansão da mensagem cristã. Isso significa que os mecanismos de controle social empregados contra os cristãos pelas autoridades imperiais são requeridos mediante os problemas locais. E pode-se dizer que por ser uma religião emergente, outros, como Plínio, não sabiam como proceder diante das denúncias e calúnias contra esse novo grupo.

Os cristãos formavam um grupo em expansão que estava no Império, mas viviam de modo diferente e procuravam evitar a participação de todo tipo de práticas contrárias às prescrições doutrinárias cristãs. Não participavam das festas ou dos espetáculos, não veneravam os deuses nacionais e seu Deus não pertencia a uma nação, mas deveria ser reconhecido como superior a todos os outros⁴⁰¹.

³⁹⁸ ἐπεὶ ἄψυχα καὶ νεκρὰ ταῦτα γινώσκωμεν καὶ θεοῦ μορφήν μὴ ἔχοντα cf. MINNS, Denis; PARVIS, Paul (ed). *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 96.

³⁹⁹ Οὐ δέεσθαι τῆς παρὰ ἀνθρώπων ὑλικῆς προσφορᾶς προσειλήφαμεν τὸν θεόν, αὐτὸν παρέχοντα πάντα ὀρώμετες *ibid.* p. 96.

⁴⁰⁰ ὅασ οἰκεία θεῷ ἐστι, τῷ μηδενὶ ὀνόματι θετῷ καλουμένῳ MINNS, Denis; PARVIS, Paul (ed). *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 96,98.

⁴⁰¹ Cf. MACMULLEN, Ramsay. *Enemies of the Roman Order: treason, unrest, and alienation in the Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966.; Id. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. New Haven & London: Yale University Press, 1997.

Justino insere o seu testemunho pessoal:

Eu mesmo, quando seguia a doutrina de Platão, ouvia as calúnias contra os cristãos. Contudo, ao ver como caminhavam intrepidamente para a morte e para tudo o que é considerado espantoso, comecei a refletir que era impossível que tais homens vivessem na maldade e no amor aos prazeres. Com efeito, que homem amante do prazer, intemperante e que considere coisa boa devorar carnes humanas, poderia abraçar alegremente a morte, que vai privá-lo de seus bens?⁴⁰²

Prossegue sua queixa: “buscando condenar à morte alguns cristãos, fundados nas calúnias contra nós, arrastaram também escravos, meninos e mulheres e, por meio de incríveis tormentos, os forçam a repetir contra nós o que o povo inventa”⁴⁰³. No entanto, ele é enfático contra esse tipo de opinião sustentada sobre os cristãos: “nada disso nos diz respeito”⁴⁰⁴. Justino também nega que os cristãos abusariam de homens e se uniriam destemidamente com as mulheres. Seguindo para o desfecho de seu escrito ele faz uma declaração reveladora: “A verdade é que nos fazem guerra de mil modos, exatamente porque ensinamos a fugir de semelhantes doutrinas e daqueles que praticam tais coisas ou imitam tais exemplos, como, mesmo nesse discurso que vos dirigimos”⁴⁰⁵. Tal declaração de Justino dá margem para a reflexão sobre esse processo de “negativização” da figura do “outro” que condena as práticas que “um” pratica. Segundo esse pensador, os cristãos seriam muitas vezes caluniados por condenarem as práticas dos outros, que em retaliação se esforçariam por difamar os seguidores do nazareno.

Por isso, também, parece significativo considerar que os atritos com os cristãos não são decorrentes de uma preocupação política para minar um potencial grupo subversivo. São destacados alguns aspectos desses atritos que se remetem às calúnias e maus comentários sobre os cristãos que desembocam na estigmatização desse grupo. É preciso lembrar que o contexto no qual o discurso de Justino está inserido se refere a meados do II século, quando o impacto do estilo de vida dos cristãos era sentido apenas em níveis locais, ainda que em diversas regiões. Os cristãos já se encontravam pela Síria-Palestina, Egito, Ásia Menor, Península Itálica e outras regiões, mas o número de fiéis ainda era muito pequeno diante do tamanho do Império Romano⁴⁰⁶. O desprezo e o combate por parte dos cristãos aos deuses pagãos provocavam ocasionalmente reações e mobilizações contra os próprios cristãos. Por se tratar de um grupo distinto, com práticas pouco conhecidas, as calúnias se propagaram como

⁴⁰² *II Apol.* 12,1-2.

⁴⁰³ *II Apol.* 12,4.

⁴⁰⁴ MINNS, Denis; PARVIS, Paul (ed). *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 96,98.

⁴⁰⁵ *II Apol.* 12,6.

⁴⁰⁶ GIBBON, Edward. Number of Christians in the Empire under Diocletian and Constantine. In _____. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. ed. J.B. New York: Fred de Fau and Co., 1906. pp. 337, 341.

uma forma de defesa dos pagãos. A perseguição de Nero no I século havia aberto precedentes para a condenação dos cristãos, mas sua determinação foi limitada à execução de seu plano de acobertar as suspeitas de seu envolvimento no incêndio de Roma. Na primeira metade do II século alguns tumultos procuravam condenar os cristãos buscando sem um enquadramento jurídico, algo que foi condenado por Adriano na Ásia. Em outros casos, como o que relatou Plínio a Trajano, procurava-se por um crime que condenasse os cristãos. Desse modo as acusações tais como canibalismo, denúncia de ateísmo, imoralidades e inclusive de infidelidade ganhavam força. Essas calúnias somadas ao precedente neroniano fizeram com que, para muitos como Trajano e Urbico, o *nomen Christianum* assumisse um significado negativo. Essa conotação negativa, no entanto, não se instalou apenas em função das calúnias. Conforme destacou Paul Veyne⁴⁰⁷, “as autoridades não acreditavam que os cristãos comiam criancinhas ou praticavam incesto todos os domingos: a atitude polêmica de Celso a respeito da nova religião não fazia alusão a essas práticas, considerando-as um fato social”. Se para o povo em geral o ódio e o medo pela estranheza dos cristãos faziam-lhes repulsivos, para as autoridades a ausência de participação nas práticas públicas ou mesmo a contumácia em não negar a fé diante do magistrado faziam com que os pedidos de condenação fossem acatados.

Neste momento, cabe destacar que entre os tipos de estigmas destacados por Erving Goffman⁴⁰⁸ estão os tribais, de raça, nação e religião, considerados suscetíveis de uma transmissão por herança e decontaminar outros ao redor. Nesses estigmas, encontram-se os seguintes traços sociológicos:

un individuo que podía haber sido fácilmente aceptado en un intercambio social corriente posee un rasgo que puede imponerse por la fuerza a nuestra atención u que nos lleva a alejarnos de él cuando lo encontramos, anulando el llamado que nos hacen sus restantes atributos. Posee un estigma, una indeseable diferencia que no habíamos previsto.

Essa diferença se torna o elemento fundamental para a prática de vários tipos de discriminação. Consciente ou inconscientemente se constrói uma teoria do estigma, uma ideologia para explicar sua inferioridade e dar conta do perigo que representa essa pessoa, racionalizando às vezes uma animosidade que se baseia em outras diferenças.

Goffman⁴⁰⁹ não deixa de contemplar em sua análise a possibilidade de sujeitos estigmatizados permanecerem ilhados, protegidos por suas crenças próprias sobre sua identidade, mas ao mesmo tempo em constante contato com os outros. Nesse sentido, os

⁴⁰⁷ *O Império greco-romano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009. p. 245.

⁴⁰⁸ *Estigma: la identidade deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortá, 2006. p. 16. Tr. A. “um indivíduo que podia ter sido facilmente aceito num intercâmbio social corrente possui um traço que pode impor-se à força a nossa atenção e que nos leva a nos afastarmos dele quando o encontramos anulando a chamada que nos fazem seus outros atributos. Possui um estigma, uma indesejável diferença que não havíamos previsto”.

⁴⁰⁹ *Ibid.* p. 17.

seguidores da Igreja dos discípulos de Jesus de Nazaré podiam refugiar-se em suas crenças próprias, a saber, seu próprio modo de se autodefinir como “cristãos”. Enquanto o termo “cristão” é capaz de referir-se a alguém de uma *superstitio illicita*, que abusa das crianças, que se une promiscuamente com homens e mulheres, que acredita em lendas de um deus encarnado e nascido de uma virgem, cujos fiéis se reúnem para comer sua carne em reuniões secretas e, assim, se torna estigma de alguém desprezível, por outro lado, ganha outro significado para os seguidores do Cristo.

Os atritos entre cristãos e não-cristãos poderiam surgir em decorrência do exercício da anunciação da mensagem cristã ou devido ao apelo à mudança de conduta e implementação de novos hábitos. O caso mais emblemático apontado por Justino é o que aparece na *II Apologia*.

Certa mulher vivia com o seu marido, homem dissoluto, e antes de se tornar cristã, se entregara à vida licenciosa. Todavia, logo que conheceu os ensinamentos de Cristo, não só se tornou casta, como procurava também persuadir seu marido à castidade, referindo-lhe os mesmos ensinamentos e anunciando-lhe o castigo do fogo eterno, preparado para os que não vivem castamente e conforme a reta razão. Ele, porém, obstinado na dissolução, com a sua conduta desanimou a sua mulher. [...] Depois disso, para não se tornar cúmplice de tais iniquidades e impiedades permanecendo no matrimônio e partilhando o leito e a mesa com tal homem, ela [...] separou-se. [...] Despeitado [...] [,] a acusou diante dos tribunais, dizendo que ela era cristã. [...] não podendo, na ocasião, fazer nada contra a mulher, voltou-se contra Ptolomeu, que Urbico chamara ao seu tribunal, por ter sido mestre dela nos ensinamentos de Cristo”⁴¹⁰.

A única pergunta feita a Ptolomeu no tribunal de Urbico foi se era cristão. Após confessar, foi condenado ao suplício. Justino ainda conta que certo Lúcio advertiu a Urbico e do mesmo modo foi conduzido ao suplício. Um terceiro sobreveio, mas também foi condenado à morte⁴¹¹.

Se fosse um caso isolado, esse episódio jamais poderia servir como pista para fundamentar a hipótese de que, significativamente, os atritos com os cristãos podem surgir, também, devido à condenação das práticas dos não-cristãos. Mas outras evidências se mostram. Os *Evangelhos do Novo Testamento* (Mt 14,13-12; Mc 6,14-28; Lc 3,18-20; 9,7-9) afirmam que João Batista foi para a prisão por prender ao rei Herodes que vivia com Herodíades, a mulher de seu irmão, e por outros crimes cometidos pelo governante. Flávio Josefo escreveu que Herodes temeu que o povo fosse influenciado para uma sublevação e por isso encaminhou João Batista para o cárcere⁴¹². Embora pareçam discrepantes, pode haver alguma convergência nas duas versões. O “profeta” João Batista devia fazer repreensões

⁴¹⁰ *II Apol.* 2.

⁴¹¹ *II Apol.* 2.16-20.

⁴¹² *Ant. Jud.*, II, 5,2.

públicas condenando os hábitos do rei Herodes e a sua união com Herodíades, o que poderia despertar alguma insegurança quanto à reação do povo.

Outras ocorrências podem ser identificadas. Quando Paulo repreendeu um espírito de adivinhação de uma jovem escrava quando estava em Filipos, na Macedônia, os patrões da moça se irritaram, pois exploravam aquela habilidade da jovem para lucrar. Por isso, levaram Paulo e seu companheiro Silas aos magistrados e disseram: “Esses homens estão provocando desordem em nossa cidade; são judeus e pregam costumes que a nós, romanos, não é permitido aceitar nem seguir”. A multidão se levantou contra Paulo e Silas e depois disso foram açoitados e presos sem julgamento formal ⁴¹³. Em Éfeso, os artesãos teriam visto na doutrina de Paulo mais do que uma ofensa à religião, uma ameaça a seus negócios. Conta-se que um ourives chamado Demétrio, que fabricava miniaturas em prata no templo de Diana, reuniu alguns artesãos e outros profissionais do ramo e disse-lhes:

Amigos, sabeis que o nosso bem-estar provém dessa nossa atividade. [...] esse tal de Paulo, com sua propaganda, desencaminha muita gente, não só em Éfeso, mas em quase toda a Ásia. Ele afirma que não são deuses os produtos de mãos humanas. Não é só a nossa profissão que corre o risco de cair em descrédito, mas também o templo da grande deusa Diana acabará sendo desacreditado, e assim ficará despojada de majestade aquela que toda a Ásia e o mundo inteiro adoram ⁴¹⁴.

Segundo o livro de *Atos dos Apóstolos*, esses homens, furiosos, arrastaram os companheiros de Paulo para o teatro da cidade. O tumulto se espalhou.

Esses tipos de atritos envolviam o encobrimento de uma prática moralmente condenada pelos seguidores da Igreja e manifestavam a defesa dos interesses pessoais ou de determinados grupos que sofreriam com as possíveis mudanças nos costumes e tradições. Neste último caso aparece algo distinto: a menção da representação de uma divindade para uma determinada região, Diana para a Ásia, especialmente.

Yi-Fu Tuan ⁴¹⁵ aponta que nas religiões que vinculam o povo a um lugar, os deuses parecem estimular nos seus fiéis um forte sentido do passado, de linhagem e continuidade no lugar. O culto aos ancestrais é o fundamento de tal prática religiosa. Através deste sentido histórico de continuidade, busca-se algum tipo de “segurança”. Entre o I e II séculos d.C. deuses romanos e gregos são conhecidos por povos de culturas diferentes, mas nenhum deles exige exclusividade. O Deus dos judeus figura nesse cenário de deuses e homens, e às vezes se confunde com deus nenhum. Os seguidores de Cristo, propagadores desse mesmo Deus, mediante a crença no seu messias, paradoxalmente também são tachados de ateus algumas vezes. Porém, enquanto os “outros” não veem o Deus cristão, os cristãos não veem outro deus

⁴¹³ At 16,17-40.

⁴¹⁴ At 19,23-27.

⁴¹⁵ *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL, 1983. p. 168.

além do seu próprio. Desse modo, a negação dos deuses alheios pode ser interpretada por muitos como profunda agressão às crenças que, por um período indeterminado, serviram para explicar e inspirar a vida das pessoas que nasceram, cresceram e morreram em determinado local.

A estigmatização dos “cristãos” é, portanto, em grande medida uma reação das pessoas que são alvo dos cristãos no exercício de sua fé. Pois esses cristãos – dos quais Justino é um – manifestam o repúdio a tudo aquilo que se associa a uma moral que lhes seja estranha e que se vincule à veneração de outros deuses que não sejam o Deus do seu Cristo.

Diante das reações adversas que lhes são imputadas sob a forma de duras penas e condenações, Justino teologiza o seu estigma. Isso não é uma invenção sua. Talvez lhe caiba o mérito de tê-lo feito habilidosamente, porém há indícios desse procedimento anos antes de seus escritos.

Na *I Epístola de Pedro* (4,13-14,16) o autor frisa a glória do sofrimento dos cristãos nas perseguições:

... alegrai-vos por participar dos sofrimentos de Cristo, para que possais exultar de alegria quando se revelar a sua glória. Se sofreis injúrias por causa do nome de Cristo, sois felizes, pois o Espírito da glória, o Espírito de Deus, repousa sobre vós. [...] Se, porém, alguém sofrer por ser cristão, não se envergonhe. Antes, glorifique a Deus por este nome.

Antes, ainda, é Paulo quem permitirá um trocadilho didático para que melhor se compreenda essa formulação teológica por trás do sofrimento dos fiéis da Igreja. Ao finalizar sua *Epístola aos Gálatas* (6,17), escreve: “... eu trago em meu corpo as marcas [στίγματα] de Cristo”⁴¹⁶. Como o próprio Goffman observou, para os gregos, estigma significava basicamente algum tipo de signo ou marca na pele⁴¹⁷. Paulo evidentemente se refere aos sinais do sofrimento enfrentado devido às perseguições sofridas no exercício do seu apostolado. Não existe nenhuma ligação entre essa passagem e o discurso de Justino. O que é preciso notar atentamente é que assim como Paulo transforma seus estigmas em seu testemunho, na perspectiva de Justino, a perseguição aos cristãos é representada como “as marcas” de sua identidade que se pretende afirmar. Essa identidade por ele afirmada é distinta dos devaneios caluniosos que lhes são associados pelos seus opositores. Ser cristão para Justino é a razão de não serem perseguidos e, ao mesmo tempo, o motivo pelo qual são perseguidos. A

⁴¹⁶ Versão grega: ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Κυριοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω ROBINSON, Maurice A.; PIERPONT, William G. (ed.) *Robinson-Pierpoint Majority Text Greek New Testament* (1995). [Bible Work 5, Software, 2002].

⁴¹⁷ *Estigma*: la identidad deteriorada. Buenos Aires: Amorrorta, 2006. p. 11. Para maiores informações sobre o significado do termo estigma cf. LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. revised and augmented throughout by. Sir Henry Stuart Jones with the assistance of. Roderick McKenzie. Oxford. Clarendon Press. 1940.

perseguição será interpretada como uma reação dos “maus demônios” contra os “verdadeiros cristãos”, como será examinado no próximo capítulo.

Seus acusadores estariam movidos por paixão irracional e “aguilhados por demônios perversos”⁴¹⁸, por isso não conseguiam enxergar a verdade anunciada por esses cristãos. Mesmo tendo grande responsabilidade na ocultação dessa verdade, os demônios não são os únicos culpados. Escreve Justino a respeito dos judeus:

As outras nações não têm tanta culpa da iniquidade que se comete contra nós e contra Cristo como vós, que sois causa do preconceito injusto que elas têm contra ele e contra nós, que viemos dele. [...] escolhestes homens especiais de Jerusalém e os mandastes por todo o mundo, a fim de espalhar que havia aparecido uma ímpia seita de cristãos e espalharam calúnias que todos aqueles que não vos conhecem repetem contra nós⁴¹⁹.

Os judeus têm uma parcela de responsabilidade pelos preconceitos e calúnias herdados pelos gentios. Em vários episódios no livro dos *Atos dos Apóstolos*, há a mesma disposição cristã para atribuir aos judeus a culpa pelas delações às autoridades romanas para reclamar dos cristãos. No entanto, é pouco provável que o apologista assim sintetize a causa das calúnias e punições contra os cristãos. Mas há uma disposição por parte do apologista em afastar os cristãos dos judeus. Semelhantemente Justino também não demonstra nenhuma simpatia por aqueles que ele chama de “cristãos só de nome”.

Sobre esses que não viviam como Cristo teria ensinado, o filósofo orienta que “sejam declarados como não-cristãos”⁴²⁰, por mais que repitam com a língua os ensinamentos de Cristo. Para os pagãos provavelmente não haveria distinção entre esses grupos. Justino, porém, chama a atenção para o fato de que esses são denominados segundo o nome de quem promoveu cada doutrina específica. Eram eles os marcionistas, valentinianos, basilidianos, saturnilianos e com outros nomes⁴²¹.

Um dos argumentos de que a ação dos “demônios perversos” move seus opositores contra os “verdadeiros cristãos” é que os cristãos dessas outras “heresias” não são perseguidos pelas autoridades⁴²². Quanto a esses “outros” pelos quais o apologista não demonstra nenhuma simpatia, sua recomendação é que sejam punidos⁴²³.

Os “verdadeiros cristãos” segundo Justino são aqueles que estão prontos a confessar que são cristãos a ponto de padecerem. Desse modo, recorrendo ao trocadilho didático desenvolvido a partir da fala paulina, esses homens de fé colocam-se à disposição para

⁴¹⁸ *I Apol.* 5.1ss.

⁴¹⁹ *Diálogo com Trifão*, 17,1.

⁴²⁰ *I Apol.* 16.8.

⁴²¹ *Diálogo com Trifão* 35,5-6.

⁴²² *I Apol.* 26,7.

⁴²³ *I Apol.* 16,14.

receber os “estigmas de Cristo”, a saber, as marcas das perseguições sobre seus corpos em razão de suas crenças. São persuadidos a crer que a verdadeira recompensa será atribuída para a vida eterna, que em muito excede ao sofrimento transitório desse mundo. Cabe-lhes anunciar e testemunhar a fé a todos, mesmo sob a insígnia das tribulações. Por isso, Justino declara:

Decapitam-nos, pregam-nos em cruzes, atiram-nos às feras, à prisão, ao fogo, e nos submetem a todo tipo de torturas. Todavia, está à vista de todos que não apostatamos de nossa fé. Ao contrário, quanto maiores são os nossos sofrimentos, mais ainda se multiplicam os que abraçam a fé e a piedade pelo nome de Jesus⁴²⁴.

Essa missão cristã implica também em buscar convencer aos seus opositores de que os “cristãos” não deviam ser perseguidos simplesmente por denominarem-se “cristãos”.

3.3 Sobre as leis e imoralidades

Justino faz saber que a confissão de cristianismo diante de um magistrado acarretava a pena de morte⁴²⁵. Isto é, ser “cristão” poderia implicar na condenação à pena de morte⁴²⁶.

Uma das interrogações centrais desses escritos de Justino é sobre o fato de os cristãos serem condenados por confessarem esse nome. Seria um absurdo pensar que os romanos condenariam os membros dessa *superstitio* simplesmente por sustentarem um nome e é justamente esse absurdo que o apologista busca destacar para ridicularizar o procedimento dos magistrados. Na verdade, os acusados de cristianismo não eram condenados apenas pelo “nome”, mas sim pelo que ele representava: uma *superstitio* nova, maléfica, depravada e excessiva que envolvia os cristãos em *flagitia* que sustentava certo desprezo pela religião tradicional. Mas pelo fato de não haver uma lei universal para este caso, os governantes tinham liberdade para julgar as ocorrências de modo particular. As recomendações de Trajano e Adriano, ao dispensarem a busca pelos cristãos, limitaram os processos a apenas denúncias formais. A nova religião ainda não se mostrava um problema sério para o Império. É provável que essas medidas visem solucionar os atritos e inibir os conflitos locais ocasionados pelas diferenças religiosas. O caráter flexível do processo, que permitia que o acusado mudasse de ideia quanto a sua religião no meio do processo e recebesse a absolvição é o elemento fundamental para se argumentar que os cristãos eram condenados pelo “nome”.

⁴²⁴ *Dialogo com Trifão*, 110, 4.

⁴²⁵ *I Apol.* 8.1-2. No I.11.1 lê-se: “confessamos ser cristãos, sabendo como sabemos que tal confissão traz consigo a pena de morte”.

⁴²⁶ “... e nos tiram a vida, sem termos cometido crime algum” (I.24.1). Mas o consolo dos fiéis está na fé: “... além de matar-nos, como já dissemos antes, nada podeis fazer” (I.45.6).

Justino deseja que os romanos compreendam a maneira de pensar dos cristãos e que se desvencilhem da ideia negativa sobre os fiéis. Desse modo, depois da exposição da sua *I Apologia* ele escreve: “se vos parece que tais doutrinas provêm da razão e da verdade, respeitai-as; mas se as considerais como charlatanice ou coisa de charlatães, despreze-as. Não decreteis, porém, pena de morte, como contra inimigos, contra aqueles que nenhum crime cometem”⁴²⁷.

Como já foi mencionado no Capítulo II dessa dissertação, Justino procura alinhar sua *Apologia* ao rescrito de Adriano, o qual ele interpreta convertendo-o sutilmente a favor dos cristãos.

Nós vos pedimos, portanto, que sejam examinadas ações de todos os que vos são denunciados, a fim de que o culpado seja castigado como iníquo, mas não como cristão; por outro lado, aquele que for comprovadamente inocente, seja absolvido como cristão, por não ter cometido nenhum crime⁴²⁸.

Mesmo assim, o apologista sustenta que sua reclamação não está fundamentada no rescrito de Adriano, mas em um senso de justiça que permeia sua petição⁴²⁹.

Sua interpretação considera que mediante as obras dos demônios perversos os cristãos são buscados e condenados à morte devido a calúnias. O apologista aponta atentados contra escravos, meninos e mulheres, obrigando-os a confessarem coisas falsas⁴³⁰. Segundo sua leitura teológica desses eventos, os cristãos eram acusados de tais práticas, justamente porque as condenavam e, assim fazendo, incomodam aqueles que procediam dissolutamente⁴³¹.

Tendo em vista que a razão para que as autoridades acatassem as denúncias dirigidas contra os cristãos estava no fato de que esta *superstitio* era uma ameaça à ordem em função da sua expectativa sobre o “reino de Deus”, Justino inclui no seu projeto apologético uma explanação sobre a contribuição cristã ao estabelecimento da paz no Império. Não se podia esperar que uma religião estrangeira, principalmente oriunda de uma nação problemática como a dos judeus, pudesse representar algum benefício. A sua própria indefinição enquanto religião dificultaria essa possibilidade e o seu caráter exclusivista acentuaria os atritos sociais. Mas o pensador de Flávia Neápolis é direto em dizer:

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 e 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

⁴²⁷ I.65.1.

