

**Marques Gonçalves, Ana Teresa ; Nunes Dos Santos, Samuel**

*A identidade Cristã na ótica de Justino Mártir*

Stylos N° 22, 2013

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Marques Gonçalves, Ana T., Samuel Nunes Dos Santos. "A identidade cristã na ótica de Justino Mártir" [en línea]. *Stylos*, 22 (2013). Disponible en:  
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/identidade-crista-otica-justino-martir.pdf> [Fecha de consulta: .....]

## A IDENTIDADE CRISTÃ NA ÓTICA DE JUSTINO MÁRTIR

ANA TERESA MARQUES GONÇALVES<sup>1</sup>  
SAMUEL NUNES DOS SANTOS<sup>2</sup>

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

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

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

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

---

<sup>1</sup> Professora Associada II de História Antiga e Medieval da Universidade Federal de Goiás. Doutora em História pela USP. Bolsista Produtividade II do CNPq. Coordenadora do LEIR-GO.

<sup>2</sup> Discente do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, nível Doutorado, orientado pela Profª. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves.

O objetivo do presente artigo é analisar a proposta de construção de uma identidade cristã a partir da obra intitulada *I Apologia* de Justino Mártir. Acreditamos que, na formação do cristianismo, alguns autores, como Justino, promoveram o projeto de criação de uma identidade cristã, a partir de preceitos e práticas que deveriam igualar/homogeneizar o fato de se ser cristão nos séculos I e II d.C. Justino indica na *I Apologia* o que se deveria fazer e o que se deveria evitar para se ser considerado cristão e tal discurso possibilita a produção de características identitárias. A nossa análise da obra será orientada pelos critérios interpretativos do Contextualismo Linguístico de Quentin Skinner. Cabe aqui uma breve explicação do método skinneriano para depois analisarmos a obra propriamente dita.

Segundo Skinner, é fundamental que se busque na obra a intenção do autor. Seu método baseia-se em estudar “um texto tentando descobrir que atos linguísticos estão nele presentes, tentando perceber sua coerência interna, sua relação com outros textos e com as condições sociais que o geraram” (SKINNER, 2000, p. 331-332). Os “atos linguísticos”, também conhecidos como “ações do discurso” (*Speech Acts*), fazem parte do caráter performático das expressões conforme defendido por John Langshaw Austin e John Searle (apud: STOKES, 2009, p. 23; cf. também SOUZA, 2008, p. 7). Antes deles, Ludwig Joseph Johann Wittgenstein<sup>3</sup> já afirmava que “as palavras também são atos” (WITTGENSTEIN, 1958, p. 146e). Segundo Austin, os enunciados podem realizar atos locucionários<sup>4</sup>, ilocucionários e perlocucionários (AUSTIN, 1962, p. 94-107). Pode-se dizer, grosso modo,

---

<sup>3</sup> Costuma-se dividir Wittgenstein em duas fases: o primeiro Wittgenstein e o segundo Wittgenstein. Esta última expressão pretende caracterizar a mudança de pensamento de Wittgenstein em sua obra *Investigações Filosóficas* em oposição ao seu *Tractatus Logico-Philosophicus*. Atualmente, tem-se observado uma certa continuidade em suas obras, fazendo com que essa expressão não seja um tanto quanto apropriada (SPANIOL, 1989, p. 14).

<sup>4</sup> Os termos locucionário, ilocucionário e perlocucionário são as traduções dos termos *locutionary*, *illocutionary* e *perlocutionary*, tirados da obra *How Do Things With The Words*, de Austin. Mas, há tradutores que trazem: locutivo, ilocutivo e perlocutivo (veja, por exemplo, a tradução destes termos feita por Guilherme Fialho Sena de Souza Pereira, En: STOKES, 2009, p. 23).

que por locucionário<sup>5</sup>, ele se refira ao simples ato de enunciar; por ilocucionário ao ato realizado ao enunciar (no momento em que se anuncia); e por perlocucionário ao ato realizado por enunciar (os efeitos de anunciar).

Skinner centra-se nos atos ilocucionários, pois para ele aí está a intenção do autor. Mas, por que a intenção do autor está no ato ilocucionário e não no perlocucionário ou no locucionário? O ato perlocucionário não dá para ser detectado na obra uma vez que ele é determinado pela ação do ouvinte, no caso, do destinatário da obra. O ato locucionário é simplesmente o ato de dizer algo, o que não contribui em nada para entender a intenção do autor e, por sua vez, o significado da obra. Deste modo, é no ato ilocucionário onde podemos localizar tais questões. Nele, o ato realizado está vinculado com a intenção do autor, no qual o autor realiza uma ação com intenção.

Tendo estes pontos em mente discorreremos sobre a estrutura e o conteúdo da *I Apologia*, pois estes nos revelam aspectos importantes da intenção do autor e, conseqüentemente, da sua proposta de formulação de uma identidade cristã unitária. Também analisamos a visão de Justino sobre as profecias do *Antigo Testamento*, sua percepção sobre o líder dos cristãos – Jesus Cristo –, as escolas filosóficas com as quais ele parece mais se familiarizar (o estoicismo e o platonismo), a opinião que explicita sobre os não cristãos e os cristãos heterodoxos, os atos do discurso propriamente ditos e algumas palavras e expressões também chaves que corroboram os atos discursivos.

