

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em História

Alessandro Arzani

EUCARISTIA E IDENTIDADE DOS CRISTÃOS SEGUNDO
JUSTINO MÁRTIR

Porto Alegre-RS
2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em História

Alessandro Arzani

**EUCARISTIA E IDENTIDADE DOS CRISTÃOS SEGUNDO
JUSTINO MÁRTIR**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de doutor junto ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Orientador:
Prof. Dr. Francisco Marshall

Porto Alegre-RS
2019

CIP - Catalogação na Publicação

Arzani, Alessandro
Eucaristia e identidade dos cristãos segundo
Justino Mártir / Alessandro Arzani. -- 2019.
244 f.
Orientador: Francisco Marshall.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto
Alegre, BR-RS, 2019.

1. Justino Mártir. 2. Império Romano. 3. História
do Cristianismo. 4. Eucaristia. I. Marshall,
Francisco, orient. II. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Alessandro Arzani

EUCARISTIA E IDENTIDADE DOS CRISTÃOS SEGUNDO JUSTINO MÁRTIR

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de doutor junto ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) sob a orientação do Prof. Dr. Francisco Marshall.

Aprovada com louvor em 29/07/2019

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira

Prof. Dr. José Rivair Macedo

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin

Prof. Dr. Gabriele Cornelli

AGRADECIMENTOS

Sou grato à minha família por tudo o que vivemos antes e durante o desenvolvimento desta pesquisa. Agradeço especialmente à minha irmã Fernanda Arzani por sempre ler com muito entusiasmo os meus ensaios acadêmicos e me oferecer suas contribuições.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e à Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) por terem me recebido como doutorando e terem oferecido um ambiente agradável de estudos; à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa concedida para o desenvolvimento da pesquisa.

Também sou grato ao meu orientador Prof. Dr. Francisco Marshall por ter confiado no meu trabalho e por ter me dado liberdade para desenvolver o meu projeto. Sigo admirando-o ainda mais, por sua sabedoria e serenidade.

De um modo muito especial agradeço à Prof^a. Dr^a. Elena Zocca da Università degli Studi di Roma La Sapienza por ler meu projeto e me ajudar com recomendações de leituras.

Sou grato à Università degli Studi di Messina por ter me proporcionado a oportunidade de enriquecer minha pesquisa junto ao Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne.

A todos meu muito obrigado.

A questão da eucaristia é uma das mais importantes pertencentes à história da religião. Ela pode ser relacionada de modo central a todo o sistema da doutrina cristã. Pois o cristianismo está baseado na viva união do fiel com a pessoa de Cristo; e este grande fato é enfaticamente concentrado no mistério da ceia do Senhor.

John Williamson Nevin

EUCARISTIA E A IDENTIDADE DOS CRISTÃO SEGUNDO JUSTINO MÁRTIR

Resumo: Tendo em vista a relevância da compreensão da formação e do desenvolvimento do cristianismo contemplando os múltiplos aspectos que compõem o mundo romano, esta pesquisa pretende delimitar contornos específicos desse amplo cenário elegendo um objeto do II século. Dessa forma, tem-se por objetivo principal a compreensão da relação entre o ritual da eucaristia e a identidade dos cristãos a partir da análise dos escritos de Justino Mártir (100-165 d.C.). Por isso, desenvolve-se uma investigação histórico-cultural baseada em uma análise interna e externa dos documentos, empregando uma exegese histórico-crítica que procura compreender a função simbólica e discursiva das elaborações teológicas do autor dentro do seu contexto social. Nascido em Flávia Neápolis, cidade da antiga região da Samaria, Justino era provavelmente filho de pai latino e de um avô com nome grego. Estudou filosofia, mas se converteu ao cristianismo e se colocou em defesa da fé. As *Apologias* e o *Diálogo com Trifão* foram escritos aproximadamente entre os anos de 154 e 161 d.C., durante os governos de Antonino Pio e Marco Aurélio. Seus escritos manifestam uma tensão entre a imagem dos cristãos sob as sombras que acobertam suas reuniões transformando-os em alvo da resistência dos “outros” e o teor apologético que procura iluminar o reconhecimento dos fiéis por meio de suas celebrações e pelo exemplo de conduta que mantinham. Em seu discurso o apologista define quem são os “cristãos”, o que eles pensam e de que modo procedem em suas reuniões. Sua perspectiva apresenta tanto oposição às alegações anticristãs detectadas no Império Romano quanto associações e analogias com elementos da cultura greco-romana, com o intuito de estabelecer correlações que visam à aprovação de diversos aspectos da religião cristã pelos de fora. Em grande medida ele recorre a uma hermenêutica bem particular, aplicada aos textos proféticos e a uma comparação de aspectos culturais do mundo greco-romano para defender a fé cristã. Esta pesquisa nos permite compreender que a celebração da eucaristia se desenvolveu dentro de um processo histórico concomitante ao estabelecimento de fronteiras e delimitações entre vários grupos. Este processo envolve apropriação, ressignificação de elementos culturais comuns no mundo greco-romano e a afirmação de identidades. Desse modo, a eucaristia aparece como uma celebração que distingue os cristãos dos judeus, diferenciando-os também de outros grupos cristãos que não a celebram no mesmo sentido, como os marcionitas, basilidianos e valentinianos.

Palavras-chave: Justino Mártir; Império Romano; História do Cristianismo; Eucaristia

EUCHARIST AND IDENTITY OF CHRISTIANS ACCORDING TO JUSTIN MARTYR

Abstract: Taking into consideration the understanding's relevance of the formation and development of Christianity contemplating the multiple aspects that form the Roman world, this research intends to delimit specific contours of this broad scenario choosing an object of the II century. In this way, the main objective is to understand the relationship between the Eucharist's ritual and the identity of Christians, based on the analysis of the writings of Justin Martyr (100-165 AD). Therefore, a historical-cultural investigation is developed based on an internal and external examination of the documents, employing a historical-critical exegesis that seeks to understand the symbolic and discursive function of the author's theological elaborations within his social context. Born in Flavia Neapolis, an old city in the region of Samaria, Justin was probably the son of a Latin father and a grandfather with a Greek name. He studied philosophy but converted to Christianity. The Apologies and Dialogue with Trypho were written approximately between the years of 154 and 161 AD, during the governments of Antonino Pio and Marcus Aurelius. Their writings express a tension between the image of Christians upon the shadows that cover their meetings turning them into the target of the resistance of the "others" and the apologetic content that seeks to illuminate the recognition of the believers through their celebrations and the example of conduct that maintained. In his discourse, the apologist defines who the "Christians" are, what they think and how they proceed in their meetings. His perspective presents as much opposition to the anti-Christian claims detected in the Roman Empire as to associations and analogies with elements of Greco-Roman culture in order to establish correlations that aim to approve various aspects of the Christian religion by outsiders. Considerably he uses a very particular hermeneutic applied to the prophetic texts and comparison of cultural aspects of Greco-Roman world to defend the Christian faith. This research allows us to understand that the Eucharist's celebration was developed within a concomitant historical process of establishment of borders and boundaries between various groups. Thus, the Eucharist appears as a celebration that distinguishes Christians from Jews, differentiating them also from other Christian groups that do not celebrate it in the same direction as the Marcionites, Basilidians, and Valentinians.

Keywords: Justin Martyr; Roman Empire; History of Christianity; Eucharist

LISTA DE FIGURAS

		Pág.
Fig. 1	Relevo mitraico dupla-face, lado A	101
Fig.2	Relevo mitraico dupla-face, lado B	103
Fig.3	Mosaico Mitraico do Mithraeum de Felicissimus, Ostia	104

LISTA DE ABREVIATURAS

<i>Hist. Eccles.</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>IGAM</i>	Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure
<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>	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i>
<i>Ant. Jud.</i>	<i>Antiguidades Judaicas</i>
<i>Guer. Jud.</i>	<i>Guerras Judaicas</i>

Sumário

INTRODUÇÃO.....	11
1 JUSTINO: SUA OBRA, SEU TEMPO E CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS	22
1.1 As principais edições das Apologias	22
1.2 A questão da autoria: Justino	24
1.3 A composição das Apologias de Justino	28
1.3.1 As teorias sobre a composição e a estrutura das Apologias.....	28
1.3.2 As raízes do gênero apologético de Justino	30
1.3.3 Destinatários das Apologias	34
1.4 Composição e estrutura do Diálogo com Trifão.....	36
1.4.1 Destinatários do Diálogo com Trifão	38
1.5 Considerações teórico-metodológicas	40
2 A RESISTÊNCIA PAGÃ AOS CRISTÃOS E O COMPLEXO SISTEMA DE INTER- RELAÇÕES CULTURAIS	48
2.1 Os cristãos segundo os pagãos	49
2.2 Os cristãos e as associações no Império Romano	55
2.3 Os cristãos e a religiosidade externa no Império.....	79
2.4 Semelhanças e dessemelhanças entre crenças cristãs e a cultura externa	92
2.4.1 A celebração cristã e as semelhanças mitraicas	97
2.4.2 O cultivo da filosofia superior na comunidade cristã	109
3 OS JUDEUS E A EUCARISTIA.....	124
3.1 A representação dos judeus nos escritos de Justino	125
3.2 A disputa pelos significados das <i>Escrituras</i>	129
3.3 Alimentando as diferenças.....	149
3.3.1 A influência greco-romana sobre a mesa dos judeus.....	150
3.3.2 A ação de graças na ceia	156
4 A EUCARISTIA E OS VERDADEIROS CRISTÃOS	159
4.1 Os irmãos que se reúnem para participar da eucaristia	160
4.2 A configuração da reunião dos cristãos e suas origens socioeconômicas	166
4.3 Os elementos da ceia e a tradição eucarística.....	179
4.4 A eucaristia e os verdadeiros cristãos.....	189
CONSIDERAÇÕES FINAIS	209
REFERÊNCIAS	212

INTRODUÇÃO

Os estudos das interações culturais entre judeus, politeístas e cristãos têm se mostrado inquietantes desde o século XIX. Os trabalhos de Johann Gustav Droysen e Ferdinand Christian Baur, influenciados em grande medida pelo pensamento de Hegel, procuravam explicar o cristianismo como produto de sementes da cultura helenística e da tradição judaica¹. Compreender essas trocas culturais e intercâmbios mostrou ser uma árdua tarefa, principalmente porque a disposição dos vestígios *significos* provenientes das fontes analisadas podem ocasionar um efeito ilusório das disposições originais do período estudado.

Na virada do século XIX para o XX a obra de Adolf von Harnack² despontava com uma análise da expansão do cristianismo primitivo que retratava o judaísmo como uma religião a ser superada. O cristianismo gentílico aparecia em expansão, suplantando a fé dos judeus e atraindo pessoas do mundo todo para uma renovação espiritual no Império. Judaísmo e cristianismo eram representados como religiões opostas e incomunicáveis desde o princípio. O ponto de contato entre judeus e cristãos seria a utilização das *Escrituras*. Assim, sua análise acabava por apontar o cristianismo como a religião que aparecia para superar o obsoleto judaísmo.

Nesse mesmo período a maior parte dos estudos sobre judaísmo era desenvolvida por acadêmicos cristãos, cujos estudos frequentemente mostravam uma continuação das denúncias contra os judeus e sua religião em conformidade com as fontes cristãs antigas³. Com o intuito de corrigir as distorções decorrentes desse procedimento, George F. Moore⁴ apresentou uma análise que ampliava a contemplação das fontes judaicas e criticava as construções baseadas meramente na reprodução da tradição cristã.

¹ Conforme comentou Monica Selvatici (Os judeus helenistas e a primeira expansão cristã: questões de narrativa, visibilidade histórica e etnicidade no livro dos *Atos dos Apóstolos*. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 2006. p. 9).

² HARNACK, A. *Mission and Expansion of Christianity in the first three centuries*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2005. Originalmente *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* com sua primeira publicação em 1902. Cf. HARNACK, A. V., SANDERS, T. B., & BULTMANN, R. *What is Christianity?* New York, Harper & Row, 1957.

³ BAUMGARTEN, A. I. Marcel Simon's *Verus Israel* as a contribution to Jewish History. *Harvard Theological Review*. 92:4, 1999, pp. 466,467.

⁴ *Judaism in the First Century of the Christian Era: The Age of the Tannaim*. 3 v. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927-1930, pp. 197-254.

Em 1948⁵, Marcel Simon defendeu uma análise distinta, que atentava para o turbulento antissemitismo de sua época. Seu *Verus Israel* se tornou livro em 1964⁶ e ao mesmo tempo em que dependia da crítica de George F. Moore à reprodução antijudaica das fontes cristãs, de modo controverso se aproximava das análises de Emil Schürer e Wilhelm Bousset, tão criticados por Moore. Em síntese, Simon sustentava que o antijudaísmo cristão antigo cresceu a partir de uma viva competição pelas almas daqueles que buscavam sustento espiritual. Seus estudos também contrastaram à proposta de Harnack ao sublinhar que o combate ao judaísmo promovido pelos líderes cristãos nos primeiros séculos era uma evidência de que o primeiro estava longe de ser uma religião decadente e pouco atrativa. Assim, devia-se compreender que o processo de separação entre ambos os grupos seria muito mais complexo do que se supunha anteriormente.

Embora a obra de Marcel Simon tenha conquistado grande repercussão, sua teoria declinou com as crescentes evidências de que o proselitismo judaico teria sido muito limitado, e incapaz de justificar um conflito ardente entre judeus e cristãos⁷.

Para se compreender a situação naquele período é essencialmente necessário ter em conta a relação do povo de *Iaweh* com o mundo ao seu redor. Segundo Arnaldo D. Momigliano, mesmo sob a influência helênica os judeus apresentaram fortes e variadas formas de resistência enquanto se organizavam em grupos distintos entre si. Em sua perspectiva “o repúdio ao helenismo em Jerusalém era sem dúvida uma reafirmação da fidelidade da comunidade judia ao Deus de Abraão, Isaac e Jacó, mas era ao mesmo tempo o resultado de muitas escolhas individuais”⁸. Isso, todavia, não garantia uma homogeneidade entre o povo, mas permitia que entre aqueles que buscavam perpetuar a sua autoafirmação enquanto judeus existissem diferenças contrastantes.

De acordo com Martin Hengel⁹, todo judaísmo do tempo de Jesus era judaísmo helenístico e essa forte influência poderia ser sentida nos campos linguístico, literário,

⁵ *Verus Israel* foi apresentado em forma de dissertação.

⁶ *Verus Israel: Étude Sur Les Relations Entre Chrétiens Et Juifs Dans L'empire Romain (135-425)*. Paris: E. de Boccard, 1964.

⁷ GOODMAN, M. *Mission and conversion: proselytizing in the religious history of the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

⁸ *Os limites das helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991. p. 92.

⁹ *Judaism and Hellenism*. Trad. John Bowden, 2. V. Philadelphia: Fortress, 1974; Id. *Jews, Greeks and Barbarians: aspects of the Hellenization of Judaism in the Pre-Christian Period*. Trad. John Bowden. Philadelphia: Fortress, 1980; Id. *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ*. Trad. John Bowden. London: SCM Press/ Philadelphia: Trinity Press International, 1989; Id. *Judaism and Hellenism revisited*. In: COLLINS, John J.; STERLING, G. E. (ed.). *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2001. pp. 6-37.

educacional, arquitetônico, religioso, filosófico, artístico, político, econômico e militar. Não faltaram críticas à interpretação de E. P. Sanders¹⁰ sobre o *Judaísmo palestino* e sua influência escatológica sobre o messianismo cristão¹¹, o que reflete a contínua busca por novos resultados.

As relações interculturais desencadeadas pela expansão cristã do seio do judaísmo para o domínio “gentílico” no Império Romano proporcionam uma série de interrogações que chamam a atenção principalmente para os fatores primordiais dessa transição. As pesquisas sobre as questões indentitárias entre judeus, cristãos e pagãos têm se desenvolvido amplamente, principalmente a partir de grupos de trabalhos especializados. Os trabalhos na *McMaster University*, em 1978, proporcionaram três volumes sobre *Jewish and Christian self-definition*¹².

No primeiro *Simpósio Durham-Tübingen de pesquisa sobre Cristianismo Antigo e Judaísmo*¹³, em 1988, os estudos sobre a relação entre judeus e cristãos nos primeiros anos ganharam atenção e foram compilados em uma obra específica dirigida por M. Hengel e U. Heckel (1991)¹⁴. Era preciso determinar em que momento os intercâmbios entre judeus e cristãos foram rompidos definitivamente e quando se estabeleceu a separação das correntes religiosas¹⁵. No ano seguinte, o *II Simpósio Durham-Tübingen*¹⁶ contemplou as relações decorrentes da virada do primeiro para o segundo século. James D. G. Dunn organizou, em 1992, uma edição dos artigos discutidos no evento. Um ano antes ele havia publicado um livro intitulado *The partings of the Ways*, no qual sustentava categoricamente que o período entre as duas revoltas judaicas (66-70 e 132-135 d.C.) foi decisivo para a separação dos caminhos. Judith Lieu (1994)¹⁷, no entanto, condenou a hipótese de uma cisão considerando que ela não seria capaz de explicar a complexidade das relações entre cristãos e judeus. As inter-relações sociais entre esses grupos se desenrolaram para além de marcos como a destruição do Templo

¹⁰ Cf. SANDERS, E. *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*. London, SCM Press, 1977. Id. *Judaism: practice and belief, 63 BCE-66 CE*. London, SCM, 1992.

¹¹ HENGEL, M.; DEINES, R. E.P. Sanders’ ‘common Judaism’, Jesus, and the Pharisees: review article of: ‘Jewish Law from Jesus to Mishnah’ and ‘Judaism: practice and belief’ by E.P. Sanders. *The Journal of Theological Studies*. 46, 1, April/1995.

¹² SANDERS, P. (Org.) *Jewish and Christian self-definition*. V. I. Philadelphia: Fortress Press, 1980.; SANDERS, P.; BAUMGARTEN, A. I.; MENDELSON, A. (Org.) *Jewish and Christian self-definition*. V. II. Philadelphia: Fortress Press, 1981.; SANDERS, P.; MEYER, B. F. (Org.) *Jewish and Christian self-definition*. V. III. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

¹³ O evento comemorava os 50 anos do teólogo de Tübingen, Adolf Schlatter, 1852-1938.

¹⁴ Artigos do evento podem ser conferidos em HENGEL, M.; HECKEL, U. (org.). *Paulus und das antike Judentum: Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50. Todestag Adolf Schlatters* (19, mai 1938). Tübingen: Mohr, 1991.

¹⁵ Judith Lieu (2002) aponta a obra de JACKSON, F. J. Foakes (ed.) *The Parting of the Roads: Studies in the Development of Judaism and Early Christianity*. Arnold: London, 1912 como uma das possíveis origens da busca pela “separação”.

¹⁶ O Simpósio de 1989 foi dedicado à memória do centenário da morte do bispo de Durham, Joseph Barber Lightfoot, 1828-1889.

¹⁷ The Parting of the Ways: Theological Construct or Historic Reality? *Journal Studies of New Testament*. 56, 1994, pp. 101–19 depois republicado em *Neither Jew nor Greek: Construction of early Christianity* (2002).

em 70 d.C ou o final da revolta de Barkokhba em 135 d.C. Por isso, as teorias de que esses seriam marcos da “separação” cederam espaço ao modelo do *the ways that never parted*, como é intitulada a coletânea de estudos apresentada por A. Reed e A. Becker¹⁸, fruto da *Research Partnership* entre Princeton e Oxford em 2001. Embora os contornos identitários tenham ganhado contraste no II século, esses grupos continuaram em contato por muito mais tempo. “Judaísmo” e “cristianismo” são construções artificiais destinadas a dar compreensibilidade em retrospecto a dois fenômenos religiosos, todavia representam um cenário muito mais plural e diversificado do que se supunha no início do século XX. Uma separação aguda do judaísmo e do cristianismo só se concretiza de fato a partir do século IV, quando o apoio irrestrito de Constantino possibilitará aos bispos legislar a respeito dos limites permitidos no relacionamento entre judeus e cristãos. Durante todos esses anos, no entanto, a literatura cristã testifica a respeito do combate aos judeus.

Judith Lieu¹⁹, retomando o desafio levantado por Marcel Simon, apontou que era necessário distinguir entre o desenvolvimento histórico e o processo de elaboração teológica que afastava os cristãos cada vez mais das crenças judaicas. Em parte, Lieu é devedora a Robert Wilken que tanto na análise de Cirilo de Alexandria²⁰ quando ao tratar de João Crisóstomo²¹ apontou que a imagem atribuída aos judeus nesses escritos era fruto de elaboração retórica ou teológica²². Em 1996, Judith Lieu²³ fez uma análise da imagem atribuída aos judeus representados nos textos cristãos do II século. Sua perspectiva transcende a busca pelos elementos teológicos levando em consideração a capacidade que os textos antigos tinham de construir seus leitores e uma realidade a ser contemplada. Dessa maneira, em seu *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World* aparece uma síntese dessa abordagem que examina a função prática das ideias representadas²⁴, o que de fato é uma grande contribuição ao estudo das relações entre judeus, cristãos e pagãos nesse período.

¹⁸ *The ways that never parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

¹⁹ *Op. cit.*, 1994, pp. 101-119. Republicado em Id. *Neither Jew nor Greek: Construction of early Christianity*. London/New York: T&T Clark, 2002.

²⁰ WILKEN, R. L. *Judaism and the Early Christian Mind: A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology*. New Haven: Yale University Press, 1971.

²¹ Id. *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*. Berkeley: University of California Press, 1983.

²² Id. Judaism in Roman and Christian Society. *The Journal of Religion*, Vol. 47, No. 4, Oct., 1967, pp. 313-330.

²³ *Image and reality: the Jews in the World of the Christians in the Second Century*. New York/ London: T&T Clark, 1996/2003.

²⁴ LIEU, J. *Christian Identity in the Jewish and Greco-roman world*. Oxford/New York: Oxford Press, 2004. p. 25.

Pesquisadores brasileiros também têm contribuído com pesquisas relevantes nesse campo. Monica Selvatici²⁵ em sua tese de doutorado intitulada *Judeus Helenistas e a primeira expansão cristã: questões de narrativa, visibilidade histórica e etnicidade no livro dos Atos dos Apóstolos*, defendida em 2006 na Universidade Estadual de Campinas, considera que o contexto de relações judaico-gentílicas harmoniosas onde existia abertura à integração “se tornou fundamental para a construção inicial da identidade cristã baseada na ênfase dada às características comuns entre judeus e não judeus”. Desse modo, “a fé em Jesus como o Messias – o Cristo de Deus responsável pela salvação dos homens – constituía o elo entre os crentes judeus e pagãos e denotava o fundamento da própria identidade cristã por eles partilhada”. Em 2010, foi José Luiz Izidoro que defendeu a tese *Fronteiras e identidades fluidas no Cristianismo da Galácia*²⁶, por meio da qual procura “identificar e examinar Gl 3,26-29 na perspectiva das culturas, das religiões, das etnias e das sociedades, em sua dinâmica de fluidez, diferenciação e interação, no que concerne à formação das identidades cristãs no cristianismo paulino da Galácia”. Sua análise contempla a presença de componentes teológicos e socioantropológicos por trás dos conflitos e tensões nas Igrejas naquela região. André L. Chevitarese e Gabriele Cornelli²⁷ sustentam ser imprescindível o desenvolvimento de uma análise das interações culturais multinivélares entre judeus, cristãos e politeístas, o que significa que “uma ocupação militar ou uma dominação do espaço econômico-financeiro não esgotam a possibilidade de uma autonomia relativa de outros espaços culturais”, como a esfera religiosa.

A complexidade das relações entre cristãos e judeus no Império Romano exige atenção a cada caso e dispensa generalizações que ignorem a particularidade de inúmeros grupos representados sob o título de “cristianismo” e “judaísmo”. Desde os trabalhos de Walter Bauer²⁸ tornou-se claro que “cristianismo” nos três primeiros séculos compreendia grupos fragmentados com comportamentos e crenças semelhantes e diversas²⁹. Para analisar as dinâmicas identitárias que envolvem este cenário multifacetado é preciso perscrutar as particularidades de cada grupo e de cada aspecto que desempenhe uma função significativa nas

²⁵ *Op. cit.* p. 21.

²⁶ *Op. cit.* 196 f. Tese de Doutorado. Universidade Metodista de São Paulo. 2010. p. 16.

²⁷ *Judaísmo, Cristianismo e Helenismo: ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: Annablume, 2007. pp. 26-27.

²⁸ BAUER, W.; KRAFT, R. A.; KRODEL, G. *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity*. Philadelphia, Fortress Press, 1971.

²⁹ Especialmente ERHMAN, B. D. *Cristianismos perdidos: los credos proscritos del Nuevo Testamento*. Barcelona: Editora Crítica, 2004; EHRMAN, B. D. *The New Testament in historical perspective: an introduction to the literature and history of early Christianity*. New York, Oxford University Press, 1997.; KOESTER, H. *Introduction to the New Testament*. Volume 1. New York; Belin: Walter de Gruyter, 1995; Id. *Introduction to the New Testament*. Volume 2. New York; Belin: Walter de Gruyter, 2000. BOYARIN, D. *Border lines: the partition of judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

representações. Por isso muitas pesquisas têm variado entre limites geográficos³⁰, sociais³¹, autorais³² ou, ainda, tópicos específicos³³ dentro do conjunto da obra de determinado autor.

Atentando para os trabalhos de Dennis Smith, *From symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*³⁴, e Matthias Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: soziologie und liturgie fruehchristlicher Mahlfeiern*³⁵, Hall Taussig³⁶ desenvolveu sua teoria de que a ceia foi desde o princípio uma prática social fundamental na construção da identidade cristã. Em síntese D. Smith e M. Klinghardt mostraram que a ceia crista primitiva fazia parte de um largo fenômeno no Mundo Mediterrânico do I século, o banquete greco-romano. Ambos procuraram mostrar minuciosamente como o retrato da literatura cristã antiga dos cristãos comendo juntos se encaixa com o amplo padrão helenístico, em contraste com aqueles que julgavam ter sido demasiadamente limitada à influência helenística. A análise de Hall Taussig quanto à relação entre a ceia e a identidade dos cristãos não ultrapassa o ano 150 d.C. e se limita a uma análise das “práticas”, excluindo uma leitura das construções teológicas. Desde 2002 a sucessiva série de seminário da *Society of Biblical Literature* sobre *Meals in the Greco-Roman World* tem congregado inúmeros pesquisadores dispostos a se debruçarem sobre as trocas culturais em torno da ceia partilhada por cristãos, judeus e pagãos.

Tendo em vista a necessidade de delimitar contornos específicos desse amplo cenário, o objetivo principal dessa pesquisa é analisar a relação entre o ritual da eucaristia e a identidade dos cristãos a partir dos escritos de Justino Mártir (100-165 D.C.). Por isso, por meio de uma investigação histórico-cultural³⁷ busca-se compreender as ideias em torno dessa instituição,

³⁰ CHANCEY, M. A. *The myth of a Gentile Galilee*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

³¹ STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W. *The Jesus movement: a social history of its first century*. Minneapolis, MN, Fortress Press, 1999. O que poderia significar a combinação de um ou mais aspectos cf. THEISSEN, G. *Sociology of early Palestinian Christianity*. Philadelphia, Fortress Press, 1978.

³² No sentido de delimitar a análise das identidades elegendo um objeto a partir da obra de um autor específico como fez Thomas A. Robinson em “*Ignatius of Antioch and the Parting of the ways: early Jewish-Christian Relation*” (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2009), assim como fazemos elegendo a obra de Justino.

³³ Como Abera M. Mengestu em seu *God as Father in Paul: kinship language and identity formation in Early Christianity*. (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2013), que analisa a construção de identidades a partir linguagem de parentesco nos escritos paulinos.

³⁴ SMITH, D. E. *From symposium to Eucharist*. Minneapolis: Fortress, 2003. Obra que derivou da sua dissertação de doutorado em Harvard na década de 1980.

³⁵ KLINGHARDT, M. *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: soziologie und liturgie fruehchristlicher Mahlfeiern*. Tübingen: Francke Verlag, 1996.

³⁶ *In the beginning was the meal: social experimentation & early christian identity*. Minneapolis, Fortress Press, 2009. Taussig e Dennis Smith já haviam coordenado um trabalho antes cf. SMITH, D. E.; TAUSSIG, H. *Many tables: the Eucharist in the New Testament and liturgy today*. London, SCM Press, 1990; e mais uma vez recentemente cf. Id. *Meals in the early Christian world: social formation, experimentation, and conflict at the table*. New York, Palgrave Macmillan, 2012.

³⁷ A análise interna e externa dos documentos (cf. TOPOLSKY, J. *Metodologia de la historia*. Madrid: Ediciones Catedras, 1992. pp. 36-45) será combinada a uma exegese histórico-crítica que não despreza o caráter teológico

suas conexões com a aceitação e resistência aos cristãos no Império Romano, bem como, seu contraste com as doutrinas judaicas.

Nascido em Flávia Neápolis³⁸, atual Nablus, cidade da antiga região da Samaria, Justino era provavelmente filho de pai latino e de um avô com nome grego³⁹. Estudou filosofia, mas se converteu ao cristianismo e passou a atuar em defesa da fé⁴⁰. As *Apologias* e o *Diálogo com Trifão* foram escritos entre os anos de 154 e 161 d.C. aproximadamente⁴¹, durante o governo de Antonino Pio em transição para o de Marco Aurélio.

Ao desenvolver nas *Apologias* essa explanação sobre as práticas ritualísticas cristãs, Justino mostra-se preocupado com a ideia “errônea” e “difamatória” que alguns espalhavam sobre as reuniões cristãs, como a de que os cristãos comiam carne humana ou faziam orgias. Nota-se em seu discurso uma tensão entre a imagem dos cristãos sob as sombras que acobertam suas reuniões transformando-os em alvo da resistência dos “outros” e o teor apologético que procura iluminar o reconhecimento dos fiéis por meio de suas celebrações e pelo exemplo de conduta que mantinham.

Em seu discurso ele define quem são os “cristãos”, o que eles pensam e de que modo procedem em suas reuniões. Sua perspectiva apresenta tanto oposição às alegações anticristãs detectadas no Império Romano quanto associações e analogias com elementos da cultura greco-romana com o intuito de estabelecer correlações que visam a aprovação de diversos aspectos da religião cristã pelos de fora. Em grande medida ele recorre a uma hermenêutica bem particular aplicada aos textos proféticos e a uma comparação de aspectos culturais do mundo greco-romano para defender a fé cristã⁴².

As questões em torno da origem e desenvolvimento da eucaristia não se restringem ao interesse puramente teológico ou religioso, são também legitimamente pertinentes à pesquisa histórica. No início do século XX, o problema em torno da origem e desenvolvimento desse ritual cristão foi contemplado por Maurice Goguel, em sua tese *L'eucharistie des origines a*

das obras do Mártir, mas que procura acima de tudo compreender a função simbólica e discursiva de suas elaborações dentro do seu contexto social PESCE, M.; DESTRO, A. *Antropologia delle origini Cristiane*. Roma/Bari: Edizione Laterza: 2008; DESTRO, A. *Antropologia dei sistemi religiosi*. Bologna: Pàtron Editore, 2002.

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

⁴⁰ 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.

⁴¹ Mais informações no capítulo a seguir.

⁴² *Diál.* 70.1-5. 117.1-4. BATES, M. W. Justin Martyr's Logocentric Hermeneutical Transformation of Isaiah's Vision of the Nations. *Journal of Theological Studies* 60,2, pp. 538-555, 2009.

*Justin Martyr*⁴³. Goguel se empenhou em analisar as formas dessa celebração desde os escritos neotestamentários, passando pelas informações dos textos de Clemente de Alexandria, Didaque, Ignácio de Antioquia, as *Epístolas* de Plínio a Trajano e os escritos do próprio Justino. Na década de 1930, a questão acerca da origem da eucaristia moveu a tese de doutorado de Felix Cirlot⁴⁴, mas seus interesses se restringiam à identificação da fórmula básica dessa celebração. Em 1945 vem a público a obra de Gregory Dix⁴⁵, *The shape of the liturgy*, que analisava a construção da liturgia através dos séculos garantindo uma atenção especial à construção da celebração eucarística. As discussões em torno da liturgia das celebrações cristãs sempre estiveram em curso, mas nos últimos anos elas passaram a englobar considerações sobre as interações culturais.

John Meier⁴⁶ propôs duas interrogações interessantes: "Is it historically true that Jesus held a last Supper with his disciples?"; "Is it historically true that, during that supper, Jesus did and said certain things regarding bread and wine that form the basis of the later Christian celebration of the Eucharist?". Se por um lado a resposta de Meier é afirmativa, por outro lado pode-se notar, como destacou Paul Bradshaw⁴⁷, que "the Last Supper and Eucharist are not the same thing pure and simple".

A partir da década de 1930, Joachim Jeremias⁴⁸ se dedicou à análise das narrativas de Marcos 14:22-25, Mateus 26:26-29, Lucas 22:19-20; 1 Coríntios 11:23-26 e João 6:51b-57 procurando identificar uma tradição semítica primitiva que retrocedesse até a primeira década depois da morte de Jesus. Mas como destacou Robert J. Daly⁴⁹, o plano de apontar uma base história em uma lenda de culto é uma tarefa arriscada. Jeremias apontou várias correlações entre a Última Ceia de Jesus e o Seder judaico. Mas teria sido a ceia cristã que deu origem à eucaristia um seder? Jonathan Klawans⁵⁰ defende que não. Essa questão, todavia, ainda está aberta. Uma das principais dificuldades está em entender até que ponto as tradições judaicas que foram escritas a partir do II século podem ser usadas para reconstruir representações do século anterior.

⁴³ *Op. cit.* Paris: Imprimerie Centrale de l'Ouest, 1910.

⁴⁴ Corrigida e adaptada no livro Id. *The Early Eucharist*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1939.

⁴⁵ *Op. Cit.* Westminster: Dacre Press, 1945.

⁴⁶ The Eucharist and the Last Supper: Did it Happen? *Theology Digest* 42, 335-51, at 347, Winter, 1995.

⁴⁷ *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, 2nd ed., New York: Oxford University, 2002.

⁴⁸ *Die Abendmahlswoorte Jesu*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, first ed. 1935); Id. *The Eucharistic Words of Jesus* [with author's revisions to 1964 ed.] London: SCM, 1966; repr., Philadelphia: Westminster, 1977.

⁴⁹ Eucharistic origins: from the New Testament to the liturgies of the Golden Age. *Theological Studies*. 66, p. 7. 2005.

⁵⁰ Was Jesus Last Supper a Seder? *Biblical Archeology Review* 17/5, 2001, pp. 24-33.

Bruce Chilton⁵¹ argumentou que a identificação da última ceia com o *Seder de Pessach* se originou entre os judeus-cristãos que buscavam manter o caráter judaico da antiga celebração da páscoa. John Dominic Crossan⁵², entretanto, sustenta ter havido duas tradições da eucaristia. De Paulo procederia a tradição da Igreja de Antioquia e do *Didaque* a tradição da Igreja de Jerusalém. Ele argumenta que a liturgia do *Didaque* não traz indícios de uma refeição pascal, ceia do Senhor ou morte de Cristo. A sequência é alimento-gratidão. De acordo com essa análise, não se poderia presumir que as outras partes da liturgia foram omitidas. Essas diferenças aparecem porque os outros componentes não estavam lá para todos os grupos cristãos no I século (d.C.). Se diferenças podem ser admitidas de uma região para a outra, certamente elas também devem ser consideradas de um tempo para outro. Segundo Andrew McGowan⁵³ poderiam ocorrer mudanças de ênfase na concepção sobre a celebração do partir do pão entre os fiéis de uma região para a outra durante os anos, como aconteceu com a celebração do *ágape*.

Para Paul Bradshaw⁵⁴ as referências paulinas não apontam para uma refeição pascal judaica anual, mas para a semelhança da maneira helênica de oferecer alimento em lembrança daquele que morreu e de beber um copo em louvor a algum deus. Dennis E. Smith⁵⁵ dispôs-se a investigar sobre a influência greco-romana sobre a eucaristia cristã opondo-se principalmente às teorias que sustentavam uma identificação das bases judaicas desse ritual.

Os textos de Justino Mártir proporcionam o desafio de uma análise histórica da inter-relação cultural e religiosa entre a reflexão sobre a prática da celebração eucarística nas reuniões cristãs e suas correlações com as práticas judaicas e aquilo que Dennis E. Smith chamou genericamente de cultura greco-romana. Justino sempre é lembrado nas pesquisas sobre a liturgia cristã, mas a perspectiva desse apologista não parece ter sido analisada exaustivamente⁵⁶. Adolf Von Harnack⁵⁷ se preocupou também em examinar a forma da celebração descrita por Justino e tomou a liberdade de abolir o vinho da celebração apresentada

⁵¹ *A Feast of Meanings: Eucharistic Theologies from Jesus Through Johannine Circles*. Leiden: E. J. Brill, 1994. pp. 93–108.

⁵² *The Historical Jesus*. New York: HarperCollins, 1992. p. 364.

⁵³ Rethinking Agape and Eucharist in Early North African Christianity. *Studia Liturgica* 34, 2004, pp. 165-176. Cf. Id. Naming the Feast: The agape and the diversity of early Christian meals. *Studia Patristica* 30, 1997, pp. 314-18. Cf. Id. MCGOWAN, A. B. *Ascetic Eucharists: food and drink in early Christian ritual meals*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

⁵⁴ *Eucharistic Origins*. London: SPCK Publishing, 2004. p. 10.

⁵⁵ *Op. cit.*, 2003. p. 287.

⁵⁶ Cf. BARNARD, L. W. Justin Martyr in recent study. *Scottish Journal of Theology*. v. 22, n. 2, pp. 152-164, jun/1969.

⁵⁷ Ueber das Gnostische Buch Pistis-Sophia. / Brod und Wasser. Die eucharistische elemente bei Justin. In: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. B. d. 7, Leipzig: J.C.Hinricks, 1891. .VII,2, 1891.

pelo apologista, apontando o caráter místico e sacramental desse ritual. L. W. Barnard⁵⁸ discordou de Harnack, mas manteve a mesma preocupação. E. C. Raftcliff⁵⁹ faleceu antes de terminar seu artigo intitulado *The Eucharistic Institution narrative of Justin's First Apology* e Colin Buchanan⁶⁰ proporcionou um comentário modesto com inúmeras questões dirigidas ao próprio Justino.

A investigação acerca da eucaristia nos escritos de Justino deve ir além. Nas *Apologias*, são estabelecidas comparações entre a celebração do partilhar do pão e do vinho entre os fiéis, denunciada como canibalismo⁶¹ e promiscuidade, e os rituais de iniciação mitraicos⁶², que não despertavam semelhante oposição por parte dos romanos. Em seu *Diálogo com Trifão*, as doutrinas cristãs aparecem como uma superação das doutrinas judaica⁶³. Desse modo, tais escritos proporcionam a oportunidade de se analisar as formas desse pensador lidar com o mesmo assunto para diferentes interlocutores culturais. Além disso, é preciso se perguntar: Quem são os cristãos ‘verdadeiros’ que participam da eucaristia que o apologista se refere?

Portanto este trabalho se dividirá em quatro partes. A primeira seção é dedicada a uma apresentação das fontes principais que orientam a questão central desta pesquisa. A disposição atual das edições das *Apologias* e do *Diálogo com Trifão* torna necessário o estabelecimento de alguns critérios para a utilização de uma ou outra publicação, exigindo também uma viagem pela tradição manuscrita e editorial dessas obras. Acompanham este tópico a discussão sobre o autor, seu mundo, seu tempo, bem como o que seus escritos representam para o seu período. Simultaneamente à localização temporal do autor e de sua obra, a principal questão desta pesquisa passa a ter suas coordenadas marcadas dentro do discurso que se descortina e se apresenta juntamente com os referenciais teóricos e metodológicos que os procedimentos responsivos articulam.

O segundo capítulo é reservado à análise das conexões e desconexões culturais que perpassam da resposta apologética de Justino à resistência pagã diante dos cristãos. A difusão das ideias cristãs movidas por um ímpeto proselitista proporcionou certo estranhamento que é tomado como um desafio pelo apologista, que se empenha em demonstrar que os cristãos não

⁵⁸ *Justin Martyr: his life and thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. p. 128.

⁵⁹ The Eucharistic Institution Narrative of Justin Martyr's First Apology. *Journal of Ecclesiastical History*. V. XXII, n. 2, April/1971.

⁶⁰ *Justin Martyr on Baptism and Eucharist*. Cambridge: Glove Books, 2007. Id. Questions Liturgists would like to ask Justin Martyr. In: PARVIS, S.; FOSTER, P. (ed.). *Justin Martyr and his worlds*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

⁶¹ MCGOWAN, A. Eating People: accusations of cannibalism against Christians. *Journal of early Christian Studies*. v. 2, n. 4, pp. 413-442, winter/1994.

⁶² *I Apol.* 66.4; *Dial.* 70.1ss.

⁶³ *Diál.* 22.1-11; 40.1 – 42.4.

eram demasiadamente exóticos como eram retratados externamente. Este seu exercício discursivo é analisado como estratégia para aproximar os infiéis à fé cristã. Desse modo, tem-se em exame uma dinâmica inter-relação entre elementos culturais pertinentes aos cristãos e aspectos do mundo helenístico-romano no tocante às suas múltiplas formas de associações, religiões e escolas filosóficas, sobretudo ao que os tange em torno da Eucaristia.

Tendo em vista o exercício discursivo de Justino igualmente empregado em articulação às crenças judaicas, o terceiro capítulo será dedicado ao estudo das raízes judaicas da celebração da Eucaristia. Pretende-se perscrutar as aludidas relações entre o judaísmo e a ceia celebrada entre os cristãos. Desse modo, serão contempladas as antigas tradições judaicas; o estabelecimento de marcas fronteiriças entre os cristãos e os judeus; e os rompimentos e permanências com a cultura judaica no estabelecimento de uma nova teologia ritualística.

O quarto capítulo, por fim, trará uma análise da Eucaristia como a celebração da identidade cristã. Tal procedimento deve partir do exame das fontes e tradições cristãs, bem como do distanciamento estabelecido entre as proposições de Justino e outros grupos homonimamente denominados cristãos. Trata-se, em suma, de se contemplar não apenas a importância da Eucaristia na construção da identidade cristã, mas sua condição como produto de um fluxo de intercâmbios culturais. Procura-se compreender, assim, o efeito delimitador do discurso de Justino que associa os verdadeiros cristãos à participação na Eucaristia, ao mesmo tempo em que, por uma elaboração teológica autêntica para o período, ressignifica elementos da cultura do povo judeu para conceber o reconhecimento de um novo povo, que contrasta igualmente ao cenário do Império Romano.

1 JUSTINO: SUA OBRA, SEU TEMPO E CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS

Antes de tudo, é preciso estabelecer algumas coisas sobre as fontes básicas dessa pesquisa, a saber, as *Apologias* e o *Diálogo com Trifão*. Levando em consideração que as *Apologias* foram redigidas originalmente há quase 1900 anos e passaram por diversos copistas e editores até chegarem 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.

As três principais edições recentes das *Apologias* serão usadas neste trabalho e cada uma delas tem características particulares que exigem algumas considerações. Miroslav Marcovich⁶⁴ (com a 1ª. edição em 1995), por exemplo, oferece uma edição seguindo o padrão apresentado no MS *Parisinus Graecus*, enquanto Charles Munier⁶⁵ (com edições em 1994, 1996 e 2006) sustenta a teoria de que a primeira e a segunda Apologia seriam originalmente uma mesma peça. Denis Minns e Paul Parvis⁶⁶ (2009), no entanto, além de considerarem a *II Apologia* uma compilação de fragmentos e anotações de Justino transformadas em *Apologia* por terceiros, ainda realocam partes da segunda peça na 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* e do *Diálogo com Trifão* 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 T. Otto⁶⁷. Além desses três

⁶⁴ MARCOVICH, M. *Apologiae pro Christianis; Dialogus cum Tryphone/ Iustini Martyris*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005.

⁶⁵ 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.

⁶⁶ MINNS, Denis; PARVIS, Paul (ed). *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009.

⁶⁷ *Iustini Philosophi et Martyris Opera quae feruntur Omnia* (Corpus Apologetarum Cristianorum Saeculi Secundi i), vol. I, part I, Opera Iustini Indubitata. Jena: 1876.

manuscritos, pode-se contar com a colaboração de uma tradição indireta nas citações de Eusébio de Cesareia, na *Sacra Parallela*⁶⁸ e no *Chronicon Paschale*⁶⁹. Na *História Eclesiástica*⁷⁰, 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. Neste último caso, provavelmente derivado da tradição de Eusébio (*Hist. Ecles.* IV.16.3-6)⁷¹. A partir desta base manuscrita, uma série de edições foi produzida durante os séculos.

Em 1994, Miroslav Marcovich⁷² publicou sua edição crítica das *Apologias*. Em 1997, publicou também a edição do *Diálogo*⁷³. A qualidade crítica destes textos passou a um alto nível. Segundo a análise de Minns e Parvis⁷⁴ 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.

Charles Munier apresentou em 1994⁷⁵ um volume simples das *Apologias* em francês. Em 1995⁷⁶, foi lançada sua edição e tradução do texto grego. Ele confessa não ter tido acesso à obra de Marcovich, recém-publicada⁷⁷. Em 2006, foi lançada sua edição crítica na coleção *Sources Chrétiennes*. O ponto forte do texto de Munier são os comentários e a extensiva discussão do contexto teológico e filosófico⁷⁸. As análises textuais não são muito profundas, mas contribuem significativamente com a indicação de textos correlacionados.

A edição de Denis Minns e Paul Parvis⁷⁹ – 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 de Justino fazem a *I Apologia* chegar até o capítulo 70.

⁶⁸ HOLL, K. (ed). *Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus*. Leipzig : J.C. Hinrichs'sche Huchhandlung, 1897.

⁶⁹ Cf. *Chronicon Paschale*. Ad exemplar Vaticanum recensuit L. Dindorf, Bonae: Impensis ed Weberi, 1832.

⁷⁰ Para as obras citadas neste trabalho cf. EUSÉBIO de Cesareia. *História Eclesiástica*. São Paulo: Novo Século, 2002 em língua portuguesa ou para a edição do texto grego e tradução para o inglês cf. EUSEBIUS. *Ecclesiastical History*. V. I-II. New York: Harvard Press (Loeb Classical Library), 1921..

⁷¹ Cf. EUSÉBIO de Cesareia. *História Eclesiástica*. São Paulo: Novo Século, 2002; MINNS, D.; PARVIS, P. *Op. cit.*, 2009. p. 13

⁷² *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis*, Berlin: De Gruyter, 1994.

⁷³ MARCOVICH, M. *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*. Berlin: De Gruyter, 1997.

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 18.

⁷⁵ MUNIER, C. *L'Apologie de Saint Justin philosophe et martyr*. Fribourg, Suisse : Éditions universitaire, 1994. 174 p.

⁷⁶ Id. *Saint Justin: apologie pour les chrétiens édition et traduction*. Fribourg, Suisse : Éditions universitaires, 1995.

⁷⁷ Id. *Saint Justin, apologie pour les chrétiens : introduction et commentaire*. Paris : du Cerf, 2006. p. 90.

⁷⁸ Opinião também compartilhada por MINNS, D.; PARVIS, P. *Op. cit.*, 2009. p. 18.

⁷⁹ *Ibid.* 346 p.

Em 1995, a editora Paulus preparou uma versão das *I e II Apologias* e o *Diálogo com Trifão* em um único volume⁸⁰. 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 a edição da *Paulus* ficará para um segundo plano.

As edições de Miroslav Marcovich⁸¹, Charles Munier⁸² e a de Denis Minns e Paul Parvis⁸³ serão 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, pois fogem dos padrões convencionais. A divisão das *Apologias* será tal qual a que apresenta Marcovich, por ater-se ao padrão comum à maioria dos estudiosos⁸⁴, 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 Apol.* ou II, nas mesmas condições que a primeira. O texto de Munier segue a mesma padronização de Marcovich, no entanto, ele prefere fazer menções à *Apologia parte I* e *parte II*, nomenclatura que não será seguida neste texto. O termo “*Apologias*” será empregado como referência aos dois textos de Justino.

O *Diálogo com Trifão* tem uma tradição semelhante por ter como fonte principal o mesmo MS A. Para os fins desta pesquisa serão utilizadas as edições de Philippe Bobichon⁸⁵ e as de M. Marcovich⁸⁶, ambas com um amplo aparato crítico.

1.2 A questão da autoria: Justino

A *I Apologia* (1.1) afirma que seu autor é Justino, homem oriundo de Flávia Neápolis, hoje conhecida como Nablus, localizada na Síria Palestina. Segundo B. Bagatti⁸⁷ ela teria sido

⁸⁰ 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.

⁸¹ *Op. cit.*, 2005.

⁸² *Op. cit.*, 2006.

⁸³ *Op. cit.*

⁸⁴ Cf. MARCOVICH, M. *Op. cit.*, 2005. p. 10.

⁸⁵ *Justin Martyr, Dialogue avec le Tryphon*: édition critique. Fribourg: Département de patristique et d'histoire de l'église de l'Université de Fribourg, 2003.

⁸⁶ *Op. cit.*, 2005.

⁸⁷ *Op. cit.*, p. 319.

fundada por veteranos da conquista da Judeia, sob Vespasiano, por volta do ano de 72 d.C. O avô de Justino, Baquios, pode ter participado da implantação da cidade.

Outro aspecto importante e que o apologista se reconhece como conterrâneo dos samaritanos⁸⁸. No *Diálogo com Trifão* ele é identificado como “filósofo” e nas *Apologias* fica evidente seu conhecimento da filosofia. Taciano chamou seu mestre de “o mais admirável⁸⁹”. Irineu de Lião fez menção ao seu martírio e carregou sua influência em seu escrito⁹⁰. Tertuliano⁹¹ atribuiu-lhe dois títulos: “filósofo e mártir”. O apologista também recebeu um lugar no *De viriis illustribus* de São Jerônimo e Gennadius⁹².

No *Diálogo com Trifão*⁹³ ele é apresentado como um homem educado no estudo da filosofia. Segundo essa narrativa, Justino teria conhecido o estoicismo, escola peripatética, o pitagorismo, a astronomia e geometria. Por último teria se aproximado da escola platônica, quando então conheceu os escritos dos profetas e a fé cristã⁹⁴. Segundo E. R. Goodenough⁹⁵, Justino adota uma dramatização das relações entre o cristianismo e a filosofia apresentando as passagens por diversas escolas às quais critica até chegar à “verdade” cristã. Ele compara a narrativa de Justino à de seu contemporâneo Luciano em *Menippus* IV;VI⁹⁶. Neste texto, 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 recorrência dessa forma literária na descrição de verdadeiros prosélitos do judaísmo, Githro, Naaman e Rahab, descritos na *Tannaim*⁹⁷. N. Hyldahl⁹⁸, além de considerar a narrativa da trajetória filosófica de Justino mera ficção, também sustenta ser

⁸⁸ *Diál.*, 120.6; *II Apol.* 15.1.

⁸⁹ *Discurso contra os gregos*, 19.1ss cf. TACIANO. Discurso contra os gregos. In: *Padres apologistas*. Introdução e notas explicativas Roque Frangiotti; Tradução Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 3. ed. 2005.

⁹⁰ *Contra as heresias*, I.28.1; cf. IV,6.2; V,26.2. Cf. IRINEO of Lyon. Against Heresies. Traduzido por Rev. Alexander Roberts e James Donaldson. In: SCHAFF, P. (ed.). *Ante-nicene Fathers v. 1. The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Grand Rapids, MI: C. Classics Ethereal Library, 2001; IRINEU de Lião. *Contra as heresias*. Vol. 5. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 1997.

⁹¹ *Contra os Valentinianos*, 5.1ss cf. TERTULLIAN. Against the Valentinians. Traduzido por Dr. Roberts. In: SCHAFF, P.; MENZIES, A. (ed.). *Ante-nicene fathers*, v. 3. Latin Christianity: its Founder, Tertullian. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2006..

⁹² *Vida dos homens Ilustres*, cf. JEROME. *Selected Letters*. Edited by F. Wright. Cambridge, Mass.; London, England: Harvard University Press, 1999; JEROME; GENNADIUS. Lives of illustrious men. In: SCHAFF, P.; WACE, H.; JACKSON, B.; et al. (Ed.) *Theodoret, Jerome, Gennadius, Rufinus: Historical Writings*, Etc. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 1994.

⁹³ 2.1ss.

⁹⁴ *II Apol.* 8.1ss.

⁹⁵ *Theology of Justin Martyr*. Jena: Frommann, 1923. pp. 58-59.

⁹⁶ Cf. HARMON, A. M.; KILBURN, K (Ed.). *Lucian*. Volume I e II. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.

⁹⁷ *Ibid*, pp. 58-59.

⁹⁸ *Philosophie und christentum: eine interpretation der einleitun zum Dialog Justins*. Kopenhagen: Munksgaard, 1966. (Tese de doutorado na Aarhus Universitet, 1965).

impossível determinar que tipo de platonista esse pensador teria sido antes de sua conversão e que a capa de filósofo mencionada por Eusébio era um erro de interpretação.

Deve-se reconhecer, como também destacou L. W. Barnard⁹⁹, que se por um lado havia uma convenção literária grega – que pudesse ser encontrada ocasionalmente até no judaísmo – sobre as aventuras por diversas escolas a fim de criticá-las, por outro lado isso não embarga 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 contentou¹⁰⁰. Além disso, o teor apologético do discurso de Justino está fundamentalmente relacionado a paralelos e intersecções com a filosofia. C. Andresen¹⁰¹ concorda que a trajetória filosófica de Justino seja mais do que um simples jogo literário. Para 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, Crescente¹⁰². Segundo a *Ata do Martírio de Justino*¹⁰³, o apologista teria sido 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 sua adesão ao cristianismo¹⁰⁴, ou ainda algum ponto na sua longa jornada da Palestina para Roma¹⁰⁵. Segundo Minns e Parvis¹⁰⁶ essa mudança pode ter ocorrido pelo menos uns 30 anos antes de sua morte. Isso apontaria para uma data próxima à guerra judaica da década de 130 d.C. O *Diálogo* (120.6) cita a *I Apologia* e ambos os textos fazem referência à revolta de Bar Kosiba entre os anos de 132 e 135¹⁰⁷.

⁹⁹ *Op. cit.*, 1967.

¹⁰⁰ *Dial.* II.1-6.

¹⁰¹ Justin und der mittlere Platonismus, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, v.44, Berlin-New York, 1952-1953, pp.157-195. Cf. FELIX, V. L. Elementos medioplatónicos en la filosofía de Justino, IV JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFÍA MEDIEVAL, Academia Nacional de Ciencias de Ciencias de Buenos Aires, Abril 2009.

¹⁰² *II Apol.* 3.1ss.

¹⁰³ Atti del Martírio di San Giustino, Caritone, Caritó, Evelpisto, Ierace, Peone e Liberiano, Martirizzati a Roma. In: GIRGENTI, G. *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.

¹⁰⁴ QUASTEN, J. *Patrology v. I*. Alen, Texas: Christian Classics (RCL), 1995. pp. 196-197.

¹⁰⁵ SKARSAUNE, O. *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.

¹⁰⁶ *Op. cit.*, 2009. p. 33.

¹⁰⁷ *Diál.* 1.3; *I Apol.* 31.6.

Além das *Apologias* e do *Diálogo com Trifão*, obras que são reconhecidamente próprias a Justino, Eusébio¹⁰⁸ relata que o apologista escreveu também: um livro contra os gregos, outro intitulado *Elenchos*, um tratado sobre a soberania de Deus, outro com o título *Psalmes* e um escrito sobre a alma. Um tratado contra Marcião também é citado, mas essa passagem corresponde a um trecho da *I Apol.* 26.5-6¹⁰⁹. 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 *Diálogo* 120.6, o apologista diz ter apresentado um escrito endereçado ao imperador, no qual se refere a Simão Mago¹¹⁰, o que é constatado na *I Apologia*. Não é possível saber se o texto que foi preservado até agora derivou daquele primeiro endereçado ao imperador. Todavia, se seu trabalho foi entregue ao imperador, é provável que Justino tenha ficado com uma cópia. Há ainda de se conviver com a hipótese de que as *Apologias* não passaram de uma obra literária que apenas simbolizava a defesa da fé diante dos embates enfrentados.

Minns e Parvis¹¹¹, no entanto, não acreditam que seu texto tenha sido copiado com o intuito de ser amplamente publicado. Parece-lhes mais 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 1364¹¹² 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 apologético¹¹³. Sua estrutura apresenta traços comuns aos escritos de outros apologistas do II século fazendo Sara Parvis¹¹⁴ sustentar que Justino tenha sido o “pai” do gênero apologético cristão, servindo de inspiração para outros escritores da época.

¹⁰⁸ *Hist. Eccles.* IV.18.1-6.

¹⁰⁹ *Hist. Eccles.* IV.11.8-9.

¹¹⁰ Cf. *I Apol.* 26.2-3.

¹¹¹ *Op. cit.*, 2009. p. 34.

¹¹² Marcovich (*Op. cit.*, 2005) calcula o ano de 1363, mas Bobichon (‘Oeuvres de Justin Martyr: le manuscrit Loan 36/13 de la British Library, un 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.

¹¹³ A função catequética da obra será examinada mais propriamente no terceiro capítulo, parte 4 dessa dissertação.

¹¹⁴ Justin Martyr and apologetic tradition. In: _____; FOSTER, P. *Justin Martyr and his World.* Minneapolis: Fortress Press, 2007. pp. 115ss.

Embora existam interrogações e divergências sobre a unicidade ou bipartição das *Apologias*, há semelhanças estilísticas entre as duas partes que fazem com que Marcovich¹¹⁵, Munier¹¹⁶, Minns e Parvis¹¹⁷ concordem que os escritos procedem de Justino, ainda que certas modificações sejam admitidas durante o tempo, conforme as irregularidades que alguns pontos têm mostrado. O *Diálogo* não apresenta problemas semelhantes, mas a divisão em dois *logoi* ainda não é de fácil compreensão.

É preciso, ainda, ter uma ideia clara sobre que tipo de escritos serão analisados.

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”¹¹⁸.

No século IV a.C., Platão¹¹⁹ e Xenofonte¹²⁰, cada um a seu modo, narram a “apologia de Sócrates”. No I século d.C. é Flávio Josefo¹²¹ quem eterniza um discurso apologético 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 Madaura também compôs uma apologia pela qual se defendia das acusações de magia. É nesse mesmo século que uma série de escritos como os de Quadrato, Aristides, Justino, Atenágoras, Méliton de Sardes, Teófilo de Antioquia, Taciano e outros emerge em defesa dos cristãos que sofriam acusações principalmente na Ásia Menor.

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 das Apologias

¹¹⁵ *Op. cit.*, 2005.

¹¹⁶ *Saint Justin*, apologie pour les chrétiens : introduction et commentaire. Paris : du Cerf, 2006.

¹¹⁷ *Op. cit.*, 2009.

¹¹⁸ LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *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.

¹¹⁹ *Apologia de Sócrates*. Cf. PLATÃO. *Éutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução, introdução e notas de José Trindade Santos. 4. ed. Lisboa : Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 1983.

¹²⁰ *Apologia*. Cf. MARTINIS, L. De, REALE, G. (Ed.). *Senofonte: Tutti Gli Scritti Socratici: Apologia di Socrate-Memorabili-Economico-Simposio*. Testi Greci a Fronte. Milano: Bompiani, 2013.

¹²¹ *Contra Ápion*. Cf. GIUSEPPE, F. *Contro Apione: testo greco a fronte*. Torino: Marietti, 2007.

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 Parvis¹²² 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 obras. 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 σπερματικός¹²³ 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 Império¹²⁴. 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 Parvis¹²⁵ 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.

Outra teoria sustenta que se trata de uma apologia e um apêndice. Minns e Parvis¹²⁶ fazem saber que essa foi a teoria apresentada por Grabe¹²⁷ em 1703, recebida por Harnack¹²⁸,

¹²² *Op. cit.*, 2009. p.22.

¹²³ *Logos spermatikos*, que pode ser entendido de modo limitado com “semente da razão”.

¹²⁴ *Saint Justin*, apologie pour les chrétiens : introduction et commentaire. Paris: du Cerf, 2006. p. 24.

¹²⁵ *Op. cit.*, p. 22.

¹²⁶ *Op. cit.*, p. 23

¹²⁷ HUNTCHIN, H. *Sancti Iustini Philosophi et Martyris Apologia Secunda pro Christianis*. Oxoniae: E Theatro Sheldoniano, 1703. Grabe atuou em parceria com Huntchim nessa edição.

¹²⁸ *Dei Chronologie der Litteratur bis Irenaus*, nebst einleitend Untersuchgen. Leipzig: Hinrichs, 1897. p. 274.

popularizada por Goodspeed¹²⁹ em 1914 e ainda sustentada com entusiasmo por Marcovich¹³⁰ 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. Haddad¹³¹, 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 afeito à retórica, o que não isentou seu texto de revelar uma estrutura comum às técnicas dessa disciplina¹³². 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 Platão¹³³ e por Xenofonte¹³⁴, tornou-se um emblema da defesa da razão, no II século d.C. foram as acusações contra 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

¹²⁹ *Dei ältesten Apologeten*, Texte mit kurzen Einleitungen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1914. passim.

¹³⁰ *Op. cit.*, 2005. p. 10.

¹³¹ 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. 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).

¹³² *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.

¹³³ *Apologia de Sócrates*.

¹³⁴ *Apologia*.

no Império Romano para que por meio dela seja comunicada a mensagem cristã¹³⁵. 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 cristão¹³⁶.

A apreciação helenizante estendida também por Leslie W. Barnard¹³⁷ a todos os apologistas é desajeitada. O próprio discípulo de Justino, Taciano, opõe-se à cultura grega. Poucos anos depois, Tertuliano¹³⁸ 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 cristã¹³⁹.

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 oferece 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 Munier¹⁴⁰, a exposição temática progressiva encontrada nessa obra dava sinais de desorganização, 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*.

¹³⁵ 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.

¹³⁶ 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.

¹³⁷ *Op. cit.*, 1967. p. 2(3).

¹³⁸ *Apolog.* Passim. Cf. TERTULLIAN. *Apology*. With translation of T. R. Glover. In: GOOLD, G. P. *Tertullian/Minucius Felix*. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1978. (The Loeb Classical Library).

¹³⁹ *I Apol.* 5.1-3; *II Apol.* 8.1ss.

¹⁴⁰ *Saint Justin, apologie pour les chrétiens : introduction et commentaire*. Paris : du Cerf, 2006. p. 33.

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”¹⁴¹. Para Justino¹⁴², 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 insensata¹⁴³. E como Sócrates tinha oposto a seus acusadores sua indiferença ao “talento da palavra, e sua única preocupação era dizer a verdade”¹⁴⁴, o desafio de Justino a Crescente se inspira na sentença de Platão¹⁴⁵: “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 Munier¹⁴⁶, 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”¹⁴⁷, Justino poderia tirar o melhor partido dos protrépticos¹⁴⁸ 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 Império¹⁴⁹. É nesse sentido que ele recorre à máxima de Platão¹⁵⁰: “Se governantes e governados não são filósofos, não pode haver felicidade nas cidades”.

¹⁴¹ *I Apol.* 5,3.

¹⁴² *II Apol.* 1,2; 8,1-2.

¹⁴³ Cf. WALSH, Joseph J. On Christian Atheism. *Vigiliae Christianae* 45, pp. 255-277, 1991.

¹⁴⁴ Platão, *ApS* 17bc

¹⁴⁵ *República* X,595c; 607c cf. PLATO. *The Republic*; Books 6-10. Com tradução e notas de Chris Emlyn-Jones e William Preddy. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 2003.

¹⁴⁶ *Saint Justin*, apologie pour les chrétiens : introduction et commentaire. Paris: du Cerf, 2006. p. 40.

¹⁴⁷ II,12,5.

¹⁴⁸ 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.

¹⁴⁹ I, 12, 1-2; 17, 1-4.

¹⁵⁰ *República*. V. 473de cf. PLATO. *The Republic*; Books 1-5. Com tradução e notas de Paul Shorey. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 2003.

P. Keresztes¹⁵¹ 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, ἀξιῶν. 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”¹⁵² (*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 προθεῖαι no lugar de *proponere*¹⁵³. Esta terminologia pode ser precisamente encontrada na *II Apol.* 14.1:

Καὶ ὑμᾶς οὖν ἀξιῶμεν ὑπογράψαντας¹⁵⁴ τὸ δοκοῦν προθεῖναι τοῦτὶ τὸ βιβλίδιον, ὅπως καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ ἡμέτερα γνωσθῆ καὶ δυνῶνται τῆς ψευδοδοξίας καὶ ἀγνοίας τῶν καλῶν ἀπαλλαγῆναι, οἱ παρὰ τὴν ἑαυτῶν αἰτίνα ὑπεύθυνοι ταῖς τιμωρίαις εἰς τὸ γνωσθῆναι τοῖς ἀνθρώποις ταῦτα,¹⁵⁵.

¹⁵¹ The literary genre of Justin’s First Apology. *Vigiliae Christianae*, Vol. 19, No. 2, Jun., 1965, p 109.

¹⁵² 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 ἀξιῶμεν, ἵνα ὁ ἐλεγχθεὶς ὡς ἄδικος κολάζεται, ἀλλὰ μὴ ὡς Χριστιανός· ἐὰν δέ τις ἀνέλεγκτος φάνηται, ἀπολύηται ὡς Χριστιανός οὐδὲν ἄδικον. MUNIER, C. *Op. cit.*, 2006. pp. 142-144.

¹⁵³ MINNS, D.; PARVIS, P. *Op. cit.*, 2009. p. 25.

¹⁵⁴ Grifos nossos.

¹⁵⁵ 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”.

As proporções desses textos ultrapassam os padrões de um *libellus*. Para explicar essa relativa incompatibilidade, Minns e Parvis¹⁵⁶, 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. Schoedel¹⁵⁷, 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.

1.3.3 Destinatários das Apologias

Existem algumas variações entre a forma como a *I Apologia* é endereçada no MS A e na *História Eclesiástica* de Eusébio. A tabela a seguir foi construída seguindo as informações apresentadas por Minns e Parvis¹⁵⁸.

MS A	Eusébio, <i>Hist. Eccl.</i> IV.12 ¹⁵⁹
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

¹⁵⁶ *Op. cit.*, p. 25.

¹⁵⁷ SCHOEDEL, W. R. Apologetic Literature and Ambassadorial Activities. *Harvard Theological Review*. Jan/1982, n. 82, p. 72.

¹⁵⁸ *Op. cit.*, 2009. p. 35.

¹⁵⁹

É incluída, ainda, no manuscrito a expressão “ao santo senado e a todo o povo dos romanos”, entre os destinatários da *Apologia*. Minns e Parvis¹⁶⁰ 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 Menor¹⁶¹. 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”¹⁶²; Trajano “e toda sua casa, o santo senado e o povo dos romanos”¹⁶³; Marco Aurélio e Lúcio Vero “e toda [sua] casa, o mais santo senado e o povo dos romanos”¹⁶⁴; Septimus Severus, Caracalla, Geta, Julia Domna “e toda a sua casa, o santo senado, o povo dos romanos e os santos exércitos”¹⁶⁵. É possível indicar muitas outras inscrições, mas o impasse identificado por Minns e Parvis se dirige 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.

Munier¹⁶⁶, 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”¹⁶⁷, 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. Marcovich¹⁶⁸, que a *II Apologia* foi dirigida aos mesmos nomes que a primeira. Essa períclope do texto apresenta a narração de um episódio que se sucedeu nos dias de Antonino Pio, mas é provável que a alusão à piedade e à filosofia novamente seja proposital para constranger seus

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ TALBERT, R. J. A. *The Senate of Imperial Rome*. Princeton: Princeton University Press, 1984. p. 96 apud MINNS, D.; PARVIS, P. *Op. cit.*, 2009. p. 35.

¹⁶² τὰν ἱερᾶν σύνκλητον καὶ τὸν δᾶμον τὸν Ῥωμαίων *Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes*. [ed. R. Cagnet e R. Lafaye] V. IV. Paris: Leroux, 1927. p. 386. Minns e Parvis (*op. cit.*, p.35) citam o mesmo texto com algumas variações.

¹⁶³ ἱερᾶς σύνκλητου 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.

¹⁶⁴ ἱερωτάτης βουλῆς τε καὶ δήμου τοῦ Ῥωμαίων (Serdicae, *IGRR* I-II, 1452) Ibid. p. 182.

¹⁶⁵ ἱερᾶς σύνκλητου καὶ δήμου Ῥωμαίων καὶ στρατευμάτων (Pizi, *IGRR* I-II, 766) Ibid. p. 251.

¹⁶⁶ *Op. cit.*, 2006. p. 278.

¹⁶⁷ *Hist. Eccles.* IV.18,3.

¹⁶⁸ *Op. cit.*, 2005. p. 7.

destinatários. Eusébio se confunde com o nome de Antonino, assim como o faz quanto ao rescrito à comunidade da Ásia¹⁶⁹.

Considerando que Justino escreveu na *I Apologia* 46.2-3, que “Cristo nasceu cento e cinquenta anos antes de nosso tempo”, A. Harnack¹⁷⁰ 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.¹⁷¹. A *II Apol.* 1.1 faz referência a Q. Lollius Urbicus, como prefeito de Roma, cargo que ocupou de 146 a 160 d.C.¹⁷². 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 o governo de Urbico e as investidas do cínico Crescente. Entranhado nessa “petição apologeticamente fundamentada”¹⁷³ 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.

1.4 Composição e estrutura do Diálogo com Trifão

Diferente do caso das *Apologias* que denotam ter como audiência gregos e romanos pagãos, determinar a quem é dirigido o *Diálogo* pode ser mais trabalhoso. O texto foi escrito depois das *Apologias*. O trecho de *Diál.* 120.6 parece se referir a *I Apol.* 26.3. O que tornaria apropriado concordar com Marcovich¹⁷⁴ e Harnack¹⁷⁵ assinalando A.D. 155-160 como o período da escrita da obra.

¹⁶⁹ *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.

¹⁷⁰ *Dei Chronologie der Litteratur bis Irenaus*, nebst einleitend Untersuchgen. Leipzig: Hinrichs, 1897. p. 227.

¹⁷¹ *Prosopografia Imperii Romani*. V. 2. Berlim: Walter de Gruyter, 1983. (M. 723).

¹⁷² PIR, v.1, 1970, L 327.

¹⁷³ Usando novamente a expressão de SCHOEDEL, W. R. *Op. cit.*, 1982, n. 82, p. 72.

¹⁷⁴ *Op. cit.*, 2005. p. 1.

¹⁷⁵ *Die Chronologie der Literatur bis Irenäus nebst einleitenden Untersuchungen*. Leipzig, Hinrichs, 1958 (1897). p. 278.

O diálogo era um conhecido gênero literário no mundo helenístico, bem utilizado pela filosofia. Aristóteles falava dos “diálogos socráticos” (*Poética* I,1447b 11¹⁷⁶), atribuindo sua paternidade a Sócrates. Platão, Aristóteles, Teofrastus e Cícero foram grandes conhecedores dessa habilidade. O diálogo, composto basicamente por perguntas e respostas, afirmações e refutações, passou a ser uma forma artificial usada por muitos autores para veicular suas mensagens ou ideias¹⁷⁷.

Por meio desse texto, Justino procura apontar as conexões entre os escritos sagrados dos judeus, aquilo que hoje é conhecido como *Antigo Testamento*, com os ensinamentos de Cristo como uma nova lei e nova Aliança (*Diál.* 10-47). O texto revela um grande empenho em apresentar Cristo como o Messias (*Diál.* 48-108) e os cristãos como o novo Israel (*Diál.* 109-142). Para isso Justino emprega novamente uma hermenêutica alegórica.

Algumas referências e citações do *Diálogo* são encontradas nos escritos de Irineu, Tertuliano, Eusébio, João Damasceno e Jerônimo¹⁷⁸. Além de assinalar a propagação do texto, tais referências ajudam a compreender suas condições atuais. Derivando essencialmente de um manuscrito do século XIV (*Paris. Gr. 450 – Codex A*), o *Diálogo* aparece com algumas lacunas¹⁷⁹, mas talvez sua característica mais intrigante seja sua disposição em dois *logoi*, correspondendo a dois dias de discussão entre Justino e o judeu Trifão. De fato, esta é uma divisão amparada tanto por referências externas como na *Sacra Parallela* e na *Catena* referente ao Sl 2.3, assim como pela própria disposição interna do texto com inúmeras retomadas e repetições. A expressão do tipo “eu repetirei os mesmos dizeres para beneficiar aqueles que vieram hoje” é empregada várias vezes no *Logos II* (78.6; 85.4,6; 92.5; 94; 118.4) e normalmente ela está relacionada a uma citação da *Bíblia Hebraica*. Suas repetições são

¹⁷⁶ Cf. ARISTOTLE. *The Poetics*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1960.

¹⁷⁷ TOORN, K. V. D. The ancient near eastern literary dialogue as a vehicle of critical reflection. In: REININK, G. J.; VANSTIPHOUT, H. L. J. *Dispute poems and dialogues in the ancient and mediaeval Near East: forms and types of literary debates in Semitic and related literatures*. Leuven: Department Oriëntalistiek, 1991. Cf. GOLDHILL, S. (Org.) *The end of dialogue in antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. JAZDZEWSKA, Katarzyna. From *Dialogos* to Dialogue: The use of the term from Plato to the Second Century CE. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 54, 2014, pp. 17-36.

¹⁷⁸ Sobre essas ocorrências Cf. SKARSAUNE, O. Appendix I: Justin’s quotation material in Irenaeus and Tertullian. In: _____. *The Proof From Prophecy: A Study in Justin Martyr’s Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*. Leiden: Brill, 1987. pp. 435-453.; ARCHAMBAULT, G. *Justin. Dialogue avec Trifon*. Paris: Librairie Alphonse Picard Et Fils, 1909. pp. L-LXVII.; MARCOVICH, M. *Op. cit.*, 2005. p. 1.

¹⁷⁹ Examinadas por MARCOVICH, M. *Op. cit.*, 2005. pp. 4-6.

perturbadoras¹⁸⁰. Marcovich sugere que isso pode ser o reflexo da convicção de os textos das *Escrituras* devem ser repetidos. Nas palavras de Justino (*Diál.* 85.4-5¹⁸¹):

[...] Recordar-vos-ei essas palavras novamente, em atenção àqueles que não assistiram à nossa conversa de ontem; em atenção a eles, repito resumidamente as coisas que eu disse ontem. (5) Se agora vos repito aquilo que já antes tinha dito muitas vezes, não me parece coisa fora de propósito. Sempre estamos vendo o sol, a lua e os outros astros percorrer o mesmo caminho, trazendo-nos mudanças de estações; não é porque se perguntou muitas vezes a um contador quanto são dois mais dois e por sempre ter respondido quatro, que ele deixará de dizer que são quatro. Quanto mais se afirma com certeza, sempre se diz e se afirma do mesmo modo. Assim sendo, seria ridículo que alguém, tendo as *Escrituras* dos profetas como objeto de sua conversa, as abandonasse e não repetisse sempre as mesmas, mas pensasse em cogitar coisas melhores por conta própria.

Καὶ νῦν πρὸς ὑμᾶς ἔαν τοῦτο λέγω, εἰ καὶ ἐταυτολόγησα πολλάκις, οὐκ ἄτοπον ποιεῖν ἐπίσταμαι· γελοῖον μὲν γὰρ πρᾶγμα ἐσται, ἄλλα ἄστρα τὴν αὐτὴν ὁδὸν αἰεὶ καὶ τὰς τροπὰς τῶν ὡρῶν ποιεῖσθαι, καὶ τὸν ψηφιστικὸν ἄνδρα, εἰ ἐξετάζοιτο τὰ δις δὺο πῶσ ἐστί, διὰ τὸ πολλάκις εἰρηκέναι ὅτι τέσσαρα οὐ παυσεσθαι τοῦ πάλιν λέγειν ὅτι τέσσαρα, καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως ὅσος παγίως ὁμολογεῖσθαι αἰεὶ ὡσαύτως λέγεσθαι καὶ ὁμολογεῖσθαι, τὸν δὲ ἀπὸ τῶν γραφῶν τῶν προφητικῶν ὁμιλίας ποιούμενον ἔαν καὶ μὴ τὰς αὐτὰς αἰεὶ λέγειν πρᾶφάς, ἀλλ' ἠγεισθαι ἑαυτὸν βέλτιόν τι τῆς γραφῆς γεννήσαντα εἰπεῖν¹⁸².

Para Justino, as *Escrituras* são verdades eternas e imutáveis e por isso usadas repetidamente para confirmar seu discurso (*Diál.* 38.2; 44.1; 58.1;125.1). Como Marcovich¹⁸³ aponta, as repetições derivam de seu “zelo kerigmático”.

1.4.1 Destinatários do Diálogo com Trifão

Embora o diálogo seja estabelecido com o judeu Trifão, isso não é suficiente para se concluir que o texto tenha como destinatários os judeus. Eusébio (*Hist. Eccles.*, IV, 8:6) associou a figura de Trifão à do rabino Tarfão¹⁸⁴, sábio da *Mishna* que foi contemporâneo de Justino e atuava na província da Judéia, em Lida. Porém, este não poderia ser o relato real de um debate entre Justino e o rabino Tarfão. Tarfão estava longe de parecer este espantalho com quem Justino debate. O rabino não teria sido tão desatento e dócil em uma discussão a respeito das *Escrituras* hebraicas e da filiação abraâmica com um cristão de origem pagã. O fato é que o

¹⁸⁰ SKARSAUNE, O. *Op. cit.*, 1987. PRIGENT, P. *Justin et l'Ancien testament; l'argumentation scripturaire du traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première Apologie*. Paris, Librairie Lecoffre, 1964. STYLIANOPOULOS, T. *Justin Martyr and the Mosaic Law*. Missoula: University of Montana Press, 1975.

¹⁸¹ JUSTINO, *Op. cit.*, pp. 242-243.

¹⁸² MARCOVICH, *Op. cit.*, 2005. p. 217.

¹⁸³ *Op. cit.*, 2005. p. 63.

¹⁸⁴ GEREBOFF, J. *Rabbi Tarfon: The Tradition, the Man, and Early Rabbinic Judaism*, Missoula, Montana, Scholars Press, 1979.

tema central circula em torno da relação entre os cristãos - ou as crenças cristãs - e sua relação com os judeus.

Harnack¹⁸⁵ apontou rapidamente que Justino não escreveu seu livro apenas para cristãos e judeus, mas também para pagãos simpatizantes. Theodore Stylianopoulos¹⁸⁶ destacou que o conteúdo do *Diálogo* não favorecia a ideia de que os pagãos fossem o alvo principal de Justino. Mas Marcovich¹⁸⁷ está certo ao admitir que leitores pagãos não deveriam ser descartados. O apelo de Justino no *Diál.* 24.3 é claramente amplo: “Vinde, nações todas, reunamo-nos na Jerusalém que já não é combatida pela iniquidade de seus povos”. No trecho de *Diál.* 23.3 o autor se dirige a Trifão e a “aqueles que querem se tornar prosélitos” [τοῖς βουλομένοις προσήλυτοις γενέσθαι]. E neste caso, os referidos προσήλυτοι seriam aqueles que por ventura manifestassem interesse pelas crenças judaicas¹⁸⁸. Além disso, algumas passagens destacam como os amigos de Trifão ficavam envolvidos com a explanação de Justino (*Diál.* 122.2). Por isso N. Hyldahl¹⁸⁹ e Jon Nilson¹⁹⁰ consideram que o *Diálogo* era dirigido a um grupo de gentios inclinados ao judaísmo. Certamente a obra é escrita, como observou Skarsaune¹⁹¹ “com um olhar parcial para as controvérsias interiores dos cristãos”, mas os cristãos não seriam os únicos leitores do *Diálogo*. O conteúdo do texto é expressamente uma tentativa de convencer os judeus acerca dos fundamentos das crenças cristãs e isso faz com que Rokéah¹⁹² sustente que este é mais um escrito para advertir os judeus, sem que isso o faça discordar diretamente de Harnack. Como bem apontou C. Allert¹⁹³, o texto é dirigido a judeus com fins de proselitismo, entretanto, devido ao contexto da obra, seus leitores obviamente também seriam os cristãos. O alvo poderia incluir tanto judeu-cristãos, bem como os cristão-gentílicos, quanto àqueles que pudessem ser alvo de conversão.

Por fim, as *Apologias* e o *Diálogo com Trifão* contemplam os dilemas cristãos de meados do II século em dois gêneros distintos. Mas a forma como são trabalhadas as questões

¹⁸⁵ *Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte? Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho, nebst einer Collation der Pariser Handschrift Nr. 450.* Leipzig, J.C. Hinrichs, 1913, p. 51, nota 2.

¹⁸⁶ *Op. cit.*, 1975.

¹⁸⁷ *Op. cit.*, 2005. p. 64.

¹⁸⁸ O termo pode ser comparado ao modo como aparece em *Diál.* 80.1 quando Trifão questiona: “vós realmente confessais que a cidade de Jerusalém será reconstruída e esperais que aí vosso povo irá reunir-se e alegrar-se com Cristo, com os patriarcas, os profetas e os santos de nossa descendência, e até com os prosélitos que viveram antes da vinda de vosso Cristo?” cf. JUSTINO, *Op. cit.*, 1995.

¹⁸⁹ *Op. cit.*, 1966.

¹⁹⁰ To whom is Justin's *Dialogue with Trypho* addressed?, *Theological Studies* 38, 1997, pp. 538-546.

¹⁹¹ *Op. cit.*, 1987. p. 259 nota 10.

¹⁹² *Jews, pagans and Christians in conflict.* Jerusalem; Leiden: The Magnes Press; Brill, 1982. pp. 47; 66-67.

¹⁹³ ALLERT, C. D. *Revelation, truth, canon, and interpretation: studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho.* Leiden: Brill, 2002. p. 61.

em discussão tem algo a dizer sobre as dinâmicas interculturais estabelecidas neste contexto. Esse processo de construção interna de leitores é fundamental para que sejam compreendidos os mecanismos para o estabelecimento de fronteiras identitárias.

1.5 Considerações teórico-metodológicas

As *Apologias* e o *Diálogo com Trifão*, que constituem o principal objeto e fonte de investigação dessa pesquisa, apresentam algumas características comuns: em ambos os textos há uma adaptação de um gênero de escrita comum à filosofia e em ambos Justino demonstra apreço pela “filosofia divina”, a saber, as doutrinas cristãs; nas duas composições há uma forte recorrência a textos da Bíblia hebraica para justificar as crenças cristãs. Por outro lado, enquanto as *Apologias* dirigem expressamente seus argumentos às autoridades romanas que ocasionalmente condenavam os cristãos, o *Diálogo* apresenta uma reflexão com um sábio judeu, retratado como aquele que não pode superar os argumentos cristãos apresentados por Justino. Enquanto o primeiro escrito apresenta também contrastes e fronteiras entre os cristãos e a cultura comum aos povos do Império, o segundo alega uma raiz judaica de suas crenças, ainda que retratando uma superação escatológica manifestada historicamente no desenrolar dos séculos. Ambos os textos refletem o desafio cristão de se comunicar e interagir com o mundo do II século, mas ao retratar a *eucaristia* em duas perspectivas, Justino proporciona a oportunidade de se analisar como são construídos os jogos retórico-discursivos em torno da identidade cristã neste período segundo a delimitação estabelecida. Para compreender como será feita esta análise, é preciso estabelecer alguns parâmetros teórico-metodológicos.

Em um contexto de variadas correntes de ideias genericamente chamadas de cristãs, o pensamento de Justino não representa o cristianismo todo, mas é uma das formas de reivindicação afirmativa da própria identidade e a manifestação da própria imagem construída sobre si e sobre os outros. Esta posição é assumida dentro do contexto que passa a exigir dos sujeitos o estabelecimento de fronteiras identitárias. Jouette M Bassler¹⁹⁴ apontou que “o processo de separação e fronteira desenhado defronte os oponentes internos e externos” destacando os “pensamentos e ações dos líderes dos grupos como eles elaboraram em situações

¹⁹⁴ The problem of self-definition: what self and whose definition. In: UDOH, E. (Ed.) *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities: Essays in Honor of Ed Parish Sanders*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2008.

polarizadas [...] uma visão de suas distintivas auto-definições do grupo. De modo geral as etiquetas entre judeus e cristãos são dadas de modo excludente.

Mas é preciso deixar claro o que se quer dizer por “identidade”. De modo bem prático, Richard Jenkins¹⁹⁵ aponta que “identidade é a capacidade humana – enraizada na linguagem – de conhecer ‘quem é quem’ (e, portanto, ‘o que é o que’)”. O mesmo processo envolve conhecer “quem nós somos, conhecer quem são os outros, conhecendo eles quem nós somos, conhecemos nós quem eles pensam que somos, e assim por diante: uma multidimensional classificação ou mapeamento do mundo humano e nosso espaço nele, como indivíduos e como membros de coletividades”. As perspectivas coletivas e individuais sobre identidade têm em comum certas características, incluindo um reconhecimento do dinamismo, maleabilidade e multiplicidade das identidades, bem como a natureza situacional do desenvolvimento das identidades como compreendidas e expressadas em lugares e tempos particulares. Em outras palavras, as respostas às questões “quem somos nós?” ou “quem sou eu em relação ao grupo ou situação?” variam e mudam ao longo do tempo a despeito dos elementos de estabilidade. Identidades de grupos ou indivíduos são negociadas e renegociadas, expressadas e re-expressadas; elas não são estáticas¹⁹⁶.

Identidades sociais e étnicas são construídas e reconfiguradas em relação tanto a definições internas quanto a categorizações externas. Externamente, *outsiders* categorizam e rotulam um grupo particular ou membros de um grupo. Esse processo externo de categorização pode variar de um alto nível de consenso com modos internos de definição (como quando uma categoria de um *outsider* sobrepõe significativamente com modos internos de autoverificação) a categorizações conflituais (como quando *outsiders* categorizam ou rotulam membros de outro grupo com estereótipos negativos). A natureza relacional das formulações de identidade e a mudança das fronteiras entre um grupo e outros significa que sempre essas categorizações negativas ou estereótipos de *outsiders* vêm desempenhar um papel na construção da identidade através do processo de internalização. Esse processo envolve a pessoa categorizada ou a reação do grupo em algum sentido a categorizações externas¹⁹⁷.

Não é incomum a existência de hostilidades entre grupos e disputas por poder, influência ou visões legitimadoras de uma realidade ou circunstância, pois como escreveu o sociólogo,

¹⁹⁵ *Social Identity*. London/New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2008. p. 5.

¹⁹⁶ HARLAND, P. *Dynamics of identity in the world of the Early Christians: associations, Judaeans, and cultural minorities*. New York/London: T&T Clark, 2009.

¹⁹⁷ JENKINS, R. Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power. *Ethnic and Racial Studies*. V. 17, v. 2. 1994

Robert Bellah¹⁹⁸, “a religião é um dos mais importantes meios de definição de nossa identidade e de construção de fronteiras coletivas e pessoais”. E, em alguns casos, os próprios “atos de formação de identidade” podem ser tomados eles mesmos como “atos de violência”¹⁹⁹, que segregam grupos desautorizados, manipulam informações e produzem documentos sobre sua própria autoimagem²⁰⁰. Há, no entanto, um grande fluxo de trocas culturais neste processo.