⁴²⁸ I.7.4.

⁴²⁹ “... não vos fizemos nossa súplica, nem dirigimos nossa exposição, porque Adriano o julgasse assim, mas porque estamos persuadidos da justiça de nossas petições.” (I.68.3).

⁴³⁰ II.12,4.

⁴³¹ II.12.

caminharia para a sua condenação eterna pelo fogo, mas se conteria de todos e se adornaria de virtude, a fim de conseguir os bens de Deus e livrar-se dos castigos⁴³².

A proposta de Justino apresenta o valor das crenças cristãs. O desenvolvimento da sua teoria será analisado com mais detalhes no próximo capítulo. Neste momento, analisar-se-á a reprovação da moralidade dos não-cristãos. Segundo Paul Veyne⁴³³, no mundo greco-romano “moral e religião estavam parcialmente ligadas porque se pedia aos deuses que protegessem os bons e castigassem os maus. Deuses e homens julgavam da mesma maneira os bons e maus, pois compartilhavam da mesma moral”. Para os deuses a moral dos mortais também não interessava. A opinião humana sobre os deuses também variava desde a atribuição de virtudes até a lástima por serem egoístas e mercenários. Não era possível pensar nos deuses como senhores vigilantes da justiça. No entanto, os deuses poderiam vingar as injustiças⁴³⁴. Não se deve pensar que a religião de gregos e romanos era estática. São identificadas transformações durante os séculos. A filosofia, as mudanças culturais e a *paideia* relacionaram a divindade ao sumo bem e acentuou os contornos entre a religiosidade das pessoas comuns e à dos membros das classes elevadas e dos letrados⁴³⁵.

Varrão⁴³⁶ atribuiu três concepções para os deuses: os deuses das cidades, os deuses vistos pelos filósofos e os deuses das narrativas dos poetas. Segundo Paul Veyne⁴³⁷, inspirados por Eurípides os estoicos estavam convencidos de que os deuses não podiam se portar mal. Os deuses dos filósofos se afastavam das narrativas mitológicas anteriores para assumirem às vezes o ápice da virtude. Para Platão, os deuses eram a medida de todas as coisas e não seria conveniente receberem oferendas de pessoas desonradas⁴³⁸. A relação entre moral e religião passou por transformação, mas essa mudança ficou restrita a alguns círculos sociais. Para alguns críticos e pensadores, o temor religioso seria útil para a contenção humana. Mas essa não era uma opinião comum. Isócrates (viveu de 436 a 338 a.C.) escreveu que: “aqueles que creem que os favores dos deuses e suas punições são maiores do que realmente são prestam um grande serviço à sociedade”⁴³⁹. Mais tarde Políbio (viveu entre 203 a.C. – 120 a.C.), ao comparar os romanos aos gregos, também destacou o valor das crenças religiosas romanas no estabelecimento da ordem:

⁴³² I.12.1-3.

⁴³³ *O Império greco-romano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009. p. 220.

⁴³⁴ *Ibid.* p. 239.

⁴³⁵ BURKERT, Walter. *Greek Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. pp. 305-332.

⁴³⁶ Apud Agostinho de Hipona, *Cidade de Deus* IV.31,1. Plutarco se referia a três visões sobre os deuses: a dos filósofos, poetas e legisladores (*Amatorius* XVIII.10,765c).

⁴³⁷ *O Império greco-romano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009. p. 256.

⁴³⁸ *Leis* IV.716c,717.

⁴³⁹ *Busires* 11.24.

muitos poderiam pensar que isso é irresponsável, mas [...] seu objetivo é usar isso como forma de controle sobre as pessoas comuns. Se era possível formar um Estado inteiro de filósofos, isso seria, no entanto, desnecessário. Mas vendo que as multidões são inconstantes, cheios de desejos desregrados, iras irracionais e paixão violenta, o único recurso é mantê-los sob controle pelo terror misterioso e efeitos cênicos desse tipo⁴⁴⁰.

Ainda nesse sentido ele afirma que também não era sem sentido que os antigos promoviam entre as pessoas simples diversas opiniões sobre os deuses e a crença no Hades. Tendo em vista essa importante função da religião na manutenção da ordem, Políbio pensa que aqueles que, em seu tempo, abriam mão da religião agiram de forma precipitada e insensata. Assim ele destaca:

Esta é a razão por que, além de tudo, se aos estadistas gregos é confiada uma única moeda, embora protegidos por dez funcionários de vigilância, muitos selos e o dobro de testemunhas, já não podem ser induzidos a manter a fé; enquanto entre os romanos, em suas magistraturas e embaixadas, homens têm cuidado de grandes quantias de dinheiro e ainda por puro respeito a seus juramentos mantém a fé intacta. E em outras nações é raro encontrar um homem que meta suas mãos fora do erário público e é inteiramente puro em tais assuntos. Mas entre os romanos é raro encontrar um homem cometendo tal crime⁴⁴¹.

A necessidade de uma sociedade ter mecanismos para estabelecer a “confiança” ou a “boa fé” entre as relações humanas é sublinhada diante dos efeitos dos questionamentos cultivados pela filosofia e do próprio ideal político-filosófico, que poderia diminuir o valor da religião.

No século II d.C., é Justino quem olha as mais distintas crenças do Império com um tom de superioridade proporcionada pela sua própria religião. Mas há um espaço de aproximadamente três séculos entre Políbio, por exemplo, e Justino. No II século d.C. a filosofia já havia se tornado um elemento essencial da cultura romana e o fluxo das suas interrogações e das suas performances públicas acarretavam algumas transformações de caráter ideológico na sociedade. Como escreveu Paul Veyne,

o povo nunca deixou de crer e rezar. Mas em que um romano culto — um Cícero, um Horácio, um imperador, um senador, um notável — podia crer dentro dessa fantasmagoria dos deuses ancestrais? A resposta é categórica: não podia crer em nada; leu Platão e Aristóteles, que, quatro séculos antes, tampouco acreditavam. Virgílio, alma religiosa, acredita na Providência, mas não nos deuses de seus próprios poemas — Vênus, Juno ou Apolo⁴⁴².

Justino mostra algumas razões pelas quais os cristãos não compactuavam com os demais deuses e com a religião tradicional romana e ainda aponta aquilo que considera ser o caráter racional da verdadeira filosofia, isto é, da religião cristã. Por isso ele escreve: “as

⁴⁴⁰ *Historias* VI.56,14.

⁴⁴¹ *Ibid.*

⁴⁴² Império Romano. In: DUBY, G.; ÁRIES, P. (Org.). *História da vida privada*, 1: Do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. pp. 196-197.

nossas doutrinas não são vergonhosas, mas superiores a toda filosofia humana”⁴⁴³. Porém, como ele próprio diz: “nos condenam sem saber se praticamos as coisas vergonhosas de que nos acusam, comprazem-se com deuses que as fizeram e ainda exigem dos homens coisas semelhantes”⁴⁴⁴. Desse modo, o apologista destaca a incoerência em se pensar que os povos seriam contidos por temor a deuses tão imoderados quanto os próprios homens em suas paixões. Por outro lado, também, o temor ao Imperador, ou a fidelidade demonstrada por meio do culto imperial são apontados como algo que representa uma forma superficial de controle, pois, como Justino escreve: “aqueles que agora, por medo das leis e dos castigos por vós impostos, ao cometer seus crimes procuram escondê-los, [...] sabem que sois homens e que, por isso, é possível ocultá-los de vós”⁴⁴⁵. Esse “medo” das leis era um temor ao que é humano. Desse modo, Justino sublinha que a ausência de mecanismo superior de controle, como a absorção da crença em um Deus onisciente como o Deus dos cristãos, favorecia a desobediência às leis.

O apologista apresenta um mecanismo de controle que julga ser muito mais eficiente: “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”. Por essa razão, ele considera que a expansão do cristianismo contribuiria para que as pessoas agissem de modo moderado e respeitoso de acordo com a moral cultivada na comunidade e ainda em atentar fidelidade ao Império.

Esse “temor” religioso proveniente de uma crença distinta da religião tradicional se enquadra no que os romanos chamavam de *superstitio*. As *superstitiones* e os cultos locais eram alvo da polícia romana e ficavam sob atenção, com destacam Mary Beard, John North e Simon Price⁴⁴⁶, as controvérsias poderiam desencadear ideias de oposição à autoridade romana. Assim aconteceu na rebelião do Egito em 172 a 173 a.C⁴⁴⁷; na incursão da Trácia que foi liderada por um sacerdote de Dionísio que conseguiu seguidores⁴⁴⁸; entre os druidas da Gália, profecias indicavam que o incêndio de Roma era o sinal do fim do domínio romano sobre aquela região, fazendo com que uma revolta nas fronteiras do Reno fosse animada por essas profecias⁴⁴⁹; e as revoltas judaicas contemporâneas a Justino são outro exemplo.

⁴⁴³ II.15.3.

⁴⁴⁴ II.14.2.

⁴⁴⁵ I.12.3.

⁴⁴⁶ *Religions of Rome*, v. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. pp. 337-348.

⁴⁴⁷ Cassius Dio, *Hist. Rom.* LXXII.4.

⁴⁴⁸ *Ibid.* LI.25,5.; LIV.34,5-7.

⁴⁴⁹ Tácito, *Historias* IV.54,61,65; V.22,24.

Todavia o apologista procura convencer de que os cristãos não suportavam nenhum tipo de ameaça à sociedade sob o domínio romano.

Sua estratégia apologética, portanto, não pode negar que as crenças cristãs reprovavam uma série de diversos conjuntos de ideias, ações e interações, as quais caracterizam um quadro da organização social. No entanto, essa nova religião deveria ser encarada como uma dessemelhança absoluta. Vários pontos de contato entre a cultura pagã e a doutrina dos cristãos são estabelecidos para convencer sobre esse aspecto⁴⁵⁰. Os deuses e a religião pagã deveriam ser rejeitados por serem incoerentes com a moralidade segundo as narrativas antigas. A fé cristã é apresentada como um mecanismo eficaz de controle e de organização social que exige uma mudança subjetiva antes de um reflexo socialmente objetivo. Por isso, segundo seu ponto de vista a condenação dos cristãos acatada pelos governantes locais é uma forma equivocada de manter a ordem. Em grande medida, essa forma de controle que emerge dos clamores reativos populares estaria impelindo os governantes a acatarem a condenação do *nomen Christianum* sem conhecerem de fato a forma de pensar dos cristãos. Por isso, Justino procura afirmar que os cristãos são os melhores auxiliares na manutenção da paz no Império.

⁴⁵⁰ Esse ponto será analisado no próximo capítulo.

CAPÍTULO IV: A CONTRIBUIÇÃO CRISTÃ PARA A MANUTENÇÃO DA ORDEM SOCIAL

Justino combate à forma de controle que recrimina os cristãos e que, segundo seu ponto de vista, tem fundamento nas ações dos demônios. É dentro do seu objetivo apologético que emerge sua tese da contribuição cristã para a manutenção da ordem no Império. É a primeira vez que a religião emergente dos cristãos aparece assumidamente como um instrumento a favor do Império. Não havia nenhuma razão para esse tipo de preocupação por parte dos cristãos. A tese da contribuição cristã à manutenção da ordem vem em oposição à ideia de que os cristãos seriam uma ameaça social. Todavia, é permitido supor que diante da mira dos “perseguidores” locais nesse período não era útil jurar fidelidade ao Império.

As calúnias e a própria inclinação a repudiar as *superstitones* estrangeiras faziam com que os cristãos fossem reprimidos em diferentes níveis pelos pagãos do Império. Justino apresenta uma forma de controle cristã que julga ser mais eficiente do que aquelas pagãs empregadas contra os próprios cristãos. A base de tal eficiência está no caráter de sua doutrina, que quando absorvida deveria conduzir os crentes a uma conduta pautada por regras morais que estabelecem prêmio ou castigo eterno a todos depois da morte, de acordo com seu mérito em vida. A doutrina cristã é uma incentivadora da moral.

Ao recorrer ao imperador o apologista não apenas reafirma a fidelidade dos cristãos, mas expõe o caráter de sua doutrina e procura ser o mais convincente possível sobre a razoabilidade de suas crenças.

4.1 O controle absoluto do controlador absoluto

Em primeiro lugar, Justino sustenta que os cristãos são os “melhores ajudantes e aliados para a manutenção da paz”, devido ao caráter das suas 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” (*I Apol.* 12.1). Segundo essa perspectiva, a crença em um Deus onisciente seria capaz de induzir os que a detém a se comedirem. Nesse sentido, ele destaca: “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” (*I Apol.* 12.2). Esse mecanismo de controle apresenta uma estrutura limitadora das ações humanas que é dependente do conhecimento das normas que determinam a recompensa e o castigo. O traço marcante desse mecanismo é que existe um vigilante constante, de quem não se pode esconder absolutamente nada, nem mesmo as intenções.

Há certa dependência do sentimento de temor pessoal diante da ideia de vigilância constante pelos olhos infalíveis de um ser superior que julgará com rigor as ações humanas de uma vez por todas num momento aguardado, mas desconhecido. Todavia, para que ele funcione é preciso que exista um mínimo de plausibilidade nas ideias que sustentam o controle absoluto de Deus. Ou seja, ninguém temeria algo que não fizesse o mínimo sentido. Aqueles que combatiam os cristãos não se intimidavam diante do Deus cristão, e em alguns casos acreditavam estar sendo piedosos combatendo as crenças descabidas desse novo grupo. Atentando para essas circunstâncias, Justino se empenha em mostrar correlações entre elementos do pensamento cristão e outros comuns às culturas no Império.

A ameaça do castigo no pós-morte é fundamental na estrutura da doutrina da justiça divina. Por isso, para que sua estratégia de persuasão funcione, ele se empenha em demonstrar “as evidências” da vida eterna ou do pós-morte. O apologista admite que “se a morte terminasse na inconsciência, seria uma boa sorte para todos os malvados” (I.18.1), uma reflexão comum também a Plutarco (*Consolatio ad Apollonium* 11.107c). Todavia, Justino mantém que a consciência permanece e que a conduta humana é passível de punição ou prêmio em um momento além da vida⁴⁵¹. Sua linha de pensamento sobre esse assunto representa apenas uma das correntes de pensamento que emergiam entre os cristãos no século II⁴⁵².

Para minimizar qualquer exotismo no reconhecimento dessa doutrina cristã, ele menciona a necromancia⁴⁵³, as visões obtidas através de crianças puras⁴⁵⁴, os que são

⁴⁵¹ Como Platão discorrendo sobre a vida após a morte em *Phaedo*, 107c.

⁴⁵² Cf. POUDERON, B. *Les Apologistes grecs du IIe siècle*. Paris: Du Cerf, 2005. passim.

⁴⁵³ Justino usa o termo νεκρομαντείας, que deve ser entendido como “consulta aos mortos” cf. I.18.3.

⁴⁵⁴ Munier (*Justin. Apologie pour les chrétiens*: introduction, texte critique, traduction et notes. Paris: Du Cerf, 2006. p.178) editou essa passagem da seguinte forma: αἱ ἀδιαφθόρων παιδῶν ἐποπτεύσεις [les divinations faites sur les entrailles d’enfants innocents]. Seu texto grego foi fiel ao MS A, que sugere o termo ἀδιαφθόρων no lugar de διαφθόρων, mas a versão em francês se distanciou muito do significado estrito; Marcovich (*Apologiae pro Christianis; Dialogus cum Tryphone/ Iustini Martyris*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005. p. 59) observou a nota marginal do MS A e acrescentou também a conjunção δὲ, proporcionando a seguinte frase: αἱ δὲ ἀδιαφθόρων παιδῶν ἐποπτεύσεις; Minns e Parvis (*Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 123) apresentam uma correção que parece ser a mais convincente. Em vez de substituir διαφθόρων por ἀδιαφθόρων, eles simplesmente dividem a palavra que aparece no MS A em duas: δὲ ἀφθόρων παιδῶν ἐποπτεύσεις [visions obtained through uncorrupted children]. Não é possível dizer se se trata de uma

chamados entre os magos de espíritos dos sonhos e espíritos assistentes para, assim, tentar estabelecer que mesmo depois da morte, as almas conservam a consciência. Os casos de possessão ou loucura quando, segundo sua concepção sobre o que se pensava naquela época, alguns eram “arreatados e agitados pelas almas dos mortos” também são alocados ao lado dos oráculos de Anfiloco, de Dodona, de Piton e outros semelhantes. A descida de Ulisses até a região dos mortos na obra de Homero (*Odisseia*, 10.10.1 – 11.1ss), as doutrinas de escritores como Empédocles e Pitágoras, Platão e outros que disseram coisas parecidas também são destacadas.

A ideia de uma consciência após a morte física não era algo estranho no mundo greco-romano da época de Justino. Mas o apologista apresenta uma elaboração teológica sobre o “castigo ou salvação eterna” que deveria desempenhar uma função coercitiva sobre as pessoas em geral. Essas ideias cristãs são herdeiras de elementos do pensamento judaico já sob a influência do helenismo. Desse modo, são encontrados aspectos comuns ao judaísmo como o da justiça divina e outros relativos a outras culturas, como a existência da alma⁴⁵⁵.

Segundo Dag Oistein Endsjo⁴⁵⁶ os judeus sofreram a influência da cultura grega sobre as ideias do pós-morte, sem que isso represente uma planificação das duas culturas. A correspondência entre alguns elementos aparece, por exemplo, na tradução de שְׁאוֹל para ἄδης na LXX, proporcionando a associação entre a “sepultura” e o “submundo dos mortos”. Associação que remonta a *Odisseia* de Homero e se estende para níveis mais complexos. Conforme também considerou E. D. Wright⁴⁵⁷, judeus e cristãos emprestaram alguns elementos da cultura greco-romana para a elaboração de suas cosmologias. Mas as

consulta de crianças vivas ou mortas, mas poder haver alguma relação com as passagens sobre as “crianças puras” nos *Papyri Graecae Magicae* e principalmente com a *Historia Ecclesiástica* (III.13.11-12) de Sócrates.

⁴⁵⁵ Devido aos objetivos desta pesquisa será necessário ser bastante seletivo neste ponto. A análise do desenvolvimento das ideias cristãs sobre a vida após a morte exigiria uma análise de suas raízes na cultura egeia, entre os egípcios, mesopotâmicos, no zoroastrismo, na cultura grega em geral e nas várias fases da religião dos judeus. As correlações estabelecidas neste capítulo são aprofundamentos de tópicos sugeridos pelo próprio Justino no decorrer de sua análises. Para mais informações cf. SEGAL, Alan F. *Life after Death: a History of the Afterlife in the Religions of the West*. New York: Doubleday, 2004.; SUTCLIFFE, Edmund F. *The Old Testament and the Future Life*. London: Burns Oates & Washbourne, 1946.; OBAYASHI, Hiroshi (ed.). *Death and Afterlife: Perspectives of World Religions*. New York: Praeger, 1992.; COOPER, A. M. Canaanite religion: an overview. In: ELIADE, Mircea (ed.). *The encyclopedia of religion*. Vol. 3. New York: Macmillan, 1987.; DALLEY, Stephanie. *Myths from Mesopotamia: creation, the flood, Gilgamesh, and others*. Oxford: Oxford University Press, 2000.; SOARES, Elizangela A. Antigas variações sobre a vida após a morte: circularidade cultural e religiosa no judaísmo pré-exílico? *Oracula*. V.2, n. 4, 2006.

⁴⁵⁶ *Greek Resurrection beliefs and the success of Christianity*. Basingstoke (Hampshire, UK): Palgrave Mcmillan, 2009.

⁴⁵⁷ *The History of Heaven*. New York: Oxford University Press, 2000. p. 139.

correlações se estendem também para com a cultura persa, que segundo Alan Segal⁴⁵⁸, apresentava aspectos muito atrativos ao povo simples.

O desenvolvimento das ideias sobre o pós-morte entre os judeus é complexa. Há algum consenso entre os estudiosos de que a ideia de “ressurreição” tenha aparecido tardiamente no judaísmo. Mas as *Escrituras* judaicas apresentam referências a algum tipo de existência após a morte física. Um caso emblemático acontece quando o rei Saul procurou uma *בַּעֲלַת אוֹב*; [evocadora de espíritos] para poder falar com o falecido profeta Samuel (*I Samuel* 28.1-7), prática proibida pela Lei (Dt 18.9-12). No I séc. d.C. a ressurreição era motivo de disputas entre saduceus e fariseus⁴⁵⁹. Os saduceus não acreditavam na ressurreição dos mortos. Sobre os fariseus, Flávio Josefo⁴⁶⁰ escreveu que “toda alma [...] é imperecível, mas somente a alma dos bons passa a outro corpo. Por outro lado, a alma dos homens maus está sujeita à punição eterna”. Os saduceus são descritos como aqueles que “acreditavam que Deus não está interessado em se agimos bem ou mal; [...] agir bem ou mal é apenas uma questão de escolha humana, e que uma ou outra pertence a cada um, assim podem agir como bem entendem”⁴⁶¹. Também descartam a crença “na duração imortal da alma e na punição e recompensa no Hades”⁴⁶². Na contramão dessas ideias, Josefo escreve que os fariseus “também acreditam que a alma tem o poder de sobreviver à morte em si e que embaixo da terra haverá recompensa ou punição para a vida de vício ou virtude que se viveu nesta vida”⁴⁶³.

Não passou despercebido a Vicente Dobroduka⁴⁶⁴ que o vocabulário empregado pelo historiador judeu se assemelha razoavelmente ao de Platão⁴⁶⁵. Quer seja por uma intenção do autor em aproximar a doutrina farisaica à filosofia ou pela adaptação de um editor posterior, os pontos de semelhança entre essas doutrinas e a cultura helênica são evidentes. Mesmo sem ser uma forma de pensar que atraísse a todos os judeus naquela época, não há razões para se

⁴⁵⁸ *Life after Death: a History of the Afterlife in the Religions of the West*. New York: Doubleday, 2004, p. 394. Cf. as noções escatológicas persas que teriam influenciado a apocalíptica judaica em RUSSELL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Philadelphia: Westminster Press, 1964. p. 19, e em SHAKED, Shaul. Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E. In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, Louis (Ed.). *The Cambridge History of Judaism: Introduction; the Persian Period*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2008. p. 314. Entre essas noções esta a ideia da ressurreição corporal. Para uma visão geral da escatologia do Avesta, cf. MÜLLER, Friedrich Max. The Eschatology of the Avesta. In: _____. *Theosophy or Psychological Religion*. New York: AMS Press, 1975. pp. 177-207.

⁴⁵⁹ Mt 22.23-33; Josefo, *Ant. Jud.* 18.1,4; *Guer. Jud.* 2.8.

⁴⁶⁰ *Guer. Jud.* 2.162ss.

⁴⁶¹ *Guer. Jud.* 2.162ss.

⁴⁶² *Guer. Jud.* 2.162ss.

⁴⁶³ *Ant. Jud.* 18.14.

⁴⁶⁴ DOBRORUKA, Vicente. Reencarnação e o judaísmo de Flávio Josefo como instrumentos hermenêuticos para entender a pseudépigrafa apocalíptica. *Oracula*. V.1, n. 2, 2005. p. 24.

⁴⁶⁵ *Meno* 81.b5; *Fédon* 70.a8 e 72.a8.

duvidar que a ideia de uma recompensa futura baseada nas ações humanas era amplamente conhecida entre os judeus. Como escreveu Elizângela A. Sousa⁴⁶⁶,

certos elementos nas ideias particulares de juízo são compartilhados por uma e outra cultura, assinalando algum tipo de intercâmbio existente entre elas, o que ainda outra vez nos coloca de frente com o pressuposto de que certos aspectos culturais (e religiosos) se constituem, se não totalmente a partir de trocas simbólicas, pelo menos em parte são influenciados por elas.

A tradição aponta que Paulo era um fariseu⁴⁶⁷ e a sua crença na ressurreição se desenvolverá entre os cristãos. No entanto, é preciso lembrar, como destacou D. O. Sousa⁴⁶⁸, que entre os cristãos “não havia uma unicidade de pensamento, em continuidade com a escatologia judaica”. No processo proselitista de comunicação da mensagem cristã, os fiéis enfrentaram os questionamentos de outros grupos. Segundo o relato de *Atos dos Apóstolos* (17.16-34), Paulo enfrentou a resistência dos filósofos epicureus e estoicos no areópago em Atenas e em outro episódio precisou repreender os coríntios em carta porque alguns estavam sustentando que não existia ressurreição (I Co 15.12-33). Embora os relatos de ressurreição dos mortos e da existência de uma consciência após a morte fossem comuns ao mundo greco-romano, como destaca Dag Oistein Endsjo⁴⁶⁹, não existia nenhum consenso e é possível distinguir essas contraposições em pelo menos dois grupos: os críticos intelectuais, que incluíam filósofos, oradores e escritores; e por outro lado a maioria sem instrução.