## 1.A ESTRUTURA DA *I APOLOGIA*

A estrutura da *I Apologia* pode ser dividida em três partes: introdução, desenvolvimento e conclusão. A primeira vai do capítulo I ao III. A segunda, do capítulo IV ao LXVII. A conclusão é feita no capítulo

---

<sup>5</sup> Existem outras dimensões de significação destes termos que se torna importante salientar. Primeiramente, o ato locucionário refere-se também a um simples enunciado que possui sentido comum de significado, inexistente nele o poder de argumentação. Em segundo lugar, uma expressão pode conter todos os atos de fala simultaneamente (STOKES, 2009, p. 23).

LXVIII. Deste modo, sua introdução possui uma indicação dos destinatários da obra, uma auto-apresentação do autor, uma prévia apresentação do problema, a solicitação chave da obra (um julgamento justo) e a proposta central. O desenvolvimento de suas ideias é basicamente de caráter retórico, pois ele quer persuadir a elite imperial. Porém, sua persuasão não é construída com base na dialética. Assim, uma das estratégias chaves do desenvolvimento apologético é a explicação com base na demonstração e não no diálogo, como o faz em outra obra de sua lavra, no *Diálogo com Trifão*. Sua explicação é feita de duas formas: com apresentação e/ou com comparação. Segue-se depois a prova para que nada fique sem ser precisamente esclarecido e comprovado. Esta prova pode já estar na comparação ou nas profecias. É preciso deixar claro quem são verdadeiramente os cristãos. Para tanto, ele organiza sua defesa com maestria. Primeiramente, ele toca no ponto cerne e o apresenta: não há lógica em condenar alguém por causa do nome. Em seguida, traz a sua primeira comparação: assim como muitos levam o nome de cristãos e não são verdadeiros cristãos, da mesma forma, muitos levam o nome de filósofos, mas não são: “Sabe-se que o nome e a aparência de filósofo, alguns se arrogam sem terem praticado nenhuma ação digna de sua profissão” (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 8).

O que ocorre com os cristãos ocorre também com os gentios. O raciocínio de Justino possui sua lógica: se assim é com os gentios e estes não são perseguidos, por que se perseguem os cristãos? Ora, há entre esses chamados filósofos aqueles que pregavam o ateísmo, o que é, segundo Justino, um insulto aos deuses romanos. Mesmo assim, “não proibis ninguém de professar as doutrinas deles; ao contrário, dai prêmios e honras” (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 8). Não faz sentido, para Justino, dar tratamento diferente aos cristãos.

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

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

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

Justino não se firma apenas na δόξα (opinião), mas na ἐπιστήμη (conhecimento verdadeiro) ou ainda na ἀλήθεια (verdade). Ele exorta: “sabei, porém, que os governantes que colocam a opinião acima da verdade só podem fazer o que fazem os bandidos em lugar despovoado” (JUSTINO. *I Apologia*, XII, 6, grifo nosso). Ele sente a necessidade de apresentar provas a fim de que não haja dúvidas da verdade e da superioridade dos ensinamentos cristãos. Sua insistente pergunta permanece sem resposta lógica: “se há coisas que dizemos de maneira semelhante aos poetas e filósofos que estimais, e outras de modo superior e divinamente, e somos os únicos que apresentamos demonstração, por que se nos odeiam injustamente mais do que a todos os outros?” (JUSTINO. *I Apologia*, XX, 3, grifo nosso). Demonstração é, em grego, ἀπόδειξις que significa também prova e cumprimento (PEREIRA, 1998, p. 69). Para que a ἀλήθεια seja estabelecida, Justino apresenta sua δόξα, mas não sem pelo menos uma ἀπόδειξις.

Ele insiste: “para que se torne evidente para vós, vamos apresentar-vos a prova de que aquilo que dizemos, por tê-lo aprendido de Cristo e dos

profetas que os precederam, é a única verdade e a mais antiga” (JUSTINO. *I Apologia*, XXIII, 1). Assim recomeça o seu procedimento de apresentação de um tema específico, faz sua comparação com o que há nos poetas e filósofos gregos e elabora seus comentários. Tal estrutura, porém, não é sempre regular. Para começar a apresentar um novo tipo de prova (as profecias), ele apresenta o relato sobre a Septuaginta. Não é por acaso. É a importante informação de que as profecias dos bárbaros (judeus) encontra-se traduzida na versão grega. Isto facilita a confirmação daquilo que ele está argumentando e ao mesmo tempo serve de introdução para a apresentação das profecias como a prova máxima da verdade (JUSTINO. *I Apologia*, XXX, 1). Mas, agora, muda-se um pouco a estrutura da argumentação. Ele apresenta o tema e traz a(s) profecia(s) que já predizia(m) os acontecimentos recentes em relação aos cristãos.

No capítulo XLIV, ele mescla as profecias com aquilo que já estava escrito nos filósofos como prova de verdade e mostrando que aquilo que os filósofos disseram só o fizeram porque tomaram dos profetas, principalmente Moisés. Assim, por exemplo, ele relaciona (JUSTINO. *I Apologia*, XLIV, 1-7):

<i>Deuteronômio</i> 30:15	“Olha que diante de tua face está o bem e o mal: escolhe o bem”
<i>Isaiás</i> 1:16-20	“Lavai-vos e purificai-vos, tirai a maldade de vossas almas. Aprendei a fazer o bem, julgai o órfão, fazei justiça à viúva; então, vinde e conversaremos, diz o Senhor. Mesmo que vossos pecados sejam como a púrpura, eu os deixarei brancos como a lã; mesmo que sejam como escarlata, e os tornarei brancos como a neve. Se quiserdes e me escutardes, comereis os bens da terra; mas se não me escutardes, a espada vos devorará, porque assim falou a boca do Senhor”