Judith Lieu²⁰¹ estabelece que

a retórica da identidade cristã, mesmo produzindo reivindicações universalistas, é articulada em termos usados também na formação identitária e etnográfica greco-romana. Como em muitas áreas, o cristianismo antigo necessita ser visto como implicado nas - assim como contribuindo para - dinâmicas do mundo no qual era situado. Devemos buscar por continuidades tanto quanto por descontinuidades entre os esforços de gregos, romanos, judeus e cristãos para construir e manter uma identidade para si mesmos, em interação com seus passados assim como com cada outro.

Isso significa que o cristianismo não deve ser analisado como em situação de isolamento, mas levando em conta seu ambiente, o vivido, as relações com o mundo de sua época. Desse modo, é inevitável que não apenas compartilhe os termos da articulação e formação identitária, mas também contribua com tais termos²⁰². Conforme apontaram Vernon K. Robbins e David B. Gowler²⁰³:

Discurso é um fenômeno social... Nenhuma narrativa é criada em um *vacuum* literário, cultural, social ou histórico, e nenhum discurso é criado *ex nihilo*. Narrativas do Novo Testamento [...] foram criadas e preservadas em conversação com seu ambiente cultural, e elas dividem, vigorosamente às vezes, neste discurso dialógico-social. Falantes não utilizam palavras antigas - “imaculadas” e diretas de um dicionário - mas aquelas palavras já existiam na boca de outros e assim já pertenciam parcialmente a outros - cada palavra prefere, portanto, contextos nos quais tem vivido sua vida socialmente carregada nos falantes de contextos pessoais, culturais, sociais e ideológicos anteriores. É a partir destes espaços que alguém pode tomar as palavras e tentar fazê-las algo próprio. O que, portanto, pode primeiro aparecer como enunciados “originais” são atualmente réplicas em um diálogo maior, incorporando, em diferentes sentidos, às palavras de outros [...]. Linguagem não é nunca um meio neutro que passa livre e facilmente a um novo e conceitual sistema; é um processo difícil, complexo e frequentemente conflitual [...] diferenciando participação de grupos na heteroglossia

¹⁹⁸ Conclusion: Competing visions of the role of religion in American society. In: BELLAH, R. N.; GREENSPAHN, F. E. (Eds.). *Uncivil Religion: Interreligious Hostility in America*. New York: Crossroad, 1987. p. 220.

¹⁹⁹ SCHWARTZ, R. *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*, 1997. p. 5.; Bart Ehrman mostra um pouco dessas disputas pela memória e pela identidade que se impõe sobre outros grupos em “*Cristianismos perdidos: los credos proscritos del Nuevo Testamento*” (Barcelona: Editora Critica, 2004).

²⁰⁰ O conjunto de escritos cristãos antigos podem ser encarados como espaço da memória escrita daqueles grupos. Mas como destacava Armando Petrucci (*Prima lezione di paleografia*. Roma/Bari: Laterza, 2002), “a memória escrita de uma determinada área sociocultural identificável é constituída do patrimônio completo de todos os testemunhos escritos, de qualquer idade, natureza e função, existente na área e no seu estabelecimento”. É preciso considerar ainda que “[...] a memória é um dos lugares da ideologia e, através da representação do passado que ela fornece, contribui a justificar o presente e a projetar o futuro em uma perspectiva social”.

²⁰¹ *Christian Identity in the Jewish and Greco-roman world*. Oxford/New York: Oxford Press, 2004. pp. 20-21.

²⁰² MENGESTU, A. *God as Father in Paul: kinship language and identity formation in Early Christianity*. Eugene, Oregon: Pickwick, 2013. p. 4.

²⁰³ Introduction. In: BORGAN, P.; et al. (Ed.) *Recruitment, Conquest, and Conflict: Strategies in Judaism, Early Christianity, and Greco-Roman World*. Atlanta: Scholars Press, 1998.

do mundo mediterrâneo antigo e orienta ativamente a si mesmo por meio desta heteroglossia; eles passam e ocupam a posição por si mesmos dentro, contra e de acordo com outros grupos e sua linguagem social [...]. Tal é a natureza do grupo; tal é a natureza das sociedades; tal é a natureza da linguagem.

Por isso, a análise dos textos de Justino deve levar em consideração as dinâmicas impostas historicamente na constituição dos sujeitos discursivos que participam da fluidez identitária dos grupos envolvidos. Isso implica considerar, como destacou David G. Horrell²⁰⁴, que a identidade dos primeiros cristãos pode ser adequadamente estudada e entendida apenas “como parte de um processo em andamento”, como algo que está continuamente em processo de produção, reprodução e transformação, e nunca chega ou alcança um ponto onde um pode dizer que o desenvolvimento “parou”. Segundo Ben F. Meyer²⁰⁵, a autocompreensão dos primeiros cristãos é um processo aprendido, pelo qual situações e eventos eram compelidos a ter repetida reflexão e reavaliação, afetando sua autocompreensão como um todo.

De acordo com Karina Korostelina²⁰⁶,

as características funcionais de um sistema identitários são a existência de mecanismos de competição entre identidades, que terminam na seleção de identidades mais estáveis, a ascensão de novas identidades, e a quebra do padrão de comportamento estabelecido. O mecanismo de desenvolvimento do sistema de identidade garante maior variedade possível de identidades iniciais; dentro deste contexto, elementos importantes e insignificantes são reavaliados e identidades irrelevantes são descartadas.

Como resultado, identidades desenvolvidas recentemente estão disponíveis para recolocações de vários elementos da identidade prévia sem mudar o cerne da identidade; ou podem as identidades recentes estabelecerem contradições com o cerne das identidades deixadas para mudar algo no cerne dos aspectos salientes da identidade²⁰⁷. Desse modo algumas estratégias de formação da identidade social aparecem, como a revitalização da história e do passado do grupo; a redefinição do valor e o significado atribuído a uma dada tradição; a adição de uma nova dimensão à história e tradição dos grupos; e a seleção de novos grupos externos²⁰⁸.

Discursos polêmicos ou não-polêmicos podem ser usados pelos grupos na formação da identidade, enfatizando aspectos de “afinidades e estranhamento”²⁰⁹. O processo da formação

²⁰⁴ Becoming Christian: solidifying Christian Identity and Content. In: BLASI, A. J.; et al. (Ed.) *Handbook of Early Christianity: social science approaches*. Walnut Creek, CA: AltaMira, 2002. p. 331.

²⁰⁵ *The Early Christians: their world Mission and Self-discovery*. Wilmington, DE: Michael Glazier, 1986.

²⁰⁶ *Social Identity and conflict: structures, dynamics, and implications*. New York: Palgrave Macmillan, 2007. p. 115.

²⁰⁷ *Ibde*, p. 113-114.

²⁰⁸ HOGG, M. A.; ABRAMS, D. *Social Identifications: a social psychology of intergroup relations and group processes*. London: Routledge, 1988.

²⁰⁹ LINCOLN, B. *Discourse and the construction of Society: comparative studies of myth, ritual, and classification*. New York: Oxford University Press, 1989. pp. 9-10. Cf. NEWSOM, C. Constructin ‘we, you, and the others’ through non-polemical discourse. In: MARTÍNEZ, F. G.; et al. *Defining Identities: we, you and the other in Dead Sea Scrolls: proceedings of the Fifth Meeting of the IOQS in Groningen*. Leiden: Brill, 2008.

da identidade social é fomentado entre outras coisas por meio da linguagem escrita²¹⁰. E ainda conforme apontou Werner Kelber²¹¹, oralidade e escrita foram ferramentas usadas tanto pela elite quanto pelos grupos marginalizados como “instrumento de formação da identidade, controle e dominação” na antiguidade. O que leva a considerar que “escrita, literatura, formação identitária e memória cultural constituíam a síndrome” que é usada para criar e legitimar identidades sociais, religiosas e políticas²¹².

Desse modo, para cumprir com os objetivos dessa pesquisa, os escritos de Justino devem ser submetidos à crítica interna e externa segundo o desenvolvimento de uma análise histórica²¹³, associadas a outras fontes do período que permitam sua melhor compreensão. Atentando para os apontamentos de Mauro Pesce e Adriana Destro²¹⁴, partir-se-á de uma análise histórico-cultural²¹⁵ que aproxima a elaboração antropológica dos dados esmiuçados pelo método exegético, por meio da qual convém compreender o objeto básico desta análise dentro do sistema cultural em que foi produzido. Assim, é preciso também reconstruir historicamente o pano de fundo onde a produção do texto se insere. A análise desse processo deve contemplar o desenvolvimento sociocultural das relações entre autor e destinatários. O texto deve ser encarado como produto de uma atividade humana semelhante a todas as outras manifestações que caracterizam uma atitude cultural. Os escritos, no tocante à materialidade, são aqui compreendidos como a transcrição gráfica de pensamentos, enunciados, conceitos expressos em uma determinada língua. Em suma, são produtos culturalmente configurados. Da sua natureza faz parte o suporte material, sobre o qual vem impressa a escritura. Por isso também deve ser interpretado dentro da sua função particular, como um instrumento de comunicação como destinatários/leitores historicamente e culturalmente determinados. Assim, ao colocar a obra de Justino no centro dessa análise, busca-se delimitar um campo possível de investigação dentro do processo de expansão do cristianismo pelos territórios do Império Romano tendo em vista as interações culturais e várias formas de resistência e aceitação.

Em função do contexto em que se estabelece o problema em questão, faz-se oportuna uma análise sincrônica e diacrônica. O discurso de Justino carrega em sua estrutura uma oposição binária que estabelece por um lado: A) a caracterização denominada “falsa” dos

²¹⁰ GUMPERZ, J. J. (Ed.). *Language and Social Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 17.

²¹¹ Roman Imperialism and Early Christian Scribality. In: SUGIRTHARAJAH, R. S. (Ed.). *Postcolonial Biblical Reader*. Oxford: Blackwell, 2006. p. 97.

²¹² *Ibid.*, p. 96.

²¹³ TOPOLSKY, Jersy. *Metodologia de la historia*. Madrid: Ediciones Catedras, 1992. pp. 36-45.

²¹⁴ *Antropologia delle origini Cristiane*. Roma/Bari: Edizione Laterza: 2008. p. xiii.

²¹⁵ Trata-se de uma análise histórico-exegética, isto é, uma análise histórico-filológica elaborada pelos procedimentos da antropologia cultural que se traduzem assim em uma análise histórico-cultural. Cf. DESTRO, A. *Op. cit.*, 2002.

cristãos como grupo suspeito de conspiração contra o Império, que se reúne para a prática de imoralidades e para comerem carne humana (material e humano); e por outro B) a afirmação chamada “verdadeira”, apresentada por Justino, que caracteriza os cristãos como “colaboradores fiéis do Império”, que promovem reuniões para disseminação de ensinamentos que promovem a moralidade e que congrega os “verdadeiros cristãos”, que comem e bebem o corpo e sangue de Cristo (espiritual e divino). O deslocamento de A para B no discurso de Justino segue um viés teológico que parte das “trevas” lançadas pelos maus demônios que encobrem o real sentido das celebrações cristãs para a “luz” esclarecedora detida pelos cristãos. O apologista procura desvencilhar o seu grupo de qualquer relação com outros também chamados “cristãos”, como os seguidores de Simão, o Mago, e de Marcião, defendendo também, num jogo reverso, a originalidade da celebração cristã diante da não combatida celebração mitraica do cálice. Em um sentido mais amplo, a originalidade das ideias cristãs é sustentada tendo em vista a suposta “maior” antiguidade dos ensinamentos de “Moisés” em relação aos escritores gregos. Neste ínterim a congregação cristã que partilha do “pão e do vinho” é concebida como aquela que supera a incompreensão judaica sobre a escatologia messiânica que teria se concretizado em Jesus.

Conforme observou Marshall Sahlins²¹⁶, “essas formulações presas a contextos são meramente representações contingentes do esquema cultural”. Sahlins sustenta que “é somente pela diacronia interna da estrutura que podemos compreender a “ambiguidade” de tais formas lógicas como a síntese, ou a determinação contextual de valores como uma determinada valorização de contextos”. Assim, esta investigação deve se incumbir tanto do desenvolvimento do conceito de “eucaristia” – e sua acepção de “banquete” – tal como é empregado por Justino, como também da comparação com as formas de banquete praticadas entre os não-cristãos.

A comparação tem se mostrado um importante instrumento para a pesquisa histórica, principalmente no que diz respeito à história cultural. Conforme destacou M. Detienne²¹⁷, comparar exige “uma operação de desmantelamento lógico que torna possível discernir como dois ou três elementos interagem e escolher microconfigurações que revelam diferenças que acabam por ser cada vez mais inter-relacionadas de forma sutil”. Atentando, em certa medida, para este pressuposto, devem ser examinados paralelamente os elementos sócio-culturais da cultura greco-romana correspondentes às “refeições” ou banquetes em contraste às práticas executadas

²¹⁶ *Ilhas da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zaverucha Ed., 2003. p. 132.

²¹⁷ *Comparing the incomparable*. Stanford, Chicago: Stanford University Press, 2008.

nas reuniões cristãs. Segundo a perspectiva de Mary Douglas²¹⁸, é preciso decifrar o código que envolve a refeição.

Tendo em vista que as tensões pontuais entre grupos cristãos e as autoridades locais de diversas regiões do Império no século II faziam circular rumores de que as reuniões dos membros da nova *superstitio* eram repletas de orgias e de um ritual antropofágico, deve-se compreender, conforme destacou Philip A. Harland²¹⁹, a linguagem depreciativa das denúncias de “canibalismo” segundo suas referências dentro da cultura greco-romana. Nesse sentido, por meio de uma análise das semelhanças e dessemelhanças presentes entre as estruturas das interações que constituem o contexto referido dos cristãos do II século, deve-se compreender a relação estabelecida entre a eucaristia e aqueles que “restritivamente” devem ser chamados de “cristãos”.

Conforme destacou Adriana Destro, as estruturas culturais têm sempre dado prova de flexibilidade quanto às identidades individual e coletiva²²⁰. Isso também quer dizer que a dimensão identitária não é absoluta. A identidade religiosa é relativa, podendo se referir à experiência individual, à identidade oficial, a subgrupos ou a outros tipos. Dessa forma, esse tipo de identidade “não pode partir de simples sistemas de crenças consolidados na história”²²¹. Como em toda esfera identitária, “se desenvolve sempre a partir da segmentação histórica, da agregação territorial e da substituição de poder”²²². Assim, essa investigação deve partir de suas raízes *exteriores*, no entrelaçamento espaço-temporal. Atentando para o *script* dos lugares, deve-se notar a relação entre o culto e os rituais cristãos em seus espaços. Semelhantemente, é preciso questionar com quais materiais ou fatores culturais os atores construíram a própria identidade dentro de determinados ambientes²²³. Significa questionar sobre quais tipos de recursos e bens são colocados à disposição do indivíduo para que se construa a própria fisionomia religiosa. Neste sentido, também serão analisados os processos de seleção, repulsão e aquisição construídos junto ao *outro* que dão origem à identidade religiosa²²⁴. Portanto, ao se examinar a relação entre a eucaristia e a identidade dos cristãos segundo a perspectiva de Justino, levar-se-á em conta, conforme aponta Adriana Destro, que “no sistema religioso o ritual

²¹⁸ Deciphering a Meal. *Daedalus*. V. 101, n. 1. Myth, Symbol, and Culture., pp. 61-81. Winter/1972.

²¹⁹ *Op. cit.*, 2009.

²²⁰ *Op. cit.*, 2002. p. 141.

²²¹ *Ibid.* p. 143.

²²² *Ibid.* p. 147.

²²³ BARTHS, F. (Ed.) *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Prospects Heights (Ill.): Waveland Press, 1998. p. 8. apud *ibid.* p. 152.

²²⁴ DESTRO, A. *Op. Cit.* p. 154.

tem direta influência sobre o grupo que o vive e o retém essencialmente para a própria integridade, conservação e sobrevivência”²²⁵.

²²⁵ Ibid. p. 42.

2 A RESISTÊNCIA PAGÃ AOS CRISTÃOS E O COMPLEXO SISTEMA DE INTER-RELAÇÕES CULTURAIS

A passagem de *Atos dos Apóstolos* (11.26) estabelece que “os discípulos foram chamados de cristãos pela primeira vez em Antioquia”, mas é preciso compreender o que ser chamado de cristão quer dizer. Trata-se na verdade de um processo que vai além da simples etiquetagem de um nome.

O sentido do nome pode variar para quem o atribui e para quem o recebe. Conforme destacou Richard Jenkins²²⁶, “não apenas identificamos a nós mesmos na dialética interna-externa entre autoimagem e imagem-pública, mas identificamos aos outros e somos identificados por eles de volta”.

Justino se opunha às investidas contra os cristãos²²⁷ por não considerar válidas as justificativas apresentadas para as condenações dos fiéis. A confissão de “cristianismo” diante de uma autoridade acaba sendo ironizada por ele como uma condenação do nome “cristão”. Na *II Apologia* (1.1) ele afirma que ações desse tipo estavam ocorrendo por todo o Império. Algo que na verdade não representava uma busca exaustiva dos romanos pelos membros do novo movimento. No entanto, é provável que esses atritos pudessem ser localizados em várias regiões. Para os romanos, ser cristão poderia representar um motivo de condenação. A execução de um cristão em Roma, sob o governo de Urbico, motivou Justino a se manifestar novamente com a *II Apologia*²²⁸, contestando evidentemente o significado atribuído pelos pagãos e reformulando uma imagem em defesa dos fiéis.

As intimações por razões religiosas aos tribunais já haviam movido outros apologistas na primeira metade do II século. Eusébio²²⁹ faz saber que antes de Justino, Quadrato e Aristides clamaram em favor dos cristãos ao Imperador Adriano. Não há nenhum indício de que o cerne das crenças cristãs apresentasse alguma forma de conspiração contra os romanos. Mas as reuniões dos cristãos poderiam levantar suspeitas²³⁰, investigações ou denúncias às autoridades. Por isso, neste capítulo pretende-se examinar as razões pelas quais as reuniões cristãs

²²⁶ *Op. cit.*, 2008. p. 41.

²²⁷ “... pedimos sejam examinadas as acusações contra os cristãos. Se for demonstrado que são reais, castigemo-nos como é conveniente que sejam castigados os réus convictos” *I Apol.* 3.1.

²²⁸ “[...] 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.

²²⁹ *Hist. Ecles.* IV,1-3.

²³⁰ De modo geral, qualquer grupo ou associação civil era suspeito aos olhos dos romanos.

despertaram a aversão dos pagãos e como se estabelecem as estratégias empregadas por Justino para justificar a fé cristã diante dos grupos externos, principalmente às autoridades romanas.

2.1 Os cristãos segundo os pagãos

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 conseguia um amplo alcance. Conversões e alguns atritos sempre ocorriam. É preciso estabelecer uma visão geral das ações anticristãs que se desenvolveram antes de Justino e em seu próprio tempo para que se possa assimilar o sentido de sua reflexão.

A conversão ao cristianismo implicava 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. Isso poderia despertar 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.

Não se pode dizer que existia uma perseguição generalizada aos cristãos no Império Romano no início do século II, mas o exercício da missão cristã proporcionava um número significativo de processos nos tribunais locais e punições capitais. Se por um lado alguns estavam certos de que os membros dessa *superstitio illicita* deveriam ser condenados, por outro existiam lacunas sobre o fundamento dos julgamentos.

O número de cristãos era crescente²³¹, mas não o bastante para representar alguma ameaça. Até o governo de Nero²³², os adeptos à nova religião que se desenvolvia no interior do judaísmo não enfrentaram problemas significativos em relação aos romanos. Segundo Tácito, os cristãos, que já eram impopulares pelas suas *flagitia*, foram incriminados por Nero pelo incêndio de Roma em 64 d.C.²³³ A ação de Nero foi suficiente para que a tradição cristã o transformasse no “primeiro imperador perseguidor”²³⁴, seguido por Domiciano²³⁵, do qual não

²³¹ 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.

²³² Governou de 54 a 68 d.C.

²³³ *Anais XV,44* cf. TACITUS, C. *Annais*. 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. *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.

²³⁴ Eusébio, *Hist. Ecles.* III,26.

²³⁵ Governou de 81 a 96 d.C.

se conhece uma perseguição direta contra os cristãos, mas uma repressão à *asebeia* e ao proselitismo judaico²³⁶, que poderia ter ocasionado transtornos inclusive à Igreja. Para alguns isso seria suficiente para se sustentar que a referência de Tertuliano²³⁷ ao *institutum neronianum* fazia de Nero o primeiro a lançar as bases jurídicas para a perseguição dos cristãos²³⁸. Todavia, a utilização dessa referência é problemática. Marta Sordi²³⁹, recorrendo ao mesmo Tertuliano, sustenta a ideia de que houve um *senatus consultum* na época de Tibério²⁴⁰ desaprovando o reconhecimento de Cristo como deus do panteão, a contragosto do Imperador. Algo que não recebe credibilidade entre quase nenhum pesquisador atualmente.

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 confirmou a ação de Plínio que condenava os cristãos confessos, proibia a perseguição, rejeitava as denúncias anônimas e aumentava as interrogações sobre as bases jurídicas de processos desse tipo. Uma hipótese comum, também sustentada por Marcel Simon e André Benoît²⁴¹, é a de que nesse período não existia nenhuma lei sobre os cristãos e que os magistrados agiam mediante a *ius coertionis*²⁴². Essa teoria que havia sido sustentada originalmente por Mommsen foi reconhecida por muitos, mas como aponta Giorgio Jossa²⁴³, 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 Blant²⁴⁴ no século XIX, outra teoria sobre esse tipo de julgamento propõe que as condenações dos cristãos deveriam ser buscadas nas leis penais

²³⁶ Cassius Dio, *Hist. Rom.* 68, 1,1-3.

²³⁷ *Ad Nationis* 1,7 cf. TERTULLIAN, *Ad Nationes*. In: COXE, A. C. (Ed.) *Ante-Nicene Fathers*. Volume 3: Latin Christianity: Its Founder, Tertullian. I. Apologetic; II. Anti-Marcion; III. Ethical, ed. Alexander Roberts and James Donaldson. Revised and Chronologically arranged with brief prefaces and occasional notes by A. Cleveland Coxe. New York: Christian Literature Publishing Co., 1885.; *Apologeticus* IV,4.

²³⁸ 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 recherche de la base juridique des premiers persecutions. *Revue 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.

²³⁹ *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.

²⁴⁰ Governou de 14 a 37 d.C.

²⁴¹ *Giudaismo e cristianismo: una storia antica*. Roma/Bari: Gius. Laterza/ Figli Spa, 2005. p. 97.

²⁴² MOMMSEN, T. Der regions frerel nach römische Recht. *Historique Zeischift*, 64, 1890, pp. 392-96.

²⁴³ *I cristiani e l'Impero Romano*. Napoli: M. D'Aura, 1991. pp. 107-144.

²⁴⁴ Sur les bases juridiques des poursuites dirigees contre les martyrs. *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres*. Nouvelle ser. II, 1866, pp. 358-373.

existentes dentro do direito romano contra crimes tais como o de *sacrilegium* ou de *laesea maiestatis*. Conforme aponta C. G. Roman²⁴⁵, essa teoria teve muitos seguidores nos séculos XIX e XX, sendo favorável àqueles que, como L. Homo e Ch. Saumagne²⁴⁶, consideram que o *institutum neronianum*²⁴⁷ não poderia 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, que se materializam em função das supostas posturas divergentes 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 Barcelò²⁴⁸, até a hipótese de que Adriano tenha reconhecido o cristianismo como uma *religio licita*, conforme sustentou primeiramente Mommsen²⁴⁹.

Trajano assumiu o poder no ano de 98 d.C. A estratégia de Nerva²⁵⁰ em adotá-lo para ser seu sucessor aproximou o senado do futuro príncipe²⁵¹, 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 Bennett²⁵², Trajano era de uma família provincial de *status* elevado. Mas essa ascensão não era para qualquer um. Plínio²⁵³ 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

²⁴⁵ 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.

²⁴⁶ 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.

²⁴⁷ Tertuliano, *Ad nationes* 1.7 cf. TERTULLIAN, *Ad Nationes*. In: COXE, A. C. (Ed.). *Ante-Nicene Fathers*. Volume 3: Latin Christianity: Its Founder, Tertullian. I. Apologetic; II. Anti-Marcion; III. Ethical, ed. Alexander Roberts and James Donaldson. Revised and Chronologically arranged with brief prefaces and occasional notes by A. Cleveland Coxe. New York: Christian Literature Publishing Co., 1885.

²⁴⁸ 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*.

²⁴⁹ Der regions frerel nach römische Recht. *Historique Zeischift*, 64, 1890, pp. 392-399.

²⁵⁰ Governou de 96 a 98 d.C.

²⁵¹ FRIGHETTO, R. *Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações* (séculos II-VIII). Curitiba: Juruá, 2012. p. 38.

²⁵² *Trajan Optimus Princeps: a Life and Times*. London: Taylor & Francis e-Library, 2005, p.IX.

²⁵³ *Epistolas*. 10.1.2; *Panegiricus*. 2.7; 88.4; *passim*.

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 comercial²⁵⁴.

Nesse período a filosofia estoica encontrou grande honra. Por outro lado, houve 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 à formação estoica da classe dominante²⁵⁵.

No ano de 96 d.C., Nerva estipulou a requisição dos relegados e o veto contra as acusações de “ateísmo” - ou precisamente de ἀσεβεία - e de “costumes judaicos”²⁵⁶. Se os cristãos haviam sido incomodados por decretos que indiretamente incidiam sobre eles alguma opressão, as mudanças de Nerva teriam representado um alívio²⁵⁷. Mas sob Trajano percebe-se que os casos esporádicos de condenações aos fiéis ainda podiam ser identificados. Não se ouvirá mais falar sobre acusação de costume judaico no II século, mas os cristãos continuaram a enfrentar repressões em alguns pontos do território romano, o que levanta uma obscura questão sobre por qual crime seriam culpados.

Para Giorgio Jossa²⁵⁸, 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, mas ela existia e constituía um terreno fértil para o desenvolvimento tanto das acusações políticas da opinião culta, quanto jurídicas por parte dos funcionários imperiais.

²⁵⁴ FRIGHETTO, R. *Op. cit.*, 2012. p. 38.

²⁵⁵ *Ibid.* p. 38.

²⁵⁶ Cassius Dio, *Hist. Rom.* 68, 1,1-3.

²⁵⁷ Eusébio. *Hist. Ecles.* III,23,1.

²⁵⁸ *Op. cit.*, 1991. p. 108.

O cristianismo não se dirigiu apenas às classes humildes²⁵⁹. Sua mensagem chegou também às classes elevadas. A oposição da classe culta era também 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. Tácito²⁶⁰ escreveu que os cristãos eram mal vistos pelas suas *flagitia*²⁶¹ e pelo *odio humani generis*²⁶². Suas doutrinas eram consideradas uma *exitiabilis superstitio* [destrutível superstição]. Suetônio²⁶³ os considerava homens de uma *superstitionis novae ac maleficae* [*superstitio*²⁶⁴ nova e maléfica]. Frontão²⁶⁵, em atenção às antigas atribuições de *flagitia*, teria acusado os cristãos de orgias incestuosas. Plínio²⁶⁶ via nas novas crenças uma *superstitionem pravam et immodicam*. Diante desses homens educados o que se pode notar é que a imagem dos cristãos era negativa.

Esta representação abria caminho para denúncias e punições pelas autoridades romanas. Plínio, o Jovem, enquanto governador do Ponto-Bitínia, disse nunca ter participado de julgamentos de cristãos e por isso não sabia quais eram as medidas e os procedimentos para castigar e inquirir²⁶⁷. Para saber como proceder, ele escreveu a Trajano questionando: se as

²⁵⁹ Cf. GRANT, R. The social setting of second-century Christianity. In: SANDERS, E. P. (Ed.). *Jewish and Christian self-definition*: v. 1, The shaping of Christianity in the Second and Third Centuries. Philadelphia: Fortress Press, 1980. pp. 16-29.

²⁶⁰ *Anais*, XV,44 cf. 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..

²⁶¹ 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).

²⁶² Esta expressão é frequentemente traduzida por “ódio ao gênero humano”, mas há quem defenda a hipótese de que na verdade esta expressão referir-se-ia a princípio ao “ódio do gênero humano” que condenava os cristãos cf. HITCHCOCK, F. R. M. A note on Tacitus, “Annals” XV.44. *Hermathena*, Vol. 24, No. 49 (1935), pp. 184-188. Não seria impossível imputar aos cristãos a acusação de “ódio ao gênero humano”, principalmente se fossem levadas em consideração as ideias de alguns grupos que desprezavam a materialidade terrena e se isolavam de qualquer contato com o mundo corrompido do Império.

²⁶³ *genus hominum superstitionis novae ac maleficae* [raça de homens de uma *superstitio* nova e maléfica] *De Vita Caesarum*, Vita Neronis, 16,2 cf. SÜETONII, C. T. *De Vita XII Caesarum*, Harvard: Loeb Classical Library, 1914.

²⁶⁴ 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, D. B. *Inventing superstition: from the Hippocratics to the Christians*. Massachusetts: Harvard University Press, 2007.; SOLMSEN, F. 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.

²⁶⁵ apud Minucio Felix, *Octavius*, 9.6-7.

²⁶⁶ [*superstitio* distorcida e desregrada] *Ep.*, X.96,8.

²⁶⁷ *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) cf. PLINIUS, Caecilius Secundus, Gaius. *Lettres*. Paris: Belle Lettres, 1953.

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 nome²⁶⁸. O rescrito de Trajano a Plínio, tendo em vista a inscrição de Como (*CIL*, V, 5262²⁶⁹), pode ter sido escrito em 111 e 112 ou 112 e 113 d.C., anos que compreenderiam o governo de Plínio na Ásia Menor, e é um documento muito importante para o entendimento da situação dos cristãos neste período em relação aos romanos.

As bases jurídicas para a condenação dos cristãos neste período têm sido amplamente questionadas. Essa também era uma questão que motivava a defesa de Justino e de outros apologistas. A interrogação de Plínio sobre se o “nome”²⁷⁰ deveria ser punido ou os crimes subentendidos sob este nome é também uma questão contemplada por Justino. Por isso o apologista escreveu: “Não se deve julgar que alguém seja bom ou mal por levar um nome, se prescindimos das ações que tal nome supõe” (*I Apol.* 4.1). Mas, então, por que eram os cristãos condenados?

Segundo E. Le Blant²⁷¹ 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*. Todavia, conforme propôs C. G. Roman²⁷² 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*²⁷³ entre o povo para evitar conspirações²⁷⁴. Assim, pelo menos neste ponto é preciso concordar com Pedro Barcelò no reconhecimento de que se está diante de um problema local²⁷⁵. Os cristãos estavam à mercê de denúncias de desobediência ao edito do governador, mas também por alguma irregularidade

²⁶⁸ *Ep.* X,96.

²⁶⁹ *Corpus Inscriptionum Latinarum*. V. Berolini: Reimer, 1959.

²⁷⁰ *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).

²⁷¹ 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. 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.

²⁷² ROMAN, C. G. 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.

²⁷³ Assembleias civis comuns entre os gregos.

²⁷⁴ *Ep.* X,97.

²⁷⁵ BARCELÓ, P. Reflexiones sobre el tratamiento de las minorías religiosas por parte Del Emperador Romano: Trajano y los cristianos. In: RABASSA, C.; STEPPER, R. (Ed.). *Imperios sacros, monarquias divinas*. Castelló de La Plata: Publicaciones de la Universitat Jaime I, D.L., 2002. p. 69.

identificada no tocante à nova religião. Mas para se compreender a situação dos cristãos neste período é preciso ter em mente a condição das guildas e associações nos territórios dominados pelos romanos.

2.2 Os cristãos e as associações no Império Romano

A antiguidade conheceu vários tipos de associações de pessoas representadas por nomes como *θιασοσ*, *σύνδοδοσ* e *ερανοσ*, conhecidas desde o V século a.C. na Grécia²⁷⁶. As associações sugeriam o envolvimento de indivíduos que se reuniam e se organizavam às vezes em torno de uma família estendida para fins tais como atletismo, sacrificar a um deus, comer uma refeição em comunhão e manter uma socialização regular. Em alguns casos, podiam comemorar o aniversário de um patrono ou fundador, bem como assumir as responsabilidades quanto aos funerais de membros do grupo ou seus descendentes. Os grupos poderiam se organizar em função de ocupações comerciais e profissionais, mas a ênfase principal estava no caráter social e não no âmbito econômico.

No mundo romano, o termo *collegium* compreendia dois tipos de associações: os colégios sacerdotais oficiais e as *sodalitates* sagradas, por um lado, e as associações privadas, por outro. Os primeiros eram estabelecidos por ato do Senado ou edito imperial e frequentemente tinham competências e responsabilidades importantes dentro do aparelho de governo. Seus membros eram compostos pela elite. Por outro lado, as associações privadas não tinham funções oficiais como instrumentos de governo; sua existência era tolerada em vez de incentivada; e seus membros eram em sua maior parte extraídos de entre as pessoas comuns: libertos, escravos, peregrinos e residentes estrangeiros. Ao primeiro tipo de *collegium* pertencem as quatro principais entidades sacerdotais (*sacerdotum quattuorsumma collegia*; Suetônio, *Augustus* 100): o *pontificum collegium*²⁷⁷; os *augures*²⁷⁸; os *XV viri sacris faciundis*²⁷⁹, encarregados da custódia dos livros sibílicos e supervisão dos cultos estrangeiros; e os *VII viri epulones*²⁸⁰ que supervisionavam vários festivais públicos. Entre os colégios

²⁷⁶ McCREADY, W. Ekklesia and voluntary association. In: KLOPPENBORG, J.; WILSON, S. (Ed.). *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*. New York: Routledge, 1996.

²⁷⁷ Livio, *Periocha* 89 cf. Livy, *Rome's Mediterranean Empire*: Books 41-45 and the Periochae. Edited by Jane D. Chaplin. Oxford: Oxford University Press, 2009; Dio Cassius, *História Romana* 42.51.4; 51.20; Cicero, *De Republica* 2.26 (cf. Id. *De re Publica (On the Republic)*, *De Legibus (On the Laws)*). Edited by Marcus T, and Clinton W. Keyes. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014).

²⁷⁸ Livio *História de Roma* 10.6.7-8, e *Periocha* 89; Dio Cassius, *História Romana* 42.51.4.

²⁷⁹ Tacitus, *Annales* 3.64 (quindécimviri); Livy 6.37.12 (decemviri).

²⁸⁰ Dio Cassius 43.51.9; Tacitus, *Annales* 3.64.

sacerdotais menores ou *sodalitates*: os *Fetiales*²⁸¹, responsáveis por tratados e declarações de guerra, a antiga *Fratres Arvales* que havia sido restabelecida por Augustus em cerca de 21 a.C. e cujos doze membros foram retirados de famílias senatoriais, os *Salii* (sacerdotes de Marte) e os *Luperci* que oficiavam no festival de *Lupercalia*, em fevereiro. Após a morte de Augusto, em 14 d.C. o *sodales Augustais* foi fundado modelado em um *sodales Titi*²⁸² mais velho e um tanto obscuro, e este proporcionou o precedente para a formação de outros, como *sodales augustus Claudiales*, *sodales Flaviales* e *sodales Hadrianales*²⁸³.

Os *sodalitates sacrae* representavam uma forma ligeiramente diferente do *collegium* oficial encarregado de assuntos do culto público. Seus membros não eram chamados sacerdotes, mas cultores.

É possível fazer alguma distinção entre associações gregas, como os pequenos grupos (θιασοί) que compunham algumas ou todas as fratrias Áticas (grupos de parentesco) e as inúmeras associações que existiam fora das organizações cívicas.

Conforme destacou John Kloppenborg²⁸⁴, associações voluntárias, *collegia*, θιασοί, κοινά, ὀργεῶνες, ερανοί e uma variedade de outros termos - são essencialmente fenômenos do período helenístico que se expandem pelos centros urbanos. Embora a menção de ιερὸν ὀργεῶνες e θιασοί nas leis de Sólon indique que as associações já existiam no século VI a.C. em Atenas²⁸⁵, foi na era depois de Alexandre que se testemunhou uma proliferação marcante dessas associações. As evidências são amplas. As inscrições foram encontradas em praticamente todas as localidades no mundo antigo e de cada período compreendido entre o século IV a.C até o fim do Império Romano²⁸⁶. Isto sugere que as associações de voluntários representaram uma

²⁸¹ Livio, *Historia de Roma* 36.3.7 cf. LIVIUS, T. *History of Rome*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1919-1967; Cicero, *De Legibus* 2.21 (cf. Id. *De re Publica (On the Republic)*, *De Legibus (On the Laws)*. Edited by Marcus T. and Clinton W. Keyes. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014); Tacitus, *Annales* 3.64.

²⁸² Tacitus, *Annales* 1.54; Suetonius, *Claudius*, 6.

²⁸³ Conforme destaca John Kloppenborg ("Collegia and Thiasoi" In: KLOPPENBORG, J.; WILSON, S. (Ed.). *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*. New York: Routledge, 1996. p. 17), os Augustais se distinguiam de outros colégios sacerdotais pois os primeiros eram abertos apenas para os libertos, que foram impedidos de outros *collegia*, bem como por magistraturas e conselhos de cidades. Este tipo de colégio proporcionava um meio pelo qual homens livres de sucesso poderiam receber honras comparáveis com as concedidas aos decurões e magistrados: eles tinham o direito de assentos especiais em eventos públicos, levar a insígnia de autoridade e de vestir a *toga praetexta*. Há evidências de que apenas em Ostia havia mais de 200 nomes de *Augustales* que eram homens livres também pertencentes a guildas de marceneiros, operadores de barcas, comerciantes de cereais, moleiros e da casa imperial.

²⁸⁴ Collegia and Thiasoi. In: KLOPPENBORG, J.; WILSON, S. (Ed.). *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*. New York: Routledge, 1996. p. 17.

²⁸⁵ Conforme o comentário de Gaius às Leis das XII Tábuas na *Digesta* 47.22.4 cf. IUSTINIANUS. *Digesta*. Editado por Theodor Mommsen. Berlin: Weidmann, 1962. As *Hetairiai*, conhecidas como clubes políticos, desempenharam um papel no tumulto da Gerra do Penopoleso (Tucidides 3.82).

²⁸⁶ Cf. KLOPPENBORG, J. S.; ASCOUGH, R. S. *Greco-roman Associations: Texts, Translations, and Commentary: Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace: Volume 1*. Berlin: De Gruyter, 2011; ASCOUGH, R. S.; HARLAND, P. A.; KLOPPENBORG, J. S.. *Associations in the Greco-Roman World: A Sourcebook*. Waco,

instituição cultural integrante para a sociedade helenística e romana onde desempenhou um papel significativo na mediação de vários tipos de intercâmbio social.

O desenvolvimento das associações neste contexto pode estar ligado à própria relação dos cidadãos com a pólis, pela relativa facilidade de viajar e pela influência diminuída que os habitantes locais tinham sobre os seus próprios assuntos. O deslocamento de pessoas permitiu a organização de convenções comerciais em territórios estrangeiros, desde os mercados de escravos e da prática romana de assentar veteranos em cidades próximas às fronteiras, exigindo que diversos grupos se organizassem de modo privado para contemplar seus interesses e desenvolver laços de sociabilidade. Alguns, como John Kloppenborg²⁸⁷, podem sugerir que cada uma dessas forças separavam indivíduos e grupos a partir de sua *patriae* e criavam a necessidade de arranjos sociais que substituíssem as estruturas mais velhas da família, do *δῆμη*, da tribo e da pólis. Mas parece ser precipitado ver nas associações uma oposição às estruturas sociais maiores, todavia está claro que a associação proporcionava a cada membro a capacidade de interagir com um grupo, compartilhando comunhão e convívio.

Segundo S. G. Wilson²⁸⁸, as associações eram em grande parte relativamente pequenas em número, variando de quinze até duzentos membros, organizados em circunscrições locais raramente interligadas. O seu tamanho teria sido constrangido pelos lugares em que eles se reuniam. Muitos deles se reuniam na sala de uma casa, que frequentemente era a de seu patrono ou de um de seus membros mais ricos. Às vezes, os locais de reunião eram ou legados ou construídos por alguém simpático ao propósito, que poderia ser grandioso.

A variedade de associações no mundo romano era grande. Algumas eram dedicadas aos ritos funerários (*collegia tenuiorum*), outras eram espécies de clubes religiosos (*collegia sodalicia*) e outras guildas profissionais. Às vezes é possível classificá-las em três grupos: aqueles associados com um agregado familiar, os formados em torno de um comércio comum (*e locale civica*) e os que se formavam em torno do culto de uma divindade²⁸⁹. Todas as associações carregavam algum aspecto "religioso" na medida em que a piedade era totalmente incorporada em outras dimensões da cultura antiga. Isso não significa que elas se resumissem a finalidades cúlticas. Enquanto alguns grupos poderiam realizar sacrifícios mensais,

Texas/Berlin: Baylor University Press; De Gruyter, 2012.; HARLAND, P. A. *Greco-Roman Associations*. Volume II: North Coast of the Black Sea, Asia Minor. North Coast of the Black Sea, Asia Minor. Berlin, De Gruyter, 2014; HARLAND, P. A.; KLOPPENBORG, J. S. *Greco-Roman Associations: Texts, Translations, and Commentary*. 2, 2. Berlin: De Gruyter, 2014.

²⁸⁷ Collegia and Thiasoi. In: KLOPPENBORG, J.; WILSON, S. (Ed.). *Op. cit.*, 1996. p. 18. Não vejo razão para concordar com Kloppenborg ao sustentar que "as associações voluntárias compensavam a queda da importância das polis imitando as estruturas cívicas".

²⁸⁸ Voluntary Associations. In: KLOPPENBORG, J.; WILSON, S. (Ed.). *Op. cit.*, 1996. p. 13.

²⁸⁹ Collegia and Thiasoi In: KLOPPENBORG, J.; WILSON, S. (Ed.). *Op. cit.*, 1996. p. 27.

purificações, "mistérios" ou possuir um código religioso de conduta, outros não iam muito além de orações usuais e libações antes da parte mais privilegiada, beber²⁹⁰.

Conforme destacou Wilson²⁹¹, comer e beber coletivamente são uma característica constante da vida em associações. Para alguns, isso poderia ter sido a principal razão para a sua existência – comer, beber bem e socializar na companhia de convívio, muitas vezes com o acompanhamento de música e entretenimento.

Os *collegia* podiam reverenciar a certos deuses que considerassem mais apropriados. Uma guilda de lenhadores (*dendrophorum collegium*), por exemplo, reverenciaria a Silvanus como sua divindade patronal (por exemplo, os cultores *Silvani dendrophori*, *CIL VI 642* [97 CE]) ou a Grande Mãe (por exemplo, *collegium dendrophorum Matris deum m(agnae) I (daeae) et Átis*, *CIL VI 641* [tempo de Adriano]). As sociedades convocavam reuniões, recolhiam fundos e sustentavam banquetes comemorativos em homenagem a suas divindades padroeiras. Os benefícios buscados pelas associações profissionais eram na maioria das vezes desconectados de seus trabalhos. Incluíam, sobretudo, a patronagem em apoio à ceia comum. Provavelmente um patrono rico poderia ser persuadido a financiar construções para as reuniões do grupo ou um cemitério comum. De modo geral, os *collegia* estavam mais interessados em honra do que em vantagens econômicas.

Os interesses manifestos de adesão servidos pelas associações poderiam ser recreativo, social, militar, econômico, político, cerimonial/ritual, religiosa, educacional e assim por diante, ou uma combinação de dois ou mais desses interesses. Algumas associações poderiam assumir a incumbência de servir o interesse da sociedade em geral e, portanto, direcionar suas atividades para não-membros. Entre as funções latentes de associações voluntárias são a prestação de solidariedade ou de mobilização social, a concessão do *status*/prestígio, a habilitação de integração social, a afirmação ou expressão de valores e assim por diante²⁹². Às vezes elas poderiam reproduzir um microcosmo, uma sociedade com posições de prestígio e grandes títulos, que estavam ao alcance de todos os membros. Como Wayne Meeks²⁹³ escreve: "Evidentemente, além de convívio, os clubes ofereciam a oportunidade para as pessoas que não

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 19.

²⁹¹ Voluntary Associations. In: KLOPPENBORG, J.; WILSON, S. (Ed.). *Op. cit.*, 1996. p. 12.; Filon, por exemplo, aponta que os Therapeutae comiam regularmente em comunidade e se desviava do álcool, ao contrário de outras associações (*Vita Cont.* 40-47).

²⁹² WALKER-RAMISH, S. Graeco-Roman Voluntary Associations and the Damascus Document. In: KLOPPENBORG, J.; WILSON, S. (Ed.). *Op. cit.*, 1996. p. 132.

²⁹³ *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1983. p. 31.

tiveram oportunidade de participar na política da própria cidade para se sentirem importantes em suas próprias repúblicas em miniatura".

Naturalmente, com conquistas romanas espalhadas por todo o Mediterrâneo, a população romana inchou, aumentando também os membros de todos os tipos de guildas. Esta situação chegou a um clímax com a agitação política da guerra civil em Roma. Os *collegia* tomaram posição sob lideranças destemidas e passaram a representar um perigo ao poder. Assim, tornou-se claro que algumas guildas poderiam mascarar atividades revolucionárias. As reuniões frequentes tinham sido um disfarce para seus planos subversivos para assumir a cidade. Por esta razão, em 64 a.C o Senado dissolveu todos os *collegia* suspeitos: "Por decreto do Senado, todas as guildas que pareciam entrar em conflito com o interesse público foram abolidas"²⁹⁴.

Conforme destacou Wendy Cotter²⁹⁵, a sombra que caiu sobre os *collegia* nunca mais os deixaria realmente. Cícero estava entre seus principais denunciadores alegando que este era um ardil para encher a cidade com os adeptos de Clodius, grupo heterogêneo de pessoas perigosas, ignorante e de baixo *status*, os veteranos que lutaram para Catilina, ex-reclusos das prisões recentemente abertas, libertos e escravos²⁹⁶. Cícero tinha razão e logo Clodius reuniu forças armadas e seus guerreiros, aterrorizando a população romana em uma vingança contra os seus adversários, Pompeu, Cato, o mais novo, e contra Cícero. Clodius falhou em seus intentos, mas o seu uso dos *collegia* para fins de insurreição apenas reafirmou a legislação romana rigorosa contra a formação de guildas. Daquele momento em diante, todos os colégios "profissionais" ou "religiosos" foram objeto de regulamentação estrita.

Nos tempos de Júlio César mais dois decretos proibiram a formação de sociedades²⁹⁷. Em 56 a.C. o Senado ordenou a dissolução de todos os clubes políticos²⁹⁸. Em seguida, Crasso aprovou uma lei contra as atividades ilegais de certas *sodalitates* políticas que foram responsáveis pela organização de suborno. Tornou-se claro para a elite que era possível

²⁹⁴ Asconius, *In Senatu contra L. Pisonem* 8: "senatus consulto collegia sublata sunt quae adversus rem publicam videbantur esse constituta" (cf. Id. *Commentaries on Speeches of Cicero*. Translated with Commentary by R. G. Lewis. Revised por Jill Harries, John Richardson, Christopher Smith, Catherine Steel. Com texto em latim editado por A. C. Clark. New York/Oxford: Oxford University Press, 2006).

²⁹⁵ The Collegia and Roman Law. In: KLOPPENBORG, J.; WILSON, S. (Ed.). *Op. cit.*, 1996. p. 76.

²⁹⁶ Cicero, *In L. Calpurnium Pisonem* 9: *conlegia non ea solum quae senatus sustulerat restituta, sed innumerabilia quaedam nova ex omni faece urbis ac servito concitata*. Cf. Cicero, *Post Reditum in Senatu* 13.33; *Post Reditum ad Quirites* 5.13. apud COTTER, W. The Collegia and Roman Law. In: KLOPPENBORG, J.; WILSON, S. (Ed.). *Op. cit.*, 1996. p. 76.

²⁹⁷ Cf. *Lex Julia*.

²⁹⁸ Cicero, *Epistulae ad Quintum fratrem* 2.3.5 (cf. Id. *Cicero: Epistulae Ad Quintum Fratrem Et M. Brutum*. Edited by and Bailey D. R. Shackleton. Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

mascarar um partido politicamente sedicioso sob o disfarce de um clube profissional ou religioso.

Desse modo, Augustus tratou logo de abolir as guildas que se proliferaram durante as guerras civis de Roma, permitindo que apenas as associações antigas e veneráveis permanecessem (*Collegio praeter antiqua et legitima dissoluit*; Suetônio, *Augustus* 32.1²⁹⁹). Além disso, a partir de suas regulamentações os *collegia* passaram a ser obrigados a receber aprovação para sua convocação através do Senado (*Senatus coire cogi convocari permisit*) e deveriam aceitar a responsabilidade pela prestação de serviço público (*ludorum causa*)³⁰⁰.

Quando o Imperador recebeu também o título de *Pontifex Maximus*, passou a ter o direito de autorizar e desautorizar associações. Gradativamente os cultos estrangeiros vieram a interagir com a religião, a cultura e a tradição política e social romanas. Os cultos estrangeiros estavam sob suspeitas, pois o abandono de crenças e práticas antigas e a adesão a outros padrões abria espaço para desconfiança de conspirações, facções e tramas (Dio Cassius, *História* 6.52.36³⁰¹). Tibério também adotou procedimento semelhante, inibindo os grupos religiosos estrangeiros. Os egípcios e os judeus teriam sido os mais afetados (Suetônio, *Tibério*, 36). O controle rigoroso de Tibério no Egito sob o governador nomeado, Flaccus, sugere que a o controle do imperador sobre as guildas tornou-se política imperial. Enquanto em um primeiro momento os *collegia* do Egito haviam sido até apoiados pelos governadores, que viam membros cooperativos no pagamento de impostos e cumprimento de requisições governamentais; em outro momento os grupos passam a ser vistos como um perigo político. Fílon (*Flacc.* 4³⁰²) observa que Flaccus justificou a sua supressão dos *collegia* por razões morais e políticas. As *sodalities* e clubes, que eram constantes, sustentavam festas sob o pretexto de sacrifício em que a embriaguez em si ventilava intrigas políticas. Por isso foram desintegrados e tratados com severidade e vigor refratário.

Qualquer suspeita poderia desencadear uma medida preventiva, desautorizando as reuniões ou associações. Vários combates eram estabelecidos em 59 d.C. no teatro de Pompeia provamente como forma de descontração. Muitos eram feridos e mutilados. Nero solicitou uma investigação e, após o inquérito, proibiu tais ajuntamentos para essas práticas naquele local

²⁹⁹ Cf. SUETONII, C. T. *De Vita XII Caesarum*, Harvard: Loeb Classical Library, 1914.

³⁰⁰ Cf. CIL VI 2193=ILS 4966.

³⁰¹ Cf. DION, Cassius. *Histoire Romaine*. V. 9. Editado por E. Gros. Paris: Librairie de Firmin Didot Frères, Fil Et C, Imprimeurs de L'Institut, 1867.

³⁰² Cf. PHILO. *Every Good Man is Free. On the Contemplative Life. On the Eternity of the World. Against Flaccus. Apology for the Jews. On Providence*. Translated by F. H. Colson. Loeb Classical Library 363. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1941.

(Tacitus, *Annales* 14.17). Por outro lado, as autoridades também poderiam recomendar a organização de algumas instituições para desempenharem funções específicas.

No início do II século d.C., Plínio, o Jovem, escreveu ao Imperador Trajano pedindo-lhe a recomendação da organização de um *collegium fabrorum* na Nicomédia para cuidar especificamente dos problemas ocasionados por incêndios (*Epistulae* 10.33-34). Trajano reconhece que a recomendação de Plínio é justa devido aos problemas locais e a ausência de associações de bombeiros para oferecer esse tipo de socorro, mas ele faz algumas considerações. Em primeiro lugar a associação deveria seguir o modelo existente em toda parte; além disso, o imperador pede atenção, pois essas sociedades (*civitates*) haviam sido responsáveis por inúmeros distúrbios na província, especialmente na cidade. Já se sabia que independente do nome que tomassem, eles rapidamente se tornariam um clube político (ἑταῖρας). Por isso deveria ser observado que a associação se limitasse a comprar equipamentos necessários para lidar com fogo, instruir os donos de propriedade a suprimi-lo e, se necessário, para pedir ajuda a outras pessoas (*Epistulae* 10.34).

Diante dessa vigilância romana, os governadores poderiam receber petições de concessão de alvarás para as associações. Após receber pedidos de autorização para organização de *ερανοί* em Amisus, Plínio pediu o parecer do Imperador. Trajano reconheceu que se tratando de uma cidade confederada, com jurisdição própria, não deveria haver nenhuma proibição, principalmente se as contribuições do grupo fossem utilizadas para o auxílio aos indigentes (*tenuiores*), não para distúrbios e assembleias ilícitas (*illicitus coetus*) (*Epistulae* 10.93).

Plínio certamente conhecia a condenação de Nero sobre os cristãos e aquilo que Tertuliano chamou de *insitutum neronianum* (*Ad Nationes* 1.7.9³⁰³) não estabelecia uma regra geral que pudesse orientá-lo quanto aos casos encontrados na região do Ponto-Bitínia. Após ter feito uma investigação que chegou a submeter à tortura duas escravas que confessavam ser cristãs e não ter visto nada além de uma *superstitionem pravam et immodicam* (*Epistulae* 10.96,8³⁰⁴), Plínio submeteu os que se declaravam cristãos de modo geral à condenação, poupando apenas aqueles que abandonavam a fé.

O grupo dos cristãos é retratado como uma associação em crescimento, de modo que merecia ainda mais a atenção das autoridades. Homens, mulheres, jovens, cidadãos e não-

³⁰³ Cf. TERTULLIAN, *Ad Nationes*. In: COXE, A. C. (Ed.) *Ante-Nicene Fathers*. Volume 3: Latin Christianity: Its Founder, Tertullian. I. Apologetic; II. Anti-Marcion; III. Ethical, ed. Alexander Roberts and James Donaldson. Revised and Chronologically arranged with brief prefaces and occasional notes by A. Cleveland Coxe. New York: Christian Literature Publishing Co., 1885.

³⁰⁴ Cf. PLINIUS, Caecilius Secundus, Gaius. *Lettres*. Paris: Belle Lettres, 1953.

cidadãos romanos participavam das assembleias cristãs, o que poderia causar algum constrangimento em condenar a todos de modo indistinto. Estava evidente, no entanto, que a *pertinacia* e a *obstinatio* dos cristãos em não se desfazerem de suas crenças, parecia um nítido motivo para condenação. Fica claro em sua correspondência com o imperador Trajano, que os grupos cristãos foram enquadrados sob a medida anterior do imperador que bania as *ἐταῖραι*, e por isso deveriam também ter suas reuniões desfeitas.

Desse modo, pode-se afirmar que as reuniões cristãs não eram um modelo incomum. Conforme destacou Wayne O. McCready³⁰⁵, a formação de associações foi uma atividade regular no mundo mediterrâneo antigo. Isso faz alguns pesquisadores sustentarem que as igrejas cristãs podiam razoavelmente ser entendidas como uma variante dessas numerosas associações voluntárias, uma vez que eles compartilharam de muitas características comuns³⁰⁶. Tanto os *ἐκκλησῖαι* cristãos e as demais associações de voluntários do Império Romano incluíam adesão por decisão livre em vez de nascimento e um alto grau de governança interna, enfatizando a intimidade dos membros (provavelmente envolvendo enterro apropriado e comemoração), refeições comuns e outras atividades "fraternas", bem como o respeito pelos clientes e os patrocinadores³⁰⁷. O contraste mais acentuado entre *ἐκκλησῖαι* e associações voluntárias era a exclusividade cristã. De fato, as associações voluntárias eram tipicamente mais preocupadas com companheirismo e bons tempos do que com reivindicações de salvação. Outro aspecto a ser considerado é que embora as associações incluíssem pessoas de níveis sociais e *status* variados, não havia a dimensão social inclusiva das comunidades cristãs. As cartas paulinas estão repletas de ênfases sobre a unidade e igualdade de adesão como uma preocupação das igrejas cristãs em desenvolvimento (Gl 3:28; Rm 12:4-5; 1 Co 3:8; 10:17; 12:12-13; Fl 2:2; cf. Ef 4:4-6).

Segundo Wayne O. McCready³⁰⁸, os *ἐκκλησῖαι* cristãos foram influenciados por pelo menos quatro instituições contemporâneas no primeiro século d.C: a "família" (a organização básica da sociedade na Antiguidade), associações voluntárias, sinagogas e escolas filosóficas. Destas quatro instituições, estudiosos estimam regularmente que sinagogas foram os mais influentes. No entanto, não há evidências no Novo Testamento mostrando um esforço para

³⁰⁵ *Ekklesia and Voluntary Associations* In: KLOPPENBORG, J.; WILSON, S. (Ed.). *Op. cit.*, 1996. p. 62.

³⁰⁶ Cf. HATCH, E. *The Organization of the Early Christian Churches: Eight Lectures*. Bampton Lectures, 1880. London: Rivingtons. 1881; KLOPPENBORG, J.; HATCH, E. Churches, and Collegia. In: McLEAN, H. *Origins and Method: Towards a New Understanding of Judaism and Christianity: Essays in Honour of John C. Hurd*. JSNTSup86. Sheffield: JSOT Press, 1993. pp. 212-38. McCREADY, W. *Ekklesia and voluntary association*. In: KLOPPENBORG, J.; WILSON, S. (Ed.). *Op. cit.*, 1996. p. 61.

³⁰⁷ 1 Cor. 16: 15-18.

³⁰⁸ *Ekklesia and Voluntary Associations* In: KLOPPENBORG, J.; WILSON, S. (Ed.). *Op. cit.*, 1996. p. 62.

imitar a estrutura e organização da sinagoga. Esta falta de evidência confirma a estimativa de que a sinagoga é uma organização emergente e em desenvolvimento na virada da era comum e ela mesma é influenciada por outros modelos de associações daquela época.

Os grupos cristãos, todavia, também apresentavam características que os distinguiam das outras associações e de outros grupos cristãos. De modo geral, as ἐκκλησῖαι cristãs não apenas cruzavam fronteiras sociais, mas também salientavam a igualdade dos membros no que diz respeito aos requisitos de entrada e manutenção de membros dentro da organização³⁰⁹.

Embora os *collegia* fossem funcionalmente independentes do Estado, seu governo autônomo não impedia seus membros de participarem no culto público, sacrifícios e festivais, e em honras gerais (εὐσεβεία/*pietas*) aos deuses do Estado e os costumes ancestrais. *Pietas* e φιλοτιμία foram considerados o sagrado dever de cada cidadão e sua observância um ato de lealdade para com o Império e uma afirmação da ordem social. Falhar nesta tarefa era ἀσεβεία (*impietas*) e isso podia significar exílio, ou até mesmo a morte. Mas se *pietas* e φιλοτιμία eram essenciais para a fórmula do Império, os *collegia* também eram parte integrante e integradora da vida sócio-política das cidades-estados³¹⁰. Os cristãos, no entanto, além de rejeitarem e condenarem a veneração e as práticas em função dos demais deuses reconhecidos no mundo greco-romano proclamavam um reino superior ao estabelecido por Roma e dessa maneira poderiam ser alvo fácil do policiamento romano. Justino mesmo afirma: “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” (*I Apo.* 11.1)³¹¹.

Os cultos, as tradições e as celebrações públicas também estavam sob o zelo das autoridades romanas. Desse modo, chama a atenção no escrito de Plínio sua ênfase sobre os resultados produzidos pela sua medida contra os cristãos. Segundo o governador,

além de qualquer dúvida, os templos, que eram quase desertos estão começando a ser frequentados novamente por adoradores. Os ritos sagrados, que haviam caducado, agora estão sendo renovados e o alimento a partir das vítimas sacrificiais é encontrado novamente à venda, pois até recentemente não existia mais em quase nenhum mercado (*Epistulae* 10.96).

A medida de Plínio, aprovada por Trajano, parece demonstrar a intenção de realocar o povo em geral garantindo a ordem e a piedade cívica. Deve ser esta a razão pela qual o governador concede o perdão àqueles que abandonam o cristianismo. De acordo com relatos

³⁰⁹ Ibid., p. 63.

³¹⁰ WALKER-RAMICH, S. Graeco-Roman Voluntary Associations and the Damascus Document. In: KLOPPENBORG, J.; WILSON, S. (Ed.). *Op. cit.*, 1996. p. 134.

³¹¹ Καὶ ὑμεῖς, ἀκούσαντες βασιλείνα προσδοκῶντας ἡμᾶς, ἀκρίτως ἀνθρώπινον λέγειν ἡμᾶς ὑπειλήφατε, ἡμῶν τὴν μετὰ Θεοῦ λεγόντων (MARCOVICH, M. *Op. cit.*, 2005. p. 47)

anteriores³¹² e em textos posteriores sobre esse tipo de julgamento³¹³, pode-se supor que os acusados intimados argumentavam e questionavam sobre a razão da culpa que os condenava. Este caso pode contribuir para se compreender a situação dos cristãos no Império em meados do II século.

Sob o governo de Adriano³¹⁴, o governador da Ásia Menor, Graniano, também levantou questões sobre esses processos. Nesse período, Quadrato e Aristides também escreveram ao imperador em defesa dos cristãos. Nada parece ter mudado sob o governo de Antonino Pio³¹⁵, quando então Justino se posiciona em defesa dos 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 punição³¹⁶. Giorgio Jossa³¹⁷ destacou que nenhum dos crimes a eles imputados eram demonstrados ou pareciam dignos de serem cridos. Contudo, os cristãos eram vistos como seguidores de crenças desprezíveis e já ficou claro que ajuntamentos suspeitos e sem autorização deveriam ser desfeitos. 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 J. Daniélou³¹⁸, 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. Para evitar excesso de denúncias sem fundamento, o imperador recomendou que não fossem admitidas delações anônimas. O imperador também estabeleceu que os fiéis não deveriam ser perseguidos ordinariamente. 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

³¹² *Atos dos Apóstolos*, passim.

³¹³ Eusébio, *Hist. Eccles.*, passim.; *Atas dos mártires*, passim.

³¹⁴ Governou de 117 a 138 d.C.

³¹⁵ Governou de 138 a 161 d.C.

³¹⁶ ... *qualecumque esset, quod faterentur, pervicaciam certe, et inflexibilem obstinationem debere puniri* (*Ep. X,97*).

³¹⁷ *Op. cit.*, 1991. p. 116.

³¹⁸ *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*. Bologna: Il Mulino, 1975. pp. 13-15.

evitem-se antecedentes iníquos, panfletos anônimos não condizem absolutamente com os nossos tempos³¹⁹.

O caráter lacônico da resposta de Trajano em não estabelecer uma norma rígida contra os cristãos está relacionado à liberdade do magistrado em avaliar os suspeitos e procurar enquadrá-los sob uma lei. G.E.M. de Ste Croix não estava errado ao sustentar 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*³²⁰. Todavia esta perspectiva não deve ser considerada extremamente oposta a tese de A. N. Sherwin-White, que via a aguda obstinação dos cristãos em não cometer apostasia nem sacrificar aos deuses do Império³²¹ como o fator fundamental das perseguições. Sem dúvidas a postura intransigente de muitos cristãos desafiava as autoridades romanas e representava uma grave insubordinação. Mas os cristãos organizavam grupos em múltiplas regiões do Império e estavam metidos em situações variadas. Muitas delas envolviam denúncias corriqueiras, como a de um marido que denunciou o mestre cristão de sua esposa após ter que se separar dela devido às mudanças em seus hábitos sexuais (Justino, *II Apol.* 2.1ss).

Conforme destacou G. Jossa³²², tendo em vista que na maioria dos casos de condenação dos cristãos nesse período, a atitude das autoridades não se reduz a um simples policiamento para manter a ordem pública em uma província atingida pela desordem, mas em um procedimento jurídico, que tinha início com uma denúncia privada, comportava uma acusação precisa e se concluía com a condenação formal. Um procedimento jurídico que corresponde perfeitamente a *cognitio extra ordinem*³²³, um processo de natureza inquisitorial para crimes afirmado durante o principado e que tinha formas próprias um pouco diferente 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 teria recorrido a *ius coertionis* para desestimular os adeptos dessa *pravam et immodicam superstitiones* que desrespeitavam o magistrado para sustentarem seu credo. 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 próprio governador em sua carta,

³¹⁹ Plínio, *Ep.* X,98.1ss cf. PLINIUS, Caecilius Secundus, Gaius. *Lettres*. Paris: Belle Lettres, 1953.

³²⁰ De Ste. CROIX, G.E.M. *Op. cit.* 1963, p. 24.

³²¹ SHERWIN-WHITE, A.N. *Op. cit.* 1964, pp. 25.

³²² *Op. cit.*, 1991. pp. 122-123.

³²³ 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.

ele não sabia exatamente como punir os que se negavam a desprezar àquela *superstitio*. Para Jossa³²⁴ está evidente que a condenação se efetiva diante da profissão da fé cristã, não aos delitos a esse nome associados.

De modo geral é preciso deixar claro que o cristianismo não era condenado como *superstitio externa*. Uma religião estrangeira poderia ser socialmente suspeita, mas isso não fazia com que fosse automaticamente perseguida. Não era o seu caráter bárbaro que lhe rendia ilicitude. Considerado *superstio externa e barbara*, o judaísmo era de fato *religio licita*. Os romanos tinham por *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*³²⁵. Segundo Jossa³²⁶, exprime-se desse modo a diferença de uma consciência nacional instintiva dos círculos romanos abastados 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 deuses³²⁷. A *superstitio* não é apenas diversa, mas se opõe, sendo uma corrupção da *religio* (*De natura Deorum* II,72³²⁸).

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 desejar³²⁹.

³²⁴ *Op. cit.*, 1991. p. 123.

³²⁵ JANSEN, L. F. *Op. cit.*, 1979, pp. 131-159.

³²⁶ *Op. cit.*, 1991. p. 115.

³²⁷ Cícero, *De natura Deorum* I,117 (cf. CICERO. *On the Nature of the Gods*. Edited by H. Rackham. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1933). Cf. SOLMSEN, F. *Op. cit.*, 1944.

³²⁸ Cf. CICERO. *Op. cit.*, 1933.

³²⁹ JANSEN, L. F. *Op. cit.*, pp. 145.

Relembrando Tácito, a crença cristã foi considerada uma *exitiabilis superstitio* [destrutível superstição]³³⁰. Pode-se supor 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-os pelo rompimento da *pax deorum* que havia fragilizado a capital do Império tornando-a vulnerável a tamanha catástrofe da época de Nero. Para L. F. Jansen³³¹, 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 Suetônio³³², tornando-a *exitiabilis*. No entanto, apologistas como Justino³³³ sustentaram que as *flagitia* atribuídas aos cristãos eram fruto de “calúnias”.

Ao confirmar a ação de Plínio, todavia, 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 cristão, garantindo a manutenção da religião tradicional, estabelecendo uma medida moderada que impedisse falsas denúncias e o cometimento de injustiças. Entretanto, isso não significa que Trajano tenha empreendido uma política de tolerância aos cristãos dificultando as denúncias, como em alguns momentos parece sugerir Pedro Barcelò³³⁴.

Houve uma tentativa de se construir uma tradição de bons imperadores favoráveis aos cristãos por parte dos próprios cristãos. Eusébio³³⁵ 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 promulgou um decreto para que os cristãos não fossem perseguidos. Tal medida é interpretada como fator importante para a redução parcial da perseguição naquela 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”³³⁶. Todavia, quando se procuram as raízes das hostilidades imperiais para com os cristãos é necessário ter em mente que por várias regiões

³³⁰ *Anais*, XV,44.

³³¹ *Op. cit.*, 1979, p. 145.

³³² *De Vita Caesarum*, Vita Neronis, 16,2.

³³³ *II Apol.* 8.2.

³³⁴ 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. *Op. cit.*, 2002, passim.

³³⁵ *Hist. Ecles.*, III,23,1-3.

³³⁶ *Hist. Ecles.*, III,23,2.

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.

A proposição de Roman³³⁷ também 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 estavam deixando de se reunir tendo em vista as disposições do edito recente. Quando Trajano aponta que não seria inadequado estabelecer uma norma fixa para julgar os cristãos, ele se referia 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.

Ao direcionar sua *I Apologia* ao Imperador Antonino Pio, Justino anexa um rescrito de Adriano. Tal rescrito 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 Eusébio³³⁸ e por Rufino na versão latina. Adriano havia recebido a carta de Serêncio Graniano³³⁹, 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”³⁴⁰. 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)³⁴¹.

³³⁷ ROMAN, C. G. *Op. cit.*, 1981.

³³⁸ *Hist. Ecles.* IV, 9.

³³⁹ O nome correto é Q. Licínio Silvano Graniano, cônsul a partir de 106 d.C. e pro-cônsul da Ásia a partir de 122/123 d.C. MARCOVICH, M. *Op. cit.*, 2005. p. 132.

³⁴⁰ *I Apol.* 68.7; *Eus. Hist. Ecles.* IV.9.

³⁴¹ ἂν οὖν εἰς ταύτην τὴν ἀξίωσιν οἱ ἐπαρχιώται δύνωνται διιχυρίζεσθαι κατὰ τῶν Χριστιανῶν, ὡς καὶ πρὸ βήματος ἀποκρίνεσθαι, ἐπὶ τούτομ μόνον τραπῶσιν, ἀλλ'οὐκ ἀξιώσεσιν οὐδὲ μόναις βοαῖς. Πολλῶ γὰρ μάλλον προσήκεν, εἴ τις κατηγορεῖν βούλοιοτο, τοῦτό σε διαγινώσκειν. Εἴ τις οὖν κατηγορεῖ καὶ δείκνυσί τι παρὰ τοὺς νόμους πράττοντας, οὕτως διόριζε κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἀμαρτήματος· ὡς μὰ τὸν Ἡρακλέα, εἴ τις συκοφαντίας χάριν τοῦτο προτεῖνοι, διαλάμβανε ὑπὲρ τῆς δεινότητος καὶ φρόντιζε ὅπως ἂν ἐκδικήσειας. (MARCOVICH, M. *Op. cit.*, 2005. p. 133).

As interpretações desse rescrito são divergentes. Em uma primeira linha interpretativa, por exemplo, representada por B. Orgeval, H. Gregoire, L. Regibus e M. Sordi³⁴², 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. Schimid³⁴³ 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 Sardes³⁴⁴, tomando-o do mesmo modo. Eusébio o interpretou semelhantemente em sua própria leitura do rescrito de Trajano e seguiu a Justino em sua interpretação. No entanto, como mostrou Paul Kereszts³⁴⁵, a interpretação do apologista difere do sentido original do rescrito. Segundo Justino, Adriano teria proibido que os cristãos fossem punidos mediante a confissão de que eram “cristãos”, e teria recomendado que fossem julgados pelos crimes como quaisquer outros e não por suas crenças.

C. G. Roman³⁴⁶, por sua vez, destaca que 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.

³⁴² 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.

³⁴³ 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.

³⁴⁴ Eusébio, *Hist. Ecles.*, IV, 26, 10.

³⁴⁵ Law and Arbitrariness in the persecution of the Christian and Justin's First Apology. *Vigiliae Christianae* 18, 1964, pp. 204-214.; KERESZTES, P. The Emperor Hadrian's Rescript to Minucius Fundanus. *Phoenix*, Vol. 21, No. 2, Summer, 1967, pp. 120-129.

³⁴⁶ ROMAN, C. G. 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.

J. Beaujeu³⁴⁷ considerou que Adriano estava empreendendo uma grande obra de restauração religiosa, que obedecia, além das necessidades religiosas, a objetivos políticos à medida que tendia a uma unificação 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 d.C., 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 uma atenção menor, certamente para manter uma relação amistosa com os integrantes do universo senatorial. Construiu um templo a Vênus em Roma no Foro Romano no ano de 121 d.C. e mandou reconstruir o Panteão de Marco Agripa, um dos mais importantes colaboradores de Augusto³⁴⁸. No entanto, isso não permite ver em seu rescrito uma ação pró-cristã que estivesse em consonância com a ideia sustentada por Marta Sordi³⁴⁹ 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 43,6-7³⁵⁰)*. Essa passagem se assemelha à lenda de que antes de propor a construção da cidade de Elia, Adriano havia empreendido um projeto de reconstrução conjunta do templo de Jerusalém com os judeus, mas a oposição dos samaritanos fez com que os planos sofressem mudanças drásticas³⁵¹. Esse tipo de tendência pode chegar a ponto de admitir, como sustentou T. Mommsen³⁵², 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. Jossa³⁵³ 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.

³⁴⁷ *La religion romain a l'apogee de l'Empire. I. La politique religieuse des Antonins (96-192)*. Paris: Société D'Édition “Les Belles Lettres, 1955. pp.150ss.

³⁴⁸ FRIGHETTO, R. *Op. cit.*, 2012. p. 43.

³⁴⁹ *Op. cit.*, 2011. p. 98.

³⁵⁰ Cf. *Historiae Augustae*. Latin text with english translation by David Magie. London: Harvard University Press, 1921.

³⁵¹ Midash, Bere'shit Babba 64,10 e *Epístola de Barnabé* 16.3-4 apud COPETE, J. M. C. Mesianismo y control social en la revuelta de Bar Kosiba. In: XXVII CONGRESO INTERNACIONAL GIREA-ARYS IX. Universidad de Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial. 2004. p. 483.

³⁵² Der religionsfrevel nach der römischen Recht. *Historische Zeitschrift*. 64, 1890, pp. 389-429.

³⁵³ *Op. cit.*, 1991. p. 125.

Como foi visto anteriormente, ao responder à 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”³⁵⁴. As denúncias aos cristãos podiam ter provocado 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, não é difícil 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 evidente 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 acusadores era prática usual no direito romano³⁵⁵. Neste ponto surge a seguinte questão: Os acusadores deveriam provar que os cristãos acusados cometiam a infração de serem “cristãos” ou que infringiam outras leis comuns subentendidas pelo seu *nomen*?

A expressão do rescrito³⁵⁶ εἴ τις οὖν κατηγορεῖ καὶ δείκνυσι τι παρὰ τοὺς νόμους πράττοντας, οὕτως διορίζω κατὰ τὴν δυνάμιν τοῦ ἀμαρτήματος, [... 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

³⁵⁴ *I Apol.* 68.8.

³⁵⁵ ROBINSON, O. F. *The criminal Law of ancient Rome*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1996. pp. 8,100.

³⁵⁶ 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. *Op. cit.*, 2009. p. 265).

caluniosa, [castigue-o]³⁵⁷ com maior severidade e [cuide]³⁵⁸ 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. Nessa perspectiva, 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 conferir a carta de Granião para fazer algum tipo de comparação. Desse modo, não haveria nenhuma discrepância entre a posição de Trajano e Adriano, exceto a recomendação desse último para que os caluniadores fossem punidos. Para sustentar essa teoria, porém, seria 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 escrito 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

³⁵⁷ Adaptação de “castiga-o” para melhor leitura da frase.

³⁵⁸ Originalmente “cuida”.

coisa contra as leis, determina a pena conforme a gravidade do delito”³⁵⁹. O texto latino de Rufino é mais específico com essa associação: *Si quis igitur accusat et probat adversum leges quicquam agere memoratos homines, pro merito peccatorum etiam supplicia statues*³⁶⁰. Nesse caso, *memoratos homines* [homens mencionados] é uma explícita referência aos *Christianos*. Todavia, tanto C. Munier³⁶¹ quanto D. Minns e P. Parvis³⁶² ignoram a palavra *memoratos*³⁶³ 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 alegação se converte em absurdo.

Admitir que Adriano estivesse realmente orientando Minúcio Fundano a julgar pessoalmente as denúncias contra os cristãos e a 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 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 Bitínia, uma das infrações era 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

³⁵⁹ *I Apol.* 68.8-10. Ἀν οὖν σαφῶς εἰς ταύτην τὴν ἀξίωσιν οἱ ἐπαρχιώται δύνωνται δι᾽ ἰσχυρίεσθαι κατὰ τῶν Χριστιανῶν, ὡς καὶ πρὸ βήματος ἀποκρίεσθαι, [...] κατηγορεῖ καὶ δείκνυσί τι παρὰ τοὺς νόμος πράττοντας, οὕτως διόξε κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἁμαρτηματος. (MUNIER, C. *Op. cit.*, 2006. pp. 314-316).

³⁶⁰ Apud MARCOVICH, M. *Op. cit.*, 2005. p. 133.

³⁶¹ *Op. cit.*, 2006. pp. 314-317.

³⁶² *Op. cit.*, 2009, pp. 44,264-267.

³⁶³ Participio, 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).

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 Jossa³⁶⁴, 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 *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 das leis³⁶⁵. 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.

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

Durante o governo de Antonino Pio (governou de 138-161 d.C.), os tribunais continuavam a receber queixas esporádicas da população sobre os cristãos. Marco Aurélio³⁶⁶ reconheceu seu conservadorismo e o descreveu como alguém profundamente devoto aos deuses romanos³⁶⁷ e sempre atento ao cumprimento do próprio dever no culto público.

Segundo Méilton, 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”³⁶⁸.

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. Suas características formais não parecem

³⁶⁴ *Op. cit.*, 1991. pp. 125,132.

³⁶⁵ 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 cf. Iustinianus. *Digesta*. Editado por Theodor Mommsen. Berlin: Weidmann, 1962.

³⁶⁶ *Pensamentos*, I,16 cf. MARCUS Aurelius. *Marcus Aurelius: Meditations*. Edited by Charles R. Haines. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2003.

³⁶⁷ Marco Aurélio, *Pensamentos*, VI,30,14.

³⁶⁸ apud Eusébio, *Hist. Ecles.* IV,26,10.

próprias dos escritos de Antonino Pio. Além disso, o documento apresenta uma exaltação ao cristianismo. Isso faz com que alguns rejeitem total³⁶⁹ ou parcialmente³⁷⁰ 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. Beaujeu³⁷¹ não vê nenhuma razão para duvidar da existência de um rescrito de Antonino Pio. Jossa³⁷² e Roman³⁷³ admitem-no com reservas e Keresztes³⁷⁴ 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”³⁷⁵. 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. Roman³⁷⁶. 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)³⁷⁷

O contexto e as evidências internas mostram que o rescrito pretende ser de Antonino Pio. Em síntese o documento 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

³⁶⁹ 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, C. G. 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.

³⁷⁰ Cf. FREUDENBERGER, R. Christenveskrip. Ein umstrittenes Rekrit des Antonium Pius, *ZKG*, 78, 1967. apud ROMAN, C. G. *Op. cit.*, 1981, pp. 227-228.

³⁷¹ *Op. cit.*, 1955. pp. 279-329.

³⁷² *Op. cit.*, 1991. p. 148.

³⁷³ ROMAN, C. G. *Op. cit.*, 1981, p. 228.

³⁷⁴ The emperor Antoninus Pius and the Christians. *The Journal of Ecclesiastical History*, v. 22, nº 1, jan/1971, pp. 1-18.

³⁷⁵ Eusébio, *Hist. Ecles.* IV.13,1.

³⁷⁶ *Op. cit.*, 1981, pp. 230-231.

³⁷⁷ *Ibidem*.

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 que 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 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 Aristides³⁷⁸ e nas vozes populares inferiores referidas por Luciano (*De morte Peregrini*, 11³⁷⁹). Sobre o martírio de Policarpo, há divergências. Jossa³⁸⁰ 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 período³⁸¹. Esse tipo de acusação levou o próprio Justino a incluir esse tema nas suas *Apologias*³⁸². É certo, como destaca Keresztes³⁸³, que “ateísmo” não era um crime de fato. Em segundo lugar, diante das catástrofes, aqueles que professavam orgulhosamente a inexistência dos deuses pagãos tornavam-se a explicação mais provável para

³⁷⁸ Aristides (*Orationes*, XLVI,309) fala dos cristãos como “os ímpios da Palestina” que se distanciavam dos costumes gregos e não honravam os deuses (cf. BEHR, C. A. (Ed.). *P. Aelius Aristides: The Complete Works*, vol. 1 (published second). Leiden: Brill, 1986; Id. *P. Aelius Aristides: The Complete Works*, vol. 2 (published first). Leiden: Brill, 1981).

³⁷⁹ Cf. HARMON, A. M.; KILBURN, K (Ed.). *Lucian*. Volume I e II. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.

³⁸⁰ *Op. cit.*, 1991. p. 125,132.

³⁸¹ “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. Eccles.* IV.13,3).

³⁸² I.6.2.

³⁸³ *Op. cit.*, 1971, p. 17.

o distúrbio da *pax deorum*³⁸⁴. Há indícios no rescrito de Antonino de que esse temor dos pagãos diante das forças da natureza também corroborava com o combate aos cristãos³⁸⁵.

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”³⁸⁶. O apologista tece sua reivindicação considerando o que pensa ser “justo”, e assim também apresenta uma petição reinterpretando o rescrito de Adriano³⁸⁷. 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 ofendidos³⁸⁸. 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”³⁸⁹. Além desse caso emblemático acontecido havia pouco tempo na cidade de Roma sob Urbico³⁹⁰, 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 morte³⁹¹. Em ambas as *Apologias*, Justino escreve como quem procura alertar o imperador sobre os abusos cometidos contra os

³⁸⁴ “Quanto aos terremotos passados e atuais, não será demais recordar-vos que vos sentis acovardados quando chegam, e comparais nossa situação à sua” (*Hist. Eccles.* 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 Cízicus; 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 φοβερῶτατος περὶ τὰ μέρη τῆς Βιθυνίας καὶ τοῦ Ἑλλησπόντου σεισμὸς γενέσθαι, καὶ ἄλλας τε πόλεις καμεῖν ἰσχυρῶς καὶ πεσεῖν ὀλοσχερῶς, καὶ ἐξαιρέτως τὴν Κύζικον, καὶ τὸν ἐν αὐτῇ ναὸν μέγιστόν τε καὶ κάλλιστον ναῶν ἀπάντων καταρριφῆναι,

³⁸⁵ “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. Eccles.* IV,13,4).

³⁸⁶ *I Apol.* 4.1-7.

³⁸⁷ *I Apol.* 68.1-10.

³⁸⁸ *I Apol.* 2.3.

³⁸⁹ II, 1.2.

³⁹⁰ Quintus Lollius Urbicus havia sido incumbido por Adriano na Guerra Judaica (133-135 d.C.), governou a Germânia Menor (136-138 d.C.) e a Britânia (139-142 d.C.) e foi prefeito de Roma de 146 a 160 d.C. (*Historiae Augustae*, 5.4).

³⁹¹ II, 1.1-2.

cristãos. 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 Sordi³⁹², assim como Robert M. Grant³⁹³, 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 co-regência entre Marco Aurélio e Lucio Vero, de 161 a 169 d.C., 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.

Algumas fontes cristãs (*Atas do martírio de Justino*, 5.8³⁹⁴; Orósio, *Historiae Adversus Paganus*, VII,15,4³⁹⁵) 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 d.C. e devia estar relacionada aos temores devido à peste, à guerra na Partia e à pressão germânica³⁹⁶. Justino foi provavelmente condenado por se negar a obedecer ao novo decreto, mas suas *Apologias* e seu *Diálogo com Trifão* refletem a situação dos cristãos sob Antonino Pio.

Por meio de uma leitura do seu tempo, o apologista apresenta um discurso de defesa da fé cristã que rebate as críticas a uma imagem externa criada sobre os cristãos e estabelece fronteiras identitárias entre cristãos, judeus e pagãos. Ele procura explicar os principais pontos das doutrinas cristãs pertinentes à vertente à qual faz parte e desse modo proporciona a oportunidade de se examinar os mecanismos discursivos empregados para solucionar embates por meio de ajustes interculturais. Ao mesmo tempo, são tecidas articulações entre aspectos inter-relacionados entre a cultura greco-romana, o judaísmo e as doutrinas cristãs relacionadas.

³⁹² *I cristiani e l'Impero Romano*. Milano: Jacka Books, 2011. p. 103.

³⁹³ Five apologists and Marcus Aurelius. *Vigiliae Christianae*. V. 42, n. 1, Mar/1988. pp. 1-17.

³⁹⁴ “Aqueles que não desejarem sacrificar 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 ἀποτινύοντες δίκην, κατὰ τὴν τῶν νόμων ἀκολουθίαν. cf. *Atti del Martirio di San Giustino* In: GIRGENTE, G. *Giustino Martire: Il primo Cristiano platonico*. Milano: Vita e Pensiero, 1995. p.152.

³⁹⁵ *Et defuncto Marcus Antoninus solus reipublicae prae fuit. 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.

³⁹⁶ SORDI, M. *Op. cit.*, 2011. p. 103.

2.3 Os cristãos e a religiosidade externa no Império

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. A própria estabilidade social dependia de uma barganha feita com os deuses para a manutenção da paz³⁹⁷.

Os 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. Acreditava-se que nessas ocasiões os deuses desciam para assisti-los e então eram realizadas performances religiosas, representadas perfeitamente para que a cerimônia fosse bem sucedida. De modo geral, também, os sacrifícios eram oferecidos estritamente segundo regras e tradições³⁹⁸. 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*³⁹⁹.

A criação de novos lugares sagrados, sejam templos propriamente ditos ou santuários com um altar, era tema de interesse público e conflito potencial⁴⁰⁰. 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, 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*⁴⁰¹. Os limites dessa religiosidade não são muito bem definidos. De modo geral, tanto o povo quanto os magistrados demonstravam respeito pelas obrigações religiosas.

³⁹⁷ BEARD, M.; NORTH, J.A; PRICE, S.R.F. *Religions of Rome*, v. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. pp. 32-35.

³⁹⁸ ROSA, C. B. A religião da *Urbs*. In: SILVA, G. V. S.; MENDES, N. M. (org.) *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006. p. 141.

³⁹⁹ Assembleia dos cidadãos romanos.

⁴⁰⁰ ROSA, C. B. *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).

⁴⁰¹ LINDERSKI, J. The Augural Law, *ANRW* II, 16.3, 1986, pp. 2146-312.

A imensidão dos territórios conquistados pelos romanos e o estabelecimento de um domínio que perdurou por vários anos realça a importância de se questionar acerca do papel da religião sobre as formas de controle social empregadas para o funcionamento das engrenagens do Império. Conforme destacou Richard A. Horsley⁴⁰², as relações patrono-cliente fornecem parte da resposta à questão de como um império tão vasto era governado por um corpo administrativo de tamanho tão diminuto não simplesmente “na esfera da política e da administração”⁴⁰³, mas também num sentido socioeconômico bem mais amplo. Rapidamente, as relações de patronato passaram a ser utilizadas pela elite como um importante instrumento de domínio. Como observou Wallace-Hadrill⁴⁰⁴, o “sucesso no controle residia tanto em seu poder de recusar como em sua disposição a distribuir os bens”. Desse modo, o patronato era também uma forma de produção da coesão social, formando uma rede de relações pessoais mediante as quais se estendiam a sociedade romana e proporcionando a manutenção da união dos diferentes povos do império.