De acordo com Lewis Richard Farnell⁴⁷⁰, a especulação filosófica grega não poderia ser considerada uma testemunha plena da mentalidade e da fé daquela época da cultura greco-romana. Estrabão⁴⁷¹ escreveu, provavelmente no início do I século d.C., que “filosofia era algo para poucos, enquanto poesia era mais útil para as pessoas em geral”. No mesmo sentido Plutarco⁴⁷² admite que em sua época apenas poucos conheciam as *Leis* de Platão, enquanto os escritos de Homero eram ainda amplamente disseminados. Pausânias, no século II d.C., escreveu que Platão, a quem ele chama de “o maior dos filósofos”⁴⁷³, tinha suas ideias recebidas somente “por alguns dos gregos”⁴⁷⁴. Tudo indica que a situação no II século era a

⁴⁶⁶ SOARES, Elizângela A. Variações sobre a vida após a morte: desenvolvimento de uma crença no judaísmo do segundo templo. 127 f. (Dissertação de Mestrado). Universidade Metodista de São Paulo, 2006. p. 104.

⁴⁶⁷ At 22.3.

⁴⁶⁸ SOARES, Dionísio Oliverira. A ressurreição corporal na tradição paulina: o soma psychikón e o soma pneumatikón. *Atualidade Teológica*. Ano XIII, n. 33, set/dez, 2009. p. 412.

⁴⁶⁹ *Greek Resurrection beliefs and the success of Christianity*. Basingstoke (Hampshire, UK): Palgrave Mcmillan, 2009. passim

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 386.

⁴⁷¹ *Geografia* 1.2.8.

⁴⁷² *Moralia* 328de

⁴⁷³ *Descrição da Grécia*. 4.32.4.

⁴⁷⁴ *Ibid.* 1.30.3.

mesma que Orígenes⁴⁷⁵ descreve no século seguinte: “é fácil de fato observar que Platão é encontrado somente nas mãos daqueles que professam serem homens das letras”.

Conforme destacou Henry Chadwick⁴⁷⁶, o estudo da metafísica platônica foi peculiar a poucos de uma “aristocracia intelectual”. Nesse sentido, Ramsay MacMullen⁴⁷⁷ também apontou que a reflexão filosófica não apresentou nenhuma influência detectável à prática cültica da religião tradicional grega⁴⁷⁸. Por outro lado, é possível encontrar críticas da intelectualidade às *superstitiones* e à religião tradicional. Certamente, para pensadores como Plutarco, Dio de Prusa e Luciano de Samósata, os deuses não existiam conforme as formas homéricas. Segundo Ramsay MacMullen⁴⁷⁹ esses pensadores puristas sustentam que os deuses estavam distantes demais de tais características humanas comuns, tais como nascer, comer, beber e fornicar, como a maioria deles faz extensivamente em suas tradicionais representações. Tudo isso não passa de *δαισιδαμονια*, ou seja, “superstição”. Muitas vezes os filósofos reinterpretavam ou racionalizavam os mitos antigos, rejeitando acontecimentos milagrosos recentes semelhantes às narrativas antigas.

No mundo grego a morte foi usualmente definida como a separação da alma do corpo. Isso é amplamente demonstrado nas representações da morte de muitos guerreiros de Homero, repetidamente descritas como a alma [*ψυχή*] deixando o corpo⁴⁸⁰. E mesmo Platão poderia concordar com isso, tendo Sócrates proclamado que a morte, em sua opinião, “não é nada além do que a separação dessas duas coisas: a alma e o corpo”⁴⁸¹. A alma homérica no Hades era sempre definida como “morte”. Eram “espíritos da morte”⁴⁸². “Morte” não significava inexistência absoluta, mas uma existência débil da alma sem o corpo. Sem um corpo físico, ninguém era de fato uma “pessoa completa”. Para os gregos, a natureza humana sempre equivaleu a uma unidade psicossomática. Como escreveu Michael Clarke⁴⁸³, “o homem homérico não tinha uma mente, pois seus pensamentos e consciência eram partes constituintes da sua vida corpórea como eram os movimentos e o metabolismo”.

⁴⁷⁵ *Contra Celso* 6.2.

⁴⁷⁶ Introduction. In: _____. Origen. *Contra Celsum: Translated with an Introduction and Notes by Henry Chadwick*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. p.xi.

⁴⁷⁷ *Paganism in the Roman Empire*. New Haven & London: Yale University Press, 1981. p.77

⁴⁷⁸ Isso não quer dizer que filosofia não acarretou mudanças na maneira de pensar a religião pelos letrados como se considerou no capítulo anterior.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p.77

⁴⁸⁰ ENDSJO, Dag Oistein. *Greek Resurrection beliefs and the success of Christianity*. Basingstoke (Hampshire, UK): Palgrave Mcmillan, 2009. p. 38.

⁴⁸¹ Platão, *Gorgias* 524b; cf. Platão, *Fédon*, 64c.

⁴⁸² *Odisseia* 11.541. cf. *Odisseia* 10.521, 10.536, 11.29, 11.49.

⁴⁸³ CLARKE, Michael. *Flesh and Spirit in the Songs of Homer: A Study of Words and Myths*. Oxford: Clarendon Press, 1999. p. 115.

Como filósofo, Plutarco não acreditava em nenhuma dessas histórias populares sobre ressurreição física e imortalização. Para ele, somente a alma tinha a chance de alcançar a esfera divina “quando ela definitivamente se separa e se torna livre do corpo, tornando-se pura, descarnada e imaculada”⁴⁸⁴. Mas ele admite que a maioria das pessoas não se importava com isso.

Essas especulações tinham consequências apenas limitadas, de modo que não apresentaram um impedimento destacável à proliferação de *superstitiones* inclusive entre as classes elevadas, às vezes. Conforme Rohde⁴⁸⁵ argumenta, a indignação apaixonada de filósofos estoicos e epicureus, que atacavam as crenças que repousavam sobre os ensinamentos de Homero, não poderiam ser explicadas exceto pela suposição de que Homero e suas representações permaneciam com uma significativa força de orientação entre as massas que não tinham conhecimento da filosofia. O próprio Justino indica que as ideias em torno da crença no *Hades* ainda eram fortes.

O apologista toma o desafio de mostrar que a forma de pensar cristã não era uma novidade tão descabida que não pudesse ser aceita e ao mesmo tempo procura mostrar que suas ideias apresentam um argumento razoável. Comparando a crença cristã na existência de uma consciência após a morte do corpo às outras opiniões disseminadas pelo Império, destaca-se também que essa doutrina não era demasiadamente estranha aos povos⁴⁸⁶. Os elementos aparentemente comuns à cultura greco-romana e ao cristianismo nascente são alinhados na construção do argumento de que se os cristãos não apresentavam uma doutrina demasiadamente nova, não deveriam existir razões para serem incomodados ou combatidos. Neste caso, os que apresentam doutrinas semelhantes às dos fiéis também mereceriam ser combatidos, ou em uma melhor hipótese, ambos mereceriam ser deixados em paz.

Outro refúgio apologético encontrado por Justino é recorrer ao fundamento cristão na tradição judaica para assim alegar a *antiguidade* cristã. Mas reconhecendo os elementos semelhantes à cultura geral e à religião dos judeus, o apologista abaixa a guarda para os golpes da intelectualidade. Por isso, sua trama apologética precisa forjar um sentido racionalizante desses elementos comuns a pagãos e a judeus e apresentar ao mesmo tempo a doutrina cristã como um ensinamento superior à filosofia.

⁴⁸⁴ Plutarco. *Romulus*, 28.7.

⁴⁸⁵ ROHDE, Erwin. [1921]. *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*: New York: Harper & Row, 1966. p. 535.

⁴⁸⁶ I.18.6.

Ele compara a crença cristã na consumação final de todas as coisas às noções de Sibila⁴⁸⁷ e Histapes⁴⁸⁸ (I.20.1) sobre a consumação pelo fogo de tudo o que é corruptível. A função do fogo no processo do ciclo cósmico dos filósofos estoicos também é elencado, destacando o renascimento do mundo pela transformação⁴⁸⁹. Arquitetando seu argumento apologético, Justino questiona, por que os cristãos são “perseguidos” se existem algumas correlações ou semelhança entre as coisas ensinadas entre os fiéis e entre os filósofos e “poetas” estimados pelos romanos⁴⁹⁰? Essas correlações, no entanto, levarão o apologista a um aprofundamento dessas semelhanças e dessemelhanças. Ele escreve:

Assim, quando dizemos que tudo foi ordenado e feito por Deus, parecerá apenas que enunciamos um dogma de Platão; ao falar sobre conflagração, outro dogma dos estoicos; ao dizer que são castigadas as almas dos iníquos que, ainda depois da morte, conservarão a consciência, e que as dos bons, livres de todo castigo, serão felizes, parecerá que falamos como vossos poetas e filósofos; que não se devem adorar obras de mãos humanas, não é senão repetir o que disseram Menandro, o

⁴⁸⁷ O substantivo feminino Σίβυλλα pode significar uma “profetiza” (PEREIRA, Isidro. Dicionário grego-português e português-grego. 8. Ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998. p. 516). Admite-se que essas elas profetizavam sob a influência divina. O primeiro escritor grego a fazer menção a Sibila é Heráclito (*Fragmento* 92). No entanto, Walter Burkert (*Greek Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. p. 116) escreve que mulheres em frenesi espiritual pelas quais os deuses falavam podiam ser encontradas muito antes no Oriente próximo, como em Mari no segundo milênio e na Assíria no primeiro milênio. Elas não eram identificadas por um nome próprio, ficavam conhecidas apenas com o nome do local onde atuavam. Uma coleção de anúncios proféticos deu origem ao que ficou conhecido como *Libri Sibyllini*. Acredita-se que a obra tenha sido obtida no reinado de Tarquinio Priscus (616 a.C. – 579 a.C.), por uma Sibila que protagoniza um mito em torno do livro. Por vezes ela é chamada apenas de Sibila. Os textos serviam de parâmetro para a religião e eram guardados no Júpiter Capitolino. Com o incêndio do templo em 82 a.C., os livros se perderam. Deram início a uma rápida busca por textos sibilínicos por diversas regiões para compor uma nova coleção. Porém o caráter e a pretensão dos textos coletados desapontou esse objetivo. Augustus determinou que os livros fossem destruídos (Suetônio. *Vita cesarum*. Augustus, 31; Tacito. *Anais*. VI.12). Tibério voltou a examinar os *Livros Sibilinos*. Muitos foram rejeitados como escritos espúrios (Cassius Dio. LIV.17). Pouco tempo mais tarde, ainda sob seu governo, um novo volume foi admitido (Tácio, *Anais*. VI.12) (cf. SMITH, W. (Ed.). *A Dictionary of Greek in the Roman Antiquities*. London: John Murray, 1875. pp. 1043-1044). Do primeiro para o segundo século uma grande porção de escritos de cunho judaico-cristãos entram no páreo do textos sibilínicos (cf. TERRY, M. *The Sibylline Oracles*. New York/Cincinnati: Eaton & Mains/Curtis & Jennings, 1899). É difícil saber exatamente a qual ensino sibilino sobre a consumação pelo fogo Justino se refere. MUNIER (*op. cit.*, p. 185) sugere que seja o trecho dos *Oracles Sibyllins* II,196, MARCOVICH (*Op. cit.*, p. 62) aponta as passagens de *Oracle Sibylline* 2.196ss.; 2.286ss.; 3.672ss.; 3.689ss.; 4.173ss.; 7.120ss.; 8.243ss. O mesmo livro sibilino é mencionado em I.45.12, cuja leitura era vetada ao povo. Cf. ORLIN, Eric M. *Temples, religion, and politics*. Leiden/New York: E.J. Brill, 1997; PARKE, Herbert William (Ed.). *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*. London: Routledge, 1988. *A Greek-English Lexicon*. Edited by Henry Georg Liddell and Robert Scott. Oxford/New York: Clarendon Press/Oxford University Press, 1996.

⁴⁸⁸ Ὑστάσπης é a forma grega de se escrever Vistaspa, nome do pai de Dario, o Grande, e protetor de Zoroastro (KENT, R. G. The name of Hystapes. *Language*. V. 21, n. 2, pp. 55-58, abril/jun-1945). Justino provavelmente está se referindo ao escrito pseudoepígrafo dos *Oráculos de Histapes*, produzido provavelmente entre os séculos II e I a.C. Essa obra helenística da Ásia menor apresentava fortes traços do Zoroastrismo, mas também evidenciava aspectos político-apocalípticos relacionado ao domínio de Roma sobre os demais povos (SUNDERMANN, Werner. *Oracles of Hystapes*. *Encyclopaedia Iranica*. Vol. XII, Fasc. 6, pp. 606-609, disponível em <http://www.iranicaonline.org/articles/hystapes-oracles-of> acesso em 30 de setembro de 2012; cf. CUMONT, F.; BIDEZ, J. *Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystape d’après la tradition grecque*. Tome I-II. Wetteren/Paris: Les Belles Lettres, 1938). Histape e Sibila também aparecem juntos nos escritos de Clemente de Alexandria (*Stromata* VI,5,1); Lactânio (*Divinae Institutiones* VII,15,19; VII,18,2).

⁴⁸⁹ I.20.2.

⁴⁹⁰ I.20.3.

poeta cômico, e outros com ele, que afirmaram que o artífice é maior do que aquele que o fabrica (I.20.4-5).

Tendo em vista a crítica dos filósofos e letrados às crenças gerais do povo, as semelhanças e pontos de contato entre as doutrinas cristãs e os mitos pagãos apontados por Justino em defesa dos cristãos poderia se converter em uma nova dificuldade, como alguém que tenta sair de um abismo para cair em outro. Por isso ele desenvolve uma explicação para essas semelhanças elevando as doutrinas cristãs a um nível de primazia e evidenciando o seu aspecto filosófico.

Segundo Viviana L. Felix⁴⁹¹, mesmo admitindo a semelhança entre os ensinamentos de Platão e o dos cristãos, uma posição contrária à doutrina platônica da alma é assumida empenhando-se na construção de uma soteriologia e escatologia cristãs, conforme serão analisadas mais adiante. O apologista combate, como destaca Van Winden⁴⁹², as correntes filosóficas que não têm esperança que Deus castigue ou premie em outra vida. Seu interesse está ligado à vida ética do homem e seu destino escatológico.

A esperança dos cristãos de terem os seus corpos restabelecidos, mesmo depois de mortos, poderia representar algo “impossível”, na opinião de alguns. Justino não usa outro argumento que não seja o *argumento da fé*. Esse seu subterfúgio indica que muitas coisas que parecem ser impossíveis em um momento, se demonstram possíveis em outro, surpreendendo a muitos. Ele usa o exemplo do sêmen humano para dizer que, mostrado a alguém lúcido, jamais se poderia supor imediatamente que uma só gota desse líquido seria capaz de se transformar em um corpo humano. De modo semelhante, então, se a princípio pode parecer estranho crer que um corpo “semeado” na sepultura possa se transformar em um corpo glorificado na ressurreição, depois se mostrará evidente⁴⁹³. Explanando esse *argumento*, o apologista explica que os cristãos sustentam que “é melhor crer naquilo que está acima da [...] própria natureza e que é impossível aos homens, do que serem incrédulos”⁴⁹⁴. Tudo gira em torno dos ensinamentos do seu mestre, Jesus Cristo. O mesmo que ensinou que “o que é impossível para os homens, é possível para Deus”⁴⁹⁵. Para um ouvinte alheio à mentalidade judaico-cristã, tal sentença poderia parecer muito vaga. Afinal os pagãos estavam familiarizados com as limitações humanas e os poderes divinos que recheavam os mitos.

⁴⁹¹ FELIX, Viviana L. Inmortalidad del alma y escatología en Justino. *Actas del II Simpósio Internacional Helenismo Cristianismo 2010*, Universidade Gral.Sarmiento/Universidad Nacional de la Pampa.

⁴⁹² WINDEN, J. C. M. van. Le portrait de la philosophie grecque dans Justin, Dialogue I 4-5: *Vigiliae Christianae* 31, 1975, pp. 181-190.

⁴⁹³ I.19.1-4.

⁴⁹⁴ I.19.6. Κρεῖττον δὲ πιστεῦν καὶ ταῦτα καὶ τὰ τῆ ἑαυτῶν φύσει καὶ ἀνθρώποις ἀδύνατα ἢ ὁμοίως τοῖς ἄλλοις ἀπιστεῖν προσειλήφαμεν MINNS, Denis; PARVIS, Paul (ed). *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 128.

⁴⁹⁵ Τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατὰ παρὰ θεῶν, MINNS;PARVIS, *Op. cit.*, p. 128. A citação é de Lc 18.27.

Todavia, Justino fará saber que o ponto chave desse mistério é a fé naquilo que é crido como a “revelação divina”. Essa revelação mostra-se também desafiadora, pois ao mesmo tempo em que traz luz sobre as ações humanas, porta condenação e temor, ainda que estes sejam contemplados pela mensagem da cruz⁴⁹⁶ de modo reparador. É no exato momento em que se manifesta a necessidade de escolher aquilo que se revela como o correto, verdadeiro e bom, que se deve temer pela escolha, capaz de determinar o destino no pós-morte. Essa advertência também foi feita pelo mestre: “Não temais aqueles que vos matam e depois disso nada mais podem fazer; temei antes aquele que, depois da morte, pode lançar alma e corpo no inferno”⁴⁹⁷. Ele mesmo define o “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”⁴⁹⁸ (I.19.8). O Deus absoluto que tudo vê, tudo conhece e do qual nada se pode ocultar aparece também como o grande juiz das ações humanas. Assim comunicada essa “verdade” cristã, ela deve produzir temor e efetivar a sua função em exigir uma ação positiva ou negativa de quem a ouve ou a lê.

4.2 A razão das escolhas e o fundamento da justiça cristã

Seguindo o raciocínio do apologista, deve ser a “razão” a dirigir as escolhas humanas. No entanto, a “razão”, ou seja, o *logos* que está em evidência no pensamento de Justino é produto da sua arguição teológico-apologética. É possível identificar uma estratégia literária

⁴⁹⁶ Mensagem da morte e ressurreição de Cristo.

⁴⁹⁷ ‘Μὴ Φοβείσθε τοὺς ἀναιροῦντας ὑμᾶς καὶ μετὰ ταῦτα μὴ δυναμένους τι ποιῆσαι, φοβήθητε δὲ μετὰ τὸ Ἀποθανεῖν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα εἰς γέενναν ἐμβαλεῖν’. MINNS, Denis; PARVIS, Paul (ed). *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 128. Cf. Mt. 10.28; Lc 12.4-5. Γέεννα é uma transliteração grega do termo aramaico ܓܝܢܢܐ, que corresponde ao 𐤄𐤍𐤏𐤍 hebraico e assumiu o sentido de “punição futura” (RUSCONI, C. Dicionário do Grego do Novo Testamento. São Paulo: Paulus, 2003. p. 106. A primeira menção ao Vale de Hinnom na Bíblia aparece em Js 15,8. No entanto, no texto dos LXX (LXX Septuaginta: Old Greek Jewish Scriptures. Edited by Alfred Rahlfs. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt / Deutsche Bibelgesellschaft (German Bible Society), 1935. [software Bible Works 5.0]) são empregadas as palavras φάραγγα Ονομ para se referir ao 𐤄𐤍𐤏𐤍 da Bíblia Hebraica (Bíblia Hebraica Stuttgartensia: Hebrew Bible, Masoretic Text or Hebrew Old Testament. Edited by K. Elliger and W. Rudolph. 4. Ed. Corr. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1971. [software Bible Works 5.0]). Em II Cr 28,3 a LXX substitui 𐤄𐤍𐤏𐤍 𐤒𐤍𐤏𐤍 pela transliteração Γαιβεννομ. Esse lugar teria destinados primeiramente ao sacrifício de crianças a Moloque e a Baal, numa parte específica do vale chamada *Tophet*. Depois do Exílio, com o intuito de mostrar a abominação do local, o judeus o transformaram no depósito de lixo da cidade. Para a destruição dos resíduos ali depositados o fogo era mantido sempre aceso. Por isso, os judeus associaram ao local a ideia de sofrimento e corrupção (Illustrated Bible Dictionary. Edited by M. G. Easton. 3. Ed. Wheaton, Ill: Christian Classics Ethereal Library, 1998. p. 457.). A palavra γέεννα é sempre empregada nos discursos de Jesus (Mt 23:33 Lu 12:5 Mt 5:22) como um lugar de punição num julgamento futuro e Justino o emprega nesse mesmo sentido.

⁴⁹⁸ ἢ δὲ γέεννά ἐστι τόπος ἔνθα κολάζεσθαι μέλλουσιν οἱ ἀδίκων βιώσαντες καὶ μὴ πιστεύοντες ταῦτα γενήσεσθαι, ὅας ὁ θεὸς διὰ τοῦ Χριστοῦ ἐδίδασκε. MINNS;PARVIS, *Op. cit.*, p. 128. Cf. Lc 12.5; Mt 10.28.

que ressignifica o conceito de “razão” por meio da construção teológica em torno do *logos* cristão, buscando atestar a racionalidade da “filosofia” cristã.

Considerar a religião cristã como uma “filosofia divina”⁴⁹⁹, não é apenas o reflexo da sua trajetória filosófica até sua conversão; é também uma estratégia apologética que considera normal existirem diferentes correntes de pensamento dentro do Império sem que isso acarrete automaticamente perseguições entre grupos distintos⁵⁰⁰. Segundo Justino é o *logos*/razão que orienta o curso da apologia em favor dos cristãos⁵⁰¹. O apologista está convencido de que suas reivindicações são “justas e verdadeiras”⁵⁰², o que exige uma investigação particular sobre o sentido desses dois conceitos também. De outro modo, a causa última das ações anticristãs é a influência dos demônios, que colocam o povo e as autoridades contra os fiéis. Segundo seu raciocínio, os “maus demônios” agiam por meio da promoção da ignorância e da confusão. Por isso, ele se demonstra disposto a apresentar outros pontos sobre as crenças cristãs “a fim de persuadir os amantes da verdade”⁵⁰³.

Tendo em vista que o mecanismo de controle proporcionado pelo conteúdo das doutrinas cristãs é estabelecido fundamentalmente pelo temor diante do Deus que sonda todas as coisas e que pode punir ou recompensar eternamente aqueles que agem virtuosamente nesta vida, o apologista escreve sobre a capacidade humana de agir racionalmente.

É o *logos* que regula a sensatez humana para que se escolham coisas boas e se recusem outras como “a pobreza, o sofrimento e a desonra paterna”⁵⁰⁴. A incompreensão dessa “racionalidade cristã” fazia com que muitos se opusessem aos cristãos. A falta de conhecimento sobre as doutrinas cristãs seria a responsável, por exemplo, por muitos acusarem-lhes de ateísmo⁵⁰⁵. Por ser uma religião nova e em processo de consolidação não é nenhuma surpresa que muitos ainda estivessem confusos acerca das doutrinas cristãs, que por vezes encabulavam os próprios cristãos⁵⁰⁶.

⁴⁹⁹ II Apol 12.5.

⁵⁰⁰ II Apol. 12.6.

⁵⁰¹ II Apol. 12.8.

⁵⁰² I.12.11; também em I.68.3 “não vos fizemos nossa súplica, nem dirigimos nossa exposição, porque Adriano o julgasse assim, mas porque estamos persuadidos da justiça de nossas petições”.

⁵⁰³ I.12.11.

⁵⁰⁴ I.12.8.

⁵⁰⁵ I.13.1.

⁵⁰⁶ Os cristãos estavam longe de apresentarem unidade doutrinária. Justino faz menção a cristãos divergentes como Helena, Menandro e os marcionitas (I.26.1-8).

4.2.1 A revelação da norma e a oposição dos demônios

Segundo a tese apresentada por Justino, os demônios se apoderam de todos aqueles que, de um ou outro modo, não trabalham por sua própria salvação. O conceito de δαίμων estava presente na cultura grega desde Homero e Hesíodo⁵⁰⁷. Seu campo semântico é extenso. Deus conceito básico que mais se aproxima da ideia que Justino sustenta é o de “um ser divino”, “o poder divino”, “um semideus”, “ser que interfere no destino humano” e poderia ser “bom” ou “mau”⁵⁰⁸.

O conceito de “salvação” não está claro nesses escritos, mas está relacionado à recompensa positiva daqueles que creram e agiram conforme a revelação dos desígnios divinos. Isso também significa associar-se ao *logos* e dissociar-se dos enganos demoníacos. Desse modo ele escreve que “depois de crer no *logos*, nós nos afastamos deles [dos demônios] e, por meio do Filho, seguimos o único Deus unigênito”⁵⁰⁹.