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

A partir do capítulo XLV, ele apresenta várias profecias que preanunciavam a glória e a ascensão de Jesus, a destruição de Jerusalém, os poderes miraculosos de Jesus, a conversão e maior fidelidade dos gentios, a paixão e as duas vindas do Cristo. Sua argumentação segue confrontando os ensinamentos pagãos. Sua força argumentativa aumenta e ele dá ênfase à fraqueza das doutrinas e mitos dos gentios. Ele já apresentou várias provas da verdade cristã, porém, diz ele: “os que ensinam os mitos inventados pelos poetas não podem oferecer nenhuma prova” (JUSTINO. *I Apologia*, LIV, 1). Justino chega a chamá-los de maus parodistas charlatães, pois copiaram equivocadamente algumas doutrinas e histórias cristãs. Ele segue até quase o final de sua obra nessa linha de mostrar que o que há de semelhante entre os cristãos e os gentios é porque a estes últimos os demônios enganaram. Como não entenderam corretamente os profetas judeus antigos, ao plagiarem suas ideias, não conseguiram fazê-lo de maneira coerente (JUSTINO. *I Apologia*, LIV, 1-4).

Em suma, a explicação de Justino para o que chamamos de “mitos paralelos” é que foram retirados dos profetas do Velho Testamento. Suas profecias são a matriz para as demais histórias comuns entre os povos. Assim, o Cristo como filho de Deus foi imitado nos vários mitos sobre os filhos de Zeus. A profecia, que retrata o Messias montado em um jumentinho e amarrando-o em uma videira e que foi também utilizada pelos evangelistas, foi recepcionada pelas culturas helênicas no mito de Dioniso. Justino diz, por exemplo, que os demônios ensinaram que Dioniso “tinha inventado a vinha” e introduziram o asno em seus mistérios. O mito de Asclépio fora criado por causa do caráter de curandeiro do Messias (JUSTINO. *I Apologia*, LIV, 5-10).

A falta de entendimento por parte dos demônios segue seu curso no relato de Justino. Os demônios não entenderam o aspecto simbólico da cruz. Entre seus discípulos mais eminentes estão Simão, o Mago, Menandro e Marcião, visto que graças a eles muitos gentios foram enganados (JUSTINO. *I Apologia*, LVI, 1-4; LVIII, 1-3). Platão é visto como um imitador também, mas não de forma negativa. Ele foi o que melhor entendeu o que estava

escrito nos profetas. Claro que seu entendimento não foi de forma completa, mas não há, na obra, qualquer evidência que o torne um discípulo do demônio. Muito pelo contrário, ele se enquadra melhor como um discípulo de Moisés e mesmo como um cristão (JUSTINO. *I Apologia*, XLIV, 1-13; XLVI, 1-6; LIX, 1 – LX, 11).

Na última parte do desenvolvimento de sua argumentação, Justino passa a explicar alguns rituais cristãos, tais como o batismo, a eucaristia e a liturgia (JUSTINO. *I Apologia*, LXI, 1-LXII, 1-4; LXV, 1-LXVI, 4; LXVII, 1-7). O batismo é antecedido por oração e jejum feito pelo neófito. Este é conduzido a um lugar com água e então é batizado “em nome de Deus, Pai soberano do universo, e de nosso Salvador Jesus Cristo e do Espírito Santo”, expressão que eram pronunciadas no momento do batismo (JUSTINO. *I Apologia*, LXI, 3, 10-13). E isso é corroborado pelo testemunho do profeta Isaías que diz: “Lavai-vos, purificai-vos, tirai as maldades de vossas almas e aprendei a fazer o bem” (*Isaías* 1:16; JUSTINO. *I Apologia*, LXI, 7). Após o batismo o neófito é encaminhado a uma reunião de oração com os demais irmãos. Ao fim da oração, todos dão o “ósculo da paz” (JUSTINO. *I Apologia*, LXV, 1-2). Depois é oferecido pão e uma vasilha com água e vinho ao que preside a reunião eucarística. Este faz uma longa oração que ao fim, todos os presentes pronunciam “Amém” e, por fim, os ministros servem os demais presentes com o pão, o vinho e a água e leva aos ausentes. (JUSTINO. *I Apologia*, LXV, 3-4). Sua visão sobre a eucaristia se embasa em uma concepção baseada na transubstanciação. Ele declara que:

De fato, não tomamos essas coisas como pão comum ou bebida ordinária, mas da maneira como Jesus Cristo, nosso Salvador, feito carne por força do Verbo de Deus, teve carne e sangue por nossa salvação, assim nos ensinou que, por virtude da oração ao Verbo que procede de Deus, o alimento sobre o qual foi dita a ação de graças - alimento com o qual, por transformação, se nutrem nosso sangue e nossa carne - é a carne e o sangue daquele mesmo Jesus encarnado (JUSTINO. *I Apologia*, LXVI, 2).

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

Porque foi o primeiro dia em que Deus, transformando as trevas e a matéria, fez o mundo, e também o dia em que Jesus Cristo, nosso Salvador, ressuscitou dos mortos. Com efeito, sabe-se que o crucificaram um dia antes do dia de Saturno e no dia seguinte ao de Saturno, que é o dia do Sol, ele apareceu a seus apóstolos e discípulos, e nos ensinou essas mesmas doutrinas que estamos expondo para vosso exame (JUSTINO. *I Apologia*, LXIV, 4)

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

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

LXVIII, 6-10), como último argumento para que se tratem os cristãos com respeito e justiça.