O sistema político-econômico-social do patronato foi articulado com o sistema político-religioso dos sacrifícios e do culto ao imperador. Segundo Simon Price⁴⁰⁵ e Paul Zanker⁴⁰⁶, foram crescentes as disputas entre as famílias e as cidades para demonstrar honras ao governante com festivais, templos e monumentos. Conforme se constata na exposição de Richard Gordon⁴⁰⁷, tanto a elite provincial quanto a romana lutavam por prestígio em nomeações, em particular como oficiantes em sacrifícios públicos, rituais que manifestavam a solidariedade dos organismos políticos de cidades, de províncias e do império como um todo. Desse modo, “a elite religiosa era a própria elite político-econômica”⁴⁰⁸. A elite político-econômica que, por sua vez, dominava a sociedade urbana e provincial em grande medida mediante seu patrocínio e seu controle sobre sacrifícios públicos, do culto ao imperador e das redes que se estabeleciam.

Ainda segundo Richard Gordon⁴⁰⁹, esse amálgama entre o sistema religioso de sacrifícios e o culto ao imperador com o sistema socioeconômico do patronato constituía uma

⁴⁰² *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 96.

⁴⁰³ Cf. SALLER, R. *Personal patronage under the Early Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

⁴⁰⁴ Patronage in Roman Society: From Republic to Empire”. In: _____. *Patronage in Ancient Society*. New York: Routledge, 1989. p. 73.

⁴⁰⁵ *Rituals and power: the roman imperial cult in Asia minor*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984 (2004).

⁴⁰⁶ O poder das imagens. In: HORSLEY, R. A. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.

⁴⁰⁷ O véu do poder. In: HORSLEY, R. A. *Op. cit.*, 2004.

⁴⁰⁸ *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 102.

⁴⁰⁹ O véu do poder. In: HORSLEY, R. A. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.

rede imperial de dominação e de relações de poder. Assim, o evergetismo local, traduzido na combinação do sistema sacrificial com o culto ao imperador, transformou a comunidade num sistema hierárquico controlado por uma diminuta elite, bloqueando efetivamente a emergência de formas sociais por meio das quais as aspirações das pessoas comuns pudessem ser articuladas⁴¹⁰.

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. Era também uma das expressões da ideologia da elite romana e da manutenção do poder. Conforme 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 romana⁴¹¹.

No I século a.C., Augusto se tornou membro dos colégios sacerdotais assumindo o papel de *pontifex maximus*, liderando os demais sacerdotes. Se esta interpretação for correta, esta ação representa a nova e revolucionária ordem religiosa do período. 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 Império⁴¹². Segundo Paul Veyne⁴¹³, “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 de todos⁴¹⁴.

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 cúltico 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 instante⁴¹⁵.

⁴¹⁰ HORSLEY, R. A. *Op. cit.*, 2004. p. 102.

⁴¹¹ A religião da Urbs. In: SILVA, G. V. S.; MENDES, N. M. (org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006. p. 145-146.

⁴¹² *Ibid.*, p. 147.

⁴¹³ *O Império greco-romano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009. p. 244.

⁴¹⁴ COWLEY, A. Religious Toleration and Political Power in the Roman World. Tesis submitted for the Master in Arts. McMaster University, 2008. p. 15.

⁴¹⁵ MACMULLEN, R. *Christianization in the Roman Empire*. (A.D. 100-400). New Haven: Yale University Press, 1984. p. 13.

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 neste período.

Essas práticas religiosas proporcionaram choques com judeus e depois com os cristãos. Sendo monoteístas, era impossível aceitar a inclusão de deuses e cultos estranhos. Os judeus sacrificavam em prol do imperador e não para ele, já os cristãos, recusavam-se a participar de qualquer sacrifício. Considerando que os altares ao governante 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 Roma⁴¹⁶. Sêneca, em sua *Apocolocyntosis do Divino Cláudio*⁴¹⁷, 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 tal prática. 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, o poder romano teve que lidar com os problemas de integração das regiões conquistadas. Conforme tem destacado Cláudia M. Beltrão Rosa⁴¹⁸, o mapa da península Itálica, o Oriente Próximo, o norte da África e Europa conformam uma rede que se aglutinava em torno de Roma, constituindo um espaço dinâmico de interconexão, no qual se darão variados modos de relação. Essa complexa relação exigia também um tratamento dedicado aos cultos estrangeiros.

A cultura romana tornou-se sintética, sintetizante e relativamente favorável à incorporação de cultos externos. 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 Ames⁴¹⁹, 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

⁴¹⁶ ROSA, C. B. A religião da *Urbs*. In: SILVA, G. V. S.; MENDES, N. M. (org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006. p. 150.

⁴¹⁷ Cf. SENECA. *Apokolokyntosis*. Texto latino a frente. Milano: Mandadori, 2008.

⁴¹⁸ ROSA, C. B. *Op. cit.*, 2006, p. 151.

⁴¹⁹ 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.

interconectados. Sua tolerância e flexibilidade, no entanto, também incluíam mecanismos para regular o fluxo de ideias e práticas estrangeiras⁴²⁰. O senado era o órgão responsável por velar e vigiar da tradição e da religião. A necessidade de controle cresceu 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, os cristãos fossem muitas vezes odiados e levados à morte. Para o apologista, essa é mais uma evidência da ignorância disseminada pelos “maus demônios”, que faziam com que as crenças cristãs fossem tachadas de “irracionais”. Enquanto isso, “alguns cultuam árvores, rios⁴²¹, ratos, gatos, crocodilos e uma multidão de animais irracionais”, de modo que todos eram ímpios entre si, por não terem a mesma religião (*I Apol.* 24.1). Justino, na verdade, aponta aquilo que considera ser uma incoerência nessa estrutura intercultural, não porque estivesse preocupado com uma espécie de modelo “multicultural”, mas porque tal condição era desfavorável aos cristãos.

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 deuses⁴²². Plutarco um pouco antes anotara que a adoração a diferentes formas de animais causava disputas entre seus adoradores⁴²³. Juvenal⁴²⁴ semelhantemente 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 em relação aos deuses e às crenças dos egípcios⁴²⁵. 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

⁴²⁰ Cf. MACMULLEN, R. *Paganism in the Roman Empire*. New Haven & London: Yale University Press, 1981.

⁴²¹ 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.

⁴²² *Juppiter Tragoedus* 42.

⁴²³ *De Iside et Osiride*, 72.

⁴²⁴ *Sátiras*, XV.37-38 (BRAUND, S. M. (Ed.). *Juvenal and Persius* (Loeb Classical Library). Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2004).

⁴²⁵ *Protrepticus* 2.39.6 (cf. CLÉMENT D’Alexandrie. *Le Protreptique*, édition, traduction, annotation et traduction par Claude Mondésert, s.j., 2e édition revue et augmentée avec la collaboration d’André Plassart. Paris: éditions du Cerf, collection « Sources chrétiennes » no2 bis, 2004; Id. *Protrepticus*. In: SCHAFF, P. (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).

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 origem⁴²⁶.

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 eram perseguidos e vê nisso mais uma evidência de que as ações anticristãs eram arquitetadas pelos maus demônios. Os cristãos, todavia, não foram os únicos a serem cerceados pelas autoridades romanas.

No ano 180 a.C. o culto a Baco atraiu suspeitas e passou a ser tratado como uma ameaça à ordem. Infelizmente, as fontes sobre essa questão se resumem a um decreto do Senado⁴²⁷ regulando o culto e um longo discurso de Tito Lívio⁴²⁸. 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 contra uma conspiração. Mas o decreto do Senado, preservado numa placa de bronze, endereçado a uma das cidades aliadas indica certo cuidado em inviabilizar agrupamentos potencialmente conspiratórios. Os grupos então passaram a ser proibidos de ter líderes ou sacerdotes masculinos, tesouro, juramentos ou fiéis. O tamanho desses aglomerados e a estrutura de seus membros⁴²⁹ também foram restringidos. Em suma, a organização dos báquicos poderia ter representado uma ameaça aos romanos por trazer uma nova forma de poder, ainda que em pequena escala a princípio.

Os seguidores de Baco, no entanto, não eram hostis a nenhum deus do Império. Não rejeitavam os sacrifícios, não 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*⁴³⁰, quando falou ao povo da ameaça de um poder rival:

A menos que vocês se previnam, 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)⁴³¹.

Segundo a análise de Clara Gallini os adeptos a este culto eram grupos marginais⁴³². As bacanais seriam lugares de evasão para a massa de pobres e deserdados, com graves problemas

⁴²⁶ *De natura deorum* III.19(47).

⁴²⁷ *Senatus Consultum de Bacchanalibus*. In: JOHNSON, A. C.; et al. *Ancient Roman Statutes*. Austin: University of Texas Press, 1961. pp. 26-27.

⁴²⁸ *História de Roma* 39.8-19.

⁴²⁹ ROSA, C. B. A religião da *Urbs*. In: SILVA, G. V. S.; MENDES, N. M. (org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006. p. 152.

⁴³⁰ Audiência convocada.

⁴³¹ Cf. LIVIUS, T. *History of Rome*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1919-1967.

⁴³² GALLINI, C. *Protesta e integrazione nella Roma antica*. Bari: Laterza, 1970, pp. 46-52.

econômicos e sociais devido à situação que atravessava Roma. A crise social teria se manifestado em uma forma representativa de protesto religioso, por meio do qual buscavam-se respostas a problemas da sociedade, pretendendo uma liberação religiosa. Deste modo, a imposição sobre os cultos báquicos também representaria a repressão de uma sociedade na qual uns poucos, os membros da oligarquia romana, decidem, impõem as regras e governam sobre a maioria. Na verdade, os báquicos não eram em si um grupo de conspiração, mas os ajuntamentos, ou seja as associações para culto, proporcionavam o espaço propício para arquitetar ou aparentar qualquer tipo de trama conspiratória.

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 momentos⁴³³.

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. Isso significou ter que lidar com atritos decorrentes dessas diferenças envolvendo, inclusive, judaísmo e cristianismo.

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 que os romanos se preocupassem com os cristãos, afinal estes últimos reconheciam que toda autoridade é constituída por Deus e por isso devia ser respeitada. Procurando demonstrar transparência, o apologista julga indispensável evidenciar 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”⁴³⁴.

⁴³³ BEARD, M.; NORTH, J.A., PRICE, S.R.F., *Religions of Rome*, v. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. pp. 161, 230, 231.

⁴³⁴ *I Apol.* 24.2 ὅπερ μόνον ἐγκαλεῖν ἡμῖν ἔχετε, ὅτι μὴ τοὺς αὐτοὺς ὑμῖν σέβομεν θεοὺς μηδὲ τοῖς ἀποθανοῦσι χοὰς καὶ κνίσας καὶ στεφανοὺς καὶ θυσιάς ἐν ταφαῖς φέρομεν. (MARCOVICH, M. *Op. cit.*, 2005. p. 67).

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 se tratar de um grupo cujas crenças não estavam bem sistematizadas e que se espalhavam pelo Império, comentários maliciosos decorrentes dos atritos culturais podem ter chegado às autoridades e despertado desconfiança⁴³⁵. *Calumnia* era um crime condenado pelas leis romanas desde o I século a.C. e se referia exatamente às acusações falsas e maliciosas⁴³⁶. As ações anticristãs, todavia, não podem ser analisadas em termos generalizantes e absolutos, pois passam por diversos momentos. 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 não tem forma de Deus”⁴³⁷ (*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 recebiam incabivelmente o nome de deus. Agrega-se ao seu argumento a alegação de que os artesãos dos deuses eram pessoas dissolutas e que seria uma estupidez fazer guardas para os deuses nos templos. Na sequência aponta-se: “... aprendemos que Deus não tem necessidade de nenhuma oferta material dos homens, pois vemos que é ele quem nos concede tudo”⁴³⁸ (*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”⁴³⁹ (*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

⁴³⁵ Cf. VAAGE, L. E. *Religious rivalries in the Early Roman Empire and the rise of Christianity*. Toronto: Wilfrid Laurier University Press, 2006. Passim.; URCH, E. J. Early roman understanding of Christianity. *The classical Journal*, v. 27, n. 4, pp. 255-262, jan/1932.

⁴³⁶ 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.

⁴³⁷ ἐπεὶ ἄψυχα καὶ νεκρὰ ταῦτα γινώσκομεν καὶ θεοῦ μορφὴν μὴ ἔχοντα cf. MINNS, D.; PARVIS, P. (ed). *Op. cit.*, 2009. p. 96.

⁴³⁸ Οὐ δέεσθαι τῆς παρὰ ἀνθρώπων ὑλικῆς προσφορᾶς προσειλήφαμεν τὸν θεόν, αὐτὸν παρέχοντα πάντα ὀρώμετες *ibid.*, p. 96.

⁴³⁹ ὅασ οἰκεία θεῷ ἐστι, τῷ μηδενὶ ὀνόματι θετῷ καλουμένῳ *Ibid.*, p. 96,98.

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 nova mensagem disseminada. Isso significa que os mecanismos de controle social empregados contra os cristãos pelas autoridades imperiais são requeridos mediante os problemas locais. Pode-se dizer que por se tratar de uma religião emergente, outros, como Plínio, não sabiam como proceder diante das denúncias e calúnias contra esse novo grupo.

Os cristãos formavam grupos que estavam 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 outros⁴⁴⁰.

Justino oferece 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?⁴⁴¹

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”⁴⁴². No entanto, ele é enfático contra esse tipo de opinião sustentada sobre os cristãos: “nada disso nos diz respeito”⁴⁴³. 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 a seguinte declaração: “A verdade é que nos fazem guerra de mil modos, exatamente porque ensinamos a fugir de semelhantes

⁴⁴⁰ Cf. MACMULLEN, R. *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.

⁴⁴¹ *II Apol.* 12,1-2. Καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγὼ, τοῖς Πλάτωνος χαίρων διδάγμασι, διαβαλλομένους ἀκούων Χριστιανούς, ὁρῶν δὲ ἀφόβους πρὸς θάνατον καὶ πάντα τὰ ἄλλα νομιζόμενα φοβερά, ἐνενόουν ἀδύνατον εἶναι ἐν κακίᾳ καὶ φιλησονίᾳ ὑπαρχειν αὐτούς. Τίς γὰρ φιλήδονος ἢ ἀκρατῆς καὶ ἀνθρωπίνων σαρκῶν βορὰν ἀγαθὸν ἠγούμενος δύναται ἀν θάνατον ἀσπάζεσθαι, ὅπως τῶν αὐτοῦ ἀγαθῶν στερηθῆ (MUNIER, C. (Ed.). *Op. cit.*, 2006. p. 356).

⁴⁴² *II Apol.* 12,4. Φονεύοντες γὰρ αὐτοὶ τινὰς ἐπὶ συκοφαντίᾳ τῇ εἰς ἡμᾶς καὶ εἰς βασάνους εἴλκυσαν οἰκέτας τῶν ἡμετέρων ἢ παῖδας ἢ γυναῖκα, καὶ δι' αἰκισμῶν φοβερῶν ἐξαναγκάζουσι κατεπιπεῖν ταῦτα τὰ μυθολογούμενα, ἃ αὐτοὶ φανεῶς πράττουσιν (MUNIER, C. (Ed.). *Op. cit.*, 2006. p. 356).

⁴⁴³ *II.12.4* ὡν ἐπειδὴ οὐδὲν πρόσεστινα ἡμῖν (MUNIER, C. (Ed.). *Op. cit.*, 2006. p. 356).

doutrinas e daqueles que praticam tais coisas ou imitam tais exemplos, como, mesmo nesse discurso que vos dirigimos”⁴⁴⁴. 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 de Cristo.

Por isso, também, parece significativo considerar que os atritos com os cristãos não seriam apenas 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 do 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 muito restritos. A nova religião já se encontrava pela Síria-Palestina, Egito, Ásia Menor, Península Itálica e outras áreas, mas o número de fiéis ainda era muito pequeno⁴⁴⁵. O desprezo e o combate aos deuses pagãos por parte dos cristãos provocavam reações e mobilizações. Talvez as calúnias fossem uma forma de defesa dos pagãos. Acusações tais como canibalismo, denúncia de ateísmo, imoralidades e inclusive de infidelidade ganhavam força. Esses boatos somados ao precedente neroniano fizeram com que, para muitos como Trajano e Urbico, o *nomen christianum* assumisse um significado negativo. Essa conotação depreciativa, no entanto, não se instalou apenas em função das calúnias. Conforme destacou Paul Veyne⁴⁴⁶, “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.

Entre alguns tipos de estigmas destacados por Erving Goffman⁴⁴⁷ estão os tribais, de raça, nação e religião, considerados suscetíveis a transmissão por herança e a contaminar outros ao redor. Nesses estigmas, encontram-se os seguintes traços sociológicos:

⁴⁴⁴ *II Apol.* 12,6. Ἐπειδὴ δὲ ταῦτα τὰ μαθήματα καὶ τοὺς ταῦτα πράξαντας καὶ μιμουμένους φεύγειν πειθομεν, ὡς καὶ νῦν διὰ τῶνδε τῶν λόγων ἠγωνίσμεθα, ποικίλως πολεμούμεθα. (MUNIER, C. (Ed.). *Op. cit.*, 2006. p. 358).

⁴⁴⁵ GIBBON, E. Number of Christians in the Empire under Diocletioan 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.

⁴⁴⁶ *O Império greco-romano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009. p. 245.

⁴⁴⁷ *Estigma*: la identidade deteriorada. Buenos Aires: Amorrorta, 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 ouros atributos. Possui um estigma, uma indesejável diferença que não havíamos previsto”.

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.

Goffman⁴⁴⁸ 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 cristãos 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. O processo dinâmico entre perspectivas internas e externas são fundamentais para construção da própria identidade.

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”⁴⁴⁹.

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

⁴⁴⁸ Ibid., p. 17.

⁴⁴⁹ *II Apol.* 2.

do mesmo modo foi conduzido ao suplício. Um terceiro sobreveio, mas foi igualmente condenado à morte⁴⁵⁰.

Se fosse um caso isolado, esse episódio jamais poderia servir como pista para fundamentar a hipótese de que, significativamente, os atritos com os cristãos poderiam surgir 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 repreender 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 cárcere⁴⁵¹. Embora pareçam discrepantes, pode haver alguma convergência nas duas versões. O “profeta” João Batista devia fazer repreensões 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 formal⁴⁵². 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 adoram⁴⁵³.

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

⁴⁵⁰ *II Apol.* 2.16-20.

⁴⁵¹ *Ant. Jud.*, II, 5,2 cf. JOSEPHUS, F. *Jewish Antiquities*, Books 1-20. (Loeb Classical Library). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1930-2001.

⁴⁵² *At* 16,17-40.

⁴⁵³ *At* 19,23-27.

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 Tuan⁴⁵⁴ 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 eram conhecidos por povos de culturas diferentes, mas o Deus dos judeus tinha uma característica particular. Ele 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 viam o Deus cristão, os cristãos não viam outro deus além do seu próprio. Desse modo, a negação dos deuses alheios pode ser interpretada 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” estaria relacionada em grande medida a uma reação das pessoas do mundo exterior à fé cristã. 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 eram 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

⁴⁵⁴ *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL, 1983. p. 168.

sua *Epístola aos Gálatas* (6,17), escreve: “... eu trago em meu corpo as marcas [στιγματα] de Cristo”⁴⁵⁵. Como o próprio Goffman observou, para os gregos, estigma significava basicamente algum tipo de signo ou marca na pele⁴⁵⁶. 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” da verdadeira identidade que se pretende afirmar. Essa identidade 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 perseguição será interpretada como uma reação dos “maus demônios” contra os “verdadeiros cristãos”. Seus acusadores estariam movidos por paixão irracional e “aguilhados por demônios perversos”⁴⁵⁷, por isso não conseguiam enxergar a verdade anunciada por esses cristãos. Mesmo tendo grande responsabilidade na ocultação dessa verdade, os demônios não eram os únicos culpados. Aos judeus é reservada uma parcela de responsabilidade pelos preconceitos e calúnias herdados pelos gentios. Algo que será examinado no próximo capítulo. Ainda é preciso compreender a estratégia de Justino para tentar minimizar o estranhamento quanto às crenças cristãs.

2.4 Semelhanças e dessemelhanças entre crenças cristãs e a cultura externa

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 se esforça para expor algum 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 povos⁴⁵⁸. 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

⁴⁵⁵ Versão grega: ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Κυριοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω ROBINSON, M. A.; PIERPONT, W. G. (ed.) *Robinson-Pierpoint Majority Text Greek New Testament* (1995). [Bible Work 5, Software, 2002].

⁴⁵⁶ *Estigma*: la identidad deteriorada. Buenos Aires: Amorrorta, 2006. p. 11. Para maiores informações sobre o significado do termo estigma cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford. Clarendon Press. 1940.

⁴⁵⁷ *I Apol.* 5.1ss.

⁴⁵⁸ I.18.6.

existir razões para serem incomodados ou combatidos. Neste caso, os que apresentam doutrinas semelhantes às dos fiéis também mereceriam ser condenados, ou em uma melhor hipótese, ambos mereceriam ser deixados em paz.

Jesus, o mestre venerado e reverenciado pelos cristãos, é descrito como υἱὸς δὲ Θεοῦ [filho de Deus], aquele que ainda que parecesse homem comum, por sua sabedoria mereceria chamar-se filho de Deus⁴⁵⁹. Há um contraste entre o Cristo que nasceu como *Logos* de Deus e o que afirmavam sobre Hermes⁴⁶⁰, chamado de *Logos* anunciador ou mensageiro de Deus⁴⁶¹. 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. As comparações também envolvem Dionísio⁴⁶², que teria sido esquartejado e ressuscitado; e Hércules⁴⁶³, que ascendeu depois de se atirar ao fogo para fugir da dor; Castor e Pollux, os chamados Dióscoros⁴⁶⁴, filhos de Leda⁴⁶⁵, que teriam se fixado nos céus como a

⁴⁵⁹ “Quanto ao filho de Deus que se chama, Jesus, ainda que parecesse homem de modo comum, por sua sabedoria mereceria chamar-se filho de Deus, pois todos os escritores chamam o Deus supremo de pai de homens e de deuses” (*I Apol.* 22.1).

⁴⁶⁰ Hermes é um personagem mui rico e foi retratado por diferentes ângulos da Antiguidade. Talvez a sua imagem mais famosa seja aquela retratada por Homero na *Odisseia*. Filho de Zeus e Maia, venerado em inúmeros santuários da Grécia Antiga, o nome de Hermes é decifrado por Sócrates como o de um “mensageiro”, “intérprete”, alguém que sabe lidar com as palavras (Platão, *Cratilo*, 407e-408d cf. SADLEY, D. *Plato's Cratylus*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2003.). Segundo Lucio Aneo Cornutus “E Hermes sucede ser a razão (*logos*), que os deuses enviam-nos dos céus, fazendo da racionalidade uma prerrogativa exclusiva dos homens entre todos os animais que vivem sobre a terra - um benefício que é preeminente entre todas as coisas que eles têm. Ele é chamado a partir da ocupação de falar, isto é, de discursar; ou por ser nosso refúgio e nossa fortaleza” (*Compendio de teologia grega*, 16.1 cf. CORNUTO, L. A. *Compendio di teologia greca*. Testo greco a fronte. Tradoto da I. Rameli. Milano: Bompiani, 2003).

⁴⁶¹ I,22.1-2.

⁴⁶² I.21.2. Há várias versões para o seu mito. Filho de Zeus com Semele ou Persefones, Dionísio foi vítima do ciúme de Hera, traída por Zeus. Após ser esquartejado pelos Titãs, teria sido trazido a vida novamente. Cf. especialmente Platão, Fédon 69a-69e (cf. PLATONE. *Fedone*: Testo greco a fronte. Editado por G. Reale. Roma: Bompiani, 2000) bem como os comentários de Damascius, *Comentário a Fédon* I. 1-13, 165-172 cf. WESTERINK, L. G. (ed.). *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*, vol. II [Damascius], North-Holland, Amsterdam, 1977. Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca* 3.4.2 (cf. APOLLODORUS. *The Library*, with an English Translation by Sir James George Frazer, F.B.A., F.R.S. in 2 Volumes. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921 ou APOLLODORO. *La biblioteca*. Milano: Mandadori, 2006); Higino, *Fabulae*, CLXVII (cf. HIGINO. *Fábulas*. Madrid: Ediciones Clássicas, 1997); Diodorus V.75.4 cf. OLDFATHER, *Op. cit.*, 1998-2001; Homero, *Iliada* 14.325 (cf. MURRAY, A. T.; WYATT, W. F. (Ed.). *Homer: Iliad*. (Loeb classical library, 170-171). Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2003); Sófocles, *Ant.* 1115s cf. SOPHOCLES. *Antigone*. Volume II. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993; Herodotus, *Historias* 2.146. As celebrações dionisíacas eram sempre regadas a vinho e constituíram importantes festivais (Pausanias, *Descrição da Grécia*, 6.26,1-2 cf. PAUSANIA. *Guida della Grecia*. Testo greco a fronte. Vol. 1-10. Milano: Biblioteca Univ. Rizzoli, [-- 2017]).

⁴⁶³ I.21.2. Cf. Sófocles, *Trachiniennes* 1197-1199 cf. Id. *As traquínicas*. Trad. Maria do Céu Zambujo Fialho. Brasília: UnB, 1996; Ovídio, *Metamorfoses* IX.I.132-133 cf. Id. *Metamorfoses*. Traduzido por Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Cotovia, 2007.

⁴⁶⁴ Cf. Virgílio, *Eneida*, VI, 121s Cf. SERMONTI, V. *L'Eneide di Virgilio*. Testo latino a fronte. Milano: Rizzoli, 2007.; Homero, *Il.* 3,236-242. O mito dos dois irmãos têm variações, mas parece que Justino se refere ao fato de após a morte de Castor, Pollux ter conseguido subir aos céus com seu para permanecer junto a seu irmão na forma da constelação de Gêmeos como aponta Eurípedes (*Helena*, v. 140 cf. Id. *Elena-Ione*. Testo greco a fronte. Traduttore: U. Albin e V. Faggi. Curatore: A. M. Mesturini. Milano: Garzanti Libri, 2003).

⁴⁶⁵ Que também foi mãe de Helena de Tróia.

constelação de Gêmeos. Sobre ele haver nascido de uma virgem, ele também o compara a Perseu⁴⁶⁶. Quanto à cura de coxos, paralíticos e enfermos de nascimento e até mesmo ressurreição de mortos, ele aponta que há alguma semelhança com Asclépio⁴⁶⁷.

O apologista fala também dos imperadores mortos, aos quais muitos consideravam como dignos da imortalidade. Outros juravam terem visto César subir ao céu⁴⁶⁸. Mas ele adverte: “Não pedimos que se aceite a nossa doutrina por coincidir com eles, mas porque dizemos a verdade”⁴⁶⁹.

Para minimizar as discrepâncias no reconhecimento dessa doutrina cristã, ele menciona a necromancia⁴⁷⁰, as visões obtidas através de crianças puras⁴⁷¹, as evocações das almas e dos espírios como fenômenos conhecidos pelos povos de sua época e que demonstrariam não ser absurdo que outro grupo como o dos cristãos viesse a sustentar doutrinas sobre a consciência da alma (*I Apol.* 18.3). 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”

⁴⁶⁶ Hesíodo, *Teogonia* cf. ESIODO. *Teogonia*. Ediz. Bilingue. Ed. 2. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli, 1984. Justino reforça seu argumento em *Diál.* 10.5: “Portanto, Trifão, quando ouço falar que Perseu nasceu de uma virgem, compreendo que a serpente enganadora também quis arremedar isso”.

⁴⁶⁷ I,22,5-6. Cf. Píndaro. *Pythiques* III, 55-58 cf. PINDARO. *Pitiche*. Testo greco a fronte. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli, 2008.; Eurípedes, *Alceste* 3 (cf. EURIPIDE. *Alceste*. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli, 1994); Platão, *República* III,408b cf. PLATO. *The Republic*; Books 1-5. Com tradução e notas de Paul Shorey. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 2003.
; Virgílio, *Eneida* VII,770.

⁴⁶⁸ Cassius Dio (*Hist. Rom.* 56.46,2, cf. T. Lívio, *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.

⁴⁶⁹ I,23,1. Καί οὐκὶ διὰ τὸ ταῦτὰ λέγειν αὐτοῖς παραδεχθῆναι ἀξιούμεν, ἀλλὰ ὅτι τὸ ἀληθές λέγομεν (MARCOVICH, M. (Ed.). *Op. cit.*, 2005. p. 66).

⁴⁷⁰ Justino usa o termo νεκρομαντείας, que deve ser entendido como “consulta aos mortos” cf. I.18.3. Evocar os mortos era algo conhecido pelos gregos desde Homero pelo menos. Cf. Cicero, *In Vatinius interrogativo* VI,14 (Id. *Difesa dell'attore Roscio; Contro Vatino*, introduzione, traduzione e note di Annalura Burlando, con un saggio di Mariangela Scarsi, Milano, Ed. Garzanti, 1995.).

⁴⁷¹ Munier (*Op. cit.*, 2006. p.178) editou essa passagem da seguinte forma: αἱ ἀδιαφθόρων παίδων ἐποπτύσεις [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 (*Op. cit.*, 2005. p. 59) observou a nota marginal do MS A e acrescentou também a conjunção δὲ, proporcionando a seguinte frase: αἱ δὲ ἀδιαφθόρων παίδων ἐποπτύσεις; Minns e Parvis (*Op. cit.*, 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 παίδων ἐποπτύσεις [visions obtained through uncorrupted children]. Não é possível dizer se se trata de uma 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 Ecclesiastica* (III.13.11-12) de Sócrates. Sabe-se que Apolônio de Tiana foi acusado por Domiciano de sacrificar um garoto para poder ler o futuro por meio de seus entranhas (Filostratus, *Vida de Apolônio de Tiana*, VII.11,20 cf. FILOSTRATO, F. *Vita di Apollonio di Tiana*. Milano: Adelphi, 1978). Segundo nota de Minns e Parvis (*Op. cit.*, 2009. p. 123. Nota 2), outra referência a algo desse tipo aparece em *Laudatio S. Barbarae Martyris* (3), texto atribuído a João Damasceno. Em *Clementine Recognitions* (II.13), Simão Magus clama ser capaz de acessar a alma de uma garota inocente que tenha sido violentamente assassinado para fins de necromancia (cf. PSEUDO-Clementine. *Recognitions*. In: SCHAFF, P. (Ed.). *Ante-Nicene Fathers* 8. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2001).

também são alocados ao lado dos oráculos de Amphilochus⁴⁷², em Dodona e Pytho⁴⁷³ e outros semelhantes. A descida de Ulisses até a região dos mortos na obra de Homero (*Odisseia*, 10.10.1 – 11.1ss⁴⁷⁴) é alocada semelhantemente para a construção do argumento.

Ele escreve:

Com efeito, ouvindo os profetas anunciarem que Cristo viria e que os homens ímpios seriam castigados através do fogo, colocaram na 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.³ Tudo se propagou principalmente entre os gregos e outras nações, onde mais os demônios tinham ouvido, pelo anúncio dos profetas, que se deveria crer em Cristo.⁴ Nós colocaremos às claras que, embora ouvindo o que dizem os profetas, não o entenderam exatamente, mas parodiaram como charlatães aquilo que se refere a Cristo.⁵ Como já dissemos, o profeta Moisés é mais antigo do que todos os escritores (*I Apol.* 54.2-5)⁴⁷⁵.

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”⁴⁷⁶. Porém, segundo sua teoria apologética, antes de tornar-se homem entre os homens, 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 está o obscurecimento de toda a racionalidade, proporcionado pelos demônios.

Um exemplo desse tipo de comparação é a referência ao texto de Gn 49,10-11: "Não faltará príncipe de Judá, nem chefe de seus músculos, até que venha aquele a quem está reservado, e ele será a esperança das nações, amarrando seu jumentinho na sua videira e lavando sua roupa no sangue da uva" (*I Apol.* 54.5)⁴⁷⁷. Justino destaca que “ouvindo essas palavras proféticas, os demônios disseram que Dioniso tinha sido filho de Zeus, ensinaram que ele tinha inventado a vinha, introduziram o asno em seus mistérios e propagaram que ele, depois de ter

⁴⁷² Que deve ter atuado em Mallus (Arrian, *Anabasis* 2.5.9 cf. ARRIANO, F. *L'Annabasi di Alessandro*. Testo greco a fronte. 2 ed. II vol. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli, 1994). cf. Herodotus, *Histórias* 3.91.7.

⁴⁷³ Conforme Minns e Parvis apontam, a única coisa que se pode conjecturar é que existiu um oráculo da morte em Epirus, próximo a Dodona (*Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 125. Nota 2)

⁴⁷⁴ Cf. HOMER. *The Odyssey*: Books 1-12. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.

⁴⁷⁵ JUSTINO, *Op. cit.*, 1995.

⁴⁷⁶ I.23.2. cf. SKARSAUNE, O. *Op. cit.*, 1987.

⁴⁷⁷ JUSTINO, *Op. cit.*, 1995.

vido esartejado, subiu ao céu” (*I Apol.* 54.6)⁴⁷⁸. O apologista justifica até uma possível confusão ou imprecisão dos demônios ao tentar copiar a profecia, pois

no texto antigo não aparecia com clareza se aquele que devia nascer seria Filho de Deus, nem se aquele que deveria montar o jumentinho permaneceria na terra ou subiria ao céu. Por outro lado, o nome de jumentinho, originariamente pode tanto significar a cria do asno como do cavalo. Assim, não sabendo se a profecia deveria ser tomada como símbolo de sua vinda montado num jumentinho de asno ou num potro de cavalo, nem se seria filho de Deus, como dissemos, ou de homem, os demônios inventaram que, Belerofonte⁴⁷⁹, homem nascido de homens, subiu ao céu montado no cavalo Pégaso (*I Apol.* 54.7)⁴⁸⁰.

Os demônios também teriam arremedado o que ouviram do profeta Isaías (Is 7,14), no que diz respeito ao que haveria de nascer de uma virgem e que por sua própria virtude subiria ao céu, formulando então a lenda de Perseu, como já mencionado (*I Apol.* 54.8). Semelhantemente, conhecendo o que as profecias nas Escrituras citavam "forte como um gigante para percorrer seu caminho" (Sl 19(18),6), inventaram um Hércules forte, que andava peregrinando por toda a terra (*I Apol.* 54.9). Por fim, ao se inteirarem de que estava profetizado que ele curaria todas as enfermidades e ressuscitaria mortos⁴⁸¹, os demônios teriam difundido os mitos de Asclépio.

O argumento da imitação demoníaca para explicar os pontos de contato entre elementos da crença cristã e a cultura helenístico-romana têm uma função dupla: serve tanto para diminuir o caráter exótico das crenças cristãs em relação aos pagãos que esporadicamente pedem suas cabeças, quanto para confirmar sua interpretação das Escrituras e seu cumprimento em Cristo, o messias. Desse modo, seu argumento se repete no *Diálogo com Trifão*⁴⁸²:

Saibas, pois, Trifão, que aquilo que esse, que se chama diabo, fez dizer, de modo alterado, entre os gregos, assim como tudo o que realizou por meio dos magos do

⁴⁷⁸ Ibidem.

⁴⁷⁹ Cf. Píndaro, *Isthmiques* VII,46 cf. PÍNDARO. *Le istmiche*. Milano: Mondadori, 1982; Horácio, *Odes* IV,11,27-28 cf. HORACE. *The Odes of Horace*. Editado e traduzido por David Ferry. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998; Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca*, 1.9.3/3.1.1;2.3.2.

⁴⁸⁰ JUSTINO, *Op. cit.*, 1995.

⁴⁸¹ Conforme sua interpretação de Is 35,1-7.

⁴⁸² “Desse modo quando dizem que Dionísio é filho de Zeus, nascido da união dele com Sêmele, e o tornam inventor da videira e contam que, depois de morrer despedaçado, ressuscitou e subiu ao céu, e o introduzem o asno em seus mistérios, não tenho o direito de ver aí alterada a profecia do patriarca Jacó, antes citada e escrita por Moisés? De Hércules nos dizem que foi forte e percorreu toda a terra, que também foi filho de Zeus, que nasceu de Alcmena e que, depois de morto subiu ao céu. Tudo isso não é igualmente um arremedo da Escritura, referida a Cristo: “Forte como um gigante para percorrer o seu caminho”? Finalmente, quando nos apresenta Asclépio ressuscitando mortos e curando as outras doenças, não direi que também nisso o diabo quer imitar as profecias sobre Cristo?” (*Dial.* 69.2-3). Justino compara ainda a passagem de Gn 1,1-2 “No princípio Deus criou o céu e a terra. A terra era invisível e informe, e o Espírito de Deus pairava sobre as águas” e o uso da imagem de Koré, filha de Zeus, sobre a fonte das águas (*I Apol.* 64.1-4; Ovídio, *Metamorfose*, V.470 cf. OVID. *Metamorphoses*, Volume I: Books 1-8. Translated by Frank Justus Miller. Revised by G. P. Goold. Loeb Classical Library 42. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1916 e a tradução para o português em OVÍDIO. *Metamorfoses*. Traduzido por Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Cotovia, 2007; Pausanidas IV.33.4; I.14.1; IX.8.1; Diodorus Siculus V.4.1 cf. OLDFATHER, *Op. cit.*, 1998-2001).

Egito ou dos falsos profetas no tempo de Elias, tudo isso não é mais do que uma confirmação do meu conhecimento e da minha fé nas Escrituras (*Diál.* 69.1)⁴⁸³.

O objetivo de Justino é apontar a “superioridade de Cristo” e a “coerência das crenças cristãs” (*I Apol.* 22.4) e ao mesmo tempo, mostrar que embora as ideias e práticas religiosas cristãs sejam semelhantes a diversos elementos da cultura helenístico-romana, os cristãos continuavam sendo, no seu ponto de vista, incoerentemente atormentados por condenações locais. No entanto, ele também formula uma resposta teológica para certas semelhanças:

Demonstraremos também que Jesus é propriamente o único Filho nascido de Deus, seu *logos*, seu primogênito e potência. Feito homem pelo seu desígnio, ele nos ensinou essas verdades para a transformação e condução do gênero humano. Por fim, antes de tornar-se homem entre os homens, houve alguns, digo, os demônios malvados, antes mencionados, que se adiantaram a dizer, por meio dos poetas, terem acontecido os mitos que inventaram. De modo que também foram eles que fizeram as obras vergonhosas e ímpias que disseram contra nós, sem que para isso haja qualquer testemunha ou demonstração. (*I Apo.* 23.2-3)⁴⁸⁴

Dentre esses paralelos ocasionados - segundo Justino - pelos arremedos demoníacos, estariam alguns elementos das celebrações cristãs, vistas com desconfiança pelo povo e pelas autoridades romanas. Procurando eliminar qualquer razão para condenar os cristãos, mais uma vez a estratégia de comparação será empregada para formular seu argumento apologético.

2.4.1 A celebração cristã e as semelhanças mitraicas

Justino explica que depois de “lavado”, o iniciado é levado aos “irmãos”, a fim de elevar orações em comum com os demais cristãos (*I Apol.* 65.1-3). Talvez sem se preocupar com a ordem exata da celebração, mas sendo sintético, ele segue sua narração, relatando que após as orações, os irmãos se dão mutuamente um beijo. Em seguida, o presidente da celebração toma o “pão e um copo com vinho e água” e “pronuncia uma longa ação de graças, por ter-nos concedido esses dons que dele provêm”⁴⁸⁵.

⁴⁸³ Εὖ ἴσθι, ὦ Τρύφων, λέγων ἐπέφερον, ὅτι ἂ παρακοίησας ὁ λεγόμενος διάβολος ἐν τοῖς Ἑλλήσι λεχθῆαι ἐποίησεν (ὡς καὶ διὰ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ μάγων ἐνήργησε καὶ διὰ τῶν ἐπὶ Ἡλίᾳ ψευδοπροφητῶν), καὶ ταῦτα βεβαίαια μου τὴν ἐν ταῖς γραφαῖς γνώσιν καὶ πίστιν κατέστησεν. (MARCOVICH, M. (Ed.). *Op. cit.*, 2005. p. 189).

⁴⁸⁴ Καὶ [ὅτι] Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται, Λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων καὶ πρωτότοκος καὶ δύναμις, καὶ τῇ βουλῇ αὐτοῦ γενόμενος ἄνθρωπος ταῦτα ἡμᾶς ἐδίδαξεν ἐπ’ ἀλλαγῆ καὶ ἐπαναγωγῆ τοῦ ἀνθρωπείου γένους· [καὶ ὅτι] πρὶν ἢ ἐν ἀνθρώποις οὕτῳ γενέσθαι ἄνθρωπον φθάσαντες τινες διὰ τοὺς προειρημένους κακοὺς δαίμονας ὡς γενόμενα εἶπον ἂ διὰ τῶν ποιητῶν μυθοποιήσαντες ἔφησαν, ὃν τρόπον καὶ τὰ καθ’ ὑμῶν λεγόμενα | δύσφημα καὶ ἀσεβῆ ἔργα ἐνήργησαν, ὧν οὐδέεις μάρτυς οὐδὲ ἀποδείξις ἐστι, - τοῦτον ἔλεγχον ποιησόμεθα. (MARCOVICH, M. (Ed.). *Op. cit.*, p. 66).

⁴⁸⁵ Ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα, παυσάμενοί τῶν ευχῶν. Ἐπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατι κεκραμένον· καὶ οὗτος λαβὼν, αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει, καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ κατηξιῶσθαι τούτων παρ’ αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται, καὶ, οὐ σὺτελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν, πᾶς ὁ παρῶν λαὸς ἐπευφημεῖ, λέγων· Ἀμήν· (MINNS, D.; PARVIS, P. *Op. cit.*, 2009. pp. 252-254). A redação deste texto grego tem causado muita discussão. Há um espaço reservado para essas questões no último capítulo da tese.

Depois disso, cada um dos presentes aptos a participar recebe dos ministros ou diáconos parte do pão, do vinho e da água, sobre os quais foram dadas ações de graças (*I Apol.* 65.5). “Este alimento se chama entre nós *eucaristia*” (*I Apol.* 66.1), escreve Justino. *Εὐχαριστία* significa “gradidão”, “reconhecimento” ou “ação de graças”⁴⁸⁶. O verbo *εὐχαριστέω* – “ser agradecido” ou “dar graças”⁴⁸⁷ – é utilizado várias vezes. Esta é a principal ação do presidente da reunião diante dos alimentos da cerimônia: “dar graças”. Ela é fundamental para que se compreenda o sentido da *eucaristia*. Aliando sua concepção do *logos divino* que permeia suas *Apologias*, o pão e a bebida são alimentos especiais para os fiéis:

De fato, não tomamos essas coisas como pão comum ou bebida ordinária, mas da maneira como Jesus Cristo, nosso Salvador, feito carne por força do *logos* de Deus, teve carne e sangue por nossa salvação, assim nos ensinou que, por virtude da oração ao *logos* que procede de Deus, o alimento sobre o qual foi dita a ação de graças – alimento com o qual, por transformação, se nutrem nosso sangue e nossa carne – é a carne e o sangue daquele mesmo Jesus encarnado (*I Apol.* 66.2)⁴⁸⁸.

O símbolo do corpo e do sangue de Cristo representados nestes elementos da ceia eucarística teriam proporcionado a disseminação de inúmeros comentários resignantes a respeito dos cristãos. Uma das calúnias sobre as reuniões cristãs era que jogavam “por terra o castiçal”, uniam-se “promiscuamente” e alimentavam-se de “carnes humanas” [*ἀνθρωπέων σαρκῶν*] (*I Apol.* 26.7)⁴⁸⁹. Retratando a visão de Caecillus Natalis sobre os cristãos, um pouco mais tarde Minucius Felix escreveu:

Seguramente esta confederação deveria ser erradicada e execrada. Eles conhecem um ao outro por marcas secretas e insígnia, e eles se amam reciprocamente quase antes mesmo que conheçam um ao outro. Em todos os lugares também há mistura entre eles numa determinada religião da luxúria, e eles chamam um ao outro promiscuamente de irmãos e irmãs, que mesmo uma devassidão não incomum pode pela intervenção desse nome sagrado se tornar incestuosa: é assim que sua superstição vã e sem sentido

⁴⁸⁶ LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *Abridged Greek-English Lexicon*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1999.

⁴⁸⁷ PEREIRA, I. *Dicionário grego-português e português-grego*. 8ª. ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998. p. 248.

⁴⁸⁸ Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν ποῖμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ’ ὄν τρόπον διὰ Λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι’ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ’ αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν πρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. (MARCOVICH, M. (Ed.). *Op. cit.*, 2005. p. 127).

⁴⁸⁹ Sobre isso Justino também questionou a Trifão e a seus amigos: “Há mais alguma coisa que reprovais em nós amigos? Ou apenas o fato de não vivermos conforme a vossa Lei, nem circuncidarmos o nosso corpo como vossos antepassados, nem guardarmos os sábados como vós o fazeis? Ou nossa vida e moral também é objeto de calúnia entre vós? Quero dizer, por acaso também acreditais que devoramos os homens e que, depois do banquete, apagadas as luzes, nos entregamos a uniões ilícitas?” (*I Apol.* 10.1). Atenágoras de Atenas em *Petição em favor dos Cristãos* (35.1) reclama das mesmas calúnias: “como vão nos acusar de matar e comer homens?”. No *Terceiro Livro a Autólico* (4.1), Teófilo de Antioquia escreve: “De outra forma, não terias deixado desviar-te pelos vãos discursos de homens insensatos, nem acreditado nesse boato preconceituoso de bocas ímpias, que mentirosamente caluniam a nós, que adoramos a Deus e nos chamamos cristãos, espalhando que temos mulheres em comum e que não nos importamos com quem nos unimos; além disso, dizem que mantemos relação carnal com nossas próprias irmãs e, o que é mais ímpio e cruel, que nos alimentamos de carnes humanas” cf. TEÓFILO de Antioquia. A Autólico. In: FRANGIOTTI, R.; BALANCIN, R.; STORNILO, I. (Ed.). *Padres Apologistas*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

se gloria em crimes. Nem falaria a este respeito um relatório inteligente sobre coisas tão grandes e diferentes, que necessitam de ser precedidas de um pedido de desculpas, a menos que a verdade estivesse em suas bases. Eu ouvi que eles adoram a cabeça de um jumento, esta mais vil das criaturas, consagrado por eu não sei que estúpido convencimento, - a uma religião digna e adequada para tais maneiras. Alguns dizem que eles adoram a virilha de seu pontífice e sacerdote, e adoram a natureza, por assim dizer, de seu pai comum. Eu não sei se essas coisas são falsas; certamente a suspeita é aplicável aos ritos secretos e noturnos; e ele explica que suas cerimônias por referência a um homem punido pelo sofrimento extremo por sua impiedade, e à madeira mortal da cruz, se apropriam de altares estabelecidos para homens ímpios e reprováveis, que eles podem adorar o que eles merecem. Agora, a história sobre a iniciação de jovens noviços é também detestável como é bem sabido. Uma criança coberta com refeição, que pode enganar os incautos, é colocada diante daquele que está para ser tingido com seus ritos: esta criança é assassinada pelo jovem aluno, que foi instado sobre como se para golpes inofensivos na superfície a refeição, com feridas sombrias e secretas.

Avidamente - O horror - eles lambem seu sangue; ansiosamente eles dividem seus membros. Por esta vítima eles estão comprometidos em conjunto; com esta consciência do mal, eles estão em convênio de silêncio mútuo. Tais ritos sagrados como estes são mais abomináveis do que todos os sacrilégios. E de seu banquete é bem sabido que todos os homens falam dele em todos os lugares; até mesmo o discurso do nosso Cirtensian atesta a ele. Em um dia solene eles se reúnem na festa, com todos os seus filhos, irmãs, mães, pessoas de ambos os sexos e de todas as idades. Lá, depois de muita festa, quando a irmandade tem o calor aumentado, e o fervor do desejo incestuoso tem crescido quente com a embriaguez, um cão que foi amarrado ao candelabro é provocado, jogando um pequeno pedaço de miudezas além do comprimento de uma linha pela qual ele está amarrado, para apressá-lo e forçá-lo; e, portanto, a luz consciente sendo derrubada e extinta na escuridão sem vergonha, as conexões de luxúria abomináveis envolve-os na incerteza do destino. Embora nem todos, na verdade, ainda que na consciência todos são igualmente incestuosos, uma vez que pelo desejo de todos eles tudo é procurado para o que pode acontecer no ato de cada indivíduo. (*Octavius IX.1ss*⁴⁹⁰)

O partir do pão e o beber do cálice de vinho poderia ser interpretado como partir uma criança e beber o seu sangue pelos de fora. Além disso, Justino parece associar a saudação do ósculo santo à propagação das calúnias de que os cristãos se uniam promiscua e incestuosamente com suas mães, irmãs, irmãos e crianças. Tertuliano retrata os mesmos problemas e em defesa dos cristãos considera: “Temem [...] que pagarão por isso se divulgarem o segredo? De modo algum, antes irão, em tal caso, pedir proteção” (*Apologeticum*, 8.1ss). Desse modo também Justino procura expor abertamente o que praticam os cristãos em suas crenças:

aquilo mesmo que vós praticais e honrais publicamente, vós o atribuíis a nós, como se tivéssemos decaído e a luz divina não nos assistisse. Todavia, como estamos livres por não praticar nada disso, vossas calúnias não nos causam nenhum dano; ao contrário, danificam aqueles que cometem essas torpezas e ainda levantam falso testemunho contra nós (*I Apol. 27.5*)⁴⁹¹.

Para Justino esse tipo de prática poderia ser comum entre os pagãos, mas os cristãos jamais se comportariam de tal maneira.

⁴⁹⁰ Cf. GOOLD, G. P. *Tertullian/Minucius Felix*. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1978. (The Loeb Classical Library).

⁴⁹¹ JUSTINO, *Op. cit.*, 1995.

Seguindo seu ciclo de comparações o apologista conclui que a celebração com o pão e o vinho não deveria ser tomada por espanto nem por calúnia, pois esta também era conhecida nos diversos territórios do Império: “É certo que isso também, por arremedo, foi ensinado pelos demônios perversos para ser feito nos mistérios de Mithras, com efeito, nos ritos de um novo iniciado, apresenta-se pão e uma vasilha de água com certas orações”⁴⁹² (*I Apol.* 66.4). Semelhantemente, considera-se que “quando os que ensinam os mistérios de Mitra afirmam que ele nasceu de uma pedra e chamam de gruta o lugar onde se iniciam os seus crentes”, por uma estratégia ousada de usurpação os demônios procuraram imitar a passagem do texto do profeta Daniel (2,34): “Uma pedra foi cortada da grande montanha sem mão nenhuma”. Algo que só deve ter algum sentido de similaridade dentro de uma hermenêutica muito particular como a que Justino emprega.

Mithras era objeto da adoração indo-iraniana antiga. O seu culto chegou à Ásia Menor durante as conquistas de Alexandre, o Grande, e depois se espalhou pelo território do Império Romano. No século III (d.C.) conseguiu grande representação sincrética no ocidente⁴⁹³. Desse modo, é possível fazer distinção entre uma ideia de Mithras oriental e um mitraísmo readaptado do mundo romano⁴⁹⁴.

Como outros cultos de mistério, o culto mitraico era de caráter não-exclusivista, recebendo de modo irrestrito a novos aderentes da população a que ele servia (a participação de mulheres não era livre, todavia), e seus iniciantes não eram proibidos de induções a outros mistérios. Arelado ao suporte social, contudo, as fronteiras construídas das células mitraicas teriam provido a seus membros militares móveis um mecanismo de prevenção contra traições estrangeiras, banditismo e doenças, principalmente porque foram reimplantados em todas as perigosas e problemáticas terras limítrofes e no interior do Império. Esta proteção também teria sido uma característica de outras associações limitadas do mundo romano, tais como os isíacos, em sua perseguição por negócios internacionais⁴⁹⁵.

⁴⁹² ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυστηρίου τελεταῖς μετ’ ἐπιλόγων τινῶν, ἡ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε. (MINNS, D.; PARVIS, P. (ed). *Op. cit.*, 2009. pp. 256-258).

⁴⁹³ ARENDZEN, J. Mithraism. *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 10. New York: Robert Appleton Company, 1911. 11 Aug. 2011 <<http://www.newadvent.org/cathen/10402a.htm>>.

⁴⁹⁴ Cf. BECK, R. *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

⁴⁹⁵ MARTIN, L. H. ‘The devil is in the details’. Hellenistic mystery initiation rites: bridge-burning or bridge-building? In: BOGH, B. S. (Ed.). *Conversion and Initiation in Antiquity: shifting identities – creating change*. Frankfurt: Peter Lang, 2014. p. 165. Cf. MARTIN, L. H. The ecology of the Threat detection and precautionary response from the perspectives of evolutionary psychology and historiography. The case of the roman cults of Mithras. In: *Method and Theory in the Study of Religion* 25, 2013, pp. 431-450.

Referências a Mithras aparecem em muitos textos antigos como em *Ciropédia* (7.5,53) de Xenofonte⁴⁹⁶ e na *Geographica* (15.3,13) de Estrabo⁴⁹⁷, mas é difícil conseguir alguma fonte sobre a sistematização de seu culto. Ao ser absorvido pela cultura greco-romana ele passou a ser venerado nos “mistérios de Mithras”, Μίθρα μυστηρίοις como escreve Justino.

Martin Luther⁴⁹⁸ considera que o colapso dos grupos sociais tradicionais e o anonimato da nova sociedade em larga escala proporcionaram as condições para o apelo e re-emergência da pequena escala, de associações de interesse especial, tais como numerosos *collegia* e ainda cultos como os mistérios romanos e cristianismos primitivos. Desse modo, a variedade de associações religiosas de pequena escala que emergiu durante o II século se expressaria por meio de uma retórica do segredo. Martin Luther insistiria ainda que tal retórica teria representado largamente um discurso profilático contra uma identidade homogeneizante sob o estado imperial, uma agenda reforçada grandemente pelo culto ao imperador. Algo que parece incoerente, tendo em vista que não existia uma oposição entre esse tipo de associações religiosas pagãs e o Império. Esses pequenos grupos constituíam na verdade microcosmos dentro do mundo romano e até imperadores como Adriano e Cômodo celebraram os cultos místéricos⁴⁹⁹. Conforme destaca Richard Gordon⁵⁰⁰, o mitraísmo viveu uma grande efervescência durante os governos de Antonino Pio e Marco Aurélio. Justino provavelmente atentou para a oportunidade de estabelecer sua narrativa apologética tendo alguns dos seus pontos de contato em mente.

As fontes sobre os mistérios são limitadas a fontes escritas e a vestígios arqueológicos dos seus santuários, destacando-se especialmente os grafites dos santuários de Dura Europus (Síria), Santa Prisca (Roma) e o documento chamado “Liturgia de Mithras”⁵⁰¹, sem que seja possível obter formas claras de sistematização das doutrinas. De acordo com a teoria de Franz Cumont⁵⁰², os povos arianos, que adoravam a Mithras, trouxeram-no da Índia para o Irã. Ele foi reconhecido como o deus da luz, verdade e lealdade às alianças. Na Pérsia ele teria sido um aliado do deus Ahura Mazda contra o poder do mal. Desse modo ele seria como um mediador

⁴⁹⁶ Cf. SENOFONTE. *Ciropedia*: testo greco a fronte. 3. Ed. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli, 2001.

⁴⁹⁷ Cf. STRABO. *Geography*. London: Heinemann, 1949.

⁴⁹⁸ ‘The devil is in the details’. Hellenistic mystery initiation rites: bridge-burning or bridge-building? BOGH, B. S. (Ed.). *Op. cit.*, 2014. p. 160. Cf. MARTIN, L. H. The anti-individualistic ideology of hellenistic culture. *Numen* 41, 1994, pp. 117-140 (125).

⁴⁹⁹ FERGUSON, E. *Backgrounds of Early Christianity*. 3. Ed. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003. p. 290.

⁵⁰⁰ The date and significance of CIMRM 594 (British Museum, Townley Collection). *Journal of Mithraic Studies*, II, 1978, pp. 150-151.

⁵⁰¹ Cf. BRASHEAR, W. M. *A Mithraic Catechism from Egypt*. Tyche Supplementband 1. Vienna: Verlag, 1992.

⁵⁰² The misteries of Mithra. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1903.

entre Ahura Mazda e os mortais⁵⁰³. Com a disseminação da veneração de Mithras no mundo helenizado surgiram empréstimos da astrologia e dos cultos místéricos. Todavia, é difícil identificar no mitraísmo romano alguma evidência de um dualismo cósmico ou conflagração escatológica e ressurreição como aquelas presentes na religião persa. Por isso uma nova vertente de estudos tem considerado a explanação do mitraísmo a partir da religião astral do período helenístico e romano.

Os santuários mitraicos sempre apresentam a representação de Mithras vestindo costume anatólico e chapéu frígio, ajoelhado sobre um touro e com sua mão direita ferindo-o com uma espécie de espada enquanto o segura pelo focinho com a mão esquerda⁵⁰⁴. Fazendo assim, fita seus olhos no sol, que aparece do lado oposto à lua. Um escorpião agarra os genitais do touro. Um cão e uma serpente compõem a cena, próximos ao sangue que escorre. Um corvo sobrevoa ao redor ou se assenta no touro ou próximo a ele. Dois carregadores da tocha aparecem vestidos como Mithras, são Cautes e Cautopates. O primeiro com sua tocha apontando para cima e o segundo com sua tocha apontando para baixo. Às vezes Cautes e Cautopates usam bastões de pastores no lugar de tochas⁵⁰⁵. As imagens podem variar. Veja um exemplo a seguir.



Fig. 1: Relevô mitraico dupla-face, lado A⁵⁰⁶

⁵⁰³ FERGUSON, E. *Op. cit.*, 2003. 'p. 288.

⁵⁰⁴ CLAUSS, M. *The Roman cult of Mithras*. New York: Routledge, 2003. p. 77.

⁵⁰⁵ Cf. HINNELLS, J. R. The iconography of Cautes and Cautopates: the Data. *Journal of Mithraic Studies*, 1, 1976. pp. 36-67.

⁵⁰⁶ Double-sided Mithraic Relief. Second or third century AD. Discovered at Fiano Romano in 1926, Rome. Marble, sculpted in low relief. H. 58 cm; W. 67 cm. Gift of Cumont-Offenbach, 1939. N° d'entrée MND 1911 (n° usuel Ma 3441) Greek, Etruscan, and Roman Antiquities, Musée du Louvre. Disponível em http://www.louvre.fr/llv/oeuvres/detail_notice.jsp?CONTENT%3C%3Ecnt_id=10134198673225823&CURRENT_LLIV_NOTICE%3C%3Ecnt_id=10134198673225823&FOLDER%3C%3Efolder_id=9852723696500819&bmLocale=en acesso em 01 de agosto de 2011.

Alguns santuários poderiam apresentar outras narrativas também, como Mithras em um banquete, Mithras e o Sol, Mithras nascendo da rocha ou o Mithras viajante, mas o *tauroctony* é a peça central. Mithras matando o touro corresponderia à localização das constelações: o touro corresponderia a taurus; o escorpião, a scorpio; a cobra, a Hydra; o corvo, a Corvus; o cachorro, a Canis minor; o leão, a leo major⁵⁰⁷.

Para David Ulansey⁵⁰⁸, o estudo da religião de Mithras pode ser importante para o entendimento da matriz cultural da qual a religião cristã veio a nascer. Qualquer troca ou influência é algo demasiadamente complexo. Contudo, com base em sua astronômica interpretação, Mithras pode ser associado a Perseu, que segundo uma etimologia popular teria sido conhecido como “o persa” e cuja constelação era localizada sobre aquela de taurus. Mithras matando o touro teria como um de seus ascendente Perseu matando Gorgon. Mas no mitraísmo a cena passaria a ter um significado cósmico, indicando o fim da era de Taurus, quando o equinócio de primavera ocorria na constelação de touro e se iniciava uma nova era quando o equinócio da primavera entrava Áries. Mithras então teria poder para operar no cosmos e oferecer a imortalidade. A identificação de Perseu com Mithras estaria relacionada à influência do rei Mithridates VI, que foi conhecido como Mithras e traçou sua ancestralidade a Perseus⁵⁰⁹. A religião então tomou forma de iniciação misteriosa. Por isso também não seria nenhuma surpresa Justino ver pontos de contato entre as figuras de Jesus Cristo, Perseu e Mithras. Segundo Ulansey⁵¹⁰, Mithras e Jesus são igualmente considerados seres que transcendem o universo⁵¹¹.

O que chama a atenção de Justino são justamente os aspectos semelhantes entre o ritual mitraico e a celebração cristã. As relações entre essas semelhanças propiciam grandes investigações, porém, o que mais interessa focalizar nesse momento é o seu procedimento discursivo diante desse fato. Ele é o primeiro a oferecer uma explicação cristã para essa incógnita cultural.

⁵⁰⁷ A fala de Celso em *Contra Celso* de Origenes corrobora com esse tipo de interpretação astrológica do mitraísmo. Como Origenes observa, “Celso declara que ele que iria investigar os mistérios cristãos, juntamente com o mistério persa, desejando assim comparar os dois paralelamente para desvendar os ritos cristãos e ver desta forma a diferença entre eles” (VI,24) Assim, sobre os cristãos, Celso diz: “Essas coisas são obscuramente insinuadas nas narrativas dos persas, e especialmente nos mistérios de Mithras, que se celebram entre eles. Porque, neste último há uma representação das suas revoluções celestes – do movimento, a saber. Sas estrelas fixas, e do que ocorre entre os planetas, e da passagem da alma através destes” (VI,22).

⁵⁰⁸ *Origins of the Mithraic Mysteries*. New York: Oxford UP, 1991. pp. 3,4.

⁵⁰⁹ FERGUSON, E. *Op. cit.*, 2003. p. 290.

⁵¹⁰ *Origins of the Mithraic Mysteries*. New York: Oxford UP, 1991.

⁵¹¹ Tendo em vista o Jesus associado à figura do *logos* teorizado por Justino.

Porfírio (c. 232-304 d.C.), aproximadamente cem anos depois de Justino ter deixado seus escritos, escreveu sua *De Abstinentia* (IV,6)⁵¹², em que aponta a iniciação e os sete graus de ascensão dos participantes do culto de Mithras. Outros detalhes importantes aparecem em *De Antro Nympharum*, como o apontamento de que a caverna mitraica retrataria “uma imagem e símbolo do mundo”⁵¹³, fazendo saber também que Zoroastro consagrou uma gruta que se assemelha ao mundo fabricado por Mithras (*De Antro Nympharum*, 2)⁵¹⁴. Essas são fontes valiosas para se compor uma representação de como seriam esses banquetes mitraicos. Todavia, talvez a principal representação da mesa de Mithra seja, por exemplo, a que aparece no duplo relevo em mármore da virada do II para o III século (d.C.). No lado B, aparece Mithras banquetecendo com o Sol ao lado da Lua. Os gêmeos Cautes e Cautopates os auxiliam. As interpretações sobre essas representações são divergentes.



Fig. 2: Relevo mitraico dupla-face, lado B ⁵¹⁵.

Os santuários mitraicos eram estabelecidos em torno de covas ritualísticas, rodeadas por bancos nos quais os membros poderiam reclinar para a refeição sagrada. Os iniciados passariam por sete graus tendo como início a participação no cálice, como mostram os mosaicos do *Mithraeum de Felicissimus*.

⁵¹² Cf. PORFÍRIO. *Sobre la abstinencia*. Editado por Miguel Periago Lorente. Madrid, España: Editorial Gredos, 1993.

⁵¹³ Porfírio, *De Antro Nympharum*, 10.

⁵¹⁴ Cf. PORFÍRIO. *L'antro delle ninfe*. Testo greco a fronte. Milano: Adelphi, 2006.

⁵¹⁵ Double-sided Mithraic Relief. Second or third century AD. Discovered at Fiano Romano in 1926, Rome. Marble, sculpted in low relief. H. 58 cm; W. 67 cm. Gift of Cumont-Offenbach, 1939. N° d'entrée MND 1911 (n° usuel Ma 3441) Greek, Etruscan, and Roman Antiquities, Musée du Louvre. Disponível em http://www.louvre.fr/llv/oeuvres/detail_notice.jsp?CONTENT%3C%3Ecnt_id=10134198673225823&CURRENT_LLIV_NOTICE%3C%3Ecnt_id=10134198673225823&FOLDER%3C%3Efolder_id=9852723696500819&MLocale=en acesso em 01 de agosto de 2011.

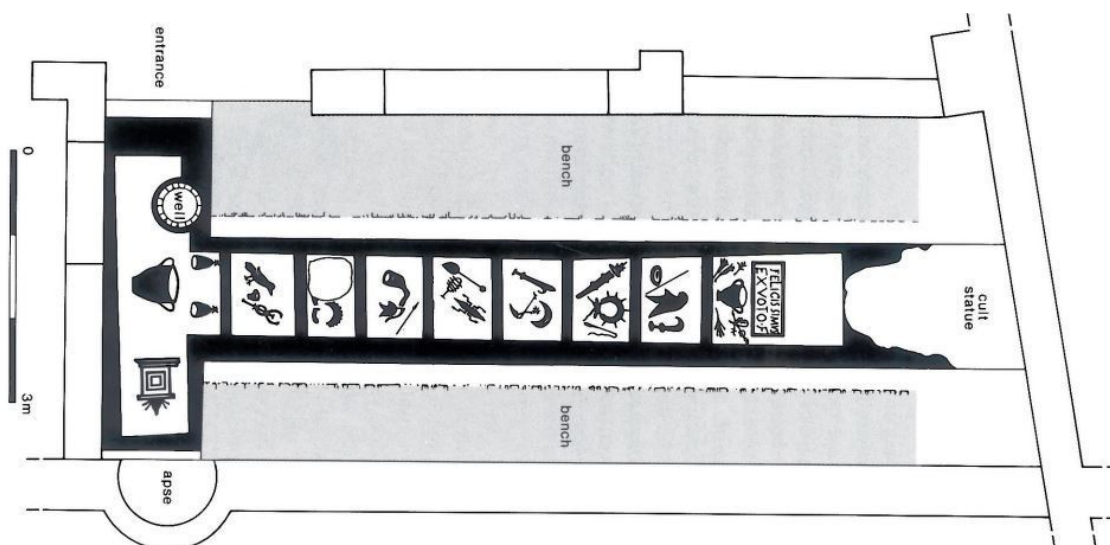


Fig. 3 Mosaico Mitraico do Mithraeum de Felicissimus, Ostia⁵¹⁶.

Os sete graus corresponderiam à ordem dos sete planetas na astrologia. A passagem por todos os graus deveria conduzir o praticante à esfera paradisíaca. O vaso antes dos sete graus no mosaico de Óstia sugere uma purificação preliminar com água. Algo que também aparece nas imagens de Santa Maria Capua Vetere⁵¹⁷. Relevos em vasos encontrados em Mainz, região germânica, também representam uma iniciação mitraica. O iniciante é representado como alguém que é levado a um local onde um Pater estaria sentado em forma de Mithras com um laço desenhado. Um mistagogo acompanha o iniciante para lhe explicar o simbolismo. O rito é pensado para encenar o milagre da água, quando Mithras lançou um raio em uma rocha e fez brotar água⁵¹⁸.

Após descrever o “banho da regeneração”⁵¹⁹ praticado pelos cristãos fazendo referência às palavras do Cristo⁵²⁰ e do profeta Isaías⁵²¹, Justino acrescenta:

Os demônios também ouviram que esse banho tinha sido anunciado pelo profeta, e então também se fizeram aspergir aqueles que entram em seus templos e vão aproximar-se deles para lhes oferecer libações e gorduras, e chegam até a obrigar a um banho completo, antes de entrar nos templos, onde eles se assentam (*I Apol.* 62.1)⁵²².

⁵¹⁶ Retirado de SHEPHERD, J. D. *The temple of Mithras: Excavation by W. F. Grimes and A. Williams at the Walbrook*. Londron: English Haritage, 1998. Por meio dos escritos de Jerônimo e das inscrições no mithraeum de Santa Prisca é possível distinguir cada um dos sete estágios (*Epistola* 107 ad Laetam)

⁵¹⁷ VERMASEREN, M. J. *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*. Hage Comitis, M. Nijhoff, 1956.

⁵¹⁸ BECK, R. *Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel*. *The Journal of Roman Studies*, Vol. 90, 2000, p. 145-180.

⁵¹⁹ *I Apol.* 61.1ss.

⁵²⁰ “Se não nascerdes de novo, não entrareis no reino dos céus” (*I Apol.* 61.4), cf. Jo 3,3-4.

⁵²¹ “Lavai-vos, purificai-vos, tirai a maldade de vossas almas e aprendei a fazer o bem, julgai o órfão e fazei justice à viúva; então vinde e conversemos [...]” Is 1,16-20.

⁵²² Justino considera ainda que “também o fato de que os sacerdotes mandem que se descalcem aqueles que entram nos templos e cultuam os demônios, estes conceberam e imitam aquilo que aconteceu a Moisés [...]” (*I Apol.* 62.2),

De fato, os rituais de iniciação por meio de aspersões de água nos cultos místéricos eram amplamente praticados. Apuleio retrata a iniciação de Lucius em *Metamorfoses* (XI.5-6; 23-25=12.4b), bem como uma iniciação nos mistérios de Osíris. O iniciante participava de uma ceia, bebia vinho e era aspergido com água. A inscrição no templo de Atena em Pérgamo requeria de seus adoradores a ablução ou a aspersão de água à porta do templo⁵²³. A pureza das regulamentações para entrar no templo, encontrada em várias das, assim chamadas, *Leis sagradas Gregas*, mostra um padrão similar de purificação antes de entrar no espaço de deus:

Nem um deve entrar impuro. Deixe ser purificado do alho e carne de porco. [...], e ele é purificado de um cadáver no décimo dia; de uma mulher no sétimo dia; de um homicídio involuntário nunca entorno deste lugar; de um aborto ao quadragésimo; de uma mulher, aqueles que se lavaram da cabeça para baixo no mesmo⁵²⁴.

Semelhantemente, o autor de um tratado de teorias hipocráticas sobre o princípio geral de separação do sagrado e do profano faz referência sobre a purificação para passagem do espaço ordinário para o espaço dos deuses:

Nós marcamos fronteiras dos templos e bosques dos deuses assim que nenhum possa passá-las a menos que esteja puro, e quando nós entramos, somos aspergidos com água santa, não como sendo poluídos, mas como deixando de lado alguma outra poluição que nós formalmente temos. (Hipócrates, *De Morbo Sacro* 148.55)⁵²⁵.

Conforme apontou Radcliffe G. Edmonds III⁵²⁶, tal santificação ritual para se aproximar de um deus não era nem especificamente grega nem egípcia, mas parte de um padrão geral de purificação mediterrânico.

Tertuliano um pouco mais tarde que Justino, mas seguindo comparações semelhantes, escreveu:

Mas os gentios, estranhos a toda a compreensão das coisas espirituais, podem atribuir de igual eficácia a seus ídolos. 'Eles dizem a si mesmos mentiras, pois suas águas são estéreis. Dentro de certos ritos sagrados que são iniciados por meio de um banho <de modo a pertencerem a> Isis, talvez, ou Mithras. Também eles carregam seus deuses para fora <em procissão> para lavar. Além disso, eles purificam ritualmente suas províncias e casas da cidade, seus templos e cidades inteiras, por transportar água e aspergi-la. Certamente nos jogos Apolinarian e Pelusian eles são batizados por atacado, e supõem que eles estão fazendo isso com vista ao renascimento e consciência de seus juramentos quebrados. Entre os antigos, aquele que tinha infectado a si próprio com homicídio olhou em volta para a purificação de águas. Assim, pois, se por causa de limpeza é uma característica particular da água, eles buscam favores de um ídolo como agente de purificação, quanto mais

ou seja, Moisés ouviu ao Senhor que lhe falava de uma sarça ardente “Desata as sandálias de teus pés, aproxima-te e ouve” (*I Apol.* 62.3 Cf. Ex 3,1-6) cf. JUSTINO, *Op. cit.*, 1995.

⁵²³ *SIG* 3/982.9 apud KLAUCK, H. J. *The religious context of Early Christianity: a guide to graeco-roman religions*. Edinburg: T&T Clark, 2000. p. 25.

⁵²⁴ *IG*, 1365, 8-11 (Attica, I Séc. CE) apud EDMONDS III, R. G. There and back again: temporary immortality in the Mithras Liturgy. In: BOGH, B. S. (Ed.). *Conversion and Initiation in Antiquity: shifting identities – creating change*. Frankfurt: Peter Lang, 2014. nota 39.

⁵²⁵ Cf. IPPOCRATE. *La malattia sacra*. Venezia: Marsilio, 1996.

⁵²⁶ There and back again: temporary immortality in the Mithras Liturgy. In: BOGH, B. S. (Ed.). *Op. cit.*, 2014. p.199.

verdadeiramente deverá a água levar aquele benefício pela autoridade de Deus do qual cada um de seus atributos foi nomeado? (*Sobre o Batismo* VI,1-2⁵²⁷).

Tertuliano, tanto quanto Justino, destaca os aspectos semelhantes entre os rituais pagãos e as práticas cristãs, mas essas similaridades são limitadas à conveniência de cada momento. O ritual cristão do batismo frequentemente provê um modelo para tal transformação, um permanente renascimento para a vida imortal como um membro de um grupo privilegiado.

O documento conhecido como *Liturgia de Mithras*⁵²⁸, por exemplo, aponta para uma espécie de ritual de purificação para santificação. Neste texto, os magos descrevem de fato seus próprios renascimentos através da substituição de elementos mortais por imortais como um *hagiasma*, um processo de fazer santo.

De acordo com Radcliffe Edmonds III⁵²⁹, com o intuito de ascender ao mais alto nível do cosmo, os magos devem substituir o material do seu ser por elementos mais altos que pertencem ao mundo imortal dos deuses (502-508⁵³⁰). O mago pediria o renascimento imortal assim que ele pudesse contemplar o elemento imortal com espírito imortal (501-505). Explicitamente clamam que “é impossível para [alguém], nascido mortal, ascender com brilho de brilhante imortal” (529-530). Lê-se: “Eu, nascido mortal de ventre mortal, mas transformado pelo tremendo poder e uma incorruptível mão direita” [...] “hoje eu estou a contemplar como olhos imortais [...] e com espírito imortal, o imortal Aion e mestre das diademas inflamáveis”. Tal renascimento é a transformação de seus elementos de mortal para imortal assim que ele pode contemplar, como imortal o mundo dos deuses.

Este processo de assimilação do divino, como ainda observa Radcliffe Edmonds III⁵³¹, é da mesma forma importante na tradição platônica, a partir do aparecimento da ideia em *Theaetetus* (176d)⁵³² de Platão ao posterior neoplatonismo como em Olympiodorus (Phd 1.2) que o viu como o último objetivo da filosofia.

O destaque sobre sua mudança de origem mortal para divina em seu endereçamento a Helios nas portas do Sol ainda aparece da seguinte forma:

⁵²⁷ Cf. TERTULLIAN. On the baptism. In: COXE, A. C. (Ed.). *Ante-Nicene Fathers*. Volume 3: Latin Christianity: Its Founder, Tertullian. I. Apologetic; II. Anti-Marcion; III. Ethical, ed. Alexander Roberts and James Donaldson. Revised and Chronologically arranged with brief prefaces and occasional notes by A. Cleveland Coxe. New York: Christian Literature Publishing Co., 1885.

⁵²⁸ Contido no *Papyri Graecae Magicae*. 4.748-49. Cf. PREISENDANZ, K.; HENRICHS, A. (Eds.). *Papyri Graecae magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*. 2 v. Stuttgart, 1973-1974. BETZ, H. D. et al. *The Greek magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*. Chicago, 1997. BETZ, H.D. *The “Mithras Liturgy”*: text. Translation, and commentary. Tübingen, 2003.

⁵²⁹ EDMONDS III, R. G. There and back again: temporary immortality in the Mithras Liturgy. In: BOGH, B. S. (Ed.). *Op. cit.*, 2014.

⁵³⁰ Cf. BETZ, H. D. *Op. cit.*, 2003.

⁵³¹ There and back again: temporary immortality in the Mithras Liturgy. In: BOGH, B. S. (Ed.). *Op. cit.*, 2014. p. 196

⁵³² Cf. PLATONE. *Timeo*: Testo greco a fronte. Milano: Biblioteca Univ. Rizzoli, 2003.

Eu, assim e assim, cuja mãe é tal e tal, que fui nascido de ventre mortal de tal e tal, e do fluido do sêmen, e que, ainda que ele tenha sido nascido novamente a partir de hoje, tem se tornado imortal fora de muitas miríades nesta hora de acordo com o desejo de deus demasiadamente bom. (644-650⁵³³)

Justino por sua vez escreve também fazendo oposição entre o nascimento material e o espiritual: Primeiro, apontando que o iniciado é conduzido “[...]a um lugar onde haja água e pelo mesmo banho de regeneração, com que também nós fomos regenerados, eles são regenerados [...]”⁵³⁴; e “uma vez que não tivemos consciência de nosso primeiro nascimento, pois fomos gerados por necessidade de um germe úmido, através da união mútua de nossos pais [...]”⁵³⁵. Ainda que seja possível ver uma leve semelhança nas palavras de Justino sobre este mesmo assunto, a imortalização mitraica não era algo permanente e deveria ser experimentada várias vezes (523), diferente da mudança permanente de *status* proporcionada pela iniciação cristã pelo batismo.

Em *Vida de Plotino*, Porfírio relatou que seu mestre alcançou a união suprema com o princípio Uno do cosmos quatro vezes em sua vida. “Pois seu objetivo e alvo de vida era alcançar a unidade e chegar próximo a Deus sobre todas as coisas. E este objetivo ele alcançou talvez quatro vezes enquanto eu estava com ele por seu infável poder”⁵³⁶. Segundo Radcliffe Edmonds III⁵³⁷, o Uno de Plotino não aparece diretamente representado da *Liturgia de Mithras* com raios de luzes ao redor da forma de Mithras, mas abstratamente, “que deus apareceu, o deus que não tinha nenhuma forma, mas era entronado acima do princípio-intelectual e toda esfera intelectual” (Porfírio, *Plot.* 23.10-12). Enquanto seu mestre havia experimentado a elevação quatro vezes, Porfírio diz que ele a havia buscado apenas uma vez (*Plot.* 23.12f). Esta união neoplatônica com o supremo divino do universo, enquanto não tão frequente quanto uma vez por mês da liturgia de Mithras, não era um status temporário ou um processo que deixava o filósofo de volta depois no mesmo *status* mortal que ele tinha antes da união.

Enquanto M. Clauss⁵³⁸ admite que os mistérios de Mithras romanos procederam do próprio caráter sincrético das religiões romanas, apesar das comparações entre alguns desses pontos de contato com as crenças cristãs, Justino se empenha em apresentar também aquilo que diferencia os cristãos dos demais, tornando-os, por assim dizer, especiais ou superiores em toda boa obra. Assim como seriam identificáveis traços que poderiam lembrar as ideias

⁵³³ BETZ, H.D. *The “Mithras Liturgy”: text. Translation, and commentary.* Tübingen, 2003.

⁵³⁴ *I Apol.* 61.3.

⁵³⁵ *I Apol.* 63.10.

⁵³⁶ Porfírio, *Plot.* 23.15 cf. PLOTINUS. *Ennead, Volume I: Porphyry on the Life of Plotinus. Ennead I.* Translated by A. H. Armstrong. Loeb Classical Library 440. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.

⁵³⁷ There and back again: temporary immortality in the Mithras Liturgy. In: BOGH, B. S. (Ed.). *Op. cit.*, 2014. p. 198.

⁵³⁸ *The Roman cult of Mithras.* New York: Routledge, 2003.

neoplatônicas ou medioplatônicas nas concepções mitraicas, Justino empenha-se em mostrar como as doutrinas cristãs estão amparadas por elementos conhecidos da cultura helenístico-filosófica do mundo greco-romano. Todavia, o cristianismo desenhado pelo apologista é contado, não como mais uma crença semelhante às demais, mas, sim, como a “filosofia superior”, capaz de ensinar aos homens aquilo que ainda não foi conhecido por nenhum outro grupo.

2.4.2 *O cultivo da filosofia superior na comunidade cristã*

Diferente dos cultos místéricos, os cristãos se reuniam em grupos de caráter exclusivista, ou seja, reivindicavam a exclusividade e fidelidade dos seus membros a suas doutrinas em detrimento da participação em outros cultos. Justino deixa claro que os cristãos definitivamente não veneram os deuses amplamente conhecidos no Império:

Também não honramos, com muitos sacrifícios e coroas de flores, esses que os homens, depois de dar-lhes forma e colocá-los nos templos, chamam de deuses. Com efeito, sabemos que são coisas sem alma e mortas, que não têm forma de Deus. Nós não cremos que Deus tenha semelhante forma, que alguns dizem imitar para tributar-lhes honra. Na verdade, o nome e figura que levam são daqueles maus demônios que um dia apareceram no mundo. Por acaso, é preciso explicar-vos, se já o sabeis, a maneira como os artesãos dispõem a matéria, ora polindo e cortando, ora fundindo e cinzelando? Não só consideramos isso irracional, mas também um insulto a Deus, pois, tendo ele glória e forma inefável, dá-se o nome de Deus a coisas corruptíveis e que necessitam de cuidado. Muitos, apenas mudando a figura e dando forma conveniente através da arte, dão o nome de deus àquilo que serviu de instrumento ignominioso. E vós sabeis perfeitamente que os artesãos de tais deuses são pessoas dissolutas, que vivem envoltas na maldade, o que não vou contar aqui em pormenores. Entre eles não faltam os que corrompem as escravas que trabalham ao lado deles. É estupidez dizer que homens intemperantes fabricam e transformam deuses para ser adorados e que tais pessoas servem como guardas dos templos nos quais aqueles são colocados! E não percebem que já é impiedade pensar ou dizer que os homens podem ser guardiões dos deuses! (*I Apol.*9.1-5)⁵³⁹

Além de rechaçar severamente a idolatria, o apologista destaca o seu caráter irracional com tons de deboche, apontando como uma verdadeira estupidez reverenciar a ídolos feitos por mãos humanas. A rejeição aos deuses pode ter ocasionado acusações de ateísmo, às quais são rebatidas dizendo: “Que não somos ateus, quem estiver em são juízo não o dirá, pois cultuamos o Criador deste universo, do qual dizemos, conforme nos ensinaram, que não tem necessidade

⁵³⁹ JUSTINO, *Op. cit.*, 1995.

de sangue, libações ou incenso” (*I Apol.* 13.1-3)⁵⁴⁰. Na *II Apologia* (8.1ss)⁵⁴¹ Justino aponta que Crescente era um dos que propagavam atribuições de ateísmo aos cristãos, a quem o apologista condena como “ignorante” e “mal”, “amigo da desordem e da ostentação”. Como destacou Charles Munier⁵⁴², a atitude reservada dos críticos poderia ser ressentida como uma injúria e um desafio para a grande massa da população, que veria a rejeição ao *mos maiorum* como uma afronta.

Como quem atribui certa ignorância externa acerca das práticas e doutrinas cristãs, o apologista explica que o culto cristão é diverso daquilo que é popularmente propagado pelos acusadores. Todavia, recorrendo a construções retóricas de semelhanças culturais entre elementos da religião cristã e a cultura greco-romana, Justino também compara a fé cristã à filosofia.

A crença cristã sobre a imortalidade da alma poderia representar tanto a esperança para os fiéis quanto os escárnios dos descrentes. O texto do II século⁵⁴³ atribuído a Luciano de Samósata aponta: “Antes de tudo, esses infelizes [cristãos], estão convencidos de que são imortais e de que viverão para sempre. Por isso, desprezam a morte e muitos a enfrentam voluntariamente” (*A morte dos Peregrinos* 13.1ss). Atentando para esse tipo de estranhamento que a doutrina cristã sobre a imortalidade causava, Justino se propõe a explicá-la segundo os métodos das correlações que tem sido examinado até aqui. As doutrinas de Empédocles e Pitágoras, Platão e Xenócrates⁵⁴⁴ são mencionados como possíveis correlações com a

⁵⁴⁰ Ou ainda: “nós somos chamados de ateus; e, tratando-se desses supostos deuses, confessamos ser ateus. Não, porém, do Deus verdadeiríssimo, pai da justiça, do bom senso e das outras virtudes, no qual não há mistura de maldade” (*I Apol.* 6.1).

⁵⁴¹ “Eu mesmo espero ser vítima das ciladas de algum desses demônios aludidos e ser cravado no cepo, ou pelo menos das ciladas de Crescente, esse amigo da desordem e da ostentação. Não merece o nome de filósofo um homem que, sem saber uma palavra sobre nós, nos calunia publicamente, como se nós, cristãos, fôssemos ateus e ímpios, espalhando essas calúnias para congratular-se e agradar a multidão trasviada. De fato, se ele nos persegue sem ter encontrado a doutrina de Cristo, é homem próprio vulgo dos ignorantes, os quais com frequência se preservam de far do que não entendem e, principalmente, de levantar falsos testemunhos” (*II Apol.* 8.1ss)

⁵⁴² *L'Église dans L'Empire Roman (Ile-II siècles)*. Paris: Edition Cujas, 1979. p. 131. De certo modo, como foi visto, Plínio decide punir os cristãos abordados devido a sua contumácia em não abandonar a fé (*Epistulae* 10.96).

⁵⁴³ Escrito seguramente após Justino.

⁵⁴⁴ Neste caso o paralelo de Justino se aproximaria das ideias disseminadas pelo mito de Er segundo Platão (*Republica* X.613a). Minns e Parvis (*Op. cit.*, 2009. p. 125. Nota 2) notam com estranheza a presença do nome de Σωκράτους [Sócrates] entre estes que são chamados “escritores” no texto do Mss A, ainda que Epictetus possa ter acreditado que o renomado mester de Platão tenha produzido escritos (*Diatribes* II.1.32; III.23.20; IV.4.22). O argumento de Minns e Parvis é convincente. Eles notam que os quatro autores, juntamente com Anaxágoras e Diógenes também aparecem em Theodoret *Graecarum Affectionum Curatio* V.23 ensinando semelhantemente sobre a incorruptibilidade da alma. O Mss A continua com ὁ παρ' Ομήρω βόθρος καὶ ἡ κάθοδος Ὀδυσσεύς εἰς τὴν τοῦτων ἐπίσκεψιν, que por interromper uma construção genitiva foi excluída Minns e Parvis e transferida para depois de καὶ τῶν τὰ αὐτὰ τοῦτοις εἰπόντων, por Ashton (*Iustini Apologiae pro Christianis*. Cambridge, 1975), Schmid (*Die Textüberlieferung der Apologie des Justin*. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 40 (1941), pp. 87-138) e Marcovich (*Iustini martyr Apologiae pro Christianis*. Berlin, 1994), enquanto Minns e Parvis o excluem, classificando-o como uma glossa. Uma medida que pode parecer precipitada. De qualquer modo, a alusão a *Odisséia* (X,517; XI,25) de Homero serve muito bem aos propósitos de Justino.

concepção da imortalidade da alma professada pelos cristãos, o que deveria privar esses últimos de qualquer repúdio⁵⁴⁵. Assim, Justino conclui: “Recebei-nos, portanto, pelo menos de modo semelhante a esses, pois não cremos menos do que eles em Deus e sim mais do que eles: esperamos recuperar nossos próprios corpos depois de mortos e enterrados, porque dizemos que para Deus não há nada impossível” (*I Apol.* 18.6)⁵⁴⁶.