Esse distanciamento dos enganos destes seres malignos e pelo apego ao *logos* é o que produz uma mudança de conduta. Seu testemunho em defesa da fé é que os que antes se compraziam na dissolução, agora, abraçam apenas a temperança; os que antes se entregavam às artes mágicas; agora, se consagram ao Deus bom e ingênito; aqueles que antes eram apegados aos bens materiais e às rendas; agora compartilham do quem têm; os que antes se odiavam e se matavam mutuamente desprezando aqueles que não pertenciam à mesma raça pela diferença de costumes; agora vivem todos juntos, rezam pelos seus inimigos e tratam de persuadir os que os aborrecem injustamente, a fim de que, vivendo conforme conselhos de Cristo, tenham boas esperanças de alcançar uma recompensa de Deus (*I Apol.* 14.1-3). Por isso o filósofo apologista critica as ações anticristãs romanas que acatavam as calúnias disseminadas dizendo: “até parece que temeis que todos se decidam a fazer o bem e não tenhais a quem castigar”⁵¹⁰.

A fonte da moralidade cristã está primeiramente relacionada à mensagem do seu mestre, o Cristo, por vezes tido como motivo de escândalo para os infiéis. Essa moralidade é destacada como um provável argumento contra as “calúnias” e comentários “disseminados

⁵⁰⁷ POPE, Kyle Mark. *The concept of the ΔΑΙΜΩΝ in Justin's Second Apology: with text and translation*. Master of Arts's dissertation. Department of Classics. University of Kansas. 2000. pp. 13-17.; cf. REED, Annette Y. The trickery of the fallen angels and the demonic mimesis of the divine: aetiology, demonology, and polemics in the writings of Justin Martyr. *Journal of Early Christian Studies* 12, 2, pp. 141-171. 2004.

⁵⁰⁸ LIDDLE, H. G.; SCOTT, *Abridged Greek-English Lexicon*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1999. (Perseu Project).

⁵⁰⁹ *I Apol.* 14.1.

⁵¹⁰ *I Apol.* 12.4.

entre os não-cristãos sobre o comportamento dos fiéis. Por isso seu discurso sobressalta o valor da conversão de uma vida dissoluta para uma vida de temperança⁵¹¹. Também recebem destaques a doutrina cristã sobre o amor ao próximo, a valorização da atenção aos necessitados e a ausência de valor da ostentação⁵¹². Com o mesmo tom piedoso seguem as afirmações sobre a paciência, a estima pela verdade e adoração ao Deus único⁵¹³. Desse modo, Justino contribui também para a construção de um conceito sobre quem são os cristãos, propondo uma identidade coletiva. Nesse processo, o apologista combate um conceito estigmatizado de “cristianismo” e aquilo que considera equívocos e mal entendidos “demoníacos” sobre a Igreja. Essa sua atitude revela também que o processo de construção da identidade do que viria a ser a “ortodoxia” da Igreja foi alavancada principalmente pela necessidade de se estabelecer parâmetros de reconhecimento entre os variados grupos cristãos. Pois as Igrejas em meados do século II devem ser vistas ainda como manifestações de “cristianismos”⁵¹⁴.

No intuito de explicar o caráter das crenças cristãs, Justino faz referência à recepção e interpretação de escritos e doutrinas. Ser cristão, em sua perspectiva, não é simplesmente pertencer a um grupo; é um “ideal”: o de aprender o que foi ensinado pelo Cristo e praticar em suas obras. Desse modo, elege-se a prática dos ensinamentos do *Logos* como o elemento fundamental diferenciador entre cristãos e não-cristãos⁵¹⁵. Justino defende a liberdade para estes que ele tem por “cristãos”; aos outros, espera-se que sejam mesmo perseguidos⁵¹⁶.

Dentre os ensinamentos do Cristo está o pagamento dos tributos e contribuições⁵¹⁷, mas o apologista vai além. Propondo-se a oferecer algumas das principais informações sobre o conteúdo das crenças cristãs, um paralelo entre a natureza desses ensinamentos e outras arguições é traçado⁵¹⁸.

Jesus é descrito como υἱὸς δὲ Θεοῦ [filho de Deus], aquele que ainda que parecesse homem de modo comum, por sua sabedoria mereceria chamar-se filho de Deus. Há um

⁵¹¹ I.15.1-7;

⁵¹² I.14.1-9,19.

⁵¹³ I.16.1-6.

⁵¹⁴ FUNARI, P. P. A. Introdução Identidades Fluídas. In: NOGUEIRA, P. A. S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS (Org.), John J. *Identidades fluídas no judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Annablume, 2010. p.11.

⁵¹⁵ “Aqueles, porém, que se vê que não vivem como ele ensinou, sejam declarados como não cristãos, por mais que repitam com a língua os ensinamentos de Cristo, pois ele disse que se salvariam, não os que apenas falassem, mas que também praticassem as obras” (I.16.9).

⁵¹⁶ “Aqueles que não vivem conforme os ensinamentos de Cristo e são cristãos apenas de nome, nós somos os primeiros a vos pedir que sejam castigados” (I.16.14).

⁵¹⁷ Justino recorre à passagem comum a Mt 22.17,19-20: “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” cf. I.17.2.

⁵¹⁸ I.14.4.

contraste entre o Cristo que nasceu como *Logos* de Deus e o que afirmavam sobre Hermes, chamado de *Logos* anunciador ou mensageiro de Deus⁵¹⁹. Para rebater o desdém pela crucificação de Cristo, que poderia representar algo desprezível aos olhos de muitos no Império, o apologista aponta que também os filhos de Zeus sofreram mortes terríveis. Sobre ele haver nascido de uma virgem, ele compara-o a Perseu. Quanto à cura de coxos, paráliticos e enfermos de nascimento e até mesmo ressurreição de mortos, ele aponta que há alguma semelhança com Asclépio⁵²⁰. As comparações também envolvem Dioniso e Hércules, esta última ascendida depois de se atirar ao fogo para fugir dos trabalhos; os Dióscoros, filhos de Leda, Perseu de Dânae e Belerofonte, nascido de homens, que ascenderam sobre o cavalo Pégaso. O apologista fala também dos imperadores mortos, aos quais muitos consideravam como dignos da imortalidade e alguns juravam terem visto César subir ao céu⁵²¹. Mas ele adverte: “Não pedimos que se aceite a nossa doutrina por coincidir com eles, mas porque dizemos a verdade”⁵²².

As doutrinas cristãs são apresentadas como a “única verdade” e a mais antiga do que todos os escritores que existiram. Seu discurso busca demonstrar que Jesus Cristo é propriamente o único Filho nascido de Deus, como seu *Logos*, seu Primogênito e sua Potência. A encarnação do Filho pelo seu designo deu-se para que ele ensinasse essas verdades para a transformação e condução do “gênero humano”⁵²³. Porém, segundo sua teoria apologética, antes de tornar-se homem entre os homens, houve alguns demônios malvados, que se adiantaram a dizer, por meio dos poetas, terem acontecido os mitos que inventaram. Seriam esses os mitos gerais conhecidos por gregos e romanos. Em oposição ao esclarecimento proposto pelo *logos* para a salvação humana esta o obscurecimento de toda a racionalidade, proporcionado pelos demônios.

Os demônios são então reconceituados a partir de uma perspectiva cristã que toma por base a tradição judaica em intersecção com aspectos da cultura grega, conforme analisou K. M. Pope⁵²⁴. Sua imagem está relacionada ao “príncipe dos maus demônios”, chamado de “serpente, satanás, diabo ou caluniador. Todo o seu exército, juntamente com os homens que

⁵¹⁹ I,22.1-2.

⁵²⁰ I,22,5-6.

⁵²¹ Cassius Dio (*Hist. Rom.* 56.46,2, cf. T. Livio, *História de Roma (Ad urbe condita)* I.16,5-7) menciona a história de que um senador e ex-pretor tinha jurado que ele tinha visto Augustus subindo aos céus. Suetônio também se refere a algo desse tipo *Augustus* 100.4. Uma história similar foi contada sobre Iulia Drusilla, a irmã de Calígula (Cassius Dio, *Hist. Rom.* 59.11,4). Sêneca zomba deste testemunho em *Apocolocyntosis* I.

⁵²² I,23,1.

⁵²³ I,23.2. cf. SKARSAUNE, O. *The proof from prophecy: a study in Justin Martyr's proof-text tradition: text-type, provenance, theological profile*. Leiden: E. J. Brill, 1987.

⁵²⁴ *The concept of the ΔAIMON in Justin's Second Apology: with text and translation*. Master of Arts's dissertation. Department of Classics. University of Kansas. 2000. pp. 52-53.

o seguem, será enviado ao fogo para ser castigado pela eternidade sem fim, coisa que foi de antemão anunciada por Cristo”⁵²⁵.

Justino acredita ser possível demonstrar a veracidade da fé cristã por meio do cumprimento das *Escrituras*⁵²⁶. Ele explica que os profetas de Deus, movidos pelo *logos* e sob o Espírito profético, anunciaram antecipadamente os acontecimentos futuros. Vem em seguida uma série de “predições” sobre a vinda de Cristo e sobre o que deveria acontecer, tais como a queda de Jerusalém⁵²⁷, a cura das enfermidades e a morte de Cristo, a ressurreição dos mortos e a predição de Isaías⁵²⁸ sobre a expansão para todas as nações. Ele também procura mostrar que até o sofrimento e a humilhação de Jesus estavam previstas nas profecias e que ele chegou a ser abandonado até pelos seus (I.50.1ss). Seu raciocínio é o seguinte:

Com efeito, do mesmo modo que o acontecido, antecipadamente anunciado, por mais que não tivesse sido compreendido, aconteceu; assim também o que ainda falta para ser cumprido, acontecerá, por mais que não se compreenda nem se creia. Assim é que os profetas anunciaram duas vindas de Cristo: uma, já cumprida, como homem desonrado e passível; a segunda, quando virá dos céus acompanhado de seu exército de anjos, quando ressuscitará também os corpos de todos os homens que existiram; revestirá de incorruptibilidade os que forem dignos, e enviará os iníquos, com percepção eterna, ao fogo eterno, junto com os perversos demônios (I.52.1-3).

Com convicção sobre o cumprimento das profecias, escreve: “De fato, por que motivo haveríamos de crer que um homem crucificado é o primogênito do Deus ingênito e que julgará todo o gênero humano, se não encontrássemos testemunhos sobre ele, publicados antes de ele ter nascido como homem e não os víssemos literalmente cumpridos”⁵²⁹. E isso o faz pensar que a apresentação desse elevado número de referências a predições e seus cumprimentos deveria razoavelmente convencer a seus leitores⁵³⁰.

Os mitos dos pagãos são comparados aos “ensinos” cristãos sustentando que eles não apresentam nenhuma prova de sua veracidade. Isso deveria demonstrar que foram ditos por obra dos “demônios perversos”, para enganar e extraviar o “gênero humano”. Ouvindo os profetas anunciarem que Cristo viria e que os homens ímpios seriam castigados através do fogo, esses seres malévolos teriam colocado à “frente muitos que se disseram filhos de Zeus, crendo que assim conseguiriam que os homens considerassem as coisas a respeito de Cristo como um conto de fada, semelhante aos contados pelos poetas”⁵³¹. Assim, é elencada uma série de semelhanças entre a tradição judaico-cristã e a greco-romana para mostrar a distorção

⁵²⁵ I.28.1.

⁵²⁶ I.30,1ss.

⁵²⁷ I.47.1ss.

⁵²⁸ Is 65.1-15; 5.20.

⁵²⁹ I.53.2.

⁵³⁰ Justino escreve que seriam persuadidos os que “amam a verdade, que não seguem a opinião, nem se deixam dominar por suas paixões” (I.53.10-12).

⁵³¹ I.54.2.

pagã que só podem ser identificadas através de uma hermenêutica bem peculiar⁵³². As comparações vão desde: o texto de Gn 49.10-11 à vinha de Dioniso e sua ascensão semelhante à subida de Belerofonte montado no cavalo Pégaso ao céu; o texto de Is 7.14 e a lenda de Perseu; Sl 18.6 e as narrativas sobre Hércules; até as “profecias” de curas a todas as enfermidades e ressurreição dos mortos⁵³³ ao mito de Asclépio. Mas a crucificação é algo que os pagãos não poderiam imitar, pois tudo “tudo o que se refere à cruz foi dito de forma simbólica”⁵³⁴.

Os judeus, no entanto, são tidos como ignorantes sobre o cumprimento das profecias de que Jesus deveria vir nascido de uma virgem; que ele chegaria à idade adulta, curaria toda doença, toda fraqueza e ressuscitaria dos mortos; que seria invejado, desconhecido e crucificado; que morreria, ressuscitaria e subiria aos céus; que ele é e se chama Filho de Deus; que ele enviaria alguns para proclamar essas coisas a todo o gênero humano e seriam os homens das nações aqueles que mais creriam nele⁵³⁵.

Ele recorre aos escritos do profeta Isaías⁵³⁶ para indicar que Cristo seria concebido por uma virgem. O *logos* é conceituado como o Filho, a primeira virtude ou potência depois de Deus que é Pai e soberano de todas as coisas. O *logos*, então, se tornou carne e nasceu homem (I.32.10). Por Espírito e força que procede de Deus ele é reconhecido como o *Logos*, que é o primogênito de Deus. O apologista sustenta que aqueles que profetizam são inspirados pelo *logos* divino.

Em sua perspectiva, os judeus, detentores da tradição e dos livros dos profetas, porém, além de não reconhecerem a Cristo, já vindo, também odeiam aos cristãos. Isso é destacado na sua afirmação de que na guerra dos judeus, Bar Koseba, o cabeça da rebelião, mandava submeter a terríveis torturas somente os cristãos, caso estes não negassem e blasfemassem Jesus Cristo (I.31.6).

A mensagem cristã é um elemento apelativo que busca induzir os fiéis a uma conduta diferente. “Nós, que antes nos matávamos mutuamente, agora não só não fazemos guerra contra os nossos inimigos, mas também, por não mentir nem enganar os juízes que nos interrogam, morremos felizes de confessar a Cristo” (I.39.3). Justino considera ridículo que os soldados que se arrolam e se alistam pusessem a lealdade para com o imperador “acima de sua própria vida, acima dos pais, pátria e tudo o que lhes pertence, embora nada de

⁵³² BATES, M. W. Justin Martyr’s logocentric hermeneutical transformation of Isaiah’s vision of the nations. *Journal of Theological Studies*, 60, 2009, pp. 538-555.

⁵³³ Is 35.5-6; Mt 11.5.

⁵³⁴ I.55.1.

⁵³⁵ I.31.7-8.

⁵³⁶ Is 11.1-10

imperecível lhes pudésseis oferecer” (I.39.5). Por outro lado, os cristãos, que amam a incorrupção, suportam tudo a troco de receber daquele que confiam ter poder para lhes dar (I.39.5).

A superioridade do Deus judaico-cristão sobre os deuses das outras nações aparece submetendo os demais deuses ao jugo dos “demônios” sob a sombra da ignorância que esses propagam. Entretanto o Deus dos cristãos é o Deus que criou a racionalidade.

Justino coloca que

no princípio, [Deus] criou o gênero humano racional, capaz de escolher a verdade e praticar o bem, de modo que não existe homem que tenha desculpa diante de Deus, pois todos foram criados racionais e capazes de contemplar a verdade. Se alguém não crê que Deus se preocupe com essas coisas, ou terá que confessar com sofismas que não existe, ou existindo, se compraza com a maldade ou permaneça insensível como uma pedra. Virtude e vício seriam puros nomes e os homens considerariam as coisas como boas ou más unicamente por sua opinião, o que é a maior impiedade e iniquidade (I,28.3-4).

Esse ser racional que Justino se refere é também aquele cuja racionalidade pode ser ratificada no reconhecimento e submissão aos ensinamentos cristãos. Há uma postura anti-estoica manifesta em suas palavras que reduz o dogma do destino dessa corrente filosófica a “impiedade e iniquidade”⁵³⁷.

Ele sustenta que os cristãos aprenderam com os profetas que

os castigos e tormentos, assim como as boas recompensas, são dadas a cada um conforme as suas obras. Se não fosse assim, mas tudo acontecesse por destino, não haveria absolutamente livre-arbítrio. Com efeito, se já está determinado que um seja bom e outro mau, nem aquele merece elogio, nem este, vitupério. Se o gênero humano não tem poder de fugir, por livre determinação, do que é vergonhoso e escolher o belo, ele não é irresponsável de nenhuma ação que faça⁵³⁸. (I.43.2-3).

Ele destaca que se, por outro lado, alguém

estivesse determinado [para] ser mau ou bom, não seria capaz de coisas contrárias, nem mudaria com tanta frequência. Na realidade, nem se poderia dizer que uns são bons e outros maus, desde o momento que afirmamos que o destino é a causa de bons e maus, e que realiza coisas contrárias a si mesmo, ou que se deveria tomar como verdade o que já anteriormente insinuamos, isto é, que virtude e maldade são puras palavras, e que só por opinião se tem algo como bom ou mau. Isso, como demonstra a *verdadeira razão*, é o cúmulo da impiedade e da iniquidade (I.43.6).

O “destino iniludível” reconhecido pelo apologista é que aqueles que escolheram o bem tenham “digna recompensa” e os que escolheram o contrário, tenham igualmente “digno castigo” (I.43.7). Dentro do sistema de pensamento construído por Justino, seria incoerente com o sistema de controle social admitir que Deus tenha determinado as escolhas humanas. Nesse caso, como ele escreve, “não seria digno de recompensa e elogio, pois não teria escolhido o bem por si mesmo, mas nascido já bom; nem, por ter sido mau, seria castigado

⁵³⁷ ἀσέβεια καὶ ἀδικία ἐστὶ I.28.4.

⁵³⁸ PLATÃO, *República* 617e.

justamente, pois não o seria livremente, mas por não ter podido ser algo diferente do que foi” (I.43.8). Desse modo, o apologista deixa clara sua oposição ao estoicismo⁵³⁹.

O pensamento de Justino sobre isso poderia ser resumido em: “Deus criou livres tanto os anjos como o gênero humano e, por isso, receberam com justiça o castigo de seus pecados no fogo eterno”⁵⁴⁰. Tal alegação estaria fundamentada na ideia de que tudo deve ser capaz de vício e de virtude, pois ninguém seria digno de louvor se não pudesse também voltar-se para um desses extremos⁵⁴¹.

Ele assume que esta doutrina foi ensinada pelo Espírito profético que, por meio de Moisés, nos testemunha que falou ao primeiro homem que havia criado do seguinte modo: “Olha que diante de tua face está o bem e o mal: escolhe o bem”⁵⁴². Ele cita também Isaías⁵⁴³ e o próprio Platão⁵⁴⁴, ao dizer: “A culpa é de quem escolhe. Deus não tem culpa”. Justino alega que Platão falou isso por tê-lo tomado do profeta Moisés, desse modo ele diz que “pois se sabe que este é mais antigo do que todos os escritores gregos” (I.44,1-8). Para explicar os elementos semelhantes entre os escritos gregos e os judaico-cristãos o apologista alega que

tudo o que os filósofos e poetas disseram sobre a imortalidade da alma e da contemplação das coisas celestes, aproveitaram-se dos profetas, não só para poder entender, mas também para expressar isso. Daí que parece haver em todos algo como germes de verdade. Todavia, demonstra-se que não o entenderam exatamente, pelo fato de que se contradizem uns aos outros (I.44,9-10).

Deus conhece de antemão tudo o que será feito por todos os homens e é decreto seu recompensar cada um segundo o mérito de suas obras e, por isso justamente prediz, por meio do Espírito profético, o que para cada um virá da parte dele, conforme o que suas obras mereçam⁵⁴⁵. Ele é aquele que constantemente conduz o gênero humano à reflexão e à lembrança, demonstrando-lhe que cuida e usa de providência para com os homens.

Sobre a novidade da religião cristã Justino escreve: “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” (46.1). Ele então responde:

Nós recebemos o ensinamento de que Cristo é o primogênito de Deus e indicamos antes que ele é o *Logos*, do qual todo o gênero humano participou. Portanto, aqueles

⁵³⁹ “...nós dizemos que acontecerá a conflagração universal, mas não, como dizem os estóicos” II.6.3. cf. Alesandre de Aphrodisias, *On Fate* 9 [175.25].

⁵⁴⁰ II.6.5.

⁵⁴¹ II.6.6.

⁵⁴² Dt 30.15,19;

⁵⁴³ Is 1.16-20.

⁵⁴⁴ *República*, X,617e.

⁵⁴⁵ I.44.11.

que viveram conforme o *Logos* são cristãos, quando foram considerados ateus, como sucedeu entre os gregos com Sócrates, Heráclito e outros semelhantes; e entre os bárbaros com Abraão, Ananias, Azarias e Misael, e muitos outros, cujos fatos e nomes omitimos agora, pois seria longo enumerar. De modo que também os que antes viveram sem razão [*logos*], se tornaram inúteis e inimigos de Cristo e assassinos daqueles que vivem com razão [*logos*]; mas os que viveram e continuam vivendo de acordo com ela, são cristãos e não experimentam medo ou perturbação. O motivo pelo qual ele nasceu homem de uma virgem, pela virtude do Logos conforme o desígnio de Deus, Pai e soberano do universo, e foi chamado Jesus e, depois de crucificado e morto, ressuscitou e subiu ao céu, o leitor inteligente poderá perfeitamente compreendê-lo pelas longas explicações que foram dadas até aqui (46.2-6).

O apologista usa de uma estratégia semântica para literalmente “dar razão” às doutrinas cristãs.

4.2.2 A razão que julga

No mundo grego, a palavra λόγος já assumira uma significância para o pensamento especulativo desde muito cedo. Era um termo técnico para as várias “ciências” que se desenvolviam na Grécia do séc. V a.C. A gramática, a lógica, a retórica, a psicologia, a metafísica, a teologia e a matemática deram-lhe sentidos diferentes, ainda dentro do mesmo campo da ciência. Seu campo semântico é vasto. Pode significar: razão, palavra, discurso; menção; declaração, afirmação; resposta; promessa; dito, provérbio ou máxima.⁵⁴⁶ Alguns destes significados podem parecer contraditórios. Ele é um termo comum que pode aparecer em qualquer lugar. Aparece nos textos de Homero, Heródoto, Platão, Aristóteles, Tucídides, Píndaro, Aeschylus, Xenófanos, Sófocles, Aischines e outros⁵⁴⁷, mas é seu significado filosófico-religioso que importa. A história desse conceito é bastante complexa, todavia, é suficiente abordar os principais aspectos do uso filosófico-religioso do λόγος.

Justino sustenta que os gregos aprenderam muitos conceitos com as *Escrituras* judaicas. Segundo sua teoria, Ptolomeu, rei do Egito, se preocupou em formar uma biblioteca e nela reunir os escritos de todo o mundo, tendo notícia dessas profecias, mandou uma

⁵⁴⁶ Significa ainda: decisão resolução; ordem; proclamação, ensinamento; doutrina, parte de doutrina; definição; hipótese; condição, pacto; fama, tradição, lenda; reputação; boato, opinião, notícia; revelação, oráculo, resposta de oráculo; palavra revelada; verbo; assunto, matéria, objeto, questão; fato, acontecimento, coisa; discurso, frase, prosa; falar, faculdade de falar; e como lo,goj profo,rikoj: discurso extrínseco, palavra; uso da palavra, direito à palavra; colóquio, discussão; fábula; narrativa imaginária, lenda, mito; narrativa histórica, história; literatura; conta, cálculo, soma; explicação; avaliação; valor, significado; a razão prática (nou/j, especulativo); razão divina personificada; motivo, causa, fundamento, justificação; plano, projeto. RUSCONI, C. (ed.) DICIONÁRIO do grego do Novo Testamento. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.; PEREIRA, I. Dicionário Grego-Português e Português-Grego. 8. Ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998. p. 350.; LIDDLE, H. G.; SCOTT, *Abridged Greek-English Lexicon*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2001.

⁵⁴⁷ LIDDLE, H. G.; SCOTT, *Abridged Greek-English Lexicon*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2001.

embaixada pedindo os livros dos judeus. Ptolomeu providenciou que fossem traduzidos para o grego. Depois disso, os livros permaneceram entre os egípcios até o presente e os judeus os usam no mundo inteiro. Assim os gregos teriam aprendido muitas coisas que teriam “enriquecido” seus mitos e pensamentos em geral⁵⁴⁸.

Todavia, foi Filon de Alexandria quem primeiro tomou as interrogações filosóficas estabelecendo correlações com os elementos da cultura religiosa judaica⁵⁴⁹. Era corrente no judaísmo a reflexão sobre a “Palavra” criadora e comunicadora da revelação divina. Mas foi o contato com a cultura helênica e as proximidades semânticas, ainda que muito limitadas, entre *Escrituras* judaicas e as palavras gregas que carregaram o teor filosófico ou especulativo⁵⁵⁰. Conforme analisou Dax F. P. Nascimento⁵⁵¹, é por intermédio do *Logos*, uma espécie de declaração divina que se remete a si mesmo revelado, que se obtém a educação acerca da verdade, por meio da qual há o arrependimento ou conversão dos prazeres e ciências do mundo sensível para a razão e para a piedade.