## **2. AS PROFECIAS DO ANTIGO TESTAMENTO NA VISÃO DE JUSTINO**

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

As profecias, para Justino, têm caráter de comprovação empírica: “Apresentaremos, pois, a demonstração [...] os fatos [...] da forma que os vemos cumpridos ou que estão se cumprindo diante dos nossos olhos, tal como foram profetizados”. Sua confiança nas profecias é tal que ele conclui de forma otimista: “demonstração que acreditamos que parecerá a vós mesmos a mais forte e a mais verdadeira” (JUSTINO. *I Apologia*, XXX.1). Elas têm sua origem no Espírito Santo profético que inspira e anuncia aos profetas os eventos antes que eles aconteçam (JUSTINO. *I Apologia*, XXXI, 1; XXXV, 3). Justino deixa antever uma concepção da Trindade, porém, distinta daquela do Concílio de Nicéia, pois, apesar de ele apresentar as mesmas três divisões, revela nelas um certo grau de preeminência: o primeiro é Deus, o Pai de Jesus (imutável e verdadeiro); o segundo, Jesus, “o Filho do próprio Deus verdadeiro”; o terceiro, o Espírito profético (JUSTINO. *I Apologia*, XIII, 3; LX, 7). Jesus não é o Deus

verdadeiro. Ele é o Verbo (Logos) que vem do Deus verdadeiro (JUSTINO. *I Apologia*, LX, 7).

Justino diz que o intérprete das profecias é Jesus Cristo (JUSTINO. *I Apologia*, XXXII, 2), mas ele mesmo se mostra um exímio exegeta ao enumerar e manusear as profecias tanto do *Antigo Testamento* quanto as do *Novo Testamento*. Justino as interpreta, as explica, as esclarece, revela a que se referem com uma forte argumentação. Há algumas incoerências em suas interpretações, porém, estas são frutos das boas intenções em demonstrar o quanto as profecias comprovam a superioridade da fé dos cristãos. Vejamos algumas profecias e seu cumprimento conforme a interpretação de Justino. Sobre Jesus:

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

	procederá de Jacó e um cetro subirá de Israel, que ferirá os termos dos moabitas, e destruirá todos os filhos de Sete ( <i>Números 24:17</i> ).
Eis que uma virgem conceberá e dará à luz um filho e lhe porão o nome 'Deus conosco' (JUSTINO. <i>I Apologia</i> , XXXIII, 1).	Portanto o mesmo Senhor vos dará um sinal: Eis que a virgem conceberá, e dará à luz um filho, e chamará o seu nome Emanuel ( <i>Isaías 7:14</i> ).
Escutai agora como Miquéias, outro profeta, predisse o lugar da terra em que ele nasceria. Assim diz: "E tu, Belém, terra de Judá, de modo algum és a menor entre os príncipes de Judá, pois de ti sairá o chefe que apascentará o meu povo" (JUSTINO. <i>I Apologia</i> , XXXIV, 1).	E tu, Belém Efrata, posto que pequena entre os milhares de Judá, de ti me sairá o que governará em Israel, e cujas saídas são desde os tempos antigos, desde os dias da eternidade ( <i>Miquéias 5:2</i> ).
Também foi predito que Cristo, depois de nascer, viveria oculto aos outros homens, até à idade adulta. Escutai o que foi dito antecipadamente a esse respeito. É o seguinte: "Um menino nasceu, um pequenino nos foi dado, cujo império está sobre os ombros" (JUSTINO. <i>I Apologia</i> , XXXV, 1-2).	Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu, e o principado está sobre os seus ombros, e se chamará o seu nome: Maravilhoso, Conselheiro, Deus Forte, Pai da Eternidade, Príncipe da Paz ( <i>Isaías 9:6</i> ).
Por meio de outro profeta, diz com outras palavras: "Eles transpassaram meus pés e minhas mãos, e lançaram sorte sobre a minha roupa" (JUSTINO. <i>I Apologia</i> , XXXV, 5).	Pois me rodearam cães; o ajuntamento de malfeitores me cercou, transpassaram-me as mãos e os pés. Repartem entre si as minhas vestes, e lançam sortes sobre a minha roupa ( <i>Salmos 22:16, 18</i> ).
Citamos também a profecia de outro	Alegra-te muito, ó filha de Sião;

<p>profeta, Sofonias<sup>6</sup>, que literalmente profetizou que ele montaria sobre um jumentinho e desse modo entraria em Jerusalém. São estas as suas palavras: "Alegra-te muito, filha de Sião; dá gritos, filha de Jerusalém. Eis que o teu rei vem a ti manso, montado sobre um jumento, sobre um jumentinho, filho de um animal de jugo" (JUSTINO. <i>I Apologia</i>, XXXV, 10-11).</p>	<p>exulta, ó filha de Jerusalém; eis que o teu rei virá a ti, justo e salvo, pobre, e montado sobre um jumento, e sobre um jumentinho, filho de jumenta (<i>Zacarias</i> 9:9).</p>
--	--

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

### 3. JESUS CRISTO, O MESTRE DOS CRISTÃOS - Ἰησοῦς Χριστός ὁ Διδάσκαλος τοῦ Χριστιανῶν

Justino desenvolve uma cristologia bastante significativa. Herdeira tanto dos ensinamentos paulinos quanto joaninos, soma-se a eles ideias que jazem na mitologia helenística. Quem é Jesus para Justino? Jesus seria o cumprimento das profecias relativas ao messias (JUSTINO. *I Apologia*, XXXII, 1, 12; XXXIII, 1; XXXIV, 1; XXXV, 1-2; XXXV, 5; XXXV, 10-11; LIII, 1-2); Objeto de adoração (JUSTINO. *I Apologia*, XLIX, 1-2); Filho de Deus (JUSTINO. *I Apologia*, LXIII, 10); Embaixador de Deus (JUSTINO. *I Apologia*, LXIII, 10); Verbo (Logos) de Deus (JUSTINO. *I Apologia*, LXIII, 10); O Senhor (JUSTINO. *I Apologia*, XLI, 4; XLV, 2; LI, 6); O Mestre (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 7; XIII, 3; XV, 5; XIX, 6; XXI, 1; XXXII, 2).