Do mesmo modo, em defesa das crenças cristãs sobre o desfecho da vida, ele faz comparações às noções de Sibila⁵⁴⁷ e Histapes⁵⁴⁸ (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 estoicos⁵⁴⁹

⁵⁴⁵ Com algumas correlações mencionadas anteriormente neste texto com outros elementos.

⁵⁴⁶ Οἱς καὶ ὁμοίους ἡμᾶς ἀποδέξανθε (οὐχ ἤττον θεῷ πιστεύοντας, ἀλλὰ μᾶλλον), οἳ καὶ τὰ νερούμενα καὶ εἰς γῆν βαλλόμενα πάλιν ἀπολήψεσθαι ἑαυτῶν σώματα προσδοκῶμεν, ἀδύνατον μηδὲν εἶναι θεῷ λέγοντες. (MARCOVICH, M. *Op. cit.*, 2005. p. 59).

⁵⁴⁷ O substantivo feminino Σίβυλλα pode significar uma “profetiza” (PEREIRA, I. 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 cf. ERACLITO. *Frammenti*. Testo greco a fronte. Milano: Biblioteca Univ. Rizzoli, 2013). 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; Tácito. *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 (Tácito, *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 dos 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, H. W. (Ed.). *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*. London: Routledge, 1988. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940.

⁵⁴⁸ 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 Hystaspes. *Language*. V. 21, n. 2, pp. 55-58, abril/jun-1945). Justino provavelmente está se referindo ao escrito pseudoepígrafo dos *Oráculos de Histaspes*, 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, W. *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; 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). Histaspes e Sibila também aparecem juntos no escrito de Clemente de Alexandria (*Stromata* VI,5,1 cf. Id. *Stromata*. In: SCHAFF, P. (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); Lactâncio (*Divinae Institutiones* VII,15,19; VII,18,2 cf. Id. LACTANCIO. *Institutiones divinas*. Libros IV-VII. Introducción y notas de E. Sánchez Salor. Madrid: Editorial Gredos, 1990).

⁵⁴⁹ Cf. SPANNEUT, M. *Le stoïcisme de Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Paris, 1967

também é elencada, destacando o renascimento do mundo pela transformação⁵⁵⁰. Arquetizando 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 romanos⁵⁵¹? 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 Platão⁵⁵²; 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 Menandro⁵⁵³, o poeta cômico, e outros com ele, que afirmaram que o artífice é maior do que aquele que o fabrica (I.20.4-5)⁵⁵⁴.

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 fiéis, 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.

Não se deve esquecer que essas aproximações são empregadas como recurso discursivo e são muito limitadas aos auspícios do apologista. Segundo Viviana L. Felix⁵⁵⁵, mesmo admitindo a semelhança entre os ensinamentos de Platão e o dos cristãos, uma posição contrária à doutrina platônica da alma é assumida com vigor na construção de uma soteriologia e escatologia cristãs, conforme serão analisadas mais adiante. O apologista combate, como destaca Van Winden⁵⁵⁶, as correntes filosóficas que não têm esperança que Deus castigue ou

⁵⁵⁰ I.20.2.

⁵⁵¹ I.20.3.

⁵⁵² Cf. *Timeu* 28c3; 30a5; 69b3-4. Aucinoo, *Didascalía* 10 (cf. ALKINOOS. *Didaskalikos*. Lehrbuch der Grundsätze Platons. Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen. Ed. by Summerell, Orrin Finn / Zimmer, Thomas. Berlin: De Gruyter, 2007).

⁵⁵³ Cf. Menandro *Fragmento* 210,4 e 930 apud Charles Munier (Justin. *Apologie pour les chrétiens: introduction, texte critique, traduction et notes*. Paris: Du Cerf, 2006. pp. 186-187.) e M. Marcovich (*Apologiae pro Christianis; Dialogus cum Tryphone/ Iustini Martyris*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005. p. 62.).

⁵⁵⁴ Τῷ γὰρ λέγειν ἡμᾶς ὑπὸ θεοῦ πάντα κεκοσμηθῆναι καὶ γεγενῆσθαι Πλάτωνος δόξομεν λέγειν δόγμα· τῷ δὲ ἐκπύρωσιν γενέσθαι Στωϊκῶν· τῷ δὲ κολάζεσθαι ἐν αἰσθήσει καὶ μετὰ θάνατον αἰσας τὰς τῶν ἀδίκων ψυχὰς, | ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις τὰ αὐτὰ λέγειν δόξομεν· τῷ δὲ καὶ μὴ δεῖν χειρῶν ἀνθρωπίνων ἔργοις προσκυνεῖν, Μενάνδρῳ τῷ κωμικῷ καὶ τοῖς ταῦτα φῆσαι ταῦτα φράζομεν· μείζονα γὰρ τὸν δημιουργὸν τοῦ σκευαζομένου ἀπεφῆσαντο. (MARCOVICH, M. *Apologiae pro Christianis; Dialogus cum Tryphone/ Iustini Martyris*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005. p. 62.).

⁵⁵⁵ FELIX, V. L. Inmortalidad del alma y escatología en Justino. *Actas del II Simpósio Internacional Helenismo Cristianismo 2010*, Universidade Gral.Sarmiento/Universidad Nacional de la Pampa.

⁵⁵⁶ WINDEN, J. C. M. van. Le portrait de la philosophie grecque dans Justin, *Dialogue I 4-5: Vigiliae Christianae* 31, 1975, pp. 181-190.

premie em outra vida. Seu interesse está ligado à vida ética do homem e seu destino escatológico.

Mas, qual seria a relevância da filosofia para que Justino promovesse o cristianismo como uma “filosofia superior” e procurasse apontar alguns pontos de contato com a cultura greco-romana?

De acordo com Lewis Richard Farnell⁵⁵⁷, a especulação filosófica grega não poderia ser considerada uma testemunha plena da mentalidade e da fé daquela época da cultura greco-romana. Estrabão⁵⁵⁸ 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 Plutarco⁵⁵⁹ 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”⁵⁶⁰, tinha suas ideias recebidas somente “por alguns dos gregos”⁵⁶¹. Tudo indica que a situação no II século era a mesma que Orígenes⁵⁶² 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 Chadwick⁵⁶³, o estudo da metafísica platônica foi peculiar a poucos de uma “aristocracia intelectual”. Semelhantemente, Ramsay MacMullen⁵⁶⁴ apontou que a reflexão filosófica não impactou de modo destacável à prática cültica da religião tradicional grega⁵⁶⁵. 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 MacMullen⁵⁶⁶ 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 *deisidaimonia*, ou seja, “superstição”. Muitas vezes os filósofos reinterpretavam ou

⁵⁵⁷ *Greek hero cult and ideas of immortality*. Oxford: Carendon Press, 1921. p. 386.

⁵⁵⁸ *Geografia* 1.2.8 cf. STRABO. *Geography*. London: Heinemann, 1949..

⁵⁵⁹ *Moralia* 328de cf. PLUTARCH. *Moralia*. with an English Translation by. Frank Cole Babbitt. Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. 1928.

⁵⁶⁰ *Descrição da Grécia*. 4.32.4.

⁵⁶¹ *Ibid.* 1.30.3.

⁵⁶² *Contra Celso* 6.2 cf. ORIGENES. *Contra Celso*. 2. Ed. São Paulo: Paulus, 2017.

⁵⁶³ Introduction. In: _____. Origen. *Contra Celsum: Translated with an Introduction and Notes by Henry Chadwick*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. p.xi.

⁵⁶⁴ *Paganism in the Roman Empire*. New Haven & London: Yale University Press, 1981. p.77

⁵⁶⁵ Isso não quer dizer que filosofia não acarretou mudanças na maneira de pensar a religião pelos letrados.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p.77.

racionalizavam os mitos antigos, rejeitando acontecimentos milagrosos recentes semelhantes às narrativas antigas.

Plutarco, por exemplo, afirma que a filosofia, como distinta da superstição, oferece um caminho que é tanto "seguro" e "conveniente" [ἀσφαλῶς τε καὶ συμφρόντως] (*De Superstitione* 14.1ss). E Justino explica que sua busca filosófica juvenil só foi satisfeita quando ele encontrou uma "filosofia que é segura e proveitosa" [φιλοσοφία ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον] (*Diál.* 8.1). Cada escola filosófica passou a desenvolver teorias que apontavam para a busca humana pela felicidade⁵⁶⁷. Epicteto se queixa de que as pessoas "querem as coisas que conduzem à felicidade, mas eles as estão buscando em lugares errados" (Arrian, *Discursos de Epicteto* 3.23.34,35)⁵⁶⁸. Cada escola teve sua própria receita para *eudaimonia*, mas muitos filósofos estavam preparados para dizer que a filosofia em geral, a vida filosófica, era o caminho para a felicidade⁵⁶⁹. Como aponta Steve Mason⁵⁷⁰, tão logo, adaptando-se ao contexto da Roma imperial, as escolas filosóficas se tornaram menos interessadas na pesquisa original do que no "marketing" ou a divulgação do que eles já tinham: um corpo venerável de tradição sobre como encontrar a felicidade.

Desse modo, no II século era possível encontrar em diversas escolas filosóficas um apelo à conversão, como destacou A. D. Nock⁵⁷¹. Diogenes Laertius (*A vida dos eminentes filósofos* 4,2-16) conta a história de Polemo, que vagou bêbado para o salão de palestras de Xenocrates. Ele ficou tão comovido com o desafio filosófico que se atirou para o novo modo de viver e até se tornou o próximo chefe da escola. Epicteto⁵⁷² via na sala de palestras de um filósofo algo como um "hospital" para almas doentes e insistia que se uma palestra não provocasse mudança de comportamento por parte do ouvinte, atingindo-o de uma vez, houve falha em seu propósito⁵⁷³. A própria experiência de Justino aponta para uma busca e adaptação entre diferentes escolas filosóficas antes de aderir à doutrina dos cristãos (*Diál.* 2.306).

⁵⁶⁷ Aristóteles, *Ética a Nicômaco* 10.6.1-3 (cf. ARISTOTELE. *Ética Nicomachea*. Testo greco a fronte. Traduttore: C. Natali. 13 ed. Roma: Laterza, 2005).

⁵⁶⁸ cf. EPITTETO. *Tutte le opere. Diatribe - Frammenti - Manuale - Gnomologio*. Editado por G. Reale e C. Cassanmagnago. Roma: Bompiani, 2009.

⁵⁶⁹ Seneca, *Epistulae* 15.1 cf. SENECA, L. A. *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*. Editor: G. Reale. Roma: Bompiani, 2000.

⁵⁷⁰ Philosophiai. In: KLOPPENBORG, J. S.; WILSON, S. (Ed.). *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*. New York: Routledge, 1996. p. 33.

⁵⁷¹ *Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine*. London: Oxford University Press, 1933. Cf. Plato, *República* 518d, 521c; Cicero, *De natura deorum* 1.77; Cebes, *Tabula*, 3 e 6 (cf. BARBONE, A. (Ed.). *La tavola di Cebete*. Testo greco a fronte. Napoli: La scuola di Pitagora, 2010).

⁵⁷² “[...] a sala de conferência de um filósofo é um hospital; você não deveria sair dela em prazer, mas na dor. Pois você não está bem no momento em que você vem; [...]” (Arran, *Discursos de Epictetus/Diatribe* 3.21.20).

⁵⁷³ Arran, *Discursos de Epictetus/Diatribe* 3.23.37. cf. Luciano, *Nigrinus* 35-37; *Philosophies for Sale* 8 (cf. HARMON, A. M.; KILBURN, K (Ed.). *Lucian*. Volume I e II. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014);

Embora as escolas diferissem em suas prescrições para o comportamento certo, parece ter sido razoável que a filosofia poderia fundamentar o alicerce de valores sociais de “piedade” para com os deuses (εὐσέβεια, *pietas*) e “justiça” (τα δίκαια, δικαιοσύνη, *iustitia*) ou “filantropia” para com a humanidade⁵⁷⁴. Persius descreveu os benefícios da filosofia (estóica) da seguinte forma:

Ó miseráveis, aprendam e venham a conhecer as causas das coisas, o que somos, para que vida nascemos, que ordem é atribuída, onde o ponto de inflexão está para ser arredondado suavemente, qual é o limite para incitar o dinheiro, para o que é certo orar, o que é o uso de dinheiro vivo, quanto você deve doar em seu país e para aqueles próximos e queridos para você, que tipo de homem que Deus ordenou que você seja e onde como um homem você está colocado. (Persius, *Sátiras*, 3.66⁵⁷⁵)

Os filósofos poderiam se empenhar em discursos admoestativos acerca da ilusão das riquezas ou dos tormentos ocasionados pelos excessos humanos de modo a oferecer algum sentido ou orientação para as ações humanas⁵⁷⁶. Sêneca já orientava que a filosofia “exige de cada homem que ele deve viver de acordo com seus próprios padrões, que a sua vida não deve estar fora de harmonia com as suas palavras [...]”. Ou seja, “é o dever mais elevado e a maior prova de sabedoria, que obras e palavras devem estar de acordo [...]” (*Epistulae* 20,2)⁵⁷⁷. Plutarco⁵⁷⁸, Luciano⁵⁷⁹ e Epictetus⁵⁸⁰ manifestam semelhantes preocupações quanto aos discursos e as ações dos filósofos ainda que em diferentes perspectivas. Conforme destacou S. Mason⁵⁸¹,

Os testes da prática filosófica genuína eram claros para todos: simplicidade absoluta da vida; tranquilidade de espírito em todas as circunstâncias; desdém por valores comuns, opiniões e prazeres sensuais; desrespeito pelas convenções sociais e status,

Plutarco, *Sobre o amor à riqueza* 524d. cf. PLUTARCH. *Moralia*. with an English Translation by. Frank Cole Babbitt. Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. 1928.

⁵⁷⁴ Plato, *Gorgias* 507b cf. PLATONE. *Gorgia*. A cura di G. Reale. Roma: Bompiani, 2011; Políbio, *Historia* 22.10.8; Diodorus de Sicília, *Bibliotheca Historica* 1.92.5 cf. OLDFATHER, *Op. cit.*, 1998-2001; Xenofontes, *Memorabilia* 4.8.7,11. CF. MASON, S. Philosophiai. In: KLOPPENBORG, J. S.; WILSON, S. (Ed.). *Op. cit.*, 1996. p. 33.

⁵⁷⁵ Cf. JUVENAL, PERSIUS. *Juvenal and Persius*. Edited and translated by Susanna Morton Braund. Loeb Classical Library 91. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

⁵⁷⁶ Sêneca, por exemplo, escreve: “Nós falamos muito sobre desprezando dinheiro e nós damos conselhos sobre este assunto nos mais longos discursos, que a humanidade pode acreditar que as verdadeiras riquezas existem na mente e não em sua conta bancária, e que o homem que se adapta ao seu meio apertado e faz-se rico em uma pequena soma, é o homem verdadeiramente rico” (*Epistulae* 108,11 cf. SENECA, L. A. *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*. Editor: G. Reale. Roma: Bompiani, 2000). Epictetus, por sua vez, advertia que a serenidade e a felicidade “não estão em possessões. Se você duvida disto, olhe para Croesus, olhe para os ricos atuais, o amontoado de lamentações com as quais suas vidas são cheias” (Arrian, *Discursos de Epictetus/Diatribes* 3.22,27 cf. EPITTETO. *Tutte le opere. Diatribe - Frammenti - Manuale – Gnomologio*. Editado por G. Reale e C. Cassanmagnago. Roma: Bompiani, 2009).

⁵⁷⁷ Cf. também Luciano, *Menippus* 5; Arrian, *Discursos de Epictetus/Diatribes* 2.9.17.

⁵⁷⁸ *De stoicorum repugnantibus* 1.

⁵⁷⁹ Luciano, *Menippus* 5; *Hermotimus* 9-19.

⁵⁸⁰ Arrian, *Discursos de Epictetus/Diatribes* 2.9.17; 3.26.8-23.

⁵⁸¹ Philosophiai. In: KLOPPENBORG, J. S.; WILSON, S. (Ed.). *Op. cit.*, 1996. p. 35.

demonstradas no discurso corajoso antes socialmente superior; e, especialmente, destemor diante da morte⁵⁸².

Para Justino, “a filosofia é a ciência do ser e do conhecimento da verdade, e felicidade é a recompensa dessa ciência e desse conhecimento” (*Diál.* 3.4)⁵⁸³. Sua perspectiva é distinta, mas em meio aos traços comuns da sua linguagem, as particularidades do seu pensamento e de seu plano apologético ganham formas. O que seria o “ser” senão o próprio Deus, ou seja, “aquele que é sempre encontrado do mesmo modo, invariável e também a causa do ser de todos os outros seres” (*Diál.* 3.5)⁵⁸⁴. Assim, a filosofia seria ainda “o maior e mais precioso bem diante de Deus, para o qual somente ela nos conduz e nos associa” (*Diál.* 2.1)⁵⁸⁵. Depois de percorrer diversas escolas filosóficas, Justino encontra nas crenças cristãs aquilo que chama de “filosofia segura e proveitosa” [φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον]⁵⁸⁶. É por aderir a esse tipo de filosofia que ele se considera filósofo e admoesta para que seus ouvintes atentem para a remissão. O apologista vê nas doutrinas cristãs algo essencial: “nelas há alguma coisa de temível e são capazes de comover os que se afastaram do caminho reto, ao mesmo tempo em que elas se convertem em dulcíssimo descanso para aqueles que nela meditam” (*Diál.* 8.2)⁵⁸⁷. Assim, tais ensinamentos seriam eficientes para conduzir os homens a uma vida digna e a mudar o sentido das vidas desregradas⁵⁸⁸. Este caráter transformador das doutrinas cristãs é usado por Justino, neste seu discurso apologético, para acentuar o que seria, em sua perspectiva, uma incoerência dos governantes ao permitirem que os cristãos fossem condenados em diversas regiões do Império.

Tendo em vista que a razão para que as autoridades acatassem às denúncias anticristãs estava no fato de que esta *superstitio* era uma ameaça à ordem em função da sua expectativa

⁵⁸² Cf. também a obra *Sobre a aparência e o ser* do cínico Teles de Megara; Sextus, *Sentenças* 64 cf. O'NEIL, E. *Teles (The Cynic Teacher)*. Missoula (Mont.): Scholars Press, 1977.

⁵⁸³ Φιλοσοφία μὲν, ἦν δ' ἐγώ, ἐκιστήμη ἐστὶ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ἀληθοῦς ἐπιγνώσις, εὐδαιμονία δὲ ταύτης τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς σοφίας γέρας. (MARCOVICH, M. *Op. cit.*, 2005. p. 75).

⁵⁸⁴ Τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως αἰεὶ ἔχον καὶ τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις αἴτιον, τοῦτο δὴ ἐστὶν ὁ θεός. (MARCOVICH, M. *Op. cit.*, 2005. p. 75).

⁵⁸⁵ Ἐστὶ γὰρ τῷ ὄντι φιλοσοφία μέγιστον κτῆμα καὶ τιμωτάτον θεῶ, ὡς τε οἰσιάζει καὶ συνίστησιν ἡμᾶς μόνη (MARCOVICH, M. *Op. cit.*, 2005. p. 75).

⁵⁸⁶ *Dial.* 8.1. (MARCOVICH, M. *Op. cit.*, 2005. p. 84).

⁵⁸⁷ δέος γάρ τι ἔχουσιν ἐν εὐτοῖς καὶ ἱκανοὶ δυσωπῆσαι τοὺς ἐκτρεπομένους τῆς ὀρθῆς ὁδοῦ, ἀνάπαυσις δὲ ἡδίστη γίνεσθαι τοῖς ἐκμελετώσιν αὐτούς. (MARCOVICH, M. *Op. cit.*, 2005. p. 84).

⁵⁸⁸ Neste sentido, ele escreve: “Antes, nós nos comprazíamos na dissolução; agora, abraçamos apenas a temperança; antes, nos entregávamos às artes mágicas; agora, nos consagramos ao Deus bom e ingênito; antes amávamos acima de tudo, o dinheiro e as rendas de nossos bens; agora, colocamos em comum o que possuímos e disso damos uma parte para todo aquele que está necessitado; antes, nós nos odiávamos e nos matávamos mutuamente e não compartilhávamos o lar com aqueles que não pertenciam à nossa raça pela diferença de costumes; agora, depois da aparição de Cristo, vivemos todos juntos, rezamos por nossos inimigos e tratamos de persuadir os que nos aborrecem injustamente, a fim de que, vivendo conforme os belos conselhos de Cristo, tenham boas esperanças de alcançar conosco os mesmos bens que esperamos de Deus, soberano de todas as coisas” (*I Apol.* 14.2-3).

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. 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 caminhará para a sua condenação eterna pelo fogo, mas se conteria de todos os modos e se adornaria de virtude, a fim de conseguir os bens de Deus e livrar-se dos castigos⁵⁸⁹.

De modo surpreendente Justino apresenta o valor das crenças cristãs para o estabelecimento da ordem social, algo que vai de encontro às denúncias e suspeitas sobre os cristãos. Longe de camuflarem em suas reuniões algum tipo de maquinação contra o poder romano, os cristãos deveriam ser vistos a partir dessa perspectiva emersa da teoria de Justino como cooperadores na construção de um modelo de sociedade civilizado.

Conforme destacou Paul Veyne⁵⁹⁰, 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 injustiças⁵⁹¹. 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 acentuaram os contornos entre a religiosidade das pessoas comuns e à dos membros das classes elevadas e dos letrados⁵⁹².

Varrão⁵⁹³ atribuiu três concepções para os deuses: os deuses das cidades, os deuses vistos pelos filósofos e os deuses das narrativas dos poetas. Segundo Paul Veyne⁵⁹⁴, inspirados

⁵⁸⁹ I.12.1-3.

⁵⁹⁰ *O Império greco-romano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009. p. 220.

⁵⁹¹ *Ibid.* p. 239.

⁵⁹² BURKERT, W. *Greek Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. pp. 305-332.

⁵⁹³ Apud Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus* IV.31,1 (cf. AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus*: contra os pagãos. Editado por Oscar Paes Leme Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.). Plutarco se referia a três visões sobre os deuses: a dos filósofos, poetas e legisladores (*Amatorius* XVIII.10,765c).

⁵⁹⁴ *Op. cit.*, 2009. p. 256.

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 desonradas⁵⁹⁵. Para Justino, Platão fala de acordo com o mesmo *logos* que falou pelos profetas⁵⁹⁶.

A relação entre moral e religião passou por transformação, mas essa mudança ficou restrita a certos círculos sociais. Para alguns críticos e pensadores, o temor religioso seria útil para a contensão 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”⁵⁹⁷. 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:

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, cheias de desejos desregrados, iras irracionais e paixão violenta, o único recurso é mantê-los sob controle pelo terror misterioso e efeitos cênicos desse tipo⁵⁹⁸.

Ele afirma ainda que 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, Políbio⁵⁹⁹ pensa que aqueles que, em seu tempo, abriam mão da religião agiram de forma precipitada e insensata, pois o temor aos deuses afastaria os homens da corrupção.

No século II d.C., é Justino quem olha as mais distintas crenças do Império com um tom de superioridade. Deve-se lembrar de que há um espaço temporal de aproximadamente três séculos entre Políbio 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

⁵⁹⁵ *Leis* IV.716c,717 cf. PLATONE, *Le leggi*: Testo greco a fronte. Milano: Biblioteca Univ. Rizzoli, 2005.

⁵⁹⁶ *I Apol.* 59.1-11. Por isso seria possível estabelecer tantas correlações com o pensamento cristão.

⁵⁹⁷ *Busires* 11.24 cf. ISOCRATES. *Isocrates. Evagoras. Helen. Busiris. Plataicus. Concerning the Team of Horses. Trapeziticus. Against Callimachus. Aegineticus. Against Lochites. Against Euthynus. Letters.* V. III. Loeb Classical Library. George Norlin, Larue van Hook, trans. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1986.

⁵⁹⁸ *Historias* VI.56,14 cf. POLYBIUS. *The Histories*. Editado por W R. Paton. (Loeb classical library, LCL 128, 137, 138, 159, 160, 161). Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2005.

⁵⁹⁹ “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 crime” *Histórias* VI.56,14 cf. POLYBIUS. *Op. cit.*, 2005.

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 Apolo⁶⁰⁰.

Justino mostra as 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”. Ele escreve: “as nossas doutrinas não são vergonhosas, mas superiores a toda filosofia humana”⁶⁰¹. Porém, ele alega: “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”⁶⁰². 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 vistos como 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”⁶⁰³. 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 dos cristãos, não era muito favorável à obediência 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” (*I Apol.* 12.3)⁶⁰⁴. 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 acentuaria a fidelidade ao Império.

⁶⁰⁰ 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.

⁶⁰¹ II.15.3.

⁶⁰² II.14.2. καὶ διὰ τὸ ἡμῶν, οὓς ἐπίστανται τοιαῦτα ὅποια λέγουσιν αἰσχρὰ [πράττειν], καταψηφίζεσθαι, καὶ διὰ τὸ χαίρειν τοιαῦτα πράξαι θεοῖς καὶ ἔτι νῦν ἀπαιτοῦσι παρὰ ἀνθρώπων τὰ ὅμοια, (MUNIER, C. *Op. cit.*, 2006. p. 366).

⁶⁰³ I.12.3.

⁶⁰⁴ εἰ ἔμαθον καὶ ἐπίεσθαι θεὸν ἀδύνατον εἶναι λαθεῖν τι, οὐ μόνον πραττόμενον ἀλλὰ καὶ βουλευόμενον, καὶ διὰ τὰ ἐπικείμενα ἐκ παντὸς τρόπου κόσμιοι ἦσαν, ὡς καὶ ὑμεῖς συμφήσετε. (MUNIER, C. *Op. cit.*, 2006. p. 154).

Sua estratégia apologética, portanto, não pode negar que as crenças cristãs reprovavam uma série de diversos conjuntos de ideias, ações e interações, que caracterizam um quadro da organização social. No entanto, essa nova religião não 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 aspecto.

Conforme destacou Nock⁶⁰⁵, "desde o início do primeiro século a.C. até tarde no Império poucos duvidavam de que a filosofia era a coroa natural da educação". Em suas *Apologias* especialmente, Justino explora o apreço de Antonino Pio e especialmente Marco Aurélio pela filosofia, para enriquecer os tons filosóficos das doutrinas cristãs. Na verdade, não se trata de forjar uma comparação improvisada. As sinagogas judaicas também foram ocasionalmente comparadas a escolas filosóficas. Flávio Josefo, por exemplo, menciona uma tradição antiga em que o próprio Aristóteles reconhecia que os judeus eram um povo particular de filósofos (*Contra Ápion* 1.179⁶⁰⁶). Theophrastus⁶⁰⁷ e Megasthenes (ambos de c. 300 a.C.), do mesmo modo, consideravam os judeus como uma nação de filósofos.

O *Corpus philonicus* é repleto de empréstimos da linguagem filosófica. Para Fílon, Moisés teria sido o líder e filósofo ideal desenhado por Platão⁶⁰⁸, instruído em uma alta educação e com uma visão lúcida sobre Deus, teve uma educação de primeira classe em todos os ramos do conhecimento, com uma visão única sobre a natureza⁶⁰⁹. O que Moisés produziu não foi material para chicana entre as escolas, "mas a verdadeira filosofia que é tecida a partir de três vertentes - pensamentos, palavras e ações - unidos em uma única peça para realização e gozo da felicidade"⁶¹⁰. Mas a comparação de Justino vai mais fundo e termina por teorizar os intercâmbios culturais entre judeus, cristãos e pagãos por meio de sua doutrina do *logos*.

Para Justino, assim como existiam inúmeras escolas filosóficas⁶¹¹, deveriam-se notar os distintos grupos cristãos existentes⁶¹². Tal como segundo os mais idealistas, nem todos aqueles

⁶⁰⁵ *Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine*. London: Oxford University Press, 1933. p. 177.

⁶⁰⁶ Cf. GIUSEPPE, F. *Contro Apione: testo greco a fronte*. Torino: Marietti, 2007.

⁶⁰⁷ Theophrastus, *Sobre a Piedade*, citado por Porfírio, *Sobre a Abstinência* II.26; Megasthenes, *Indica*, citado em Clemente de Alexandria, *Stromata* 1.15.72.5.

⁶⁰⁸ *Vita Mosis* 2.2.

⁶⁰⁹ *Vita Mosis* 1,21-24;

⁶¹⁰ *Vita Mosis* 2.212. Segundo Flávio Josefo, os filósofos teriam copiado os ideais de Moisés (*Contra Ápion* 1.162, 165, 175-82), argumento também aparecesse no discurso de Justino.

⁶¹¹ Segundo Justino, é por ignorarem "o que seja a filosofia e o motivo pelo qual ela foi enviada aos homens" que existem muitas escolas e correntes de pensamento. Por abandonarem a "investigação sobre a verdade" e se apegarem mais à tradição de seus grandes mestres, só aceitando "como verdade o que cada um tinha deles aprendido" que esses grupos se fragmentaram entre si (*Diál.* 2.1ss).

⁶¹² "Eles se chamam cristãos, do mesmo modo que os das nações atribuem o nome de Deus às obras de suas mãos e tomam parte em iníquas e sacrílegas incitações. Quanto a eles, uns se chamam marcionistas, outros valentinianos, outros basilidianos, outros saturnilianos" *Diál.* 35.6; *I Apol.* 58.1-3.

que se diziam filósofos o eram de fato, por não apresentarem uma prática coerente com seus discursos⁶¹³; entre aqueles que se diziam cristãos também era possível serem identificados os que eram cristãos apenas no nome⁶¹⁴. Desse modo, um dos clamores do apologista ao imperador é que ninguém fosse julgado por apenas um nome, mas pelas práticas e ações⁶¹⁵. Entre os filósofos existiram aqueles que se apegavam a vaidades e a meras opiniões⁶¹⁶; mas também existiram aqueles que mesmo sem conhecer a Cristo viveram segundo a “reta razão”, ou seja, segundo o *logos*. Estes, de fato, teriam sido cristãos mesmo quando se chamaram ateus, pois se dedicaram ao que é correto e justo, não temendo a morte e condenando os falsos enganos dos demônios⁶¹⁷. Desse modo ele escreve:

tudo o que os filósofos e legisladores disseram e encontraram de bom, foi elaborado por eles pela investigação e intuição, conforme a parte do *logos* que lhes coube. Todavia, como eles não conheceram o *logos* inteiro, que é Cristo, eles frequentemente se contradisseram uns aos outros. 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, que mais se empenhou nisso, foi acusado dos mesmos crimes que nós, pois diziam que ele introduzia novos demônios e que não reconhecia aqueles que a cidade considerava como deuses. O fato é que, expulsando da república Homero e outros poetas, ele ensinou os homens a rejeitar os maus demônios, que cometeram as abominações de que falam os poetas, e ao mesmo tempo os exortava 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." Foi justamente o que o nosso Cristo fez por sua própria virtude. Com efeito, ninguém acreditou em Sócrates, até que ele deu a sua vida por essa doutrina; em Cristo, porém, que em parte foi conhecido por Sócrates, - pois 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 - em Cristo acreditaram não só filósofos e homens cultos, mas também artesãos e pessoas totalmente ignorantes, que souberam desprezar a opinião, o medo e a morte; porque ele é a virtude do Pai infável e não um vaso de humana razão (*II Apol.* 10.2-8)⁶¹⁸.

Mesmo vendo coisas justas na doutrina de Platão, em alguns dos pensamentos dos estoicos e outros escritores, Justino lembra que o conhecimento compartilhado por estes é

⁶¹³ “Sabe-se que o nome e a aparência de filósofo, alguns se arrogam sem terem praticado nenhuma ação digna de sua profissão, e não ignorais que aqueles dos antigos que professam opiniões e doutrinas contrárias entram todos na denominação comum de filósofos” (*I Apol.* 4.8). Cf. também *I Apol.* 7.3, cf. JUSTINO, *Op. cit.*, 1996.

⁶¹⁴ “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 Apol.* 16.8) cf. JUSTINO, *Op. cit.*, 1996.

⁶¹⁵ *I Apol.* 7.4.

⁶¹⁶ *Diál.* 2.1ss. Sobre seu opositor, Crescente, ele escreve: “Não merece o nome de filósofo um homem que, sem saber uma palavra sobre nós, nos calunia publicamente, como se nós, cristãos, fôssemos ateus e ímpios, espalhando essas calúnias para congratular-se e agradar a multidão transviada” (*II Apol.* 8(9),2) cf. JUSTINO, *Op. cit.*, 1995.

⁶¹⁷ “aqueles 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, se tornaram inúteis e inimigos de Cristo e assassinos daqueles que vivem com razão; mas os que viveram e continuam vivendo de acordo com ela, são cristãos e não experimentam medo ou perturbação” (*I Apol.* 46.3,4) cf. JUSTINO, *Op. cit.*, 1996.

⁶¹⁸ Tradução adaptada de JUSTINO, *Op. cit.*, 1995 com base no texto grego de MUNIER, *Op. cit.*, 2006.

limitado à parcela do *logos spermatikos* que coube naturalmente a cada um⁶¹⁹. Os cristãos, no entanto, têm o *logos* inteiro⁶²⁰, que primeiro inspirou os profetas. Assim, o apologista procura justificar o aspecto legitimador da “filosofia divina” cristã, a saber, que os profetas, como Moisés, são mais antigos que quaisquer filósofos do mundo greco-romano e seus ensinamentos são confirmados pelos sinais milagrosos protagonizados pelo cumprimento de suas profecias nos últimos tempos⁶²¹.

Por outro lado, o engano e a cegeira são tomados como conspiração dos demônios para que a luz do evangelho não resplandeça sobre os povos e para que vivam “irracionalmente”, ou seja, em desacordo com o *logos*. Sua interpretação considera que mediante as obras dos demônios perversos os cristãos são buscados e condenados à morte sob fortes calúnias. O apologista aponta para certos atentados contra escravos, meninos e mulheres, obrigando-os a confessarem coisas falsas⁶²². Ele pondera:

Com efeito, por qual motivo não haveríamos de proclamar publicamente que se trata de uma divina filosofia, se bastasse dizer que ao matar um homem nós nos iniciamos nos mistérios de Saturno e que ao faltar-nos de sangue, fazemos o mesmo que esse ídolo que tanto apreciais, mas também com sangue humano? E para semelhante rito de aspergir com o sangue dos executados, destinais o homem mais ilustre e mais nobre dentre vós. Por fim, quando dizem que abusamos dos varões e nos unimos sem temor com as mulheres, porque não dizem que, fazendo isso, estaremos imitando a Zeus e aos outros deuses, alegando em nossa defesa os escritos de Epicuro e dos poetas? (*II Apol.* 12.5)⁶²³

Segundo sua leitura teológica desses eventos, os cristãos eram acusados de tais práticas justamente porque as condenavam e, assim fazendo, incomodam aqueles que procediam dissolutamente⁶²⁴. Este tipo de leitura teológica desenvolvida por Justino revela como são

⁶¹⁹ “Confesso que todas as minhas orações e esforços tem por finalidade mostrar-me cristão, não porque as doutrinas de Platão sejam alheias a Cristo, mas porque elas 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 ingênita. Com efeito, uma coisa é o germe e a imitação de algo, que é feita conforme a capacidade; e outra, aquele mesmo do qual se participa e imita, conforme a graça que também dele procede” (*II Apol.* 13.2-6). Cf. *Diál.* 1.3; 3.4-7; JUSTINO, *Op. cit.*, 1995.

⁶²⁰ *II Apol.* 10.1.

⁶²¹ “Há muito tempo, existiam alguns dos homens mais antigos do que todos estes considerados filósofos, homens bem-aventurados, justos e amigos de Deus, que falavam inspirados pelo espírito divino e, divinamente inspirados, predisseram o futuro que está se cumprindo exatamente agora. São os chamados profetas. Somente eles viram e anunciaram a verdade aos homens, sem temer ou adular ninguém, sem deixar-se vencer pela vanglória; pelo contrário, repletos do Espírito Santo, disseram apenas o que viram e ouviram. Seus escritos se conservam ainda hoje, e quem os lê e neles acredita pode tirar o maior proveito nas questões a respeito do princípio e fim das coisas e sobre aquelas coisas que o filósofo deve saber” (*Diál.* 7.1,2) cf. JUSTINO, *Op. cit.*, 1995.

⁶²² *II.12.4.*

⁶²³ cf. JUSTINO, *Op. cit.*, 1995.

⁶²⁴ *II.12.*

construídas as fronteiras entre os cristãos e o seu ambiente externo, além de manifestar um processo dinâmico de intercambiamentos de elementos culturais e significativos empregados nas interações deste período histórico. Seu discurso, porém, ainda se assenta sobre elementos comuns à cultura dos judeus, dos quais procura desvincular a imagem dos cristãos. Enquanto ao interagir com uma audiência pagã Justino procura apresentar a Eucaristia como algo que poderia ser compreendido semelhantemente aos rituais mitraicos, ao interagir com um interlocutor judeu, sua leitura da mesma Eucaristia sofre outras adaptações.

3 OS JUDEUS E A EUCARISTIA

A história do povo judeu entre o período macabaico (165 a.C.) e a revolta de Bar Kochba (135 d.C.) são marcadas por momentos de instabilidade, com a proliferação de variados grupos judaicos com práticas e ideias particulares. Como destacou Donizete Scardelai, “por trás de ideias divergentes, temos pessoas vivas que recriam suas expectativas e crenças”⁶²⁵. Isso deve atirar a atenção para as transformações e ressignificações que ocorrem em determinado cenário.

O período helenístico ocasionou mudanças e adaptações à religião de Israel, sob os efeitos de mudanças na estrutura social e religiosa das comunidades judaicas. Comumente, o próprio termo “judaísmo” é aplicado por acadêmicos do ocidente à religião pós-exílica como forma de contrastá-la à religião de antes do exílio. Mas é um procedimento delicado tratar genericamente a religião dos judeus em um período tão plural e dinâmico. E. P. Sanders⁶²⁶ falou de “common judaism”, referindo-se a uma estrutura de crenças e práticas com elementos comuns à maioria dos judeus no I século. O monoteísmo e a aliança com Deus; o tempo e a sinagoga; o sacrifício e o serviço da palavra; a escritura e as tradições sagradas seriam alguns desses elementos-chave. Em decorrência da própria conveniência semântica, quando se faz uso do termo “judaísmo”, tem-se em mente um conjunto de aspectos comuns que hoje, sob a luz de profunda investigação, entende-se corresponder a variadas correntes de pensamentos e práticas entre judeus. Mas, como destacaram Martin Hengel e Roland Deines⁶²⁷, a tese de um judaísmo padrão tal qual apresentada por Sanders é totalmente idealizada. Para uma compreensão histórica deste período é preciso levar em consideração a dinâmica de cada grupo e de seus aspectos particulares.

A partir do século XX foram inúmeras as tentativas de se compreender a relação entre cristãos e judeus nos primeiros séculos. Uma das principais transformações de perspectiva identitária que acontecem nos primeiros séculos e sobre os primeiros séculos é como o

⁶²⁵ *Da religião bíblica ao judaísmo*: Origens da religião de Israel e seus desdobramentos na história do povo judeu. São Paulo: Paulus, 2008. p. 107.

⁶²⁶ *Judaism, practice and believe 63 BCCE -66 CE*. London/Philadelphia: Trinity Press, 1992.; Id. Common judaism and synagogues in the First Century In: FINE, S. (Ed.). *Jews, Chrsitians, and Polytheists in the Ancient Synagogue*: cultural interaction during the greco-roman period. London/New York: Routledge, 2005. pp. 1-15.; Id. *Jewish Law from Jesus to Mishnah*: five studies. London/Philadelphia: SCM Press/Trinity Press International, 1990.

⁶²⁷ HENGEL, M.; DEINES, R.. E. P. Sanders’ ‘Common Judaism’, Jesus, and the Pharisees. *Journal of Theological Studies*, 1995, 46 (1), p. 50. doi:10.1093/jts/46.1.1.

cristianismo passa da condição de um grupo judaico para um grupo “anti-judaico”. Com as palavras de Paulo Augusto de Souza Nogueira⁶²⁸:

O cristianismo surgiu no Mundo Antigo como um movimento messiânico judaico. Seu líder, Jesus de Nazaré, era galileu e com sua atuação como milagreiro e profeta pretendia promover uma renovação religiosa de seu povo. Todo o horizonte de sua atuação é alimentado pela cultura e pela religião judaica. Judeus também são os seus primeiros seguidores, tanto na Palestina quanto na diáspora. Os primeiros gentios a aderirem a este grupo religioso provinham de adeptos e simpatizantes da religião judaica no mundo mediterrâneo. Como é possível que apenas algumas décadas depois praticar rituais judaicos e identificar-se com eles seja visto como um problema pelos seguidores de Jesus de Nazaré? Que os que assim se portem sejam condenados como “judaizantes” ou como “sinagoga de Satanás”? Por que os seguidores de costumes da etnia do fundador do movimento foram caracterizados como heréticos e deveriam, por consequência, ser excluídos? E que repercussão estas definições antigas tiveram nas relações entre a igreja antiga e o judaísmo?

Para compreender essas transformações e os processos culturais que permeiam tais interposições é necessário levar a análise ao nível discursivo das fontes.

Nas *Apologias* de Justino já se notam alguns contrastes construídos discursivamente entre grupos religiosos, mas de modo especial o *Diálogo com Trifão* apresenta um conjunto de argumentos explicativos acerca das principais posições cristãs e seus contornos com relação aos judeus. A análise das impressões sobre os judeus, bem como de seus posicionamentos, contribui em grande medida para a compreensão da situação desses grupos no II século. Um aspecto, no entanto, deve ser privilegiado nesta análise: como a questão é debatida em confronto com os judeus e circundando a função assumida pela eucaristia.

3.1 A representação dos judeus nos escritos de Justino

Trifão⁶²⁹, personagem que representa um judeu ilustre acompanhado de seus amigos, expõe aquelas que seriam as principais razões para a resistência dos judeus aos cristãos na concepção de Justino:

o que nos deixa sobretudo perplexos é o fato de que vós, que dizeis praticar a religião e vos considerais superiores à plebe pagã, em nada sois melhores que eles, nem viveis uma vida diferente dos pagãos. Não guardais as festas e sábados, nem praticais a circuncisão. Além disso, pondeis vossas esperanças num homem crucificado, confiando receber de Deus algum bem sem guardar os mandamentos dele. Ou não leste que será exterminada da sua descendência toda pessoa que não for circuncidada no oitavo dia? E ele ordenou isso tanto para os estrangeiros como para os escravos comprados a preço de dinheiro⁶³⁰. Tendo desprezado a própria aliança, vós vos

⁶²⁸ O poder da diferença: o judaísmo como problema para as origens do cristianismo. In: FUNARI, P. P. A.; SILVA, M. A. O. (Org.). *Política e identidade no Mundo Antigo*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2009. p. 131.

⁶²⁹ Eusébio considera Trifão “um dos líderes judeus daqueles dias (*Hist. Ecles.* IV.18.6), e é frequentemente suposto tê-lo identificado como famoso rabino Tarfon. Niels Hydhal (Tryphon and Tarphon. *Studia Theologica*, v. 10, n.2, 1956. pp. 77-88), no entanto, é contra esta identificação.

⁶³⁰ Cf. Gn 17,12.

descuidais de suas consequências, e ainda procurais convencer-nos de que conheceis a Deus, quando não fazeis nada do que fazem os que temem a Deus (*Diál.* 10.2)⁶³¹.

Assim se estabelece o ponto de partida para a construção da argumentação de Justino em defesa dos cristãos em sua obra *Diálogo com Trifão*. O apologista se empenhará em explicar a diferença entre os cristãos e os pagãos; o porquê de os cristãos não guardarem as festas e sábados e nem praticarem a circuncisão; os fundamentos da crença no Cristo crucificado; e, em síntese, como os cristãos cumprem a seu modo as *Escrituras*.

No diálogo com Trifão, Justino é quem tem o domínio constante da fala. Judith Lieu⁶³² acredita que não se pode dizer que se trata de um “monólogo do vitorioso” como dizia Adolf von Harnack⁶³³, pois há diversas substâncias contra-argumentativas que fazem de Trifão algo mais do que um espantalho. Todavia, cabe ressaltar que a contra-argumentação do judeu também é metodologicamente pensada pelo autor para articular seus argumentos, fazendo dessa interação um artifício retórico que cumpre sua função discursiva. Tanto no *Diálogo* quanto nas *Apologias*, os argumentos de Justino são contraídos a partir de algumas correlações com a filosofia, da interpretação das *Escrituras*⁶³⁴ e da recepção de ensinamentos cristãos⁶³⁵. Por outro lado, atribui-se a incompreensão de judeus como Trifão a ensinamentos de falsos mestres e à baixa reflexão sobre os textos sagrados (*Diál.* 9.1⁶³⁶). Na perspectiva de Justino, é devido à incompreensão das profecias e das *Escrituras* em geral que os judeus se posicionam contra os cristãos (*I Apol.* 36.3⁶³⁷). Os judeus que acompanham Trifão são representados como

⁶³¹ JUSTINO, *Op. cit.*, 1995.

⁶³² *Image and reality*. New York/ London: T&T Clark, 1996/2003. p. 126.

⁶³³ *Mission and Expansion of Christianity in the first three century*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2005.

⁶³⁴ *I Apol.* 31.1 “Entre os judeus, houve profetas de Deus, através dos quais o Espírito profético anunciou antecipadamente os acontecimentos futuros, e os reis, que segundo os tempos se sucederam entre os judeus, apropriando-se de tais profecias, guardaram-nas cuidadosamente tal como foram ditas e tal como os próprios profetas as consignaram em seus livros, escritos em sua própria língua hebraica” cf. JUSTINO, *Op. cit.*, 1995. E segue uma série de profecias das *Escrituras*: I.45 – I.57.

⁶³⁵ É difícil dizer com precisão em que medida Justino foi devedor aos evangelhos sinópticos em sua obra. Alguns paralelos podem ser estabelecidos Mt 5:28; 6:1, 19–20 com *I Apol.* 15.1, 4, 11, 15, 17; Lc 12:48b com *I Apol.* 17.4; Lc 10:19 com *Diál.* 76.6; Lc 23:46 com *Diál.* 105.5. Justino identifica as fontes das palavras de Jesus como “memórias dos apóstolos” (*I Apol.* 66.3; 67.3–4; *Diál.* 100.4; 101.3; 102.5; 103.6, 8; 104.1; 105.1, 5, 6; 106.1, 3, 4; 107.1], “evangelhos” (*I Apol.* 66.3) ou “memórias dos apóstolos e seus sucessores” (*Diál.* 103.8). Todavia algumas divergências em relação ao material canônico podem ser constatadas (*Diál.* 88.3; 106.1–2). Em muitos casos, Justino usa o que parece ser uma harmonização de Mateus, Marcos e Lucas [Compare, e.g., Mt 22:30 e Lc 20:35–36 com *Diál.* 81.4; Mt 13:3b–8; Mc 4:3–8; Lc 8:5–8 com *Diál.* 125.1). Devo toda essa parte a Susan Wendel (*Scriptural interpretation and community self-definition in Luke-Acts and the writings of Justin Martyr*. Leiden/Boston: Brill, 2011. p. 4), que faz uma análise especial das correlações e discrepâncias entre Justino e Lucas-Atos.

⁶³⁶ “... não sabes o que estás dizendo, pois, seguindo mestres que não entendem as *Escrituras*, estás como que adivinhando e dizendo o que te vem à mente.”

⁶³⁷ “Não entendendo isso, os judeus, que são aqueles que possuem os livros dos profetas, não só não reconheceram a Cristo já vindo, mas também odeiam a nós, que dizemos que ele de fato veio, e mostramos que, como fora profetizado, foi por eles crucificado.”

escarnecedores que não dão a devida atenção aos argumentos de um cristão (*Diál.* 8.3; 9,2⁶³⁸). Este desprezo pelo conhecimento divino é interpretado como uma ação de demônios malévolos, ao mesmo tempo em que se trata de algo sob o propósito divino⁶³⁹.

Justino faz distinção entre os “verdadeiros cristãos”, grupo do qual se considera parte e aqueles que o seriam apenas da boca para fora. Sobre esses que não viviam como Cristo teria ensinado, o filósofo orienta que “sejam declarados como não-cristãos”⁶⁴⁰, por mais que repitam com a língua os ensinamentos de Cristo. Para os pagãos, e até para Trifão, provavelmente não haveria distinção entre esses grupos. Seriam eles os marcionistas, valentinianos, basilidianos, saturnilianos, dentre outros nomes (*Diál.* 35,5-6) dos quais Justino procura se diferenciar⁶⁴¹.

Embora Justino saiba muito bem que entre os judeus havia vários grupos religiosos, suas denúncias sobre as investidas dos judeus contra os cristãos são generalizantes. Na condição de um judeu esclarecido, nem mesmo Trifão diz acreditar nas calúnias proferidas a respeito dos cristãos (*Diál.* 10.1,2), mas isso não o livra de ser incluído na investida de Justino contra os judeus.

As outras nações não têm tanta culpa da iniquidade que se comete contra nós e contra Cristo como vós, que sois a causa do preconceito injusto que elas têm contra ele e contra nós, que viemos dele. Com efeito, depois de crucificar aquele que era o único homem irrepreensível e justo, por cujas feridas são curados os que se aproximam do Pai por meio dele, quando soubestes que havia ressuscitado e subido aos céus como as profecias haviam anunciado, não só não fizestes penitência de vossas más ações, mas 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 as calúnias que todos aqueles que não só sois culpados de vossa própria iniquidade, mas também da iniquidade de todos os homens, e com razão Isaías clama: “Por vossa culpa o meu nome é blasfemado entre as nações”⁶⁴² (*Diál.* 17.1ss)⁶⁴³.

⁶³⁸ “Então os companheiros de Trifão deram novamente uma gargalhada e começaram a gritar de forma mal-educada”.

⁶³⁹ São os demônios os responsáveis pela confusão e pelo engano que faz com que os cristãos sejam incompreendidos e perseguidos tanto por judeus quanto por romanos e demais povos (Cf. *I Apol.* 5.2; 44.12; 45.1; *II.1.2*; 12.5). Ao imperador o apologista 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.” (*I Apol.* 5.1). E sobre a submissão dos demônios aos propósitos de Deus: “Deus também adia pôr um fim à confusão e destruição do universo, por causa da semente dos cristãos, recém-espalhada pelo mundo, ... De fato, se assim não fosse, vós não teríeis poder para fazer nada daquilo que faz eis conosco, nem seríeis manejados pelos demônios” (*II Apol.* 7.1,2). Pois: “os demônios sempre se empenharam em tornar odiosos aqueles que, de algum modo, quiseram viver conforme o Verbo e fugir da maldade” (*II Apol.* 8.1). E ainda: “¹Eu também, ao perceber que os malvados demônios tinham lançado um véu sobre os divinos ensinamentos de Cristo, a fim de afastar deles os outros homens, desprezei da mesma forma aqueles que propagavam tais calúnias como o véu dos demônios e a opinião do vulgo” (*II Apol.* 13.1). O conceito de “demônio” utilizado por Justino já recebe uma conotação maligna, cristianizada e, assim, diferente da ideia grega de *daimon*. Cf. POPE, M. The concept of the DAIMON in Justin’s Second Apology. Master of Arts’s dissertation. Department of Classics. University of Kansas. 2000.

⁶⁴⁰ *I Apol.* 16.8.

⁶⁴¹ Mais informações sobre os “verdadeiros cristãos” no próximo capítulo.

⁶⁴² Is 52,5.

⁶⁴³ JUSTINO, *Op. cit.*, 1995.

Os judeus são retratados como os responsáveis, segundo Justino, por espalharem calúnias contra Jesus, o Cristo. O que é entendido como um repúdio da parte dos judeus ao salvador, mas que na verdade poderia ser uma reação natural de pessoas que não aceitam as crenças de determinado grupo que surgiu.

De fato, segundo o *Birkath ha-minin*, a bênção contra os heréticos, que de acordo com a tradição foi introduzida sob Gamaliel II (bBer. 28b-29a), os cristãos poderiam ser excluídos das sinagogas. Mas não há evidências de que havia uma conspiração sistêmica dos judeus contra os cristãos, nem que esta bênção se referisse diretamente aos cristãos⁶⁴⁴. Ainda assim, não há nenhuma razão para se duvidar que o apelo cristão ao reconhecimento de Cristo por parte dos judeus pudesse despertar a resistência de muitos. Justino deixa claro que também deseja que os judeus se convertam:

Portanto, rogamos por vós e por todos os que nos atacam para que, convertendo-vos juntamente conosco, não blasfemeis Jesus Cristo que, por suas obras e milagres que ainda hoje se realizam em seu nome, pela excelência de sua doutrina e das profecias que a respeito deles foram feitas, não merece nenhuma reprovação ou acusação. Pelo contrário, crendo nele, possais salvar-vos em sua segunda vinda gloriosa e não sejais por ele condenados ao fogo. (*Diál.* 35.8)⁶⁴⁵

Mas ao apelo de Justino, Trifão responde: “estás dizendo muitas blasfêmias pretendendo nos convencer...” (*Diál.* 38.1). Esta também poderia ser a reação de muitos judeus às doutrinas cristãs.

As fronteiras entre judeus e cristãos não eram tão definidas em meados do século II⁶⁴⁶ e o *Diálogo* aponta para o fato de que tanto entre judeus quanto entre aqueles que poderiam ser chamados de “cristãos”, como Justino, essa relação é relativa. Ele, por sua parte, sustenta que seria possível algum judeu se salvar obedecendo à lei de Moisés e confessando a Cristo como seu salvador, desde que não pretendesse submeter os demais a observar a lei e a circuncisão (47.1). Todavia, deixa claro que “há pessoas que não se atrevem a dirigir-lhes a palavra, nem a oferecer seu lar a elas” (*Diál.* 47.2). E ainda que Justino tenha uma posição bem tolerante quanto aos “judeus-cristãos”, ele aponta que

não se salvarão, pois, ainda que sejam da descendência de Abraão, os que vivem segundo a lei, mas não creem em Cristo antes de morrer, e principalmente aqueles que

⁶⁴⁴ KIMELMAN, R. *Birkat Ha-minim* and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity. In: SANDERS, E. P.; BAUMGARTEN, A. I.; MENDELSON, A. (Ed.). *Jewish and Christian Self-Definition*. V. II: Aspects of Judaism in the graeco-roman period. Philadelphia: Fortress Press, 1981. pp. 226-244.

⁶⁴⁵ JUSTINO, *Op. cit.*, 1995.

⁶⁴⁶ LIEU, J. The Parting of the Ways: Theological Construct or Historic Reality? *Journal Studies of New Testament*, 56, 1994, pp. 101-119. Republicado em Id. *Neither Jew nor Greek: Construction of early Christianity*. London/New York: T&T Clark, 2002.; LIEU, J.; NORTH, J.; RAJAK, T. (Ed.). *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*. London/ New York: Routledge, 1992.; SANDERS, E. P.; BAUMGARTEN, A. I.; MENDELSON, A. (Ed.). *Jewish and Christian Self-Definition*. V. II: Aspects of Judaism in the graeco-roman period. Philadelphia: Fortress Press, 1981.; BENOÎT, S. *Giudaismo e Cristianesimo: una storia antica*. Bari: Laterza, 2005.

nas sinagogas anatematizaram e anatematizam os que creem nesse mesmo Cristo para alcançar a salvação e livrar-se do castigo do fogo (*Diál.* 47.4)⁶⁴⁷.

Seus escritos deixam clara sua consciência de que, assim como existiam vários grupos que se pretendiam cristãos e praticavam coisas odiosas, do mesmo modo existiam aqueles que sequer poderiam ser reconhecidos como judeus, embora assim se autodenominassem. Ele escreve:

ninguém considerará como judeus os saduceus e seitas semelhantes dos genistas, meristas, galileus, lelenianos, fariseus e batistas (não fiqueis incomodados ao ouvir o que penso), mas como pessoas que se chamam judeus e filhos de Abraão, porém que honram a Deus somente com os lábios, como ele próprio clama, enquanto o seu coração está muito longe dele (*Diál.* 80,4)⁶⁴⁸.

Esta colocação demonstra um suporte para o seu argumento do que realmente é ser judeu. Ou seja, em sua leitura teologizada os judeus deveriam ser reconhecidos como um povo eleito de Deus que se mantém fiel àquele que o chamou, não apenas uma descendência biológica. O sinal de infidelidade a Deus passará a ser representado como a rejeição ao Messias enviado, ou seja, Jesus Cristo. Por isso, o apologista aponta a esses grupos como judeus apenas de nome. Por outro lado, ele sugere que existiam também aqueles que recebiam de bom grado a mensagem do evangelho, mas procuravam manter as tradições judaicas, bem como aqueles que “confessam Jesus como o Cristo, mas afirmam que ele é homem nascido de homem” (*Diál.* 48.4).

A base das divergências que ampliarão as distâncias entre judeus e cristãos está na interpretação das *Escrituras*, que ocasionará um filtro escatológico para interpretar o mundo de então.

3.2 A disputa pelos significados das *Escrituras*

Justino se empenha para teologizar as divergências interpretativas entre judeus, como Trifão, e os cristãos. Desse modo sustenta que suas referências às *Escrituras* “parecerão estranhas [...], por mais que as [leiam] todos os dias. Então [pode-se] compreender que, por causa da [...] maldade, Deus [...] ocultou a sabedoria contida em suas palavras, com exceção de alguns, [...] pela graça de sua grande misericórdia” (*Diál.* 55.3). Por outro lado, Deus daria a conhecer o sentido das coisas que deviam acontecer (*Diál.* 58.1) a quem ele bem entendesse.

⁶⁴⁷ JUSTINO, *Op. cit.*, 1995.

⁶⁴⁸ Id.

Conforme destacou Susan Wendel⁶⁴⁹, dentro deste mundo de competição de apelos diversos, o movimento de Jesus emergiu no I século como um grupo judeu que, em seu próprio sentido, se apropriou das *Escrituras* como um meio de competição por reconhecimento social. Como outros grupos judaicos anteriores, os cristãos insistiam que apenas eles possuíam a compreensão correta dos textos sagrados para os judeus. Diferente dessas outras comunidades interpretativas já conhecidas (como os fariseus e os essênios), no entanto, o que mais chama a atenção agora é que não-judeus, como Justino, se empenham em interpretar a bíblia hebraica e a julgar o povo judeu.

A interpretação de Justino apresenta inúmeros contornos já conhecidos. A situação era não muito distante daquela dos dias de Paulo, quando a relação entre cristianismo e judaísmo ainda estava sendo trabalhada de modo menos elaborado. Porém, o “cristianismo” era agora predominantemente gentílico. Havia uma espécie de “competição” entre os apelos religiosos⁶⁵⁰, todavia, mais do que uma disputa por adeptos, manifesta-se um impulso por afirmar-se e garantir um espaço social. Justino representa o clamor dos “cristãos” por apresentar o verdadeiro significado dos profetas, ou ainda, para serem reconhecidos como o “verdadeiro Israel”.

A obra de Justino oferece grande campo de interpretação das *Escrituras*. Não é difícil perceber alguns pontos de contato entre sua perspectiva e a hermenêutica filônica. Para Goodenough⁶⁵¹, por exemplo, o apologista foi um claro seguidor de Fílon. Na obra de ambos as contradições indicam significados escondidos; expressões reduplicadas são importantes; omissões são significantes; as palavras têm consistentes significados alegóricos; as ambiguidades devem conformar ao ensino geral das escrituras; e números, eventos, coisas e nomes têm significados simbólicos⁶⁵². Mas como bem mostra Shortwell, não é necessário considerar uma dependência direta de Justino a Fílon. David Rokéah⁶⁵³ reforça, por exemplo, as disparidades entre Justino e Fílon. David Aune⁶⁵⁴, por sua vez, defende que a interpretação do Antigo Testamento de Justino é afetada pelo judaísmo, por Fílon, pelo helenismo e pela própria tradição cristã produzida antes dele, ou seja, aquilo que ele anacronicamente chama de Novo Testamento.

⁶⁴⁹ *Scriptural interpretation and community self-definition in Luke-Acts and the writings of Justin Martyr*. Leiden/Boston: Brill, 2011. p. 245.

⁶⁵⁰ LIEU, J. *Op. cit.*, 1996/2003. p. 121.

⁶⁵¹ *Theology of Justin Martyr*. Jena: Frommann, 1923. p. 113, 116.

⁶⁵² GRANT, F. *Roman Hellenism and the New Testament*. New York: Charles Scribner's Sons, 1962. pp. 76-77 apud AUNE, D. Justin Martyr's use of the Old Testament. *Bulletin of the Evangelical Theological Society*. 9, 1966. p.181.

⁶⁵³ *Justin Martyr and the Jews*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002. pp. 22-28.

⁶⁵⁴ Justin Martyr's use of the Old Testament. *Bulletin of the Evangelical Theological Society*. 9, 1966. p.182.

É evidente que Justino defende as ideias cristãs a partir de um conjunto de doutrinas herdadas e em alguns momentos relacionadas à “memória dos apóstolos”. Mas no II século aquilo que conhecemos por Novo Testamento ainda não existia. Os textos circulavam muitas vezes aleatoriamente. Em partes, o apologista é devedor à tradição paulina⁶⁵⁵. Seus argumentos não apresentam, por exemplo, um repúdio à Lei, mas mostram uma clara divisão das suas prescrições:

na lei de Moisés ordenam-se algumas coisas por natureza boas, piedosas e justas, que devem ser praticadas pelos que nelas creem; outras praticadas sob os que estavam sob a lei, então escritas em vista da dureza de coração do povo. Dessa forma, portanto, os que cumpriram o que é universal, natural e eternamente bom, tornam-se agradáveis a Deus e se salvarão por meio de Cristo na ressurreição, do mesmo modo que os justos que os precederam: Noé, Henoc, Jacó e todos os que existiram, juntamente com o que reconhecem este Cristo com Filho de Deus. (*Diál.* 45.3)⁶⁵⁶

Desse modo, entende-se que a essência do que é “universal, natural e eternamente bom” comunicado pelo *logos* também compõe a natureza da lei, de modo que todos os que se orientam por esses preceitos antes da lei também se tornam dignos diante de Deus e desse modo são tidos como aqueles que reconhecem a Cristo como Filho de Deus, ainda que tenham vivido em outro tempo. Trifão precisa reconhecer que devido à condição atual do povo judeu no Império Romano não é possível cumprir inteiramente a lei, uma vez que não há mais templo em Jerusalém. Justino se empenha em interpretar escatologicamente esta condição e oferece alternativas. Os desdobramentos dos últimos anos, a destruição do templo, a expulsão e perseguição dos judeus são tomados como evidências de que os cristãos estão corretos em se absterem das práticas judaicas antigas.

Quanto à circuncisão, Justino considera que incircuncisos como Noé e Abel, por exemplo, alcançaram a graça de Deus e, atentando para a mensagem profética, prega certa “circuncisão do coração” (*Diál.* 114.1ss). Além disso, a circuncisão⁶⁵⁷ é tida como um sinal, capaz de distinguir os judeus dos outros homens e também dos cristãos (*Diál.* 16.2). Ela seria um sinal para que os judeus sofram “com justiça, e [suas] terras fiquem desertas, [suas] cidades sejam abrasadas e os estrangeiros comam [seus] frutos [...], e ninguém de [seu povo] possa entrar em Jerusalém” (*Diál.* 16.2). Pois “não há nenhum outro sinal que [os] distinga do resto dos homens, além da circuncisão” (*Diál.* 16.2). Justino assim entende que este é um sinal dado por Deus de antemão para puni-los com a perseguição após a última revolta. Pois:

Essas coisas aconteceram a vós com razão e justiça, porque matastes o Justo e, antes dele, os seus profetas. E agora rejeitais os que esperam nele e em Deus onipotente e criador de todas as coisas, que o enviou e, no que depende de vós, o desonrais,

⁶⁵⁵ WERLINE, R. The Transformation of Pauline Arguments in Justin Martyr's "Dialogue with Trypho". *The Harvard Theological Review*, v.92, n.1., pp. 79-93, 1999. Cf. também ROKÉAH, D. *Op. cit.*, 2002. pp. 43-95.

⁶⁵⁶ JUSTINO, *Op. cit.*, 1995.

⁶⁵⁷ Segundo a *Hist. Aug.* Hadr. XIV.6, Adriano havia proibido a circuncisão.

maldizendo em vossas sinagogas aqueles que creem em Cristo. Não tendes poder para pôr vossas mãos sobre nós, porque sois impedidos pelos que agora mandam; mas fizestes isso sempre que vos foi possível. (*Diál.* 16.2)⁶⁵⁸

Esta culpa dos judeus sustentada por Justino é constatada a partir da interpretação dos textos dos profetas, como Isaías: “Por vossa culpa o meu nome é blasfemado entre as nações” (Is 52,5). Quanto a essas coisas, Trifão responde que seu debatedor fala escolhendo apenas o que lhe agrada dos profetas (*Diál.* 27.1), algo que é negado por Justino.

A versão da *Septuaginta* é assumida por Justino como o texto base das *Escrituras* e há sinais de que esta pudesse ser uma das críticas feitas aos cristãos pelos judeus.

Não me deixo persuadir por vossos mestres, que não admitem estar bem-feita a tradução de vossos setenta anciãos que estiveram com Ptolomeu, rei do Egito, mas colocaram-se eles mesmos a traduzir. Além disso, quero que saibais que eles eliminaram completamente muitas passagens da versão dos setenta anciãos que estiveram com o rei Ptolomeu, nas quais se demonstra que esse mesmo Jesus crucificado foi claramente anunciado como Deus e homem, e que havia de ser crucificado e morrer. Como sei que todos os de vossa raça os rejeitam, não me detenho em discuti-los, mas passo às provas tomadas dos que ainda admitis. (*Diál.* 71.1-2)⁶⁵⁹

O apologista alega que os mestres judeus eram críticos da tradução da LXX. Além disso, os judeus são acusados de eliminarem completamente muitas passagens que na interpretação cristã apresentada fazem referência direta a Jesus. Desse modo, ele mesmo se sente livre para adaptar o texto, mesmo que não o reconheça.

Justino dá um exemplo desse tipo de discussão. Enquanto algumas partes da versão grega seriam admitidas com tranquilidade pelos judeus, a expressão “Eis que uma virgem ficará prenhe” [Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται⁶⁶⁰] seria uma das passagens mal-interpretadas pelos cristãos, onde deveria ser lido: “Eis que uma jovem ficará prenhe” [Ἰδοὺ ἡ νεάνις ἐν γαστρὶ λήψεται⁶⁶¹]. Na verdade o Texto Massorético diz הַנְּהָה הַעֲלָמָה הַרְהָ וְיִלְדֶת בֵּן “E eis que uma mulher jovem prenhe dará à luz um filho”, e o texto da LXX traduz הַעֲלָמָה por ἡ παρθένος⁶⁶². Não há nada que prove definitivamente que עֲלָמָה não possa se referir a uma virgem, afinal a cultura do povo hebreu esperava isso de uma jovem⁶⁶³, mas o termo hebraico se refere especificamente a uma virgem é בְּתוּלָה⁶⁶⁴. Por outro lado, embora o vocábulo grego παρθένος

⁶⁵⁸ JUSTINO, *Op. cit.*, 1995.

⁶⁵⁹ JUSTINO, *Op. cit.*, 1995.

⁶⁶⁰ MARCOVICH, M. *Op. Cit.* p. 193.

⁶⁶¹ Ibid.

⁶⁶² LXX Is 7,14 ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν

⁶⁶³ עֲלָמָה / עֲלֹמִים cf. HARRIS, R. L.; ARCHER Jr, G. L.; WALTKE, B. K. (Org.). *The Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago, Illinois: Moody Press, 1980.

⁶⁶⁴ בְּתוּלָה / בְּתוּלִים Cf. Ibid., 1980. Cf. RICO, C. *La Mère De L'enfant-Roi: "Isaïe" 7, 14* : 'almah Et Parthenos Dans L'univers Biblique : Un Point De Vue Linguistique : Étude De La Bible En Ses Traditions. Paris: les Éd. du

se aplique melhor à tradução de בתולה, ou seja, a uma “virgem”, ele é empregado ainda em correspondência a עלִּזָּה em Gn 24.43, e às vezes aparece para se referir a uma jovem casta ou simplesmente a mulher que ainda não se casou⁶⁶⁵. A interpretação de Justino deriva certamente de uma tradição cristã em desenvolvimento e disseminação⁶⁶⁶. Desse modo, ele insistirá que esta profecia não poderia se referir ao nascimento de Ezequias como sustentavam alguns judeus, mas a Jesus Cristo (*Diál.* 71,3; 77,2-4). Assim, sua interpretação do texto da LXX se torna fundamental para a construção do mito do nascimento virginal de Cristo. Mas não é só isso.

Para Trifão, “os que afirmam que Jesus foi apenas um homem e que por eleição foi ungido e tornado Cristo dizem coisas mais críveis” que Justino (*Diál.* 49.1). O judeu declara que também aguarda o Cristo, que será ungido por Elias. Mas para Trifão, a crucificação de um Cristo sem glória não faz nenhum sentido. Para tentar convencê-lo de que também estas coisas têm uma explicação com base nas Escrituras, Justino sustenta que o espírito profético de Elias foi transferido a João Batista (*Diál.* 49.3), que deu testemunho acerca do Cristo que ainda virá gloriosamente para o grande e terrível dia do Senhor. Mas quanto a isso, Trifão retrucou: “Também me parece absurdo o fato de que digas que o Espírito profético de Deus, que esteve com Elias, também esteve com João” (*Diál.* 49.6). Ao que Justino respondeu: “Não te parece que o mesmo aconteceu com Josué, filho de Nave, que sucedeu a Moisés na direção do povo? Deus mandou que Moisés lhe impusesse as mãos, dizendo: “Transferirei sobre ele parte do meu Espírito que há em ti”⁶⁶⁷” (*Diál.* 49.6). Assim, do mesmo modo que Josué, um antítipo de Cristo⁶⁶⁸, recebeu uma porção do espírito e foi usado por Deus para guerrear contra os amalequitas enquanto Moisés tinha seus braços levantados e sustentados. Semelhantemente, os efeitos do espírito que cingia o Cristo se propaga pela sua crucificação e se manifesta sobre “demônios e todos os principados e potestades da terra” que estremecem.

Para justificar esta força “oculta de Deus” o apologista revela sua profunda dependência do texto da LXX, combinada a uma interpretação alegórica que se adapta às necessidades cristãs. Ele diz:

Cerf, 2013. Em Lv 21.13-14 e Ez 44.22, por exemplo, seu contraste com outras mulheres que já tiveram experiência sexual é incontextável.

⁶⁶⁵ Cf. Hom. *Iliada* II. 2,514; 22,127 cf. MURRAY, A. T.; WYATT, W. F. (Ed.). *Homer: Iliad*. (Loeb classical library, 170-171). Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2003; o terno aparece como se referindo a uma jovem inocente em Eurípides, *Hippolytus* 1006 cf. EURIPIDE. *Ippolito*: texto greco a fronte. 2 ed. Milano: Feltrinelli, 2014; Atenas também é chamada de παρθένος em Athenas segundo Pausanias *Desc. Da Grécia* 5.11.10 cf. PAUSANIA. *Guida della Grecia*. Testo greco a fronte. Vol. 1-10. Milano: Biblioteca Univ. Rizzoli, [-- 2017], LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. (Ed.). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940.

⁶⁶⁶ Mt 1,23 cita exatamente as palavras do profeta Isaías para se referir ao nascimento de Jesus.

⁶⁶⁷ Nm 11.17.

⁶⁶⁸ *Diál.* 113.1.

Com efeito, dizem que o Senhor guerreava contra Amalec com mão oculta. Entretanto, não podes negar que Amalec caiu. Se apenas com a vinda gloriosa de Cristo se dissesse que Amalec deveria ser combatido, que sentido teria a Escritura que diz: “Deus guerreia contra Amalec com mão oculta?” Portanto, podeis compreender que o Cristo crucificado teve alguma força oculta de Deus, pois diante dele os demônios e todos os principados e potestades da terra estremezem” (*Diál.* 49.8)⁶⁶⁹.

Κρυφία γὰρ χειρὶ ὁ κύριος πολεμεῖν τὸν Ἀμαλήκ εἴρηται, παλὶ ὅτι ἔπεσεν ὁ Ἀμαλήκ οὐκ ἀρνήσεσθε. Εἰ δὲ ἐν τῇ ἐνδόξῳ παρουσίᾳ τοῦ Χριστοῦ πολεμηθήσεται τὸν Ἀμαλήκ μόνον λέγεται. ποῖος καρπὸς ἔσται τοῦ Λόγου. ὅς φησι ἰ Κρυφία χειρὶ ὁ θεὸς πολεμεῖ τὸν Ἀμαλήκ ἰ νοῆσαι δύνασθε ὅτι κρυφία δύναμις τοῦ θεοῦ γέγονε τῷ σταυρωθέντι Χριστῷ. ὃν καὶ τὰ Δαιμόνια φρίσσει καὶ πᾶσαι ἀπλῶς αἱ ἀρχαὶ καὶ ἔξουσι τῆς⁶⁷⁰ (*Diál.* 49.8).

Em primeiro lugar, a expressão Κρυφία χειρι é o emprego de uma tradução problemática que a LXX faz da Bíblia hebraica (Ex 17.16):

יְהוָה מִלְחָמָה לִיְהוָה בְּעַמְלֵק מָדָר דָּר:

E diz: “Pois com mão para o alto trono de Yah, há guerra de Yavéh com Amaleque de geração a geração” [tradução].

Mas a LXX o traduziu da seguinte forma:

ὅτι ἐν χειρὶ κρυφαία πολεμεῖ κύριος ἐπὶ Ἀμαληκ ἀπὸ γενεῶν εἰς γενεάς
Pois com mão oculta peleja o senhor contra Amalec de geração a geração.

O texto grego traduz **סֹפֵר** muito provavelmente como um derivado de **יָסַפֵּר** [cobertura, no sentido de “ocultar”]⁶⁷¹, mas se trata, na verdade, de um derivado de **סֹפֵד**, que aparece 134 vezes na Bíblia hebraica como “trono”, “assento”⁶⁷². Mas o que fez Justino se empenhar em relacionar a “mão oculta” [χειρὶ κρυφαία] da LXX com o “poder oculto de Deus” [κρυφία δύναμις τοῦ θεου] que procede da cruz de Cristo? Não é muito simples entender o que o apologista está fazendo sem observar atentamente os trechos anteriores. Em Ex 17.14, Deus diz a Moisés: κατάγραψον τοῦτο εἰς μνημόσυνον ἐν βιβλίῳ καὶ δὸς εἰς τὰ ὦτα Ἰησοῦ ὅτι ἀλοιφή ἔξαλείψω τὸ μνημόσυνον Ἀμαληκ ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανόν. E isso foi lido da seguinte forma: “Escreve isto para memória em um livro e comunica a Jesus [ou seja, a Josué] que eu apagarei a memória de Amalec debaixo do céu”. A identificação de Josué como um antítipo de Cristo se deve à um efeito linguístico que surge da tradução da LXX. Neste caso, em especial, há uma correlação que também está presente na *Epístola de Barnabé* 12.8-9⁶⁷³.

⁶⁶⁹ JUSTINO, *Op. cit.*, 1995.

⁶⁷⁰ BOBICHON, P. *Op. Cit.*, v. 1. p. 308.

⁶⁷¹ Cf. HARRIS, R. L.; ARCHER Jr, G. L.; WALTKE, B. K. (Org.). *The Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago, Illinois: Moody Press, 1980.; ROKÉAH, D. *Op. cit.*, 2002. p. 20; HARL, M; DORIVAL, G; MUNNICH, O. *La Bible Grecque des Septante: du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*. Paris: Édition du Cerf/ Édition du C.N.R.S., 1994. p. 307.

⁶⁷² HARRIS, R. L.; ARCHER Jr, G. L.; WALTKE, B. K. (Org.). *The Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago, Illinois: Moody Press, 1980. .

⁶⁷³ “Por que Moisés diz a Jesus filho de Naun, quando ele lhe deu este nome àquele que era profeta, que todo o povo deveria ouvir somente a ele? Pois o Pai revela todas as coisas sobre seu filho Jesus. E assim, depois que Moisés deu a Jesus o filho de Naun este nome, ele o enviou como um reconhecedor para espiar ao longo da terra

Justino lembra que Josué se chamava Ausés [Αυση] e teve seu nome mudado por Moisés para Josué, conforme se lê no livro de *Números* 13.16⁶⁷⁴. A LXX traduziu o nome hebraico יהושע⁶⁷⁵ pela sua forma transliterada Ἰησοῦς, que equivale a “Jesus”, um nome comum na judeia do I século⁶⁷⁶. Assim, Justino considera que:

de modo misterioso, Moisés deu a entender, no livro do Êxodo, que o próprio nome de Deus era Jesus, dizendo que não foi manifestado a Abraão, nem a Jacó, e nós o compreendemos. Porque ele diz assim: “O Senhor disse a Moisés: ‘Dize a este povo: Eis que eu envio o meu anjo diante de ti, para que te guarde no caminho e te introduza na terra que preparei para ti. Atende a ele, escuta-o, e não lhe desobedeças, porque ele não te abandonará, pois o meu nome está nele’”⁶⁷⁷ (*Diál.* 75.1)

Portanto, o apologista conclui que “quem introduziu vossos pais na terra, compreendei-o de uma vez por todas, foi aquele que, chamando-se antes Ausés, recebeu o nome de Jesus” (*Diál.* 75.2). Josué passa a representar a prefiguração daquele que deveria vir para libertar o povo da opressão. Há, no entanto, elementos suficientes para se reconhecer que esta expectativa se desenvolve entre o povo de Israel a partir das profecias sobre Amalec.

Amalec é apontado pelas Escrituras como aquele que se opõe a Israel no caminho até a terra prometida⁶⁷⁸ e por isso atraiu sobre si a maldição do Senhor. O texto de *Deuteronômio* prevê que quando o SENHOR der descanso de todos os inimigos ao redor do seu povo, na terra que ele lhes dá para dela tomarem posse como herança, eles fariam com que os amalequitas fossem esquecidos debaixo do céu (Dt 25.19 NVI). Semelhantemente, o oráculo de Balaão assume uma posição de destaque na base destas construções escatológicas acerca da peleja com Amalec. Em *Números* 24.17-20 (NVI) lê-se o seguinte:

Uma estrela surgirá de Jacó; um cetro se levantará de Israel. Ele esmagará as fronteiras de Moabe e o crânio de todos os descendentes de Sete. 18 Edom será dominado; Seir, seu inimigo, também será dominado; mas Israel se fortalecerá. 19 De Jacó sairá o dominador; ele destruirá os sobreviventes das cidades. 20 Balaão viu Amaleque e pronunciou este oráculo: “Amaleque foi o primeiro entre as nações, mas o seu fim será destruição”.

e disse, “Tome um pequeno livro em suas mãos e anote as palavras do Senhor, que nos últimos dias o Filho de Deus irá abater a casa inteira de Amalec até suas raízes” Epistle of Barnabas. In: EHRMAN, B. *The Apostolic Fathers: Epistle of Barnabas; Papias and Quadratus; Epistle to Diognetus; The Shepherd of Hermas*. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press, 2003.

⁶⁷⁴ “São esses os nomes dos homens enviados por Moisés para fazer o reconhecimento do país. A Oséias filho de Nun, Moisés deu o nome de Josué” (Tradução CNBB, 2ª edição), na LXX 13:16 lê-se ταῦτα τὰ ὀνόματα τῶν ἀνδρῶν οὓς ἀπέστειλεν Μωυση̅ς κατασκέψασθαι τὴν γῆν καὶ ἐπωνόμασεν Μωυση̅ς τὸν Αυση υἱὸν Ναυη Ἰησοῦν

⁶⁷⁵ Também escrito como יְהוֹשֻׁעַ.

⁶⁷⁶ Cf. ILAN, Tal. *Lexicon of Jewish names in Late Antiquity*. Pt. 1: Palestine BCE – 200 CE. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

⁶⁷⁷ Ex 23.20

⁶⁷⁸ Dt 25.17-18 “Lembrem-se do que os amalequitas lhes fizeram no caminho, quando vocês saíram do Egito. Quando vocês estavam cansados e exaustos, eles se encontraram com vocês no caminho e eliminaram todos os que ficaram para trás; não tiveram temor de Deus”.

Certa expectativa passa a ser desenvolvida a partir da menção ao “cetro que se levantará de Israel”, ou “uma estrela de Jacó”. Espera-se um líder que aniquilará os inimigos de Israel, em especial àqueles que se colocaram no caminho do povo de Deus que saía do Egito para entrar na terra prometida. O fim de Amalec é novamente prenunciado.

Quando, porém, Deus incumbiu o rei Saul de destruir os amalequitas, este falhou em sua missão. O monarca de Israel recebeu ordem por meio do profeta Samuel para destruir tudo o que pertencesse àquele povo sem poupar nada nem ninguém, em função do que fizeram a Israel na saída do Egito (*I Sm* 15.2-3)⁶⁷⁹. Saul reuniu um exército e atacou os amalequitas, mas poupou o rei Agague e “o melhor das ovelhas e dos bois, os bezeros gordos e os cordeiros” (*I Sm* 15.8-9). Alguém poderia dizer que Saul executou a ordem de Deus pela metade, pois “poupavam tudo o que era bom, mas tudo o que era desprezível e inútil destruíram por completo”. De qualquer forma, essa atitude foi severamente reprovada por Deus e pelo profeta Samuel⁶⁸⁰. Quando Saul tentou justificar-se alegando que havia permitido que seus homens poupassem o melhor gado para “sacrificar ao Senhor”⁶⁸¹, o profeta Samuel o advertiu:

Acaso tem o SENHOR tanto prazer em holocaustos e em sacrifícios quanto em que se obedeça à sua palavra? A obediência é melhor do que o sacrifício, e a submissão é melhor do que a gordura de carneiros. ²³ Pois a rebeldia é como o pecado da feitiçaria, e a arrogância como o mal da idolatria. Assim como você rejeitou a palavra do SENHOR, ele o rejeitou como rei (*I Sm* 15.22-23).

Esta advertência de Samuel será reprisada e atualizada várias vezes entre os profetas de Israel⁶⁸². Justino recordará esta tradição profética para justificar o procedimento dos cristãos e a ausência dos sacrifícios⁶⁸³. Mas é preciso analisar primeiramente o desenvolvimento da tradição messiânica em torno da peleja com Amalec antes de prosseguir com a explanação sobre os sacrifícios.

A rejeição de Saul⁶⁸⁴ ampliou o espaço para o desenvolvimento da expectativa do “ungido” que aniquilaria Amalec. Pois Samuel disse a Saul: “O SENHOR rasgou de você, hoje, o reino de Israel, e o entregou a alguém que é melhor que você. Aquele que é a Glória de Israel não mente nem se arrepende, pois não é homem para se arrepender” (*I Sm* 15.28-29). Assim

⁶⁷⁹ “² Assim diz o SENHOR dos Exércitos: ‘Castigarei os amalequitas pelo que fizeram a Israel, atacando-o quando saía do Egito. ³ Agora vão, ataquem os amalequitas e consagrem ao SENHOR para destruição tudo o que lhes pertence. Não os poupem; matem homens, mulheres, crianças, recém-nascidos, bois, ovelhas, camelos e jumentos’”.

⁶⁸⁰ *I Sm* 15. ¹⁰ “Então o SENHOR falou a Samuel: ¹¹ “Arrependo-me de ter posto Saul como rei, pois ele me abandonou e não seguiu as minhas instruções”. Samuel ficou irado e clamou ao SENHOR toda aquela noite.”

⁶⁸¹ *I Sm* 15.20.

⁶⁸² Am 5.18 – 6.7; Jr 7.21-22.

⁶⁸³ *Diál.* 22.1-11.

⁶⁸⁴ *I Sm* 15.26 “[...] Você rejeitou a palavra do SENHOR, e o SENHOR o rejeitou como rei de Israel!”

poderiam se endagar: se haverá guerra com Amalec de geração em geração, quando será a destruição de Amalec? Na Midrash se lê:

R. Eliezer disse que o período foi da geração de Moisés até a geração de Samuel. R. Joshua diz que foi da geração de Samuel à geração de Mordecai e Ester. R. José diz que foi da geração de Mordecai e Ester até a geração do Rei Messias, que é para suportar por até três gerações (Tanhuma (Buber), Ki Tetze, 22b-23a)⁶⁸⁵

O Midrash interpreta a expressão “de geração a geração” em um sentido cósmico. Conforme destacou Louis Feldman⁶⁸⁶, “que havia uma tradição significativa conectando a profecia de Balaão e Amalec pode ser indicado pelo fato de que o Talmud, em sua exposição verso por verso das profecias de Balaão (Sanhedrin 105b-106b) conecta Balaão com Amalec”. Mas umas das mais antigas ocorrências entre Amalec e a profecia de Balaão aparece em 4Q252 coluna 4⁶⁸⁷.

1	תמנע היתה פילגש לאליפז בן עשיו ותלד לו את עמלק הוא אשר הכֹּ [ה]
2	שאול [] כאשר דבר למושה באחרית הימים תמחה את זכר עמלק
3	מתחת השמים [] ברכות יעקוב ראובן בכורי אתה

Tradução⁶⁸⁸:

- 1) [e] Tinna foi concubina de Eliphaz o filho de Esaú, e ela concebeu a Amalec; Foi a ele que Saul feriu
- 2) como ele disse a Moisés, ‘Nos últimos dias você apagará a memória de Amalec
- 3) de debaixo do céu’ []

Segundo George Brooke⁶⁸⁹, a presença da expressão באחרית הימים assinala uma conexão com o oráculo de Balaão em Nm 24. De acordo com aquela passagem bíblica, Balaão fala sobre o que acontecerá באחרית הימים⁶⁹⁰. Amalec significa um divino comando que ainda não foi plenamente cumprido⁶⁹¹. Entre os judeus, as profecias do profeta Daniel serão combinadas a esta passagem e também alimentarão a escatologia judaica.

⁶⁸⁵ Apud HOROWITZ, E. S. *Reckless Rites: Purim and the Legacy of Jewish Violence*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2006. p. 118.

⁶⁸⁶ "Remember Amalek!": *Vengeance, Zealotry, and Group Destruction in the Bible According to Philo, Pseudo-Philo, and Josephus*. Cincinnati [Ohio]: Hebrew Union College Press, 2004. p. 77.

⁶⁸⁷ BROOKE, G. J. The Thematic Content of 4Q252. *The Jewish Quarterly Review*. New Series, Vol. 85, No. 1/2, Jul. - Oct., 1994, p.34.

⁶⁸⁸ Cf. CHARLESWORTH, J. H.; LICHTENBERGER, H.; OEGEMA, G. S. *Qumran-messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998. p. 162.

⁶⁸⁹ Thematic Content of 4Q252. *The Jewish Quarterly Review*. New Series, Vol. 85, No. 1/2, Jul. - Oct., 1994, p. 50.