Entre os cristãos, não há evidências de que a reflexão sobre o *logos* tenha a princípio alguma conotação filosófica. Teólogos como R. Bultmann⁵⁵², G. Kimmel⁵⁵³, O. Culmann⁵⁵⁴ concordam que o *logos* mencionado no prólogo do *Evangelho segundo João* é uma nítida referência à “Palavra” comunicadora de Deus sobre a qual Fílon refletiu. É possível que na virada do I para o II século a expansão cristã começasse a exigir uma atenção maior também aos conceitos e questões pertinentes ao mundo greco-romano⁵⁵⁵.

Com a conversão de filósofos como Atenágoras, Aristides e do próprio Justino, as correlações entre essas correntes de pensamentos se manifestam principalmente na produção apologética cristã⁵⁵⁶.

Justino escreve que do *logos* que inspirou os profetas, Platão tomou o que disse sobre Deus ter criado o mundo, transformando uma matéria informe⁵⁵⁷. Segundo Minns e Parvis⁵⁵⁸,

⁵⁴⁸ I.31.1-5.

⁵⁴⁹ BRÉHIER, É., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: J. Vrin, 1950.

⁵⁵⁰ KITTEL, G. *Theological dictionary of the New Testament*. Michigand: Grand rapids. WM. B. Eerdmans Publishing Company: 1974. p. 71-91. Cf. COENEN, L.; COLIN, B. (ed.). *DICIONÁRIO internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000. pp. 1507-1562.

⁵⁵¹ *O Logos em Fílon de Alexandria : principais interpretações*. Orientador: Danilo Marcondes de Souza Filho. Dissertação Mestrado em Filosofia. Departamento de Filosofia, PUC, Rio de Janeiro, 2003. p. 179.

⁵⁵² *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.

⁵⁵³ *Síntese teológica do Novo Testamento: de acordo com as testemunhas principais, Jesus, Paulo e João*. 3. ed. São Leopoldo (RS): Sinodal, 1983.

⁵⁵⁴ *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Custom, 2002.

⁵⁵⁵ ARZANI, A. *A teologia do λόγος no Quarto Evangelho*. Orientador: Dr. Paulo Benício. Monografia de conclusão do curso de Teologia. Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2008. pp. 52-60.

⁵⁵⁶ Cf. WRIGHT, David F. *Christian Faith in the Greek World: Justin Martyr's Testimony*. *The Evangelical Quarterly*. 54.2, pp.77-87, Apr.-June/1982.

⁵⁵⁷ I.59.1.

suas comparações entre algumas passagens das *Escrituras* e dos textos de Platão são interpretações difíceis de serem compartilhadas, pois apresentam uma hermenêutica muito particular e em alguns pontos chega a interpretar o platonismo segundo formas comuns ao estoicismo. Destacando os elementos semelhantes ao cristianismo e outras correntes de pensamento, Justino alega: “não somos nós que professamos opiniões iguais aos outros, e sim todos, por imitação, repetem as nossas doutrinas”⁵⁵⁹. Mas esses pontos de contato são limitados. Ele escreve que:

não são totalmente semelhantes, como também as dos outros filósofos, os estóicos, por exemplo, poetas e historiadores. De fato, cada um falou bem, vendo o que tinha afinidade com ele, pela parte que lhe coube do *logos* seminal divino. Todavia, é evidente que aqueles que em pontos muito fundamentais se contradisseram uns aos outros, não alcançaram uma ciência infalível, nem um conhecimento irrefutável. Portanto, tudo o que de bom foi dito por eles, pertence a nós, cristãos, porque nós adoramos e amamos, depois de Deus, o *logos*, que procede do mesmo Deus ingênito e inefável. Ele, por amor a nós, se tornou homem para partilhar de nossos sofrimentos e curá-los. Todos os escritores só puderam obscuramente ver a realidade, graças à semente do *logos* neles ingênita⁵⁶⁰.

Enquanto algumas correlações entre o pensamento cristão e a cultura greco-romana são fruto da ação dos demônios para causar confusão; uma porção do *logos* pode ser identificada para além daqueles que detém o *logos* pleno.

Nesse sentido ele escreve:

Sabemos que alguns que professaram a doutrina estóica foram odiados e mortos. Pelo menos na ética eles se mostram moderados, assim como os poetas em determinados pontos, por causa da semente do *Logos*, que se encontra ingênita em todo o gênero humano (II.7.1).

Heráclito, que foi banido de Éfeso por causa de suas ideias, e também o filósofo Musonius, que dentre outros que sofreram algum tipo de hostilidade nos tempos de Nero a Vespasiano⁵⁶¹ são citados como exemplo. Não há nenhum motivo evidente para Justino mencionar Heráclito exceto pela sua teoria sobre o *logos*. Quanto a Gaius Musonius Rufus, seu nome é lembrado pelo acento moral de sua filosofia de inspiração estoica que o tornou ridículo a muitos soldados⁵⁶². Desse modo, procura-se destacar que “os demônios sempre se empenharam em tornar odiosos aqueles que, de algum modo, quiseram viver conforme o *Logos* e fugir da maldade (II.7.2).

O apologista ainda considera como uma investida dos demônios a pena de morte estabelecida contra aqueles que lessem os livros de Histaspes, da Sibila e dos profetas, a fim

⁵⁵⁸ Justin, *philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009.p. 236.

⁵⁵⁹ I.60.10.

⁵⁶⁰ II.13.2-5.

⁵⁶¹ TACITO, *Histórias* III.81.

⁵⁶² MINNS, Denis; PARVIS, Paul (ed). *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 42.

de impedir, por meio do terror, que os homens consigam, lendo-os, o conhecimento do bem, e retê-los como seus escravos⁵⁶³.

Segundo o apologista, muito mais odiado que aqueles que possuem o *logos seminal* são os que têm conhecimento e contemplação do *logos* total. Conforme suas próprias palavras: “O *logos* de Deus é seu Filho [...]. E também se chama mensageiro e embaixador, porque ele anuncia o que se deve conhecer e é enviado para nos manifestar tudo o que o Pai nos comunica”⁵⁶⁴. Sendo os cristãos os detentores do *logos* total e sendo o *logos* total aquele que anuncia o que se deve conhecer para se proceder corretamente e receber a recompensa futura, tudo se resume à submissão às ideias cristãs⁵⁶⁵.

A forma de controle empregada pelos romanos e que conduz os cristãos diante dos tribunais, são pintadas como um sinal da ignorância desprezível daqueles que se submetem à irracionalidade da obscuridade demoníaca em exercício de uma falsa justiça.

O julgamento segundo a “razão” é o julgamento final estabelecido pelo Deus cristão e sobre o qual o apologista pretende convencer a todos ao seu redor⁵⁶⁶. Os demônios, no entanto, não conseguem convencer de que não haverá a conflagração para castigar os ímpios, do mesmo modo que não conseguiram esconder a Cristo depois que ele nasceu. A única coisa que conseguem é fazer com que aqueles que vivem irracionalmente e se desenvolvem em meio aos maus costumes, entregues às suas paixões e seguindo a opinião vã, procurem tirar a vida dos cristãos e os odeiem. Os cristãos por outro lado, são apresentados como aqueles que, por pura compaixão por eles, procuram persuadi-los a se converterem.

Os maus hábitos dos deuses são reprovados por essa medida cristã, pois serviriam para a corrupção dos que eram educados tendo em vista que muitos consideravam “belo” serem imitadores dos deuses⁵⁶⁷. O apologista não pode admitir que uma mente sensata aceite as ações de Zeus e de Ganimedes como “divinas” (I,21,5). Por isso ele relaciona a disseminação desses mitos às artimanhas dos demônios que induzem os homens à imoralidade. Em oposição à ação dos demônios, Justino sustenta que aos cristãos foi ensinado que só poderiam alcançar a imortalidade aqueles que vivem santa e virtuosamente perto de Deus, assim como também se sustenta que serão castigados com fogo eterno aqueles que viveram injustamente e

⁵⁶³ Cf. Tacitus, *Annales* II.32; XII.52; *Historias* I.22; II.62; Cassius Dio, *Hist. Rom.* 57.15.7-8.

⁵⁶⁴ I.63.4-5.

⁵⁶⁵ Cf. PRICE, R. M. Hellenization and Logos Doctrine in Justin Martyr. *Vigiliae Christianae*, Vol. 42, No. 1, pp. 18-23, Mar/1988.

⁵⁶⁶ Cf. KERESZTES, P. Justin, roman law and logos. *Latomus*. V.45, n. 2, pp.339-346. Avril-juin/1986.

⁵⁶⁷ E um pensamento que estava relacionado aos epicureus, pelo menos. Philodemus, *Sobre a Piedade* 71.

não se converteram (I,21.6). Para os outros está guardado o dia do juízo, descrito com grande tormento em que se encontrarão os injustos⁵⁶⁸.

A moralidade cristã é destacada como um provável argumento contra as “calúnias” e comentários “disseminados entre os não-cristãos sobre o comportamento dos fiéis. Por isso seu discurso sobressalta o valor da conversão de uma vida dissoluta para uma vida de temperança⁵⁶⁹, que crescia em números naquela época. Também recebem destaques a doutrina cristã sobre o amor ao próximo, a valorização da atenção aos necessitados e a ausência de valor da ostentação⁵⁷⁰. Com o mesmo tom piedoso, seguem as afirmações sobre a paciência, a estima pela verdade e adoração ao Deus único⁵⁷¹. Desse modo, Justino contribui também para a construção de um conceito sobre quem são os cristãos, propondo uma identidade coletiva.

Um conceito estigmatizado de “cristianismo” e aquilo que chama de equívocos e mal entendidos “demoníacos” sobre a Igreja são combatidos. Essa sua atitude revela que o processo de construção da identidade do que viria a ser a “ortodoxia” da Igreja foi alavancada principalmente pela necessidade de se estabelecer parâmetros de reconhecimento entre os variados grupos cristãos⁵⁷². Os outros grupos cristãos como o dos seguidores de Marcião são tidos como instrumentos nas mãos dos demônios (I.58.1). Seus discursos são “irracionais” e são presas de doutrinas ateístas do demônio⁵⁷³.

Tendo em vista que as pessoas são capazes de agir bem ou mal devido à liberdade concedida por Deus, considera-se que em todas as partes há também os que “legislaram e filosofaram conforme a reta razão” ou aparte dela, ao mandarem que se façam algumas coisas e se evitem outras⁵⁷⁴. A “reta razão” à qual Justino se refere é aquela que deriva do *Logos* cristão, que permeia a criação, revela a mensagem de Deus aos homens, desde outros tempos pelas *Escrituras* e no séc. I pelo próprio Cristo, e que assim estabelece o padrão de conduta aos que desejam a “recompensa eterna”. Desse modo, é identificado um padrão de justiça baseado nas crenças e valores cultivados pelos cristãos que estão próximos a Justino e que L. W. Barnard⁵⁷⁵ chega a chamar de uma “proto-ortodoxia”. Não é possível resumir ou descrever

⁵⁶⁸ Is 66.24

⁵⁶⁹ I.15.1-7;

⁵⁷⁰ I.14.1-9,19.

⁵⁷¹ I.16.1-6.

⁵⁷² FUNARI, P. P. A. Introdução Identidades Fluídas. In: NOGUEIRA, P. A. S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS (Org.), John J. *Identidades fluídas no judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Annablume, 2010. p.11.

⁵⁷³ Ἀλλὰ Ἀλόγως ὡς ὑπὸ Λύκου ἄρνες συνηπασμένοι, βορὰ τῶν ἀθέων δογμάτων καὶ δαίμωνων γίνονται I.58.2.

⁵⁷⁴ II.6.8.

⁵⁷⁵ *Justin Martyr: his life and thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

o conteúdo dessas crenças e valores a partir da análise das *Apologias*, sabe-se, porém, que o apologista se refere à forma de pensar dos cristãos que lhe são próximos e se distanciam do modo de pensar, por exemplo, do grupo de Marcião, Helena e Menandro.

Justino contempla também as críticas daqueles que, segundo o seu parecer, “se consideram filósofos” e que alegariam que as ideias cristãs sobre um julgamento universal futuro “são apenas ruídos espalhafatosos e alarmismos”, e diriam que a ameaça do castigo no fogo eterno não passa de um instrumento desprezível para que a “humanidade viva retamente por medo e não porque a virtude é bela e gratificante” (II.9.1). Há indícios de que Chrysippus de Solis dizia que Platão errava em fazer do temor aos deuses um instrumento para a detenção da injustiça e que o argumento do castigo divino não é diferente das histórias que as mães contam para assustar as criancinhas⁵⁷⁶. E ainda, segundo Diogenes Laertius, Crisipo sustentava que a “virtude [...] é uma disposição harmoniosa, escolha digna para seu próprio bem, e não de esperança, medo ou qualquer outro motivo externo”⁵⁷⁷. Em sua solução, Justino toma emprestado o argumento de Alexandre de Afrodísias⁵⁷⁸ que defendeu a responsabilidade moral humana e diz: “se isto não é como dizemos, então não existe Deus ou, se existe, não se importa em nada com os homens”⁵⁷⁹. Virtude e o vício nada seriam e, em consequência, nem os legisladores castigariam com justiça os que transgridem as boas ordenações. Segundo Minns e Parvis⁵⁸⁰ a hipótese de Deus não se importar com os seres humanos parece refletir a visão estoica que estabelecia a teoria do bem e do mal ou virtude e infelicidade considerando a proximidade com o universo natural e a administração do mundo. Assim, quando Chrysippus⁵⁸¹ mantinha que a natureza universal e a administração do mundo era o fundamento da teoria estoica sobre o bem e o mal, ele estava apelando à racional e providencial atividade de deus, cuja conformidade com o qual constitui o bem para o homem e cuja carência de conformidade constitui o mal.

Todavia, Justino pontua que os legisladores “não são injustos e o Pai deles ensina, através do *Logos*, a fazer o que ele mesmo faz”, e neste sentido, “não são injustos os que

⁵⁷⁶ Plutarco, *De stoicorum repugnantiis* 1040b.

⁵⁷⁷ Diogenes Laertius, *Vida dos filósofos eminentes*, VII,89.

⁵⁷⁸ “pois se não há nenhuma recompensa ou punição e virtude e vício, eles argumentam, também não há louvor ou reprovação; e sem estes, não há ações certas ou erradas; e se não há essas, também não há virtude ou vício; e se não há essas, eles dizem, não há sequer deuses. Mas antes, assim designadamente que não há nenhuma recompensa ou punição, chega a afirmação de que todas as coisas vem a estar em concordância com o destino, como tem sido mostrado. Desse modo, a última posição segue também; mas isto é absurdo e impossível (Alexandre de Afrodísias *De fato*,36).

⁵⁷⁹ II.9.1.

⁵⁸⁰ Justin, *philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 305, nota 1.

⁵⁸¹ Plutarco *De stoicorum repugnantiis*, 1035c-d.

aderem a essas virtudes”⁵⁸². Assim, o apologista constrói outro padrão “racional” através do qual os juízes deveriam julgar para não serem julgados por Deus. O novo fundamento da justiça, no cumprimento dos seus anseios apologéticos, se resume a deixar os cristãos em paz, pois segundo seu ponto de vista não havia nenhuma evidência de que os fiéis fossem inimigos do Império. Ele busca convencer o Imperador e seus filhos a impedir que os governantes e magistrados locais empreendam ações anticristãs apontando as razões e a racionalidade cristã.

4.3 O governo, o controle e os governantes

Justino – nessas suas petições apologeticamente fundamentadas que tinham como destinatários especiais Antonino Pio e seus filhos⁵⁸³, reconhecidamente apreciadores da filosofia – alega que não havia nenhuma “razão” [*logos*] para se perseguirem os cristãos, pois seria a própria “razão” [o *Logos*] quem exige que “os amantes da piedade e da filosofia”⁵⁸⁴ não façam algo irracionalmente.

No capítulo anterior foi destacada a crítica de Justino sobre os governantes, agora, porém, é oportuno notar o perfil do governante traçado pelo apologista dentro do seu argumento da contribuição cristã para a manutenção da ordem. Segundo sua teoria, os homens revestidos de autoridade para governar não devem valorizar nada além da “verdade”. Além disso, a partir de sua inspiração platônica nota-se sua exigência àqueles que são “piedosos e filósofos”, assim como são chamados o Imperador e seus filhos, que deveriam julgar com retidão para que todos gozem de bem estar. Governar com retidão é para Justino governar segundo a “reta razão”. Esse conceito é cristianizado, mas, além disso, um governante ideal “superior” é reverenciado: “o *logos*”. A quem ele chama de “o rei mais alto, o governante mais justo que conhecemos, depois de Deus que o gerou” (*I Apol.* 12.7). Manifesta-se um jogo semiótico com a palavra *logos* ou razão.

⁵⁸² II.9.2.

⁵⁸³ A *I Apologia* foi dirigida ao Imperador Antonino Pio e a seus filhos Veríssimo (Marco Aurélio) e Lucio Vero. A *II Apologia* pode ser continuação da primeira, como sustentou C. Munier (*Justin. Apologie pour les chrétiens: introduction, texte critique, traduction et notes*. Paris: Du Cerf, 2006), fragmentos de anotações de um segundo escrito que não pode ser entregue quando Justino foi preso durante o início do governo de Marco Aurélio, por volta de 160 d.C., como sustentam Minns e Parvis (*Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009, passim). A teoria mais tradicional é admitir que a *II Apologia* foi dirigida ao imperador Marco Aurélio, mas, como será visto mais adiante, há indícios de que Justino tinha por destinatários secundários todos os que pudessem ler o texto e se informar acerca da inocência dos cristãos. A solução para a questão dos destinatários das *Apologias* exige uma investigação à parte, mas não há dúvidas de que Justino pretendia que se texto fosse conhecido por Antonino e seus filhos Marco e Lucio, que desde cedo atuaram ao lado.

⁵⁸⁴ I.12.5

É o *logos* que regula a sensatez humana para que se escolham coisas boas e recusem as coisas más e assim controlar os excessos humanos (*I Apol.* 12.8). Do mesmo modo é o *logos* quem deve orientar os governantes para que o bem ou a “salvação” opere sobre o “gênero humano”. Por isso ele escreve: “se os filósofos e legisladores disseram e encontraram algo de bom, foi elaborado por eles pela investigação e intuição, conforme a parte do *logos* que lhes coube”⁵⁸⁵. Porém, por não conhecerem a integralidade do *Logos*, que é Cristo, “eles frequentemente se contradisseram uns aos outros”⁵⁸⁶. Aqueles que antes de Cristo tentaram investigar e demonstrar as coisas pela razão, conforme as forças humanas, foram levados aos tribunais como ímpios e amigos de novidades. Sócrates aparece como um exemplo que ratifica a fala de Justino. Segundo o apologista ele foi acusado “dos mesmos crimes que [os cristãos]”⁵⁸⁷. A condenação seria em razão da oposição daquele filósofo à tradição homérica e a outros poetas, ensinando os homens a rejeitar “os maus demônios” envolvidos com a idolatria e ao mesmo tempo os exortando ao conhecimento de Deus, para eles desconhecido, por meio de investigação racional, dizendo: “Não é fácil encontrar o Pai e artífice do universo, nem, quando o tivermos encontrado, é seguro dizê-lo a todos”⁵⁸⁸. Todavia, se ninguém deu ouvidos a Sócrates, até que ele deu a sua vida por essa doutrina, em Cristo acreditaram não só filósofos e homens, dos quais o próprio Justino é um, mas também artesãos e pessoas totalmente ignorantes, que souberam desprezar a opinião, o medo e a morte. Justino pretende, assim, apresentar o poder de abrangência da mensagem cristã que deriva do *Logos* que em parte foi conhecido por Sócrates, pois, como o apologista escreve, “ele era e é o *Logos* que está em tudo, e foi quem predisse o futuro através dos profetas e, feito de nossa natureza, por si mesmo nos ensinou essas coisas”⁵⁸⁹.

A partir desse tipo de comparação, retrata-se o caso que ocorreu sob Urbico, na cidade de Roma. É provável que outros casos como esse acontecessem em regiões diferentes⁵⁹⁰. Segundo Justino, “o fato é que em todas as partes há gente disposta a [...] levar [os cristãos] à morte”⁵⁹¹. A reprovação cristã das atitudes condenáveis ou repreensíveis de outras pessoas era um dos motivos para que os cristãos fossem denunciados aos governantes “endemoniados”⁵⁹². Ele escreve especialmente sobre certa mulher cristã, na época do prefeito Urbico, que procurou persuadir seu marido à castidade, referindo-lhe os mesmos ensinamentos e lhe

⁵⁸⁵ II.10.2.

⁵⁸⁶ II.10.2.

⁵⁸⁷ II.10.5.

⁵⁸⁸ II.10.5-6. Citação de Platão *Timeu*, 28c.

⁵⁸⁹ II.10.8.

⁵⁹⁰ II.1.1.

⁵⁹¹ II.1.2.

⁵⁹² II.1.3.

anunciando o castigo do fogo eterno, preparado para os que não vivem castamente e conforme a “reta razão”. Naquela ocasião, a única pergunta feita a Ptolomeu no tribunal de Urbico foi se era cristão. Após confessar, recebeu condenação ao suplício. O mesmo aconteceu com Lúcio, que também advertiu a Urbico⁵⁹³ de que ele não estava “julgando de modo conveniente ao imperador Pio, nem ao César, filósofo, nem ao filho de César amigo do saber, nem ao sacro Senado” (II.2.16).

Justino procura persuadir o imperador, seus filhos e demais autoridades a barrarem as condenações dos cristãos num momento quando não há indícios do estabelecimento de uma lei concreta sobre a punição dos cristãos. Em várias regiões e em situações variáveis os atritos ocasionados pela presença e expansão cristã ocasionavam denúncias tidas pelos próprios cristãos como “caluniosas” a respeito da nova religião. As ações anticristãs se refletiam muitas vezes na busca por sua condenação em discussões em praças ou em denúncias dirigidas aos magistrados. Em meados do século II, as delações sobre os cristãos variavam, pois seus opositores procuravam brechas jurídicas para enquadrá-los. A *superstitio* cristã poderia proporcionar o ódio de muitos que resistiam às suas implicações morais, sociais ou simplesmente religiosas. Por isso as denúncias ou posicionamentos se contradiziam em lugares e ocasiões diferentes. Tácito identificou algumas *flagitia* nas práticas religiosas cristãs ou nos comentários sobre elas, mas essa não foi a opinião de Plínio Segundo, que julgou os cristãos dignos de condenação somente pela contumácia que apresentaram diante de um magistrado. Para outros, deveriam ser rejeitados pelo seu ateísmo. Comer o corpo e o sangue de Cristo também poderia provocar suspeitas de canibalismo⁵⁹⁴.

O apologista contrasta a imagem do “pio” e “sábio” governante, representada na figura de Antonino e seus filhos àquela do falso filósofo, ou seja, aquele que está contra a “razão”. A sua morte em defesa da “razão” cristã, aparece como uma possível analogia a Sócrates, devido aos seus embates com Crescente em Roma. O falso “filósofo” é aquele que não sabe uma palavra sobre os cristãos, mas os calunia publicamente, como esses fossem “ateus e ímpios”⁵⁹⁵. Ele adapta a esse novo contexto Xenofonte⁵⁹⁶, que conta que em uma encruzilhada vieram ao encontro de Hércules⁵⁹⁷ a virtude e o vício, na forma de mulheres.

O vício estava vestido com roupas finas, tinha rosto atraente e adornado com enfeites, e disse a Hércules que, se ele a seguisse, ela o faria viver sempre no prazer

⁵⁹³ II.2.15.

⁵⁹⁴ Cf. MCGOWAN, A. Eating People: accusations of cannibalism against Christians. *Journal of early Christian Studies*. v. 2, n. 4, winter/1994, pp. 413-442.

⁵⁹⁵ ὡς ἀλόγος καὶ ἀσεβῶν Χριστιανῶν ὄντων, (II.8.2).

⁵⁹⁶ *Memorabilia* II.1.21-34.

⁵⁹⁷ Herácles também foi invocada por estoicos como exemplo de luta moral (Churniss em Plutarco, *De Communibus Notitiis adversus stoicos*, 1065c, em *Moralia*).

e enfeitado com o mais belo ornamento, semelhante ao que ela usava. Ao contrário, a virtude, com rosto e veste severos, lhe disse: "Se seguires a mim, não te enfeitarei com beleza ou adorno passageiro e corruptível, mas com enfeites eternos e belos."⁵⁹⁸

Semelhantemente, Justino considera:

estamos persuadidos de que alcançam a felicidade todos aqueles que fazem dos bens aparentes e seguem o que parece duro e contra a razão. Porque a maldade veste as suas ações com as qualidades da virtude e do que é de fato bem, remedando o incorruptível, pois ela de si não tem nada de incorruptível e nem é capaz de produzi-lo, e torna escravos seus os homens que se arrastam pelo chão, atribuindo à virtude os males próprios da maldade. Contudo, os que compreendem os bens verdadeiros, próprios da virtude, também se tornam incorruptíveis pela virtude⁵⁹⁹.