<sup>6</sup> Zacarias e não Sofonias. O equívoco não é do tradutor, mas de Justino. No texto em grego temos Σοφονίου/Sofoniou.

Desta forma, Jesus na ótica de Justino é o Mestre por excelência. Não é simplesmente um Platão ou um Sócrates, que podem no máximo ser considerados discípulos do Grande Mestre, pois tinham a semente do Logos Jesus dentro de si (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI, 3). Justino refere-se a Jesus como Mestre cerca de nove vezes em sua obra. Jesus é também por vezes declarado Senhor, apesar deste título ser utilizado, na maioria das vezes, para referir-se a Deus Pai. Jesus é o Mestre dos mestres, pois foi enviado por Deus, como Sabedoria de Deus, como Logos divino e falou por intermédio dos profetas. E por estes, alguns filósofos gregos tiveram contato com esta Sabedoria. O Mestre Jesus saiu por muitas terras a ensinar sua sabedoria e como qualquer διδάσκαλος, ele teve discípulos que, depois de sua morte, semearam suas palavras pelo mundo afora e fizeram mais e mais discípulos. Mas, por ser um Mestre diferente dos demais, era também Senhor, Messias, Filho de Deus e era até mesmo alvo de adoração. Sua sabedoria vinha do Alto, dos Céus, diferentemente da sabedoria encontrada entre os gregos que era terrestre e confusa, que dava origem a várias correntes discordantes entre si. No máximo, o que salvava da filosofia grega era aquilo que aprenderam do Logos, ainda que de forma parcial.

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

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

Mestre/Messias/Logos que veio como cumprimento das profecias do *Antigo Testamento*. Jesus cumpriu todas as exigências necessárias para se enquadrar nessas profecias. Um Mestre que foi mestre antes mesmo de nascer como homem, pois era o Logos de Deus que posteriormente foi o Mestre enviado em carne para benefício de todos os que nele creem. Sua missão divina, seu título de Senhor, sua preexistência como Logos, seu caráter divino revelam um Mestre por excelência. Essa visão se mostra devedora de concepções judaicas, mas que foram aprimoradas por algumas ideias da filosofia grega. Por isso, tratamos a seguir de duas escolas que são fundamentais para se entender o pensamento de Justino sobre Jesus Cristo, o Mestre, e sobre seus muitos discípulos, os cristãos.

#### 4. ESTOICISMO E PLATONISMO

Ao tratar sobre a identidade cristã na *I Apologia*, torna-se imprescindível falar em estoicismo e platonismo (mais especificamente sua vertente chamada de médio platonismo). Ambas as escolas são fundamentais para se compreender o cristianismo de Justino. Principalmente a partir do segundo século, o contato com essas escolas foi cada vez mais profícuo. A primeira escola filosófica com a qual Justino teve contato foi a estoica. “Eu mesmo, no início, desejando também reunir-me com algum deles (mestres filósofos), coloquei-me nas mãos de um estoico e passei bastante tempo com ele” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, II, 3). Porém, este primeiro contato com o estoicismo parece não ter sido muito animador. Em suas palavras: “Todavia percebi que nada me adiantava para o conhecimento de Deus, pois nem sequer ele sabia nada, nem dizia que esse conhecimento era necessário. Então separei dele e dirigi-me a outro” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, II, 3).

Seu último contato com as escolas filosóficas gregas foi com a platônica. Com esta, seu encontro foi mais positivo. Ao chegar um mestre platônico em Flávia Neápolis, ele procurou-o a fim de dialogar. Tendo aprendido bastante do platonismo chegou à conclusão de ter se “tornado sábio num átimo, e minha estupidez fazia-me esperar que, de um momento para outro, contemplaria o próprio Deus” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*,

II, 6). Deve-se, porém, esclarecer que o cristianismo não é subordinado à filosofia pagã, mas se serve desta dentro daquilo que é possível e aceitável. Como disse George Leonard Prestige: “era a ideia que era afeiçãoada para servir à fé cristã, e não a fé que era afeiçãoada para nela poder caber a concepção importada” (PRESTIGE, apud: STANIFORTH, 2002, p. 21). O próprio Justino preserva e utiliza da filosofia grega aquilo que condiz com a moral e os ensinamentos cristãos. O resto é refutado e desprezado como doutrinas de demônios (JUSTINO. *I Apologia*, IX, 1). Tanto o estoicismo quanto o médio-platonismo muito tiveram de útil para a formulação do pensamento cristão.