⁶⁹⁰ Nm 24,14. וְעֵתָּה הִנְנִי הוֹלֵךְ לְעַמִּי לְכָה אִיעֲצֶךָ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָעָם הַזֶּה לְעַמֶּךָ בְּאַחֲרִית הַיָּמִים:

⁶⁹¹ Cf. BEYERLE, S. "A Star Shall Come out of Jacob": A Critical Evaluation of the Balaam Oracle in the Context of Jewish Revolts in Roman Times," In: KOOTEN, G. H. van; RUITEN, J. T. A. G. M. van, (Eds.), *The Prestige of a Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*. Themes in Biblical Narrative; Leiden: Brill, 2008. pp. 163-88.

Flávio Josefo escreve que “de muitas maneiras Daniel também escreve sobre o governo romano e de como [Israel] deveria ser desolado” (*Antiguidades Judaicas*, X,11.7)⁶⁹². Nos tempos de Rabbi Akiba (40-137 d.C.), Amalec havia se tornado uma palavra código para Roma e representava o inimigo dos judeus⁶⁹³. Conforme também destaca John J. Collins⁶⁹⁴, o príncipe da congregação aparece com tons messiânicos no Documento de Damasco CD 7,19 relacionado ao oráculo de Balaão (Nm 24): “A estrela é o Interpretador da Lei que virá a Damasco; como está escrito, uma estrela surgirá de Jacó e um cetro surgirá de Israel. O cetro é o Príncipe de toda a congregação, e quando ele vier castigará a todas as crianças de Sheth”. Embora não haja um consenso sobre o nome original do líder judaico que encabeçou a sangrenta revolta contra os romanos em 132 d.C., segundo o Talmud Ta’anit 4:6 (68d-69a), Rabbi Akiba o reconheceu Bar Kochba [שמעון בר כוכבא], como a “estrela que vem de Jacó”, o “Rei Messias”⁶⁹⁵, como um desdobramento das expectativas escatológicas⁶⁹⁶.

Para Justino, no entanto, Bar Kokhba não era nada além de “o cabeça da rebelião, que mandava submeter a terríveis torturas somente os cristãos, caso estes não negassem e blasfemassem a Jesus Cristo” (*I Apol.* 31.6). A vitória sobre os romanos nas primeiras batalhas e o anseio por um libertador entusiasmaram a muitos judeus, mas o fracasso da insurreição contra Roma exigiu uma reavaliação das crenças messiânicas⁶⁹⁷. Justino faz uma leitura teológica dos acontecimentos dos últimos anos e interpreta tudo o que aconteceu como mais um sinal a favor dos cristãos.

Seguindo a narrativa dos evangelhos, o Messias dos cristãos foi anunciado por uma estrela. Os magos disseram ter visto “uma estrela no céu e terem conhecido, por ela ter nascido [...], um rei, a quem eles vinham adorar” (*Diál.* 78.1). Amalek agora é compreendido como o confronto com os demônios e principados e estas, segundo o apologista, “são coisas que Deus está tornando manifestas” (*Diál.* 131.5). Há um efeito semiótico que coloca em oposição também o tipo de rei ou ungido que, como Saul, procura combater o inimigo representado na figura dos Amalequitas, não cumpre estritamente a “ordem do Senhor” e procura se justificar oferecendo sacrifícios de sangue, enquanto por outro lado como advertiu o profeta Samuel (*I*

⁶⁹² τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ὁ Δανιήλος καὶ περὶ τῆς Ῥωμαίων ἡγεμονίας ἀνέγραψε, καὶ ὅτι ὑπ’ αὐτῶν ἐρημωθήσεται. Cf. JOSEPHUS, F. *Jewish Antiquities*, Books 1-20. (Loeb Classical Library). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1930-2001.

⁶⁹³ HOROWITZ, E. S. *Reckless Rites: Purim and the Legacy of Jewish Violence*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006, p. 115. Cf. Midrash Gen. Rabbah 65.21.

⁶⁹⁴ *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. New York: Doubleday, 1995, p. 71.

⁶⁹⁵ Para mais uma referência sobre Akiba e Bar Kochba cf. Sanhedrin 97b.

⁶⁹⁶ Cf. SCARDELAI, D. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus: Jesus e outros Messias*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 177.

⁶⁹⁷ *Ibid*, pp. 169-187.

Sm 15.22-23), antes de sacrifícios o que se espera é obediência e docilidade. A desobediência, no entanto, é comparada à idolatria e à prática de magia. Assim, Justino escreve que os que creem neste ungido, “pertencentes a toda linhagem de homens, mostrar-se-iam pacíficos e piedosos” (*Diál.* 131.5).

Ao ouvir a exposição de Justino sobre as *Escrituras*, Trifão assevera: “As palavras de Deus são santas, mas as vossas interpretações são artificiosas” (*Diál.* 79.1). A disputa entre as interpretações será longa e durará por séculos, como mostra Israel Jacob Yuval⁶⁹⁸, e cada grupo terá alguma influência ou reação sobre o outro. Mas o *Diálogo com Trifão* aponta que a competição interpretativa fazia parte dos desdobramentos históricos daquele período específico e é fundamental para a compreensão da dinâmica intercultural do cenário em análise. As questões teológicas em jogo não são isoladas do mundo e restritas à esfera das ideias. Antes estão intrinsecamente conectadas à realidade histórica e social de seus protagonistas.

Justino e Trifão trocam acusações sobre o modo como cada um interpreta as *Escrituras*. Para Justino, todavia, a rejeição judaica às doutrinas cristãs é mais um sinal de impiedade daqueles que, devido à dureza de coração, não conseguem enxergar o cumprimento das profecias e dos sinais⁶⁹⁹. Há ainda, segundo o apologista, aqueles que mesmo sendo judeus “confessam Jesus como o Cristo, mas afirmam que ele é homem nascido de homem” (*Diál.* 48.4), dos quais ele discorda. Mas de modo geral, os judeus são retratados como opositores ferrenhos aos cristãos, de modo que tal acusação pode ser demasiadamente exagerada e passa a representar mais uma construção teológica do que uma realidade.

Os apontamentos sobre o combate imposto pelos judeus se acentuam: “vós amaldiçoaís em vossas sinagogas todos aqueles que dele recebem o fato de ser cristãos, e as demais nações, tornando efetiva a vossa maldição, tirais a vida pelo simples fato de alguém se confessar cristão” (*Diál.* 96.2). Na perspectiva cristã representada no *Diálogo*, a perseguição aos cristãos seria derivada da perseguição ao próprio Cristo:

escolhesteis homens especializados e os enviastes por toda a terra para que repetissem, como arautos, que uma seita sem Deus e sem Lei se tinha levantado em nome de um Jesus da Galiléia, que fora impostor. Dizeis: Nós o crucificamos, mas os discípulos dele, depois de ser despregado da cruz, agora enganam o povo dizendo que ele ressuscitou dos mortos e subiu aos céus”. Chegastes a caluniá-lo por ter ensinado essas doutrinas ímpias, iníquas e sacrílegas que vós espalhais por toda a humanidade contra nós, que o confessamos como Cristo, Mestre e Filho de Deus. Finalmente, depois que vossa cidade foi tomada e a vossa terra ficou desolada, mesmo assim não fazeis

⁶⁹⁸ *Two nations in your womb: perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. Berkeley, Los Angeles / London: University of California Press, 2008.

⁶⁹⁹ *Diál.* 48.2 “Sei que meu discurso parece absurdo, principalmente para os de vossa raça, pois jamais quisestes entender nem praticar as coisas de Deus, mas as de vossos mestres como o próprio Deus clama” cf. JUSTINO, *Op. cit.*, 1995.

penitência, mas vos atreveis a maldizer a ele e a todos os que nele creem. (*Diál.* 108.2-3⁷⁰⁰)

ἄνδρας χειροτονήσαντες ἐκλεκτοὺς εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐπέψατε, κηρύσσοντας ὅτι αἴρεσίς τις ἄθεος καὶ ἄνομος ἐγγήγερται ἀπὸ Ἰησοῦ τινος Γαλιλαίου πλάνου, ὃν σταυρωσαμῶντων ἡμῶν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψαντες αὐτὸν ἀπὸ τοῦ μνήματος νυκτός, ὅποθι κατετέθη ἀφῆλωθίς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, πλανῶσι τοὺς ἀνθρώπους λέγοντες ἐγγήγερθαι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ εἰς οὐρανὸν ἀνεληλυθῆναι, καὶ κατειπόντας δεδιδάχεναι αὐτὸν καὶ ταῦτα, ἅπερ κατὰ τῶν ὁμολογούντων Χριστὸν καὶ διδάσκαλον καὶ υἱὸν θεοῦ εἶναι παντὶ γένει ἀνθρώπων ἄθεα καὶ ἄνομα καὶ ἀνόσαι λέγετε. Πρὸς τοῦτοις δὲ καὶ ἀλόουσης ὑμῶν τῆς πόλεως καὶ τῆς γῆς ἐρημωθείσης οὐ μετανοεῖτε, ἀλλὰ καὶ καταρᾶσθαι αὐτοῦ καὶ τῶν πιστευόντων εἰς αὐτὸν πάντων τολμᾶτε⁷⁰¹.

Ser perseguido pelos judeus seria, desse modo, ser semelhante ao mestre, ou seja, ao próprio Cristo, que teria sido condenado e rejeitado por eles. Qualquer repulsa dos judeus é classificada como uma resistência ao próprio Deus. Justino aponta que “de fato, vossa mão ainda está estendida para fazer o mal, pois nem mesmo depois de matar Cristo fazeis penitência, mas nos odiais por termos acreditado no Deus que é Pai do universo e, sempre que tendes poder para isso, nos tirais a vida” (*Diál.* 133.6⁷⁰²). Desse modo, Justino tem os judeus como “povo de coração duro e insensato, cego e coxo, filhos nos quais não há fidelidade” (*Diál.* 27.2⁷⁰³). Por outro lado, a imagem construída dos cristãos os retrata como fiéis e acolhedores. Em tons muito mais suaves ele diz que roga para que “pelo menos agora, façais penitência e alcanceis todos a misericórdia do Deus, que é Pai do universo, compassivo e misericordioso” (*Diál.* 108.3⁷⁰⁴). A advertência de Justino é também para que os judeus reconheçam que mentem e enganam a si mesmos considerando-se ainda piedosos (117.4). Os judeus carregariam o erro de não terem recebido o Cristo, “e quem o desconhece, desconhece a vontade do pai; quem insulta e odeia a Cristo, odeia e insulta aquele que o enviou; e quem não crê em Cristo, não crê na predição dos profetas, que anunciaram a sua boca nova e o proclamaram a todo mundo” (*Diál.* 136.2⁷⁰⁵). E ainda que a mensagem do evangelho seja anunciada aos judeus, afirma-se que o reconhecimento da revelação não é para todos⁷⁰⁶, e isso faz dos cristãos um povo especial.

Depois que esse Justo foi crucificado, nós florescemos como povo novo e brotamos espigas novas e férteis, da maneira como os profetas disseram: “Naquele dia, nações se refugiarão no Senhor para ser povo, e plantarão suas tendas no meio de toda a terra”⁷⁰⁷. Nós, porém, não somos apenas povo, mas povo santo [...] Não somos, portanto, uma plebe desprezível, uma tribo bárbara, uma nação de cários ou frígios, mas Deus nos escolheu e, aos que não perguntaram por ele, se tornou manifesto ao

⁷⁰⁰ JUSTINO, *Op. cit.* pp. 275-276.

⁷⁰¹ MARCOVICH, *Op. cit.*, 2005. p. 255.

⁷⁰² JUSTINO, *Op. cit.* p. 312.

⁷⁰³ JUSTINO, *Op. cit.* pp. 149-150.

⁷⁰⁴ Citado acima.

⁷⁰⁵ JUSTINO, *Op. cit.* pp. 316-317.

⁷⁰⁶ “por acaso pensais que poderíamos entender esses mistérios nas Escrituras se não tivéssemos recebido graça para entendê-los, por vontade daquele que assim quis?” (*Diál.* 109.1 JUSTINO, *Op. cit.* p. 109).

⁷⁰⁷ Zc.11.

dizer: “Eis que sou Deus para um povo que não havia invocado o meu nome”⁷⁰⁸ (*Diál.* 119.3-4).

A rejeição perpetrada pelo povo judeu é uma condição escatológica para a emergência do novo povo⁷⁰⁹. Justino toma, por exemplo, Is 19.24-25: “Naquele dia, haverá um terceiro Israel entre os assírios e os egípcios, abençoado na terra que o Senhor dos exércitos abençoou, dizendo: Bendito será o meu povo que está no Egito e aquele que está entre os assírios, e a minha herança é Israel”. Considerando as palavras do profeta, ele assevera: “Portanto, se Deus abençoa esse povo, e o chama de Israel e diz que ele é sua herança, por que não vos converteis, mas vos enganais a vós mesmos, como se fôsseis o único Israel, e maldizendo o povo que é bendito por Deus?” (*Diál.* 123.5⁷¹⁰). Desse modo, para justificar a expansão cristã e fundamentar a sua existência, Justino aponta a sua “superioridade” moral e espiritual:

Se quisésseis dizer a verdade, teríeis que confessar que nós, que fomos chamados por ele graças ao mistério da cruz, desprezado e cheio de opróbrio, somos mais fiéis para com Deus. Nós, que por nossa confissão de fé, por nossa obediência e nossa piedade, somos condenados a tormentos até a morte pelos demônios e pelo exército do diabo, graças aos serviços que vós lhes prestais, nós, que suportamos tudo para não negar, nem com a palavra, a Cristo, por quem fomos chamados à Salvação que nos foi preparada por nosso Pai, somos mais fiéis do que vós (*Diál.* 131.2⁷¹¹).

Em seu discurso há uma sequência de referências escriturísticas para apontar a legitimidade do povo que agora constituiria o *verus Israel*⁷¹². Aos judeus só restaria uma coisa: o arrependimento e a conversão para junto dos cristãos (*Diál.* 28.2). Há, todavia, uma observação a se fazer: a representação construída por Justino dos judeus, reflete sua leitura a partir de articulações teológicas e jamais deveria ser reproduzida como uma imagem espelhada do real, ainda que para ele talvez não fosse assim. Isso também não deve produzir a rejeição à sua obra; deve apenas despertar a atenção para um tipo de análise que se afaste do olhar ingênuo e se detenha sobre a gramática simbólica e cultural do jogo discursivo. Atentando para este quadro Judith Lieu⁷¹³ observou que:

o judaísmo de Justino é caracterizado por sua história passada a partir das escrituras, particularmente a partir dos castigos proféticos. O uso dos profetas para este propósito nas polêmicas cristãs seguiu um caminho bem traçado. A proclamação do julgamento foi feita a partir de dentro, como parte de um apelo ao arrependimento e como um prelúdio às promessas de redenção e esperança; em mãos cristãs tornou-se um julgamento a partir de fora, uma prova da recusa de arrependimento e evidência da

⁷⁰⁸ Gn 19.36-38. JUSTINO, *Op. cit.*, p. 291.

⁷⁰⁹ É assim por exemplo que ele encaixa Dt 32.15-22, apontando como Deus, devido aos pecados do povo, declarou: “eu também lhes excitarei ciúmes com um não-povo, os irritarei com um povo insensato. Acendeu-se um fogo em minha indignação [...] amontoarei catástrofes sobre eles”.

⁷¹⁰ JUSTINO, *Op. cit.*, p. 298.

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 309.

⁷¹² Isaac e Jacó são tomados para construção do seu argumento Gn 26.4; a bênção de Judá Gn 49.10. Os Salmos também completam o elenco, cf. Sl 72.17, por exemplo.

⁷¹³ *Op. cit.*, 1996/2003. p. 145.

exclusão das promessas que seriam agora de possessão cristã, e assim também se tornam um meio de autojustificação.

Os cristãos vinham tendo de lidar com a relação entre judeus e não-judeus dentro de suas comunidades desde o I século, mas como destaca Oskar Skarsaune⁷¹⁴, Justino vai além de seus predecessores argumentando que os cristãos são o verdadeiro Israel e herdeiros das bênçãos originalmente prometidas aos judeus. Para justificar a presença gentílica na comunidade cristã e sua configuração atual, Justino aguça os aspectos em torno da rejeição judaica fazendo da igreja o verdadeiro Israel. Esta seria uma perspectiva de cristãos não-judeus, transformados em herdeiros das promessas antes feitas aos judeus. Desse modo, podemos concordar com Denise Kimber Buell⁷¹⁵, que Justino retrata cristãos como substitutos para Israel, redefinindo o que constitui o povo, ou raça, escolhido por Deus (*Diál.* 119.3; cf. *Diál.* 123.8; 135.5–6).

Justino retrata o “verdadeiro Israel” como um povo que se esforça para obedecer ao Senhor e que crê em Jesus Cristo. Seguindo sua estratégia de recorrer às Escrituras judaicas e às profecias por meio de uma leitura teológica do seu tempo para justificar os cristãos, o apologista apresenta a Eucaristia cristã como o verdadeiro sacrifício.

Na interpretação de Justino as leis foram dadas para que o nome do Senhor não fosse profanado entre as nações (*Diál.* 21.1). Os sacrifícios são vistos como uma prática didática utilizada para afastar o povo de Israel das idolatrias estrangeiras, não porque Deus tivesse necessidade de tais oferendas. Para justificar-se, o apologista cita Amós, um dos doze profetas (*Diál.* 22.2-5):

Detesto e rejeito vossas festas e não sentirei odor em vossas reuniões. Portanto, se me trouxerdes vossos holocaustos e sacrifícios, eu não os aceitarei e não acolherei vossos sacrifícios de ação de graças. Afasta de mim a multidão dos teus cânticos e hinos; não quero ouvir os teus instrumentos. O direito correrá como água e a justiça como torrente que inunda. Acaso me oferecestes vítimas e sacrifícios no deserto, casa de Israel? – diz o Senhor. Tomaste a tenda de Moloc e a estrela de vosso deus Rafã, as imagens que fizestes para vós mesmos. Eu vos transportarei para além de Damasco, diz o Senhor, cujo nome é Deus onipotente. Ai dos que se entregam aos seus próprios prazeres em Sião, e dos que põem sua confiança no monte da Samaria! Aqueles que são nomeados diante dos príncipes colheram as primícias das nações e a casa de Israel a eles recorreu. Passai todos por Calane e vede: daí marchai a Amat, a grande, e daí descei para Gat, que pertence aos estrangeiros, os maiores de todos os reinos, e vede se suas fronteiras são maiores que as vossas fronteiras. Os que caminham para um dia mau, os que se aproximam e aderem a sábados mentirosos; os que dormem em leitos de marfim e se entregam ao prazer de seus divãs; os que aplaudem ao som dos instrumentos, pretendendo-se eternos e não passageiros; os que bebem vinho em taças e se ungem com os melhores perfumes, e não tiveram compaixão alguma do massacre de José. Por isso, agora irão cativos à frente dos príncipes que são deportados. A

⁷¹⁴ *Op. cit.*, 1987. pp. 326–52, 428

⁷¹⁵ *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 2005. pp. 98-99, 102.

moradia dos malfeitores será derrubada e o relinchar dos cavalos será eliminado de Efraim” [Am 5,18-6,7]⁷¹⁶.

Semelhantemente ele cita o profeta Jeremias: “Juntai vossas carnes e sacrifícios e comei, porque não ordenei a vossos pais nem sacrifícios, nem libações no dia em que os tomei pela mão para tirá-los da terra do Egito”⁷¹⁷ (*Diál.* 22.6ss).

E novamente citando o Salmo 49/50:

O Senhor, Deus dos deuses, falou e chamou à terra, desde o Oriente até o Ocidente. [...] Ouve, meu povo, pois vou falar a ti; Israel, quero testemunhar de ti: eu sou Deus, o teu Deus. Não te acuso a respeito dos teus sacrifícios. Os teus holocaustos a cada momento estão diante de mim. Da tua casa não aceitarei bezerras, nem bodes do teu rebanho, porque meus são todos os animais do campo, os rebanhos dos montes e os bois. Conheço todas as aves do céu e a beleza do campo está comigo. Se eu tivesse fome não diria a ti, porque minha é a terra inteira e tudo o que ela contém. Por acaso, eu comeria carne de touros e beberia sangue de bodes? Oferece a Deus um sacrifício de louvor e cumpre os teus votos ao Altíssimo; então invoca-me no dia da tribulação, eu te livrarei e tu me glorificarás. Ao pecador, porém, Deus fala: ‘Para que discorres sobre as minhas sentenças e aceitas a minha aliança com a boca, uma vez que detestaste a disciplina e rejeitaste as minhas palavras? Se vias um ladrão, corrias com ele, e com o adúltero tomavas parte; tua boa se enchia de maldade e tua língua tramava fraudes. Sentado, murmuravas contra teu irmão e colocavas tropeço ao filho de sua mãe. Fazias isso, e eu me calava; pensavas que eu era igual a ti na iniquidade. Arguir-te-ei e exporei o teu pecado diante de ti. Considerai isso, vós que vos esqueceis de Deus, para que não vos arrebathe e não haja quem vos liberte. Sacrifício de louvor me glorificará, e aí está o caminho em que lhe mostrarei a minha salvação. (*Diál.* 22.7-10)⁷¹⁸.

No mesmo sentido, em referência ao profeta Malaquias, escreve: “Minha vontade não está em vós, diz o Senhor, e eu não aceito os sacrifícios de vossas mãos, porque do Oriente ao Ocidente o meu nome é glorificado entre as nações e, em todo lugar, se oferece sacrifício ao meu nome e é sacrifício puro. Porque o meu nome é honrado entre as nações, diz o Senhor. Vós, porém, o profanais” (Ml 1.10-12). Assim, Justino tenta justificar a acolhida e propagação da mensagem aos gentios, recorrendo também ao Salmo: “Um povo que eu não conhecia me serviu e me obedeceu por me ouvir falar” (Sl 18.44-45).

O apologista procura destacar a “essência” dos sacrifícios, seu significado e função, mas não os considera como algo permanente. Por isso escreve: “Se antes de Abraão não havia necessidade de circuncisão e antes de Moisés não havia necessidade do sábado, das festas ou dos sacrifícios, também agora ela não existe, depois de Jesus Cristo, Filho de Deus, nascido sem pecado de Maria Virgem, da descendência de Abraão” (*Diál.* 23.4). Ele fala agora de “verdadeiro sacrifício”:

De fato, o mistério do cordeiro que Deus mandou sacrificar como Páscoa era figura do Cristo, com cujo sangue os que nele creem, segundo a fé nele, ungem suas casas, isto é, a si mesmos. Com efeito, todos vós podeis compreender que a figura que Deus plasmou, isto é, Adão, converteu-se em casa do espírito que ele lhe insuflara. E que

⁷¹⁶ JUSTINO, *Op. cit.*, pp. 141-142.

⁷¹⁷ Cf. Jr 7,21-22.

⁷¹⁸ JUSTINO, *Op. cit.*, pp. 142-143.

esse mandamento foi temporário vos posso demonstrar do seguinte modo. Deus não vos permite sacrificar o cordeiro pascal a não ser no lugar em que seu nome é invocado. E isso ele sabia que iria acontecer um dia depois da paixão de Cristo, em que o mesmo lugar de Jerusalém seria entregue aos vossos inimigos e todas as oferendas terminariam por completo. Por outro lado, o cordeiro que era mandado assar completamente era símbolo da paixão da cruz que Cristo deveria sofrer. Com efeito, assa-se o cordeiro colocado em forma de cruz, e a outra atravessa-lhe as costas e nela se apoiam as partes dianteiras do cordeiro. (*Diál.* 40.1-3⁷¹⁹)

A morte de Cristo na cruz é associada com o sacrifício do cordeiro pascal, prescrito na ocasião da libertação do povo de Israel no Egito⁷²⁰. Justino alega que o fato de não existir mais templo para realizar o sacrifício em função da destruição desferida pelos Romanos é um sinal de que era um mandamento temporário. A morte de Cristo na cruz é vista como a cruz que atravessa o cordeiro assado depois do sacrifício.

Seguindo com sua hermenêutica bem particular, o apologista também analisa simbolicamente os dois bodes que deveriam ser sacrificados no jejum (*Diál.* 40.4). Um deles era feito emissário e o outro se destinava ao sacrifício⁷²¹. Segundo Justino, eles anunciavam as duas vindas de Cristo. Ele explica ao judeu Trifão:

numa delas, os vossos anciãos do povo e sacerdotes o enviavam como emissários, lançando suas mãos sobre ele e matando-o; na outra, no mesmo lugar de Jerusalém, a vítima de todos os pecadores que queiram fazer penitência rompendo os laços dos contratos violentos e observando tudo o que o profeta enumera e que nós citamos antes, e é justamente o que fazem aqueles que creem em Jesus (*Diál.* 40.4⁷²²).

Esta é mais uma razão para o apologista conectar a extinção dos sacrifícios imposta pela interdição dos romanos com o fato de não ser permitido oferecer o sacrifício dos bodes em nenhuma parte fora de Jerusalém⁷²³. Com o mesmo estilo hermenêutico, a oferta de flor de farinha para purificação da lepra⁷²⁴ que deviam oferecer é tomada como uma

figura do pão da Eucaristia que o Senhor Jesus Cristo mandou oferecer em memória da paixão que ele sofreu por todos os homens que purificam suas almas de toda maldade, para que juntos demos graças a Deus por ter criado o mundo e por todo o amor que há nele pelo homem, por nos ter livrado da maldade da qual nascemos e por ter destruído completamente os principados e potestades através daquele que, segundo seu desígnio, nasceu passível. (*Diál.* 41.1⁷²⁵)

A eucaristia é reconhecida como uma ordenança do Cristo em memória de seu sofrimento por aqueles que se purificam do mal, a expressão da gratidão conjunta daqueles que reconhecem a bondade de Deus em ter criado todas as coisas e ter cuidado de livrar o homem da maldade. Por outro lado, os sacrifícios dos judeus são aqueles que foram rejeitados por Deus.

⁷¹⁹ Ibid, p. 169.

⁷²⁰ Ex 12.

⁷²¹ Lv 16.5-10

⁷²² JUSTINO, *Op. cit.*, p. 169.

⁷²³ *Diál.* 44.5.

⁷²⁴ Lv 14.10.

⁷²⁵ JUSTINO, *Op. cit.*, p. 170.

Os cristãos, em cumprimento ao que predisse Malaquias, são aqueles de entre “as nações”, que em todo lugar oferecem “incenso” e “sacrifício puro” ao nome do Senhor⁷²⁶. “Assim”, escreve Justino, “antecipadamente fala dos sacrifícios que nós, as nações, lhe oferecemos em todo lugar, isto é, o pão da Eucaristia e o cálice da própria Eucaristia e ao mesmo tempo diz que nós glorificamos o seu nome e vós o profanais” (*Diál.* 41.3⁷²⁷).

Alegorias e tipologias são empregadas constantemente para a construção de uma nova leitura da história de Israel pelas *Escrituras*, dando-lhe forma e conciliando-lhe com aquilo que considera ser o seu cumprimento nos últimos dias⁷²⁸. Ele escreve:

Assim como a circuncisão iniciou-se em Abraão e o sábado, sacrifícios, oferendas e festas com Moisés, e já foi demonstrado que tudo isso foi ordenado por causa da dureza do vosso coração, do mesmo modo, por vontade do Pai, tudo teria que terminar em Cristo. Filho de Deus, nascido da virgem da descendência de Abraão, da tribo de Judá e de Davi. E foi anunciado que ele, lei eterna e nova aliança para o mundo todo, deveria vir, como indicam todas as profecias por mim citadas. E nós, que por meio dele nos aproximamos de Deus, não recebemos essa circuncisão carnal, mas a espiritual, aquela que Henoc e outros observaram. Como éramos pecadores, a recebermos no batismo pela misericórdia de Deus. E a todos é igualmente permitido recebe-la. (*Diál.* 43.1-2⁷²⁹)

Lei eterna e nova aliança que são reconhecidas semelhantemente pela interpretação dos profetas, como Jeremias (31.31-32): “Eis que vêm dias, diz o Senhor, e eu estabelecerei com a casa de Israel e com a casa de Judá uma nova aliança, não como a que estabeleci com seus pais no dia em que os tomei pela mão para tirá-los da terra do Egito”⁷³⁰. Esta aliança se estende a todos os que recebem a “circuncisão espiritual”, que para Justino é um sinal de arrependimento, contrição.

Todavia, tanto os demônios quanto à própria maldade e impiedade interior são responsáveis por apartar as pessoas dessa dádiva divina. Teriam sido os demônios os responsáveis por arremedar aquilo que foi prenunciado pelas *Escrituras* e assim terem ensinado nos mistérios de Mithras⁷³¹ que ele nasceu de uma pedra, chamando “gruta” o lugar onde se iniciam os seus crentes, como disse Daniel (2,34): “Uma pedra foi cortada da grande montanha sem mão nenhuma”, e da mesma forma o que disse Isaías:

Vós que estais distantes, escutai o que eu fiz; os que se aproximam conhecerão a minha força. Afastaram-se os que em Sião eram ímicos. O temor surpreenderá os ímicos. Quem vos anunciará o lugar eterno? Aquele que caminha na justiça, aquele que anda no caminho reto, aquele que odeia a iniquidade e a injustiça, aquele que guarda as mãos limpas de suborno e tapa seus ouvidos para não ouvir o julgamento

⁷²⁶ *Diál.* 41.2.

⁷²⁷ JUSTINO, *Op. cit.*, p. 170.

⁷²⁸ DANIELOU, J. *From shadow to reality: studies in the Biblical Typology of the Father*. Westminster, Maryland: The Newman Press, 1960.

⁷²⁹ JUSTINO, *Op. cit.*, pp. 172-173.

⁷³⁰ Citado por Justino em *Diál.* 11.3.

⁷³¹ BECK, R. *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

injusto de sangue; fecha seus olhos para não ver a injustiça: esse habitará na caverna elevada de um forte rochedo. Ser-lhe-á dado pão e sua água lhe será assegurada⁷³². (*Diál.* 70.1-3⁷³³)

Para Justino, portanto, é evidente que nesta profecia ele também fala sobre o pão que Cristo mandou celebrar “como memória dele se ter feito homem por amor dos que nele creem” – pelos quais também padeceu -, e “do cálice que, como lembrança do seu sangue”, mandou igualmente consagrar com “ação de graças”. Mas o apologista alerta: “quando ouço falar que Perseu nasceu de uma virgem, compreendo que a serpente enganadora também quis arremedar isso” (*Diál.* 70.4-5⁷³⁴), em referência neste ponto aos enganos demoníacos que impedem a muitos de reconhecer a “verdade” do evangelho.

Dentre suas elegações, Justino inclui a de que os judeus suprimiram algumas partes das *Escrituras* que corresponderiam à Páscoa de Cristo, como os comentários de Esdras:

E Esdras disse ao povo: Esta Páscoa é nosso salvador e nosso refúgio. Se refletirdes e subir ao vosso coração que iremos humilhá-lo na cruz e, depois disso, esperardes nele, este lugar jamais ficará desolado, diz o Senhor das virtudes. Porém, se não crederdes nele, nem ouvirdes a sua pregação, sereis a zombaria das nações” (*Diál.* 72.1⁷³⁵).

Esta citação, no entanto, não aparece no livro do profeta Esdras, que apresenta uma pequena passagem sobre a Páscoa em 6.19-22. Lactâncio⁷³⁶, por sua vez, repete a mesma citação de Justino. Segundo Robert A. Kraft, o texto deve ter origem pré-cristã⁷³⁷, enquanto E. Norelli⁷³⁸ o considera como fruto de uma catequese paralela com base em um Mishnah de *Ex* 12. O fato é que este texto não está nas *Escrituras*. É Justino, no entanto, quem insiste em acusar os judeus de manipularem os textos sagrados.

Das profecias de Jeremias, o apologista diz que tiraram a seguinte passagem: “Eu sou como cordeiro que é levado para o sacrifício. Contra mim cogitaram pensamentos, dizendo: Vinde, atiremos um pedaço de madeira em seu pão, arranquemo-lo da terra dos vivos e o nome dele nunca mais será lembrado” [Εγὼ ὡς ἀρνίον <ἄκακον> , φερόμενον τοῦ θύεσθαι. Ἐπ’ ἐμὲ ἐλογίζοντο λογισμόν. λέγοντες : Δεῦτε, ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ καὶ ἐκτρίψωμεν αὐτὸν ἐκ γῆς ζώντων. καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ οὐ μὴ μνησθῆ ἰσχύει]⁷³⁹ (*Diál.* 72.2). Mais uma vez ocorre uma adaptação por via de uma hermenêutica cristológica a partir de um problema não

⁷³² Provavelmente uma citação de Is 33,13-19.

⁷³³ JUSTINO, *Op. cit.*, pp. 221-222.

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 222.

⁷³⁵ *Ibid.*, pp. 223-224.

⁷³⁶ *Div. inst.*, IV, 18, 22 cf. LACTANCIO. *Instituciones divinas*. Libros I-III. Introducción y notas de E. Sánchez Salor. Madrid: Editorial Gredos, 1990.

⁷³⁷ Ezra materials in Judaism and Christianity, *ANRW* II, 19/1, 1972, pp. 119-136.

⁷³⁸ Due *testimonia* attribuiti a Esdra, *Annali di storia dell'esegesi* 1 (1984), pp. 231-282.

⁷³⁹ וְאֲנִי כְּכֶבֶשׂ אֱלוֹף יוֹבֵל לְטָבוֹחַ וְלֹא יִדְעֵתִי כִּי-עָלִי חֲשָׁבוּ מִחֲשָׁבוֹת נִשְׁחִיתָה עַץ בְּחֶמְזוֹ וְנִכְרְתָנוּ מֵאֶרֶץ חַיִּים וְשָׁמוֹ לֹא יִזְכָּר עוֹד: Jr 11,19

admitido com a tradução da LXX⁷⁴⁰. עץ pode muito bem ser traduzido por ξυλον, tanto no sentido de “árvore” quanto de “madeira”; assim como עץ־אֵלֶּיךָ pode ser traduzido por ἄρτος, tanto no sentido de “pão” quanto de “alimento”⁷⁴¹. Mas como o profeta está falando metaforicamente de uma “oliveira florescente, bonita, de frutos lindos” (*Jr* 11.16), עץ בְּלֶחֶמוֹ, que vem na sequência, deve ser traduzido como “árvore em seu alimento”. Mas para F. C. Burckitt⁷⁴² esta poderia ser a corrupção da expressão עָתָב לֶחֶמוֹ [colocar o pão na aflição], semelhante a forma que aparece em *Sl* 127.2⁷⁴³. Justino, no entanto, a transforma em uma referência à cruz de Cristo e ao pão da eucaristia. O apologista reconhece que esta passagem “ainda se encontra em alguns exemplares das sinagogas dos judeus”, algo que não é possível saber, mas destaca que “por essas palavras se procura demonstrar que os judeus conspiraram contra o próprio Cristo, decidindo tirar-lhe a vida pelo suplício da cruz, e que ele é indicado, [...], como o cordeiro que é levado ao matadouro e aí se [...] apresenta como cordeiro inocente” (*Diál.* 72.3⁷⁴⁴). Justino ainda denuncia a supressão de um trecho de Jeremias ⁷⁴⁵ (*Diál.* 72.4) e do *Sl* 96 (cf. *Diál.* 73.1-2)⁷⁴⁶. Texto que tem suscitado hipóteses controversas.

De acordo com o apologista, por terem rejeitado o sacrifício de Cristo, a graça de Deus foi transferida a um novo povo, os gentios, e se justifica citando *Is* 29,13-14⁷⁴⁷. Um dos sinais é a interdição dos sacrifícios em Jerusalém imposta pela capitulação da cidade pelos romanos no ano 70 d.C. e reforçada pela derrota de 135 d.C., sobre Bar Kokhba. Ele escreve:

⁷⁴⁰ LXX Jeremiah 11:19 ἐγὼ δὲ ὡς ἄρνιον ἄκακον ἀγόμενον τοῦ θύεσθαι οὐκ ἔγνω ἐπ’ ἐμὲ ἐλογίσαντο λογισμὸν ποιηρὸν λέγοντες δεῦτε καὶ ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ καὶ ἐκτρίψωμεν αὐτὸν ἀπὸ γῆς ζώντων καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ οὐ μὴ μνησθῆ ἔτι

⁷⁴¹ Cf. THAYER, J. H. Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament. Baker Book House, 1977.

⁷⁴² Justin Martyr and Jeremiah 11, 9. *Journal of Theological Studies*. 1932, XXXIII (4), pp. 371-373. doi: 10.1093/jts/os-XXXIII.4.371.

⁷⁴³ עָתָב לֶחֶמוֹ מִשְׁכֵּימִי קֹם מֵאַחֲרֵי-שֶׁבֶת אֲכָלִי לֶחֶם הָעֶצְבִּים [“é inútil madrugar, deitar tarde, comendo o pão do sofrimento”].

⁷⁴⁴ JUSTINO, *Op. cit.*, p. 224.

⁷⁴⁵ “O Senhor, o Deus Santo de Israel, lembrou-se de seus mortos, dos que dormiram na terra amontoada, e desceu até eles para anunciar-lhes a sua salvação”

⁷⁴⁶ “Do alto do madeiro”. Porque dizendo a palavra: Dizei entre as nações: o Senhor reina do alto do madeiro, deixaram apenas: “Dizei entre as nações: o Senhor reina”. Entre as nações, nunca se referiu a homem nenhum de vossa descendência como Deus e Senhor, que tenha reinado, exceto desse que foi crucificado, do qual, no mesmo salmo, o Espírito Santo nos diz que se salvou e ressuscitou, dando-nos a entender que não é semelhante ao deus das nações; este, de fato, são apenas imagens de demônios. Cf. DERETT, J. D. M. O Κύριος εβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου. *Vigiliae Christianae*, 43, 1989, pp. 378-392; MEHLMANN, J. Dominus regnavit a ligno. *Revista de cultura bíblica* 6 (1969), pp. 69-98; BRINKTRINE, J. Dominus regnavit a ligno. *Biblische Zeitschrift* 10, 1966, pp. 105-107.

⁷⁴⁷ “O Senhor diz: “Esse povo se aproxima de mim com a boca e me honra com os lábios, mas o seu coração está longe de mim. A adoração que me prestam só é feita de regras ensinadas por homens. Por isso uma vez mais deixarei atônito esse povo com maravilha e mais maravilha; a sabedoria dos sábios perecerá, a inteligência dos inteligentes se desvanecerá” (BÍBLIA SAGRADA: Nova Versão Internacional. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional, 2000.).

Deus, portanto, testemunha que lhes são agradáveis todos os sacrifícios que lhe são oferecidos em nome de Jesus Cristo, os sacrifícios que este nos mandou oferecer, isto é, os da Eucaristia do pão e do vinho, que os cristãos celebram em todo lugar da terra. Por outro lado, Deus rejeita os sacrifícios que vós lhe ofereceis por meio de vossos sacerdotes (*Diál.* 117.1)

Πάσας οὖν [ὅλ] διὰ τοῦ ὀνόματος τούτου θυσίας. ἃς παρέδωκεν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς γίνεσθαι. τουτέστιν ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρεστου καὶ τοῦ ποτηρίου. τὰς ἐν παντὶ τόπῳ τῆς γῆς γινομένας ὑπὸ τῶν Χριστιανῶν. προλαβὼν ὁ θεὸς μαρτυρεῖ εὐαρέστους ὑπάρχειν αὐτῷ · τὰς δὲ ὑφ' ὑμῶν καὶ δι' ἐκείνων ὑμῶν τῶν ἱερέων γινομένας ἀπαναίναται ,Βοβιχβον.

Justino ainda lembra que entre os judeus há quem defenda que Deus “aceitava as orações que lhe faziam os homens daquele povo que se encontrava na dispersão. Essas orações que são chamadas de sacrifícios” (*Diál.* 117.2). A tradição judaica realmente faz esse tipo de associação, como o que se lê em Berakoth 32b: “R. Eleazar também disse: Oração é mais eficaz que oferendas, como ele diz: “com qual propósito é a multidão de vossos sacrifícios a Mim?”. Mas parece indicar que os judeus associavam as profecias de Malaquias aos judeus da dispersão, como referência àqueles que entre as “nações” então ofereciam orações em vez de sacrifícios. O apologista concorda “que as orações e ações de graças feitas por homens dignos são os únicos sacrifícios perfeitos e agradáveis a Deus”, porém, destaca que

são esses que os cristãos aprenderam a oferecer na comemoração do alimento tanto seco quanto líquido, na qual se recorda a paixão que o Filho de Deus sofreu por eles (*Diál.* 117.3)⁷⁴⁸.

Ταῦτα γὰρ μόνα καὶ χριστιανοὶ παρέλαβον ποιῆν. καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς. ἐν ἣ καὶ τοῦ πάθους. ὃ πέποιθε δι' αὐτοῦ<ς> ὁ οὐδὸς τοῦ θεοῦ. μέμνηται · (Bobichon).

Neste ponto, não está claro de qual tipo de refeição Justino está falando. P. Bobichon⁷⁴⁹ sugere que seja uma referência à refeição fraternal chamada *agape*. Seja como for, a disputa pelo significado das palavras de Malaquias aparece como uma forte divergência entre judeus e cristãos.

Há vários fatores que corroboram para a construção identitária de grupos sociais. Neste caso específico contemplado por esta pesquisa, a celebração da eucaristia, bem como, os discursos e as ideias construídas e aplicadas a ela no tocante à identificação dos cristãos agora aparecem nessa disputa por significados. É preciso analisar as raízes da relação entre a ceia judaica e a ceia cristã.

⁷⁴⁸ Ταῦτα γὰρ μόνα καὶ χριστιανοὶ παρέλαβον ποιῆν. καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς. ἐν ἣ καὶ τοῦ πάθους. ὃ πέποιθε δι' αὐτοῦ<ς> ὁ οὐδὸς τοῦ θεοῦ. μέμνηται · (Bobichon).

⁷⁴⁹ Justin Martyr, *Dialogue avec le Tryphon*: édition critique. V. 2. Fribourg: Departement de patristique et d'histoire de l'église de l'Université de Fribourg, 2003. p. 868. Nota 4.

3.3 Alimentando as diferenças

A literatura bíblica testemunha que desde muito cedo os israelitas ou judeus passaram a ter regras alimentares desempenhando sinais importantes para a identidade do povo⁷⁵⁰. Mas a narrativa da Páscoa no Egito talvez seja especial pois, por meio do ritual estabelecido por Deus, o povo de Israel é distinguido entre os Egípcios pelo anjo da morte (*Ex* 12.1 ss).

A celebração era também uma memória da libertação da escravidão do Egito. “Este dia será para vós uma festa memorável em honra do Senhor, que haveis de celebrar por todas as gerações, como instituição perpétua” (*Ex* 12.14). Após esta aliança, uma série de proibições alimentares são apresentadas em *Levíticos* e em *Deuteronômio*, sob os auspícios de serem “um povo consagrado ao Senhor” (*Dt* 14.21). Como escreve Mary Douglas⁷⁵¹, “se o alimento é tratado como um código, a mensagem que ele carrega será encontrada no padrão das relações sociais expressas”.

O alimento como fator de distinção do povo de Israel ou do povo judeu se desenvolve principalmente a partir do Segundo Templo (c. 516 a.C. – 70 d.C.)⁷⁵², depois na conquista da Palestina por parte dos Seleucidas, bem como o levante dos Macabeus, destacando-se como uma importante marca da identidade do povo eleito. Daniel recusou os alimentos do rei da Babilônia; na narrativa de Ester está presente a conexão entre identidade e os banquetes⁷⁵³; e no livro dos Macabeus aparece a fiel recusa dos judeus a comer carne de porco (*II Mc* 7.1). O contato com os outros povos dentro do mundo greco-romano tornou inevitável a assimilação de elementos externos à cultura judaica, mas não deixaram de ocasionar reações internas. Praticamente em todas as reuniões sociais do mundo greco-romano havia comida, bebida e algum tipo de saudação aos deuses pagãos⁷⁵⁴, o que motivou a construção de mecanismos de diferenciação social entre judeus e pagãos à mesa.

Tácito percebia esta característica peculiar dos judeus:

Tendo o resto da humanidade com todo o ódio de inimigos. Eles se sentam separados na ceia, dormem separados e assim, como uma nação, são singularmente propensos à luxúria, eles se abstêm do intercurso com mulheres estrangeiras; entre eles mesmos é

⁷⁵⁰ MACDONALD, N. *Not Bread Alone: The Uses of Food in the Old Testament*. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 196. Cf. EHRENSPERGER, K.; MacDONALD, N.; REHMANN, L. S. (Org.). *Decisive meals: table politics in Biblical Literature*. London/New York: Bloombury T&T Clark, 2012.

⁷⁵¹ Deciphering a meal. In: GEERTZ, C. (Ed.) *Myth, symbol and culture*. New York: Norton, 1971.

⁷⁵² BRUMBERG-KRAUS, J.; MARKS, S.; ROSENBLUM, J. D. Ten Theses Concerning Meals and Early Judaism. In: MARKS, S.; TAUSSIG, H. (Ed.). *Meals in Early Judaism: Social Formation at the Table*. New York: Palgrave Macmillan, 2014. p. 23.

⁷⁵³ PLIETZCHE, S. Eating and living: the banquets in the Esther Narratives. In: EHRENSPERGER, K.; MacDONALD, N.; REHMANN, L. S. (Org.). *Op. cit.*, 2012.

⁷⁵⁴ ASCOUGH, R. S.; HARLAND, P. A.; KLOPPENBORG, J. S. (Org.). *Associations in the Greco-Roman World: A Sourcebook*. Waco, Texas/Berlin: Baylor University Press; De Gruyter, 2012.

ilegal. A circuncisão foi adotada por eles como uma marca da diferença de entre os outros homens. (*Histórias* 5.5.2⁷⁵⁵)

Semelhantemente, Filostratus descreve os judeus como

inveterados rebeldes, não apenas contra Roma, mas contra toda a sociedade humana. Vivendo em sua peculiar exclusividade e não tendo nem seu alimento, nem suas libações, nem seus sacrifícios em comum com os homens. (*Vida de Apolônio de Tiana* V.23⁷⁵⁶)

Este estranhamento externo quanto às práticas judaicas é reconhecido no terceiro livro de *Macabeus* (3.3-5): “Mas reverenciando a Deus e conduzindo a si mesmos de acordo com a Lei, se mantém aparte quanto aos alimentos, e por esta razão parecem odiosos para alguns”.

3.3.1 A influência greco-romana sobre a mesa dos judeus

Os banquetes na antiguidade também poderiam ser cerimônias externas, cuja “comensalidade demonstrava e confirmava a membresia e a solidariedade de um grupo, mostrando o *status* do grupo *vis-à-vis* os *outsiders*, e estabelecia as hierarquias que existiam tanto na ampla sociedade quanto dentro do próprio grupo”, conforme destacou Peter Garnsey⁷⁵⁷. Entre os gregos, primeiramente, as reuniões comensais ocasionaram a instituição do que ficou conhecido em latim como *symposium*. Do vocábulo grego *σμπόσιον* significa basicamente “beber junto” e se referia à segunda parte do banquete grego, dedicada à bebida e conversação. Entre as altas sociedades e a classe letrada, o *symposium* tornou-se até um gênero literário⁷⁵⁸.

Platão e Xenofonte descrevem o modelo clássico do *symposium*, que se tornou comum entre os filósofos⁷⁵⁹. Os participantes se lavavam com a assistência de escravos e então reclinavam em sofás com almofadas. Primeiramente comem, então vem o *symposium* propriamente com a bebida. Uma parte é oferecida em libação aos deuses; quando o vinho é vertido no chão e um hino é cantado. O presidente da celebração é o *symposiarca*. Durante o momento em que a bebida era servida os participantes conversam, obras literárias poderiam ser

⁷⁵⁵ Cf. *Historiae*. Ed. Charles Dennis Fisher. Clarendon Press. Oxford. 1911.

⁷⁵⁶ Cf. FILOSTRATO, F. *Vita di Apollonio di Tiana*. Milano: Adelphi, 1978.

⁷⁵⁷ *Food and Society in Classical Antiquity*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1999. p. 128.

⁷⁵⁸ Ibid. p. 129.; SMITH, D. E. *Op. cit.*, 2003. p. 42ss.; KÖNIG, J. *Saints and Symposiasts: The Literature of Food and the Symposium in Greco-Roman and Early Christian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 6ss.

⁷⁵⁹ Ambos com obras denominadas *Symposium* ou *Banquete* cf. PLAOTONE. *Simposio: sull'amore*. 14 ed. Milano: Feltrinelli, 2016; MARTINIS, L. De, REALE, G. (Ed.). *Senofonte: Tutti Gli Scritti Socratici: Apologia di Socrate-Memorabili-Economico-Simposio*. Testi Greci a Fronte. Milano: Bompiani, 2013.

lidas e apresentações musicais protagonizadas para o entretenimento. Era provavelmente uma reunião para os homens, embora aparecessem garotas flautistas e cortesãs⁷⁶⁰.

Em *Sobre a Vida Contemplativa* de Fílon de Alexandria⁷⁶¹, o baquete dos *Therapeutae* é um exemplo da influência do *symposium* sobre os judeus. O grupo é descrito como uma seita judaica dedicada ao estudo alegórico das *Escrituras* e à reflexão, com marcante ascetismo e desapego material. Ainda não é possível ter certeza se essas comunidades existiram de fato, mas Eusébio de Cesareia⁷⁶² os considerou como “cristãos” do Egito.

Não é apresentado um sistema de crenças, mas os estudos filosóficos dos *Therapeutae* são mencionados várias vezes (*Sobre a Vida Contemplativa* 25-31; 75-79). As principais ocupações descritas eram as seguintes: de modo particular, em suas casas eles gastavam seis dias por semana filosofando (30). Reuniam-se no sétimo dia para a ceia comunal, onde aproveitavam para ouvir a uma erudita leitura de seu presidente e ainda desfrutar da ceia. Não é tão simples determinar a sequência exposta por Fílon, pois ele vai e volta em suas explicações, todavia a mesa de jantar é mencionada primeiro (73), então aparece o discurso do presidente (75-7), continua com a hinódia dos *Therapeutae* (80) e apenas menciona a ceia propriamente quando as mesas são finalmente estabelecidas (81). Diferentes “compassos e melodias” são mencionados para a hinódia. Um espaço especial aparece para a παρασπόνδεια (ritos antes ou na libação da ceia) (80), que designa o cantarolar de Paeon durante a cerimônia de libação⁷⁶³. De modo geral, Fílon diz que “eles não comem nada muito caro, mas pão simples com um condimento de sal com o mais extravagante sabor e hissopo. Bebida para eles era água corrente [de um córrego ou nascente]” (37), de modo que a principal nutrição dos *Therapeutae* é espiritual.

A descrição da dieta contemplativa vem durante a prolongada narrativa sobre o *symposium* da comunidade, que segue uma crítica discussão do famoso banquete conhecido entre os gregos. A mesa é livre de carne,

sobre ela estão pedaços de pão, junto com um tempero de sal. Há também hissopo como um atrativo, pronto para aqueles de uma constituição mais delicada. Assim como a reta razão dita a abstinência do vinho (*nephalia*) para sacerdotes quando sacrificando, assim também para aquelas pessoas por um tempo de vida, pois o vinho é uma droga da tolice e muitas coisas caras para comer [apenas] estimulam aquilo de mais insaciável em todos os animais: o desejo. (73-74)

⁷⁶⁰ SCHÉFER, G.; WEINGARTEM, S. Food and memory in the creation of Jewish Identity. In: McWILLIAMS, M. (Ed.). *Celebration: proceedings of the Oxford Symposium on Food and Cookery 2011*. Totnes, Devon (U.K.): Prospect Books, 2012.

⁷⁶¹ PHILO. *On the contemplative life*. Volume. X. with translation of F. H. Colson. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press/William Heinemann LTD, 1985.

⁷⁶² *Hist. Ecles.* II,17.1ss.

⁷⁶³ KLINGHARDT, M. The ritual dynamics of Inspiration: the therapeutae’s dance. In: MARKS, S.; TAUSSIG, H. (Ed.). *Meals in Early Judaism: Social Formation at the Table*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

Pão, sal, ervas e água compõem as ceias do Therapeutae. São elementos que marcam a simplicidade, moralidade, humildade cúltica e a moderação, destacada pela ausência do vinho. Segundo McGowan⁷⁶⁴ esta sugestão está conectava à ideia de cultos puros, como parte de uma implícita teoria das oferendas, a prescrição de *Levíticos* (10.9) que recomenda aos sacerdotes não beberem vinho antes de entrar no tabernáculo. A pureza da mesa carregada de pães e sal contrasta com as “coisas com sangue”. Fílon descreve suas reuniões da seguinte forma:

Depois das orações os anciões reclinam de acordo com a ordem de suas admissões, pois eles não reconhecem como anciões aqueles que são ricos em anos e em cabelos grisalhos, que são considerados como ainda mais crianças se tiverem apenas nos últimos anos vindo a amar esta regra de vida, mas àqueles que a partir de seus mais antigos anos têm gastado sua juventude e o florescer de sua maturidade no ramo contemplativo da filosofia, que é de fato a parte mais bela e divina. (67)

Então o presidente se levanta e canta um hino composto em honra da divindade, que seja um novo de sua autoria, ou um antigo escrito por poetas de tempos passados [...]. Depois dele os outros também cantam em seus lugares e em ordem própria enquanto todo o resto ouve em profundo silêncio, exceto quando eles precisam cantar o refrão, pois então todos cantam, homens e mulheres do mesmo modo. (80)

Quando cada pessoa termina o hino, os jovens trazem à mesa, sobre a mencionada mesa, sobre a qual a maioria de todos os alimentos puros são [colocados]: [pedaços] de pães de fermento, com um tempero de sal misturado com hissopo. Esta [combinação] é em respeito à mesa sagrada no vestíbulo do santuário do Templo. Pois sobre esta [mesa] são colocados os pedaços de pão e sal, sem condimento e pão sem fermento e a salada não misturada. Pois era apropriado que o mais simples e puro alimento fosse alocado à mais excelente porção dos sacerdotes, como uma recompensa pelos serviços, enquanto outros zelosamente buscariam o mesmo [tipo de alimento], mas se afastando dos pães do templo, a fim de que seus superiores possam ter precedência. (81-82)⁷⁶⁵

Desse modo, Fílon destaca contrastes tanto em relação aos rituais do templo quanto ao reclinar do mundo pagão. Reclinar era uma prática amplamente difundida na cultura mediterrânea. É certo dizer que reclinar era mais apropriado para ceias nas quais valores sociais, religiosos e rituais eram proeminentes. O banquete reclinado do mundo greco-romano sempre incluía a libação e a conversa à mesa⁷⁶⁶. Mas enquanto para os gregos o *symposium* era uma reunião exclusivamente masculina, na reunião dos *therapeutae* as mulheres também participavam. Fílon destaca que a maioria delas era idosa, que haviam decidido se manterem virgens e castas

não sob compulsão, como algumas das sacerdotisas gregas, mas de sua livre vontade, em seu anseio ardente de sabedoria. Ansiosas por tê-la por sua companheira elas desprezaram os prazeres do corpo e não desejam nenhuma descendência mortal, mas aquela imortal criança que só a alma que é querida por Deus pode trazer ao nascimento

⁷⁶⁴ The food of the Therapeutae. In: MARKS, S.; TAUSSIG, H. (Ed.). *Meals in Early Judaism: Social Formation at the Table*. New York: Palgrave Macmillan, 2014. p. 133.

⁷⁶⁵ PHILO. *On the contemplative life*. Volume. X. with translation of F. H. Colson. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press/William Heinemann LTD, 1985.

⁷⁶⁶ SMITH, D. E. Next steps: placing this study of jewish meals in the larger picture of meals in the Ancient World, Early Judaism, and Early Christianity. In: MARKS, S.; TAUSSIG, H. (Ed.). *Op. cit.*, New York: Palgrave Macmillan, 2014. p. 176. Id. *From symposium to Eucharist: the banquet in the early Christian World*. Minneapolis: Fortress, 2003.

sem ajuda porque o Pai tem semeado nelas seus raios espirituais permitindo-lhes contemplar as verdades da sabedoria. (68)⁷⁶⁷

Conforme aponta Andrew McGowan⁷⁶⁸, Fílon apresenta as necessidades corporais como “déspotas” e o ascetismo dietário como “uma forma de guerra contra aquela dominação, ou pelo menos uma objeção consciente a ele”. Fome e sede aparecem como adversárias dos filósofos. A moderação ascética é exaltada como suporte da vida contemplativa. Mas depois da ceia e de ouvirem a mensagem na assembleia, partem para um outro estágio.

Depois da ceia eles fazem uma sagrada vigília, que é celebrada da seguinte maneira. Todos eles se levantam em um corpo no centro do refeitório que eles primeiro formam dois coros, um de homens, o outro de mulheres, o líder e o precentor escolhidos por cada um sendo o mais altamente estimado entre eles e o mais musical. (83)

Então quando cada coro tem completado sua própria parte na festa, tendo bebido como em uma festança báquica do forte vinho do amor de Deus, eles se misturam, e os dois coros se tornam um, uma cópia do coro organizado no Mar Vermelho na ocasião da maravilha forjada. (85)

Assim eles continuam até o amanhecer intoxicados e então, não com a cabeça pesada ou com olhos sonolentos, mas mais alertas que quando eles vieram para o baquete, eles se levantam com suas faces e o corpo inteiro voltados para o oeste e quando eles contemplam o sol nascendo, com as mãos estendidas para o céu oram por um dia feliz, pela verdade e acuidade de pensamento. (89)⁷⁶⁹

Nesta outra parte, homens e mulheres se unem cantando e sob efeito do vinho. Fílon contrasta tanto a pomposidade do Templo dos judeus quanto aos banquetes pagãos, que não contemplam a beleza do Senhor e sua sabedoria. A dança final aponta para aquilo que os estudos filosóficos não podem alcançar sozinhos.

Fílon descreve os *Therapeutae* em paralelo com os *symposia* de Platão e Xenofonte (*Sobre a Vida Contemplativa* 57-63), o banquete de Ciclope de Odisseu (40-41) e o estilo real dos banquetes italianos, notáveis por seu alto custo e luxúria (48-56). O banquete de Platão discute essencialmente o amor, Eros, e sua relação com a vida dos seres humanos. O banquete descrito por Xenofonte menciona “garotas com flautas e dançarinas” entre “outros acompanhamentos da mais desenfreada folia” (Fílon, 58⁷⁷⁰). Em contraste ao *symposium* platônico, do qual garotas com flautas são excluídas⁷⁷¹. De fato, a música e a dança recebem mais destaque em particular no *symposium* de Xenofonte. Este tipo de performance – dançando, tocando flauta e lira – proporciona mais do que “atrações apazíveis e sons”⁷⁷². Ela também solicita os tópicos da discussão simpótica e inspira sua solução geral. Até Sócrates deseja

⁷⁶⁷ PHILO. *On the contemplative life*. Volume. X. with translation of F. H. Colson. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press/William Heinemann LTD, 1985.

⁷⁶⁸ The food of the Therapeutae. In: MARKS, S.; TAUSSIG, H. (Ed.). *Meals in Early Judaism: Social Formation at the Table*. New York: Palgrave Macmillan, 2014. p. 132.

⁷⁶⁹ Cf. PHILO. *Op. cit.*, 1985.

⁷⁷⁰ Xenofontes, *Symp.* 2.

⁷⁷¹ Plat. *Symp.* 176e.

⁷⁷² Xenofontes, *Symp.* 2.2.

aprender a dançar⁷⁷³ e confessa ensaiar sozinho em casa. Então irrompe a discussão sobre o valor da dança junto com os tópicos filosóficos da paideia e dos valores morais da conduta ideal. Tanto na narrativa de Fílon quanto na de Xenofonte a dança é a parte final não apenas do respectivo ritual, mas também da narrativa. Mas existem diferenças marcantes entre as duas propostas.

No *symposium* de Xenofonte, a dança não corrobora com a filosofia. Pelo contrário, ela aparece como entretenimento para aqueles que “estavam todos de pé no mais alto pico de entusiasmo”⁷⁷⁴. Assistir a performance da dança permite aos banqueteiros xenofônicos discutir a *kalokagathia* e seu ensino, porém isso não os fazem moralmente melhores. Pelo contrário, como escreve Matthias Klinghard⁷⁷⁵, “a dança conduzia à excitação erótica e resultava na ruptura da comunidade simpótica”. Fílon procura demonstrar não apenas a superioridade do ritual dos *Therapeutae* sobre o banquete socrático, mas a readaptação da sua função, como o reconhecimento da salvação oferecida por Deus ao seu povo e reconhecida por aqueles que meditam e refletem sobre sua sabedoria. Desse modo a dança é a parte central no ritual dos *Therapeutae* e não um simples desfecho.

Depois da ceia, o παννυχίς começa. Todos de pé formam dois coros, um masculino e outro feminino (83-84). Algumas vezes eles cantam juntos e uníssono, outras vezes antifonicamente enquanto performam os próprios gestos e passos de dança. A exaltação e felicidade dos celebrantes é associada à “suprema felicidade” ao cruzar o Mar Vermelho, performadas por Miriam e Moisés ao celebrarem a libertação de Israel da tirania do Egito (Ex 15.1). Esta narrativa, no entanto, não é livre de elementos eróticos. Pois apenas depois dos dois coros separados ter terminado sua performance é que eles bebem do “forte vinho do amor de Deus, [...] se misturam, e os dois coros se tornam um” (85). Mas, uma vez que Fílon relata contrastivamente o *symposium* de Platão (59-63), esta experiência dos *therapeutae* sugere a verdadeira fonte do amor e da pureza entre homem e mulher.

Na explicação de Fílon os dois coros separados de homens e mulheres se assemelham à separação inicial dos sólidos muros de água que abriram espaço para os israelitas passarem; mas então com o retorno e união das águas, os perseguidores são derrubados e arruinados. Então, a separação e unificação da água foi a “fonte da salvação” para os israelitas (86). É o reconhecimento da salvação oferecida por Deus que proporciona que homens e mulheres, de

⁷⁷³ Id. 2.17.

⁷⁷⁴ Xenofontes, *Symp.* 9.5 cf. MARTINIS, L. De, REALE, G. (Ed.). *Senofonte: Tutti Gli Scritti Socratici: Apologia di Socrate-Memorabili-Economico-Simposio*. Testi Greci a Fronte. Milano: Bompiani, 2013.

⁷⁷⁵ The ritual dynamics of Inspiration: the therapeutae’s dance. In: MARKS, S.; TAUSSIG, H. (Ed.). *Meals in Early Judaism: Social Formation at the Table*. New York: Palgrave Macmillan, 2014. p. 143.

modo idêntico, fiquem tão extasiados que formem um coro único de ambos os sexos a fim de cantar hinos de ação de graças a Deus (87)⁷⁷⁶.

Segundo Jonathan Brumber-Kraus⁷⁷⁷, o texto de Fílon apresenta semelhanças a outros escritos antigos que contrastam as características dos banquetes, como Athanaeus sobre as *simposia* homéricas, as de Platão e Xenofontes, bem como a de Epicuro e outros (*Deipnosophistae* V. 186-188ff⁷⁷⁸); alguns episódios da *Sátiras* de Horácio⁷⁷⁹; a cena Trimalchionis no *Satyricon* de Petrônio; e mais tarde no *Convivium seu Lapithae* de Luciano e no *Quaestiones Conviviales* de Plutarco. Athenaeus, por exemplo, procurava distinguir o bom e o mau *symposium*. De acordo com o personagem Masurius no Livro V do *Deipnosophistae*, o *symposium* com Sócrates de Platão e Xenofonte é esteticamente superior ao *symposium* de Epicuro, pois a primeira descrição representava a conversa das diferentes escolas filosóficas, enquanto a última tem apenas Epicuristas falando uns aos outros. Por outro lado, “o banquete homérico” seria superior a todas estas, pois Homero varia não apenas os personagens nas ceias, mas também as configurações.

Fílon, contudo, também faz comparações para apontar um banquete idealizado, que destaca a sabedoria e piedade daqueles que se dedicam a uma vida modesta, mas rica em pureza. Ele prefere o ideal alicerçado biblicamente de um “coro único” no qual as vozes de homens e mulheres se harmonizam, “uma cópia da configuração do antigo coral para além do Mar Vermelho em louvor às maravilhas realizadas lá”, a um ideal platônico ou *athenaeon* do banquete de diversos participantes. Segundo Matthias Klinghardt⁷⁸⁰, o retrato de Fílon da ceia dos *therapeutae*, sua intensa introdução crítica aos banquetes e o apelo ao imaginário profundamente enraizado no imaginário do Êxodo revela um tipo de prática de ceia que era então parte do judaísmo antigo, que tanto resiste quanto integra o domínio imperial na grande

⁷⁷⁶ “... a fim de cantar hinos de ação de graças a Deus” (87) [τούς ευχαριστήριους ύμνους εις τον σωτήρα θεόν ήδον].

⁷⁷⁷ Contrasting Banquets: a literary commonplace in Philo’s *On the Contemplative Life* and Other Greek and Roman Symposia. In: MARKS, S.; TAUSSIG, H. (Ed.). *Meals in Early Judaism: Social Formation at the Table*. New York: Palgrave Macmillan, 2014. p. 164ss.

⁷⁷⁸ “Nós falaremos agora sobre a *simposia* homérica. Nesta, o poeta distingue tempos, pessoas e ocasiões. Esta característica Xenofontes e Platão corretamente copiam, pois no início de seus tratados eles explicam a ocasião do *symposium*, e que estão presentes. Mas Epicuro não especifica nenhum lugar, nenhum tempo; ele não faz qualquer introdução [...]. E mais, Homero introduz questões que diferem em suas idades e visões da vida – Nestor, Ajax, Odysseus – todos falando geralmente buscando a excelência, mas têm proposto especificamente caminhos diversos para encontra-lo. Epicuro, por outro lado, não introduz nada mas os profetas dos átomos, enquanto ele tinha diante de si estes como seus modelos, eu quero dizer a variedade [poikilion] da *symposia* no Poeta, bem como o chame de Platão e Xenofontes.” Cf. ATHENAEUS. *The Learned Banqueteurs*, V. I-VIII. Edited and translated by S. Douglas Olson (Loeb Classical Library) Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2006-2012.

⁷⁷⁹ Cf. ORAZIO. *Le satire*: texto latino a frente. Firenze: Passigli, 2007.

⁷⁸⁰ The ritual dynamics of Inspiration: the *therapeutae*’s dance. In: MARKS, S.; TAUSSIG, H. (Ed.). *Op. cit.*, New York: Palgrave Macmillan, 2014. p. 154.

sociedade. O pensador judeu, compreendia o significado crucial, religioso, teológico e social inerente às práticas e ideologias das ceias no mundo helenístico e romano, que aparecem em jogo na distinção performativa das ceias e das práticas desse tipo particular de judeus no I século no Egito.

Como apontou Dennis Smith⁷⁸¹, culturalmente as ceias “eram importantes para a formação social em geral, semelhantes a fenômenos como uma associação voluntária, que tendia regularmente a enfatizar ceias rituais como elemento central para sua *raison d’être*”. Essas transformações, deve-se destacar, são dinâmicas e em conexão com as circunstâncias sociais ao redor.

3.3.2 A ação de graças na ceia

O tempo ao redor da mesa foi essencial para a religião judaica no I século d.C. Além do estudo das *Escrituras* os *rabis* se empenharam nas prescrições sobre a mesa. Este último, um aspecto fundamental para diferenciar os judeus dos demais povos. Antes do *seder* propriamente dito e fora do ambiente litúrgico das sinagogas existiu o *chavurah*, uma reunião informal para o estudo da Torá⁷⁸². Hoffman⁷⁸³ bem escreveu que “a oração à mesa era obviamente central na religião rabínica. O *chavurah* era o meio social no qual a oração à mesa era executada”. A princípio não existia nenhuma liturgia formal regendo a ceia, exceto a oração sobre os alimentos.

O ברכת המזון ou “bênção sobre os alimentos” tem sua origem diretamente relacionada à determinação de Dt 8.10 ao povo de Israel: “Comerás e te fartarás, bendizendo ao Senhor pela boa terra que te deu”. Desde então, todo israelita deveria oferecer ação de graças a Deus pelos alimentos. Essa ideia é reforçada no *Livro dos Jubileus* 22.1-10⁷⁸⁴, texto escrito

⁷⁸¹ Next steps: placing this study of Jewish meals in the larger picture of meals in the Ancient World, Early Judaism, and Early Christianity. In: MARKS, S.; TAUSSIG, H. (Ed.). *Meals in Early Judaism: Social Formation at the Table*. New York: Palgrave Macmillan, 2014. p. 176. Cf. SMITH, D. E. *From symposium to Eucharist: the banquet in the early Christian World*. Minneapolis: Fortress, 2003.; SMITH, D. E.; TAUSSIG, H. *Op. cit.*, 2012.

⁷⁸² Cf. Mishnah, Berakhot, 3:4; 5:1; 6:5–6 cf. NEUSNER, J. *The Mishnah: a new translation*. New Haven: Yale University Press, 1988..

⁷⁸³ Passover Meal in Jewish Tradition. In: BRADSHAW, P. F.; HOFFMAN, L. A. (Ed.). *Passover and Easter: origin and history to Modern times*. Notre Dame, Indiana: Notre Dame Press, 1999. p. 11.

⁷⁸⁴ *Jubileus* 22.3-9: “E naqueles dias Ismael veio ver o pai dele, e eles dois vieram juntos, e Isaque ofereceu um sacrifício de holocausto [oferta queimada], e o apresentou no altar de seu pai, que ele [Abraão] havia construído em Hebron. E ele ofertou uma oferta de agradecimento e fez uma festa de alegria diante de Ismael, seu irmão. E Rebeca fez bolos novos dos grãos novos, e os deu a Jacó, seu filho, para levá-los a Abraão, seu pai, dos primeiros frutos da terra, para que ele comesse e bem dissesse ao Criador de todas as coisas antes de morrer. E também Isaque enviou, pelas mãos de Jacó, a Abraão uma oferta de agradecimento [oferta pacífica], que ele pudesse comer e beber. E ele comeu e bebeu, e bem disse ao Deus Altíssimo, que criou o céu e a terra, que fez todas as coisas

aproximadamente 100 a.C. que apresenta sacrifícios, festa, pães novos feitos por Rebeca e as ações de graças de Isaque e de Abraão, pela bondade do Senhor em conceder-lhes inúmeros benefícios. Não existia uma estrutura padrão para o *Birkhat Hamazon*, o que tornava a oração muito espontânea, mas como apontou Enrico Mazza⁷⁸⁵, toda oração de gratidão diante dos alimentos deveria fazer com que os judeus recordassem a dádiva da terra concedida por Deus, o penhor da aliança ao deixarem o Egito.

Na narrativa dos evangelhos de Mateus 26:26-29, Marcos 14:22-25 e Lucas 22:19-20, Jesus se reuniu com os seus discípulos e, como era de costume, deu graças. Por ser pouco antes da páscoa, muito tem se questionado sobre as conexões deste jantar com a famosa festa judaica. Comer pão, beber vinho e dar graças são momentos que aparecem também no seder da páscoa apontado na *Mishnah Pesahim 10*⁷⁸⁶, por isso surgiu a seguinte questão: Teria Jesus participado de um seder de páscoa antes de sua morte?⁷⁸⁷

O trabalho de Tabory sobre o seder Passover, que foi completado como um doutorado em 1977, assume que a Mishnah pode acuradamente ser usada para reconstruir o ritual da Páscoa tal como celebrada pelos judeus antes de 70 d.C. Tabory⁷⁸⁸, a partir de uma análise da *m. Pesahim 10*, desenhou a reconstrução do seder de Páscoa do período do Segundo Templo incluindo os quatro copos acompanhados de bênçãos, o comer do cordeiro pascal, a narrativa da história, o midrash sobre Deuterônômio, e o recitar do Hallel. Segundo Tabory⁷⁸⁹, o cordeiro, o matzah e as ervas amargas eram originalmente comidos antes da ceia. A mudança para a recitação da haggadah antes da ceia se desenvolve em paralelo ao *symposium* grego. Esta teoria, no entanto, é rebatida por S. Safrai e Z. Safrai⁷⁹⁰, pois eles não veem nenhuma correspondência com a descrição da ceia na Tosefta.

com gordura [em abundância] da terra, e as deu aos filhos dos homens para que eles pudessem comer e beber e bem dizer seu Criador. "E agora eu Te agradeço, meu Deus, porque Tu me fizeste ver este dia: Eis que eu tenho um cento e três escotes e quinze anos, um homem velho e repleto de dias, e todos os meus dias me foram de paz. A espada do inimigo não me derrotou em tudo o que Tu deste a mim e a meus filhos todos os dias de minha vida até este dia. Meu Deus, que Tua misericórdia e Tua paz seja sobre teu servo, e sobre a descendência de seus filhos, que eles possam ser a Ti uma nação escolhida e uma herança de entre todas as nações da terra de agora e por todos os dias das gerações da terra, por todas as eras."

⁷⁸⁵ *The Celebration of the Eucharist: The Origin of the Rite and the Development of Its Interpretation*. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1999.

⁷⁸⁶ Cf. NEUSNER, J. *The Mishnah: a new translation*. New Haven: Yale University Press, 1988.

⁷⁸⁷ KLAWANS, J. *Op. cit.*, pp. 24-33, 2001.

⁷⁸⁸ *The Passover ritual throughout the generations* [Hebrew]. Tel Aviv: Habib-butz hameuchad, 1996. pp. 70-78. *Apud* KULP. J. The origins of the seder and haggadah. *Currents in Biblical Research*. 4.1, 2005, p. 114.

⁷⁸⁹ Towards a History of the Paschal Meal. In: BRADSHAW, P. F.; HOFFMAN, L. A. (Eds.). *Passover and Easter: origins and history to Modern Times*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999. pp. 62-80.

⁷⁹⁰ *Haggadah of the Sages* [hebrew]. Jerusalém: Karta, 1998. p. 24. *Apud* KULP. J. *Op. cit.*, 2005, p. 114.

Conforme destacou Kulp⁷⁹¹, as teses de Tabory, bem como a perspectiva adotada por L. Hoffman⁷⁹², perderam espaço nos últimos anos, pois é difícil aceitar que a *mishnah* corresponda diretamente a práticas do Segundo Templo. Neusner⁷⁹³ e Boyarin⁷⁹⁴ também veem com ceticismo a possibilidade de usar textos tanaiticos e muito menos os amoraicos para reconstruir a história do Segundo Templo. É extremamente difícil separar extratos mais antigos dos mais recentes no texto da *Mishnah*. Como destaca Kulp⁷⁹⁵, a tendência atual é reconhecer que o seder e a haggadah estão mais relacionados ao desenvolvimento do movimento rabínico após a destruição do Templo em 70 d.C., o que teria aberto uma lacuna na religião judaica.

É claro que os *symposia* gregos e banquetes romanos tiveram efeitos sobre o modo como os judeus se achegavam à mesa, inclusive despertando algum tipo de resistência à cultura externa⁷⁹⁶. Mas além disso, para Bokser⁷⁹⁷, por exemplo, as tradições judaicas foram adaptadas à necessidade pós-destruição do templo.

Os cristãos do I século, enquanto participantes de um grupo que nasce como movimento judaico, sofrem as mesmas influências, mas constroem explicações distintas para a ausência do Templo. Por isso, para Justino, a impossibilidade do oferecimento de sacrifícios no templo é tomada como um sinal de Deus de que os sacrifícios materiais do povo não o agradavam. Deus se agrada, no entanto, do verdadeiro sacrifício que agora é oferecido entre as nações por aquele povo que agora é apontado como o “verdadeiro Israel”, a saber, aqueles que receberam a Cristo e que devotam àquele que o enviou “ações de graças”, ou seja, a *eucaristia*. A teologia apresentada pelo apologista não rompe com a tradição judaica em definitivo. Ela reivindica uma interpretação correta sob a inspiração divina que está ausente entre os mestres de Israel, reduzindo-os à cegueira e ao distanciamento do salvador, que agora é reconhecido como o “cordeiro pascal”. A interpretação alegórica de Justino atualiza os elementos da religião judaica a uma nova realidade e às condições de seu tempo e assim localiza os cristãos em um outro patamar, tanto diante dos judeus quando diante dos pagãos.

⁷⁹¹ The origins of the seder and haggadah. *Currents in Biblical Research*. 4.1, 2005, p. 115.

⁷⁹² The passover meal in Jewish traditon. In: BRADSHAW, P. F.; HOFFMAN, L. A. (Eds.). *Passover and Easter: origins and history to Modern Times*. Notre Dame: Univerity of Notre Dame Press, 1999. pp. 8-26.; cf. id. A symbol of salvation in the Passover seder. In: BRADSHAW, P. F.; HOFFMAN, L. A. (Eds.). *Op. cit.*, 1999. pp. 109-131.

⁷⁹³ *The Mishnah: a new tranlation*. New Haven: Yale University Press, 1988.; Id. *Introduction to Rabbinic Literature*. New York: Doubleday, 1994.

⁷⁹⁴ Justin Martyr invents Judaism. *Church History*. 70, pp. 427-461.

⁷⁹⁵ The origins of the seder and haggadah. *Currents in Biblical Research*. 4.1, 2005, p. 116.

⁷⁹⁶ Isso fica claro na tese defendida por Dennis E. Smith em “Id. *From Symposium to Eucharist: the banquet in the Early Christian World*. Minneapolis: Fortress Press, 2003”.

⁷⁹⁷ *Origins of the Seder*. Berkeley: University of California Press, 1984.

4 A EUCARISTIA E OS VERDADEIROS CRISTÃOS

Com o intuito de deixar às claras o que os cristãos faziam em suas reuniões para minar as suspeitas despertadas pelos seus acusadores, Justino apresenta em seu discurso apologético uma preciosa descrição das celebrações da igreja no II século. Assim, é possível compreender como essa comunidade celebrava a eucaristia e a importância histórica do ritual. Com uma análise do seu *Diálogo com Trifão*, é possível ainda compreender como ele relaciona este ritual à herança judaica. Por fim a relação entre a eucaristia e o processo de construção identitária dos cristãos lança luz tanto sobre a história do cristianismo quanto, de forma mais geral, das dinâmicas culturais entre variados grupos dentro do Império Romano.

Após fazer referência ao “arremedo” dos demônios empenhados em promover na cultura grega a “imagem de Coré⁷⁹⁸ sobre a fonte das águas” (*I Apol.* 64.1-4), em imitação do “Espírito de Deus que paira sobre as águas”, segundo Gn 1,1-2, o apologista explica que também o passar pelas águas é o meio essencial de ser introduzido na assembleia dos cristãos.

*Nós, porém, tomanos aquele que depois ter sido lavado, ter sido convencido e ter concordado conosco, e levamo-lo aos que se chamam “irmãos”, no lugar em que estão reunidos, a fim de elevar fervorosamente orações em comum por nós mesmos, por aquele que acaba de ser iluminado e por todos os outros espalhados pelo mundo inteiro, para que tendo conhecido a verdade nós possamos ser julgados dignos por nossas ações como homens de boa conduta e observantes do que nos mandaram, e assim consigamos a salvação eterna. Terminadas as orações, cumprimentamo-nos mutuamente com um beijo. Depois àquele que preside aos irmãos é oferecido pão e um copo com água e vinho; pegando-os, ele louva e glorifica ao Pai do universo através do nome de seu Filho e do Espírito Santo, e pronuncia uma longa ação de graças, por ter-nos concedido esses dons que dele provêm. Quando o presidente termina as orações e a ação de graças, todo o povo presente aclama, dizendo: “Amém”. Amém, em hebraico, significa “assim seja”. Depois que o presidente deu ação de graças e todo o povo aclamou, os que entre nós se chamam ministros ou diáconos dão a cada um dos presentes parte do pão, do vinho e da água sobre os quais se pronunciou a ação de graças e os levam aos ausentes. Este alimento se chama entre nós Eucaristia, da qual ninguém pode participar, a não ser que creia serem verdadeiros nossos ensinamentos e se lavou no banho que traz a remissão dos pecados e a regeneração e vive conforme o que Cristo nos ensinou. (*I Apol.* 65.1-4; 66.1)⁷⁹⁹*

Ἡμεῖς δὲ μετὰ τὸ οὕτως λουσαί, τὸν πεπεισμένον καὶ συνκατατεθειμένον ἐπὶ τοὺς λεγομένους | ἀδελφοὺς ἄγομεν, ἔνθα συνηγμένοι εἰσὶ, κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι ὑπὲρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος καὶ ἄλλων πανταχοῦ πάντων εὐτόνως, ὅπως καταξιωθῶμεν τὰ ἀληθῆ μαθόντες καὶ δι' ἔργων ἀγαθῶν πολιτευταὶ καὶ φύλακες τῶν ἐντεταλμένων εὑρεθῆναι, ὅπως τὴν αἰώνιον σωτηρίαν σωθῶμεν. Ἀλλήλους <δὲ> φιλήματι ἀσπαζόμεθα πανσάμενοι τῶν εὐχῶν.

Ἐπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήρια ὕδατος καὶ κράματος, καὶ οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ ὄξυν τῷ πατρὶ τῶν ὄλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμτει καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ

⁷⁹⁸ Cf. Diodoro de Sicília. *Biblioteca Histórica* V,4 cf. OLDFATHER, C. H.; et. al. (Ed.). *Diodorus of Sicily* in Twelve Volumes. (Loeb classical library, 279, 303, 340, 375, 384, 399, 389, 422, 377, 390, 409, 423). Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1998-2001.

⁷⁹⁹ Tradução livre.

κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται· ου συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν πᾶς ὁ παρῶν λαὸς ἐπευφημεί λέγων· Ἀμήν. (Τὸ δὲ ἀμήν τῆ Ἑβραϊδὶ φωνῇ τὸ γένειτο σημαίνει.) Εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστῶτος καὶ ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι διδόασιν ἐκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσιν.

Καὶ ἡ τροφή αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία, ἧς οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἐξόν ἐστιν ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδασκόμενα ὑφ' ἡμῶν καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν | λουτρὸν καὶ οὕτως βιοῦντι ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν.⁸⁰⁰

Segundo a descrição de Justino, para participar da reunião cristã, o iniciado é levado aos “irmãos” [ἀδελφοὺς] a fim de elevar orações em comum com os demais. Saúdam-se com um beijo e então o presidente recebe o pão e um copo com água e vinho. Após agradecer a Deus, os elementos são distribuídos pelos ministros e diáconos aos participantes. Justino se preocupa em deixar claro que não se trata de um alimento qualquer, mas da Eucaristia, da qual não se deve participar sem um compromisso verdadeiro com ensinamentos cristãos.

Esta é, sem dúvida, uma das passagens mais ricas sobre a eucaristia entre os escritos cristãos antigos. Ela descreve uma espécie de eucaristia pós-batismal e é capaz de revelar alguns aspectos da situação da igreja no II século que serão fundamentais para a compreensão dos problemas identitários em questão. Em primeiro lugar é preciso entender quem são os “irmãos” que se reúnem. Em seguida, quais eram os elementos da celebração? E por fim, o que a celebração representa para os cristãos e para o mundo ao redor?

4.1 Os irmãos que se reúnem para participar da eucaristia

Especificamente neste caso da perícope da *I Apologia* (65.1-4; 66.1), a narrativa se refere a uma celebração que acontece logo após o batismo de um converso. O banho de purificação parece continuar o argumento sobre a imitação dos demônios por meio da estátua de Coré sobre a fonte das águas. Após fazer profissão de fé, o converso passa pelas águas e é encaminhado aos “irmãos”. Para se compreender quem são os “irmãos” que se reúnem é preciso entender como Justino utiliza o vocábulo grego ἀδελφός.

De modo geral, ἀδελφός significa simplesmente “cada um de dois ou mais filhos ou descendentes com um ou ambos os pais em comum”⁸⁰¹ ou “filho de uma mesma mãe”. Mas a

⁸⁰⁰ MARCOVICH, M. *op. Cit.* 2005. pp. 125-127.

⁸⁰¹ Cf. FRIBERG, T.; FRIBERG, B.; MILLER, N. F. *Analytical lexicon of the Greek New Testament*. Victoria, B.C.: Trafford, 2005.

palavra assume facilmente o significado de “pessoa que pertence ao mesmo grupo étnico”⁸⁰². O mesmo vocábulo grego aparece no *Didaque* (4.8), na *Apologia* (15.7) de Aristide de Atenas, na *Petição em favor dos Cristãos* (32.5⁸⁰³) de Atenágoras, no *Apologeticum* (39.8) de Tertuliano e em *Octavius* (9, 2; 31, 8) de Minucius Felix. Na LXX utilizada por Justino, ἀδελφός aparece como a tradução do termo hebraico אָח. O apologista faz uso da palavra grega algumas vezes quando cita a Bíblia Hebraica, como no *Diálogo com Trifão* 91.4 citando Dt 33.13-17, no *Diál.* 98.1-5 citando o Sl 22, ou no *Diál.* 139.3 citando Gn 9.24.

A primeira ocorrência dos termos equivalentes aparece em Gn 4.2, quando nasce o “irmão” de Cain, Abel. Os descendentes do povo de Israel (Dt 27.7) ou da mesma tribo também são chamados “irmãos” (Nm 16.10). O conceito de “irmãos” de um mesmo povo no Antigo Testamento deriva da ideia de “filhos de Israel” (Lv 25.46; Dt 3.18). Moisés se referia aos israelitas como “irmãos” (Ex 2.11; 4.18). Mas em alguns momentos outros povos são chamados de “irmãos”, como os edonitas (Nm 20.14). O rei de Tiro também foi chamado de “irmão” por Salomão (I Re 9.13). Desse modo, percebe-se que sempre que se pretende denotar algum tipo de proximidade entre duas ou mais pessoas empregam-se os termos ἀδελφός ou אָח respectivamente em seus idiomas ou como uma equivalência nos processos de tradução.

Os escritos neotestamentários também apontam que os cristãos se tratavam como “irmãos” (At 11.26; 26.28; 1 Pe 4.16; Mt 25.40; At 11.29; 1 Co 5.11; Lc 10.29,30). Talvez a passagem que venha a calhar seja aquela em que o próprio Jesus lembra os seus seguidores de que eles são “irmãos”: “Na cadeira de Moisés estão assentados os escribas e fariseus. [...] Vós, porém, não queirais ser chamados Rabi, porque um só é o vosso Mestre, a saber, o Cristo, e todos vós sois irmãos (Mt 23.2,8). A mensagem de Jesus retoma a tópica da fraternidade dos filhos de Israel, que permeia os discursos que promovem a sociedade judaica como uma extensão da família dos patriarcas. Esta passagem carrega também uma crítica à hipocrisia dos líderes judaicos do I século, especialmente os “escribas” e “fariseus”. Desse modo, a fraternidade cristã é uma comunidade que procura reivindicar uma moral mais elevada que os demais judeus. Justino reproduz este discurso de que os cristãos são mais piedosos que os judeus, mas o apologista não parece ser demasiadamente restritivo em muitos aspectos. Ele está

⁸⁰² LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. (Ed.). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940. Tal como aparece na *Electra* (536) de Eurípides ou nas *Histórias* (7.97), de Heródoto cf. ERODOTO. *Storie*. Testo greco a fronte. Vol. 1-4. Milano: Biblioteca Univ. Rizzoli, 1984.