Desse modo Justino procura constranger o imperador, a partir do seu argumento apologético e do jogo semiótico em torno da “razão” e da filosofia, a ser favorável aos cristãos, pois não seria de nenhum modo virtuoso combater ou permitir que sejam combatidos aqueles que, segundo seu ponto de vista, têm muito a contribuir para a paz no Império.

A contribuição da religião cristã é apresentada dentro do seu plano apologético que busca convencer não apenas dos efeitos positivos do caráter de suas crenças para a manutenção da ordem, mas também na apresentação de alguns pontos fundamentais do seu conteúdo que rebatam as “calúnias” dos acusadores e apresentem o seu aspecto “racional”. Ao explicar alguns fundamentos da crença cristã como o combate à idolatria, é possível notar que o apologista é sensível em sua análise à diversidade de ideias e crenças que interagem e se contradizem no Império. Essa contradição aparece também entre os intelectuais e as crenças do povo comum. Segundo Paul Veyne⁶⁰⁰, “todo erudito hesitava entre o ceticismo da alta sociedade e o esoterismo cultivado”. Isso leva Justino a formular um argumento que busque apresentar os aspectos racionais das crenças cristãs, ainda que isso se reduza a um jogo semiótico e linguístico em torno do *logos*. De qualquer forma, a religião cristã aparece como uma opção de superação tanto da religião pagã, questionada pelos intelectuais em muitos aspectos, quanto como uma filosofia sublime ou superior⁶⁰¹ que tem maior alcance e eficácia no controle das ações humanas⁶⁰². Assim ele escreve: “em Cristo acreditaram não só filósofos e homens cultos, mas também artesãos e pessoas totalmente ignorantes, que souberam

⁵⁹⁸ II.11.4-5.

⁵⁹⁹ II.11.6-8.

⁶⁰⁰ *O Império greco-romano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009. p. 280.

⁶⁰¹ “Portanto, a nossa religião mostra-se mais sublime do que todo o ensinamento humano, pela simples razão de que possuímos o *Logos* inteiro, que é Cristo, manifestado por nós, tornando-se corpo, razão e alma” (II.10.1). E também: “as nossas doutrinas não são vergonhosas, mas superiores a toda filosofia humana” (II.15.2).

⁶⁰² “Entre nós tudo isso se pode ouvir e aprender até daqueles que ignoram as formas das letras, pessoas ignorantes e bárbaras de língua, mas sábias e fiéis de inteligência, e até pessoas mutiladas e privadas de visão. De onde se pode entender que isso não acontece pela sabedoria humana, mas se diz que é pela força de Deus” (I.60.11).

desprezar a opinião, o medo e a morte; porque ele é a virtude do Pai inefável e não um vaso de humana razão”⁶⁰³.

Após explicar os pontos fundamentais do pensamento cristão, Justino diz que “daqui por diante nós não nos sentiremos irresponsáveis, mesmo que continueis incrédulos, pois o que dependia de nós já foi feito e chegou ao fim” (55.8). Seguindo sua articulação para ratificar a fidelidade dos cristãos a Deus e ao Império, nota-se que o apologista faz uso do próprio efeito da doutrina cristã que sugere como instrumento de controle, para persuadir o imperador também pelo possível temor. Assim, com um tom de advertência ele escreve:

[...] se não atendeis às nossas súplicas, nem esta exposição pública que vos fazemos de todo o nosso modo de viver, em nada ficaremos prejudicados, pois cremos, ou melhor, estamos persuadidos de que cada um pagará a pena, conforme mereçam as suas obras, pelo fogo eterno, e que terá que prestar contas a Deus, segundo as faculdades que recebeu do próprio Deus, conforme nos indicou Cristo, dizendo: "A quem Deus deu mais, mais será exigido por Deus"⁶⁰⁴ (I.17.3-4).

Em outras palavras, esse é um tipo de alerta ao imperador sobre a sua responsabilidade diante de Deus devido a sua posição de autoridade. E como se deveria esperar de um governante “pio” e “amante da sabedoria” tal como foi idealizado no perfil construído por Justino segundo sua leitura *logocêntrica*. Ou seja, tendo a ideia do *logos* cristão como referência, o apologista escreve: “se vos parece que tais doutrinas provêm da razão e da verdade, respeitai-as; mas se as considerais como charlatanice ou coisa de charlatães, desprezai-as. Não decreteis, porém, pena de morte, como contra a inimigos, contra aqueles que nenhum crime cometem”⁶⁰⁵. Sua petição é seguida de outro alerta “escatológico”: “vos avisamos de antemão, que, se vos obstinais em vossa iniquidade, não escapareis do futuro julgamento de Deus”⁶⁰⁶. Em outro ponto, nesse mesmo sentido, lê-se: “se também vós ledes como inimigos estas nossas palavras, além de matar-nos, como já dissemos antes, nada podeis fazer. A nós, isso nenhum dano causará; a vós, porém, e a todos os que injustamente nos odeiam e não se convertem, trar-vos-á castigo de fogo eterno” (I.45.6).

Aliada à ciência dos benefícios da religião cristã, o apologista deixa claro o seu desejo de que “todos os homens de todo o mundo” conheçam “a verdade”, o que incluía o imperador e seus filhos. Desses últimos, deseja-se também que julguem “com justiça, de acordo com [a] piedade e filosofia” e que se possível publiquem esse escrito para o conhecimento de todos⁶⁰⁷.

Não é possível saber se as *Apologias* chegaram até o imperador e é pouco provável que ela tenha circulado amplamente conforme desejava Justino. No entanto, segundo Sara

⁶⁰³ II.10.8.

⁶⁰⁴ Fazendo menção a Lc 12.48.

⁶⁰⁵ I.68.1.

⁶⁰⁶ I.68.1.

⁶⁰⁷ II.15.2.

Parvis⁶⁰⁸, seu modo de escrever em defesa dos cristãos teria influenciado outros apologistas. As aproximações praticadas por esse pensador em sua manobra teológica buscam a conversão inclusive do imperador. Em oposição à forma controle que emerge dos clamores reativos populares que estariam impelindo os governantes a acatarem a condenação do *nomen Christianum*, o apologista acaba por formular uma reflexão teológica da história que contempla a relação entre controle social e religião. Se por um lado está a crítica à forma de manutenção da ordem imposta pelos romanos que dava margem para que denúncias decorrentes de atritos locais que conduziam os cristãos à morte; por outro, emerge a sua teoria sobre a cooperação cristã na organização da sociedade devido ao caráter de suas crenças. Trata-se de um confronto de ideias cujos efeitos deveriam ser aguardados. O modelo de controle cristão, pode-se dizer, é aquele que vem do alto ou de dentro. É fruto da assimilação da doutrina cristã que tem um Deus que zela pela justiça e pela moral e que exige uma conduta impecável de todos os seus fiéis. Os que creem e os que não creem estão sob a condição do seu juízo. O Deus cuja fé os cristãos professam e procuram comunicar aos demais não tem nacionalidade. Ele é o criador dos homens e da razão [logos]. Todo ser humano recebeu uma semente dessa razão, mas os demônios malévolos são os responsáveis por obscurecer o julgamento correto que conduz todo o *genus humanus* a uma vida reta, justa e virtuosa para a sua recompensa eterna. Essa racionalidade humana é a responsável por fazer com que os homens reconheçam e atentem para a mensagem pelo *logos* que revela Deus pelas *Escrituras*, ignoradas pelos judeus e examinadas pelos cristãos. Esse temor diante de Deus, então, não deveria ser rechaçado como uma *superstitio* desprezível, mas deveria ser acatada como um mecanismo capaz de traduzir razoavelmente uma doutrina que agregue pontos de aproximação aos assuntos filosóficos e a uma mensagem significativa para as pessoas sem instrução. Deve ser reconhecida não como uma mensagem de *odio humanus genus*, mas de *salvatio humanus genus*⁶⁰⁹ sob o domínio do *Logos* que se traduz na submissão e conversão ao cristianismo.

⁶⁰⁸ Justin Martyr and apologetic tradition. In: _____; FOSTER, P. *Justin Martyr and his World*. Minneapolis: Fortress Press, 2007. pp. 115ss.

⁶⁰⁹ Isto é, “salvação da humanidade”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A situação dos cristãos no Império Romano em meados do século II era instável e revelava condenações esporádicas. Gritarias e tumultos públicos às vezes pressionavam os magistrados para que condenassem os cristãos sem que houvesse uma ideia clara sobre como enquadrá-los em uma lei comum. Um pouco antes, Adriano havia sido consultado por governantes⁶¹⁰ como Grariano sobre esses problemas. Naquela época o imperador recomendou a Minúcio Fundano que examinasse de modo particular as denúncias formais e que não desse espaço para a pressão dos tumultos públicos.

Ainda um pouco antes, a forma como deviam ser conduzidos os processos contra os cristãos despertava algumas dúvidas em Plínio Segundo no Ponto-Bitúnia. A crença cristã era vista como uma *superstitio* cujo temor os faziam repudiar os deuses comuns, o culto ao Imperador e todos os aspectos da vida pública que apresentasse algum vínculo com outras crenças e com a “imoralidade”. Esse afastamento das interações sociais e o desprezo pelos deuses tradicionais causou a aversão de muitos das camadas populares e a desconfiança das autoridades. A estranheza dessa *superstitio* favoreceu a disseminação de calúnias, como a de que a celebração da ceia fosse algum tipo de ritual antropofágico e que as reuniões cristãs privadas constituíam-se em orgias. Desse modo, o *nonem christianum* assumiu uma forte conotação negativa pelas regiões do Império. A condenação dos membros dessa nova religião tinha precedentes desde a culpa pelo incêndio de Roma nos tempos de Nero, embora nenhuma evidência concreta a uma lei que condenasse o crime de “cristianismo” seja encontrada na primeira metade do II século. Trajano ratificou o procedimento de Plínio em condenar os cristãos por confessarem-se “cristãos”, todavia essas condenações tinham caráter admoestativo para desestimular o crescimento do grupo. As buscas ou perseguições de fato não deviam entrar em curso. Visava-se minar o corpo estranho representado pelo grupo antissocial dos cristãos da sociedade e garantir a sua reintegração mediante o perdão aos que abandonassem a fé. Se para alguns como Tácito, a *superstitio* incidia sobre *flagitia*, para outros como Plínio, nenhum *flagitium* era detectado, provavelmente eram produto das calúnias e rumores das massas.

A religião e os deuses tinham diferentes conotações entre a classe letrada, entre os poetas e para o povo sem instrução. Desde os tempos de Platão e Sócrates a filosofia

⁶¹⁰ Deve-se considerar que a “Carta de Antonino ao concílio da Ásia” citada por Eusébio na *História Eclesiástica* IV.13,1-8 estava correta.

sustentou críticas à religião tradicional. No II século d.C. a influência do cultivo do saber e do exercício filosófico podia ser percebida nas correntes de pensamento tais como o estoicismo e o neoplatonismo que aproximavam a religião da moral. Justino recebeu educação grega e provavelmente era filho de um funcionário romano, Priscus, cuja família pode ter atuado na colonização de Flavia Neápolis, na Palestina. De lá partiu para sua jornada pelos caminhos da filosofia até conhecer as doutrinas cristãs. Como “filósofo”, é possível que sustentasse críticas à forma de pensar das pessoas comuns, considerada expressão de “excessos supersticiosos”. Na condição de cristão passou a pensar a religião a partir da filosofia. Desse modo, a fé cristã passou a representar em seu pensamento a “filosofia verdadeira” e “divina”. Diante dos atritos sofridos pelos cristãos em seu tempo, recorreu ao poder da argumentação e da conveniência da escrita para defender os cristãos da “injustiça” sofrida. Em uma petição apologeticamente fundamentada, escreveu a Antonino Pio e a seus filhos clamando para que os cristãos não fossem condenados apenas pela confissão de “cristianismo”. Para alcançar o favor do imperador, Justino procura desfazer a conotação negativa em torno desse *nomen christianum* por meio da explicação dos principais tópicos das doutrinas cristãs e da afirmação da submissão dos cristãos.

A partir da reflexão sobre suas ideias compreende-se o paradoxo entre tipo de controle social desenvolvido pelas autoridades romanas, que permitem a intolerância a esses (ou seja, os cristãos) que são tidos como ameaça à ordem e, por outro lado, o tipo de controle social apontado nas *Apologias* que dá razão à tolerância aos cristãos. Justino tece uma crítica já conhecida sobre a imoralidade dos deuses pagãos. Ele não se sente nem um pouco intimidado em sustentar que os deuses nada são além de uma ilusão criada pelos “maus demônios” para o desvirtuamento dos homens. Os “maus demônios” são os responsáveis pelo obscurecimento de toda a “verdade”. A “verdade” é o conhecimento superior que conduz a humanidade à moralidade e é reconhecida pelo exercício da “razão”. A “razão” é algo divino compartilhado a todos os homens e encarnada na pessoa de Jesus Cristo, o mestre dos cristãos. Sua encarnação é o cumprimento das profecias das *Escrituras* sustentadas pelos judeus, que por não a compreenderem corretamente não são capazes de reconhecer o cumprimento da expectativa messiânica⁶¹¹. Por reconhecer, mediante uma hermenêutica que busca identificar o máximo de evidências possíveis sobre o cumprimento das *Escrituras* em Cristo⁶¹², o

⁶¹¹ “Expectativa messiânica”: expressão teológica utilizada para se referir a esperança de que o messias libertador de Israel chegaria conforme os profetas israelitas haviam predito.

⁶¹² Também chamada de “hermenêutica cristocêntrica”, ou, no que se refere à comunicação da mensagem divina pelo *Logos*, uma “hermenêutica logocêntrica”.

cumprimento das profecias, julga prudente reconhecer as advertências divinas pelas escrituras sobre o julgamento futuro.

Justino desenvolve uma leitura teológica da história contrastando o julgamento a que são submetidos os cristãos e o julgamento final de Deus. O primeiro considerado um julgamento “irracional” e momentâneo, movido pela cegueira produzida pelos maus demônios; enquanto o segundo é idealizado como um julgamento divinamente justo e eterno. A ação dos primeiros governantes está relacionada a uma preocupação com a manutenção da ordem que os leva a acatar as denúncias, calúnias e mobilizações contra os cristãos. É um tipo de controle social que emerge de baixo, pela repulsa do povo por aqueles que representavam uma ameaça a *pax deorum* devido à condenação ao culto dos deuses. Justino acredita que em meio à variedade de ideias e crenças que constituem o quadro social do Império, os cristãos não deveriam ser reprimidos pelas autoridades por pensarem diferente. Desse modo ele se empenha em mostrar as correlações existentes entre as coisas sustentadas pelos cristãos e outros pontos da cultura greco-romana. Enquanto algumas correlações são consideradas estratégias do demônio para enganar os homens, outras são consideradas a manifestação da ação do *logos* que comunica a verdade, quer seja pelo conhecimento que os gregos tiveram pelas *Escrituras* judaicas ou pelo *logos spermatikos* comum ao gênero humano. Tudo o que foi dito, escrito ou julgado corretamente segundo a razão é considerado consonante com o posicionamento dos cristãos. Pois é a “razão”, ou *logos*, que deve conduzir as ações humanas para a salvação. Desse modo, além de procurar investir as doutrinas cristãs de aspectos racionais, Justino também busca deixar claro que os cristãos não são nenhuma ameaça ao Império. Os fiéis são apresentados como os melhores cooperados do Império na manutenção da paz devido ao caráter das suas doutrinas. Contrastando em alguns pontos com o tipo de controle exercido sobre os soldados que juram fidelidade sem esperarem algo duradouro em troca, Justino fala do tipo de controle que vem “do alto”. A crença no controle absoluto do Deus cristão é apresentada como uma alternativa para solapar a incoerência manifestada na reverência a deuses tão desregrados e impiedosos quanto aos seres humanos que não poderiam servir de exemplo de conduta. Não há muitos detalhes acerca da moralidade cristã, mas ela parece estar relacionada à moderação, a restrições sexuais, ao respeito à verdade e aos outros. Segundo essa crença cristã toda pessoa é livre para escolher como deseja viver, mas um dia estará diante do juízo do Deus absoluto do qual ninguém pode esconder nada. Também é nesse sentido que são identificados os cristãos. Os cristãos são definidos como praticantes de um ideal de vida a seguir, fortemente caracterizado pelo moralismo estrito.

Desse modo, Justino acredita que a disseminação das doutrinas cristãs poderia servir para controlar os excessos humanos e as injustiças.

Esse tipo de ferramenta de controle foi empregado inclusive para constranger o imperador a ouvi-lo. Além de considerar irracional desprezar a doutrina dos cristãos, o apologista faz uso dessa ferramenta de controle para destacar que a única coisa que os romanos poderiam fazer pelos cristãos em sua oposição era lhes tirar a vida, algo que ironicamente o apologista considera insignificante, visto que todos um dia morrerão. Todavia, sustentando que a vida não termina no túmulo, Justino alerta que a injustiças como essas, Deus retribuirá um dia o castigo eterno; enquanto para os que são piedosos e justos está guardada uma “recompensa eterna”.

Talvez as *Apologias* de Justino nunca tenham chegado ao seu destinatário especificado. E se chegaram, não há nenhuma evidência de que tenham surtido um efeito positivo. Justino morreu anos mais tarde. Todavia, seu martírio nos tempos de Marco Aurélio tornou-se inspiração para outros escritores como Atenágoras ou Teófilo de Antioquia. Ao revelar uma relação entre controle social e religião a partir das ações anticristãs, seus escritos se tornam peça fundamental para se compreender como as suspeitas e calúnias que incidiam sobre os cristãos despertaram pessoas como esse mestre para pensar a relação entre a nova religião e a estrutura social e política existente. Se, em síntese, o que suas *Apologias* pretendiam de fato era a retirada dos empecilhos para a conversão dos pagãos, elas são também a primeira manifestação da ideia de que para proporcionar a conversão dos “outros” e o abandono dos rituais religiosos que permeavam a vida pública e os eventos sociais no Império, era preciso pensar a religião cristã como uma alternativa que oferecesse algum tipo de vantagem social e política.

Quando se busca, por exemplo, compreender as vantagens identificadas pelos romanos na autorização da religião dos cristãos no IV século, manifesta-se a necessidade de se investigar sobre as raízes da aproximação entre religião cristã e o Império. É pelo exame das *Apologias* de Justino Mártir que se percebe que, em grande medida, tal aproximação é fruto da reflexão apologética que procurar livrar os cristãos da condenação das autoridades romanas e, ao mesmo tempo em sintonia com a orientação missionária na propagação da mensagem cristã, busca livrar os romanos da condenação eterna de Deus por meio da conversão. A condenação do culto aos deuses pagãos e da religião cívica, associada à contumácia cristã em não contradizer suas crenças em função das determinações romanas, exigiu uma reflexão sobre a sua contribuição social para o Império que os isentasse da culpa de traição, falta de civismo ou algum tipo de conspiração do “reino de Deus”. Até meados do século II, as

acusações variavam em cada região, e um paralelo que proporcione uma análise entre cada uma delas também parece ser um tema digno de uma investigação específica e um desafio que ainda precisa ser encarado.

REFERÊNCIAS

Fontes principais:

MARCOVICH, M. *Apologiae pro Christianis; Dialogus cum Tryphone/ Iustini Martyris*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005.

MINNS, Denis; PARVIS, Paul (ed). *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009.

MUNIER, Charles (ed.) *Justin. Apologie pour les chrétiens: introduction, texte critique, traduction et notes*. Paris: Du Cerf, 2006.

JUSTINO. *São Justino de Roma: I e II Apologias; Diálogo com Trifão*. Introdução e notas Roque Frangiotti; Traduzido por Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

Referências gerais:

AGOSTINHO de Hipona. *A cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, 1990.

APHRODISIAS, Alexandre d'. *De fato ad Imperatores*. Ed. Guillaume de Moerbek e Pierre Thillet. Paris: J. Vrin, 1963.

APULEIO. *L'autodifesa (apologia di sè e della magia)*. Ed. Bruno Cassianelli. Caserta: Edizioni U.T.E.M., 1948.

AMES, Cecília Religião e controle social no mundo romano: a proibição das Bacanais em 186 a.C. Traduzido por Nathalia Monseff Junqueira. Conferência do I Colóquio Internacional e III Colóquio Nacional do LEIR (Laboratório de estudos sobre o Império Romano) da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Campus Franca. Setembro de 2010. *História* [online]. vol.29, n.2, pp. 341-356, 2010. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-90742010000200019>.

ANDRESEN, C. Justin und der mittlere Platonismus, *Zeitschrift für die Neuetestamentliche Wissenschaft*, Berlin-New York, v.44, pp.157-195, 1952-1953.

ANDRESEN, C., *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das christentum*, Walter de Gruyter und co., Berlín, 1955.

ARCHAMBAULT, G. *Justin, Dialogue avec Tryphon*. 2 v. Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils, 1909.

ARISTIDES, Aelius. *Orationes*. In: *Aristides*. ex recensione Guilielmi Dindorfii. Leipzig: Weidmann, 1829.

ARZANI, A. *A teologia do lógoj no Quarto Evangelho*. Monografia de conclusão do curso de Teologia. Escola Superior de Teologia, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2008.

ATHENAGORAS. *A Plea for the Chrstians*. In: SCHAFF, Philip (ed.). *Ante-nicene fathers, v. 2. Fathers of the second century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004.

Atti del Martirio di San Giustino In: GIRGENTE, Giuseppe. *Giustino Martire: Il primo Cristiano platonico*. Milano: Vita e Pensiero, 1995.

AUBE, B. *Histoire des persecutions de l'Eglise jusque a la fin des Antonins*. Paris: Didier et cie, 1875.

AYRES, Lewis; LOUTH, Andrew; YOUNG, Francês M. (org.). *The Cambridge history of early Christian life*. New York: Cambridge, 2007.

BAGATTI, B. S. Giustino e la sua patria. *Agustinianum*. V. 19, 2, Ago/1979. p. 319.

BARCELÒ, P. Reflexiones sobre el tratamiento de las minorias religiosas por parte Del Emperador Romano: Trajano y los cristianos. In: RABASSA, C.; STEPPER. (Ed.). *R. Impérios sacros, monarquias divinas*. Castelló de La Plata: Publicaciones de la Universitat Jaime I, D.L., 2002.

BARNARD, L. W. Justin Martyr in recent study. *Scottish Journal of Theology*. v. 22, n. 2, pp. 152-164, jun/1969.

_____. *Justin Martyr: his life and thought*. London: Cambridge University Press, 1967.

BARNES, T. D. Legislation againt the Christian. *The Journal of Roman Studies*, v. 58, pp. 30-50, 1968.

BATES, M. W. Justin Martyr's logocentric hermeneutical transformation of Isaiah's vision of the nations. *Journal of Theological Studies*, 60, pp. 538-555, 2009.

BAUMGARTNER, M. Social control from below, In: D. Black (ed.) *Toward a General Theory of Social Control: Fundamentals*, Vol. 1. Orlando: Academic Press, 1984.

BAYET, Jean. *La religion romaine: histore politique et psychologique*. Paris: Payot, 1976.

BEARD, M.; NORTH, J.A; PRICE, S.R.F. *Religions of Rome*, v. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

BENNET, J. *Trajan Optimus Princeps: a Life and Times*. London: Taylor & Francis e-Library, 2005.

BENOÎT, Simon. *Giudaismo e Cristianesimo: una storia antica*. Bari: Laterza, 2005.

BIBLIA Hebraica Stuttgartensia: Hebrew Bible, Masoretic Text or Hebrew Old Testament. Edited by K. Elliger and W. Rudolph. 4. Ed. Corr. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1971. [software Bible Works 5.0]

BIBLIA Sagrada, edição da CNBB. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002.

BLACK, Donald. *The Behaviour of Law*. New York: Academic Press, 1976.

_____. *Toward a General Theory of Social Control: Fundamentals*, Vol. 1. New York: Academic Press, 1984.

_____. *Toward a General Theory of Social Control: Selected Problems*, Vol. 2. New York: Academic Press, 1984.

BLANT, E. le. *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres*. Nouvelle ser. II, 1866, pp. 358-373.

_____. le. Sur les bases juridiques des poursuites dirigées contre les martyrs. *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres*. Nouvelle ser. II, 1866, pp. 358-373.

BLUNT, A. W. *The Apologies of Justin Martyr*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.

BOBICHON, P. 'Oeuvres de Justin Martyr: le manuscrit Loan 36/13 de la British Library, un apographe du manuscrit de Paris (Prisinus graecus 450)', *Scriptorium*, 57, pp. 157-158, 2003.

BOFFO, Laura. *Iscrizioni greche e latine per lo Studio della Bibbia*. Brescia: Paideia Editrice, 1994.

BOUDON, R.; BOURRICAUD, F. (ed.). *DICIONÁRIO crítico de sociologia*. São Paulo: Ática, 1993. p. 101.