A história do estoicismo começa no século III a.C. e costuma-se dividi-la em três fases. A primeira é conhecida como *Stoa*<sup>7</sup> *primitiva*. Esta compreende os ensinamentos de seu fundador, Zenão de Cício, e de seus discípulos Aríston de Quíos, Cleanto e Crisipo, Herilo de Cártao, Dionísio de Heráclia, Perseu de Cício; Esfero do Bósforo, Apolodoro de Selêucia, e ainda Boeto de Sídon, Arquidemo de Tarso e Zenão de Tarso (MORA, 2001, p. 912, 913). A segunda é a *Stoa média* que se estende do II até o I a.C. Neste período, o estoicismo chega a Roma graças a Panécio de Rodes e Posidônio de Apameia. Outros proeminentes filósofos estoicos deste período são Hecateu de Rodes, Dionísio de Cirene, Mnesarco de Atenas, Asclepiodoto, Gemino e Fenias. A terceira é conhecida impropriamente como estoicismo imperial ou mais acertadamente como novo estoicismo ou ainda como estoicismo romano. Seus principais representantes foram Sêneca, Caio Musônio Rufo, Epicteto, Hiérocles e o Imperador Marco Aurélio (MORA, 2001, p. 913).

A penúltima fase coincide com o nascimento do cristianismo. A julgar pelos sobrenomes dos estoicos Arquidemo de Tarso, Zenão de Tarso e Atenodoro de Tarso, a cidade da qual Paulo recebeu o seu sobrenome tinha uma certa influência da escola estoica. Ele mesmo se encontrou com alguns estoicos quando visitou a cidade de Atenas (*Atos dos Apóstolos* 17:19). Tais fatores, são possíveis indícios de que Paulo teve contato com o estoicismo.

---

<sup>7</sup> Stoa, de onde gerou o termo estoicismo, significa Pórtico. A associação é feita devido ao fato de Zenão, o fundador, ensinar no Pórtico Pintado, em Atenas (<http://www.e-cristianismo.com.br/pt/geral/200>. Acessado em 13/02/2012).

Mas o que há de estoico no cristianismo? Maxwell Staniforth arrola vários pontos nos quais as ideias cristãs já estavam presentes no estoicismo (STANIFORTH, 2002, p. 20-22). Isso pode refletir uma apropriação de elementos estoicos pelo cristianismo.

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

Staniforth lista as seguintes contribuições desta escola filosófica. O Logos como concepção de uma Razão Universal como ordenador cósmico começa, de fato, com o filósofo grego Heráclito. Porém os estoicos se apropriaram dessa ideia e a desenvolveram. Para os estoicos, o Logos divino deu origem ao Universo, utilizando-se de várias partículas de si mesmo para dar forma a toda criação (STANIFORTH, 2002, p. 21). Além disso, ele não será somente um ordenador cósmico, mas um animador e guia da matéria. Ele, como princípio ativo do Universo, organiza, movimenta e direciona o seu princípio passivo – a matéria (ABBAGNANO, 2000, p. 630). O Logos tem o propósito de uma explicação cosmogônica. Daí a apropriação cristã: “Todas as coisas foram feitas por Ele (o Logos), e sem Ele (o Logos) nada do que foi feito se fez” (*João* 1:3) e a associação pelos Padres da Igreja com a Sabedoria em *Provérbios* 8 (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI, 2; JUSTINO. *II Apologia*, VII (VIII), 3).

Para os estoicos o fogo primitivo (não um fogo destruidor, mas criador) deu origem aos quatro elementos: “parte do fogo se transforma em ar, uma parte do ar em água, uma parte da água em terra; e depois, nasce o mundo ao penetrar no úmido, o *Pneuma* (espírito, sopro) divino” (BRÉHIER, 1967, p. 215). *Pneuma* é o termo que Cleantes utiliza para descrever o fogo primitivo. Daí são gerados os novos seres, cada qual com sua individualidade. Cada um desses novos seres são fragmentos do *Pneuma* divino. Ele é que dá vida aos seres com seu sopro. Duas coisas são possíveis

ver no cristianismo dentro desta perspectiva: o Espírito Santo representado como fogo (*Atos dos Apóstolos* 2:3) e aquela que dá a vida, o sopro de vida, geralmente no sentido espiritual (*João* 20:22; *Atos dos Apóstolos* 8:17; STANIFORTH, 2002, p. 21; BRÉHIER, 1967, p. 215).

Sêneca, ao falar do Poder maior que dá forma ao Universo, diz que: “a este Poder chamamos nós umas vezes Deus Todo Poderoso (*deus est potens omnium*), outras vezes, Sabedoria incorpórea (*incorporalis ratio ingentium*), ou Espírito santo (*diuinus spiritus*), ou ainda Destino<sup>8</sup>” (SÊNECA. *Consolação a Hêlvia*, XII, 8.3 apud: STANIFORTH, 2002, p. 21<sup>9</sup>). Segundo Staniforth, bastou tirar o último termo para se tornar aceitável a concepção de trindade no cristianismo (STANIFORTH, 2002, p. 21). O que fica evidente são as semelhanças dos termos, bastando uma comparação do primeiro e do terceiro termos com o credo apostólico utilizado pela Igreja Católica: *Credo In Deum Patrem Omnipotentem [...] Credo In Spiritum Sanctum* (cf.: BARTH, 2003, p. 11, 12; SCHAFF, 2003, p. 24). Em suma, excetuando o último termo, temos em Sêneca os termos Deus Todo Poderoso, Razão (Sabedoria) incorpórea ingênita e Espírito Divino. Para Sêneca todas essas formas são utilizadas para se referir ao Deus Supremo enquanto que para o cristianismo fazem referência a pessoas distintas na Trindade Divina.

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

<sup>8</sup> *siue ille deus est potens omnium, siue incorporalis ratio ingentium operum artifex, siue diuinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus, siue fatum et immutabilis causarum inter se cohaerentium series.* (SÊNECA. *De Consolatione ad Helviam*, XII, 8.3, grifos nossos).