⁸⁰³ Cf. ATENÁGORAS. *Petição em favor dos cristãos*. In: FRANGIOTTI, R.; BALANCIN, R.; STORNILO, I. (Ed.). *Padres Apologistas*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005; ATHENAGORAS. *A Plea for the Christians*. In: SCHAFF, P. (ed.). *Ante-nicene fathers, v. 2. Fathers of the second century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*. Grand Rapids, MI: C. Classics Ethereal Library, 2004.

sempre empenhado em convencer tanto os judeus quanto os pagãos do engano por eles praticado e da verdade pelos cristãos proclamada, mas seu discurso é um apelo ao arrependimento e um convite para a comunidade dos “irmãos”. Aliás, o termo ἀδελφός será usado tanto para judeus quanto para romanos.

Aos judeus, Justino relembra Is 66.5-11:

Jesus nos mandou amar inclusive os inimigos; a mesma coisa foi anunciada por Isaías em extensa passagem, na qual ele também alude ao mistério da nossa regeneração e, em geral, de todos aqueles que esperam que Cristo aparecerá em Jerusalém e se esforçam em agradar-lhe com suas obras. As palavras de Isaías são estas: “Ouvi a palavra do Senhor, vós que temeis a sua palavra. Dizei ‘irmãos nossos’ aos que vos odeiam e que abominam que o nome do Senhor seja glorificado. Para vossa alegria, ele apareceu e eles ficaram envergonhados. Da cidade vem uma voz de alarido, voz do povo, voz do Senhor, que dá aos soberbos o que eles merecem. Antes que a parturiente desse à luz e antes que lhe chegassem as dores do parto, deu à luz um varão. Quem ouviu tal coisa ou quem viu algo semelhante? A terra ficou em parto um só dia e deu à luz de uma só vez a um povo, pois Sião sentiu as dores de parto e deu à luz seus filhos. Eu dei essa expectativa também àquela que concebe, diz o Senhor. Tanto a fecunda, como a estéril, fui eu que as fiz, diz o Senhor. Alegra-te, Jerusalém, e congregai-vos todos vós que a amais. Regozijai-vos todos vós que chorais sobre ela, para que vos amamenteis e sejais saciados pelo seio de sua consolação, para que, amamentados, sejais acariciados pela entrada gloriosa dele” (*Diál.* 85.7⁸⁰⁴).

Justino interpreta as palavras de Isaías como sendo mais uma profecia que se cumpre sobre os cristãos, um novo povo que é gerado por Deus tendo em vista a desobediência do povo eleito de Israel. Os judeus são apontados como aqueles que amaldiçoam em suas “sinagogas todos aqueles que dele recebem o fato de ser cristãos, e as demais nações, tornando efetiva a vossa maldição, tirais a vida pelo simples fato de alguém se confessar cristão” (*Diál* 96.1⁸⁰⁵). Os cristãos, porém, são apontados como aqueles que dizem a todos: “sois nossos irmãos” (*Diál* 96.1). E não somente isso, são também aqueles que se reúnem para orar pelos inimigos.

Ainda neste sentido, desenvolvendo sua interpretação simbólica sobre Jacó, Justino aponta que esta oposição dos judeus estava prevista.

Jacó foi o tempo todo odiado por seu irmão, e agora nós e também nosso Senhor somos odiados por vós e, em geral, por todos os homens, embora sendo, de fato, todos irmãos por natureza. Jacó foi chamado Israel, e aquele que é e se chama Jesus está demonstrado que é Israel e Messias ou Cristo (*Diál.* 134.6⁸⁰⁶).

O discurso de Justino, portanto, enraíza a noção de fraternidade na cultura judaica e a reinterpreta dentro de suas próprias prerrogativas, mas não é apenas aos judeus que Justino se remete como aos irmãos.

Na introdução da *II Apol.* 1.1 o apologista chama os romanos de ἀδελφῶν. “Com efeito, sois da nossa mesma natureza e *irmãos* nossos, por mais que, por causa da vaidade de vossas

⁸⁰⁴ JUSTINO, *Op. cit.*, p. 243.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 259.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 315.

supostas dignidades, não o reconheçais, nem o desejeis”. Neste caso, porém, o apologista usa a palavra “irmãos” no sentido de homens da mesma natureza.

Um grande número de trabalhos tem analisado a “linguagem familiar” ou de “irmãos” entre os cristãos antigos⁸⁰⁷. Wayne Meeks⁸⁰⁸ aponta que o uso de "irmãos" por parte de Paulo é indicativo de como os membros eram ensinados a conceber apenas duas classes de humanidade: a seita e os “outsiders”. Esse tipo de discurso proporciona uma espécie de ruptura com o passado e integração na nova comunidade. Mas embora seja comum a referência às raízes judaicas desse tipo de linguagem entre os cristãos, há fortes evidências de que o mundo greco-romano também estava familiarizado à linguagem familiar e ao chamamento de “irmão”.

Conforme aponta Philip Harland⁸⁰⁹, grupos e associações do mundo antigo conheciam a designação metafórica dos “irmãos”. Túmulos descobertos na montanha da região de Lamos, na região central de Rough Cilicia, pertencentes a cemitérios coletivos de associações que datam do período anterior a Vespasiano, apresentam esse tipo de referência. A maioria desses memoriais comuns não faz menção de um título para o grupo ou de terminologia que os membros usariam para se referir um ao outro. Na maioria desses túmulos compartilhados, há simplesmente uma lista de nomes dos membros sem auto-identificação adicional (IKilikiaBM II 197, 198, 200, 202), ou uma declaração do nome do líder seguida pela lista de pessoas com ele (IKilikiaBM I 34; IKilikiaBM II 201). Certamente há sinais claros de pertencimento em todos esses casos, no sentido de que esses indivíduos se "juntaram" conscientemente, como diz uma inscrição, e eles estavam preocupados em garantir que apenas seus membros e ninguém mais estivesse enterrado lá (IKilikiaBM I 34). Portanto, embora existam várias associações neste local, em apenas um deles, incidentalmente, vislumbramos a terminologia de pertença que poderia ser usada entre membros, neste caso, linguagem de irmão fictícia. A inscrição IKilikiaBM II 201 de Lamos na coluna b = linhas 21-35 menciona o seguinte: “Não é permitido vender para alguém fora do grupo, mas deixe ele tirar do tesouro comum 30 *staters* e deixe-o partir. Todavia, se algum irmão quiser vender, deixe os outros irmãos (ἀδελφοὶ) comprá-lo.

⁸⁰⁷ Cf. MOXNES, H. *Constructing Early Christian Families: Family As Social Reality and Metaphor*. London: Routledge, 2017.; MENGESTU, A. *God as father in Paul: Kinship language and identity formation in Early Christianity*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2013. BALCH, D. L. *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue: [Conference Was Held at Brite Divinity School, Texas Christian University, Fort Worth, Texas, November 30 - December 3. 2000]*. Grand Rapids, Mich. [u.a.]: William B. Eerdmans, 2010.; AASGAARD, R. *'My Beloved Brothers and Sisters!': Christian Siblingship in Paul*. London: T & T Clark International, 2004.; OSIEK, C.; BALCH, D. L. *Families in the New Testament World Households and House Churches*. Enskede: TPB, 2006.; NATHAN, G, S.; HÜBNER, S. *Mediterranean Families in Antiquity: Households, Extended Families, and Domestic Space*. Chichester: Wiley Blackwell, 2017.

⁸⁰⁸ *Op. cit.*, 1983. pp. 85-86.

⁸⁰⁹ Familial dimensions of group identity: “brothers” (adelphoi) in associations of the greek east. *JBL* 124/3 (2005) 491–513.

Mas se os irmãos assim o desejarem, então deixe-o receber as moedas mencionadas acima e abandonar a associação [...]”⁸¹⁰. Harland aponta outros casos da Ásia Menor envolvendo membros de uma associação ou organização cultural que também empregam terminologia de irmãos. Um certo número de inscrições pertencentes a funcionários em cultos em vários locais parece usar o termo "irmão" como uma designação para um sacerdote. Em Halikarnassos há monumentos em que os sacerdotes (ἱερεῖς) em um templo são referidos como "irmãos sacerdotes" [ἱερεῖς ἀδελφοί] (IGLAM 503)⁸¹¹. Inscrições similares aparecem em Mylasa, nas quais dois homens são chamados “bons, em sub-sacerdotes” [καλῶν ἀδελφῶν ὑποιερέων] (IMylasa 544)⁸¹².

Onno van Nijf⁸¹³ neste mesmo sentido analisa uma inscrição do século III de Tessalônica na Macedônia. É um túmulo coletivo de uma associação com nichos individualmente designados: "Para Tyche. Eu fiz este nicho em comemoração do meu próprio parceiro fora de esforços conjuntos. Se um dos meus irmãos se atreve a abrir esse nicho, ele pagará..." (IG X.2.1 824).

De modo geral, o que se pode notar é que a terminologia do parentesco foi usada de diversas formas dentro dos períodos helenístico e romano, incluindo o uso dos termos "irmão" ou "irmã" como uma expressão de carinho entre amigos próximos. O estudo de Arzt-Grabner⁸¹⁴ recolhe vários casos claros de papiros (datando do século II a.C. até o século III d.C.) em que aqueles que não estão literalmente relacionados dirigem-se a oficiais, amigos ou parceiros comerciais como "irmãos". No entanto, existem outros casos dessa prática envolvendo colegas de trabalho ou co-devotos de uma deidade ou deidades que estavam ativas nos mesmos santuários ou que pertenciam a associações ou a outras organizações.

⁸¹⁰ ἔξοθεν πωλῆσαι, ἀλλὰ λαμβανέτω ἐκ τοῦ κοινοῦ στατήρες τριάκοντα καὶ ἀποχωρεῖτω. ἔὰν δὲ τις ἀδελφὸς θελήσει ἀποπωλῆσαι, ἀγοραζέσθωσαν οἱ ἕτεροι ἀδελφοί. εἰ δὲ μὴ θέωσιν οἱ ἀδελφοί, τότε λαμβάντωσαν τὸ προγεγραμμένον κερμύδιον καὶ ἐκχωρεῖτωσαν ἐκ τοῦ κονοῦ BEAN, G. E.; MITFORD, T. B. *Journeys in rough Cilicia*, 1964-1968. Wien: Böhlau in Komm, 1970 apud HARLAND, P. A. *Dynamics of identity in the world of the Early Christians: associations, Judaeans, and cultural minorities*. New York/London: T&T Clark, 2009. pp. 68-69; id. *Familial dimensions of group identity: “brothers” (adelphoi) in associations of the greek east*. *JBL* 124/3, 2005, pp. 491-513.

⁸¹¹ LE BAS, P.; WADDINGTON, W. H. *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure*. Paris, F. Didot, 1847. apud HARLAND. *Op. Cit.* 2009. pp. 69-70.

⁸¹² Cf. MCCABE, D. F. *Mylasa Inscriptions. Texts and List*. «The Princeton Project on the Inscriptions of Anatolia», The Institute for Advanced Study, Princeton. Packard Humanities Institute CD #6, 1991. — Includes: Wolfgang Blümel. *Die Inschriften von Mylasa*. 2 vols. «Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien», 34-35. Bonn 1987-1988. Vol. 1, Inschriften der Stadt; vol. 2, Inschriften aus der Umgebung der Stadt. apud HARLAND. *Op. Cit.* 2009. p. 70.

⁸¹³ *The Civic World of Professional Associations in the Roman East*. Leiden: Brill, 1997.

⁸¹⁴ “Brothers” and “sisters” in documentary papyri and in early Christianity. *Revista Biblica* 50, 2002. Pp. 185-204. Cf. *BGU* VIII 1755, 1770, 1788; *SB* XVI 12835; *BGU* VIII 1874; *POxy* XVII 2148; *SB* V 7661; *POxy* XLII 3057; *SB* XIV 11644; *BGU* I 248-49, II 531, 594-95, 597; *BGU* XVI 2607; *POxy* LV 3808; *OClaud* I 158 e II 226.

Não é possível determinar exatamente se o uso da linguagem fictícia ou figurada de “irmãos” era algo generalizado nas associações ou se tinha o mesmo significado que os “irmãos” desenvolveram em alguns círculos cristãos. No entanto, Harland está correto em constatar que a linguagem de parentesco em associações e organizações de vários tipos (grupos étnicos, culturais, ocupacionais, ginásticos, cívicos e outros) no mundo greco-romano era algo mais comum do que se supunha. Inscrições na Grécia, na Ásia Menor e em cidades gregas do Danúbio e do Bósforo, bem como papiros do Egito, sugerem que a linguagem familiar foi usada em uma variedade de configurações de pequenos grupos em referência a outros membros como “irmãos”. Como Harland também aponta, “ao prestar mais atenção aos materiais que temos, começamos a ver um terreno comum entre algumas associações, sinagogas e congregações cristãs na expressão de identidade e pertencimento”⁸¹⁵.

Desse modo, embora possam existir aplicações em contextos diferenciados do título “irmão”, em todos eles esta palavra denota certo grau de proximidade, de companheirismo mais íntimo que um mero amigo. Representa a comunhão e o pertencimento a um mesmo grupo. Como também apontou Dennis E. Smith⁸¹⁶,

foi no contexto da ceia que os primeiros cristãos experimentaram o evento de ligação que fazia deles uma família fictícia, na qual eles poderiam chamar uns aos outros de irmãos e irmãs e se considerarem parte da família de Deus. Neste sentido, a ceia tornou-se o meio para a formação da comunidade, ou, em outras palavras, a teologia da comunidade vem a ser entrelaçada com e através da experiência do ritual.

Ao se dirigir aos romanos como a “irmãos” (*II Apol.* 1.1), o discurso de Justino destaca essa inclinação para a proximidade para com os senhores do império, mas sua obra é marcada por contrastes que variam entre semelhanças e dessemelhanças, concordância e discordância, aproximação e distanciamento. Neste caso, a proximidade é justificada pelo fato de todos terem a mesma “natureza”. Algo que lembra as teorias estoicas sobre a comunidade humana. De qualquer forma, esse jogo faz parte do processo discursivo de estabelecimento de fronteiras que definem os próprios cristãos.

Justino não dá detalhes de onde os cristãos se reuniam⁸¹⁷. A *I Apol.* 65.1 limita-se a dizer que aquele que aderiu ao grupo após o batismo e a profissão de fé é levado aos irmãos “no lugar onde se reúnem”. Mas o lugar onde se reuniam tem muito a dizer sobre a situação dos cristãos no II século.

⁸¹⁵ *Op. cit.* 2005. p. 512.

⁸¹⁶ *From symposium to Eucharist*. Minneapolis: Fortress, 2003. p. 282.

⁸¹⁷ *I Apol.* 65.1 limita-se a dizer que aquele que aderiu ao grupo após o batismo e a profissão de fé é levado aos irmãos “no lugar onde se reúnem”.

4.2 A configuração da reunião dos cristãos e suas origens socioeconômicas

Para se compreender a relevância da forma como Justino retrata a eucaristia em meados do II século é preciso ter em mente como se configuram as reuniões dos cristãos e, ainda, por que e onde se reuniam.

Juntar-se em clubes e associações se tornou algo comum pelo Mediterrâneo no período helenístico. No I século d.C., associações voluntárias eram encontradas em cidades de todo o mundo greco-romano⁸¹⁸. As associações poderiam ser de vários tipos e finalidades e suas designações formais perderam precisão. Esses grupos eram conhecidos como: σύνοδοι, φυλετικά, δημοτικά, θίασοι, φρατρίαί, ὀργεωνικά, hetaeriae, collegia, corpora, sodalitates, etc.⁸¹⁹

Não é difícil notar que muitos documentos do I e II séculos fazem referências às reuniões cristãs em algumas casas. Isso fez com que a maior parte dos acadêmicos viesse a sustentar que os primeiros cristãos se reuniam quase exclusivamente nos lares de membros da congregação⁸²⁰. Nessa perspectiva, até o IV século, quando Constantino começou a construir as primeiras basílicas no Império Romano, os cristãos teriam se reunido em casas privadas construídas inicialmente para uso doméstico, não em igrejas construídas, originalmente edificadas para o propósito exclusivo da adoração⁸²¹.

Edward Adams⁸²², no entanto, está convencido de que os cristãos se reuniam em variados lugares, ainda que as casas tenham se tornado um lugar comum de reunião. Nas *Atas do Martírio de Justino*, o apologista afirma ao prefeito Q. Junius Rusticus, em seu julgamento por volta de 164 e 165 d.C., que os cristãos se reuniam

onde cada um desejasse e fosse possível. Pois você pensa que seja possível reunir a todos em um mesmo espaço? Não é assim. Pois o Deus dos cristãos não está circunscrito em um lugar, mas sendo invisível, enche o céu e a terra, e recebe em todo lugar a adoração e o louvor dos seus fiéis.

⁸¹⁸ Cf. KLOPPENBORG, J. S.; WILSON, S. (Ed.). *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*. New York: Routledge, 1996.

⁸¹⁹ Athen., *Deipn.* 5.186f.

⁸²⁰ Cf. COX, C. E. The Reading of the personal letter as background for the Reading of the Scriptures in the Early Church. In: MALHERBE, A. J.; NORRIS, F. W.; THOMPSON, J. W. (Eds.). *The Early Church in its context: Essays in honor of Everett Ferguson*. Leiden: Brill, 1998. p. 75; DUNN, J. D. G. *The epistle to the Colossian and to Philemon: a commentary on the greek text*. Grand Rapids: Eardmans, 1996. p. 284; DUNN, J. D. G. *Beginning from Jerusalem*. Grand Rapids: Eardmans, 2009. p. 602-3; MACDONALD, M. Y. 'Children in house churches in light of new research on families in the Roman World'. In: EVANS, C. E. (ed.). *The world of Jesus and the Early Church: identity and interpretation in Early communities of faith*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 69; ALIKIN, V. A. *The Earliest History of the Christian Gathering: origin, development and content of the Christian Gathering in the First to Third Century*. Leiden: Brill, 2010. p. 57.

⁸²¹ GEHRING, R. W. *House Church and Mission: The importance of household structures in Early Christianity*. Peabody, MA: Hendrickson 2004. p. 1

⁸²² *The earliest Christian meeting places: almost exclusively houses?* Ed. Rev. London: Bloomsbury T&T Clark, 2016.

E o prefeito Rustico insiste: ‘Mas me diga: onde vocês mesmos se reúnem, em que posto você se reúne com seus discípulos?’

Justino disse: ‘Eu tenho vivido junto a certo Martino próximo aos banhos Timiotinos durante todo o tempo de minha estada aqui. No mais, esta é a segunda vez que me detenho na cidade de Roma, e não conheço outro lugar de reunião que não seja este. E quando qualquer um deseja vir a mim, comunico-lhes as palavras da verdade’

Ενθα ἐκάστῳ προαίρεσις καὶ δύναμις ἐστι. Πάντως γὰρ νομίζεις ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέρχεσθαι ἡμᾶς πάντας; Οὐχ οὕτως δέ· διότι ὁ Θεὸς τῶν χριστιανῶν τόπῳ οὐ περιγράφεται, καὶ πανταχοῦ ὑπὸ τῶν πιστῶν προσκυνεῖται καὶ δοξάζεται. Ῥούστικος ἑπαρχὸς εἶπεν· Εἰπέ, ποῦ συνέρχεσθε, ἢ εἰς ποῖον τόπον ἀθροίζεις τοὺς μαθητάς σου; Ἰουστίνος εἶπεν· Ἐγὼ ἐπάνω μένω τινὸς Μαρτίνου τοῦ Τιμοιοτίνου βαλανείου, καὶ παρὰ πάντα τὸν χρόνον τουτον· ἐπεδήμησκα ἄλλην τινα συνέλευσιν εἰ μὴ τὴν ἐκεῖ. Καὶ εἴ τις τῆς ἀληθείας λογῶν.⁸²³

O martírio de Justino é testemunhado em três recensões distintas⁸²⁴. A recensão B (MS Cambridge, Cand. Add. 4489, do VIII século d.C.), que é a base do texto acima, aponta que Justino vivia ἐπάνω μένω τινὸς Μαρτίνου τοῦ Τιμοιοτίνου βαλανείου, uma expressão de difícil tradução. Giuseppe Girgenti⁸²⁵ prefere traduzi-lo por “junto a certo Martinos, próximo a ‘Terme Tiburtine’”⁸²⁶; enquanto Daniel Ruiz Bueno⁸²⁷ difere apenas preferindo a expressão “no banho de Timiotino”. Musurillo⁸²⁸ o traduziu como “sobre o banho de um certo Martinos filho de Timiotinus”, ignorando a expressão βαλανείου em função da divergência com outras recensões. A recensão C (MS H(ierolymitanus) S. Sepulcri 17) deixa vaga qualquer referência a um local específico. Quando o magistrado pergunta ποῦ συνέρχη μετὰ τῶν σῶν μαθητῶν; [onde você se reúne com seus discípulos?] a resposta é mais concisa: Επαῦθα, λέγει, κατὰ τὴν πόλιν, ὁ μάρτυς, ὅπουπερ ἂν ἡμᾶς καὶ τύχη τὴν ἐσπέραν καταλαβεῖν. ἤδη γὰρ δεύτερον τοῦτο τὴν Ρώμην εἰσήλθον σὺν αὐτοῖς καὶ τὸν παρ’ ἐμοὶ γινόμενον τὸν λόγον τοῦτον διδάσκω τῆς ἀληθείας. [“Aqui, na cidade”, respondeu o mártir, “onde qualquer um à noite poderia nos surpreender. Pois esta é a segunda vez que eu venho a Roma com eles e os instruo na palavra da verdade que habita comigo”]. Na recensão A (MS Paris. Graec. 1470, de 890 d.C.), Justino responde: Εγὼ ἐπάνω τοῦ Μυρτίνου βαλανείου [Eu tenho vivido sobre os banhos de Myrtilinus (?)]⁸²⁹. Contudo, não há nenhuma casa de banho conhecida na cidade de Roma associada com

⁸²³ Texto grego da recensão B da *Ata do Martírio de São Justino*. Cf. MUSURILLO, H. *The Acts of the Christian Martyrs*. New York: Oxford University Press, 1972.; WARTELLE, A. *Saint Justin: Apologies*. Paris: Études augustiniennes, 1987. Apud Atti del Martirio di San Giustino. In: GIRGENTI, G. *Giustino Martire: il primo cristiano platônico*. Milano: Vita & Pensiero, 1995.

⁸²⁴ As os três textos gregos são apresentados criticamente por MUSURILLO, *op. cit.*. Cf. também LAZZATI, G. *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*. Torino: Società editrice internazionale, 1956.; KNOPF, R. *Ausgewählte Märtyrerakten*. Tübingen: Mohr, 1913.

⁸²⁵ *Giustino Martire: il primo cristiano platônico*. Milano: Vita & Pensiero, 1995. p. 151.

⁸²⁶ Existe certa dificuldade em se compreender exatamente se ἐπάνω é empregado no sentido de “sobre” ou “próximo, do lado de cima” (LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford. Clarendon Press. 1940.

⁸²⁷ *Actas de los mártires*. 5. ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2003. p. 313.

⁸²⁸ *Op. cit.*, p. 49.

⁸²⁹ MUSURILLO, *Op. Cit.*, p. 45. Este é também o texto menor.

alguém chamado Μαρτίνου ou Mystinos⁸³⁰. De fato, nem mesmo o nome é atestado nos registros epigráficos. Uma hipótese sustentada por Harlow Snyder seria a de que o lugar apontado por Justino fosse o banho de Marmetinus (possivelmente Marcus Pretonius Marmetianus, que serviu como prefeito pretoriano em Roma, 139-143 d.C.), localizado ao sudoeste da cidade⁸³¹. Assim um erro do escriba explicaria a corrupção de Mamertinus para Myrtinos, que pode ter se tornado Martinos. Mas isso não passa de especulação⁸³².

A despeito das incertezas em torno do nome e local do banho, a informação de que Justino estava vivendo sobre os banhos é tomada por Edward Adams⁸³³ como digna de confiança. Que alguém poderia residir sobre um estabelecimento de banho está claro a partir de Sêneca, que também residiu por um tempo sobre um e deu uma vívida narrativa sobre sua experiência (*Ep.* 56). Isso estaria de acordo com a tendência de vários textos em respaldar a imagem de Justino como um “filósofo cristão”.

Segundo Adams⁸³⁴, uma grande *Thermae* poderia ser um ambiente agradável para as atividades filosóficas. O banho de Sura, uma grande vizinhança *balneum* em Roma, era chamado de *gymnasion* por Dio Cassius (68.15.3). Para Lampe⁸³⁵, a escola de Justino deveria ser um espaço não apenas de instrução, mas também da adoração e da celebração da eucaristia (*I Apol.* 67.1ss). Seria uma espécie de associação religiosa/filosófica, na qual era cultivada uma ceia comum e discussão. Justino poderia também ter até conduzido o batismo (*I Apol.* 61;64). Se assim fosse, o batismo poderia ter sido convenientemente performado na casa de banho. Todavia, faltam evidências concretas neste sentido.

Deve-se ter em mente que os primeiros cristãos eram judeus comuns que se sentiram atraídos pela mensagem de Jesus. Nos evangelhos sinópticos Jesus é frequentemente

⁸³⁰ ADAMS, E. *Op. Cit.*, p. 72.

⁸³¹“Above the Bath of Myrtinus”: Justin Martyr’s “School” in the City of Rome”. *Harvard Theological Review*, 100, pp. 335-62. 2007.p. 350; cf. id. *Ante-Pacem: archeological evidence of church life before Constantine*. Macon, GA: Mercer University Press, 2003. Snyder pensa que os banhos poderiam ser localizados mais precisamente no “ponto onde a via Latina ramifica a Via Appia”.

⁸³² Para mais informações sobre as hipóteses sobre as falhas nos textos cf. BURKITT, F. C. The oldest manuscript of St. Justin’s Martyrdom. *Journal of Theological Studies*. 11, 1909, pp. 61-66.; BARNES, T. D. Pre-Decian Acta Martyrum. *Journal of Theological Studies*, XIX, p. 509-531, 1968.; LAZZATI, G. *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*. Torino: Società editrice internazionale, 1956.; DE’CAVALIERI, Pio Franchi. *Note Agiografiche*. Roma: Tipografia Vaticana, 1902.

⁸³³ *Op. cit.*, 72.

⁸³⁴ *Op. cit.*, p. 72.

⁸³⁵ *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. Minneapolis, MN: Fortress, 2003. pp. 274-302.

encontrado em casas⁸³⁶ e em sua instrução missionária aos seus discípulos, ele também os admoesta a entrarem nas casas para anunciar sua mensagem⁸³⁷ da seguinte forma:

em qualquer casa [οἰκία⁸³⁸] onde entrardes, dizei primeiro: Paz seja nesta casa [οἶκω]. E, se ali houver algum filho de paz, repousará sobre ele a vossa paz; e, se não, voltará para vós. E ficai na mesma casa [οἰκία], comendo e bebendo do que eles tiverem, pois digno é o obreiro de seu salário. Não andeis de casa [οἰκίας] em casa [οἰκίαν]. E, em qualquer cidade em que entrardes, e vos receberem, comei do que vos for oferecido. E curai os enfermos que nela houver, e dizei-lhes: É chegado a vós o reino de Deus. (Lc 10.5-9)

Desse modo Gehring⁸³⁹, por exemplo, sustenta que o modelo de “casa igreja” teria sua origem na designação missionária estabelecida por Jesus. Após a morte do mestre, os discípulos teriam continuado a se reunir nas casas. Nota-se, todavia, que embora o evangelho de João também apresente encontros de Jesus nas casas⁸⁴⁰, este tipo de espaço não recebe tanto destaque quanto nos sinópticos. O jardim onde Jesus é preso é apontado como o lugar em que o mestre se reunia frequentemente com seus discípulos (cf. Jo 18.3).

Em *Atos dos Apóstolos* é registrado que os cristãos se reuniam “todos os dias, no templo e nas casas [οἶκον], não cessavam de ensinar e de anunciar a Jesus Cristo” (5.42). Foi assim no dia do Pentecoste enquanto estavam assentados em casa (At 2.2). Em sua atividade missionária, Pedro aparece hospedado na casa de Simão, o curtidor (At 10.6). Paulo, Timóteo e Lucas ficaram hospedados na casa de Lídia, em Filipos, na Macedônia (At 16.15). Em *Atos* 20.20, lê-se que Paulo ensinava publicamente e nas casas em Éfeso. Em *Atos* 21.8 ele é recebido na casa de Felipe, o evangelista, na Cesareia. Assim, é amplamente sustentado que a comunidade paulina se reunia em múltiplas casas.

Em I Co 16.19, Paulo, escrevendo de Éfeso (cf. 16.8), comunica a seus leitores saudações calorosas de Áquila e Prisca junto à τῆ κατ’ οἶκον αὐτῶν ἐκκλησία [a igreja em sua casa]. Em Rm 16.3-5, Paulo agradece a Prisca e Áquila, que estão evidentemente agora em Roma, e τὴν κατ’ οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν [a igreja em sua casa] (16.5). No início de sua menor carta Paulo saúda Filemon, Áfia, Arquipo e τὴν κατ’ οἶκον σου ἐκκλησίαν [a igreja em sua casa]. Finalmente, em Cl 4.15, Ninfa é cumprimentada juntamente com a τὴν κατ’ οἶκον αὐτῆς ἐκκλησίαν [a igreja em sua casa]. Conforme apontou Dennis Smith⁸⁴¹, “as igrejas paulinas, e

⁸³⁶ Mt 8.14; 9.10; 9.28; 9.23; 26.6; 26.1 8; Mc 1.29; 2.15; 9.28; 9.33; 14.3,14; Lc 5.29; 7.37; 8.41,51; 10.38; 14.1; 19.7,9; 22.11.

⁸³⁷ Mt 10.1-42; Mc 6.7-13;

⁸³⁸ Texto grego cf. WESTCOTT, B. F.; HORT, F. J. A (Ed.). *The New Testament in the Original Greek*. New York: Harper & Brothers, 1882.

⁸³⁹ *Op. cit.*, 2004. p. 46-48.

⁸⁴⁰ Jo 11.20; 12.3; 20.19.

⁸⁴¹ SMITH, D. E. *From symposium to Eucharist*. Minneapolis: Fortress, 2003. p. 177.

provavelmente todos os grupos cristãos antigos, tendiam a ser igrejas-casas”, mas as reuniões cristãs não se limitavam exclusivamente a encontros nos lares.

O termo οἶκος é comumente traduzido por “casa”, ou uma habitação material, seja uma casa propriamente ou qualquer lugar onde se habita⁸⁴². Desse modo, οἶκος não se refere apenas à construção material, mas ao lugar onde se habita ou simplesmente convive a família e seus agregados. Até a caverna do Ciclope na *Odisseia* 9.478⁸⁴³ de Homero é chamada de οἶκος. O mesmo termo também poderia se referir à unidade social, “grupo de pessoas que habitam em um mesmo local”, o que incluiria o marido, sua esposa, os filhos, os pais e outros possíveis agregados⁸⁴⁴. O conceito de οἶκος é fundamental para se compreender a sociedade grega, mas também acaba se expandindo à esfera de influência helenística e ao mundo romano em que se inseriam os judeus e os primeiros cristãos. O οἶκος, em seu sentido clássico, concentrava o marido que provinha os meios de suporte para o grupo sob sua influência, provavelmente por meio do cultivo da terra. Esperava-se que o homem e cabeça do lar tomasse uma posição ativa na vida pública e, quando necessário, se engajasse na defesa do bem-estar para preservar a sua comunidade. Como bem aponta Navett⁸⁴⁵, em muitos aspectos o homem da casa estabelecia um link entre o mundo do οἶκος e a *pólis*, atuando como um *kyrios* ou um guardião não apenas de seus filhos, mas também de sua esposa, de todos os outros que lhe estivessem subordinados. Esta posição implicava não apenas o suporte material, mas também a observação de seus interesses na esfera pública, representando-os na corte por exemplo.

Ainda segundo Navett⁸⁴⁶, pode-se dizer que por volta do III século a.C. “o *oikos* tenha sido considerado um dos lugares mais respeitados para se realizar negociações políticas”. Desse modo, o espaço doméstico torna-se um lugar agradável para receber amigos. O desenvolvimento de reuniões privadas, no entanto, teria sido vinculado a intrigas e à tentativa de *hetaireiai* e outros pequenos grupos de indivíduos que supostamente poderiam se reunir para subverter o poder democrático. Mas como apontou Edward Adams⁸⁴⁷, as casas no mundo greco-romano eram espaços para cultos domésticos, bem como para reuniões de associações. As casas

⁸⁴² Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *Abridged Greek-English Lexicon*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1999.

⁸⁴³ Cf. HOMER. *The Odyssey: Books 1-12*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.

⁸⁴⁴ NAVETT, L. C. *House and society in the ancient Greek world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. pp. 12.

⁸⁴⁵ *Op. cit.*, p.12.

⁸⁴⁶ Ibid. cf. FISHER, N. R. E. Greek Association Symposia and clubs. In: GRANT, M.; KITZINGER, R. (Ed.). *Civilization in the Ancient Mediterranean*. New York: C. Scribner's Son, 1988. pp. 1167-1197.

⁸⁴⁷ *Op. cit.*, p. 113-124. Cf. BOEDEKER, D. Family matters: Domestic religion in classical Greece. In: BODEL, J.; OLYAN, S. M. (Eds.). *Household and Family Religion in Antiquity*. Oxford: Blackwell, pp. 229-247.; ORR, D. G. Roman domestic religion: The evidence of the Household Shrines. *ANRW* II.16.2: 1557-1591.

gregas honravam principalmente a Zeus e a Hestia, a deusa da lareira. Segundo Cato (*De re Rustica* 143.2) guirlandas eram penduradas nas lareiras em dias especiais. As casas romanas semelhantemente veneravam a Vesta, bem como a Penates e a Lares. Normalmente existiam espaços como relicários chamados de *lararia* que poderiam se localizar na cozinha, salas de jantar, quartos ou até mesmo nos jardins. A adoração doméstica consistia em orações e oferendas de sacrifícios. Os sacrifícios tendiam a ser coisas simples como incenso, vinho e alimentos. Desse modo, Edward Adams⁸⁴⁸ considera que “o culto doméstico é um paralelo óbvio e precedente ao uso cristão do espaço doméstico para o ritual”, uma vez que o culto nos lares já era algo comum quando começaram as reuniões cristãs.

Richard Krautheimer⁸⁴⁹ havia proposto três tipos de igrejas: As casas igrejas que consistiam de apenas uma sala em uma casa privada – que poderia ser utilizada sem nenhuma alteração em sua estrutura; o “domus ecclesia” [oikos tes ekklesia Eusébio, *Hist. Eccl.* 30.9.7], um termo que entrou em uso do terceiro século em diante – este descrevia uma ou várias salas em uma construção, normalmente uma casa privada – que havia sido modificada especialmente para a congregação dos cristãos, dos quais Dura-Europos é um exemplo; a basílica cristã, de acordo com Richard Krautheimer⁸⁵⁰ foi introduzida por Constantino, o grande. Michael White⁸⁵¹ introduziu outra categoria de igreja antiga, intermediária entre o *Domus Ecclesia* e a basílica constantiniana. Ele chama esta de *Aula ecclesia*, um termo que ele cunha para descrever um largo espaço construído especialmente para uso dos Cristãos.

Todavia, deve-se destacar que não há nenhum desenvolvimento universal da arquitetura da igreja primitiva. As igrejas preservadas desse período são tão poucas que algumas tipologias necessitam do apoio de fontes escritas. Inge Nielsen⁸⁵² prefere categorizar os espaços da igreja como período da “igreja invisível”, do I até meados do II e III séculos; a “igreja visível”, do III século ao ano 313 d.C.; e depois a “igreja vitoriosa” depois 313 d.C.

No I e II séculos d.C. as casas de grandes homens das classes elevadas continuavam a oferecer um ambiente propício para reuniões. Então é razoável que se possa imaginar, como Alikin⁸⁵³ sugere, que as reuniões dos cristãos pudessem acontecer nas residências de membros

⁸⁴⁸ *Op. cit.*, p. 115.

⁸⁴⁹ *Early Christian and Byzantine Architecture*. 2. Ed. Harmondsworth: Penguin, 1975.

⁸⁵⁰ *Ibidem*.

⁸⁵¹ *The Social Origins of Christian Architecture: Vol. 2*. Valley Forge, Pa: Trinity Press, 1997.; Id. *The Social Origins of Christian Architecture: Vol. 1*. Valley Forge, Pa: Trinity Pr. International, 1996.

⁸⁵² *Housing the Chosen: the architectural context of mystery groups and religious associations in the Ancient World*. Tounhout, Belgium: Brepols Publishers, 2014. p. 184.

⁸⁵³ ALIKIN, V. A. *The Earliest History of the Christian Gathering: origin, development and content of the Christian Gathering in the First to Third Century*. Leiden: Brill, 2010. p. 57

mais ricos, como também sustentava G. Dix⁸⁵⁴ desde muito antes. Todavia as coisas não são tão simples assim.

Celso, filósofo pagão do II século d.C., alegou que a igreja excluía deliberadamente as pessoas cultas porque sua religião só era atrativa a “pessoas simplórias, vulgares, estúpidas: escravos, mulheres incultas e crianças» (Orígenes, *Contra Celso*, III.44⁸⁵⁵). Ele apontou os evangelistas como “cardadores, sapateiros, pisoeiros, pessoas das mais incultas e rudes” (Orígenes, *Contra Celso*, III.55). Celso acusava o próprio Jesus de não ter sido capaz de conseguir discípulos senão entre “coletores de impostos e pescadores”, ou seja, entre pessoas “que não haviam recebido sequer uma educação elementar” (Orígenes, *Contra Celso*, I.62). Justino⁸⁵⁶ e outros apologistas precisaram responder a este tipo de ataque, mas não é difícil perceber a afeição da mensagem cristã para com os mais simples.

Jesus teria proferido uma mensagem dura contra aqueles que possuem muitas riquezas. Segundo Lucas, ele teria asseverado: “Quão dificilmente entrarão no reino de Deus os que têm riquezas! Pois mais fácil é passar um camelo pelo fundo de uma agulha, do que entrar um rico no reino de Deus” (Lc 18.24-25). Em Mt 6.19-21 ele teria dito:

Não acumuleis para vós outros tesouros sobre a terra, onde a traça e a ferrugem corroem e onde ladrões escavam e roubam; mas ajuntai para vós outros tesouros no céu, onde traça nem ferrugem corrói, e onde ladrões não escavam, nem roubam; porque, onde está o teu tesouro, aí estará também o teu coração.

Atos dos Apóstolos (4.13) retrata Pedro e João como “pessoas sem instrução”, mas portadores de uma ousadia que causava espanto. Segundo o apóstolo Paulo,

Deus escolheu as coisas loucas deste mundo para confundir as sábias; e Deus escolheu as coisas fracas deste mundo para confundir as fortes; E Deus escolheu as coisas vis deste mundo, e as desprezíveis, e as que não são, para aniquilar as que são (I Co 1.27,28).

Essa linguagem de aproximação para com o povo simples fez com que alguns pesquisadores viessem a interpretar os primeiros cristãos como uma espécie de movimento social de classe baixa, ou dos “proletários”⁸⁵⁷. A partir da análise do grego utilizado nas

⁸⁵⁴ *The Shape of the Liturgy*. London: Black, 1964.

⁸⁵⁵ ORIGENES. *Contra Celso*. 2. Ed. São Paulo: Paulus, 2017.

⁸⁵⁶ 2 *Apol.* 10.8. cf. Minucio Félix, *Octav.* 36.3-7; Taciano, *Orat. ad Gr.* 32; Tertuliano *Apol.* 37.4; *Ad Scap.* 5.2 cf. SCHAFF, P.; MENZIES, A. (ed.). *Ante-nicene fathers*, v. 3. Latin Christianity: its Founder, Tertullian. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2006.

⁸⁵⁷ Em grande medida essa aproximação se deve a leitura que Frederick Engels fez dos primeiros cristãos comparando-os ao movimento socialista: “A história do cristianismo primitivo tem pontos notáveis de semelhança com o movimento moderno da classe trabalhadora. Como o último, o cristianismo era originalmente um movimento de povos oprimidos: apareceu primeiramente como a religião de escravos e escravos emancipados, de pessoas pobres privadas de todos os direitos, de povos subjugados ou dispersos por Roma. Tanto o cristianismo quanto o socialismo dos trabalhadores pregam a salvação vindoura do cativo e da miséria” cf. ENGELS, F. On the history of the early Christianity. In: MARX, K.; _____. *On Religion*. Mineola, New York: Dover Publications, Inc., 2008. p. 316.

epístolas de Paulo, Adolf Deissmann⁸⁵⁸ percebeu que Paulo não era um homem sem cultura. De modo geral, no entanto, observando suas simpatias e as condições de sua vida, Deissmann considera que “ele estava muito mais unido às classes média e baixa do que com a classe alta”⁸⁵⁹. Não se tratando de alguém que havia ascendido ou descido socialmente para atuar como missionário entre as massas não-literadas das grandes cidades. Ele teria permanecido “no mundo social que era dele”⁸⁶⁰. Não é difícil para Deissmann⁸⁶¹ afirmar que existe uma clara impressão de que o cristianismo antigo mantinha uma relação próxima com as pessoas simples de baixo *status* social. No mesmo sentido, Harnack⁸⁶² via as primeiras comunidades cristãs maciçamente compostas por escravos, ex-escravos, artesãos e pessoas sem muitos recursos materiais em geral. Mas Kark Kautsky⁸⁶³, orientado por uma leitura marxista da história, chegou claramente a identificar os primeiros cristãos como um movimento proletário que se organizava contra o poder das elites opressoras.

Ernst Troeltsch⁸⁶⁴ se opôs veementemente ao que chamou de uma tentativa de reduzir a religião cristã à condição de um mero movimento social classista em função da politização de seus intérpretes. Para Troeltsch⁸⁶⁵ o cristianismo precisa ser analisado como um movimento religioso, dentro do contexto da história das religiões. Ele admitia que a maior parte das comunidades cristãs primitivas era formada por “escravos, homens livres, artesão”, mas segundo lhe parece evidente nota-se que desde o princípio pessoas dos estratos superiores não faltaram entre os cristãos.

De fato, não faltam exemplos de homens simples como o escravo Onésimo mencionado na carta a *Filemon*. Paulo também não deixa de mencionar a pobreza da igreja da Macedônia (2 *Co* 8.2). Analisando a primeira carta aos Tessalonicenses pode-se concluir que os membros da comunidade eram artesãos ou pequenos comerciantes (*I Ts* 4.11).

Martin Hengel⁸⁶⁶ destacou que os membros das primeiras igrejas cristãs poderiam ser encontrados em todos os estratos sociais da população, de escravos a homens livres; mulheres da aristocracia local, decuriões ou até mesmo membros da nobreza senatorial. O que para

⁸⁵⁸ *St. Paul: a study in social and religious History*. Translated by: Lionel R. M. Strachan. London: Hoddon & Stoughton, 1912. p. 53.

⁸⁵⁹ *Id. Op. cit.* pp. 53-54.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 54.

⁸⁶¹ *Ibid.*

⁸⁶² *The mission and expansion of Christianity in the first three centuries*. New York: Harper, 1962.

⁸⁶³ *Foundations of Christianity: A Study in Christian Origins*. Abingdon, Oxon : Routledge, 2014.

⁸⁶⁴ *The social teaching of the Christian church*. London/New York: Georg Allen & Unwin LTD/The Macmillan Company, 1931.

⁸⁶⁵ *Ibid.*

⁸⁶⁶ *Property and riches in the Early Church: aspects of a History of Early Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

Ekkehard W. Stegemann e Wolfgang Stegemann⁸⁶⁷ pode ser um exagero descabido, pois seria difícil imaginar que alguém da alta elite romana, comprometida com os sacrifícios e rituais públicos pagãos, pudesse frequentar livremente as reuniões cristãs no I século.

Existem algumas evidências que corroboram a constatação de que os grupos cristãos não eram frequentados apenas por pobres ou por pessoas sem a mínima instrução. Paulo ao escrever aos Coríntios os lembra que quando passaram a fazer parte do grupo “poucos eram sábios segundo os padrões humanos; poucos eram poderosos; poucos eram de nobre nascimento” (*I Co* 1.26). Este texto aponta pelo menos duas coisas sobre a comunidade cristã de Corinto: primeiro as pessoas simples eram a maioria; e segundo, embora poucos, existiam também entre os cristãos alguns que poderiam ser considerados “nobres” e “poderosos”. Essas são definições muito subjetivas, pois não é possível dizer ao certo que grau de poder e riqueza essas pessoas alcançaram. *Atos dos Apóstolos* 4.33-37 indica que alguns dos novos cristãos possuíam casas ou campos e os vendiam para serem repartidos na comunidade. Um caso emblemático para Ananias e Safira, que procuram esconder o real valor de seus bens diante da comunidade e são reprovados (*At* 5.1-5).

Wayne Meeks⁸⁶⁸ sustenta que as comunidades cristãs eram formadas por pessoas simples e por artesãos, trabalhadores e homens do comércio das cidades que poderiam deter certa condição econômica que lhes garantisse algum prestígio. O que parece encontrar confirmação em *Did.* 12.3 e, ainda, quando Clemente de Roma menciona os “trabalhadores” escrevendo aos Coríntios (34.1⁸⁶⁹). Várias passagens nos escritos de Hermas fazem referências a pessoas de negócios e comerciantes (*Sim.* 9.32.3; *Man.* 3.5; 10.1.4-5; *Sim.* 4.5,7; 8.8.1-2; 9.20.1⁸⁷⁰). O drama doméstico relatado por Justino na *II Apol.* 2.1ss se refere a uma família que possuía alguns bens. Para Plínio os cristãos que se reuniam irregularmente na Ásia eram de “todas as idades e todas as classes, ambos os gêneros” [*multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam*] (*Ep.* 10.96.9).

Na *I Apol.* 60.11 Justino dá a entender que na comunidade cristã há pessoas “que ignoram a forma das letras, pessoas ignorantes e bárbaras na língua, mas sábias e fiéis na inteligência, e até pessoas mutiladas e privadas de visão” [τῶν οὐδὲ χαρακτῆρας τῶν στοιχείων ἐπισταμένων, ἰδιωτῶν μὲν καὶ βαρβάρων τὸ φθέγμα, σοφῶν δὲ καὶ πιστῶν τὸν νοῦν ὄντων,

⁸⁶⁷ *Op. cit., passim.*

⁸⁶⁸ *Los primeros cristianos urbanos: el mundo social del apóstol Paulo.* Salamanca: Ediciones Sigüeme, 1988.

⁸⁶⁹ Cf. KLEIST, J. A.; IGNATIUS; CLEMENT. *The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch.* New York: Newman Press, 1978.

⁸⁷⁰ Cf. EHRMAN, B. *The Apostolic Fathers: Epistle of Barnabas; Papias and Quadratus; Epistle to Diognetus; The Shepherd of Hermas.* Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press, 2003.

καὶ πηρῶν καὶ χήρων τινῶν τὰς ὄψεις;⁸⁷¹. Há na comunidade aqueles que possuem algum bem e aqueles que são ajudados mutuamente (*I Apol.* 67.1). Esta é uma característica do compromisso ético da igreja e reflete suas concepções teológicas. Na *I Apol.* 13.1 ele escreve: “Aprendemos que o único louvor digno Dele não é queimar no fogo o que por ele foi criado para nosso alimento, mas oferecê-lo para nós mesmos e para os necessitados” [μόνην ἀξίνα αὐτοῦ τιμὴν ταύτην παραλαβόντες, τὸ τὰ ὑπ’ ἐκείνου εἰς διατροφήν γεινόμενα οὐ πυρὶ δαπανᾶν, ἀλλ’ ἑαυτοῖς καὶ τοῖς δεομένοις προσφέρειν,].

Ainda nos escritos de Justino encontram-se evidências de que no II século havia cristãos que viajavam, mantinham negócios, pagavam impostos (1.17.1; 2.15.4) e possuíam escravos (v.3). A *II Apologia* 10.8 tenta passar uma imagem de que os cristãos possuíam certo refinamento intelectual, ao mesmo tempo que assinala algum tipo de estratificação. No *Diálogo* 139.5 fica clara a coexistência de escravos e pessoas livres.

Desse modo, pode-se concluir que as comunidades cristãs até a primeira metade do II século não eram compostas exclusivamente por pobres e ignorantes. Existiam membros em condições de oferecer abrigo e hospedagem aos missionários e apóstolos e cediam espaços para as celebrações das reuniões. Embora as comunidades cristãs não devam ser confundidas com um movimento classista, é evidente que existe, em boa parte da mensagem cristã, desde o I século, um discurso que condena a opressão dos mais ricos e lança um olhar caridoso sobre os mais pobres. Pode-se ir além e admitir que a chamada para a comunidade cristã exige uma mudança de *status*. Pois quem passa pelo rito de iniciação é revestido de uma nova condição. Assim, o novo cristão deveria assumir uma nova posição no “reino”. Na comunidade cristã, como escreveu Paulo aos Gálatas (3.28), “não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus”.

Fazer parte da associação dos cristãos implicava um novo modo de vida. Novos comportamentos, novas crenças e uma nova forma de leitura do mundo, que não é fixa e deve ser compreendida dentro de um processo dinâmico. Talvez o caso mais emblemático seja aquele relatado pelo apóstolo Paulo em sua carta aos Coríntios.

Nisto, porém, que vou dizer-vos não vos louvo; porquanto vos ajuntais, não para melhor, mas para pior. Porque, antes de tudo, ouço que quando vos ajuntais na igreja há entre vós dissensões; e em parte o creio. E até importa que haja entre vós facções, para que os aprovados se tornem manifestos entre vós. De sorte que, quando vos ajuntais num lugar, não é para comer a ceia do Senhor; porque quando comeis, cada um toma antes de outrem a sua própria ceia; e assim um fica com fome e outro se embriaga. Não tendes porventura casas onde comer e beber? Ou desprezais a igreja de Deus, e envergonhais os que nada têm? Que vos direi? Louvar-vos-ei? Nisto não vos louvo. (*I Co* 11.17-22)

⁸⁷¹ MUNIER, *Op. cit.*, 2006.

Τοῦτο δὲ παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶ ὅτι οὐκ εἰς τὸ κρεῖσσον ἀλλὰ εἰς τὸ ἥσσον συνέρχεσθε. πρῶτον μὲν γὰρ συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν, καὶ μέρος τι πιστεύω. δεῖ γὰρ καὶ αἰρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα καὶ οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν. Συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν, ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν, καὶ ὃς μὲν πεινᾷ, ὃς δὲ μεθύει. μὴ γὰρ οἰκίας οὐκ ἔχετε εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν; ἢ τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ καταφρονεῖτε, καὶ καταισχύνετε τοὺς μὴ ἔχοντας; τί εἶπω ὑμῖν; ἐπαινέσω ὑμᾶς; ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ. (WHT⁸⁷²)

A advertência do apóstolo chama a atenção para a expectativa ética que recaía sobre a reunião dos cristãos. Paulo reprovava a divisão [αἰρέσεις] entre o grupo, algo que descaracteriza o propósito edificador da reunião que deveria comer a “ceia do senhor” [κυριακὸν δεῖπνον]. Nas reuniões dos cristãos coríntios, uns se apressavam para comer enquanto outros acabavam segregados ou desfavorecidos, de modo que “um fica com fome e outro se embriaga”. Este tipo de relação desigual é apontado como um dos fatores que descaracterizam a “ceia do senhor”. Nesse momento, Paulo deixa claro que o propósito do partir do pão e a participação do cálice é instrutiva e não é meramente um momento para saciar a fome e a sede. É antes de mais nada um espaço para celebrar a unidade em Cristo⁸⁷³ e a comunhão que não permite o desprezo para com os mais simples e menos favorecidos.

Em meados do II século, Dionísio, bispo de Corinto, em sua Carta aos Romanos oferece outras evidências de uma clara preocupação da igreja com o atendimento aos mais pobres, o que revela ao mesmo tempo que alguns possuíam bens o suficiente para ajudar aos outros:

Porque desde o princípio tendes este costume, o de fazer o bem de muitas maneiras a todos os irmãos e enviar provisões por cada cidade a muitas igrejas; remediais assim a pobreza dos necessitados e, com as provisões que desde o princípio estais enviando, atendeis aos irmãos que se encontram nas minas, conservando assim, como romanos que sois, um costume romano transmitido de pais a filhos, costume que vosso bem-aventurado bispo Sotero [c. 166-170 d.C.] não somente manteve, mas até melhorou, ministrando por um lado socorros abundantes para enviar aos santos, e por outro, como pai que ama ternamente os seus, consolando com afortunadas palavras os irmãos que chegam a ele. (Eusébio, *Hist. Ecles.* 4.23.10)⁸⁷⁴

Semelhantemente as asseverações da *epístola* de Tiago⁸⁷⁵ aos ricos e pobres, no século anterior, corroboram a teoria de que era possível encontrar pessoas de diferentes condições econômicas dentro da comunidade, mas além disso revela como a ética da comunidade cristã previa o combate a certa forma de discriminação entre ricos e pobres na igreja. Algo que

⁸⁷² WESTCOTT, B. F.; HORT, F. J. A. *The New Testament in the Original Greek*, vol. 1: Text; vol. 2: Introduction [and] Appendix. Cambridge: Macmillan, 1881.

⁸⁷³ Em I Co 10.16-17, Paulo os lembra que “o cálice da bênção que abençoamos, não é comunhão com o sangue de Cristo? E o pão que partimos não é comunhão com o corpo de Cristo? Porque há um só pão, nós, embora muitos, somos um só corpo, pois todos participamos desse único pão”.

⁸⁷⁴ EUSÉBIO de Cesareia. *Op. cit.*, 2002.

⁸⁷⁵ Tg 1.9-10 “O irmão de condição humilde deve orgulhar-se quando estiver em elevada posição. E o rico deve orgulhar-se se passar a viver em condição humilde, porque passará como a flor do campo.”

contrastava com outras associações do mundo greco-romano, onde os mais ricos eram sempre sobrevalorizados.

As palavras de Paulo aos coríntios são admoestações a uma comunidade que parecia estar confundindo a forma de se comportar em suas reuniões com aquelas comuns ao mundo pagão. Aliás, tudo indica que os participantes da comunidade cristã local, participavam indistintamente de reuniões de outras associações ou banquetes, o que impele o apóstolo a escrever: “não podeis beber o cálice do senhor e do cálice dos demônios” (*I Co* 10.21). O apóstolo deixa claro que os cristãos não deveriam participar de banquetes oferecidos a ídolos⁸⁷⁶ para que isso não se tornasse escândalo ou “pedra de tropeço” para os de fora, induzindo-os a pensar que os cristãos também reverenciavam os deuses pagãos ou que também compactuavam com suas práticas imorais⁸⁷⁷.

A comunidade cristã estava estabelecida em regiões urbanas do Império Romano. Ela era composta por judeus e em meados do século II já contava com uma maioria de gentios e gozava de interação social e religiosa entre seus membros judeus e não-judeus. Desde o I século, a presença cristã se fazia notar em várias regiões do Império Romano em cidades como Antioquia, Damasco, Éfeso, Filipos, Tessalônica, Corinto, Roma, etc⁸⁷⁸.

Os escritos dos *Atos dos Apóstolos* e a carta aos Gálatas apontam um pouco do conflito vivido na comunidade cristã antes de 70 d.C., que tinha gentios sendo constrangidos a se converterem às práticas judaicas para serem considerados participantes da salvação prometida a Israel (*At* 15.1ss; *Gl* 2.1ss). O conflito mostrou as diferenças entre Paulo e Pedro sobre a participação dos judeus-cristãos na ceia com os não-judeus que criam em Cristo. Como outros membros judeus da igreja de Antioquia, Pedro, que primeiro havia comido com os gentios, separou-se deles após a chegada de alguns judeus mais conservadores na companhia de Tiago (*Gl* 2.12-13). Segundo o comentário de Paulo o processo de separação ocorreu “por medo da facção da circuncisão” (2.12), que talvez signifique que Pedro e os judeus-cristãos quisessem evitar ofender a outros judeus devido à companhia dos gentios.

As ceias comuns eram recorrentes em vários contextos do mundo mediterrâneo do I e II séculos d.C. Famílias e grupos diversos se reuniam para banquetes, que consistiam na ceia (*deipnon*), seguida do *symposium*, constituído de diálogos filosóficos ou de certas formas de entretenimento⁸⁷⁹. Do mesmo modo, as ceias comuns eram também de grande importância para

⁸⁷⁶ *I Co* 10.14-22.

⁸⁷⁷ *I Co* 10.23-33.

⁸⁷⁸ STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W. *Op. cit.*, pp. 264-265.

⁸⁷⁹ KLOPPENBORG, J. S.; ASCOUGH, R. S. *Op. cit.*, 2011.; HARLAND, P. *Associations, Synagogues and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

a reunião social tanto de judeus (no sábado ou em certas festas) e de não-judeus. Segundo Stegemann⁸⁸⁰, “as ceias helenísticas eram sustentadas por organizações sociais e várias religiões místicas em ocasiões de cultos (combinadas com sacrifícios e oferendas religiosas)”. Deve-se notar que “os banquetes de organizações sociais também tinham implicações sociais”. As ceias reproduziam as posições sociais e podem ser entendidas como espelhos do sistema e das relações sociais⁸⁸¹. Ainda segundo Stegemann, elas refletem os valores fundamentais e, então, as fronteiras dos grupos relacionados, sendo a comunhão à mesa uma das mais efetivas possibilidades para definir e diferenciar propriamente um grupo social⁸⁸². Para Dennis E. Smith⁸⁸³, “a tradição do banquete greco-romano contribuiu mais ao cristianismo primitivo do que simplesmente com uma forma da ceia. O banquete foi uma instituição social da primeira ordem e como tal era portador de um código social, a ideologia do banquete”. A “ideologia do banquete” providenciava um modelo para criar a comunidade, definindo o comportamento dentro do grupo, compartilhando valores e conectando com o divino. Smith entende a “ideologia do banquete” como um complexo de ideias e mentalidades compartilhadas por um determinado grupo e representadas propriamente no banquete. Desse modo, a ideologia é incorporada e confirmada por determinado grupo através de uma experiência compartilhada. Ou seja, uma vez que os primeiros grupos cristãos criaram e experimentaram a comunidade por meio da companhia à mesa, a ideologia do banquete pode ser reconhecida como a fundação para o desenvolvimento da liturgia cristã primitiva.

Os alimentos desempenham um importante papel neste processo. M. Douglas⁸⁸⁴ estabelece que eles podem ser entendidos como um “código” que torna possível decifrar as estruturas sociais expressas. A mensagem contida no código do alimento revela alguma coisa sobre os níveis da hierarquia social, sobre inclusão ou exclusão de grupos, sobre fronteiras sociais e sobre transações e cruzamento dessas fronteiras. Assim, pode-se compreender que em certo sentido, alimentos específicos são eventos sociais codificados.

Dentro do contexto do II século e dos escritos de Justino, é preciso compreender a forma do ritual, seus elementos e os principais aspectos da sua tradição para assimilar a estratégia do apologista ao estabelecer fronteiras que delimitem e identifiquem os “verdadeiros cristãos”.

⁸⁸⁰ *Op. Cit.*, p. 268.

⁸⁸¹ Cf. DOUGLAS, M. Deciphering a meal. In: GEERTZ, C. (Ed.) *Myth, symbol and culture*. New York: Norton, 1971. pp. 68-81.

⁸⁸² *Op. cit.*, passim

⁸⁸³ *From Symposium to Eucharist: the banquet in the Early Christian World*. Minneapolis: Fortress Press, 2003. p. 279.

⁸⁸⁴ *Op. cit.*, 1971.

4.3 Os elementos da ceia e a tradição eucarística

Nas *Apologias* e no *Diálogo com Trifão*, Justino aponta os aspectos que particularizam o ritual cristão da eucaristia em relação aos judeus e não-judeus, ao mesmo tempo em que apresenta familiaridades estruturais com os judeus e para com as crenças pagãs. Mas, acima de tudo, Justino aponta a eucaristia como um ritual que distingue os “verdadeiros cristãos”.

A *I Apol.* 65.3ss aponta que após as orações e o beijo mútuo entre os participantes – algo que será abordado mais adiante – entra em cena a figura do presidente [προεστῶτι] e de seus auxiliares, os “diáconos”.

Depois àquele que preside aos irmãos é oferecido pão e um copo com água e vinho; pegando-os, ele louva e glorifica ao Pai do universo através do nome de seu Filho e do Espírito Santo, e pronuncia uma longa ação de graças, por ter-nos concedido esses dons que dele provêm. Quando o presidente termina as orações e a ação de graças, todo o povo presente aclama, dizendo: “Amém”.

ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατι κεκραμένον· καὶ οὗτος λαβὼν, αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὄλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμψει, καὶ εὐχαριστίνα ὑπὲρ κατηξιῶσθαι τούτων παρ’αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται, καὶ, οὐ σὺτελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν, πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ, λέγων· Ἀμήν.⁸⁸⁵

Esta perícope apresenta algumas variações que até hoje causam controvérsias entre os críticos. O presidente da cerimônia, por assim dizer, recebe “pão” e um “copo”, mas um copo com o quê? Miroslav Marcovich⁸⁸⁶ apresenta o texto como ποτήρια ὕδατος καὶ κραματος [copos de água e vinho misturado], indicando dois copos e Charles Munier⁸⁸⁷ mantém ποτήριον, no singular, que está de acordo com os MS A. O principal problema dessa expressão é que κράματος, do vocábulo grego κράμα é uma referência a “vinho misturado com água”⁸⁸⁸ e ela não aparece no MS Ottobonianus gr. 274⁸⁸⁹. Isso poderia levar a supor que originalmente o texto se referisse a apenas um copo de água, como defendeu Adolf von Harnack⁸⁹⁰.

Para justificar a tese de que a eucaristia apresentada por Justino teria sido celebrada apenas com pão e água – sem nenhum vinho – Harnack enfatizou que o apologista lembra da bênção de Judá (Gn 49.8-12) por várias vezes (*Diál.* 52, 54, 63, 76, *I Apol.* 54) sem aproveitar

⁸⁸⁵ MINNS, D.; PARVIS, P. (ed). *Op. cit.*, 2009. pp. 252-254.

⁸⁸⁶ *Op. cit.*, 2005, p. 126.

⁸⁸⁷ *Op. cit.*, 2006. p. 302-305.

⁸⁸⁸ Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *Abridged Greek-English Lexicon*. Oxford/New York: Oxford Univeristy Press, 1999. *Cânticos dos cânticos* 7.2 LXX; Plutarco, *Praec. Coniug.* 20,140. Para mais informações sobre o aparato crítico cf. MARCOVICH, M. *Op. cit.*, 2005. p. 126. Κράμα pode se referir a outro tipo de mistura também, como a de medicamentos.

⁸⁸⁹ Confirme as notas críticas de MINNS, Denis; PARVIS, Paul (ed). *Op. cit.*, p. 252.; MARCOVICH, M. *Op. cit.*, 2005.; e MUNIER, C. *Op. cit.*, 2006. p. 302-305.

⁸⁹⁰ Brot und Wasser die eucharistischen Elemente bei Justin. In: *Über das gnostische Buch Pistis-Sophia: Brod und Wasser*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1891.

para associar o vinho e a eucaristia. O argumento de Harnack procura seguir o padrão de construção do discurso apologético de Justino, mas se mostra frágil, uma vez que, como bem apontou L. W. Barnard⁸⁹¹, outros autores cristãos como Irineu, Clemente de Alexandria, Hipólito e Orígenes citam a mesma bênção sem associá-la à eucaristia. Outra base para a tese de Harnack seria que o apologista estaria interessado em apontar a semelhança entre como o rito cristão teria sido imitado pelo mitraísmo, como aparece na *I Apol.* 66.4: “Os demônios, imitando isto nos mistérios de Mithras, transmitiram para que fosse feito o mesmo, pois vocês sabem ou podem saber que pão e um copo de água são apresentados nos ritos de iniciação acompanhados de algumas palavras” [ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι, μιμησάμενοι, οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μνουμένου τελεταῖς μετ’ ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε]⁸⁹².

Está claro no discurso apologético de Justino sua insistente denúncia do arremedo demoníaco que torna alguns elementos dos rituais e das doutrinas cristãs semelhantes ou com algum ponto de contato com elementos conhecidos na cultura corrente no mundo antigo. Mas este não é um motivo suficiente para se admitir que seu texto se refira originalmente a apenas um copo com água. Até a omissão de κράματος no MS Ottobonianus gr. 274 pode ser compreendida como um descuido do copista que se confundiu com a semelhança entre as terminações das palavras ὕδατος e κράματος, como apontou Barnard⁸⁹³.

Para Colin Buchanan⁸⁹⁴, o copo com água poderia ser uma indicação de sobriedade cristã. Mas talvez ele seja mais do que isso. A água também é fundamental para o seu argumento da cópia mitraica e será uma mostra do cumprimento profético na narrativa de Justino. No *Diál.* 70.1ss ele aponta a referência ao pão e à água nos escritos do profeta Isaías (33.13-19)⁸⁹⁵ como sinais do pão e do copo da eucaristia:

Vós que estais distantes, escutai o que eu fiz; os que se aproximam conhecerão a minha força. Afastaram-se os que em Sião eram iníquos. O tremor surpreenderá os ímpios. Quem vos anunciará o lugar eterno? Aquele que caminha na justiça, aquele que anda no caminho reto, aquele que odeia a iniquidade e a injustiça, aquele que guarda as mãos limpas de subornos e tapa seus ouvidos para não ouvir o julgamento injusto de sangue; fecha seus olhos para não ver a injustiça: esse habitará na caverna elevada de um forte rochedo. Ser-lhe-á dado pão e a sua água lhe será assegurada. Vereis o rei da glória e vossos olhos verão longe. Vossa alma meditará o temor do Senhor. Onde está aquele que enumera os que são alimentados, o povo pequeno e

⁸⁹¹ *Op. cit.*, 1967. p. 177.

⁸⁹² MINNS, Denis; PARVIS, Paul (ed). *Op. cit.*, pp. 256-258.

⁸⁹³ *Op. cit.*, p. 178.

⁸⁹⁴ Questions liturgists would like to ask Justin Martyr. In: PARVIS, S.; FOSTER, P. (Ed.). *Justin Martyr and his Worlds*. Minneapolis: Fortress Press, 2007. p. 157. Id. *Justin Martyr on Baptism and Eucharist*. Cambridge: Glove Books, 2007.

⁸⁹⁵ Justino cita o texto com algumas adaptações.

grande? Não se aconselharam com ele, não reconheceram a profundidade das vozes, de modo que não ouviram. Povo envelhecido e que não tem inteligência quando ouve.⁸⁹⁶

Ακούσατε οἱ πόρρωθεν, ἃ ἐποίησα · γνώσονται οἱ ἐγγίζοντες τὴν ἰσχύν μου. Απέστησαν οἱ ἐν Σιών ἄνομοι · λήψεται τρόμος τοὺς ἀσεβεῖς. Τίς ἀναγγέλει ὑμῖν τὸν τόπον τὸν αἰώνιον ; Πορευόμενος ἐν δικαιοσύνῃ λαλῶν εὐθέϊνα ὁδόν, μισῶν ἀνομία καὶ ἀδικίνα, καὶ τὰς χεῖρας ἀψωσιωμένος ἀπὸ δῶρων, βαρύνων ὅσα ἵνα μὴ ἀκούσῃ κρίσιν ἀδικῶν αἵματος, καμμύων τοὺς ὀφθαλμοὺς ἵνα μὴ ἴδῃ ἀδικίνα · οὗτος οἰκησὶ ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς.” Ἄρτος δοθήσεται αὐτῷ, καὶ τὸ ὕδωρ αὐτοῦ πιστόν. Βασιλέα μετὰ δόξης ὤψεσθε, καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν ὁμῶν ὄψονται πόρρωθεν. Ἡ ψυχὴ ὑμῶν μελετήσῃ φόβον κυρίου. Ποῦ ἔστιν ὁ γραμματικός ; ποῦ εἰσιν οἱ βουλευόντες ; Ποῦ ἔστιν ὁ ἀριθμῶν τοὺς τρεφομένους, μικρὸν καὶ μέγαν λαόν ; Ωὖ οὐ συνεβουλεύσαντο, οὐδε ἤδεισαν βάθη φωνῶν, ὥστε μὴ ἀκούσαι · λαὸς πεφαιλισμένος, καὶ οὐκ τῷ ἀκούοντι σύνεσις.⁸⁹⁷

Justino emprega mais uma vez sua estratégia hermenêutica de procurar nas profecias antigas comprovações ou confirmações das experiências, práticas ou crenças cristãs⁸⁹⁸. Desse modo ele considera que:

É evidente que nesta profecia ele também fala sobre o pão que nosso Cristo nos mandou celebrar como memória dele se ter feito homem por amor dos que nele creem – pelos quais também se tornou passível -, e do cálice que, como lembrança do seu sangue, nos mandou igualmente consagrar com ação de graças. A mesma profecia deixa claro que veremos este mesmo rei glorioso, e suas próprias palavras estão dizendo aos gritos que o povo que foi de antemão conhecido como seu crente, também foi conhecido como meditante do temor do Senhor. Essas Escrituras também clamam que aqueles que imaginam conhecer a letra das Escrituras, ao ouvirem as profecias, não atingem a compreensão delas (*Diál.* 70.4-5)⁸⁹⁹.

Ὅτι μὲν οὖν καὶ <λέγει> ἐν ταύτῃ τῇ προφητείᾳ περὶ τοῦ ἄρτου, ὃν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ σεσωματοποιηθῆσαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτόν, δι’ οὗ καὶ παθητὸς γέγονε, καὶ περὶ τοῦ ποτηρίου, ὃ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν, φαίνεται. Καὶ ὅτι βασιλέα τοῦτον αὐτὸν μετὰ δόξης ὀψόμεθα, αὕτη ἡ προφητεία δηλοῖ. Καὶ ὅτι λαός, ὃ εἰς αὐτὸν πιστεύειν προεγνωσμένος, μελετήσῃ<ν> φόβον κυρίου προεγνωστο, αὐταὶ αἱ λέξεις τῆς προφητείας βοῶσι. Καὶ ὅτι τὰ γράμματα τῶν γραφῶν ἐπίστασθαι λογιζόμενοι, καὶ ἀκούοντες τῶν προφητειῶν, οὐκ ἔχουσι σύνεσιν, ὁμοίως αὐταὶ αἱ γραφαὶ κεκράγασι.⁹⁰⁰

Desse modo, o pão e a água são a evidência ou sinal de um povo “crente” ou “meditante do temor do senhor” e a eucaristia se manifesta como um ritual intrinsecamente ligado à identidade desse povo. Os elementos desse ritual dizem respeito também à identidade do grupo que o celebra e estão entre os fatores fundamentais para o estabelecimento de fronteiras. Compreender a dinâmica entre a forma do ritual e os discursos construídos a partir do ritual para o estabelecimento de fronteiras é peça fundamental para se compreender a relação entre eucaristia e identidade dos cristãos.

⁸⁹⁶ Neste momento me parece oportuno recorrer ao texto de JUSTINO, *Op. cit.*, 1995. p. 222.

⁸⁹⁷ BOBICHON, P. *Justin Martyr, Dialogue avec le Tryphon: édition critique*. Fribourg: Departement de patristique et d'histoire de l'eglise de l'Université de Fribourg, 2003. pp. 376-378.

⁸⁹⁸ SKARSAUNE, O. *Op. cit.*, 1987. Cf. DANIELOU, J. *Études D'exégèse Judéo-Chrétienne* (les Testimonia). Paris: Beauchesne, 1966.

⁸⁹⁹ JUSTINO. *Op. cit.*, 1995. p. 222.

⁹⁰⁰ BOBICHON, P. *Op. cit.*, 2003. pp. 376-378.

Admitir que a eucaristia descrita por Justino era celebrada apenas com pão e água é alinhá-la a uma prática comum aos ebionitas, combatidos por Irineu de Lião (*Contra as Heresias* V.1.3)⁹⁰¹. O apologista, por outro lado, demonstra-se conhecedor da tradição que provém dos apóstolos (*I Apol.* 66.3; 67.3; *Diál.* 103.8) e na sequência do texto, na *I Apol.* 66.5 fica claro que a eucaristia era celebrada com pão, água e vinho: “Quando o presidente conclui a ação de graças e todo o povo dá o seu consentimento, aqueles que são chamados “diáconos” entre nós dá a cada um dos presentes parte do pão e do vinho e da água eucaristizados e cuidam de levar àqueles que não estão presentes” [ευχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστῶτος καὶ ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ, οἱ καλούμενοι παρ’ ἡμῖν διάκονοι διδόασιν ἐκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος, καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσι.]⁹⁰². Semelhantemente, na descrição da reunião comum ele escreve (*I*, 67.5): “quando nós terminamos de orar, são trazidos pão, vinho e água, e o presidente eleva orações e ações de graça de modo similar” [παυσαμένων ἡμῶν τῆς εὐχῆς, ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ, καὶ ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας]⁹⁰³. Denis Minns e Paul Parvis⁹⁰⁴, no entanto, editam o texto da *I Apol.* 65.1 fazendo referência a um “copo de vinho misturado com água” [ποτήριον ὕδατι κεκραμένον]. Para os editores pareceu estranha a presença de água e vinho misturado com água no texto de Justino, embora sabendo que a *Tradição Apostólica* 70.4⁹⁰⁵ apresenta a semelhante menção a um copo de água e vinho misturado com água em uma ceia pós-batismal. De qualquer modo, é difícil estabelecer uma resposta definitiva sobre o texto das *Apologias*.

Justino explica que esse alimento entre os cristãos se chama *eucaristia*. Εὐχαριστία significa “gratidão”, “reconhecimento” ou “ação de graças”⁹⁰⁶. O verbo εὐχαριστέω – “ser agradecido” ou “dar graças”⁹⁰⁷ – é utilizado várias vezes. Esta é a principal ação do presidente da reunião diante dos alimentos da cerimônia: “dar graças”. Ela é fundamental para que se compreenda o sentido da *eucaristia*.

⁹⁰¹ “Eles recusam a mistura do vinho celeste e querem somente ser a água deste mundo, não aceitando que Deus se misture com eles e querendo permanecer neste Adão, vencido e afastado do paraíso” (IRINEU de Lião. *Contra as heresias*. Vol. 5. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 1997).

⁹⁰² MINNS, D.; PARVIS, P. (ed). *Op. cit.*, p. 254.

⁹⁰³ *Ibid.*, pp. 260-261.

⁹⁰⁴ *Op. cit.*, 2009, pp. 252-255.

⁹⁰⁵ DIX, G.; CHADWICK, H. *The Treatise on the Apostolic tradition of St Hippolytus of Rome, bishop and martyr*. London: Curzon, 1992.

⁹⁰⁶ LIDDELL; SCOTT, *Op. cit.*

⁹⁰⁷ PEREIRA, *Op. cit.*, 1998, p. 248

O autor apresenta seu argumento desenvolvendo uma significativa construção teológica. Aliando sua concepção do *logos divino*, ele conjuga o pão e a bebida a uma transformação que os torna alimentos para os fiéis:

Pois não tomamos essas coisas como pão comum ou bebida comum, mas da maneira como Jesus Cristo, nosso Salvador, feito carne por força da palavra de Deus, teve carne e sangue por nossa salvação, assim nos ensinou que, o alimento que foi eucaristicizado pela palavra do orador que vem dele é carne e sangue daquela de Jesus que foi feito carne – alimento com o qual, por transformação, se nutrem nosso sangue e nossa carne. (*I Apol.* 66.2)

Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ', ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοκοιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σαρκὰ καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.⁹⁰⁸

No ritual, o pão se torna um alimento especial, a saber, a carne de Cristo. A bebida também não é mais uma bebida comum, mas o sangue de Cristo. Este mistério depende da sua teoria do *logos*, a palavra geradora de Deus. É pela palavra daquele que consagra os elementos que eles são transformados em alimento espiritual.

Segundo o apologista, esse procedimento ocorre conforme a “memória” dos apóstolos nos *Evangelhos*, por meio da qual eles transmitem o que foi mandado a eles. Justino escreve que Jesus, “tomando o pão e dando graças, disse: ‘Fazei isto em memória de mim, este é o meu corpo’. E igualmente, tomando o cálice e dando graças, disse: ‘Este é o meu sangue’” [λαβόντα ἄρτον, εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν, ‘Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου· τοῦτ’ ἐστὶ τὸ σῶμά μου, καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν, ‘τοῦτό ἐστὶ τὸ αἷμά μου.’]⁹⁰⁹. Um paralelo entre as ocorrências nos *Evangelhos* sinóticos pode ser traçado da seguinte forma para melhor compreensão⁹¹⁰:

Mc 14,22-23

22 Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν, λαβὼν ἄρτον, εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ εἶπεν Λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

23 καὶ λαβὼν ποτήριον, εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς· καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.

24 καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου, τῆς διαθήκης, τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.

Lc 22,17-20

17 καὶ δεξάμενος ποτήριον, εὐχαριστήσας εἶπεν Λάβετε τοῦτο, καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτοῦς[...]

19 καὶ λαβὼν ἄρτον, εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς, λέγων, Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, [[τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

20 καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνήσαι, λέγων, Τοῦτο τὸ ποτήριον, ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον]]

Mt 26,26-27

26 ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δοῦς τοῖς μαθηταῖς, εἶπεν Λάβετε φάγετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

27 καὶ λαβὼν ποτήριον [καὶ] εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων, Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες·

28 τοῦτο γὰρ ἐστὶν τὸ αἷμά μου, τῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον

⁹⁰⁸ MINNS, D.; PARVIS, P. (ed). *Op. cit.*, p. 256.

⁹⁰⁹ Ibid.

⁹¹⁰ Utilizando ROBINSON, M. A. (ed.). Westcott and Hort Greek New Testament. In: Bushell, M. S.; TAN, M. D. Biblework 5.0, 2002. [Software]]

Esse episódio aparece nos *Evangelhos* sinóticos na ocasião da ceia pascal. Talvez por essa razão as ações de graça possam ser comparadas às orações comuns judaicas. O *Evangelho segundo João* não apresenta esse discurso do pão e do cálice feito por Jesus, porém faz referência aos preparativos para a última ceia pascal do mestre com seus discípulos. *Atos dos Apóstolos* (2,42) procura apontar a realização do “partir do pão”⁹¹¹ como uma atividade presente nas primeiras comunidades cristãs. São outras referências ao “partir do pão” *At* 2,46 e 20,7.

O apóstolo Paulo em sua *Epístola aos Coríntios* repreendeu os excessos daqueles cristãos na realização dessa refeição sagrada. A instrução do apóstolo rendeu ainda uma importante medida para a observância do sacramento cristão e uma boa fonte para essa análise. Paulo escreve que Jesus “tomou o pão e, depois de dar graças, partiu-o e disse: ‘Isto é o meu corpo [σῶμα] entregue por vós. Fazei isto em minha memória’”. Depois, “tomou também o cálice e disse: ‘Este cálice é a nova aliança no meu sangue. Todas as vezes que dele beberdes, fazei-o em minha memória’”⁹¹² (*I Co* 11.23-25). Esse alimento é diferenciado nessa perícopé daquele que devia ser comido em casa, para que houvesse ordem na execução do que o apóstolo chamou de *ceia do Senhor*. Mas Paulo também se referiu ao rito como “*mesa do Senhor*”⁹¹³ (*I Co* 10,21).

A *Carta de Judas* e a *II Epístola de Pedro* (2,13) também fazem advertências quanto a excessos e imoralidades por parte de alguns desregrados que se intrometiam entre as refeições cristãs. Seguindo o rastro da tradição eucarística anterior a Justino, encontram-se citações importantes no *Didaque* e nos escritos de Inácio de Antioquia.

O *Didaque* apresenta instruções sobre orações para serem proferidas quando se toma o cálice e se parte o pão⁹¹⁴. São ações de graça que ressaltam o significado da εὐχαριστίας. Além

⁹¹¹ τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου (ROBINSON, *Op. cit.*, 2002)

⁹¹² ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. οὗτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἔαν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. (Ibid.).

⁹¹³ τραπέζης Κυρίου (Ibid.).

⁹¹⁴ *Didaque* 9: “E com respeito à eucaristia, vocês devem dar graças da seguinte forma: Primeiro, em relação ao copo: ‘Nós damos-lhe graças, nosso Pai, pelo santa vinha de Davi, sua criança, que o Senhor nos fez conhecer através de Jesus sua criança. Para que o Senhor seja glorificado para sempre’. E com respeito ao pedaço de pão: ‘Nós lhe damos graças, nosso Pai, pela vida e pelo conhecimento que nos fez conhecer por meio de Jesus sua criança. Como este pedaço de pão estava disperso sobre as montanhas e foi reunido para tornar-se um, assim pode sua igreja ser reunida dos confins da terra no seu reino. Pois a glória e o poder são seus através de Jesus Cristo para sempre’. Mas não deixe nenhum beber de nossa ceia eucarística a menos que tenha sido batizado em nome do Senhor. Pois também o senhor tem dito sobre isto: ‘Não dê o que é santo aos cães’. Cf. ERHMAN, B. (Ed.). *The Apostolic Fathers I. I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didaque*. Cambridge, Mass./ London: Harvard University Press, 2003.

disso, há uma associação entre a eucaristia e a ideia de sacrifício⁹¹⁵, semelhante a que aparece nos escritos de Justino.

Inácio de Antioquia advertiu aos cristãos de Esmirna a se prevenirem dos hereges que se abstinham da celebração da eucaristia e negavam que esta era o corpo de Cristo⁹¹⁶.

Considerai aqueles que têm opinião diferente sobre a graça de Jesus Cristo, que veio até nós: como eles são opostos ao pensamento de Deus! Não se preocupam com o amor, nem com a viúva, nem com o órfão, nem com o oprimido, nem com o prisioneiro ou liberto, nem com o faminto ou sedento. Eles se afastam da eucaristia e da oração, porque não professam que a eucaristia é a carne do nosso Salvador Jesus Cristo, que sofreu por nossos pecados e que, na sua bondade, o Pai ressuscitou. Desse modo, aqueles que recusam o dom de Deus, morrem nas suas disputas. Seria melhor para eles praticarem o amor, a fim de ressuscitarem também. Convém para vós manter-se distantes dessas pessoas e não falar com elas, seja em particular, seja em público, e seguir os profetas, especialmente o evangelho, onde a paixão nos é mostrada e a ressurreição realizada. Fugi das divisões, como princípio que é de todos os males. [...] Sem o bispo, ninguém faça nada do que diz respeito à Igreja. Considerai legítima a eucaristia realizada pelo bispo ou por alguém que foi encarregado por ele. (*Epístola aos Esmirnianos* 6,2 – 7,2; 8,1b)⁹¹⁷

Aos filadelfos ele adverte para que zelem contra os cismas por uma única eucaristia, pois é um o corpo de Cristo e um o cálice para a união com seu sangue⁹¹⁸.

Não vos enganeis, meus irmãos. Se alguém segue cismático, não herdará o Reino de Deus. Se alguém caminha em conhecimentos estranhos, esse não participa da Paixão. Preocupai-vos em participar de uma só eucaristia. De fato, há uma só carne de nosso Senhor Jesus Cristo e um só cálice na unidade do seu sangue, um único altar, assim como um só bispo com o presbitério e os diáconos, meus companheiros de serviço (*Epístola aos filadelfios* 3.3 – 4.1)⁹¹⁹.

Nota-se que no II século, não basta referir-se ao pão como elemento correspondente ao “corpo” [σῶμα] do Senhor; pois alguns grupos se negavam a reconhecer no elemento da ceia a “carne do senhor” [σὰρξ τοῦ κυρίου]. Inácio classifica a esses que se afastavam da prática da eucaristia nesses moldes “proto-ortodoxos” como pessoas de moral duvidosa, dos quais os cristãos deveriam se afastar. Há, todavia, uma preocupação recorrente em seu discurso quanto à preservação da unidade. A eucaristia é uma celebração que evoca a unidade em torno da “doutrina correta” e passará a servir como peça chave para delimitar fronteiras. Inácio exorta aos fiéis para que permaneçam cativos aos ensinamentos dos bispos e do presbitério, para não serem

⁹¹⁵ *Didaque* 14: “No próprio dia do Senhor, quando vocês se reunirem, partam o pão e deem graças depois de terem confessado suas ações ilícitas, para que seu sacrifício seja puro. Não deixem que ninguém que tenha brigado com seu vizinho se junte a vocês, para que seu sacrifício não seja profanado. Pois este é o sacrifício mencionado pelo Senhor: “Em todos os lugares e tempos, tragam-me um puro sacrifício. Pois eu sou um grande Rei, diz o Senhor, e meu nome é considerado maravilhoso entre os gentios” cf. *Idem*.

⁹¹⁶ Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (In: LAKE, K. (ed.). *The Apostolic Fathers*. Grand Rapids, MI: CCEthereal Library, 2003).

⁹¹⁷ *Padres Apostólicos*: Clemente Romano; Inácio de Antioquia; Policarpo de Esmirna; O pastor de Hermas; Carta de Barnabé; Pápias; Didaqué. São Paulo: Paulus, 1997. Cf. também ERHMAN, B. (Ed.). *Op. cit.*, 2003.

⁹¹⁸ Σπουδάσατε οὖν μιᾶ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι: μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἔξωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ (In: LAKE, K. (ed.). *Op. cit.*, 2003).

⁹¹⁹ Cf. *Padres Apostólicos*: Clemente Romano; Inácio de Antioquia; Policarpo de Esmirna; O pastor de Hermas; Carta de Barnabé; Pápias; Didaqué. São Paulo: Paulus, 1997.

enredados por outros tipos de doutrinas propostas por “cismáticos”, que poderiam, inclusive, propor outro tipo de eucaristia.

A discussão sobre a origem da eucaristia pode render uma imensa investigação, que já conta com o empenho de vários estudiosos. Durante muito tempo as pesquisas estiveram voltadas para uma busca da forma original da eucaristia⁹²⁰. Maurice Goguel⁹²¹, no início do século XX, se empenhou em analisar as formas dessa celebração desde os escritos neotestamentários, passando pelas informações dos textos de Clemente de Alexandria, Didaque, Ignácio de Antioquia, as *Epístolas* de Plínio a Trajano e os escritos do próprio Justino. Seu trabalho se torna grandemente significativo por apontar as variações nas tradições e como elas evoluem. Em determinado momento, por exemplo, os pesquisadores⁹²² começam a se questionar se Jesus teria de fato ceiado com seus discípulos antes de sua morte ou se ele teria dito alguma coisa sobre o pão e o cálice. Por outro lado, como destacou Paul Bradshaw⁹²³, a última ceia e a eucaristia não são pura e simplesmente a mesma coisa. É comum encontrarmos o arremetimento das fundações do ritual da eucaristia no episódio da última ceia de Cristo, mas as tradições não são unânimes e não é difícil encontrar diferenças e particularidades entre elas.