BRÉHIER, É., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: J. Vrin, 1950.

BRENT, Allen. *A political history of Early Christianity*. London: T&T Clark, 2009.

BUELL, Denise K. *Why this new race: ethnic reasoning in early Christianity*. New York: Columbia University Press, 2005.

BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.

BURKERT, Walter. *Greek Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

BURNS, Stacy Lee. *Ethnographies of law and social control*. Oxford: Elsevier, 2005.

Carta a Diogneto. In: *Padres Apologistas*. São Paulo: Paulus, 1995.

CHADWICH, H. *Early Christian Thought and the Classical Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

_____. Introduction. In: _____. (Ed.) *Origen. Contra Celsum: Translated with an Introduction and Notes by Henry Chadwick*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. p.xi.

_____. Justin Martyr's defence of Christianity. Manchester: The John Rylands Library, 1965. (v. 47).

_____. *The Church in Ancient History*. New York: Oxford University Press, 2001.

_____. The gospel a Republication of the natural religion in Justin Martyr. *Illinois Classical Studies*, n. 18, pp. 237-247, 1993.

CLEMENT of Alexandria. *Protrepticus*. In: SCHAFF, Philip (ed.). *Ante-nicene fathers, v. 2. Fathers of the second century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004.

_____. *Stromata*. In: SCHAFF, Philip (ed.). *Ante-nicene fathers, v. 2. Fathers of the second century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004.

Chronicon Paschale. Ad exemplar Vaticanum recensuit L. Dindorf, Bonae: Impensis ed Weberi, 1832.

CHROUST, Anton-Hermann. *Aristotle.Protrepticus: a reconstruction*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1964.

CICERO, M. Tullius. *De Natura Deorum*. Edited by O. Plasberg. Leipzig: Teubner, 1917. pp. 136-137.

_____. Tullius. *De Legibus*. Georges de Plinval (ed). Paris: Belles Lettres, 1959.

CLARK, Gillian. *Christianity and Roman Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

CLARKE, Michael. *Flesh and Spirit in the Songs of Homer: A Study of Words and Myths*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

COENEN, L.; COLIN, B. (ed.). *DICIONÁRIO internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000. pp.1507-1562.

COHEN, S. *Visions of Social Control*. Cambridge: Polity Press, 1985.

COOPER, A. M. Canaanite religion: an overview. In: ELIADE, Mircea (ed.). *The encyclopedia of religion*. Vol. 3. New York: Macmillan, 1987.

COPETE, Juan Manuel Cortés. *Mesianismo y control social em la revuelta de Bar Kosiba*. In: XXVII Congresso Internacional Girea-Arys IX. Universidad de Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial. 2004.

COWLEY, Angela. *Religious Toleration and Political Power in the Roman World*. Tesis submitted for the Master in Arts. McMaster University, 2008.

Chronicon Paschale. Ad exemplar Vaticanum recensuit L. Dindorf. Bonnae: E. Webere, 1832.

CULMANN, O. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Custom, 2002.

CUMONT, F.; BIDEZ, J. *Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystape d'après la tradition grecque*. Tome I-II. Wetteren/Paris: Les Belles Lettres, 1938.

DALLEY, Stephanie. *Myths from Mesopotamia: creation, the flood, Gilgamesh, and others*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

DANIELOU, J. *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*. Bologna: Il Mulino, 1975.

De Ste. CROIX, G.E.M. Why were the Early Christians persecuted?- A Rejoinder. *Past and Present*. n.27, pp.28-33, 1964.

De Ste. CROIX, G.E.M. Why were the Early Christians persecuted? *Past and Present*. n.26, , pp.6-38, 1963.

DIGESER, Elizabeth DePalma. *The making of a Christian Empire: Lactantius and Rome*. Ithaca: Cornell University Press, 2000.

DILLON, J. Philosophy. In: BOWMAN, A.; GARNSEY, P.; RATHBONE, D. *The Cambridge Ancient History: v. XI, The High Empire, A.D. 70 – 192*. 2. ed. New York: Cambridge University Press, 2000. pp. 922-940.

DIOGENES Laertius. *The life of the eminent philosophers*. Ed. Robert Drew Hicks. London/New York: W. Heinemann/G.P.Putnam's Sons, 1925.

DION, Cassius. *Histoire Romaine*. V. 9. Editado por E. Gros. Paris: Librairie de Firmin Didot Frères, Fil Et C, Imprimeurs de L'Institut, 1867.

DOBRORUKA, Vicente. Reencarnação e o judaísmo de Flávio Josefo como instrumentos hermenêuticos para entender a pseudepigrafia apocalíptica. *Oracula*. V.1, n. 2, p. 24, 2005.

DODDS, E.R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

DORIVAL, Gilles. Hellénisme et Patristique Grecque: continuité et discontinuité. *Antiguidad Cristiana*. (Murcia) VII, 1990.

DUCHESNE, L. *Histoire ancienne de L'Eglise*. Paris: Pariente, 1991. p. 106.

DURRY, Marcel Durry. *Pline-le-juene*. Paris: Le belle Lettre, 1972. p. 7071

ECK, Werner. The emperor and his advisers. In: BOWMAN, A.; GARNSEY, P.; RATHBONE, D. *The Cambridge Ancient History*: v. XI, The High Empire, A.D. 70 – 192. 2. ed. New York: Cambridge University Press, 2000. pp. 195-213.

ENDSJO, Dag Oistein. *Greek resurrection beliefs and the success of Christianity*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

ESTRABÃO. *Geography*. London: Heinemann, 1949.

EUSEBIO de Cesareia. *História Eclesiástica*. Traduzido por Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.

EUSEBIUS. *Die Chronik des Hieronymus, herausgegeben und in 2. Auflage bearbeitet von R. Helm*, 3., unveränderte Auflage mit einer Vorbemerkung von U. Treu, GCS 31. Berlin: Akademie Verlag, 1984.

FARNELL, R. L. *Greek hero cult and ideas of immortality*. Oxford: Carendon Press, 1921.

FELIX, Viviana L. Inmortalidad del alma y escatología en Justino. *Actas del II Simpósio Internacional Helenismo Cristianismo 2010*, Universidade Gral.Sarmiento/Universidad Nacional de la Pampa.

_____. La relación entre razón y revelación em la antropología de Justino Mártir. *Teología y Vida*, v. LII, pp. 35-50, 2011.

FREND, W.H.C. *Persecutions: genesis and legacy*. In: MITCHELL, M., YOUNG, F. *The Cambridge History of Christianity*. Vol. I – Origins to Constantine. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

FREUDENBERGER, R. Christenveskrip. Ein umstrittenes Rekrript des Antonium Pius, *ZKG*, 78, 1967.

FRIGHETTO, Renan. *Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (séculos II-VIII)*. Curitiba: Juruá, 2012.

FUNARI, P. P. A. Introdução Identidades Fluídas. In: NOGUEIRA, P. A. S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS (Org.), John J. *Identidades fluídas no judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Annablume, 2010. p.11.

GALLINI, Clara, *Protesta e integrazione nella Roma antica*. Bari: Laterza, 1970, pp. 46-52.

GIRGENTI, Giuseppe. *Giustino Martire: il primo cristiano platonico*. Milano: Vita e Pensiero, 1995.

GOFFMAN, E. *Estigma: la identidade deteriorada*. Buenos Aires: Amorrorta, 2006.

_____. *Relations in Public*. New York: Basic Books, 1971.

GOGUEL, M. *Jésus et la origine du Christianisme: naissance du Christianisme*.v.I e II. Paris: Payot, 1946.

GOODENOUGH, E. R. *Theology of Justin Martyr*. Jena: Frommann, 1923.

GOODMAN, R.; ROWLAND, C. *Apologetics in the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

GOODSPEED, E. *Dei ältesten Apologeten*, Texte mit kurzen Einleitungen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1914.

GRABE, J. E. SANCTI / JUSTINI / Philosophi & Martyris / APOLOGIA SECONDA / PRO CRISTIANIS / ORATIO COHORTATORIA, / ORATIO AD GRAECOS, ET / DE MONARCHIA/ LIBER: /.../ Edita à / H, Hutchin A.M. ex Aede Christi. / OXONIAE, / E THEATRO SELDONIANO / 1703.

_____. SANCTI / JUSTINI / PHILOSOPHI ET MARTYRIS / APOLOGIA PRIMA / PRO CRISTIANIS / AD ANTONINUM PIUM, /.../ Edita a Joanne Ernesto Grabe. Oxoniae: 1700.

GRANT, Robert M. *Greek Apologists of the second century*. London: SCM Press, 1988.

GREGOIRE, H. *Les Persecutions dans l'Empire Romain* Bruxelles: Palais de Académies/Académie Royale, 1951.

GRESWELL, W. H. P.; GRESWELL, E. *A view of the early parisian greek press: including the lives of the Stephani; notices of other contemporary greek printers of Paris*. 2 v. Oxford: E. Greswell, 18--.

HADDAD, R. M. *The case for Christianity: St. Justin Martyr's arguments for religious liberty and judicial justice*. Laham, Maryland: Taylor Trade Publishing, 2010.

_____. *The appropriateness of the apologetical arguments of Justin Martyr*. Tesis submitted for the Master of Philosophy. Australian Catholic University, 2008.

HARNACK, A. *Dei Chronologie der Litteratur bis Irenaus*, nebst einleitend Untersuchgen. Leipzig: Hinrichs, 1897. p. 274.

_____. Die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts in der alten Kirch und in Mittelalter, *Text und Untersuchungen*, I.I, Leipzig, 1882.

_____. *Geschichte der altchristlichen Literatur*, i, Leipzig: J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1907 p. 99

_____. *The mission and expansion of Christianity in the first three centuries*. New York: Harper, 1962.

HARVERT, E. *Le Christianisme et ses origines*. v. IV. Paris: Calman Lévy, 1844.

HENTEN, Jan Willem; AVEMARIE, Friedrich. *Martyrdom and noble death: selected texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*. New York: Routledge, 2002.

HIPPOLYTUS. The refutation of all heresies. Traduzido por Rev. J. H. MacMahon. In: SCHAFF, Philip (ed.). *Ante-nicene fathers*, v. 5. Fathers of the Third Century: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2001.

Historiae Augustae v. I. text latin with english translation by David Magie London: Harvard University Press, 1921. (Loeb Classical Library)

HOCHART, P. *Etudes au sujet de la persecution des Chretiens sous Neron*. Paris: E. Leroux, 1885.

HOLL, Karl (ed). *Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Huchhandlung, 1897.

HOMO, L. *Les empereurs romains Et Le christianisme*. Paris: Payot, 1931.

HORWITZ, E A. *The Logic of Social Control*. New York: Plenum Press, 1990.

HUNT, Emily J. *Christianity in the second century: a case of Tatian*. New York: Routledge, 2003.

HUNTCHIN, H. *Sancti Iustini Philosophi et Martyris Apologia Secunda pro Christianis*. Oxoniae: E Theatro Sheldoniano, 1703.

HYLDAHL, N. *Philosophie und christentum: eine interpretation der einleitun zum Dialog Justins*. Kopenhagen: Munksgaard, 1966. (Tese de doutorado na Aarhus Universitet, 1965).

Illustrated Bible Dictionary. Edited by M. G. Easton. 3. Ed. Wheaton, Ill: Christian Classics Ethereal Library, 1998.

INNES, Martin. *Understanding social control: Deviance, crime and social order*. Berkshire, England: Open University Press, 2003.

Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes. [ed. R. Cagnet e R. Lafaye] V. IV. Paris: Leroux, 1927. p. 386.

Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes. [ed. R. Cagnet e R. Lafaye] V. I-II. Paris: Leroux, 1901. p. 355.

IRINEO of Lyon. Againt Heresies. Traduzido por Rev. Alexander Roberts e James Donaldson. In: SCHAFF, Philip (ed.). *Ante-nicene Fathers v. 1. The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2001.

ISOCRATES. *Busiris*. with an English Translation in three volumes, by George Norlin, Ph.D., LL.D. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1980.

JANSEN, L. F. "Superstitio" and persecution of the Christians. *Vigiliae Christianae*, v. 33, n. 2, pp. 131-159, jun/1979.

JEROME; GENNADIUS. Lives of illustrious men. Traduzido por Ernest Cushing Richardson. In: SCHAFF, Philip (ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers 2, v. 3. Theodoret, Jerome, Gennadius, & Rufinus: Historical Writings*. New York/ Grand Rapids, MI: Christian Literature Publishing Co./ Christian Classics Ethereal Library, 1892.

JOHNSON, A. C.; et al. *Ancient Roman Statutes*. Austin: University of Texas Press, 1961.

JOLY, E.; MOORE, D. *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. VI, pars VII, fasc. IV. Berolini: De Gruyter, p. 4262.

JOSEPHÉ, F. *Contre Appion*. Trad. Th. Reinach. Paris: Les Belles Lettres, 1930.

JOSEPHUS, Flavius. *Jewish antiquities*, books XVI-XVII (Loeb Classical Library). Translated by Ralph Marcus and Allen Wikgren. New York: Harvad Press, 1963.

JOSSA, G. *I Cristiani e L'Impero Romano: da Tibério a Marco Aurelio*. Napoli: M. d'Auria Editore, 1991.

JOUCE, Cullan. The seeds of dialogue in Justin Martyr. *Australian eJournal of Theology* 7, jun/2006.

JUSTINO. *São Justino de Roma: I e II Apologias; Diálogo com Trifão*. Introdução e notas Roque Frangiotti; Traduzido por Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

JUVENAL. Satiras. In: *Juvenal and Persius: With An English Translation*. G. G. Ramsay. London. New York. William Heinemann; G. P. Putnam's Son. 1918.

KEITH, Graham. Justin Martyr and religious exclusivism. *Tyndale Bulletin* 43.1, pp. 56-80, 1992.

KENT, R. G. The mane of Hystapes. *Language*. V. 21, n. 2, pp. 55-58, abri/jun-1945.

KERESZTES, P. Law and Arbitrariness in the persecution of the Christians and Justin's First Apology. *Vigiliae Christianae*, v. 18, n. 4, pp. 204-214, dec/1964.

_____. Justin, roman law and logos. *Latomus*. V.45, n. 2, pp.339-346. Avril-juin/1986.

_____. Rome and Christians Church, I, *ANRW* II, 23, 1, pp. 260, 274ss, (1979).

_____. The literary genre of Justin's First Apology. *Vigiliae Christianae*, Vol. 19, No. 2, Jun., 1965.

KHORENATS'I, Moses. *History of Armenians*. Traduzido por Robert W. Thomson. Ann Arbor: Caravan Books, 2006.

KIMMEL, G. *Síntese teológica do Novo Testamento: de acordo com as testemunhas principais, Jesus, Paulo e João*. 3. ed. São Leopoldo (RS): Sinodal, 1983.

KITTEL, G. *Theological dictionary of the New Testament*. Michigan: Grand Rapids. W.M. B. Eerdmans Publishing Company: 1974. p. 71-91.

KRUEGER, Paul; MOMMSEN, Theodor (Ed.). *Corpus iuris civilis*. I. Institutiones. Dublin: Weidmann, 1920. passim.

KRÜGER, G. *Die Apologien Justins des Märtyrers*. 3. ed. Freiburg/Leipzig : Mohr, 1896.

LABRIOLLE, P. de. *La réaction païenne*. Paris: Le artisan du livre, 1934.

LACTANTIUS. *The divine institutes*. Washington: Catholic University of America Press, 1964.

LEWIS, Charlton Thomas; KINGERY, Hugh Macmaster (Ed.). *An elementary latin dictionary*. New York: American Book Co, 1918.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. revised and augmented throughout by. Sir Henry Stuart Jones with the assistance of. Roderick McKenzie. Oxford. Clarendon Press. 1940.

_____. *Abridged Greek-English Lexicon*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1999.

_____. *Abridged Greek-English Lexicon*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2001.

LINDERSKI, J. The Augural Law, *ANRW II*, 16.3, pp. 2146-312, 1986.

LUCIAN. *De morte Peregrini*. In: Works. with an English Translation by. A. M. Harmon. Cambridge, MA. Harvard University Press/ London. William Heinemann Ltd, 1936.

_____. *Menippus*. In: The Works of Lucian of Samosata. Translated by Fowler, H W and F G. Oxford: The Clarendon Press. 1905.

LXX Septuaginta: Old Greek Jewish Scriptures. Edited by Alfred Rahlfs. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt / Deutsche Bibelgesellschaft (German Bible Society), 1935. [software Bible Works 5.0]

MACMULLEN, Ramsay. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. New Haven & London: Yale University Press, 1997.

_____. *Enemies of the Roman Order: treason, unrest, and alienation in the Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966.

_____. *Paganism in the Roman Empire*. New Haven & London: Yale University Press, 1981.

MAIR, A.W.; G.R. MAIR.. *Callimachus: Hymn and Epigrams. Lycophron: With an English Translation by A.W. Mair*. Revised Version. Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2000.

MARAN, P. TOU EM ÁGIOS PATROS HMWN / IOUSTINOU / FILOSOFΟΥ KAI MARTUROS / TA / EUPISLOMENA PANTA) / S.P.N. JUSTINI PHILOSOPHI ET MARTYRIS / OPERA / QUAE EXSTANT OMNIA / ... / Opera & studio unius ex Monachis Congregationis S. Mauri. / Parisiis: Sumptibus Caroli Osmont, 1742. Cum approbatione et privilegio regius.

MARCOVICH, M. *Apologiae pro Christianis; Dialogus cum Tryphone/ Iustini Martyris*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005.

_____. *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis*, Berlin: De Gruyter, 1994.

_____. *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*. Berlin: De Gruyter, 1997.

_____. Notes on Justin Martyr's apologies. *Illinois Classical Studies*, 17 (2), pp. 322-335, 1992,

MARTIN, Dale B. *Inventing superstition: from the Hippocratics to the Christians*. Massachusetts: Harvard University Press, 2007.

MCGOWAN, A. Eating People: accusations of cannibalism against Christians. *Journal of early Christian Studies*. v. 2, n. 4, pp. 413-442, winter/1994.

MEIER, R. Perspectives on the concept of social control, *Annual Review of Sociology*, v. 8, pp. 35-55, 1982.

MIGNE, Jacques-Paul. (Org.). *Patrologiae cursus completus: series graeca*. Paris: Garnier-Migne, 1857. 161v.

_____. (Org.). *Patrologiae cursus completus: series latina*. Paris: Garnier-Migne, 1878. 217v.

MINNS, Denis; PARVIS, Paul (ed). *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009.

MOMMSEN, T. Der regions frerel nach römische Recht. *Historique Zeischift*, 64, pp. 392-399, 1890.

MONAHINO, V. Il fondamento jurídico delle persecuzioni nei primi due secoli. *La scuola cattolica*. 81, pp. 3-32, 1953

MOREAU, J. *La persécution Du Christianisme dans l'Empire roman*. Paris: Presses Universitaires de Frances, 1956.

MÜLLER, Friedrich Max. The Eschatology of the Avesta. In: _____. *Theosophy or Psychological Religion*. New York: AMS Press, 1975.

MUNIER, Charles (ed.) Justin. *Apologie pour les chrétiens: introduction, texte critique, traduction et notes*. Paris: Du Cerf, 2006.

_____. *L'Apologie de Saint Justin philosophe et martyr*. Fribourg, Suisse : Éditions universitaire, 1994. 174 p.

_____. *Saint Justin: apologie pour les chrétiens édition et traduction*. Fribourg, Suisse : Éditions universitaires, 1995.

NAGY, Àgnes A. Superstitio et Coniuratio. *Numen*, v. 49, n. 2, pp. 178-192, 2002.

NASCIMENTO, D.F.P. *O Logos em Fílon de Alexandria: principais interpretações*. Orientador: Danilo Marcondes de Souza Filho. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

NICOL, Donald M. *The reluctant Emperor: a biography of John Cantacuzene, Byzantine Emperor and Monk, c. 1295-1383*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. pp. 120-129.

OBAYASHI, Hiroshi (ed.). *Death and Afterlife: Perspectives of World Religions*. New York: Praeger, 1992.

ORIGIN. Against Celsus. In: SCHAFF, Philip (ed.). *Anti-nicene fathers, v.3*. Latin Christianity: its founder, Tertullian. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2001.

ORLIN, Eric M. *Temples, religion, and politic*. Leiden/New York: E.J. Brill, 1997.

OROSINUS, P. *Historiae Adversus Paganus*. C. Zangemeister. Lipsiae: Teubner, 1889.

OTTO, J.C.T. von. *Iustini Philosophi et Martyris Opera quae feruntur Omnia* (Corpus Apologetarum Cristianorum Saeculi Secundi i), vol. I, part I, Opera Iustini Indubitata. Jena: 1876.

PARKE, Herbert William (Ed.). *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*. London: Routledge, 1988.

PARVIS, Sara. Justin Martyr and Apologetic Tradition. In: PARVIS, Sara; FOSTER, Paul (ed.). *Justin Martyr and his world*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

_____; FOSTER, Paul (ed.). *Justin Martyr and his world*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

PAUSANIAS. *Description of Greece*. with an English Translation by W.H.S. Jones, Litt.D., and H.A. Ormerod, M.A., in 4 Volumes. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1918.

PEREIRA, I. Dicionário Grego-Português e Português-Grego. 8. Ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.

PERION, Joachin. *Beati Iustini philosophi & martyris: opera omnia, quae adhuc inveniri potuerunt, id est, quae ex Regis Galliae Bibliotheca prodierunt*. Parisiis: Apud Iacobum

Dupuys, è regione collegij Cameracensis, / sub insigni Smeritanae, 1554. Cum Priuilegio Regis.

PERKINS, Judith. *Roman Imperial Identities in the Early Christian Era*. New York: Routledge, 2009.

PFÄTTISCH, Johannes M. *Der einfluss Platons auf die theologie Justin des Märtyers: eine dogmengeschichtliche untersuchung nebst einem Anhang über der Apologien Justins*. Paderborn: Schöningh, 1910.

PLATO. Apology. In: *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 1 translated by Harold North Fowler; Introduction by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA: Harvard University Press/ London: William Heinemann Ltd. 1966.

_____. Republic. In: *Platonis Opera*. ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.

_____. Law. In: *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.

PLINIUS, Caecilius Secundus, Gaius. *Lettres*. Paris: Belle Lettres, 1953.

PLUTARCH. *Moralia*. with an English Translation by. Frank Cole Babbitt. Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. 1928.

POLYBIUS. *The Histories*. V. III. Translated by W. R. Paton. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann LTD, 1979.

POPE, M. *The concept of the DAIMON in Justin's Second Apology: with text and translation*. Master of Arts's dissertation. Departament of Classics. University of Kansas. 2000.

POUDERON, B. *Les Apologistes grecs du IIe siècle*. Paris: Du Cerf, 2005.

PRICE, R. M. Hellenization and Logos Doctrine in Justin Martyr. *Vigiliae Christianae*, Vol. 42, No. 1, pp. 18-23, Mar/1988.

QUASTEN, J. *Patrology v. I*. Alen, Texas: Christian Classics (RCL), 1995. pp. 196-197.

RAINÒ, B. *Giovanni Onorio da Maglie, trascrittore di codici greci*. Bari: Centro Libraio, 1972.

REED, Annette Y. The trickery of the fallen angels and the demonic mimesis of the divine: aetiology, demonology, and polemics in the writings of Justin Martyr. *Journal of Early Christian Studies* 12, 2, pp. 141-171. 2004.

ROBERTIS, F. de. *Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano*. Bari, 1971, II, pp. 64-89.

ROBINSON, Maurice A.; PIERPONT, William G. (ed.) *Robinson-Pierpoint Majority Text Greek New Testament* (1995). Bible Work 5, Software, 2002.

ROBINSON, O. F. *The criminal Law of the Ancient Rome*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1995.

ROHDE, Erwin. *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*: New York: Harper & Row, 1966.

ROMAN, Cristobal Gonzalez. Problemas sociales y política religiosa: a propósito de los rescritos de Trajano, Adriano y Antonino Pío sobre los cristianos. *Memorias de historia antigua*. N. 5, 1981.

ROSA, Claudia Beltrão. A religião da *Urbs*. In: SILVA, Gilvan Ventura da Silva; MENDES, Norma Musco. (org.) *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006. p. 141.

ROSS, Robert C. Superstitio. *The Classical Journal*, v. 64, n. 8, pp. 354-358, mai/1969.

ROUCECK, Joseph. *Social Control*. Westport, CT: Greenwood Press, 1970.

RUSCONI, C. DICIONÁRIO grego do Novo Testamento. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

RUSSELL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Philadelphia: Westminster Press, 1964.

SAUMAGNE, Ch. Tertulien et l'Institutum neronianum. *Theologische Zeitschrift*, 17, 1961.

SCHEIDCEILLER, F. Sur geschichte des Eusebius Von Kaisareia. *Znwkan*, 49, 1958.