<sup>9</sup> V. TB. HASTINGS, JAMES (ED.). *ENCYCLOPEDIA OF RELIGION AND ETHICS PART 22. NEW YORK: CHARLES SCRIBNER'S SONS, 1908.*

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

O cristianismo deve também muito ao platonismo. Pode-se dizer que há vários platonismos. Após a morte de Platão, aqueles que se autodenominavam seguidores de Platão, deram uma interpretação particular de suas ideias. Eyjólfur K. Emilsson divide o platonismo em quatro fases<sup>10</sup>: a Velha Academia, o Ceticismo<sup>11</sup>, o Médio Platonismo e o Neoplatonismo (EMILSSON, 1999, p. 358). A primeira é conhecida também como platonismo antigo e é representado pelos discípulos de Platão no século IV a.C. Aqui podemos citar Xenócrates, Crantor e Espeusipo. O ceticismo surge no III a.C. e seu principal representante foi Arciselaus (SANTOS, 2003, p. 5). O médio platonismo teve seu início no século I a.C. com Antioco de Ascalona e vai até aproximadamente o século II d.C. Entre os seus principais representantes encontram-se os nomes de Filo de Alexandria, Apuleio e do biógrafo Plutarco (EMILSSON, 1999, p. 358; AUDI, 1999, p. 567). Este recorte temporal é um dos pontos que justifica a nossa opção pelo Médio Platonismo, uma vez que coincide com o período de Justino. A partir do século III d.C. começa com Plotino o neoplatonismo<sup>12</sup>. O neoplatonismo influenciou a filosofia ocidental por muito tempo, chegando até a época moderna (FURLEY, 1999, p. 6; AUDI, 1999, p. 604).

---

<sup>10</sup> Alguns dividem em três. É o caso de Bento Silva Santos que a divide em: academia platônica, médio platonismo e neoplatonismo (SANTOS, 2003, p. 4-6).

<sup>11</sup> Costuma-se dividir o Ceticismo em Academia Média e Academia Nova. A primeira era caracterizada por um ceticismo mais moderado e teve como principal representante Arcesilaus de Pitane. A Academia Nova era representada por Carnéades de Cirene.

<sup>12</sup> A noção de que o Neoplatonismo tenha começado com Plotino é um tanto quanto artificial, pois, conforme Emilsson nos informa, alguns elementos do que caracterizava o Neoplatonismo já existiam antes mesmo do Neoplatonismo. Porém, segundo Ele, “Plotino, constitui um marco histórico principalmente porque ele sintetiza e em alguns aspectos, carrega novas ideias já em curso” (EMILSSON, 1999, p. 358).

Com o intuito de entendermos melhor o médio platonismo, vamos retroceder um pouco no tempo. É preciso compreendermos algumas concepções básicas do platonismo antigo e do ceticismo, pois como sabemos, o médio platonismo será uma reação contra o ceticismo e um retorno às origens do pensamento platônico. Para Platão, tudo o que existe é meramente uma imagem da realidade, não a realidade em si. Ele divide assim o mundo em sensível e inteligível. O mundo sensível é aquele nos qual apreendemos as coisas com os nossos sentidos, enquanto que o inteligível, pelo nosso intelecto. Exemplo clássico dessa ideia está no Livro VII de sua obra *A República*, em uma alegoria conhecida como o Mito da Caverna<sup>13</sup>. Para ele, aquilo que percebemos com os nossos olhos são, na verdade, apenas uma realidade aparente, não a realidade absoluta e imutável. Esta só pode ser apreendida pelo intelecto. Ele conclui que tudo o que existe no mundo sensível existe no mundo inteligível, só que neste último as coisas existem primeiro e de uma forma eterna e incorruptível. Desta forma, para Platão, a verdade absoluta é possível de ser apreendida desde que a alma humana consiga ascender ao mundo inteligível por meio do conhecimento.

No século III a.C., a Academia fundada por Platão passou a ter uma concepção mais crítica quanto à percepção da verdade. De forma geral, para o cético, a verdade não poderia jamais ser alcançada, pois “delas só se podem apreender aparências sempre mutáveis” (ABRÃO, 2004, p. 71). Porém, não implica em uma desistência da busca pela verdade das coisas. Não é uma questão de calar (*afasia*), pois, apesar de reconhecer a inacessibilidade da verdade, ele “não abandona o desejo de atingir a

---

<sup>13</sup> Sócrates leva Glauco a refletir sobre as concepções do mundo sensível e inteligível propondo uma alegoria. Em suma, a cena que se apresenta é a seguinte: vários homens desde a infância estão todos acorrentados de pernas e pescoço numa caverna de forma que só conseguem ver uma luz projetada numa parede em frente a eles. Qualquer pessoa que passar em frente à caverna projetará uma sombra na parede de dentro dela. Tal sombra será tomada como uma imagem real por aqueles homens que estão acorrentados. Se um destes homens se soltar e ver o mundo lá fora descobrirá que aquilo que ele via era apenas uma imagem e não o mundo real. Tal alegoria é explicada por Sócrates: os homens acorrentados dentro da caverna são aqueles que só percebem o mundo sensível, só veem aquilo que está diante dos olhos, aquilo que pode ser percebido pelos sentidos humanos. Aquele que sai da caverna conseguindo se libertar é o filósofo que em sua jornada filosófica consegue alcançar o mundo inteligível, ou seja, o mundo real (PLATÃO. *A República*, VII, 514a-541b).

felicidade, a serenidade” (ABRÃO, 2004, p. 71), é necessário permanecer num estágio de *ataraxia*, ou seja, deve-se manter a alma isenta de perturbação ou agitação. Tal concepção, segundo Furley, aproxima-se mais do pensamento socrático do que o de Platão em seus últimos escritos (FURLEY, 1999, p. 5).