Hans Lietzmann⁹²⁴ em 1926 em seu *Messe um Herrenmahl* já identificava o desenvolvimento de duas tradições distintas de celebração da ceia entre os primeiros grupos cristãos. Um tipo comum a uma tradição de Jerusalém e outra desenvolvida por Paulo. Em grande medida, John Dominic Crossan⁹²⁵ considera Lietzmann e endoça a presença de pelo menos duas tradições eucarísticas até meados do II século. De Paulo procederia a tradição da igreja de Antioquia e do *Didaque* a tradição da igreja de Jerusalém. Ele argumenta que a liturgia do *Didaque* se divide em duas narrativas. A primeira, mais antiga, não apresenta indícios de uma refeição pascal, ceia do Senhor ou morte de Cristo. A sequência é alimento-gratidão. De acordo com essa análise, não se poderia presumir que as outras partes da liturgia foram omitidas. Ele acredita simplesmente que essas diferenças aparecem porque os outros componentes não estavam lá para todos os grupos cristãos no I século (d.C.).

⁹²⁰ Para uma visão geral de várias teorias sobre a forma original da eucaristia cf. BRADSHAW, P. F. *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*. New York: Oxford University Press, 1992.

⁹²¹ *Op. cit.*, 1910.

⁹²² Um exemplo disso são as questões levantadas por John Meier cf. MEIER, J. The Eucharist and the Last Supper: Did it Happen? *Theology Digest* 42, 335-51, at 347, Winter, 1995.

⁹²³ *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, 2nd ed., New York: Oxford University, 2002.

⁹²⁴ A versão traduzida para o inglês cf. LIETZMANN, H.; REEVE, D. H. G.; RICHARDSON, R. D. *Mass and Lord's Supper: A Study in the History of the Liturgy*. Leiden: Brill, 1979.

⁹²⁵ *Jesús: vida de um campesino judío*. Barcelona: Crítica, 1994.

Durante muito tempo, a obra de Gregory Dix⁹²⁶, *The shape of the liturgy* influenciou gerações que procuravam as heranças judaicas na celebração da eucaristia. Mas com a presença cada vez mais gentílica nas reuniões cristãs, o partir do pão passa a incorporar elementos mais comuns à ceia pagã. Todavia, mesmo Hans Lietzmann⁹²⁷ concorda que as orações e a leitura dos textos nas reuniões cristãs seriam elementos incorporados dos grupos judeus que se reuniam no I século. Sempre haverá a possibilidade de identificar elementos comuns a práticas judaicas e gentílicas nas reuniões cristãs. Para Paul Bradshaw⁹²⁸, por exemplo, as referências paulinas não apontam para uma refeição pascal judaica anual, mas para a semelhança da maneira helênica de oferecer alimento em lembrança daquele que morreu e beber um copo em louvor a algum deus. Na verdade, as semelhanças estruturais revelam mais do que isso.

É Dennis E. Smith⁹²⁹, todavia, quem vai direto ao ponto ao identificar o ritual da eucaristia como o desdobramento da prática de celebração de banquetes no mundo greco-romano, associada à expectativa messiânica da tradição judaica antiga. Para Smith, os primeiros cristãos desenvolveram distintas formas de identidade da comunidade, adaptando a tradição do banquete comum de acordo com seus propósitos.

A reunião da igreja primitiva vai tomando forma dependendo do lugar. Tudo indica que, a princípio, os cristãos se reuniam para comer uma ceia comum, com um momento de ação de graças como faziam os judeus, mas também um momento de preleção, alegria, vinho e música, como era comum em banquetes do mundo greco-romano. Como também apontou Alikin⁹³⁰, o jantar periódico realizado por associações voluntárias era geralmente prática helenística comum, compartilhada por pagãos e judeus. Por isso também a ceia cristã apresenta elementos semelhantes a práticas judaicas e comuns do mundo greco-romano. Não é à toa que Paulo quando escreve aos Coríntios (*I Co* 8-10) compara a ceia do senhor com a ceia praticada pelos pagãos e semelhantemente Justino (*I Apol.* 65-67) compara a eucaristia ao ritual mitraico. Por volta do ano 200 d.C. Tertuliano (*Apol.* 39.15.) compara as refeições das comunidades cristãs com refeições de várias associações religiosas, como a *colegia Saliorum* e as associações para os cultos de Dionísio e Serapis. Plínio (*Ep.* 10.96-97) em sua carta a Trajano também considera o grupo dos cristãos como uma espécie de associação.

⁹²⁶ *Op. Cit.* Westminster: Dacre Press, 1945.

⁹²⁷ *Mass and Lord's Supper: A Study in the History of the Liturgy.* Leiden: Brill, 1979.

⁹²⁸ *Op. cit.*, 2004. p. 10.

⁹²⁹ *From symposium to Eucharist.* Minneapolis: Fortress, 2003. p. 283.

⁹³⁰ *The Earliest History of the Christian Gathering Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries.* Leiden: Brill, 2010.

Os encontros de associações tiveram uma estrutura bipartida, compreendia uma ceia e um simpósio seguinte. Com o tempo a refeição passa a ter uma significância sacramental. As associações frequentemente cuidaram de proporcionar um enterro digno a seus membros. Poderiam ser feitas doações para um fundo comum voluntariamente ou de acordo com as regras do grupo. Entre variados grupos praticava-se a caridade⁹³¹. Semelhantemente as congregações cristãs tomaram cuidado do enterro de seus membros⁹³² e praticavam a caridade⁹³³. O próprio Justino (*I Apol.* 67.1) aponta que entre os cristãos os que “possuem alguma coisa socorrem todos os necessitados e sempre [se ajudam] mutuamente”. Ele escreve ainda que as contribuições são voluntárias,

os que possuem alguma coisa e queiram, cada um conforme sua livre vontade, dá o que bem lhe parece, e o que foi recolhido se entrega ao presidente. Ele o distribui a órfãos e viúvas, aos que por necessidade ou outra causa estão necessitados, aos que estão nas prisões, aos forasteiros de passagem, numa palavra, ele se torna o provisor de todos os que se encontram em necessidade (*I.67.6-7*).

Οἱ εὐποροῦντες δὲ καὶ βουλόμενοι κατὰ προαίρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ ὃ βουλεται δίδωσι, καὶ τὸ συλλεγόμενον παρά τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται, καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφάοις τε καὶ χήραις, καὶ τοῖς διὰ νόσον ἢ δι' ἄλλην αἰτίνα λειπομένοις, καὶ τοῖς ἐν δεσμοῖς οὔσι, καὶ τοῖς παρεπιδήμοις οὔσι ξένοις, καὶ ἀπλῶς πασι ἐν χρεία οὔσι κηδεμῶν γίνεται.⁹³⁴

As associações também elegiam oficiais para presidir as suas reuniões e dependiam, até certo ponto, da beneficência de membros mais ricos que atuaram como patronos. Semelhantemente os cristãos mais ricos serviram como anfitriões dos encontros congregacionais e frequentemente forneciam comida para as refeições comuns⁹³⁵. A congregação cristã, acima de tudo, mantinha uma ética de auxílio e socorro aos necessitados.

Dentre as semelhanças e pontos comuns, a reunião dos cristãos também apresenta particularidades. Ela passa a acontecer em um dia específico. Após a exposição da celebração da eucaristia pós-batistal, Justino explica que

No dia que se chama do sol, celebra-se uma reunião de todos os que moram nas cidades ou nos campos, e aí se lêem, enquanto o tempo o permite, as memórias dos apóstolos ou os escritos dos profetas. Quando o leitor termina, o presidente faz uma exortação e convite para imitarmos esses belos exemplos. Em seguida, levantamo-nos todos juntos e elevamos nossas preces. Depois de terminadas, como já dissemos, oferece-se pão, vinho e água, e o presidente, conforme suas forças, faz igualmente subir a Deus suas preces e ações de graças e todo o povo exclama, dizendo: “Amém”. Vem depois a distribuição e participação feita a cada um dos alimentos consagrados pela ação de graças e seu envio aos ausentes pelos diáconos (*I Apol.* 67.3-5).

Καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μερόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ σιγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκειται, μέχρις ἐγχωρεῖ. Εἶτα παυσαμένο υτοῦ ἀναγινώσκουτος

⁹³¹ ALIKIN, V. A. *The Earliest History of the Christian Gathering Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*. Leiden: Brill, 2010.

⁹³² Tert., *Apol.* 39.6; Cypr., *Ep.* 8.3.2; *Trad. Ap.* 40.

⁹³³ Jas. 1:27; 1 Tim. 5:3, 16.

⁹³⁴ MUNIER, *Op. cit.*, p. 310.

⁹³⁵ *Trad. Ap.* 28.3; 30; Cf. *At* 16:15.

ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νοθεσίνα καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιείται. Ἐπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν· καί, ὡς προέφημεν, παυσαμένων ἡμῶν τῆς εὐχῆς ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ, καὶ ὁπροεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει, καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημῆι λέγων τὸ Ἄμην, καὶ ἡ διάδοσις καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἐκάστῳ γίνεται, καὶ τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται.⁹³⁶

Desde o I século parece que os cristãos já se reuniam no primeiro dia da semana para partir o pão. É o que se lê em At 20.7. Plínio (*Ep.* X.96.7) também apontou que os cristãos se reuniam em um dia específico. O *Didaque* (14.1.) nos diz que os cristãos se reuniram para partir o pão e dar graças "no dia do Senhor". A *Epístola de Barnabé* (15.9) aponta que os cristãos "celebram o oitavo dia". Justino (*I Apol.* 67.7), por sua vez, escreve que a reunião dos cristãos se dá "no dia do sol, porque foi o primeiro dia em que Deus, transformando as trevas e a matéria, fez o mundo, e também o dia em que Jesus Cristo [...] ressuscitou dos mortos". Alikin⁹³⁷, todavia, considera que a assembleia foi a contraparte cristã dos banquetes periódicos de numerosos cultos greco-romanos e associações onde comida, vinho e convivialidade criaram uma atmosfera festiva, comunhão e alegria de coração. Os judeus se reuniam aos sábados⁹³⁸, começando ao anoitecer da sexta-feira e é certo que os primeiros cristãos-judeus também participavam de suas reuniões. Mas o processo de separação dos caminhos fez com que os cristãos tivessem um dia exclusivo para suas celebrações.

A eucaristia tal qual apresentada por Justino é tanto uma comemoração da morte de Cristo como uma espécie de sacrifício⁹³⁹, considerado superior àquele praticado pelos judeus outrora. Pode-se concordar com L. W. Barnard⁹⁴⁰ que o "cristianismo" de Justino era decorrente de um corpo de crenças que recebeu da Igreja, mas seu discurso é um instrumento de delimitação de fronteiras e formador da identidade dos cristãos em um contexto de fluidez.

4.4 A eucaristia e os verdadeiros cristãos

Justino deixa claro em suas *Apologias* que a celebração eucarística é restrita. Ele escreve: "Este alimento se chama entre nós Eucaristia, da qual ninguém pode participar, a não ser que creia serem verdadeiros nossos ensinamentos e se lavou no banho que traz a remissão

⁹³⁶ MUNIER, *Op. cit.*, pp. 308-310.

⁹³⁷ *Op. cit.*

⁹³⁸ Plutarco, *Quaest. conv.* 4.672a. Philo, *Contempl.* 30; 36-37; 73.

⁹³⁹ Quanto a esta perspectiva também estão de acordo M. Goguel (*Op. cit.*) e L. W. Barnard (*Op. cit.*, pp. 139-150). No *Diál.* 41.3 e 117.1, interpretando Mt 1.10-11 o apologista também considera que aquelas eram figuras do sacrifícios que os cristãos ofereciam em todos os lugares, a saber, a eucaristia do pão e do vinho, conforme discutido no capítulo anterior.

⁹⁴⁰ *Op. cit.*, p. 128.

dos pecados e a regeneração e vive conforme o que Cristo nos ensinou”⁹⁴¹ [Καὶ ἡ τροφή αὕτη καλεῖ παρ’ ἡμῖν εὐχαριστία, ἧς οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἔξόν ἐστιν ἢ τῷ πιστευόντι ἀληθῆ εἶνα ἰτὰ Δεδιδαγμένα ὑφ’ ἡμῶν, καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν | λουτρόν, καὶ οὕτως βιοῦντι ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν⁹⁴²].

Seu discurso é apologético. É uma defesa dos cristãos que procura esclarecer o que pensam e o que fazem aqueles que se reúnem. Mas, diferente do que o senso comum possa supor, os primeiros cristãos ainda não tinham um corpo sistematizado de doutrinas e os grupos que se reuniam em diversas regiões do Império Romano em meados do II século apresentavam particularidades⁹⁴³. Os escritos de Justino são um exemplo de documentos antigos que reafirmam essas particularidades enquanto estabelecem fronteiras entre determinados grupos.

Bart Ehrman⁹⁴⁴ sintetiza bem a situação dos cristãos pré-nicênicos ao escrever que

durante os séculos II e III havia cristãos que criam em um só Deus, [...] outros que insistiam na existência de dois. Alguns diziam que os deuses eram trinta. Outros asseguravam que eram 365. [...] Havia cristãos que criam que Deus havia criado o mundo. Outros porém pensavam que este mundo havia sido criado por uma divindade subordinada e ignorante. [...] Outros cristãos, por sua vez, pensavam que a situação era ainda pior e que este mundo havia sido um erro cósmico, criado por uma divindade malévola como prisão para enclausurar os humanos e submetê-los à dor e ao sofrimento. [...] Havia cristãos que criam que as Escrituras Judaicas (o Antigo Testamento) haviam sido inspiradas pelo Único Deus verdadeiro. Outros criam que haviam sido inspiradas pelo Deus dos judeus, que não era o único Deus verdadeiro. Outros criam que haviam sido inspiradas por uma divindade maligna. Outros não criam que tivessem sido inspiradas em nenhum sentido. [...] Havia cristãos que criam que Jesus era ao mesmo tempo divino e humano, Deus e homem. Havia cristãos que sustentavam que era completamente divino e nada humano. [...] Havia outros que insistiam que Jesus era um homem de carne e osso, adotado por Deus como filho porém sem ser divino. E havia também quem afirmava que Jesus Cristo era as duas coisas: um ser humano de carne e osso, Jesus, e uma entidade divina, Cristo, que teria habitado o corpo de Jesus durante seu ministério e antes de sua morte o teria abandonado, inspirando seus ensinamentos e milagres porém evitando seu sofrimento e a morte. Havia cristãos que criam que a morte de Jesus teria trazido a salvação ao mundo. Havia cristãos que pensavam que a morte de Jesus não teria nenhuma relação com a salvação do mundo. E havia também cristãos que afirmavam que Jesus nunca morreu. Como é possível que algumas dessas concepções tivessem sido consideradas cristãs? Ou para colocar a questão de um modo diferente, como é possível que alguém se considerasse cristão e sustentasse semelhantes ideias? Por que não consultavam as Escrituras para comprovar que não havia 365 deuses ou que o verdadeiro Deus havia criado o mundo ou que Jesus havia morrido? Por que não se contiveram a ler o Novo Testamento?

⁹⁴¹ I *Apol.* 66.1 Cf. JUSTINO, *Op. Cit.*, p. 86.

⁹⁴² MUNIER, *Op. cit.*, pp. 304-306.

⁹⁴³ EHRMAN, B. D. *Cristianismos perdidos: los credos proscritos del Nuevo Testamento*. Barcelona: Editora Crítica, 2004.; BAUER, W.; KRAFT, R. A.; KRODEL, G. *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity*. Philadelphia, Fortress Press, 1971.; KING, K. *What is Gnosticism?* Cambridge/London: Belnap Press, 2003.

⁹⁴⁴ *Op. cit.*, pp. 18-19.

Como ele mesmo responde, não havia Novo Testamento formado e autorizado pela igreja naquele momento. Os grupos cristãos, no entanto, desenvolveram mecanismos para estabelecer fronteiras e organizar suas crenças fortalecendo a identidade cristã.

Segundo Hal Taussig⁹⁴⁵, “a ceia festiva do cristianismo primitivo foi um estágio social no qual a primeira identidade social cristã foi elaborada”. De fato, os evangelhos e outros documentos do I século apontam para várias cenas de comensalidade entre Jesus e seus discípulos e entre as reuniões da igreja. No *Evangelho de Mateus* (11.17-18) Jesus é acusado de ser glutão e beerrão de vinho. Um dos seus principais milagres, a transformação da água em vinho, acontece em uma festa de casamento⁹⁴⁶. Por duas vezes ele alimenta uma multidão de seguidores⁹⁴⁷. O mestre também não se importava de comer entre publicanos e pecadores⁹⁴⁸ e recomendou em sua última ceia que seus discípulos partissem o pão e compartilhassem do cálice em sua memória⁹⁴⁹.

Há evidências de que essa prática tornou-se comum na igreja antiga⁹⁵⁰, não sem gerar alguns atritos. Os judeus-cristãos de Jerusalém defendiam, a princípio, que os gentios que quisessem participar do grupo deveriam ser circuncidados e se submeterem à Lei de Moisés e às tradições judaicas⁹⁵¹. Paulo reprovou a atitude de Pedro que procurou esquivar-se dos não-judeus no momento da refeição percebendo a chegada dos partidários da circuncisão em Antioquia⁹⁵². Na igreja de Corinto, no entanto, o problema foi com os gentios que se sentiam à vontade para participarem de banquetes pagãos externamente e acabavam agindo de forma irreverente nas ceias da comunidade cristã⁹⁵³. Os textos de Justino também oferecem a oportunidade de se analisar a relação entre a eucaristia e o estabelecimento de fronteiras identitárias entre judeus, pagãos e entre outros grupos cristãos.

Por muito tempo os escritos do apologista têm servido como fonte essencial para o estudo da liturgia cristã, mas recentemente tem-se notado sua importância fundamental para a compreensão das dimensões socio-culturais da eucaristia e da ceia entre os grupos e associações do mundo mediterrânico para o entendimento da história do cristianismo⁹⁵⁴.

⁹⁴⁵ *Op. cit.* Fortress Press: Minneapolis, 2009. p. 19.

⁹⁴⁶ João 2:1-11.

⁹⁴⁷ Mc 14.13-21; Jo 6.1-14; Lc 9.10-17; Mc 8.1-9; Mt 15.32-39.

⁹⁴⁸ Lc 5.29-32; Mt 9.10-12.

⁹⁴⁹ Mt 26:17-30, Mc 14:12-26, Lc 22:7-39 e Jo 13:1 – 17.26.

⁹⁵⁰ At 20.7.

⁹⁵¹ At 15.1-21.

⁹⁵² Gl 2.1-21.

⁹⁵³ I Co 11.19-34.

⁹⁵⁴ SMITH, D. E. *Op. cit.*, 2003. Cf. KINGHARDT, M. *Op. cit.*, 1996.

Analisando a função da ceia entre os primeiros cristãos Hal Taussig⁹⁵⁵ estabelece fundamentalmente que

a primeira forma dos cristãos do I século gastarem o tempo juntos foi a ceia. Lá eles tomavam decisões juntos sobre seus trabalhos interiores e sua relação com o mundo exterior. As ceias eram o lugar onde eles ensinavam e aprendiam juntos e onde eles adoravam, oravam e cantavam suas músicas juntos. Este era o momento em que eles tinham discussões, resolviam suas diferenças, seguiam seus próprios caminhos, e se reconciliavam uns com os outros. Era um evento central da comunidade. Estas ceias providenciaram a primeira evidência experimental para aqueles que se opunham a eles, aqueles que vinham em visita e que eram curiosos sobre eles.

Embora seja possível apontar semelhanças entre as ceias das reuniões em associações no Mediterrâneo antigo, é preciso considerar que, como bem apontou Gillian Feeley-Harnik⁹⁵⁶, “a comida é habitualmente uma das principais formas de marcar as diferenças entre os distintos grupos sociais”. Entre os cristãos, a ceia também será um elemento fundamental para marcar as diferenças e estabelecer fronteira entre outros grupos.

A análise do modo como as pessoas comem, o que comem e por que comem pode revelar muito sobre determinada cultura. Como apontou Sueli Moreira, “a alimentação revela a estrutura da vida cotidiana, do seu núcleo mais íntimo e mais compartilhado”⁹⁵⁷. Isso se dá tendo em vista que compartilhar a comida é uma transação que implica uma série de obrigações mútuas, envolvendo um complexo de interdependência e reciprocidade, assim como também é fundamental para definir as linhas divisórias que separam grupos distintos. Como observou Lee Edward Klosinski⁹⁵⁸

O intercâmbio de comida é fundamental na interação dos homens. Nele se encontra implícita uma série de obrigações consistentes em dar, receber e corresponder. Essas transações pressupõem que os indivíduos se moldam aos padrões de reciprocidade, interdependência e obrigação social. O intercâmbio de comida tem também a faculdade de funcionar como símbolo da interação humana. O ato de comer é um tipo de comportamento que simboliza a existência de sentimentos e uma relação; concilia os diversos graus de *status* e poder, e supõe a expressão das linhas divisórias que marcam a identidade do grupo.

Um ritual pode ser definido genericamente como “um padrão frequentemente repetido de comportamento que é performado em tempo apropriado e que pode envolver o uso de

⁹⁵⁵ *Op. cit.*, 2009. p. 21.

⁹⁵⁶ *The Lord's Table: Eucharist and Passover in Early Christianity*, Symbol and Culture. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1981. p. 10.

⁹⁵⁷ Alimentação e comensalidade: aspectos históricos e antropológicos. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 62, n. 4, p. 23-26, Oct. 2010. Available from <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252010000400009&lng=en&nrm=iso>. access on 08 Aug. 2018. CARNEIRO, H. *Comida e sociedade. Uma história da alimentação*. Rio de Janeiro: Editora Campus; 2003.; POULAIN, J.P. *Sociologias da alimentação*. Os comedores e o espaço social alimentar. Florianópolis: Editora da UFSC. 2004.

⁹⁵⁸ *The Meal in Mark*. University Microfilms International, Ann Arbor, Mich. 1988. pp. 56-57 e 58 apud CROSSAN, D., *Op. cit.*, p. 415.

símbolos”⁹⁵⁹. Como destacou Clifford Geertz⁹⁶⁰, ritual e crença estão sempre inter-relacionados. Embora a teoria de Geertz sobre o ritual privilegie seu “significado”, em alguns aspectos a teoria da *ritualização* de Catherine Bell⁹⁶¹ pode ser analisada em conjunto para os fins desta pesquisa⁹⁶². Bell entende a ritualização como “a produção de atos ritualizados”⁹⁶³, que se caracterizam por produzirem diferenciação⁹⁶⁴. Ela lembra que “comer uma ceia regular e participar da ceia eucarística cristã são redundantemente esboçados em todos os aspectos da ceia ritualizada”. Mas não transparecer elementos de diferenciação. Desse modo, Paulo pode advertir os Coríntios (11.17ss) que estavam transgredindo a estratégia ritual da eucaristia na comunidade por não perceberem os elementos fundamentais de diferenciação. Semelhantemente, Justino (*I Apol.* 66.1ss) reconhece a semelhança entre o ritual da eucaristia pós-batistal e a iniciação mitraica, porém o ritual é definitivamente distinto e assim deve ser reconhecido.

Para se compreender o ritual é preciso aprender a decifrá-lo. Mas, como bem apontou Bell, “o ritual não é uma categoria universal intrínseca e característica do comportamento humano [...]. É uma construção histórica que tem sido usada fortemente para ajudar a diferenciar vários estilos e graus de religiosidade, racionalidade e determinismo cultural”⁹⁶⁵. Neste caso, quando se procura entender a relação da eucaristia e a dinâmica da identidade cristã em Justino, deve-se levar em conta ainda que as narrativas básicas em análise são produto de um discurso historicamente condicionado. Emprestando as palavras de John Fiske⁹⁶⁶, discurso é “linguagem em uso social”, ou seja, é a “linguagem marcada pelas condições sociais de seu uso e seus usuários, [...] empregada para estender ou defender os interesses de sua comunidade discursiva”. Dessa forma, tem-se em mente que o documento analisado é o testemunho de um grupo em oposição a outros.

Nesse sentido, o ritual da eucaristia tal qual apresentado por Justino traz exigências claras impostas aos participantes: 1 crer em um conjunto de doutrinas; 2 ter sido batizado; e 3 viver conforme o que Cristo os ensinou. O apologista explica o procedimento do batismo da seguinte forma:

⁹⁵⁹ SCOTT, J.; MARSHALL, G. (Ed.). *A Dictionary of Sociology*. 3ª rev. ed. New York: Oxford University Press, 2009. p. 653.

⁹⁶⁰ GEERTZ, C.. *The interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

⁹⁶¹ *Ritual Theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press, 2009. Id. *Ritual: Perspectives and dimensions*. New York: Oxford University Press, 2009.

⁹⁶² Hal Taussig (*Op. cit.*, 2009. pp. 57-67), por exemplo, utiliza os modelos explicativos de Bell em conjunto com as teorias de J. Smith e Vitor Turner e Mary Douglas lado a lado.

⁹⁶³ BELL, C. *Ritual Theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 140.

⁹⁶⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁹⁶⁵ Id. *Ritual: Perspectives and dimensions*. New York: Oxford University Press, 2009. p. ix.

⁹⁶⁶ *Media Metters*. Minneapolis: University of Minnesota, 1996. pp. 3-5.

Todos os que se convencem e acreditam que são verdadeiras essas coisas que nós ensinamos e dizemos, e prometem que poderão viver de acordo com elas, são instruídos, em primeiro lugar, para que com jejum orem e peçaem perdão a Deus por seus pecados anteriormente cometidos, e nós oramos e jejuamos juntamente com eles. Depois os conduzimos a um lugar onde haja água e pelo mesmo banho de regeneração, com que também nós fomos regenerados, eles são regenerados, pois então tomam na água o banho em nome de Deus, Pai soberano do universo, e de nosso Salvador Jesus Cristo e do Espírito Santo. (*I Apol.* 61.2-3)

Όσοι ἂν πεισθῶσι καὶ πιστεύωσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι, καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχνῶνται, εὐχεσθαί τε καὶ εἰτεῖν νηστεύοντες παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν προσημαρτημένων αὐτοῖς. Ἐπειτα ἄγονται ὑφ' ἡμῶν ἔνθα ὕδωρ ἐστὶ, καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως, ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀναγεννήθημεν, ἀναγεννῶνται· ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἀγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν προιοῦνται.⁹⁶⁷

O batismo é precedido por um algum tipo de instrução para que as pessoas tomem conhecimento das doutrinas cristãs. Após as pessoas crerem nos ensinamentos professados pelo grupo, então elas são instruídas a um ato de contrição. Somente depois é que são levadas ao batismo, ou “banho de regeneração”. O batismo já era conhecido entre os judeus⁹⁶⁸. João Batista pregava o batismo de arrependimento⁹⁶⁹. A comunidade de Qumran também tinha esta prática⁹⁷⁰. Na verdade, a água era reconhecida como um meio de purificação no Mediterrâneo antigo⁹⁷¹. Para Justino os demônios também tentaram copiar esta prática para confundir as pessoas, uma vez que teriam tomado conhecimento de antemão das profecias que se referiam ao batismo cristão⁹⁷². Esta é a forma como alguém passa a fazer parte da comunidade cristã. O “banho da regeneração” introduz o iniciado a uma nova vida e esta nova fase lhe garante a iluminação para reconhecer as verdades de Deus⁹⁷³.

Sob esta nova condição, o iniciado, ou seja, aquele que passou pela águas, era dirigido à assembleia dos irmãos, onde após orações selavam a comunhão com um beijo (*I Apol.* 65.2⁹⁷⁴). Justino não dá nenhum detalhe sobre o ritual do beijo. O termo grego φίλημα significa beijo,

⁹⁶⁷ MUNIER, *Op. cit.*, 2006. pp. 286-290.

⁹⁶⁸ FREYNE, S. Jewish Immersion and Christian Baptism: Continuity on the Margins? In: HELLHOLM, D.; VEGGE, T.; NORDERVAL, Ø.; HELLHOLM, C. *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011.

⁹⁶⁹ Mt 3.1-17.

⁹⁷⁰ BADIA, L. F., The Qumran baptism. *Indian Journal of Theology*. 33.1-3, Jan.-Sept. 1984, pp.10-23.

⁹⁷¹ BURKET, W. *Greek Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. p. 76. Cf. PETERSEN, A. K. Rituals of Purification, Rituals of Initiation Phenomenological, Taxonomical and Culturally Evolutionary Reflections. In: HELLHOLM, D.; VEGGE, T.; NORDERVAL, Ø.; HELLHOLM, C. *Op. cit.*, 2011.

⁹⁷² *I Apol.* 62.1 “Os demônios também ouviram que esse banho tinha sido anunciado pelo profeta, e então também se fizeram aspergir aqueles que entram em seus templos e vão aproximar-se deles para lhes oferecer libações e gorduras, e chegam até a obrigar a um banho completo, antes de entrar nos templos, onde eles se assentam” (JUSTINO, *Op. cit.*, 1995, pp. 77-78). Cf. também I,64.1-6; *Dial.* 86.1-6; 138.1-3.

⁹⁷³ Cf. STORY, C. I. K. Justin's Apology I. 62-64: Its Importance for the Author's Treatment of Christian Baptism. *Vigiliae Christianae*, Vol. 16, No. ¾, Sep., 1962, pp. 172-178.

⁹⁷⁴ Ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα cf. MINNS, D.; PARVIS, P. (ed). *Op. cit.*, 2009. p. 81.

mas é comum ser encontrada a expressão φιλήματι ἁγίῳ (beijo santo) nos escritos cristãos, como Paulo o emprega na 2 Co 13,12 e na 1 Ts 5,26, por exemplo.

Para M. P. Penn⁹⁷⁵, os primeiros líderes cristãos construíram o ritual do beijo como “um auxílio na formação da igreja em direção a sua própria imagem de uma comunidade ideal”. Só se cumprimentavam com um beijo aqueles que já haviam passado pelo batismo e haviam feito profissão de fé. No II século esta prática envolvia homens e mulheres que se tocam nos lábios na condição de irmãos na fé, como um sinal de pureza e união. O beijo antecedia a participação da eucaristia e servia como outro elemento delimitador de fronteiras identitárias. Na condição de cristãos renascidos e regenerados pelo batismo, nas reuniões cristãs, gentios e judeus, homens e mulheres, escravos e homens livres, pessoas mais ricas e os mais pobres eliminavam quaisquer diferenças com um beijo⁹⁷⁶. Beijar alguém conhecido ou da mesma classe social não era algo incomum, mas um ritual tal qual o apresentado pelos cristãos poderia ser visto como um escândalo.

Em seu projeto apologético, Justino se empenha em apontar no que creem os cristãos e quais são algumas de suas práticas. Esta é a principal razão pela qual ele oferece uma descrição do batismo, da eucaristia pós-batismal e da reunião comum em si com a eucaristia geral com todos os irmãos. Enquanto no *Diálogo* ele tem um interlocutor judeu, nas *Apologias* seu discurso é destinado ao público externo. Quer sejam estes destinatários reais ou imaginários, o apologista cria uma imagem dos cristãos no II século, seus dilemas e seus conflitos. Ao analisar seus escritos é possível ter uma ideia de qual seria o conjunto de doutrinas que o fiel deveria seguir e quais seriam os ensinamentos de Cristo que deveria praticar para ser reconhecido como um cristão e participar da eucaristia. Mas além disso, seus escritos também demonstram sua oposição a outros grupos que deveriam ser diferenciados dos cristãos, ainda que se entitassem a si mesmos “cristãos”⁹⁷⁷.

⁹⁷⁵ *Kissing Christian ritual: ritual and community in the late ancient church*. Philadelphia: Univeristy of Pennsylvania Press, 2005.

⁹⁷⁶ Não há espaço para uma digressão demasiadamente longa sobre o “beijo” na reunião dos cristãos. Além do trabalho de M. P. Penn, que aponta a importante função do beijo no estabelecimento de fronteiras identitárias entre os cristãos no contexto pré-nicénico, cf. também KLASSEN, W. The Sacred Kiss in the New Testament: An Example of Social Boundary Lines. *New Testament Studies* / Volume 39 / Issue 01 / January 1993, pp 122 – 135. DOI: 10.1017/S0028688500020324, Published online: 05 February 2009.; e PETKOV, K. *The kiss of peace: Ritual, Self, and Society in the High and Late Medieval West*. Leiden/Boston: Brill Academic Publishers. 2003. A história de José e Asenath apresentam um exemplo de como poderia ser estranho beijar um não-judeu cf. COOK, D. (Ed.) *Joseph and Aseneth*. In: SPARKS, H.F.D. (Ed.). *The Apocryphal Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1984; REINMUTH, E. *Joseph und Aseneth*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009; HUMPHREY, E. M. *Joseph and Aseneth*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

⁹⁷⁷ *I Apol.* 26.1ss.

Como parte da sua estrutura apologética, Justino confirma que os cristãos não reverenciam os deuses pagãos⁹⁷⁸, não porque conspiram contra o império⁹⁷⁹, mas porque têm convicção de que só existe um Deus único e verdadeiro que se revela por Jesus Cristo⁹⁸⁰. Crer significa também ser transformado e experimentar um novo modo de vida. Por isso ele escreve:

Antes, nós nos comprazíamos na dissolução; agora, abraçamos apenas a temperança; antes, nos entregávamos às artes mágicas; agora, nos consagramos ao Deus bom e ingênito; antes, amávamos, acima de tudo, o dinheiro e as rendas de nossos bens; agora, colocamos em comum o que possuímos e disso damos uma parte para todo aquele que está necessitado; antes, nós nos odiávamos e nos matávamos mutuamente e não compartilhávamos o lar com aqueles que não pertenciam à nossa raça pela diferença de costumes; agora, depois da aparição de Cristo, vivemos todos juntos, rezamos por nossos inimigos e tratamos de persuadir os que nos aborrecem injustamente, a fim de que, vivendo conforme os belos conselhos de Cristo, tenham boas esperanças de alcançar conosco os mesmos bens que esperamos de Deus, soberano de todas as coisas. (*I Apol.* 14.2-3)⁹⁸¹

Οἱ παλαι μὲν πορνείαις χαίροντες, νῦν δε σωφροσύνην μόνην ἀσπαζόμενοι· οἱ δὲ καὶ μαγικαῖς τέχναις χρώμενοι, [νῦν] ἀγαθῶ καὶ ἀγεννήτῳ θεῷ ἑαυτοὺς ἀνατεθεικότες· χρημάτων δὲ καὶ κτημάτων οἱ πόρους παντὸς μᾶλλον στέργοντες, νῦν καὶ ἂ ἔχομεν εὖς κοινὸν φέροντες καὶ παντὶ δεομένῳ κοινωνοῦντες· οἱ μισάλληλοι δὲ καὶ ἀλληλοφόνοι καὶ πρὸς τοὺς οὐχ ὁμοφύλου διὰ τὰ ἔθη καὶ ἑστίας κοινὰς μὴ ποιούμενοι, νῦν μετὰ τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ Χριστοῦ ὁμοδίαιται γινόμενοι, καὶ ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ευχόμενοι καὶ τοὺς ἀδίκως μισοῦντας πείθειν πειρώμενοι, ὅπως οἱ κατὰ τὰς τοῦ Χριστοῦ καλὰς ὑποθημοσύνας βιώσαντες εὐέλτιδες ὡσι σὺν ἡμῖν τῶν αὐτῶν παρὰ τοῦ πάντων δεσπόζοντος θεοῦ τυχεῖν.⁹⁸²

O caráter das doutrinas cristãs que exigem dos fiéis uma conduta irrepreensível e correta é apontado como a razão pela qual os cristãos deveriam ser reconhecidos como os “melhores ajudantes e aliados para a manutenção da paz no Império”⁹⁸³. Justino procura deixar claro que, embora reprove a imoralidade e a idolatria praticada em toda parte, não é objetivo dos cristãos conspirarem contra Roma⁹⁸⁴. Sua principal queixa nas *Apologias* é para que os cristãos não sejam condenados apenas por professarem ser cristãos. Para o apologista, havia grupos heréticos que se declaravam cristãos e não eram perseguidos. O que demonstrava que a perseguição nada mais era do que uma estratégia demoníaca para destruir os verdadeiros cristãos. Ele escreve:

mesmo depois da ascensão de Cristo ao céu, os demônios levaram certos homens a dizer que eles eram deuses e estes não só não foram perseguidos por vós, mas chegastes até a decretar-lhes honras. Dessa forma, certo Simão, samaritano originário de uma aldeia chamada Giton, tendo feito, no tempo de Cláudio César, prodígios mágicos, por obra dos demônios que nele agiam em vossa cidade imperial de Roma, foi considerado deus e como deus foi por vós honrado com uma estátua, levantada junto ao rio Tibre, entre as duas pontes, com esta inscrição latina: A SIMÃO, DEUS SANTO. E quase todos os samaritanos, embora pouco numerosos nas outras nações,

⁹⁷⁸ *I Apol.* 9.1ss.

⁹⁷⁹ *I Apol.* 11.1ss.

⁹⁸⁰ *I Apol.* 13.1ss.

⁹⁸¹ JUSTINO, *Op. cit.*, pp. 29-30.

⁹⁸² MUNIER, *Op. cit.*, 2006. pp. 162-164.

⁹⁸³ *I Apol.* 12.1 (JUSTINO, *Op. cit.*, 1995, p. 27)

⁹⁸⁴ *I Apol.* 17.1ss.

o adoram, considerando-o como Deus primordial. Também uma certa Helena, que naquele tempo o acompanhou em suas peregrinações e que antes estivera no prostíbulo, é chamada de primeiro pensamento nascido dele. Sabemos também que certo Menandro, igualmente samaritano, natural da aldeia de Carapatéia, discípulo de Simão, possuído também pelos demônios, apareceu em Antioquia e enganou muitos com suas artes mágicas, chegando a persuadir seus seguidores de que jamais iriam morrer. E existem ainda alguns de sua escola que continuam crendo nele. Por fim, um tal Marcião, natural do Ponto, está agora mesmo ensinando seus seguidores a crer num Deus superior ao Criador e, com a ajuda dos demônios, fez com que muitos, pertencentes a todo tipo de homens, proferissem blasfêmias e negassem o Deus Criador do universo, admitindo, em troca, não sabemos que outro Deus, ao qual, supondo maior, se atribuem obras maiores do que àquele. Todos os que procedem destes, como dissemos, são chamados cristãos, da mesma forma que aqueles que não participam das mesmas doutrinas entre os filósofos recebem da filosofia o nome comum com que são conhecidos. Ora, se também eles praticam todas essas vergonhosas obras que se propalam contra nós, isto é, jogar por terra o castiçal, unirmo-nos promiscuamente e alimentarmos-nos de carnes humanas, não o sabemos. Todavia, estamos certos de que não são perseguidos, nem condenados por nós, ao menos por causa de suas doutrinas. Além disso, nós mesmos compusemos uma obra contra todas as heresias que existiram até o presente. Se quiserdes lê-la, nós a colocaremos em vossas mãos. (*I Apol.* 26.2-8)⁹⁸⁵

Μετὰ τὴν ἀνέλευσιν τοῦ Χριστοῦ εἰς οὐρανὸν προεβάλλοντο οἱ δαίμονες ἀνθρώπους τινὰς λέγοντας ἑαυτοὺς εἶναι θεοὺς, οἳ οὐ μόνον οὐκ ἐδιώχθησαν ὑφ' ὑμῶν, ἀλλὰ καὶ τιμῶν κατηξιώθησαν. Σίμωνα μὲν τινα Σαμαρέα, τὸν ἀπὸ κώμης λεγομένης Γιττῶν τέχνης δυνάμεις ποιήσας μαγικὰς ἐν τῇ πόλει ὑμῶν βασιλίδι Ῥώμῃ θεὸς ἐνομίσθη καὶ ἀνδριάντι παρ' ὑμῶν ὡς θεὸς τετίμηται, ὃς ἀνδρίας ἀνεγήγερται ἐν τῷ Τίβερι ποταμῷ μεταξὺ τῶν δύο γεφυρῶν, ἔχων ἐπιγραφὴν Ῥωμαϊκὴν ταύτην· SIMONI.DEO.SANCTO. Καὶ σχεδὸν πάντες μὲν Σαμαρεῖς, ὀλίγοι δὲ καὶ ἐν ἄλλοις ἔθνεσιν, ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκείνον ὁμολογοῦντες προσκυνοῦσι· καὶ Ἑλλήνην τινά, τὴν συνπερινοστήσασαν αὐτῷ κατ' ἐκείνο τοῦ καιροῦ, πρότερον ἐπὶ τέγους σταθεῖσαν, τὴν ὑπ' οὐτοῦ ἔννοϊαν πρῶτην γενομένην λέγουσι. Μένανδρον δὲ τινα, καὶ αὐτὸν Σαμαρέα, τὸν ἀπὸ κώμης Καππαρεταίας, γενόμενον μαθητὴν τοῦ Σίμωνος, ἐνεργηθέντα καὶ ὑπὸ τῶν δαιμονίων καὶ ἐν Ἀντιοχείᾳ γενόμενον πολλοὺς ἐξαπατῆσαι διὰ μαγικῆς τέχνης οἶδαμεν, ὃς καὶ τοὺς αὐτῷ ἐπομένους ὡς μηδὲ ἀποθνήτεις. Μαρκίωνα δὲ τινα Ποντικόν, ὃς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων τοὺς πειθομένους, ἄλλον τινὰ νομίζειν μείζονα τοῦ δημιουργοῦ θεόν· ὃς κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων διὰ τῆς τῶν δαιμόνων συλλήψεως πολλοὺς πεποίηκε βλασφημίας λέγειν καὶ ἀρνεῖσθαι τὸν ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντὸς θεοῦ, ἄλλον δὲ τινα, ὡς ὄντα μείζονα τὰ μείζονα παρὰ τοῦτον ὁμολογεῖν πεποιηκέναι. Πάντες οἳ ἀπὸ τούτων ὀρμώμενοι, ὡς ἔφημεν, Χριστιανοὶ καλοῦνται, ὃν τρόπον καὶ οἳ οὐ κοινοῦντες τῶν αὐτῶν δογμάτων ἐν τοῖς φιλοσόφοις, τὸ ἐπικατηγορούμενον ὄνομα τῆς φιλοσοφίας κοινὸν ἔχουσι. Εἰ δὲ καὶ τὰ δόσφημα ἐκείνα μυθολογούμενα ἔργα πράττουσι, λυχνίας μὲν ἀνατροπὴν καὶ τὰς ἀνέδην μίξεις καὶ ἀνθρωπείων σαρκῶν βοράς, οὐ γινώσκουμεν· ἀλλ' ὅτι μὴ διώκονται μηδὲ φοιεῦνται ὑφ' ὑμῶν, κἄν διὰ τὰ δόγματα, ἐπιστάμεθα. Ἔστι δὲ ἡμῖν καὶ σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἰρέσεων συντεταγμένον, ὃ εἰ βούλεσθε ἐντυχεῖν, δώσομεν.⁹⁸⁶

Simão, Menandro e Marcião são exemplos daqueles que se diziam cristãos, mas professavam doutrinas diferentes e tinham práticas diferentes daquelas que Justino objetivava serem o sinal de reconhecimento dos verdadeiros cristãos.

Ao se referir a certo Simão mago, o apologista parece se confundir com Semo Sancus Dius Fidius. Uma inscrição em seu nome foi encontrada na Ilha Tibertina⁹⁸⁷. Semo Sancus Dius

⁹⁸⁵ JUSTINO, *Op. cit.*, 1995, pp. 42-43.

⁹⁸⁶ MUNIER, *Op. cit.*, 2006, pp. 200, 202.

⁹⁸⁷ CLARIDGE, A. *Rome: An Oxford Archaeological Guide*. Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 226.

Fidius foi uma espécie de divindade que teria sido trazida a Roma pelos sabinos⁹⁸⁸. Ele era considerado um deus da luz celestial, o vingador da desonestidade, o defensor da verdade e da boa fé e dos acordos. Simão, o mago, por outro lado teria sido uma espécie de proto-gnóstico. Segundo *Atos dos Apóstolos* (8.9-24), certo Simão, que havia conquistado fama e prestígio por sua dedicação às práticas mágicas, foi evangelizado por Felipe em Samaria. Simão teria ficado maravilhado com os prodígios que via pela ação do Espírito Santo por intermédio dos apóstolos e teria oferecido dinheiro a Pedro para que pudesse receber deste mesmo poder. O apóstolo o teria repreendido severamente. Irineu de Lião⁹⁸⁹ o descreve no mesmo sentido que Justino e aponta que sua seita teria crescido e conquistado reconhecimento em Roma. A ele também fazem referências os *Atos apócrifos de Pedro*, a literatura *Pseudo-clementina*, Hipólito de Roma⁹⁹⁰, Epifânio⁹⁹¹ e Tertuliano⁹⁹². Segundo Kurt Rudolph⁹⁹³, talvez os próprios seguidores de Simão o tenham relacionado à figura da divindade romana. Para a tradição cristã antiga, Simão mago é visto como o principal dos hereges⁹⁹⁴. Em *A exegese da Alma*⁹⁹⁵, encontrada na Biblioteca de Nag Hamadi, Simão aparece como o remidor da alma humana, ou aquele que traz a revelação necessária, sendo reconhecido por seus seguidores como a incorporação do “supremo poder”. Menandro teria sido seu discípulo e sucessor.

Segundo Justino⁹⁹⁶, Menandro teria atuado em Antioquia e também se dedicava às artes mágicas. Irineu de Lião escreveu ainda que ele considerava que a “Potência” divina foi enviada para a salvação dos homens. O mundo teria sido feito pelos anjos e, da mesma forma que Simão, afirmava que “foram emitidos por Enóia e que, pela ciência da magia que ensinava, conferiu o poder de vencer os próprios Anjos, criadores do mundo” (*Contra as heresias* 23,5). Ainda segundo o bispo de Lião, pelo batismo seus discípulos esperavam receber a ressurreição e já

⁹⁸⁸ SCHEID, J. Semo Sancus Dius Fidius. In: HORNBLLOWER, S.; SPAWFORTH, A.; EIDINOW, E. (Ed.). Oxford Classical Dictionary. New York: Oxford University Press, 2012. pp. 1343-1344. Cf. Dionísio de Halicarnaso *Antiguidade Romana*, II 49, 2 cf. DIONYSIUS of Halicarnassus. *The Roman antiquities* / Books I - II. London: Heinemann, 1990; Ovídeo, *Fasti* VI 217-8 (cf. OVIDIO. *I fasti*. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli, 1998.); Properce IV 9, 74; Tertuliano, *Ad Nationes* II 9, 13; Varro, *Lingua latina* V 52 cf. VARRO, M. T.; KENT, R. G. *Varro. On the Latin Language*: In Two Volumes. 1, 1. London: Heinemann u.a, 2006; Id. *Varro. On the Latin language*. Volume 2. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014.

⁹⁸⁹ *Contra as Heresias* I.23.1. cf. IRINEU de Lião. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1997.

⁹⁹⁰ *Refutação de todas as Heresias* VI.7-20 (cf. HIPPOLYTUS. *The refutation of all heresies*. Traduzido por Rev. J. H. MacMahon. In: SCHAFF, P. (ed.). *Ante-nicene fathers*, v. 5. *Fathers of the Third Century*: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2001.).

⁹⁹¹ *Panarium* 21.2.3.

⁹⁹² *Contra todas as Heresias* 1.1ss

⁹⁹³ *Gnosis: the Nature and History of Gnosticism*. New York: Harper Collins Publishers, 1987. p. 295.

⁹⁹⁴ FERREIRO, A. *Simon Magus in Patristic, Medieval And Early Modern Traditions*. Boston: Brill, 2005. cf. HAAR, S. *Simon Magus: The First Gnostic?* Berlin: Walter de Gruyter, 2003.

⁹⁹⁵ ROBINSON, J. M. (Ed.). *The Nag Hammadi library in English*. 3 ed. New York: HarperCollins Publishers, 2007. pp. 190-197. Curiosamente o texto apresenta tanto referências bíblicas (como Jeremias, Ezequiel, Genesis, I Coríntios, Atos, os quatro Evangelhos) quanto passagens de Homero.

⁹⁹⁶ Cf. *I Apol.* 26.2-8.

não poderiam morrer, mas permaneceriam para sempre jovens e imortais. Como bem apontou Philip Carrington⁹⁹⁷, parece que tanto Justino quanto Irineu tomaram as palavras de Menandro muito literalmente. Ele poderia ter ensinado uma doutrina mística e espiritual alinhada ao sacramentalismo paulino que se referia ao batismo como uma nova criação ou ressurreição moral. Inácio⁹⁹⁸ também usa uma linguagem espiritualizada para falar da eucaristia, referindo-se aos seus elementos como ao “elixir da imortalidade”, um antídoto contra a morte. Em síntese, Carrington⁹⁹⁹ considera que Simão e Menandro foram místicos e filósofos que tomaram o evangelho de Jesus junto a uma versão sincretizada do mais alto paganismo de seu tempo.

Segundo Eusébio de Cesareia¹⁰⁰⁰, Menandro teria sido mestre de Basíledes e Saturnino. O primeiro difundiu suas ideias no Egito e o segundo na Síria. Ambos são lembrados por Justino¹⁰⁰¹ como aqueles que fazem uso do nome de Jesus Cristo, mas não estão em comunhão com a igreja da qual o apologista faz parte. A esta pequena lista também são enquadrados os valentinianos, que serão analisados mais adiante. O apologista, no entanto, não se aprofunda nos detalhes sobre as doutrinas desses grupos. Irineu de Lião¹⁰⁰² anota que Saturnino, como Menandro, pregava a existência de um único Pai, que não era conhecido por ninguém, que teria feito os anjos, os arcanjos, as potências e as potestades. Sete destes Anjos teriam feito o mundo e o homem. Por compaixão da Potência do alto uma fagulha de vida fez com que o homem se levantasse, articulasse e vivesse. Depois da morte esta fagulha de vida retorna aos da mesma natureza e o restante se dissolve naquilo de que foi tirado. O Salvador não teria sido gerado, “não tem corpo nem figura e só aparentemente foi visto como homem” (*Contra as heresias*, I.24.2). O Deus dos judeus era considerado um outro Deus. Ele seria

um dos Anjos, e porque o Pai quis destruir todos os Arcontes o Cristo veio para destruir o Deus dos judeus e salvar os que acreditassem nele: e somente estes têm a fagulha de vida. Com efeito, e ele foi o primeiro a dizê-lo, foram feitas duas espécies de homens pelos Anjos, os bons e os maus. Visto que os demônios ajudavam os maus, o Salvador veio para derrotar os demônios e os homens maus e salvar os bons. (*Contra as heresias*, I.24.2)¹⁰⁰³

Irineu anota ainda que os saturnianos se abstinham do matrimônio e evitavam procriar. Muitos dos seus discípulos jamais comiam carne¹⁰⁰⁴.

⁹⁹⁷ *The Early Christian Church: The second christian century. II, Volume 1.* New York: Cambridge University Press, 1957. p. 315.

⁹⁹⁸ *Epístola aos Efésios* 20.2.

⁹⁹⁹ *Op. cit.*, p. 316.

¹⁰⁰⁰ *Hist. Eccles.* IV,7.

¹⁰⁰¹ *Diál.* 34.1-8.

¹⁰⁰² *Contra as heresias* I.24.1. IRINEU de Lião. *Op. cit.*, 1997.

¹⁰⁰³ IRINEU de Lião. *Op. cit.*, 1997.

¹⁰⁰⁴ *Contra as Heresias* 24.3.

Basíledes, por sua vez, sustentava que “o Nous nasceu do Pai ingênito; dele nasceu o Logos; do Logos, a Prudência; desta provém Sofia e Potência. De Sofia e da Potência nasceram as Virtudes, os Principados e os Anjos, aos quais chama de “primeiros” e que fizeram o primeiro céu” (*Contra as heresias* 24.3). Depois, outros derivados destes fizeram outros céus formando uma série de Anjos e Principados até formarem 365 céus¹⁰⁰⁵. Por isso o ano teria tantos dias quantos são os céus. O Deus dos judeus seria um chefe dos anjos que habitam este mundo e seria o responsável por tudo o que foi feito na Terra. Este quis submeter aos seus homens, isto é, aos judeus, as outras nações. Então “as outras Potestades insurgiram-se e combateram este povo, e por este motivo também os outros povos combateram o dele” (24.4). O Pai ingênito e inefável teria enviado seu primogênito Nous, aquele que se chama Cristo, para libertar os que creram nele do poder dos criadores do mundo. Por isso ele teria aparecido como homem na terra às nações deles e fez inúmeros milagres.

Curiosamente, Irineu afirma que para os basilidianos, Simão de Cirene, que foi obrigado a carregar a cruz no lugar do Cristo, também teria sido crucificado em seu lugar. Jesus teria então se transfigurado e retornou ao que o tinha enviado, zombando dos que não o podiam segurar porque era invisível. Os que sabem estas coisas “são libertados dos Principados criadores do mundo”¹⁰⁰⁶. Portanto, seria preciso reconhecer que o Cristo não teria sido crucificado, mas que, “enviado pelo Pai para destruir com esta economia a obra dos criadores do mundo, assumiu a forma de homem, pareceu crucificado e se chamava Jesus”¹⁰⁰⁷. Desse modo, quem confessa o crucificado, seria ainda escravo e submetido ao poder dos que criaram os corpos, mas quem o renega seria libertado. A salvação seria destinada para a alma, enquanto o corpo é corruptível por natureza. Segundo Clemente de Alexandria¹⁰⁰⁸, para os basilidianos o pecado é a consequência da escravidão inata do homem em seu corpo. Irineu¹⁰⁰⁹ nota também que os basilidianos não se importavam com as carnes oferecidas aos ídolos, pois julgavam não haver nenhum mal consumi-las sem escrúpulos. O bispo de Lião os acusava ainda de praticarem toda sorte de libertinagens, envolverem-se com magia, encantamentos, invocações etc¹⁰¹⁰.

Sobre Marcião, Justino acrescenta:

Como dissemos antes, os maus demônios também lançaram à frente Marcião do Ponto, que agora ensina a negar o Deus criador de tudo o que é celeste e terrestre, assim como a Cristo, Filho de Deus, que foi anunciado pelos profetas, e prega não sabemos qual outro deus fora do criador de todas as coisas, assim como outro filho seu. Muitos lhe deram fé, como se ele fosse o único que conhece a verdade, e zombam

¹⁰⁰⁵ *Contra as heresias* 24.3.

¹⁰⁰⁶ 24.4.

¹⁰⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁰⁸ *Stromata*, VII.17.

¹⁰⁰⁹ 24.5.

¹⁰¹⁰ Ibid.

de nós, apesar de não terem nenhuma prova do que dizem, mas, sem qualquer razão, são presas de doutrinas ímpias e dos demônios, como cordeiros arrebatados pelo lobo. (*I Apol.* 58.1-2)¹⁰¹¹

Καὶ Μαρκίωνα δὲ τὸν ἀπὸ Πόντου, ὡς προέφημεν, προεβάλλοντο οἱ φαῦλοι δαίμονες, ὅς ἀρνεῖσθαι μὲν τὸν ποιητὴν τῶν οὐρανίων καὶ γήινων ἀπάντων θεῶν καὶ τὸν προκηρυχθέντα διὰ τῶν προφητῶν Χριστὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ νῦν διδάσκει, ἄλλον δὲ τινα καταγγέλει παρὰ τὸν δημιουργὸν τῶν πάντων θεῶν καὶ ὁμοίως ἕτερον υἱόν· ὧ πολλοὶ πρεισθέντες ὡς μόνῳ τᾷληθῆ ἐπισταμένῳ, ἡμῶν καταγελῶσιν, ἀπόδειξιν μηδεμίαν περὶ ὧν λέγουσιν ἔχοντες, ἀλλὰ ἀλόγως ὡς ὑπὸ λύκου ἄρνες συνηρπασμένοι βορὰ τῶν ἀθέων δογμάτων καὶ δαιμόνων γίνονται.¹⁰¹²

Infelizmente o que se sabe sobre Marcião é fruto de fontes de seus opositores, dos quais Justino é um dos primeiros a fazer-lhe menção e deve ter sido seu contemporâneo em Roma.

Marcião seria natural do Ponto, na Ásia Menor¹⁰¹³, e conforme aponta Tertuliano¹⁰¹⁴ teria sido armador de navios. Segundo Epifânio de Salamina¹⁰¹⁵, ele era filho do bispo de Sinope, que o expulsou da igreja porque havia seduzido uma virgem, episódio que tem sido questionado ou interpretado de forma figurada por alguns autores que colocam em dúvida sua expulsão¹⁰¹⁶. Embora não esteja claro o motivo, Marcião deixa a Ásia Menor e vai para Roma. Enquanto Ireneu de Lião¹⁰¹⁷ afirma que ele difundia as teorias de Cerdão, Tertuliano¹⁰¹⁸ relata que foi Cerdão o responsável por dar forma a sua teologia. Tertuliano anota, ainda, que Marcião fez uma generosa doação à igreja de Roma e foi um membro muito respeitado¹⁰¹⁹. Clemente de Alexandria¹⁰²⁰ o definia como o mais velho contemporâneo de Basíledes e Valentino. Não é possível saber se Justino teve contato direto com ele em Roma, mas foram contemporâneos. A imagem de Marcião como um terrível herético e adversário da igreja já foi contestada.

Judith Lieu¹⁰²¹ considera que o processo de cristalização das fronteiras entre os grupos cristãos no II século envolveram uma dinâmica de discursos que acabaram por pintar a figura de Marcião como um herege. Na verdade, ele não se diferencia de outros líderes que procuram estudar as *Escrituras* e desenvolver explicações para os anseios humanos no mesmo período.

¹⁰¹¹ JUSTINO, *Op. Cit.*, pp. 73-74.

¹⁰¹² MUNIER, *Op. Cit.*, pp. 280,282.

¹⁰¹³ Justino, *I Apol.* 26.2-8.

¹⁰¹⁴ *Contra Marcião* I.30.1ss. cf. SCHAFF, P.; MENZIES, A. (Ed.). *Ante-Nicene Fathers: Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*. V. III. Edinburg/ Grand Rapids, Michigan: T&T Clark/W.M. B. Eerdmans Publishing Company [s.d.]. Disponível em <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf03.v.html> acesso em 28/07/2018.

¹⁰¹⁵ *Panarion* 42.2 cf. EPIPHANIUS of Salamis. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. Book I (Sects 1-46). 2. Ed. Rev. e exp. Translated by Frank Williams. Leiden/Boston: 2009.

¹⁰¹⁶ Cf. ERHMAN, B. *Op. cit.*, 2004. e TYSON, J. *Marcion and Luke-Acts: A Defining Struggle*, University of South Carolina Press, 2006.

¹⁰¹⁷ *Contra as heresias* III.4.3.

¹⁰¹⁸ *Contra Marcião* V.2.1ss.

¹⁰¹⁹ *Contra Marcião* IV.4.1ss.

¹⁰²⁰ *Stromata*, VII, 106.

¹⁰²¹ *Marcion and the making of a heretic: God and scripture in the second century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Segundo Tertuliano¹⁰²², Marcião teria aceitado se retratar sob a condição de corrigir o seu erro e fazer retornar à vida reta aqueles que haviam se desviado por sua causa, mas a morte o ceifou provavelmente por volta do ano 160 d.C.

A doutrina de Marcião foi ilustrada em seu trabalho *Antitese* ou *Contraste*, onde sustentava que o Deus das *Escrituras* hebraicas não era o mesmo revelado em Jesus, visto que era inflexível na sua justiça despótica e que punia as criaturas pecadoras mediante uma guerra de extermínio conduzida pelo seu povo hebreu¹⁰²³. Jesus, por outro lado, revela o bom pai que perdoa, ama e salva. Infelizmente este documento não chegou até nós. Para Harnack o ponto de partida para o desenvolvimento do pensamento de Marcião se baseia em uma leitura das epístolas paulinas, a partir da qual ele diferencia a lei e o evangelho, o que é claramente percebido por Tertuliano¹⁰²⁴. Como também apontou Joseph B. Tyson¹⁰²⁵, Marcião não poderia conceber que o Jesus anunciado e o Deus gracioso de Paulo fosse o mesmo das Escrituras judaicas. Segundo Irineu de Lião¹⁰²⁶, Marcião teria sido responsável por mutilar o *Evangelho de Lucas*¹⁰²⁷. Ele também teria reunido um corpo paulino de escritos que sofreram adaptações.

Isso não significa que a bíblia hebraica fosse rejeitada, ela era fundamental para se chegar ao conhecimento de que um demiurgo criou o mundo material¹⁰²⁸, a saber, o deus dos hebreus. Jesus seria o filho do Deus pai, enviado para libertar a humanidade. O Pai seria um Deus separado do mundo material. Jesus não teria um corpo material, mas sua crucificação pagaria o preço do pecado e concederia a vida eterna àqueles que o recebem pela fé e se dedicam a uma vida ascética¹⁰²⁹. A ética de Marcião era muito severa. Ela determinava uma abstinência alimentar, a proibição do matrimônio e a preparação constante para o martírio. Os novos convertidos, quando casados, deveriam imediatamente se separar. Marcião batizava apenas aqueles que não estivessem em matrimônio: virgens, viúvas, solteiros e eunucos¹⁰³⁰. Todos os outros permaneciam catecúmenos. Segundo Epifânio¹⁰³¹ os marcionitas jejuavam no dia de

¹⁰²² *Contra Marcião* IV.1ss.

¹⁰²³ Cf. ROTH, D. *The Text of Marcion's Gospel*. Leiden/Boston: Brill, 2015.

¹⁰²⁴ *Contra Marcião* I.19ss cf. TERTULLIAN. *Against Marcion*. Traduzido por Dr. Roberts. In: SCHAFF, P.; MENZIES, A. (ed.). *Ante-nicene fathers*, v. 3. *Latin Christianity: its Founder, Tertullian*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2006.

¹⁰²⁵ *Marcion and Luke-Acts: a defining struggle*. Columbia, S.C : University of South Carolina Press, 2014. pp. 31-32.

¹⁰²⁶ *Contra as Heresias* I.27,2.

¹⁰²⁷ Dieter Roth tenta reconstruir o que evangelho de Marcião (cf. Id. *The Text of Marcion's Gospel*. Leiden/Boston: Brill, 2015.)

¹⁰²⁸ Cf. Irineu de Lião, *Contra as Heresias* III.11,1ss.

¹⁰²⁹ RUDOLPH, K. *Gnosis: the Nature and History of Gnosticism*. New York: Harper Collins Publishers, 1987. p. 315; HARNACK, A. V. *Marcion: the gospel of the alien god*. Eugene, OR, Wipf & Stock, 2007.

¹⁰³⁰ Tertuliano, *Contra Marcião* I,29.

¹⁰³¹ *Panarion* 42.2ss

sábado em oposição à celebração ao deus hebreu que fez do sábado um dia de festa. O mundo material era desprezado e o estado era considerado com indiferença.

Embora Justino não elucide em detalhes as doutrinas de Marcião, sua principal crítica é ao fato de suas doutrinas negarem o “Deus Criador do universo”, admitindo “outro Deus, ao qual, supondo maior, se atribuem obras maiores do que àquele”¹⁰³², negando também o “Cristo, Filho de Deus, que foi anunciado pelos profetas”¹⁰³³.

Outro grupo que compõe a lista de heresias do apologista é o dos “valentinianos”. Justino apenas o cita sem dar qualquer descrição. Segundo Epifânio¹⁰³⁴, Valentim nasceu no Egito. Em Alexandria teria tido a oportunidade de estudar e aprender tanto sobre as doutrinas cristãs quanto sobre a cultura helenística em geral. Clemente de Alexandria¹⁰³⁵ relata que os valentinianos diziam que Valentim teria sido seguidor de Teudas, discípulo de Paulo e responsável por transmitir a sabedoria secreta reservada somente para alguns. Irineu de Lião¹⁰³⁶ aponta que Valentim se transferiu para Roma durante o pontificado do papa Higino e lá permaneceu até o pontificado de Aniceto. Segundo Tertuliano¹⁰³⁷, Valentim ambicionava se tornar bispo, mas não conseguindo, organizou seu próprio grupo. Não seria difícil imaginar que ele pudesse ter se encontrado com Justino em Roma.

Valentim foi um grande sistematizador das doutrinas gnósticas¹⁰³⁸. A coleção de Nag Hammadi¹⁰³⁹ revelou – entre outros escritos – uma versão copta do *Evangelho da Verdade*, texto que pode ser o mesmo apontado por Tertuliano e Irineu¹⁰⁴⁰. O sistema de pensamento valentiniano é bem complexo. Em linhas gerais, acreditavam que no princípio existia um Pleroma, no centro do qual estava o Pai, que projetou trinta Aeons, arquétipos celestiais organizados em pares¹⁰⁴¹. Entre eles estava Sofía. Sua maldade, curiosidade e paixão fizeram com que caísse do céu. O deus da bíblia hebraica era considerado pelos valentinianos um

¹⁰³² *I Apol.* 26.5.

¹⁰³³ *I Apol.* 58.1.

¹⁰³⁴ *Panarion* I.1-36.

¹⁰³⁵ *Stromata* VII.17.

¹⁰³⁶ *Contra as heresias* III.4,3: “Valentim foi a Roma no pontificado de Higino, teve o sucesso maior no de Pio e ficou aí até Aniceto” cf. IRINEU de Lião. *Op. cit.*, 1997.

¹⁰³⁷ *Adversus Valentinianos* IV.1ss.

¹⁰³⁸ Muito embora deve-se tomar cuidado para não comprar a imagem de herético retratada pelos apologias. Para M. J. Edwards, Valentino nunca teria se reconhecido como gnóstico. Ele teria evitado o nome tanto na condição de plantonista quanto de um membro da igreja. Os pais da igreja teriam classificado erroneamente e sem nenhum fundamento Valentino como um gnóstico. Cf. EDWARDS, M. J. Gnostics and Valentinians in the Church fathers. *The Journal of Theological Studies*, Volume 40, Issue 1, 1 April 1989, Pages 26–47, <https://doi.org/10.1093/jts/40.1.26>

¹⁰³⁹ ROBINSON, J. M. (Ed.). *The Nag Hammadi library in English*. 3 ed. New York: HarperCollins Publishers, 2007. pp. 40-51.

¹⁰⁴⁰ *Adversus Valentinianos* IV.1ss.; *Contra as heresias* III.11,9. Para outros textos de tradição valentiniana cf. BARNSTONE, W.; MEYER, M. (Ed.). *The Gnostic Bible*. London/Boston: Shambhala, 2003.

¹⁰⁴¹ RUDOLPH, K. *Op. cit.*, p. 62.

demiurgo criador do mundo material. O homem participa da natureza espiritual e material e sua redenção depende do reconhecimento do Pai como fonte do divino poder a fim de alcançar a gnosis. Dessa forma, a gnosis, ou seja, o “conhecimento”, aparece em destaque em relação à fé¹⁰⁴². Cristo foi enviado ao mundo com a missão de portar esse conhecimento redimidor. Ele teria sido gerado de um modo especial para não participar da natureza corrompida de Maria, sua mãe, e teria recebido no batismo um revestimento espiritual para o cumprimento de sua missão¹⁰⁴³. Sua morte então teria sido apenas docética e não real.

Os opositores cristãos aos valentinianos relegaram uma tradição muito dura sobre esses determinados grupos. Irineu de Lião¹⁰⁴⁴ escreveu, por exemplo, que “é mais possível que a sabedoria de Valentim, que vem do diabo, se encontre tomada por toda espécie de paixão e produza um abismo de ignorância”. Essa imagem negativa que por vezes ignora os contornos éticos tem sido questionada nos últimos anos. Michel Desjardins¹⁰⁴⁵, por meio da análise das fontes da biblioteca de Nag Hammadi, nota que os valentinianos também desenvolveram um sistema ético preocupado com a pureza. Irineu¹⁰⁴⁶ dá a entender que os valentinianos se consideravam ainda mais puros que os demais cristãos e que, por isso, tratavam os demais com desprezo. Clemente de Alexandria¹⁰⁴⁷ escreveu que

os seguidores de Valentim atribuíam fé [aos cristãos], os simples, mas afirmavam que a gnosis brotava neles mesmos (que são redimidos por natureza) por meio do benefício da semente da excelência, dizendo que está tão distante da fé quanto o espiritual é do animal.

Os valentinianos tinham uma interpretação espiritualizada das *Escrituras* e de alguns rituais cristãos comuns. Eles acreditavam que os adoradores do criador e Pai do Cristo psíquico se encontram perdidos e imersos no pecado até que venham a crer no poder de Cristo para perdoá-los. Desse modo, o batismo que eles praticavam não lhes confere o “espírito”, que somente o espiritual recebe. Para os valentinianos o batismo do Jesus visível era para a remissão dos pecados, mas a redenção do Cristo, que desce sobre ele, é para a perfeição¹⁰⁴⁸. O

¹⁰⁴² Cf. Clemente de Alexandria, *Stromata* III,1ss.

¹⁰⁴³ Clemente de Alexandria, *Stromata* III.59.3

¹⁰⁴⁴ *Contra as heresias*, II,17,8.

¹⁰⁴⁵ *Sin in Valentinianism*. Atlanta: Scholars Press, 1990. Essa questão aparece mais aprofundada por Philip Laurence Tite em sua tese *Valentinian Ethics and Paraenetic Discourse: Determining the Social Function of Moral Exhortation in Valentinian Christianity*. 2005. 245 f. Tese (PhD in Religious Studies) Faculty of Religious Studies, McGill University, Montreal.

¹⁰⁴⁶ *Contra as heresias* III, 11,8 “Os valentinianos, indo além de todo pudor e publicando seus próprios escritos, gloriam-se de ter mais do que está nos evangelhos e tiveram a grande ousadia de intitular “Evangelho da verdade” a um seu escrito recente que é completamente diferente dos evangelhos dos apóstolos”.

¹⁰⁴⁷ *Stromata* III.1ss.

¹⁰⁴⁸ THOMASSEN, E. Going to the church with the valentinians. In: DECONICK, A. D.; SHAW, G.; TURNER, J. D. (Ed.). *Practicing Gnosis: Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature*. Essays in Honor of Birger A. Pearson. Leiden/Boston: Brill, 2013. p. 185.

primeiro é psíquico, o segundo é espiritual, de modo que o batismo de João foi para a remissão dos pecados, mas a redenção de Cristo que está em Jesus é ordenada para a perfeição¹⁰⁴⁹. Conforme apontou Irineu de Lião¹⁰⁵⁰, para os valentinianos

a redenção perfeita é o conhecimento da Grandeza inefável; pois é da ignorância que saíram a decadência e a paixão; é pela gnose que será abolido todo o estado de coisas saídas da ignorância. É, pois, a gnose a redenção do homem interior. Esta redenção não é nem somática, pois o corpo é corruptível, nem psíquica, pois a alma também provém da decadência e é apenas a morada do espírito; ela é, pois, necessariamente pneumática.

Desse modo, Irineu¹⁰⁵¹ reconhece a distinção que os seguidores de Valentim faziam entre o físico e o espiritual e por isso não deixou de condenar o que identificou como uma perversão dos sacramentos. Os valentinianos realizavam um batismo dotado de outro significado. Segundo a análise de Elaine H. Pagels¹⁰⁵², o batismo pneumático ou espiritual denominado *apolutrosis* “libera os componentes espirituais e psíquicos de sua existência, redimindo-o completamente da jurisdição do demiurgo e restaurando-o à unidade com seu pleroma, isto é, com a Mãe e o Pai do além”. Nota-se, assim, que o ritual de iniciação recebe novos significados em consonância com as doutrinas gnósticas. Semelhante processo de ressignificação acontece com o ritual da eucaristia celebrada entre os valentinianos.

Irineu de Lião¹⁰⁵³ considerou incoerente os valentinianos celebrarem a eucaristia. Afinal, como poderiam relacionar o pão ao corpo de Cristo e o cálice ao seu sangue se não o consideravam filho do criador deste mundo? Uma primeira leitura do *Evangelho de Judas* poderia sugerir que o próprio Jesus teria debochado dos discípulos que celebravam a ceia.

E um dia ele estava com seus discípulos na judeia e os encontrou sentados e reunidos praticando sua piedade. Quando ele abordou seus discípulos que estavam reunidos e oferecendo ações de graça sobre o pão, ele riu. E os discípulos perguntaram-lhe: — “Mestre, por que o Senhor está rindo de nossa ação de graças? Ou o que nós fizemos? Isto é o que deve ser feito.” Ele respondeu e disse-lhes: — “Eu não estou rindo de vocês. Vocês não estão fazendo isso por sua própria vontade, mas porque é por meio disso que seu deus irá receber ações de graça”. (*Ev. Judas* 33:22-34:11¹⁰⁵⁴)

Nesta passagem, os discípulos estão celebrando a eucaristia quando Jesus chega e começa a rir deles. A questão que se estabelece é a seguinte: Jesus estaria rindo em oposição direta à celebração do ritual ou ao fato de tal adoração estar sendo dedicada ao deus errado?

¹⁰⁴⁹ Irineu de Lião, *Contra as heresias* I.21.2.

¹⁰⁵⁰ *Op. cit.*, I.21.1.

¹⁰⁵¹ *Op. cit.*, I.21.1.

¹⁰⁵² A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist — and Its Critique of “Orthodox” Sacramental Theology and Practice. *Harvard Theological Review*, 65, p. 162, 1972. doi:10.1017/S0017816000002455.

¹⁰⁵³ *Contra as heresias* IV.18.4.

¹⁰⁵⁴ KASSER, R.; MEYER, M.; WURST (Ed.). *The Gospel of Judas*. Washington: National Geographic, 2006. pp. 20-22.

Para Einar Thomassen¹⁰⁵⁵ o *Evangelho de Judas* não apresenta uma narrativa contra a eucaristia enquanto ritual, mas contra a identidade e o nome da divindade invocada no sacramento.

No *Evangelho de Felipe* aparecem algumas informações que podem ajudar a compreender o modo como os valentinianos interpretavam o ritual.

O copo da oração contém tanto água quanto vinho, pois é a representação do sangue sobre o qual a oração de ação de graças é feita e é cheia do Espírito Santo e é isto que pertence aos seres humanos completamente perfeitos. Quando nós bebemos este copo, nós recebemos a perfeição humana sobre nós mesmos” (*Ev. Felipe* 75:14-21)

Não parece haver dificuldade em partir a carne e o sangue do Senhor na eucaristia pois estes elementos são interpretados de modo simbólico. Pois o *Evangelho de Felipe* (57:22) também aponta que “a carne é o logos e o sangue é o Espírito Santo”¹⁰⁵⁶. O pão e o copo são apenas representações e segundo Irineu de Lião¹⁰⁵⁷ alguns grupos valentinianos poderiam ignorar a importância deste ritual.

Segundo a análise de Einar Thomassen a celebração da eucaristia neste grupo estaria relacionada ao símbolo soteriológico da “câmara nupcial”¹⁰⁵⁸. “Ele disse sobre aquele dia nas orações de ações de graça: Vocês que têm unido a perfeita luz com o Santo Espírito, uniu também a nós, as imagens” (*Ev. Felipe* 58.10-14¹⁰⁵⁹). De acordo com Thomassen¹⁰⁶⁰, “a união da perfeita luz com o Espírito Santo refere-se à união do Salvador com a Sofia; as “imagens” é um nome para humanos que carregam a semente espiritual: as sementes foram originalmente trazidas publicamente por Sofia depois da imagem do Salvador e seus anjos”¹⁰⁶¹. Desse modo, a união entre Sofia e o Salvador serve como um modelo para a união escatológica dos seres humanos espirituais com suas contrapartes angélicas. A eucaristia seria uma peça importante para instruir sobre o banquete futuro de consumação da salvação¹⁰⁶².

Irineu de Lião aponta que um tal Marcos, provável seguidor das doutrinas da escola valentiniana, utilizava de artes mágicas ou “dramatúrgicas” na celebração da eucaristia para

¹⁰⁵⁵ The eucharist in Valentinianism. In: HELLHOLM, D.; SANGER, D. (Ed.). *The Eucharist – its origins and contexts: sacred meal, communal meal, table fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*. Volume III: Near Eastern and Graeco-roman Traditions, Archaeology. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017. p. 1835.

¹⁰⁵⁶ cf. também *Ev. Felipe* 75.14–21.

¹⁰⁵⁷ *Cont. Her.* 1.24.4.

¹⁰⁵⁸ *Ibid.*, pp. 1836-1837.

¹⁰⁵⁹ MEYER, M. W.; FUNK, W.-P. *The Nag Hammadi Scriptures*. New York: HarperSanFrancisco, 2007.

¹⁰⁶⁰ *Op. cit.*, 2017. p. 1837.

¹⁰⁶¹ Cf. também Irineu, *Contr. Her.* I,4.5.

¹⁰⁶² Para mais informações sobre as doutrinas dos valentinianos cf. THOMASSEN, E. *The Spiritual Seed: The Church of the Valentinians*. Leiden: Brill, 2008.; LUNDHAUG, H. *Images of Rebirth: Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul*. Leiden/Boston: Brill, 2010.; LAMPE, P. *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. Edited by Marshall D. Johnson. Translated by Michael Steinhauser. Minneapolis: Fortress, 2003.; MARJANEN, A.; LUOMANEN, P. *A Companion to Second-Century Christian "heretics"*. Leiden: Brill, 2008.

enganar os fiéis. Segundo o bispo de Lião¹⁰⁶³, o impostor “fingindo consagrar no cálice uma bebida misturada com vinho e pronunciando longas invocações, a faz aparecer de cor púrpura ou vermelha. Assim, pode-se pensar que a Graça, por causa da sua invocação, depositou naquele cálice o seu sangue, vindo das regiões supremas”. Marcos e seus discípulos usavam de perversidade para seduzir mulheres e abusar sexualmente delas, alegando ter um conhecimento superior àquele relegado pelos apóstolos à igreja¹⁰⁶⁴. Justino¹⁰⁶⁵, por sua vez, não é tão taxativo em sua crítica a esses grupos, mas sugere que talvez eles pudessem praticar imoralidades em suas reuniões.

Segundo David Brakke¹⁰⁶⁶, os cristãos posteriores apontaram Justino como “ortodoxo” e Marcião e Valentim como “heréticos”, e até entre acadêmicos modernos Justino é chamado de “proto-ortodoxo” enquanto Marcião e Valentim são retratados como representantes do “gnosticismo”¹⁰⁶⁷. Mas a relação entre esses cristãos que desenvolveram seus grupos em Roma é muito mais complexa.

Os ensinamentos de Marcião e Valentim diferem significativamente de outros grupos gnósticos e eles poderiam inclusive iniciar seus membros por meio do batismo e celebrar formas de uma eucaristia cristã. Brakke nota que Justino poderia ter mais semelhanças com Valentim ou Marcião do que sua etiqueta “proto-ortodoxa” possa implicar.

Justino compartilhou a intolerância para com certas visões cristãs alternativas [...]; ambos eram filósofos que ofereciam seus ensinamentos e ideias a estudantes interessados; ambos apreciavam a presença da verdade cristã em filósofos não cristãos; e ambos colocavam no centro de seus pensamentos o filho ou a palavra de Deus, que revela o Pai e se torna encarnada em Jesus¹⁰⁶⁸.

Assim, Brakke considera que “a veemência com a qual Justino denuncia Marcião e Valentim como “heréticos” é um indicador de suas similaridades a eles tanto quanto de suas

¹⁰⁶³ *Cont. Heresias* I.13.1.

¹⁰⁶⁴ *Ibid.* I.13.5-6.

¹⁰⁶⁵ *I Apol.* 26.7.

¹⁰⁶⁶ *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*. London, England/Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2010. p. 111.

¹⁰⁶⁷ Na verdade desde a Conferência de Messina, em 1966, definir o que é “gnosticismo” tornou-se uma questão delicada. Em síntese podemos observar que todas as discussões estabelecidas gravitam em torno da necessidade evidente de deixar claro que a utilização moderna do termo “gnosticismo” por acadêmicos e estudiosos deve esquivar-se de quaisquer suspeitas de empregá-lo no mesmo sentido que os grupos que a esta corrente se opunham. Do mesmo modo como estudiosos hoje falam em “cristianismos” antigos, o termo gnosticismo deve ser empregado em referência a um objeto histórico, entendido como um conjunto de ideias representadas por grupos e indivíduos que estão envolvidos em conflito com opositores que insistem em etiquetá-los negativamente. Cf. COSENTINO, A. Le origini dello gnosticismo: a quarant'anni dal Congresso di Messina (1966) In: GASPARRO, Giulia Sfameni, COSENTINO, Augusto; MONACA, Mariangela. *Religion in the History of European Culture: Proceedings of the 9th EASR Annual Conference and IAHR special Conference, 14-17 September 2009, Messina (Italy)*. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2013.

¹⁰⁶⁸ *Ibid.*

distâncias”¹⁰⁶⁹. Desse modo, compreende-se também a situação que movia os grupos a utilizarem de várias estratégias para estabelecerem fronteiras entre si.

Conforme apontou Judith Lieu¹⁰⁷⁰, o II século

tem emergido como decisivo para a formação do que se tornaria a igreja cristã. Ele já não é visto como o período de incubação de instituições posteriores ou quando a linha de frente contra a oposição ameaçadora do familiar triunvirato do judaísmo, paganismo e heresias foi garantida. Pelo contrário, ele aparece como um tempo rico em descontinuidades, quando o desenvolvimento direto é difícil traçar ou prever e como um tempo de experimentação, quando ideias, estruturas e padrões de comportamento estão sendo explorados. Até então, há poucas fronteiras seguramente estabelecidas, mesmo assim, em uma das mais contraditórias características do período, um senso de aguda diferenciação está sendo amplamente evocado na literatura.

Por meio da análise do discurso apologético de Justino, nota-se o caráter peculiar que o ritual da eucaristia assume neste contexto. Participar da celebração é assumir a identidade do grupo. É professar um conjunto de doutrinas e se empenhar por desenvolver um modo de conduta diferenciado, sob uma nova ética que faça jus ao nome de “cristão”, disputado por inúmeros grupos.

¹⁰⁶⁹ Ibid.

¹⁰⁷⁰ *Marcion and the making of a heretic: God and scripture in the second century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. p. 1.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio desta pesquisa foi possível compreender a relação entre o ritual da eucaristia e a identidade dos cristãos a partir dos escritos de Justino Mártir (100-165 D.C.), desenvolvendo uma investigação histórica, analisando as ideias em torno dessa celebração e suas conexões com a aceitação e a resistência aos cristãos no Império Romano, bem como, seu contraste com as doutrinas judaicas e outros grupos cristãos.

As pesquisas sobre a identidade dos cristãos têm se multiplicado no campo acadêmico nos últimos anos e contemplam diversos prismas e aspectos variados do desenvolvimento da história do cristianismo. Semelhantemente, a eucaristia já foi objeto de inúmeras pesquisas durante os séculos, principalmente no que diz respeito a sua função litúrgica. Ao tomarmos em análise as *Apologias* e o *Diálogo com Trifão* de Justino temos a oportunidade de delimitar um objeto que ofereça a possibilidade de conhecermos mais sobre as condições, os conflitos e dilemas que envolviam diversos grupos no Império Romano. Tendo em vista que o processo de construção da identidade cristã é longo e descontínuo, dotado de fluidez e cristalizações segmentadas, o estudo da relação entre a eucaristia e as disputas pelas identidades dos cristãos do ponto de vista histórico cultural é fundamental para se compreender o largo desenvolvimento da história do cristianismo dentro do mundo romano.

O discurso apologético de Justino revela uma dinâmica intercultural rica em trocas e empréstimos de elementos de culturas distintas que se misturam e se ressignificam. Desse modo, nota-se que, ao mesmo tempo que grupos cristãos se defendem de ataques das condenações das autoridades e de intelectuais externos, diversos elementos da cultura pagã ou greco-romana são emprestados para revelar que as doutrinas cristãs não eram tão absurdas ou dessemelhante àquelas conhecidas pelo mundo romano. Desse modo, nota-se um Justino destemido que parece disposto a encarar o martírio ao condenar os deuses ao mesmo tempo que está disposto a mostrar como a eucaristia cristã tem elementos semelhantes à iniciação mitraica. Os elementos comuns ou semelhantes entre as doutrinas cristãs e a cultura pagã são apontados pelo apologista como uma estratégia demoníaca para confundir os seres humanos para que não lhes resplandeça a luz do evangelho. O apologista, no entanto, se empenha em demonstrar que os cristãos não eram demasiadamente exóticos como eram retratados externamente. Este seu exercício discursivo oferece amostras da dinâmica inter-relação entre elementos culturais pertinentes aos cristãos e aspectos do seu ambiente social no tocante às suas múltiplas formas de associações, religiões e escolas filosóficas, sobretudo ao que os tange em torno da eucaristia.

O exercício discursivo-apologético de Justino se desenvolve levando em consideração também a relação entre cristãos e judeus. O fato de o apologista dedicar uma obra inteira à exposição da relação entre as doutrinas cristãs e as doutrinas judaicas revela que em meados do II século as fronteiras entre os grupos cristãos e judaicos ainda não estavam bem definidas. Nesse momento existem grupos cristãos que buscam uma separação definitiva de quaisquer vestígios do judaísmo, chegando ao ponto de negarem que o próprio Cristo fosse filho do Deus dos judeus. Outros grupos poderiam admitir inclusive que judeus continuassem respeitando suas tradições ainda que reconhecendo e zelando pela fé em Jesus Cristo, sem desejar impor seus hábitos aos gentios. Os judeus, no entanto, que resistiam a receber a Cristo como o salvador são apontados como opositores dos cristãos e responsáveis por sua perseguição. A hermenêutica peculiar empregada por Justino para interpretar as *Escrituras* revela como sua construção teológica aponta a elevação dos cristãos à condição de o “verdadeiro Israel”. Essa hermenêutica particular é fundamental também para que o apologista identifique nas profecias antigas a previsão da celebração da eucaristia dos cristãos que aparece como o verdadeiro sacrifício oferecido a Deus. A destruição do templo e, nos anos mais recentes, a derrota imposta pelos romanos sobre os judeus são apontados como sinais do erro do antigo Israel em não reconhecer o Cristo enviado por Deus.

O discurso apologético de Justino dirigido aos imperados romanos visa clamar para que os cristãos não sejam condenados simplesmente por serem cristãos. Para Justino, ser cristão significa ter uma vida reta e justa e não parecia razoável que alguém fosse punido por ter uma vida correta. O apologista não está convencido de que todos os que se chamam “cristãos” tenham o mesmo comprometimento ético e moral. Este aspecto das *Apologias* de Justino revela a variedade de grupos que se autodenominavam cristãos e reivindicavam para si as prerrogativas de apresentar uma doutrina correta e digna de ser reconhecida. Justino reprova os seguidores de Simão Mago, Menandro, os basilidianos, os saturnianos, os marcionitas e os valentinianos. Ao reprovar a idolatria pagã, a obstinação judaica em não reconhecer ao Messias enviado por Deus e as doutrinas estranhas desses grupos homonimamente denominados cristãos, Justino oferece elementos delimitadores do que representaria ser verdadeiramente “cristão” no século II, embora isso seja reconhecido apenas como parte do jogo de disputa entre os grupos em questão. Neste contexto, a Eucaristia é apresentada por Justino como um ritual restritivo e fundamental para se reconhecer aqueles que são verdadeiramente compromissados com as doutrinas corretas. Para participar da eucaristia o fiel deveria reconhecer e concordar com as doutrinas cristãs, passar pelo ritual do batismo e então se tornaria apto a partilhar do pão e do copo com água e vinho, que são apresentados como a carne e o sangue de Cristo. O pão e

o copo não são visto apenas como representações do corpo e do sangue de Cristo. Os elementos são apresentados como a mesma carne e o mesmo sangue do Cristo que morreu na cruz, por meio de um processo de “metabolização”. Desse modo, excluía-se a possibilidade de se interpretar a eucaristia como os valentinianos, que tinham os elementos como meras representações do Logos e do Espírito Santo e uma dramatização que servia mais para apontar para o desfecho soteriológico da “câmara nupcial” reservada para a consumação do processo de salvação cósmica. Nota-se, assim, que o ritual da eucaristia aparece carregado de funções sígnicas que se remetem a um corpo de doutrinas delimitadoras da identidade cristã em um contexto plural e de disputas entre variados grupos.