SCHIMID, W. Ensebianum. Adnotatio ad Epistulam Antoninii Pii a Christianis fictam. *Rheinische Museum*, 97, pp. 190ss, 1954.

SCHOEDEL, W. R. Apologetic Literature and Ambassadorial Activities. *Harvard Theological Review*. N. 82, p. 72, Jan/1982.

SEGAL, Alan F. *Life after Death: a History of the Afterlife in the Religions of the West*. New York: Doubleday, 2004.

SENECA. *Apocolocyntosis*. W.H.D. Rouse, M.A. Litt. D. London. William Heinemann. 1913.

SHAKED, Shaul. Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E. In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, Louis (Ed.). *The Cambridge History of Judaism: Introduction; the Persian Period*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2008.

SHERWIN-WHITE, A.N. Why were the Early Christians persecuted? – An amendment. *Past and Present*. n.27, pp. 23-27, 1964.

_____. The early persecution and roman law again. *Journal of Thological Studies* n.3, v.2, 1952.

SKARSAUNE, O. *The proof from prophecy: a study in Justin Martyr's proof-text tradition: text-type, provenance, theological profile*. Leiden: E. J. Brill, 1987.

SOARES, Dionísio Oliverira. A ressurreição corporal na tradição paulina: o soma psychikón e o soma pneumatikón. *Atualidade Teológica*. Ano XIII, n. 33, p. 412, set/dez, 2009.

SOARES, Elizangela A. Antigas variações sobre a vida após a morte: circularidade cultural e religiosa no judaísmo pré-exílico? *Oracula*. V.2, n. 4, 2006.

SOLMSEN, Friederich. Cicero on religio and superstitio. *The Classical Weekly*. v. 37, n. 14, pp. 159-160, fev/1944.

SORDI, M. *I cristiani e l'Impero Romano*. Milano: Jacka Books, 2011.

_____. I rescritti di Traiano e di Adriano sui cristiani. *Rivista di Storia della Chiesa*. XIV, 1960, pp. 348-349.

STARK, Rodney; Bainbridge. *Religion, deviance and social control*. New York: Routledge, 1996.

SUETONIUS. The lives of the CAESARS. In: ROLFE, J.C. (ed.) *SUETONIUS*. v. II. London/New York: William Heinemann/G.P.Putnam's Sons, 1928.

SUETONIUS, C. T. *De Vita XII Caesarum*, Harvard: Loeb Classical Library, 1914.

SUNDERMANN, Werner. Oracles of Hystaspes. *Encyclopaedia Iranica*. Vol. XII, Fasc. 6, pp. 606-609, disponível em <http://www.iranicaonline.org/articles/hystaspes-oracles-of> acesso em 30 de setembro de 2012.

SUTCLIFFE, Edmund F. *The Old Testament and the Future Life*. London: Burns Oates & Washbourne, 1946.

SYLBERG, F. TOU AGIOU / IOUSRINOY / FILOSOFΟΥ KAI / MARTYROS / TA EURISKOMENA) / S. IVSTINI, / PHILOSOPHI ET MARTYRIS, / OPERA QVAE VNDEQVAQVE / INVENIRI POTVERVNT. Ex Typographeio Hieronymi Commelini, Heidelberg: Commelin, 1953.

TACITUS, C. Annals. In: *Complete Works of Tacitus*. Edited by Alfred John Church. William Jackson Brodribb. Sara Bryant. New York: Random House, Inc. Random House, Inc. reprinted 1942.

_____. *Historiae*. Ed. Charles Dennis Fisher. Clarendon Press. Oxford. 1911.

TALBERT, R. J. A. *The Senate of Imperial Rome*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

TATIAN. Address to the Greeks. Traduzido por J.E. Ryland. In: SCHAFF, Philip (ed.). *Ante-nicene fathers, v. 2. Fathers of the second century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004.

TERRY, M. *The Sibylline Oracles*. New York/Cincinnati: Eaton & Mains/Curts & Jennings, 1899.

TERTULLIAN. Apology. Traduzido por Rev. S. Thelwall. In: SCHAFF, Philip (ed.). *Anti-nicene fathers, v.3*. Latin Christianity: its founder, Tertullian. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2001.

_____. Apology. With traduction of T.R.Glover. In: GOOLD, G. P. *Tertullian/Minucius Felix*. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1978. pp. 112-113. (The Loeb Classical Library).

_____. Against the Valentinians. Traduzido por Dr. Roberts. In: SCHAFF, Philip; MENZIES, Allan. (ed.). *Anti-nicene fathers, v. 3. Latin Christianity: its Founder, Tertullian*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2006b.

THIRLBY, S. *Iustinu philosophu kai martyros Apologia hyper Christianōn pros Antōnion ton eusebē = Apologiae duae et dialogus cum Thyphone Iudaeo*. Londinium: Impensis Richardi Sare, iusta portam australem Hospitii Greiani, in / vico dicto Holbourn, 1722.

TITUS Livius. *History of Rome*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970.

TUAN, Yi-fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL, 1983.

URCH, Erwin J. Early roman understanding of Christianity. *The classical Journal*, v. 27, n. 4, pp. 255-262, jan/1932.

VAAGE, Leif E. *Religious rivalries in the Early Roman Empire and the rise of Christianity*. Toronto: Wilfrid Laurier University Press, 2006.

VALANTASIS, Richard. Demons, Adversaries, devils, fishermen: The Asceticism of "authoritative teaching" (NHL,VI,3) in context of Roman Ascetism. *The Journal of religion*. v. 81, n. 4, pp. 549-565, out/2001.

VEYNE, P. Império Romano. In: DUBY, G.; ÁRIES, P. (Org.). *História da vida privada, 1: Do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. pp. 196-197.

VEYNE, Paul. *O Império Greco Romano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

XENOPHON. Apology. In: _____. *Xenophontis opera omnia*, 2nd ed. Oxford: Clarendon Press. 1921.

WALSH, Joseph J. On Christian Atheism. *Vigiliae Christianae* 45, pp. 255-277, 1991.

WARTELLE. A. *Saint Justin, Apologies: Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index*. Paris : Études Augustiniennes, 1987.

WHIGHT, E.D. *The History of Heaven*. New York: Oxford University Press, 2000.

WINDEN, J. C. M. van. Le portrait de la philosophie grecque dans Justin, Dialogue I 4-5: *Vigiliae Christianae* 31, pp. 181-190, 1975.

WINDISCH, Hans. *Die orakel des Hystaspes*. Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen, 1929.

WRIGHT, David F. Christian Faith in the Greek World: Justin Martyr's Testimony. *The Evangelical Quarterly*. 54.2, pp.77-87, Apr.-June/1982.

APÊNDICE I: A TRADIÇÃO MANUSCRITICA DAS APOLOGIAS

A tradição manuscritica das *Apologias* de Justino remonta ao *Parisinus Graecus 450*, ao *Phillipicus 3081* e ao *Ottobonianus Graecus 274*, chamados respectivamente A, B e C, segundo a forma estabelecida por Otto⁶¹³.

O *Parisinus Graecus 450* – A – é o mais antigo manuscrito das obras de Justino consideradas autênticas. Ele é descrito como um conjunto de 467 fólhos de 28,5x21,5 cm, terminado em 11 de setembro de 1364, segundo seu colofão (fol. 461a)⁶¹⁴. Presume-se que tenha sido adquirido em Veneza por Guillaume Pellicier, bispo de Montpellirer e embaixador francês naquela cidade de 1539 a 1542⁶¹⁵. Não é possível saber onde o manuscrito esteve entre 1364 e 1540. Miroslav Marcovich⁶¹⁶ considera até razoável a hipótese de A ter sido produzido na Mistra⁶¹⁷ do Déspota Manuel Cantacuzenos. O antigo imperador John VI Cantacuzenos, pai de Manuel, teria vivido contente como monge até seus últimos dias, conhecido como Joasaph. Era um homem culto e interessado nos assuntos teológicos. Esse foi um período de prosperidade cultural e material no despotado de Morea⁶¹⁸. Minns e Davis identificam outros pontos que contribuem razoavelmente para indicar um centro maior como Mitra ou Constantinopla. Os primeiros cinco fólhos que introduzem a coleção das obras de Justino no A são extratos de Photius e Eusébio sobre esse apologista. Especificamente no primeiro fólho aparecem indícios de que o texto foi copiado ou adaptado de outro exemplar. Isso levaria a crer que A foi escrito em um lugar onde fosse possível ter acesso a outros textos que auxiliassem na adaptação. Ter acesso às relevantes passagens de Photius no século XIV pode ser considerado algo raro⁶¹⁹.

Outro manuscrito completo das *Apologias* é o *Phillippicus 3081*, chamado B. A partir da análise de Bobichon⁶²⁰ B é reconhecido como um apógrafo de A. Sua datação é de 2 de abril de 1541 e apresenta uma assinatura no nome de “George”, provavelmente Georgios

⁶¹³ *Iustini Philosophi et Martyris Opera quae feruntur Omnia* (Corpus Apologetarum Cristianorum Saeculi Secundi i), vol. I, part I, Opera Iustini Indubitata. Jena:1876.

⁶¹⁴ MINNS, D.; PARVIS, P. *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies*. Oxford: Oxford Press, 2009. p. 3

⁶¹⁵ ARCHAMBAULT, G. *Justin, Dialogue avec Tryphon*. 2 v. Paris, 1909.

⁶¹⁶ *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis*. Berlin: De Gruyter, 1994. Cf. Id. Notes on Justin Martyr's apologies. *Illinois Classical Studies*, 17 ,2, 1992, p. 322-335.

⁶¹⁷ Após o ano de 1261, a cidade ao sul do Peloponeso teria passado por um período de ascendente prosperidade. No século XIV, tornou-se importante centro cultural que teria sido capaz de influenciar o Renascimento na Itália.

⁶¹⁸ NICOL, Donald M. *The reluctant Emperor: a biography of John Cantacuzenos, Byzantine Emperor and Monk*, c. 1295-1383. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. pp. 120-129.

⁶¹⁹ MINNS; PARVIS, *Op. cit.*, p. 5.

⁶²⁰ ‘Oeuvres de Justin Martyr: le manuscrit Loan 36/13 de la British Library, um apographe du manuscrit de Paris (Prisinus graecus 450)’, *Scriptorium*, 57, 2003, p. 157-158.

Kokolos, que viveu em Veneza e trabalhou para Guillaume Pellicier⁶²¹. Acredita-se que B tenha pertencido sucessivamente a Pellicier, Claude Noulot du Val, ao Colégio Jesuíta de Clermont em Paris e, com a expulsão dos Jesuítas da França, à coleção de Meermann. E então passou para a coleção de Sir Thomas Phillipps⁶²², dando origem ao seu nome. Por alguns anos esses escritos estiveram no depósito da British Library identificado como “Loan 36/13”, mas foi retirado e vendido “by private treaty” em Março de 2006⁶²³.

O códice *Ottobonianus 274*, chamado de C, também tem certo valor na tradição manuscrita das *Apologias*, mesmo contendo apenas três capítulos das mesmas. Minns e Parvis⁶²⁴, Marcovich⁶²⁵, Otto⁶²⁶, Harnack⁶²⁷, Blunt⁶²⁸ e Munier⁶²⁹ concordam que sua qualidade é bem inferior a de A. Mas quando se trata de saber se C é paralelo e independente de A ou se é simplesmente uma cópia, as opiniões se dividem. Harnack⁶³⁰ considerou-o um escrito independente de A. Blunt destacou que ele parecia representar uma tradição diferente de A. Marcovich e Munier, segundo Minns e Parvis, contentaram-se em apontar o demérito do texto. Sem dar muitos detalhes sobre tais características de C, Minns e Parvis se esforçaram para argumentar que se trata de uma cópia de A feita às pressas. Uma hipótese razoável é a de que o trecho da *I Apologia 65-67* teria sido copiado pelo escriba Giovanni Onorio, atuante no Vaticano e em outros lugares de Roma por nomeação do papa Paulo III em 1535 até sua morte em agosto de 1563⁶³¹. O restante de C teve outros escritores de diferentes datas⁶³². Ainda segundo a análise de Minns e Parvis⁶³³, a junção da edição de Petrus Nannius do *De Resurrectione Mortuorum* de Atenágoras ao conjunto de escritos próximos aos extratos das *Apologias* aponta para uma data não anterior a 1541. Semelhantemente a *Legatio* de Atenágoras impõe uma data não posterior a 1557, quando a *editio princeps* foi impressa por H. Stephanus. A visão de Justino sobre a eucaristia teria sido de grande interesse teológico no

⁶²¹ MINNS, Denis; PARVIS, Paul (ed). *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 6. Vide nota 14.

⁶²² Esta trajetória apontada por Minns e Parvis é traçada por Archambault (*Op. cit.*, v. I. pp. xxiv-xxviii) e resumida por Bobichon (*Op. cit.* p. 160).

⁶²³ Conforme Minns e Parvis (*Op. cit.*, p. 6) indicam e o *Newslatter of the Association for Manuscripts and Archives in Research Collectons* 46, mai/2006, p. 13 atesta.

⁶²⁴ *Op. cit.*, p. 6.

⁶²⁵ *Op. cit.*, p. 7.

⁶²⁶ *Op. cit.*, p. xxviii

⁶²⁷ Die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts in der alten Kirch und in Mittelalter, *Text und Untersuchungen*, I.I, Leipzig, 1882.

⁶²⁸ *The Apologies of Justin Martyr*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911. p. lii.

⁶²⁹ *Justin, Apologie pour les Chrétiens*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006. p. 86.

⁶³⁰ *Geschichte der altchristlichen Literatur*, i, Leipzig: J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1907 p. 99

⁶³¹ MINNS; PARVIS, *Op. cit.*, p. 7. Ele indica também RAINÒ, B. *Giovanni Onorio da Maglie, trascrittore di codici greci*. Bari: Centro Libraio, 1972.

⁶³² Conforme mostram Minns e Parvis (*Op. cit.*, p. 7).

⁶³³ *Ibid.* p. 8.

período que antecedeu e aos redores do decreto da eucaristia na décima terceira sessão do Concílio de Trento em 11 de outubro de 1551. Esses três capítulos do texto de Justino teriam sido citados por Thomas Cranmer e Stephen Gardiner em 1549, antes de aparecer a *editio princeps*. Uma data próxima a 1548 é sustentada para esses dois primeiros fólios de C.

Além desses três manuscritos, pode-se contar com a colaboração de uma tradição indireta nas citações de Eusébio de Cesareia, na *Sacra Parallela*⁶³⁴ e no *Chronicon Paschale*⁶³⁵. Na *História Eclesiástica*, as *Apologias* são citadas não menos que doze vezes. Na *Sacra Parallela* de João Damasceno são encontradas oito passagens. No *Chronicon Paschale*, aparecem apenas os trechos da *II Apol.* 8.1-2 e 8.3-4. Esse último deriva provavelmente da tradição de Eusébio (*Hist. Ecles.*, IV.16.3-6)⁶³⁶.

⁶³⁴ HOLL, Karl (ed). *Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1897.

⁶³⁵ Ad exemplar Vaticanum recensuit L. Dindorf, Bonae: Impensis ed Weberi, 1832.

⁶³⁶ MINNS, Denis; PARVIS, Paul (ed). *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009, p. 13

Índice onomástico de autores e textos antigos

Agostinho de Hipona	86
Alexandre de Afrodísias	113
Apuleio	24
Aristides.....	15, 24, 33, 49, 55, 58, 109
<i>Ata do Martírio de Justino</i>	22
Atenágoras	24, 109, 123, 143
<i>Carta a Diogneto</i>	49
Cassius Dio.....	9, 13, 14, 34, 36, 48, 49, 67, 88, 97, 103, 111
<i>Chronicon Paschale</i>	18, 128, 144
Chrysippus de Solis	113
Cicero	43, 139
26, 31, 43, 71, 74, 87	
Clemente de Alexandria	74, 97
Diogenes Laertius	113
Élio Aristides	58
Estrabão	94
Eusébio	18, 19, 22, 23, 30, 31, 32, 33, 34, 40, 44, 45, 48, 49, 50, 53, 54, 56, 57, 58, 68, 69, 120, 142, 144
Flávio Josefo.....	24, 80, 93, 129
<i>História Augusta</i>	9, 48, 51
Homero	92
Irineu de Lyon	21
Isócrates	86
Jerônimo e Gennadius	21
Juvenal.....	74
Lactâncio	97
Luciano	21, 37, 58, 73, 95
Méliton de Sardes	24, 45
<i>Oráculos de Histaspes</i>	97
Orígenes.....	95
Orósio	60

<i>Papyri Graecae Magicae</i>	92
Pausânias	94
Platão 11, 24, 26, 27, 28, 29, 67, 78, 86, 87, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 107, 108, 109, 113, 115, 120	
Plínio... 9, 14, 26, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 46, 47, 52, 53, 55, 62, 76, 77, 79, 116, 120	
Plutarco	73, 86, 91, 94, 95, 96, 113, 116
Políbio.....	86, 87
Quadrato	15, 24, 33, 49, 55
Sêneca.....	26, 72, 103
Suetônio	13, 37, 44, 103
Taciano	21, 24, 27
Tácito	13, 14, 26, 34, 37, 44, 49, 88, 97, 116, 120
Teófilo de Antioquia.....	24, 123
Tertuliano	9, 12, 21, 27, 34, 35, 45
Tito Lívio.....	9, 74, 75
Varrão	86
Xenofontes.....	24, 26

Índice remissivo

- acusadores..... 30, 56, 88, 125
- Adriano 7, 10, 15, 16, 27, 35, 37, 40, 41,
42, 44, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57,
58, 59, 60, 61, 62, 63, 71, 72, 84, 90,
106, 128, 143
- alma . 24, 46, 81, 93, 98, 99, 101, 102, 104,
105, 114, 125, 137
- Antonino Pio.. 7, 10, 15, 16, 26, 33, 59, 60,
61, 62, 64, 121, 129
- antropofagia..... 39
- asebeia*..... 36
- Ásia Menor 15, 26, 32, 55, 83
- ateísmo..... 30, 38, 56, 62, 84, 107, 124
- ἀσεβεία 38
- Bar Koseba 112
24, 51, 52, 55, 136
- boatos maliciosos..... 63
- calúnias
calúnia.. 7, 34, 39, 40, 47, 48, 56, 81, 82,
83, 84, 88, 91, 96, 108, 119, 125, 128,
130, 131
- canibalismo..... 30, 56, 84, 124
- castigo 6, 31, 44, 56, 61, 74, 85, 91, 94, 96,
97, 98, 104, 113, 114, 120, 123, 126,
131
- coercitio* 37, 44
- cognitio extra ordinem* 45
- controle social.... 14, 16, 17, 18, 64, 65, 67,
68, 69, 70, 77, 80, 82, 113, 127, 129,
130, 131, 133
- costumes judaicos
costume judaico 39
- Crescente.....23, 26, 29, 34, 63, 124
- crime 17, 31, 37, 39, 40, 42, 47, 57, 58, 62,
67, 68, 84, 89, 90, 93, 126, 128, 139
- culto ao imperador
culto imperial38, 52, 81
- decreto.....47, 64, 76, 79, 114, 148
- demônios
demônio.... 11, 74, 78, 79, 81, 88, 89, 91,
96, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 117,
118, 119, 122, 127, 129, 130
- denúncias
denúncia 7, 34, 37, 41, 43, 47, 55, 56,
58, 82, 90, 91, 123, 124, 127, 128,
130
- desordem social..... 17
- destino29, 52, 104, 105, 107, 113, 120
- Domiciano.....36, 48
- epicureus 100, 102
- escola peripatética.....22
- escola platônica
platonismo.....22
- estigmas
estigma 84, 88, 89
- estigmatização..... 11, 74, 83, 87
- estoicismo22, 114, 117, 129
- estoicos.....92, 100, 102, 104, 124
- exclusivismo74
- fariseus
fariseu.....99

- filosofia.... 7, 12, 16, 22, 23, 27, 28, 30, 33,
38, 65, 71, 73, 92, 93, 99, 100, 101, 102,
103, 106, 118, 122, 125, 126, 129
- filosofia estoica..... 38
- flagitia*
- flagitium .. 14, 36, 39, 40, 46, 47, 48, 50,
90, 124, 128
- gênero apologético..... 10, 25, 28
- Grâniano 15, 16, 53, 56, 57, 128
- Hades 92, 99, 101, 102
- Helena..... 107, 120
- Heráclito 103, 115, 117
- hetaerias* 41
- Histapes 103
- Homero 98, 101, 102, 107, 115
- incesto..... 14, 39, 59, 84
- inferno..... 105
- injustiças
- injustiça..... 15, 47, 91, 131
- institutum neronianum*.... 12, 15, 36, 37, 48
- ius coercionis* 37, 45, 50
- juízo 7, 23, 28, 30, 35, 36, 42, 45, 55,
58, 86, 106, 118, 120, 126, 127, 130
- justiça.... 11, 29, 30, 31, 64, 70, 71, 74, 82,
90, 91, 97, 98, 106, 114, 118, 120, 121,
126, 127
- laesea maiestatis*..... 37, 40, 45
- livre-arbítrio..... 113
- λόγος σπερματικός..... 26
- Logos*
- logos 12, 26, 73, 109, 110, 112, 115,
116, 117, 118, 120, 121, 122, 123,
125, 127, 130, 133, 142, 143
- Lúcio Vero..... 33
- maiestas*.....47, 56
- manutenção da ordem 7, 10, 11, 15, 16, 17,
64, 70, 71, 92, 95, 96, 122, 125, 127,
130
- Marcião 24, 119, 120
- Marco Aurélio
- M. Aurélio 10, 16, 33, 35, 48, 59, 60, 62,
63, 72, 73, 121, 131
- Menandro 104, 107, 120
- Minúcio Fundano 16, 53, 54, 56, 58, 128
- Moisés 114
- moral 15, 61, 66, 87, 91, 92, 94, 96, 118,
121, 124, 127, 129
- moralidade..... 7, 70, 91, 94, 108, 119, 129,
131
- morte 16, 24, 29, 42, 52, 62, 63, 70, 72, 78,
82, 83, 85, 89, 90, 91, 96, 97, 98, 99,
100, 101, 102, 104, 105, 111, 118, 123,
124, 125, 126, 127, 144, 147
- neoplatonismo 129
- Nero..... 12, 36, 47, 48, 50, 77, 83, 117, 128
- Nerva..... 38
- nome cristão
- nomen christianum..... 30
- nomen christianum*..... 7, 43, 47, 50, 55, 57,
129
- nomen Christianum* 84, 95, 127
- opinião pública..... 39, 50, 59
- Ottobonianus Graecus 274* 9, 19, 146
- Parisinus Graecus 450*..... 5, 9, 19, 24, 146
- pax deorum*.. 13, 39, 46, 62, 65, 66, 76, 130
- perseguição 7, 8, 13, 15, 35, 36, 37, 47, 53,
59, 62, 64, 66, 83, 88

- perseguições. 13, 15, 27, 47, 65, 66, 81, 87, 89, 106, 128
- petição
libellus 27, 31, 32, 33, 34, 62, 71, 90, 126, 129
- Phillipicus 3081* 19, 146
- pitagórico 22
- preconceito 63, 88
- reino de Deus 6, 74, 91
- religio licita* 38, 45, 55
- rescrito ... 16, 27, 33, 40, 43, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 90
- rescrito de Adriano 54, 57, 61
- ressurreição 99, 100, 102, 105, 109, 111, 112, 144
- retórica 10, 26, 27, 29, 72, 115
- revelação 11, 105, 107, 115, 116
- Rusticus 23
- sacrifícios
sacrifício 42, 48, 64, 74, 75, 79, 81
- sacrilegium* 37, 40, 45, 47, 50
- saduceus
saduceu 99
- senatus consultum* 36, 48
- Sibila 103, 118
- Simão Mago 24
- Sócrates 9, 25, 28, 29, 30, 73, 97, 101, 115, 122, 124, 129
- superstitio* ... 7, 8, 14, 35, 37, 39, 40, 42, 43, 45, 46, 48, 52, 55, 58, 85, 90, 91, 94, 124, 127, 128
- superstitiones* 14, 46, 94, 101, 102
- temor 40, 62, 92, 93, 94, 97, 105, 107, 120, 126, 127, 128
- Tibério 15, 16, 36, 48, 103, 139
- tolerância 17, 35, 37, 42, 47, 129
- Tolomeu 61
- Trajano 7, 10, 15, 32, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 49, 50, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 66, 84, 90, 128, 133, 143
- Tumultos
Tumulto 62
- Urbico 16, 34, 35, 61, 63, 84, 85, 123
- verdade ... 22, 23, 26, 28, 29, 30, 31, 65, 70, 74, 78, 83, 88, 90, 106, 108, 110, 111, 113, 114, 116, 119, 122, 126, 129, 130
- Vespasiano 22, 32, 117
- vício 99, 113, 114, 120, 121, 124
- virtude 6, 91, 92, 96, 99, 112, 113, 114, 115, 120, 124, 125