Justino associa os verdadeiros cristãos à participação na Eucaristia, que passa a representar a celebração da identidade cristã, pois revela aqueles que são comprometidos com a doutrina do grupo. Este processo transparece que o estabelecimento do ritual é construído com base em processo de disputas e trocas culturais entre grupos variados no contexto do Império Romano, mas não traz à exaustão a questão. Esta pesquisa se concentrou essencialmente nas questões que podem ser exploradas a partir da delimitação dos escritos de Justino, mas ela também revela ser essencial expandir os estudos da relação entre identidade dos cristãos e a eucaristia contemplando um campo maior.

REFERÊNCIAS

Edições dos textos de Justino

ARCHAMBAULT, G. (Ed.) *Justin, Dialogue avec Tryphon*. 2 v. Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils, 1909.

ASHTON. C. (Ed.) *Iustini Apologiae pro Christianis*. Cambridge, 1752.

BOBICHON, P. (Ed.) *Justin Martyr, Dialogue avec le Tryphon*: édition critique. Fribourg: Département de patristique et d'histoire de l'église de l'Université de Fribourg, 2003.

HUNTCHIN, H. (Ed.) *Sancti Iustini Philosophi et Martyris Apologia Secunda pro Christianis*. Oxoniae: E Theatro Sheldoniano, 1703.

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.

MARCOVICH, M. (Ed.) *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis*, Berlin: De Gruyter, 1994.

_____. *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*. Berlin: De Gruyter, 1997.

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

MINS, D.; PARVIS, P. (Ed.) *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies*. Oxford: OUP, 2009.

MUNIER, C. (Ed.) *L'Apologie de Saint Justin philosophe et martyr*. Fribourg, Suisse : Éditions universitaire, 1994.

_____. (Ed.) *Saint Justin: apologie pour les chrétiens édition et traduction*. Fribourg, Suisse : Éditions universitaires, 1995.

_____. (Ed.) *Justin. Apologie pour les chrétiens: introduction, texte critique, traduction et notes*. Paris: Du Cerf, 2006.

WARTELLE. A. (Ed.) *Saint Justin, Apologies: Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index*. Paris : Études Augustiniennes, 1987.

Obras de autores antigos

AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. Editado por Oscar Paes Leme Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

ALKINOOS. *Didaskalikos*. Lehrbuch der Grundsätze Platons. Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen. Ed. by Summerell, Orrin Finn / Zimmer, Thomas. Berlin: De Gruyter, 2007.

APOLLODORO. *La biblioteca*. Milano: Mandadori, 2006.

APOLLODORUS. *The Library*, with an English Translation by Sir James George Frazer, F.B.A., F.R.S. in 2 Volumes. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921.

ARISTOTELE. *Etica Nocomachea*. Testo greco a fronte. Traduttore: C. Natali. 13 ed. Roma: Laterza, 2005.

- ARISTOTLE. *The Poetics*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1960.
- ARRIANO, F. *L'Annabasi di Alessandro*. Testo greco a fronte. 2 ed. II vol. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli, 1994.
- ASCONIUS. *Commentaries on Speeches of Cicero*. Translated with Commentary by R. G. Lewis. Revised por Jill Harries, John Richardson, Christopher Smith, Catherine Steel. Com texto em latim editado por A. C. Clark. New York/Oxford: Oxford University Press, 2006.
- ATHENAEUS. *The Learned Banqueteurs*, V. I-VIII. Edited and translated by S. Douglas Olson (Loeb Classical Library) Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2006-2012.
- ATENÁGORAS. Petição em favor dos cristãos. In: FRANGIOTTI, R.; BALANCIN, R.; STORNILO, I. (Ed.). *Padres Apologistas*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- ATHENAGORAS. *A Plea for the Christians*. In: SCHAFF, P. (ed.). *Ante-nicene fathers, v. 2. Fathers of the second century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*. Grand Rapids, MI: C. Classics Ethereal Library, 2004.
- Atti del Martirio di San Giustino In: GIRGENTE, G. *Giustino Martire: Il primo Cristiano platonico*. Milano: Vita e Pensiero, 1995.
- BARBONE, A. (Ed.). *La tavola di Cebete*. Testo greco a fronte. Napoli: La scuola di Pitagora, 2010.
- BARNSTONE, W.; MEYER, M. (Ed.). *The Gnostic Bible*. London/Boston: Shambhala, 2003.
- BEAN, G. E.; MITFORD, T. B. *Journeys in rough Cilicia*, 1964-1968. Wien: Böhlau in Komm, 1970.
- BEHR, C. A. (Ed.). *P. Aelius Aristides: The Complete Works*, vol. 1 (published second). Leiden: Brill, 1986.
- BEHR, C. A. (Ed.). *P. Aelius Aristides: The Complete Works*, vol. 2 (published first). Leiden: Brill, 1981.
- BIBLIA Hebraica Stuttgartensia: Hebrew Bible, Masoretic Text or Hebrew Old Testament. Edited by K. Elliger and W. Rudoph. 4. Ed. Corr. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1971. [software Bible Works 5.0]
- BÍBLIA SAGRADA: Nova Versão Internacional. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional, 2000.
- BIBLIA Sagrada, edição da CNBB. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- BOFFO, L. *Iscrizioni greche e latine per lo Studio della Bibbia*. Brescia: Paideia Editrice, 1994.
- BRAUND, S. M. (Ed.). *Juvenal and Persius*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2004.
- BUENO, D. R. *Actas de los mártires*. 5. ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2003.
- CAGNET, R.; LAFAYE, R. (Ed.). *Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes*. V. I-II. Paris: Leroux, 1901.
- CAGNET, R.; LAFAYE, R. (Ed.). *Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes*. V. IV. Paris: Leroux, 1927.
- CHADWICK, H. (Ed.). *The Sentences of Sextus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

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

CHROUST, A-H. *Aristotle. Protrepticus: a reconstruction*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1964.

CICERO. *On the Nature of the Gods*. Edited by H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.

_____. *De Natura Deorum*. Edited by H. Rackham. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1979.

_____. *Cicero: Epistulae Ad Quintum Fratrem Et M. Brutum*. Edited by and Bailey D. R. Shackleton. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

_____. *Difesa dell'attore Roscio; Contro Vatinio*, introduzione, traduzione e note di Annalura Burlando, con un saggio di Mariangela Scarsi, Milano, Ed. Garzanti, 1995.

_____. *De re Publica (On the Republic), De Legibus (On the Laws)*. Edited by Marcus T, and Clinton W. Keyes. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.

CLÉMENT D'Alexandrie. *Le Protreptique*, édition, traduction, annotation et traduction par Claude Mondésert, s.j., 2e édition revue et augmentée avec la collaboration d'André Plassart. Paris: éditions du Cerf, collection « Sources chrétiennes » no2 bis, 2004.

CLEMENT of Alexandria. Protrepticus. In: SCHAFF, P. (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, P. (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.

COOK, D. (Ed.) Joseph and Aseneth. In: H.F.D. Sparks (ed.), *The Apocryphal Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

CORNUTO, L. A. *Compendio di teologia greca*. Testo greco a fronte. Tradoto da I. Rameli. Milano: Bompiani, 2003.

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

DION, Cassius. *Histoire Romaine*. V. 9. Editado por E. Gros. Paris: Librairie de Firmin Didot Frères, Fil Et C, Imprimeurs de L'Institut, 1867.

DIONYSIUS of Halicarnassus. *The Roman antiquities / Books I - II*. London: Heinemann, 1990.

EPIPHANIUS of Salamis. *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46)*. 2. Ed. Rev. e exp. Translated by Frank Williams. Leiden/Boston: Brill, 2009.

EPISTLE of Barnabas. In: EHRMAN, B. *The Apostolic Fathers: Epistle of Barnabas; Papias and Quadratus; Epistle to Diognetus; The Shepherd of Hermas*. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press, 2003.

EPITTETO. *Tutte le opere. Diatribe - Frammenti - Manuale – Gnomologio*. Editado por G. Reale e C. Cassanmagnago. Roma: Bompiani, 2009.

ERACLITO. *Frammenti*. Testo greco a fronte. Milano: Biblioteca Univ. Rizzoli, 2013.

ERHMAN, B. (Ed.). *The Apostolic Fathers I. I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didaque*. Cambridge, Mass./ London: Harvard University Press, 2003.

- _____. *The Apostolic Fathers II: Epistle of Barnabas; Papias and Quadratus; Epistle to Diognetus; The Shepherd of Hermas*. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press, 2003.
- ERODOTO. *Storie*. Testo greco a fronte. Vol. 1-4. Milano: Biblioteca Univ. Rizzoli, 1984.
- ESIODO. *Teogonia*. Ediz. Bilingue. Ed. 2. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli, 1984.
- EURIPIDE. *Alceste*. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli, 1994.
- _____. *Ecuba-Elettra*. Testo Greco a fronte. Milano: Garzanti Libri, 2007.
- _____. *Elena-Ione*. Testo greco a fronte. Traduttore: U. Albini e V. Faggi. Curatore: A. M. Mesturini. Milano: Garzanti Libri, 2003.
- _____. *Ippolito: testo greco a fronte*. 2 ed. Milano: Feltrinelli, 2014.
- EUSEBIUS. *Ecclesiastical History*. V. I-II. New York: Harvard Press (Loeb Classical Library), 1921.
- EUSÉBIO de Cesareia. *História Eclesiástica*. São Paulo: Novo Século, 2002.
- FILOSTRATO, F. *Vita di Apollonio di Tiana*. Milano: Adelphi, 1978.
- FRIBERG, T.; FRIBERG, B.; MILLER, N. F. *Analytical lexicon of the Greek New Testament*. Victoria, B.C.: Trafford, 2005.
- GIUSEPPE, F. *Contro Apione: testo greco a fronte*. Torino: Marietti, 2007.
- HARMON, A. M.; KILBURN, K (Ed.). *Lucian*. Volume I. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.
- _____. *Lucian*. Volume II. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.
- HARRIS, R. L.; ARCHER Jr, G. L.; WALTKE, B. K. (Org.). *The Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago, Illinois: Moody Press, 1980.
- HEIL, M.; WACHTEL, K.; .et. al. (Ed.). *Prosopographia Imperii Romani Saec. I. II. III: Pars Vii, Fasc. 2*. Berlin/New York : Walter de Gruyter, 2006.
- HIGINO. *Fábulas*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1997.
- HIPPOLYTUS. The refutation of all heresies. Traduzido por Rev. J. H. MacMahon. In: SCHAFF, P. (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*. Latin text with english translation by David Magie. London: Harvard University Press, 1921. (Loeb Classical Library)
- HOLL, K. (ed). *Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus*. Leipzig : J.C. Hinrichs'sche Huchhandlung, 1897.
- HOMER. *The Odyssey: Books 1-12*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.
- _____. *The Odyssey: Books 13-24*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1919.
- HORACE. *The Odes of Horace*. Editado e traduzido por David Ferry. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998.
- ILAN, T. *Lexicon of Jewish names in Late Antiquity*. Pt. 1: Palestine BCE – 200 CE. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- IPPOCRATE. *La malattia sacra*. Venezia: Marsilio, 1996.

- IRINEU de Lião. *Contra as heresias*. Vol. 5. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 1997.
- IRINEO of Lyon. *Against Heresies*. Traduzido por Rev. Alexander Roberts e James Donaldson. In: SCHAFF, P. (ed.). *Ante-nicene Fathers v. 1. The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Grand Rapids, MI: C. Classics Ethereal Library, 2001.
- ISOCRATES. *Isocrates. Evagoras. Helen. Busiris. Plataicus. Concerning the Team of Horses. Trapeziticus. Against Callimachus. Aegineticus. Against Lochites. Against Euthynus. Letters*. V. III. Loeb Classical Library. George Norlin, Larue van Hook, trans. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1986.
- IUSTINIANUS. *Digesta*. Editado por Theodor Mommsen. Berlin: Weidmann, 1962.
- JEROME. *Selected Letters*. Edited by F. Wright. Cambridge, Mass.; London, England: Harvard University Press, 1999.
- JEROME; GENNADIUS. *Lives of illustrious men*. In: SCHAFF, P.; WACE, H.; JACKSON, B.; et al. (Ed.) *Theodoret, Jerome, Gennadius, Rufinus: Historical Writings, Etc.* Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 1994.
- JOSEPHUS, F. *Jewish Antiquities*, Books 1-20. (Loeb Classical Library). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1930-2001.
- JUVENAL, PERSIUS. *Juvenal and Persius*. Edited and translated by Susanna Morton Braund. Loeb Classical Library 91. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- KASSER, R.; MEYER, M.; WURST (Ed.). *The Gospel of Judas*. Washington: National Geographic, 2006.
- KLEIST, J. A.; IGNATIUS; CLEMENT. *The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch*. New York: Newman Press, 1978.
- LACTANCIO. *Instituciones divinas*. Libros I-III. Introducción y notas de E. Sánchez Salor. Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- _____. *Instituciones divinas*. Libros IV-VII. Introducción y notas de E. Sánchez Salor. Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- LAKE, K. (ed.). *The Apostolic Fathers*. Grand Rapids, MI: CCEthereal Library, 2003.
- LE BAS, P.; WADDINGTON, W. H. *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure*. Paris, F. Didot, 1847.
- LEWIS, C. T.; SHORT, C. et al. *Harper's Latin Dictionary*. New York: Harper & Brothers, 1888. (Perseu Project).
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press. 1940.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *Abridged Greek-English Lexicon*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1999.
- LIVIUS, T. *History of Rome*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1919-1967.
- LIVY. *Rome's Mediterranean Empire: Books 41-45 and the Periochae*. Edited by Jane D. Chaplin. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- MARCUS Aurelius. *Marcus Aurelius: Meditations*. Edited by Charles R. Haines. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2003.

- MARTINIS, L. De, REALE, G. (Ed.). *Senofonte: Tutti Gli Scritti Socratici: Apologia di Socrate-Memorabili-Economico-Simposio*. Testi Greci a Fronte. Milano: Bompiani, 2013.
- MCCABE, D. F. Mylasa Inscriptions. Texts and List. «The Princeton Project on the Inscriptions of Anatolia», The Institute for Advanced Study, Princeton. Packard Humanities Institute CD #6, 1991. — Includes: Wolfgang Blümel. Die Inschriften von Mylasa. 2 vols. «Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien», 34-35. Bonn 1987-1988. Vol. 1, Inschriften der Stadt; vol. 2, Inschriften aus der Umgebung der Stadt.
- MINUCIUS Felix. Octavius. In: GOOLD, G. P. *Tertullian/Minucius Felix*. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1978. (The Loeb Classical Library).
- MURRAY, A. T.; WYATT, W. F. (Ed.). *Homer: Iliad*. (Loeb classical library, 170-171). Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2003.
- MUSURILLO, H. *The Acts of the Christian Martyrs*. New York: Oxford University Press, 1972.
- NEUSNER, J. *The Mishnah: a new translation*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- OLDFATHER, C. H.; et. al. (Ed.). *Diodorus of Sicily in Twelve Volumes*. (Loeb classical library, 279, 303, 340, 375, 384, 399, 389, 422, 377, 390, 409, 423). Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1998-2001.
- O'NEIL, E. *Teles (The Cynic Teacher)*. Missoula (Mont.): Scholars Press, 1977.
- ORAZIO. *Le satire: testo latino a fronte*. Firenze: Passigli, 2007.
- ORIGENES. *Contra Celso*. 2. Ed. São Paulo: Paulus, 2017.
- OROSINUS, P. *Historiae Adversus Paganus*. C. Zangemeister. Lipsiae: Teubner, 1889.
- OTTO, T. *Iustini Philosophi et Martyris Opera quae feruntur Omnia* (Corpus Apologetarum Cristianorum Saeculi Secundi i), vol. I, part I, Opera Iustini Indubitata. Jena: 1876.
- OVID. *Metamorphoses*, Volume I: Books 1-8. Translated by Frank Justus Miller. Revised by G. P. Goold. Loeb Classical Library 42. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1916
- OVIDIO. *I fasti*. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli, 1998.
- OVÍDIO. *Metamorfoses*. Traduzido por Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Cotovia, 2007.
- Padres Apostólicos: Clemente Romano; Inácio de Antioquia; Policarpo de Esmirna; O pastor de Hermas; Carta de Barnabé; Pápias; Didaqué*. São Paulo: Paulus, 1997.
- PAUSANIA. *Guida della Grecia*. Testo greco a fronte. Vol. 1-10. Milano: Biblioteca Univ. Rizzoli, [-- 2017].
- PEREIRA, I. Dicionário Grego-Português e Português-Grego. 8. Ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.
- PHILO. *Philo*. Vol. I-X. Loeb classical Library. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1929-1962.
- _____. *Every Good Man is Free. On the Contemplative Life. On the Eternity of the World. Against Flaccus. Apology for the Jews. On Providence*. Translated by F. H. Colson. Loeb Classical Library 363. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1941.
- _____. *On the contemplative life*. Volume. X. with translation of F. H. Colson. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press/William Heinemann LTD, 1985.

- PINDARO. *Le istmiche*. Milano: Mondadori, 1982.
- _____. *Pitiche*. Testo greco a fronte. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli, 2008.
- PLATÃO. *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução, introdução e notas de José Trindade Santos. 4. ed. Lisboa : Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 1983.
- PLATO. *The Republic*; Books 1-5. Com tradução e notas de Paul Shorey. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 2003.
- _____. *The Republic*; Books 6-10. Com tradução e notas de Chris Emlyn-Jones e William Preddy. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 2003.
- PLATONE. *Fedone*: Testo greco a fronte. Editado por G. Reale. Roma: Bombiani, 2000.
- _____. *Gorgia*. A cura di G. Reale. Roma: Bompiani, 2011.
- _____. *Le leggi*: Testo greco a fronte. Milano: Biblioteca Univ. Rizzoli, 2005.
- _____. *Timeo*: Testo greco a fronte. Milano: Biblioteca Univ. Rizzoli, 2003.
- 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*. Editado por W R. Paton. (Loeb classical library, LCL 128, 137, 138, 159, 160, 161). Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2005.
- _____. *The Histories*. V. III. Translated by W. R. Paton. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann LTD, 1979.
- PORFIRIO. Sobre la abstinencia. Editado por Miguel Periago Lorente. Madrid, España: Editorial Gredos, 1993.
- _____. *L'antro delle ninfe*. Testo greco a fronte. Milano: Adelphi, 2006.
- PLOTINUS. *Ennead, Volume I: Porphyry on the Life of Plotinus. Ennead I*. Translated by A. H. Armstrong. Loeb Classical Library 440. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.
- PREISENDANZ, K.; HENRICH, A. (Eds.). *Papyri Graecae aegyptiacae. Die Griechischen Zauberpapyri*. 2 v. Stuttgart, 1973-1974.
- PSEUDO-Clementine. Recognitions. In: SCHAFF, P. (Ed.). Ante-Nicene Fathers 8. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2001.
- REINMUTH, E. *Joseph und Aseneth*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- ROBINSON, M. A.; PIERPONT, W. G. (ed.) Robinson-Pierpoint. *Majority Text Greek New Testament* (1995). [Bible Work 5, Software, 2002].
- ROTH, D. *The Text of Marcion's Gospel*. Leiden/Boston: Brill, 2015.
- RUSCONI, C. DIZIONÁRIO grego do Novo Testamento. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- SADLEY, D. *Plato's Cratylus*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2003.
- SCHMID, W. Die Textüberlieferung der Apologie des Justin. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 40 (1941), pp. 87-138.
- SCOTT, J.; MARSHALL, G. (Ed.). *A Dictionary of Sociology*. 3ª rev. ed. New York: Oxford University Press, 2009.

SENECA, L. A. *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*. Editor: G. Reale. Roma: Bompiani, 2000.

_____. *Apokolokyntosis*. Testo latino a fronte. Milano: Mandadori, 2008.

SENOFONTE. *Ciropedia*: testo greco a fronte. 3. Ed. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli, 2001.

SERMONTI, V. *L'Eneide di Virgilio*. Testo latino a fronte. Milano: Rizzoli, 2007.

SÓFOCLES. *As traquínias*. Trad. Maria do Céu Zambujo Fialho. Brasília: UnB, 1996.

SOPHOCLES. *Antigone*. Volume II. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993.

STRABO. *Geography*. London: Heinemann, 1949.

SUETONII, C. T. *De Vita XII Caesarum*, Harvard: Loeb Classical Library, 1914.

TACIANO. Discurso contra os gregos. In: *Padres apologistas*. Introdução e notas explicativas Roque Frangiotti; Tradução Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 3. ed. 2005.

TACITUS, C. Annais. In: *Complete Works of Tacitus*. Edited by Alfred John Church. William Jackson Brodrigg. Sara Bryant. New York: Random House, Inc. Random House, Inc. reprinted 1942.

_____. *Historiae*. Ed. Charles Dennis Fisher. Clarendon Press. Oxford. 1911.

TATIAN. Address to the Greeks. Traduzido por J.E. Ryland. In: SCHAFF, P. (Ed.). *Ante-nicene fathers, v. 2. Fathers of the second century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*. Grand Rapids, MI: C. C. E. Library, 2004.

TEODORETO di Ciro. *La cura delle malattie elleniche*. Roma: Città Nuova, 2011.

TEÓFILO de Antioquia. A Autólico. In: FRANGIOTTI, R.; BALANCIN, R.; STORNILO, I. (Ed.). *Padres Apologistas*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

TERRY, M. *The Sibylline Oracles*. New York/Cincinnati: Eaton & Mains/Curts & Jennings, 1899.

TERTULLIAN, Ad Nationes. In: COXE, A. C. (Ed.) *Ante-Nicene Fathers*. Volume 3: Latin Christianity: Its Founder, Tertullian. I. Apologetic; II. Anti-Marcion; III. Ethical, ed. Alexander Roberts and James Donaldson. Revised and Chronologically arranged with brief prefaces and occasional notes by A. Cleveland Coxe. New York: Christian Literature Publishing Co., 1885.

_____. Apology. With translation of T. R. Glover. In: GOOLD, G. P. *Tertullian/Minucius Felix*. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1978. (The Loeb Classical Library).

_____. Against Marcion. Traduzido por Dr. Roberts. In: SCHAFF, P.; MENZIES, A. (ed.). *Ante-nicene fathers, v. 3. Latin Christianity: its Founder, Tertullian*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2006.

_____. Against the Valentinians. Traduzido por Dr. Roberts. In: SCHAFF, P.; MENZIES, A. (ed.). *Ante-nicene fathers, v. 3. Latin Christianity: its Founder, Tertullian*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2006.

THAYER, J. H. *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*. Baker Book House, 1977.

VARRO, M. T.; KENT, R. G. *Varro On the Latin Language: In Two Volumes*. 1, 1. London: Heinemann u.a, 2006.

_____. Varro. *On the Latin language*. Volume 2. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2014.

VERMASEREN, M. J. *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*. Hagae Comitum, M. Nijhoff, 1956.

WESTCOTT, B. F.; HORT, F. J. A (Ed.). *The New Testament in the Original Greek*. New York: Harper & Brothers, 1882.

WESTERINK, L. G. (ed.). *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*, vol. II [Damascius], North-Holland, Amsterdam, 1977.

Obras gerais

AASGAARD, R. *'My Beloved Brothers and Sisters!': Christian Siblingship in Paul*. London: T & T Clark International, 2004.

ACKROYD, P. R.; COGGINS, R. J.; PHILLIPS, A.; KNIBB, M. A. *Israel's Prophetic Tradition: Essays in Honor of Peter R. Ackroyd*. Cambridge [Cambridgeshire]: Cambridge University Press, 1982.

ADAMS, E. *The earliest Christian meeting places: almost exclusively houses?* Ed. Rev. London: Bloomsbury T&T Clark, 2016.

ALIKIN, V. A. *The Earliest History of the Christian Gathering: origin, development and content of the Christian Gathering in the First to Third Century*. Leiden: Brill, 2010.

ALLERT, C. D. *Revelation, truth, canon, and interpretation: studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho*. Leiden, Brill, 2002.

AMES, C. 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.

ANDRESEN, C. Justin und der mittlere Platonismus, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, v.44, Berlin-New York, 1952-1953, pp.157-195.

ARENDZEN, J. Mithraism. *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 10. New York: Robert Appleton Company, 1911. 11 Aug. 2011<<http://www.newadvent.org/cathen/10402a.htm>>.

ARZT-GRABNER, P. "Brothers" and "sisters" in documentary papyri and in early Christianity. *Revista Biblica* 50, 2002.

ASCOUGH, R. S. ; HARLAND, P. A.; KLOPPENBORG, J. S. *Associations in the Greco-Roman World: A Sourcebook*. Waco, Texas/Berlin: Baylor University Press; De Gruyter, 2012.

AULT, B. A.; NEVETT, L. C. *Ancient Greek Houses and Households: Chronological, Regional, and Social Diversity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005.

AUNE, D. Justin Martyr's use of the Old Testament. *Bulletin of the Evangelical Theological Society*. 9, 1966.

- BADIA, L. F. The Qumran baptism. *Indian Journal of Theology*, 33.1-3, Jan.-Sept. 1984, pp. 10-23.
- BAGATTI, B. S. Giustino e la sua patria. *Agustinianum*. V. 19, 2, Ago/1979.
- BALCH, D. L. *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue: [Conference Was Held at Brite Divinity School, Texas Christian University, Fort Worth, Texas, November 30 - December 3. 2000]*. Grand Rapids, Mich. [u.a.]: William B. Eerdmans, 2010.
- BARCELÒ, P. 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.
- BARNARD, L. W. *Justin Martyr: his life and thought*. London: Cambridge University Press, 1967.
- _____. Justin Martyr in recent study. *Scottish Journal of Theology*. v. 22, n. 2, pp. 152-164, jun/1969.
- BARNES, T. D. Legislation against the Christian. *The Journal of Roman Studies*, v. 58, pp. 30-50, 1968.
- BARNES, T.D. Pre-Decian Acta Martyrum. *Journal of Theological Studies*, XIX, p. 509-531, 1968.
- BARTH, F. *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Cultural Difference*, Oslo, Boston, MA and London 1969.
- BASSLER, J. M. The problem of self-definition: what self and whose definition. In: UDOH, E. (Ed.) *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities: Essays in Honor of Ed Parish Sanders*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2008.
- 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.
- BAUER, W., KRAFT, R. A., KRODEL, G. *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity*. Philadelphia, Fortress Press, 1971.
- BEARD, M.; NORTH, J. A.; PRICE, S.R.F. *Religions of Rome*, v. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- BEAUJEU, J. *La religion romain a l'apogee de l'Empire. 1. La politique religieuse des Antonins (96-192)*. Paris: Société D'Édition Les Belles Lettres, 1955.
- BECK, R. *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- BELL, C. *Ritual Theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press, 2009.
- _____. *Ritual: Perspectives and dimensions*. New York: Oxford University Press, 2009.
- BELLAH, R. Conclusion: Competing visions of the role of religion in American society. In: _____; GREENSPAHN, F. E. (Eds.), *Uncivil Religion: Interreligious Hostility in America*. New York: Crossroad, 1987.
- BENNETT, J. *Trajan Optimus Princeps: a Life and Times*. London: Taylor & Francis e-Library, 2005.
- BENOÎT, S. *Giudaismo e Cristianesimo: una storia antica*. Bari: Laterza, 2005.

BETZ, H. D. et al. *The Greek magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*. 2 ed. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

_____. *The "Mithras Liturgy": text. Translation, and commentary*. Tubingen, 2003.

BEYERLE, S. A Star Shall Come out of Jacob': A Critical Evaluation of the Balaam Oracle in the Context of Jewish Revolts in Roman Times. In: KOOTEN, G. H. van; RUITEN, J. T. A. G. M. van (Eds.). *The Prestige of a Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*. Themes in Biblical Narrative. Leiden: Brill, 2008.

BLANT, E. Le 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.

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, 2003.

BOCK, H.; FEUCHTER, J.; KNECHT, M. *Religion and Its Other: Secular and Sacral Concepts and Practices in Interaction*. Frankfurt: Campus Verlag, 2008.

BODEL, J. P.; OLYAN, S. M. *Household and Family Religion in Antiquity*. Malden, MA: Blackwell Pub. Ltd, 2008.

BOEDEKER, D. Family matters: Domestic religion in classical Greece. In: BODEL, J.; OLYAN, S. M. (Eds.). *Household and Family Religion in Antiquity*. Oxford: Blackwell, 2012.

BOKSER, B. M. *Origins of the Seder*. Berkeley: University of California Press, 1984.

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.

BOYARIN, D. Justin Martyr invents Judaism. *Church History*, 70, pp. 427-461, 2001.

_____. *Border lines: the partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

BRADSHAW, P. *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, 2nd ed., New York: Oxford University, 2002.

_____. *Eucharistic Origins*. London: SPCK Publishing, 2004.

BRASSE, D. *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*. London, England/Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2010.

BRASHEAR, W. M. *A Mithraic Catechism from Egypt*. Tyche Supplement band 1. Vienna: Verlag, 1992.

BROOKE, G. J. The Thematic Content of 4Q252. *The Jewish Quarterly Review*. New Series, Vol. 85, No. 1/2, Jul. - Oct., 1994.

BRUMBERG-KRAUS, J.; MARKS, S.; ROSENBLUM, J. D. Ten Theses Concerning Meals and Early Judaism. In: MARKS, S.; TAUSSIG, H. (Ed.). *Meals in Early Judaism: Social Formation at the Table*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

_____. Contrasting Banquets: a literary commonplace in Philo's *On the Contemplative Life* and Other Greek and Roman Symposia. In: MARKS, S.; TAUSSIG, H. (ed.). *Meals in Early Judaism: Social Formation at the Table*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

BUCHANAN, C. *Justin Martyr on Baptism and Eucharist*. Cambridge: Glove Books, 2007.

_____. Questions Liturgists would like to ask Justin Martyr. In: PARVIS, S.; FOSTER, P. (ed.). *Justin Martyr and his worlds*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

- BUELL, D. K. *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 2005.
- BURKITT, F. C. The oldest manuscript of St. Justin's Martyrdom. *JTS* 11, 1909.
- _____. Justin Martyr and Jeremiah 11, 9. *J Theol Studies*. 1932, XXXIII (4), pp. 371-373. doi: 10.1093/jts/os-XXXIII.4.371.
- BURKERT, W. *Greek Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- CALLEWAERD, C. La methode dans la recherche de la base juridique des premiers persecutions. *Reviste d'histoire Ecclesiastique*, 12, 1911, pp. 5-16.
- CARNEIRO, H. *Comida e sociedade. Uma história da alimentação*. Rio de Janeiro: Editora Campus; 2003.
- CARRINGTON, P. *The Early Christian Church: The second Christian century*. II, Volume 1. New York: Cambridge University Press, 1957.
- CHADWICK, H. Introduction. In: _____. Origen. *Contra Celsum: Translated with an Introduction and Notes by Henry Chadwick*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- CHANCEY, M. A. *The myth of a Gentile Galilee*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- CHARLESWORTH, J. H.; LICHTENBERGER, H.; OEGEMA, G. S. *Qumran-messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. *Judaísmo, Cristianismo e Helenismo: ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: Annablume, 2007.
- CHILTON, B. *A Feast of Meanings: Eucharistic Theologies from Jesus Through Johannine Circles*. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- CLARIDGE, A. *Rome: An Oxford Archaeological Guide*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- CLAUSS, M. *The Roman cult of Mithras*. New York: Routledge, 2003.
- COLLINS, J. J. *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. New York: Doubleday, 1995.
- COPETE, J. M. C. Mesianismo y control social en la revuelta de Bar Kosiba. In: XXVII CONGRESSO INTERNACIONAL GIREA-ARYS IX. Universidad de Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial. 2004.
- COSENTINO, A. Le origini dello gnosticismo: a quarant'anni dal Congresso di Messina (1966) In: GASPARRO, Giulia Sfameni, COSENTINO, Augusto; MONACA, Mariangela. *Religion in the History of European Culture : Proceedings of the 9th EASR Annual Conference and IAHR special Conference, 14-17 September 2009, Messina (Italy)*. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2013.
- COWLEY, A. Religious Toleration and Political Power in the Roman World. Tesis submitted for the Master in Arts. McMaster University, 2008.
- COX, C. E. The Reading of the personal letter as background for the Reading of the Scriptures in the Early Church. In: MALHERBE, A. J.; NORRIS, F. W.; THOMPSON, J. W. (Eds.). *The Early Church in its context: Essays in honor of Everett Ferguson*. Leiden: Brill, 1998.
- CROSSAN, J. D. *The Historical Jesus*. New York: Harper Collins, 1992.
- _____. *Jesús: vida de um camponês judío*. Barcelona: Crítica, 1994.

- CUMONT, F. *The mysteries of Mithra*. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1903.
- _____.; BIDEZ, J. *Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystape d'après la tradition grecque*. Tome I-II. Wetteren/Paris: Les Belles Lettres, 1938.
- DALY, R. J. Eucharistic Origins: From the New Testament to the Liturgies of the Golden Age. *Theological Studies*. 66.1 (2005) 3-22.
- DANIELOU, J. *From shadow to reality: studies in the Biblical Typology of the Father*. Westminster, Maryland: The Newman Press, 1960.
- _____. *Études D'exégèse Judéo-Chrétienne (les Testimonia)*. Paris: Beauchesne, 1966.
- De Ste. CROIX, G.E.M. Why were the Early Christians persecuted? *Past and Present*. n.26, , pp.6-38, 1963.
- _____. Why were the Early Christians persecuted? - A Rejoinder. *Past and Present*. n.27, pp.28-33, 1964.
- DE'CAVALIERI, P. F. *Note Agiografiche*. Roma: Tipografia Vaticana, 1902.
- DEISSMANN, A. *St. Paul: a study in social and religious History*. Translated by: Lionel R. M. Strachan. London: Hoddon & Stoughton, 1912.
- DERETT, J. D. M. Ο Κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου , *Vigiliae Christianae* 43, 1989. pp. 378-392.
- DESJARDINS, M. *Sin in Valentinianism*. Atlanta: Scholars Press, 1990.
- DESTRO, A. *Antropologia dei sistemi religiosi*. Bologna: Pàtron Editore, 2002.
- DETIENNE, M. *Comparing the incomparable*. Stanford, Chicago: Stanford University Press, 2008.
- DIX, G. *The shape of the liturgy*. Glasgow: The University Press/Maclehose and Co. Ltd., 1949.
- _____. *The Shape of the Liturgy*. London: Black, 1964.
- _____.; CHADWICK, H. *The Treatise on the Apostolic tradition of St Hippolytus of Rome, bishop and martyr*. London: Curzon, 1992.
- DOUGLAS, M. Deciphering a meal. In: GEERTZ, C. (Ed.) *Myth, symbol and culture*. New York: Norton, 1971.
- _____. Deciphering a Meal. *Daedalus*. V. 101, n. 1. Myth, Symbol, and Culture., pp. 61-81. Winter/1972.
- DUNN, J. D. G. *The epistle to the Colossian and to Philemon: a commentary on the greek text*. Grand Rapids: Eardmans, 1996.
- _____. *Beginning from Jerusalem*. Grand Rapids: Eardmans, 2009.
- EDMONDS III, R. G. There and back again: temporary immortality in the Mithras Liturgy. In: BOGH, B. S. (Ed.). *Conversion and Initiation in Antiquity: shifting identities – creating change*. Frankfurt: Peter Lang, 2014.
- EDWARDS, M. J. Gnostics and Valentinians in the Church fathers. *The Journal of Theological Studies*, Volume 40, Issue 1, 1 April 1989, Pages 26–47, <https://doi.org/10.1093/jts/40.1.26>
- EHRENSPERGER, K.; MacDONALD, N.; REHMANN, L. S. *Decisive meals: table politics in Biblical Literature*. London/New York: Bloombury T&T Clark, 2012.

- EHRMAN, B. D. *The New Testament in historical perspective: an introduction to the literature and history of early Christianity*. New York, Oxford University Press, 1997
- _____. *Cristianismos perdidos: los credos proscritos del Nuevo Testamento*. Barcelona: Editora Critica, 2004.
- ENGBERG, J.; JACOBSEN, A-C.; ULRICH, J. *In defense of Christianity: early Christian apologists*. Frankfurt: Peter Lang, 2014.
- ENGELS, F. On the history of the early Christianity. In: MARX, K.; _____. *On Religion*. Mineola, New York: Dover Publications, Inc., 2008.
- EHRMAN, B. D. *The New Testament in historical perspective: an introduction to the literature and history of early Christianity*. New York, Oxford University Press, 1997.
- ERHMAN, B. D. *Cristianismos perdidos: los credos proscritos del Nuevo Testamento*. Barcelona: Editora Critica, 2004.
- FARNELL, L. R. *Greek hero cult and ideas of immortality*. Oxford: Carendon Press, 1921.
- FEELEY-HARNIK, G. *The Lord's Table: Eucharist and Passover in Early Christianity, Symbol and Culture*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981.
- FELDMAN, L. H. *"Remember Amalek!": Vengeance, Zealotry, and Group Destruction in the Bible According to Philo, Pseudo-Philo, and Josephus*. Cincinnati [Ohio]: Hebrew Union College Press, 2004.
- FELIX, V. L. Elementos medioplatónicos en la filosofía de Justino, IV JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFÍA MEDIEVAL, Academia Nacional de Ciencias de Ciencias de Buenos Aires, Abril 2009.
- _____. Inmortalidad del alma y escatología en Justino. *Actas del II Simpósio Internacional Helenismo Cristianismo 2010*, Universidad Gral. Sarmiento/Universidad Nacional de la Pampa.
- FERGUSON, E. *Backgrounds of early Christianity*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
- FERREIRO, A. *Simon Magus in Patristic, Medieval And Early Modern Traditions*. Boston: Brill, 2005.
- FISHER, N. R. E. Greek Association Symposia and clubs. In: GRANT, M.; KITZINGER, R. (Ed.). *Civilization in the Ancient Mediterranean*. New York: C. Scribner's Son, 1988.
- FISKE, J. *Media Metters*. Minneapolis: University of Minnesota, 1996.
- FREUDENBERGER, R. Christenveskrip. Ein umstrittenes Rekrift des Antonium Pius, *ZKG*, 78, 1967.
- FREYNE, S. Jewish Immersion and Christian Baptism: Continuity on the Margins? In: HELLHOLM, D.; VEGGE, T.; NORDERVAL, Ø.; HELLHOLM, C. *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011.
- FRIGHETTO, R. *Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (séculos II-VIII)*. Curitiba: Juruá, 2012.
- FUHRMANN, C. J. *Policing the Roman Empire: Soldiers, Administration, and Public Order*. New York: Oxford University Press, 2012.
- GALLINI, C. *Protesta e integrazione nella Roma Antica*. Bari: Laterza, 1970.

- GARNSEY, P. *Food and Society in Classical Antiquity*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1999.
- GEERTZ, C. *The interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- GEHRING, R. W. *House Church and Mission: The importance of household structures in Early Christianity*. Peabody, MA: Hendrickson 2004.
- GEREBOFF, J. *Rabbi Tarfon: The Tradition, the Man, and Early Rabbinic Judaism*, Missoula, Montana, Scholars Press, 1979.
- GIBBON, E. 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.
- GIRGENTE, G. *Giustino Martire: Il primo Cristiano platonico*. Milano: Vita e Pensiero, 1995.
- GOFFMAN, E. *Estigma: la identidade deteriorada*. Buenos Aires: Amorrorta, 2006.
- GOGUEL, M. *L'eucharistie des origines a Justin Martyr*. Paris: Imprimerie Centrale de l'Ouest, 1910.
- _____. *The Early Eucharist*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1939.
- GOLDHILL, S. (Org.) *The end of dialogue in antiquity*. Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 2009.
- GOODENOUGH, E. R. *Theology of Justin Martyr*. Jena: Frommann, 1923.
- GOODMAN, M. *Mission and conversion: proselytizing in the religious history of the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- GOODMAN, M. *Jews in a Graeco-Roman World*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- GOODSPEED, E. J. *Die ältesten Apologeten, Texte mit kurzen Einleitungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1914.
- GORDON, R. L. The date and significance of CIMRM 594 (British Museum, Townley Collection). *Journal of Mithraic Studies*, II, 1978, pp. 150-151.
- _____. O véu do poder. In: HORSLEY, Richard A. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.
- GRANT, F. *Roman Hellenism and the New Testament*. New York: Charles Scribner's Sons, 1962.
- GRANT, R. M. Five apologists and Marcus Aurelius. *Vigiliae Christianae*. V. 42, n. 1, Mar/1988. pp. 1-17.
- GRANT, R. 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.
- GUMPERZ, J. J. (Ed.). *Language and Social Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- HAAR, S. *Simon Magus: The First Gnostic?* Berlin: Walter de Gruyter, 2003.
- HADDAD, R. M. *The case for Christianity: St. Justin Martyr's arguments for religious liberty and judicial justice*. Laham, Maryland: Taylor Trade Publishing, 2010.

HARL, M.; DORIVAL, G.; MUNNICH, O. *La Bible Grecque des Septante: du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*. Paris: Édition du Cerf/ Édition du C.N.R.S., 1994.

HARLAND, P. A. *Dynamics of identity in the world of the Early Christians: associations, Judaeans, and cultural minorities*. New York/London: T&T Clark, 2009.

_____. *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003.

_____. Familial dimensions of group identity: “brothers” (adelfoi) in associations of the greek east. *Journal of Biblical Literature*, 124/3 (2005) 491–513

_____. *Greco-Roman Associations*. Volume II: North Coast of the Black Sea, Asia Minor. North Coast of the Black Sea, Asia Minor. Berlin, De Gruyter, 2014.

_____.; KLOPPENBORG, J. S. *Greco-Roman Associations: Texts, Translations, and Commentary*. 2, 2. Berlin: De Gruyter, 2014.

HARNACK, A. Brot und Wasser die eucharistischen Elemente bei Justin. In: *Über das gnostische Buch Pistis-Sophia: Brod und Wasser*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1891.

_____. Ueber das Gnostische Buch Pistis-Sophia. / Brod und Wasser. Die eucharistische elemente bei Justin. In: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. B. d. 7, Leipzig: J.C.Hinricks, 1891.VII,2, 1891.

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

_____. *Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte?* Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho, nebst einer Collation der Pariser Handschrift Nr. 450. Leipzig, J.C. Hinrichs, 1913.

_____.; SANDERS, T. B.; BULTMANN, R. *What is Christianity?* New York, Harper & Row, 1957.

_____. *The mission and expansion of Christianity in the first three centuries*. New York: Harper, 1962.

_____. *Mission and Expansion of Christianity in the first three century*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2005.

_____. *Marcion: the gospel of the alien god*. Eugene, OR, Wipf & Stock, 2007.

HATCH, E. *The Organization of the Early Christian Churches: Eight Lectures*. Bampton Lectures, 1880. London: Rivingtons, 1881.

HENGEL, M. *Judaism and Hellenism*. Trad. John Bowden, 2. V. Philadelphia: Fortress, 1974.

_____. *Jews, Greeks and Barbarians: aspects of the Hellenization of Judaism in the Pre-Christian Period*. Trad. John Bowden. Philadelphia: Fortress, 1980.

_____. *The ‘Hellenization’ of Judaea in the First Century after Christ*. Trad. John Bowden. London: SCM Press/ Philadelphia: Trinity Press International, 1989.

_____.; HECKEL, U. (Org.). *Paulus und das antike Judentum: Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50. Todestag Adolf Schlatters (19, mai 1938)*. Tübingen: Mohr, 1991.

_____.; DEINES, R. E.P. Sanders’ ‘common Judaism’, Jesus, and the Pharisees: review article of: ‘Jewish Law from Jesus to Mishnah’ and ‘Judaism: practice and belief’ by E.P. Sanders. *The Journal of Theological Studies*. 46, 1, April/1995.

_____. Judaism and Hellenism revisited. In: COLLINS, J. J.; STERLING, G. E. (ed.). *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2001.

_____. *Property and riches in the Early Church: aspects of a History of Early Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

HINNELLS, J. R. The iconography of Cautes and Cautopates: the Data. *Journal of Mithraic Studies*, 1, 1976. pp. 36-67.

HITCHCOCK, F. R. M. A note on Tacitus, "Annals" XV.44. *Hermathena*, Vol. 24, No. 49 (1935), pp. 184-188.

HOFFMAN, L. A. A symbol of salvation in the Passover seder. In: BRADSHAW, P. F.; HOFFMAN, L. A. (Eds.). *Passover and Easter: the symbolic structuring of sacred seasons*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999.

_____. Passover Meal in Jewish Tradition. In: BRADSHAW, P. F.; HOFFMAN, L. A. (Ed.). *Passover and Easter: origin and history to Modern times*. Notre Dame, Indiana: Notre Dame Press, 1999.

HOGG, M. A.; ABRAMS, D. *Social Identifications: a social psychology of intergroup relations and group processes*. London: Routledge, 1988.

HOMO, L. *Les empereurs romains et le christianisme*. Paris: Payot, 1931.

HOROWITZ, E. S. *Reckless Rites: Purim and the Legacy of Jewish Violence*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2006.

HORRELL, D. G. Becoming Christian: solidifying Christian Identity and Content. In: BLASI, A. J.; et al. (Ed.) *Handbook of Early Christianity: social science approaches*. Walnut Creek, CA: AltaMira, 2002.

HORSLEY, R. A. *Paulo e o Império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.

HUMPHREY, E. M. *Joseph and Aseneth*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

HYDHAL, N. Tryphon and Tarphon. *Studia Theologica*, v. 10, n.2, 1956. pp. 77-88

HYLDAHL, N. *Philosophie und christentum: eine interpretation der einleitun zum Dialog Justins*. Kopenhagen: Munksgaard, 1966.

INSOLL, T. *The Archaeology of Identities A Reader*. London: Routledge, 2007.

IZIDORO, J. L. *Fronteiras e identidades fluidas no Cristianismo da Galácia*. 196 f. Tese de Doutorado. Universidade Metodista de São Paulo. 2010.

JACKSON, F. J. F. (Ed.). *The Parting of the Roads: Studies in the Development of Judaism and Early Christianity*. London: Arnold, 1912.

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

JAZDZEWSKA, K. From *Dialogos* to Dialogue: The use of the term from Plato to the Second Century CE. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 54, 2014, pp. 17-36.

JENKINS, R. Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power. *Ethnic and Racial Studies*. V. 17, v. 2. 1994.

_____. *Social Identity*. London/New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2008.

JEREMIAS, J. *Die Abendmahlsworte Jesu. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, first ed. 1935.*

_____. *The Eucharistic words of Jesus.* London: SCM Press, 1966.

_____. *The Eucharistic Words of Jesus* [with author's revisions to 1964 ed.] London: SCM, 1966; repr., Philadelphia: Westminster, 1977.

JOHNSON, A. C.; et al. *Ancient Roman Statutes.* Austin: University of Texas Press, 1961.

JOSSA, G. *I Cristiani e L'Impero Romano: da Tibério a Marco Aurelio.* Napoli: M. d'Auria Editore, 1991.

KAUTSKY, K. *Foundations of Christianity: A Study in Christian Origins.* Abingdon, Oxon : Routledge, 2014.

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 Christian and Justin's First Apology. *Vigiliae Christianae* 18, 1964, pp. 204-214.

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

_____. The Emperor Hadrian's Rescript to Minucius Fundanus. *Phoenix*, Vol. 21, No. 2, Summer, 1967, pp. 120-129.

KIMELMAN, R. *Birkat Ha-minim* and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity. In: SANDERS, E. P.; BAUMGARTEN, A. I.; MENDELSON, A. (Ed.). *Jewish and Christian Self-Definition.* V. II: Aspects of Judaism in the graeco-roman period. Philadelphia: Fortress Press, 1981.

KING, K. *What is Gnosticism?* Cambridge/London: Belnap Press, 2003.

KLASSEN, W. The Sacred Kiss in the New Testament: An Example of Social Boundary Lines. *New Testament Studies / Volume 39 / Issue 01 / January 1993*, pp 122 – 135. DOI: 10.1017/S0028688500020324, Published online: 05 February 2009.

KLAUCK, H. J. *The religious context of Early Christianity: a guide to graeco-roman religions.* Edinburg: T&T Clark, 2000.

KLAWANS, J. Was Jesus Last Supper a Seder? *Biblical Archaeological Review* 17/5, pp. 24-33, 2001.

KLINGHARDT, M. *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: soziologie und liturgie fruehchristlicher Mahlfeiern.*Tübingen: Francke Verlag, 1996.

_____. The ritual dynamics of Inspiration: the therapeutae's dance. In: Marks, Susan, Taussig, Hal (ed.). *Meals in Early Judaism: Social Formation at the Table.* New York: Palgrave Macmillan, 2014.

KLOPPENBORG, J; EDWIN, H. Churches, and Collegia. In: McLEAN, H. *Origins and Method: Towards a New Understanding of Judaism and Christianity: Essays in Honour of John C. Hurd.* JSNTSup86. Sheffield: JSOT Press, 1993.

_____.; WILSON, S. *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World.* London: Routledge, 1996.

_____. Collegia and Thiasoi. In: _____; WILSON, S. G. *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World.* New York: Routledge, 1996.

- _____.; ASCOUGH, R. S. *Greco-roman Associations: Texts, Translations, and Commentary: Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace: Volume 1*. Berlin: De Gruyter, 2011.
- KLOSINSKI, E. *The Meal in Mark*, University Microfilms International, Ann Arbor, Mich. 1988.
- KNIBB, M. A. *The Septuagint and messianism*. Leuven: Peeters, 2004.
- _____.; HEMPEL, C.; LIEU, J. *Biblical Traditions in Transmission Essays in Honour of Michael A. Knibb*. Leiden: Brill, 2006.
- KNOPF, R. *Ausgewählte Märtyrerakten*. Tübingen: Mohr, 1913.
- KOESTER, H. *Introduction to the New Testament*. Volume 1. New York; Berlin: Walter de Gruyter, 1995.
- _____. *Introduction to the New Testament*. Volume 2. New York; Berlin: Walter de Gruyter, 2000.
- KÖNIG, J. *Saints and Symposiasts: The Literature of Food and the Symposium in Greco-Roman and Early Christian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- KOROSTELINA, K. *Social Identity and conflict: structures, dynamics, and implications*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- KRAFT, R. A. Ezra materials in Judaism and Christianity, *ANRW II*, 19/1, 1972, pp. 119-136.
- KRAUTHEIMER, R. *Early Christian and Byzantine Architecture*. 2. Ed. Harmondsworth: Penguin, 1975.
- KUHN, K. G. The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran. In: STENDAHL, K. (ed.). *The Scrolls and the New Testament*. New York: Harper & Row, 1957.
- KULP, J. The origins of the seder and haggadah. *Currents in Biblical Research*. 4.1, 2005, p. 109-134.
- LAMPE, P. *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. Minneapolis, MN: Fortress, 2003.
- LAZZATI, G. *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*. Torino: Società editrice internazionale, 1956.
- LIETZMANN, H.; REEVE, D. H. G.; RICHARDSON, R. D. *Mass and Lord's Supper: A Study in the History of the Liturgy*. Leiden: Brill, 1979.
- LIEU, J.; NORTH, J.; RAJAK, T. (Ed.). *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*. London/ New York: Routledge, 1992.
- _____. The Parting of the Ways: Theological Construct or Historic Reality? *Journal Studies of New Testament*, 56, 1994, pp. 101–119.
- _____. *Image and reality: the Jews in the World of Christians in the Second Century*. Edinburgh: T&T Clark, 1996.
- _____. *Neither Jew nor greek: constructing early Christian*. London: T&T Clark, 2002.
- _____. *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- _____. *Marcion and the making of a heretic: God and scripture in the second century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

LINCOLN, B. *Discourse and the construction of Society: comparative studies of myth, ritual, and classification*. New York: Oxford University Press, 1989.

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

LUNDHAUG, H. *Images of Rebirth: Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul*. Leiden/Boston: Brill, 2010.

LUTHER, M. H. The anti-individualistic ideology of Hellenistic culture. *Numen* 41, 1994, pp. 117-140.

_____. The ecology of the Threat detection and precautionary response from the perspectives of evolutionary psychology and historiography. The case of the roman cults of Mithras. *Method and Theory in the Study of Religion* 25, 2013, pp. 431-450.

_____. 'The devil is in the details'. Hellenistic mystery initiation rites: bridge-burning or bridge-building? In: BOGH, B. S. (Ed.). *Conversion and Initiation in Antiquity: shifting identities – creating change*. Frankfurt: Peter Lang, 2014.

MACDONALD, N. *Not Bread Alone: The Uses of Food in the Old Testament*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

MACDONALD, M. Y. Children in house churches in light of new research on families in the Roman World. In: EVANS, C. E. (ed.). *The world of Jesus and the Early Church: identity and interpretation in Early communities of faith*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

MACMULLEN, R. *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.

_____. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. New Haven & London: Yale University Press, 1997.

MARJANEN, A.; LUOMANEN, P. *A Companion to Second-Century Christian "heretics"*. Leiden: Brill, 2008.

MARTIN, D. B. *Inventing superstition: from the Hippocratics to the Christians*. Massachusetts: Harvard University Press, 2007.

MASON, S. Philosophiai. In: KLOPPENBORG, J. S.; WILSON, S. (Ed.). *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*. New York: Routledge, 1996.

MAZZA, E. *The Celebration of the Eucharist: The Origin of the Rite and the Development of Its Interpretation*. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1999.

McCREADY, W. Ekklesia and voluntary association. In: KLOPPENBORG, J. S.; ASCOUGH, R. S. *Greco-roman Associations: Texts, Translations, and Commentary: Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace: Volume 1*. Berlin: De Gruyter, 2011.

MCGOWAN, A. Eating People: accusations of cannibalism against Christians. *Journal of early Christian Studies*. v. 2, n. 4, pp. 413-442, winter/1994.

_____. Naming the Feast: The agape and the diversity of early Christian meals. *Studia Patristica* 30, pp. 314-18, 1997.

_____. *Ascetic Eucharist: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

_____. Rethinking Agape and Eucharist in Early North African Christianity. *Studia Liturgica* 34, pp. 165-176, 2004.

_____. The food of the Therapeutae. In: MARKS, Susan; TAUSSIG, Hal (ed.), *Meals in Early Judaism: Social Formation at the Table*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

_____. *Ancient Christian Worship: Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective*. 2014.

MEEKS, W. *Los primeros cristianos urbanos: el mundo social del apóstol Paulo*. Salamanca: Ediciones Sigüeme, 1988.

_____. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1983.

MEHLMANN, J. Dominus regnavit a ligno. *Revista de cultura biblica* 6 (1969), pp. 69-98.

MEIER, J. The Eucharist and the Last Supper: Did it Happen? *Theology Digest* 42, 335-51, at 347, Winter, 1995.

MENGESTU, A. M. *God as Father in Paul: kinship language and identity formation in Early Christianity*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2013.

MEYER, B. F. *The Early Christians: their world Mission and Self-discovery*. Wilmington, DE: Michael Glazier, 1986.

MEYER, M. W; FUNK, W.-P. (Org.). *The Nag Hammadi Scriptures*. New York: HarperSan Francisco, 2007.

MOMIGLIANO, A. D. *Os limites das helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

MOMMSEN, T. Der regionsfrevel nach römische Recht. *Historique Zeischift*, 64, 1890, pp. 389-429.

MONAHINO, V. Il fondamento jurídico delle persecuzioni nei primi due secoli. *La scuola cattolica*. 81, 1953, pp. 3-32.

MOORE, G. F. *Judaism in the First Century of the Christian Era: The Age of the Tannaim*. 3 v. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927-1930.

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

MOREIRA, S. Alimentação e comensalidade: aspectos históricos e antropológicos. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 62, n. 4, p. 23-26, Oct. 2010. Available from <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252010000400009&lng=en&nrm=iso>. access on 08 Aug. 2018.

MOXNES, H. *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*. London: Routledge, 2017

MUNIER, C. *L'Église dans L'Empire Roman (Ile-II siècles)*. Paris: Edition Cujas, 1979.

NAGY, À. A. Superstitio et Coniuratio. *Numen*, v. 49, n. 2, pp. 178-192, 2002.

NATHAN, G. S.; HÜBNER, S. *Mediterranean Families in Antiquity: Households, Extended Families, and Domestic Space*. Chichester: Wiley Blackwell, 2017.

NEUSNER, J. *Introduction to Rabbinic Literature*. New York: Doubleday, 1994.

- NEVETT, L. C. *House and Society in the Ancient Greek World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- NIELSEN, I. *Housing the Chosen: the architectural context of mystery groups and religious associations in the Ancient World*. Tounhout, Belgium: Brepols Publishers, 2014.
- NIJF, O. van. *The Civic World of Professional Associations in the Roman East*. Leiden: Brill, 1997.
- NILSON, J. To whom is Justin's *Dialogue with Trypho* addressed?, *Theological Studies* 38, 1997, pp. 538-546.
- NOCK, A. D. *Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine*. London: Oxford University Press, 1933.
- NOGUEIRA, P. A. S. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- _____.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS (Org.), J. J. *Identidades fluidas no judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Annablume, 2010.
- _____. O poder da diferença: o judaísmo como problema para as origens do cristianismo. In: FUNARI, P. P. A.; SILVA, M. A. O. (org.) *Política e identidade no Mundo Antigo*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2009. p. 131.
- NORELLI, E. Due *testimonia* attribuiti a Esdra, *Annali di storia dell'esegesi* 1 (1984), pp. 231-282.
- NORTH, J.; PRICE, S. R. (Org.). *The religious history of the Roman Empire: pagans, Jews, and Christians*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- ORGEVAL, B. *L'Empereur Hadrien: oeuvre législative et administrative*. Paris/Grenoble: Domat Montchrestien/Impr. De Allier, 1950.
- ORLIN, E. M. *Temples, religion, and politic*. Leiden/New York: E.J. Brill, 1997.
- ORR, D. G. Roman domestic religion: The evidence of the Household Shrines. *ANRW* II.16.2: 1978. pp. 1557-1591.
- OSIEK, C.; BALCH, D. L. *Families in the New Testament World Households and House Churches*. Enskede: TPB, 2006.
- PAGELS, E. H. A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist — and Its Critique of “Orthodox” Sacramental Theology and Practice. *Harvard Theological Review*, 65, p. 162, 1972. doi:10.1017/S0017816000002455.
- PARKE, H. W. (Ed.). *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*. London: Routledge, 1988.
- PARVIS, S. Justin Martyr and apologetic tradition. In: _____.; FOSTER, P. *Justin Martyr and his World*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- PENN, M. P. *Kissing Christian ritual: ritual and community in the late ancient church*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005.
- PESCE, M.; DESTRO, A. *Antropologia delle origini Cristiane*. Roma/Bari: Edizione Laterza: 2008.
- PETERSEN, A. K. Rituals of Purification, Rituals of Initiation Phenomenological, Taxonomical and Culturally Evolutionary Reflections. In: HELLHOLM, D.; VEGGE, T.;

- NORDERVAL, Ø.; HELLHOLM, C. *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011.
- PETKOV, K. *The kiss of peace: Ritual, Self, and Society in the High and Late Medieval West*. Leiden/Boston: Brill Academic Publishers. 2003.
- PETRUCCI, A. *Prima lezione di paleografia*. Roma/Bari: Laterza, 2002.
- PLIETZCHE, S. Eating and living: the banquets in the Esther Narratives. In: EHRENSPERGER, K.; MacDONALD, N.; REHMANN, L. S. (org.) *Decisive meals: table politics in Biblical Literature*. London/New York: Bloombury T&T Clark, 2012.
- POPE, M. The concept of the DAIMON in Justin's Second Apology. Master of Arts's dissertation. Department of Classics. University of Kansas. 2000.
- POULAIN, J. P. *Sociologias da alimentação. Os comedores e o espaço social alimentar*. Florianópolis: Editora da UFSC. 2004.
- PRICE, S. R. F. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge [Cambridgeshire]: Cambridge University Press, 1984.
- PRIGENT, P. *Justin et l'Ancien testament; l'argumentation scripturaire du traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première Apologie*. Paris, Librairie Lecoffre, 1964.
- QUASTEN, J. *Patrology v. I*. Alen, Texas: Christian Classics (RCL), 1995.
- RAFTCLIFF, E. C. The Eucharistic Institution Narrative of Justin Martyr's First Apology. *Journal of Ecclesiastical History*. V. XXII, n. 2, April/1971.
- REED, A.; BECKER, A. (Ed.). *The ways that never parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- REGIBUS, L. de. Storia e Diritto Romano negli 'Acta Martyrum', *Didascalos*, 1926, pp. 147-148.
- RICO, C. *La Mère De L'enfant-Roi: "Isaïe" 7, 14 : 'almah Et Parthenos Dans L'univers Biblique : Un Point De Vue Linguistique : Étude De La Bible En Ses Traditions*. Paris: les Éd. du Cerf, 2013.
- ROBBINS, K.; GOWLER, D. B. Introduction. In: BORGAN, P.; et al. (Ed.) *Recruitment, Conquest, and Conflict: Strategies in Judaism, Early Christianity, and Greco-Roman World*. Atlanta: Scholars Press, 1998.
- ROBINSON, O. F. *The criminal Law of ancient Rome*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1996.
- ROBINSON, T. A. *Ignatius of Antioch and the Parting of the Ways: Early Jewish-Christian Relations*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, Inc, 2009.
- ROKÉAH, D. *Jews, pagans and Christians in conflict*. Jerusalem; Leiden: The Magnes Press; Brill, 1982.
- _____. *Justin Martyr and the Jews*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002.
- ROMAN, C. G. 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, C. B. A religião da Urbs. In: SILVA, G. V. S.; MENDES, N. M. (org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006. p. 141.

- ROSENBLUM, J. *Food and Identity of Early Rabbinic Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- RUDOLPH, K. *Gnosis: the Nature and History of Gnosticism*. New York: Harper Collins Publishers, 1987.
- RÜPKE, J. *Religion of the Romans*. Malden, MA; Cambridge, UK: Polity, 2007.
- _____. *A Companion to Roman Religion*. Malden, MA: Blackwell Pub, 2007.
- SAFRAI, S.; SAFRAI, Z. *Haggadah of the Sages* [hebrew]. Jerusalém: Karta, 1998.
- SAHLINS, M. *Ilhas da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zaver Ed., 2003.
- _____. *Island of History*. Bristol: The University of Chicago Press, 1987.
- SALLER, R. *Personal patronage under the Early Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- SANDERS, E. *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*. London, SCM Press, 1977.
- SANDERS, P. (Org.) *Jewish and Christian self-definition*. V. I. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- _____.; BAUMGARTEN, A. I.; MENDELSON, A. (Org.) *Jewish and Christian self-definition*. V. II. Philadelphia: Fortress Press, 1981.
- _____.; MEYER, B. F. (Org.) *Jewish and Christian self-definition*. V. III. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- _____. *Jewish Law from Jesus to Mishnah: five studies*. London/Philadelphia: SCM Press/Trinity Press International, 1990.
- _____. *Judaism: practice and belief, 63 BCE-66 CE*. London, SCM, 1992.
- _____. *Common judaism and synagogues in the First Century* In: FINE, Steven. (Ed.). *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue: cultural interaction during the greco-roman period*. London/New York: Routledge, 2005.
- _____.; UDOH, F. E.; HESCHEL, S.; CHANCEY, M. A.; TATUM, G. *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities: Essays in Honor of Ed Parish Sanders*. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 2008.
- SAUMAGNE, Ch. Tertulien et l'Institutum neronianum. *Theologische Zeitschrift*, 17, 1961.
- SCARDELAI, D. *Da religião bíblica ao judaísmo: Origens da religião de Israel e seus desdobramentos na história do povo judeu*. São Paulo: Paulus, 2008.
- SCHËFER, G.; WEINGARTEN, S. Food and memory in the creation of Jewish Identity. In: McWILLIAMS, M. (Ed.). *Celebration: proceedings of the Oxford Symposium on Food and Cookery 2011*. Totnes, Devon (U.K.): Prospect Books, 2012.
- SCHEID, J. Semo Sancus Dius Fidius. In: HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A.; EIDINOW, E. (Ed.). *Oxford Classical Dictionary*. New York: Oxford University Press, 2012.
- SCHEIDCEILLER, F. Zur geschichte des Eusebius Von Kaisareia. *Znwnkan*, 49, 1958.
- SCHIMIDT, W. Ensebianum. Adnotatio ad Epistulam Antoninii Pii a Christianis fictam. *Rheinische Museum*, 97, 1954.
- SCHOEDEL, W. R. Apologetic Literature and Ambassadorial Activities. *Harvard Theological Review*. Jan/1982, n. 82.

SCHWARTZ, R. *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

SHERWIN-WHITE, A. N. The early persecution and roman law again. *Journal of Theological Studies* n.3, v.2, 1952.

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

SIMON, M. *Verus Israel: Étude Sur Les Relations Entre Chrétiens Et Juifs Dans L'empire Romain (135-425)*. Paris: E. de Boccard, 1964.

_____. *Verus Israel: a study of the relations between Christians and Jews in the Roman Empire AD 135-425*. Oxford/Portland/Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 1996.

SKARSAUNE, Oskar. Appendix I: Justin's quotation material in Irenaeus and Tertullian. In: _____. *The Proof From Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*. Leiden: Brill, 1987.

_____. *The from prophecy: a study in Justin Martyr's proof-text tradition: text-type provenance, theological profile*. Leiden: E.J.Brill, 1987.

SMITH, D. E., TAUSSIG, H. *Many tables: the Eucharist in the New Testament and liturgy today*. London, SCM Press, 1990.

_____. *From symposium to Eucharist*. Minneapolis: Fortress, 2003.

_____.; TAUSSIG, H. *Meals in the Early Christian World: Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

_____. Next steps: placing this study of Jewish meals in the larger picture of meals in the Ancient World, Early Judaism, and Early Christianity. In: MARKS, S.; TAUSSIG, H. (ed.). *Meals in Early Judaism: Social Formation at the Table*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

SNYDER, H. *Ante-Pacem: archeological evidence of church life before Constantine*. Macon, GA: Mercer University Press, 2003.

_____. "Above the Bath of Myrtilus": Justin Martyr's "School" in the City of Rome". *Harvard Theological Review*, 100, pp. 335-62. 2007.

SOLMSEN, F. Cicero on religio and superstitio. *The Classical Weekly*. v. 37, n. 14, pp. 159-160, fev/1944.

SORDI, M. I rescritti di Traiano e di Adriano sui cristiani. *Rivista di Storia della Chiesa*. XIV, 1960, pp. 348-349.

_____. *I cristiani e l'Impero Romano*. Milano: Jacka Books, 2011.

SPANNEUT, M. *Le stoïcisme de Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Paris, 1967.

SPENCER, S. *The Parting of the Ways: The Roman Church as a Case Study*. Leuven: Peeters, 2004.

_____. *Race and Ethnicity: Culture, Identity and Representation*. London; New York: Routledge; Taylor & Francis Group, 2014.

STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W. *The Jesus movement: a social history of its first century*. Minneapolis, MN, Fortress Press, 1999.

- STORY, C. I. K. Justin's Apology I. 62-64: Its Importance for the Author's Treatment of Christian Baptism. *Vigiliae Christianae*, Vol. 16, No. ¾, Sep., 1962, pp. 172-178.
- STYLIANOPOULOS, T. *Justin Martyr and the Mosaic Law*. Missoula: University of Montana Press, 1975.
- SUNDERMANN, W. 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 2012a
- TABORY, J. *The Passover ritual throughout the generations* [Hebrew]. Tel Aviv: Habib-butz hameuchad, 1996.
- _____. Towards a History of the Paschal Meal. In: BRADSHAW, P. F.; HOFFMAN, L. A. (Eds.). *Passover and Easter: origins and history to Modern Times*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999.
- TALBERT, R. J. A. *The Senate of Imperial Rome*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- TAUSSIG, H. *In the beginning was the meal: social experimentation & early Christian identity*. Minneapolis, Fortress Press, 2009.
- THEISSEN, G. *Sociology of early Palestinian Christianity*. Philadelphia, Fortress Press, 1978.
- THOMASSEN, E. *The Spiritual Seed: The Church of the Valentinians*. Leiden: Brill, 2008.
- _____. Going to the church with the Valentinians. In: DECONICK, April D.; SHAW, Gregory; TURNER, John D. (Ed.). *Practicing Gnosis: Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson*. Leiden/Boston: Brill, 2013.
- _____. The eucharist in Valentinianism. In: HELLHOLM, D.; SANGER, D. (Ed.). *The Eucharist – its origins and contexts: sacred meal, communal meal, table fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*. V. III: Near Eastern and Graeco-roman Traditions, Archaeology. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- TITE, P. L. *Valentinian Ethics and Paraenetic Discourse: Determining the Social Function of Moral Exhortation in Valentinian Christianity*. 2005. 245 f. Tese (PhD in Religious Studies) Faculty of Religious Studies, McGill University, Montreal.
- TOORN, K. V. D. The ancient near eastern literary dialogue as a vehicle of critical reflection. In: REININK, G. J.; VANSTIPHOUT, H. L. J. *Dispute poems and dialogues in the ancient and mediaeval Near East: forms and types of literary debates in Semitic and related literatures*. Leuven, Department Oriëntalistiek, 1991.
- TOPOLSKY, J. *Metodologia de la historia*. Madrid: Ediciones Catedras, 1992.
- TOWNSEND, P.; VIDAS, M. *Revelation, Literature, and Community in Late Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- TROELTSCH, E. *The social teaching of the Christian church*. London/New York: Georg Allen & Unwin LTD/The Macmillan Company, 1931.
- TYSON, J. *Marcion and Luke-Acts: A Defining Struggle*, University of South Carolina Press, 2006.
- ULANSEY, D. *Origins of the Mithraic Mysteries*. New York: Oxford UP, 1991.
- URCH, E. J. Early roman understanding of Christianity. *The classical Journal*, v. 27, n. 4, pp. 255-262, jan/1932.

- _____.; JACOBSEN, A.-C.; KAHLOS, M. *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*. Frankfurt am Main: Lang, 2009.
- VAAGE, L. E. *Religious rivalries in the Early Roman Empire and the rise of Christianity*. Toronto: Wilfrid Laurier University Press, 2006.
- VANDERKAM, J. C. *The Book of Jubilees*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 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.
- VEYNE, P. *O Império Greco Romano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.
- WALKER-RAMISH, S. Graeco-Roman Voluntary Associations and the Damascus Document. In: KLOPPENBORG, J. S.; WILSON S. G. (Ed.). *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*. New York: Routledge, 1996.
- WALLACE-HADRILL, A. *Patronage in Ancient Society*. London: Routledge, 1989.
- WALSH, J. J. On Christian Atheism. *Vigiliae Christianae* 45, pp. 255-277, 1991.
- WENDEL, S. *Scriptural interpretation and community self-definition in Luke-Acts and the writings of Justin Martyr*. Leiden/Boston: Brill, 2011.
- WENNERBERG, R. N. *God, Humans, and Animals: An Invitation to Enlarge Our Moral Universe*. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans Pub, 2003.
- WERLINE, R. The Transformation of Pauline Arguments in Justin Martyr's "Dialogue with Trypho". *The Harvard Theological Review*, v.92, n.1., pp. 79-93, 1999.
- WERTS, H. R. A note on the Eucharistic Fast. *Theological Studies* 16.2 (1955), pp. 275-276.
- WHITE, M. *The Social Origins of Christian Architecture: Vol. 1*. Valley Forge, Pa: Trinity Pr. International, 1996.
- _____. *The Social Origins of Christian Architecture: Vol. 2*. Valley Forge, Pa: Trinity Press, 1997.
- WILKEN, R. L. Judaism in Roman and Christian Society. *The Journal of Religion*, Vol. 47, No. 4, Oct., 1967, pp. 313-330.
- _____. *Judaism and the Early Christian Mind: A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology*. New Haven: Yale University Press, 1971.
- _____. *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- WILSON, S. Voluntary Associations. In: KLOPPENBORG, J. S.; WILSON S. G. (Ed.). *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*. New York: Routledge, 1996.
- _____.; CROOK, Z. A.; HARLAND, P. A. *Identity and Interaction in the Ancient Mediterranean: Jews, Christians and Others: Essays in Honour of Stephen G. Wilson*. Sheffield, England: Sheffield Phoenix Press, 2007.
- WINDEN, J. C. M. van. Le portrait de la philosophie grecque dans Justin, Dialogue I 4-5: *Vigiliae Christianae* 31, 1975, pp. 181-190.
- YUVAL, I. J. *Two nations in your womb: perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. Berkeley, Los Angeles / London: University of California Press, 2008.

ZANKER, P. O poder das imagens. In: HORSLEY, R. A. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.

Índice remissivo

A

A exegese da Alma 194
 acusadores..... 32, 70, 91
 Adriano .. 29, 48, 50, 53, 57, 63, 67, 68, 69,
 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 99, 129, 243,
 247
Adversus Valentinianos 199
agape 19, 146, 238
 água.. 96, 98, 104, 105, 106, 140, 143, 149,
 152, 157, 158, 176, 177, 178, 179, 184,
 187, 190, 201, 206
 alma 27, 65, 85, 111, 117, 225
Anabasis 93
Antiguidades Judaicas 9, 135
Antitese 198
 Antonino 17, 29, 35, 50, 53, 63, 67, 68, 73,
 74, 75, 76, 77, 100, 118, 243
 Antonino Pio..... 29, 36, 63, 73, 74, 75, 77
 antropofagia 51
Apocolocyntosis 81, 92
Apologeticum 98, 159
Apologia .. 9, 22, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31,
 32, 33, 34, 35, 36, 47, 67, 71, 75, 76, 88,
 108, 158, 159, 173, 207, 211, 212
Apologias 10, 17, 20, 22, 23, 24, 25, 27, 28,
 30, 32, 33, 34, 36, 39, 40, 71, 75, 76, 77,
 96, 118, 123, 124, 176, 180, 186, 191,
 192, 204, 205, 207
Apolonio de Tiana 148
 Apolônio de Tiana 93
 Aristide de Atenas 159
 Aristóteles..... 32, 37, 113, 117, 119
 Arrian..... 93, 113, 114
 Asconius 58, 208
asebeia 49
 Ásia Menor 29, 35, 63, 70, 87
 associações... 10, 17, 21, 54, 55, 56, 57, 59,
 60, 61, 62, 72, 99, 161, 162, 163, 164,
 168, 174, 175, 183, 184, 185, 187, 188,
 205

Atas do Martírio..... 164
 ateísmo 33, 51, 71, 75, 87
 Atenagoras 97
 Athanaeus..... 153
Atos apócrifos de Pedro..... 194
 Augustus 34, 55, 59, 92, 110
 avsebe,ia..... 51

B

banquetes.. 45, 57, 102, 147, 148, 151, 153,
 156, 175, 183, 185, 187
 Bar Kochba 122, 136
 Bar Kosiba 27, 69, 222
 Basíledes 195, 197
 basilidianos 119, 125, 196, 205
 beijo..... 157, 158, 176, 190, 191
Biblioteca Histórica 157
Birkath ha-minin 126
Birkhat Hamazon 155
 boatos maliciosos 76

C

cálice 45, 98, 103, 143, 144, 174, 175, 178,
 180, 181, 182, 187, 201, 202
 calúnias
 calúnia 36, 51, 52, 66, 70, 85, 86, 87, 91,
 121
 canibalismo 33, 71, 87
 Cassius Dio 92
 castigo 34, 70, 74, 88, 111, 115, 118
Catena 37
 ceia 10, 16, 18, 19, 21, 57, 97, 104, 146,
 147, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 166,
 173, 174, 175, 176, 180, 181, 182, 183,
 184, 187, 188, 189, 201
 Cerdão 197

Ch

chavurah 154

C

Cícero 37, 58

- Ciropédia* 99
 Clemente de Alexandria 18, 119, 177, 182,
 196, 197, 199, 200
coercitio 50
cognitio extra ordinem 64
collegia 54, 55, 57, 58, 59, 62, 99, 164
collegium 54, 55, 57, 60
 Cômodo 99
Contra Ápion 28, 119
Contra as heresias . 25, 179, 194, 195, 196,
 197, 199, 200, 201, 210
Contra as Heresias 179, 194, 195, 198
Contra Celso 101, 112, 170, 212
Contraste 198
 controle social 81, 86, 215
 Cornutus 92
 corpo 45, 79, 90, 91, 97, 113, 150, 151,
 174, 180, 181, 182, 185, 186, 195, 196,
 198, 200, 201, 206
Corpus philonicus 119
 costumes judaicos
 costume judaico 51
Cratilo 92
 Crescente 26, 29, 32, 36, 77
 crime 33, 50, 51, 52, 53, 71, 72, 75
 culto ao imperador
 culto imperial 51, 85
- D**
- Damascius 92, 214
De re Rustica 168
 decreto 66, 77, 80, 83
Deipnosophistae 153
 demônios
 demônio 82, 83, 85, 91, 94, 121
 denúncias
 denúncia ... 36, 49, 54, 63, 66, 70, 72, 86,
 115
 destino 32, 111
Diálogo 40
Diálogo com Trifão ... 9, 10, 17, 20, 22, 23,
 24, 25, 27, 33, 36, 38, 39, 40, 77, 95,
 123, 124, 137, 157, 159, 176, 204, 207
Didaque 18, 19, 159, 182, 183, 185
- Dio Cassius 59
 Diodoro de Sicília 157
 Diodorus 92, 95, 113, 212
 Documento de Damasco 136
 Domiciano 49
 Dura Europus 100
- E**
- Eneida* 92
 Epicuro 121, 153
 Epifâneo 198, 199
 Epifânio 194
Epístola aos filadelfios 182
Epístola de Barnabé 69, 132, 185
 Epíteto 52
 escola peripatética 25
 escola platônica
 platonismo 25
 estigmas
 estigma 88, 91
 estigmatização 87, 90
 estoicismo 25
 estoicos 110, 111, 116
 Estrabo 99
eucaristia 10, 11, 16, 18, 19, 20, 40, 45, 46,
 96, 123, 142, 145, 146, 156, 157, 158,
 164, 166, 176, 177, 178, 179, 180, 182,
 183, 184, 185, 187, 189, 191, 195, 201,
 202, 203, 204, 205, 206
 Eucaristia 1, 2, 21, 121, 140, 142, 143, 145,
 157, 158, 186, 206
 Eurípides 92, 116, 158
 Eusébio . 23, 36, 37, 38, 51, 66, 70, 74, 123,
 149, 174, 195
Evangelho de Felipe 201, 202
Evangelho de Judas 201
 exclusivismo 78
- F**
- Fédon* 92
 Filon . 57, 59, 119, 128, 149, 150, 151, 152,
 153
 filosofia .. 17, 25, 26, 29, 30, 31, 32, 36, 51,
 112, 116, 117

- filosofia estoica..... 51
 Filostratus 147
flagitia
 flagitium..... 49, 52, 66
 Frontão..... 52
- G**
- Galeno..... 52
 gênero apologético..... 28, 30
Geographica 99
 gnosticismo..... 203
 Graniano 63, 67, 70, 71
- H**
- Hades 117
 Heráclito 110, 120
 Herodes..... 89
 Herodotus 92, 93
 Hesíodo..... 92
hetaerías 53
 Higinio 92
 Hipólito..... 177, 194
His. Eccles...... 49, 67, 123
Hist. Eccles. 9, 23, 27, 35, 36, 38, 48, 51, 63,
 66, 67, 68, 74, 75, 76, 149, 174, 195
 Histapes 110
História Eclesiástica 9, 23, 34, 73, 210
 Homero.... 92, 93, 109, 112, 120, 153, 168,
 194
- I**
- identidade .. 1, 2, 15, 16, 21, 40, 41, 42, 43,
 46, 88, 90, 91, 99, 123, 147, 163, 179,
 185, 187, 188, 189, 201, 203, 204, 206,
 227, 240
Iliada..... 92
 Inácio 182, 195
 Inácio de Antioquia 182
 incesto..... 51, 73, 87
 injustiças
 injustiça..... 66, 116
institutum neronianum 49, 50
 Irineu 25, 37, 177, 179, 194, 195, 196, 198,
 199, 200, 201, 202
- ius augurale* 79
ius coertionis 49, 64
- J**
- Jerônimo..... 25, 37, 103
 João Damasceno..... 23, 37, 93
 Josefo 28, 118, 119
Jubileus 154
 julgamento.... 26, 31, 33, 48, 49, 63, 64, 69,
 72, 89
 Júlio César..... 59
 justiça 31, 33, 85, 116
 Justino 1, 2, 9, 10, 16, 17, 18, 19, 20, 21,
 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32,
 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 45,
 46, 47, 48, 53, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 70,
 71, 75, 76, 77, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88,
 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99,
 100, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109,
 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117,
 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126,
 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134,
 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143,
 144, 145, 146, 156, 157, 158, 159, 160,
 163, 164, 165, 166, 170, 172, 173, 176,
 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 185,
 186, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 194,
 195, 196, 197, 198, 199, 202, 203, 204,
 205, 206, 207, 225
- L**
- laesea maiestatis* 50, 53
Laudatio S. Barbarae Martyries 93
 Lívio..... 92
Livro a Autólico 97
Livro dos Jubileus 154
 λόγος σπερερμάτικος 29
Logos
 logos 29, 91, 92, 94
 Lúcio Vero 35
 LXX 76, 130, 131, 132, 133, 144, 159, 177
- M**
- maiestas*..... 71

- manutenção da ordem..... 117
- Marcião..... 27, 45, 193, 196, 197, 198, 203
- marcionitas 198, 205
- Marco Aurélio 100, 118
- M. Aurélio..... 35, 73, 74, 75, 77
- Megasthenes 119
- Menandro..... 111, 193, 194, 195, 205
- Metamorfoses* 92, 104, 212
- Midrash..... 134, 135, 136
- Minúcio Fundano..... 67, 68, 70, 72
- Minucius Felix..... 97, 159, 214
- Mishna* 38
- Mishnah . 13, 122, 144, 154, 155, 156, 212, 230, 244
- Mithras..... 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 143, 177, 217, 218, 221, 224, 236, 237
- moral..... 74, 90, 116, 118
- morte..... 17, 26, 32, 75, 76, 82, 86, 89, 91, 111, 121
- N**
- Nero 49, 66, 81
- Nerva 50, 51
- nome cristão
- nomen christianum..... 33
- nomen christianum* 63, 66, 70, 71, 87
- O**
- Octavius* 52, 98, 159
- Odisseia* 92, 93, 168
- οἶκος 168
- opinião pública 51, 73
- Orígenes..... 170
- Orígenes 101, 177
- Ottobonianus..... 9, 23, 177, 178
- Ottobonianus Graecus 274*..... 9, 23
- Ovídio 92
- P**
- Panarion* 197, 198, 199, 209
- Panariun* 194
- pão . 19, 20, 45, 96, 98, 142, 143, 144, 145, 149, 150, 155, 157, 158, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 201, 202, 206
- Parisinus Graecus*..... 9, 22, 23, 27
- Parisinus Graecus 450*..... 9, 23, 27
- patronagem..... 57
- Pausanias..... 92, 131
- pax deorum*..... 52, 64, 66, 76, 80
- perseguição ... 48, 49, 66, 68, 73, 75, 77, 91
- perseguições..... 29, 64, 66, 85, 90
- Pesahim* 155
- petição
- libellus 30, 33, 34, 35, 36, 76
- Petição em favor dos Cristãos* 97, 159
- Petrônio 153
- Phillipicus 3081* 23
- Philostratus..... 93
- Píndaro 92
- pitagórico 25
- Platão.. 31, 37, 92, 106, 109, 111, 112, 116, 119, 120, 148, 151, 152, 153
- Plínio 18, 49, 50, 52, 53, 60, 62, 63, 64, 67, 72, 108, 172, 182, 184, 185
- preconceito..... 76
- Pseudo-Apolodoro 92
- Pseudo-clementina* 194
- R**
- Rabbi Akiba 135
- Refutação de todas as Heresias* 194
- reino de Deus 115
- religio licita*..... 50, 65, 69
- rescrito.... 29, 36, 53, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76
- rescrito de Adriano..... 68, 71, 75
- ressurreição 92
- retórica 29, 30, 31
- Rusticus..... 26
- S**
- Sacra Parallela* 23, 37
- sacrifícios 57, 62, 79, 80, 108, 134, 136, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 148, 155, 156, 169, 171, 175, 185
- sacrifício 77, 78, 83, 85

- sacrilegium* 50, 53
 sangue 96, 97, 98, 121, 180, 202, 206
 Sanhedrin 135, 136
Sátiras 82, 153
 Saturnino 195
Satyricon 153
seder 19, 154, 155, 156, 230, 235
senatus consultum 49
Septuaginta 130
 Sibila 110
 Simão . 27, 45, 93, 167, 192, 193, 194, 195,
 196, 205
 Simão Mago 27
simposia 153
Sobre a vida contemplativa 149, 151
Sobre a Vida Contemplativa 149
 Sócrates 9, 28, 31, 32, 37, 92, 93, 109, 120,
 151, 153, 212
 Sófocles 92
Stromata 110, 119, 196, 197, 199, 200, 209
 Suetônio 52, 55, 59, 66
superstitio 48, 50, 52, 63, 65, 70, 72, 88,
 115
superstitiones 65, 112
symposia 151, 153, 156
symposium 16, 148, 149, 150, 151, 152,
 153, 154, 155, 167, 175, 223, 246
- T**
- Taciano 170
 Tácito 52, 66, 147
 Talmud 135, 136
 Tarfão 38
 temor 52, 76, 116, 118
 Teófilo 29, 97
Teogonia 92, 210
 Tertuliano 37, 49, 60, 98, 105, 159, 170,
 183, 194, 197, 198, 199
- Theophrastus 119
therapeutae 149, 150, 152, 153, 234
Therapeutae 57, 149, 150, 151, 152, 238
 Tibério 17, 49, 59, 110, 233
 tolerância 48, 50, 66
 Tolomeu 75
Tradição Apostólica 180
 Trajano ... 18, 35, 49, 50, 51, 53, 54, 60, 61,
 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73,
 74, 87, 182, 184, 216, 243
 Trifão 37, 38, 39, 92, 95, 97, 123, 124, 125,
 126, 127, 129, 130, 131, 137, 142
- Tumultos
 Tumulto 75
- U**
- Ulisses 93
 Urbico 36, 48, 75, 76, 87, 88, 89
- V**
- Valentim 199, 200, 201, 203
 valentinianos 119, 125, 195, 199, 200, 201,
 202, 205
 verdade ... 25, 26, 29, 31, 32, 33, 78, 82, 87,
 91, 93, 94
 Vespasiano 25, 35
Vida de Apolônio 93, 148
 vinho 20, 45, 92, 96, 98, 104, 140, 145,
 148, 149, 151, 152, 155, 157, 158, 169,
 176, 177, 179, 183, 184, 185, 187, 201,
 202, 206
 Virgílio 92, 117
 virtude 115, 116
- X**
- Xenofonte 99
 Xenofontes 113, 148, 151, 152, 153