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

O médio platonismo será uma reação a este tipo de pensamento e ao mesmo tempo um retorno ao pensamento platônico de que a verdade pode ser apreendida (AUDI, 1999, p. 567). Bento S. Santos aponta que “é precisamente a este platonismo do ‘meio’ que se remetem os Padres da Igreja para elaborarem racionalmente a mensagem evangélica” (SANTOS, 2003, p. 5). Emilsson esclarece que “o médio platonismo não é uma escola de pensamento unificada, mas um rótulo colocado em vários pensadores platonicamente inspirados em lugares diferentes durante este período (século I a.C. a II d.C.)” (EMILSSON, 1999, p. 358). Porém, não é somente o recorte temporal que define o Médio Platonismo, visto que ele é basicamente caracterizado pelos seguintes fatores: Rejeição ao ceticismo da Nova Academia (AUDI, 1999, p. 567); Ecletismo: principalmente influências dos peripatéticos e estoicos (FURLEY, 1999, p. 358); Retorno às ideias platônicas (SANTOS, 2003, p. 7).

O que podemos detectar desse platonismo em Justino? Quando Justino diz que a meta da filosofia de Platão é encontrar Deus, ele reflete a ideia platônica contida na *Alegoria da Caverna* (JUSTINO. Diálogo com Trifão, II, 6; PLATÃO. *A República*, VII, 514a-541b). O mundo inteligível é

onde as coisas são eternas, imutáveis e incorruptíveis, é o mundo de Deus. Como só se alcança este mundo através do intelecto com o auxílio da filosofia, então, para Justino, essa filosofia é o cristianismo. Só através do cristianismo a concepção platônica de se alcançar o mundo real é possível.

No final da apresentação de sua jornada filosófica, Justino declara, ao se decidir pela escola platônica, que “a contemplação das ideias dava asas à minha inteligência. Eu imaginava ter-me tornado sábio num átimo, e minha estupidez fazia-me esperar que, de um momento para outro, contemplaria o próprio Deus. Com efeito, esta é a meta da filosofia de Platão” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, II, 6). Já como cristão esclarece para o judeu Trifão: “Vemos e estamos convencidos de que, por meio do nome de Jesus Cristo crucificado, as pessoas se afastam da idolatria e de toda iniquidade, para aproximar-se de Deus” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, XI, 4). Mais à frente ele afirma: “Nós somos aqueles que se aproximaram de Deus por meio desse Cristo crucificado” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, II, 5). No cristianismo, a meta de Platão se concretizaria verdadeiramente, por essa razão também é que o cristianismo “é a filosofia segura e proveitosa” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, VIII, 1).

O platonismo serve para trazer a compreensão de que o caminho é a filosofia, porém, na concepção de Justino, não será a platônica. Nisto consiste a utilidade da filosofia de Platão, ou seja, tornou-se um baluarte na fé cristã. Através do conhecimento da verdadeira filosofia alcança-se a verdade, mais, o próprio Deus, e com ele todas as coisas que lhe concernem: verdadeiro amor, fé inabalável, paz interior e uma vida futura no além-mundo, num paraíso. Tal é a influência de Platão sobre Justino. Para além disso, Justino mesmo admite semelhanças com as doutrinas platônicas tais como a de que o mundo foi criado e organizado por Deus (JUSTINO. *I Apologia*, XX, 4; LIX, 1-5); sobre o livre arbítrio (JUSTINO. *I Apologia*, XLIV, 8), o julgamento final dos ímpios (JUSTINO. *I Apologia*, VIII, 4) e a imortalidade da alma (JUSTINO. *I Apologia*, XVIII, 1-6).

Ainda sobre a criação do Universo, Platão teria tomado de empréstimo a forma do Universo: “O que Platão, explicando a criação, diz no *Timeu* sobre o Filho de Deus: ‘Deu-lhe a forma de X no universo’, ele o tomou igualmente de Moisés” (JUSTINO. *I Apologia*, LX, 1). Assim, Justino compara o texto platônico àquele em que Moisés faz uma serpente de bronze

(segundo Justino, uma cruz) para curar os israelitas que tinham sido picados por cobras (*Números* 21:9). Segundo Justino:

Platão deve ter lido isso e, não compreendendo exatamente, nem entendendo que se tratava da figura da cruz, tomou-a pela letra X grega, e disse que o poder que acompanha a Deus estava primeiro estendido pelo universo em forma de X (LX, 5).

Mas Justino deixa bem claro: “não pedimos que se aceite por coincidir com eles, mas porque dizemos a verdade” (JUSTINO. *I Apologia*, XXIII, 1). O que se deve ressaltar é que, para Justino, Platão é que imitou os profetas do *Antigo Testamento*, especialmente Moisés, e não o contrário, ou seja, ele vê as coincidências entre o cristianismo e o platonismo como mero plágio deste último sobre o primeiro. Mas o mártir utiliza concepções platônicas também de forma modificada. Ao que parece quando diz que “foi assim que, em algum lugar, um dos antigos disse: “Se os governantes e os governados não forem filósofos, não é possível os Estados prosperarem” (JUSTINO. *I Apologia*, III, 3), ele está se referindo à ideia do rei-filósofo de Platão (TEIXEIRA, 1999, p. 42-45).

Em sua obra *A República*, temos: “Assustar-se-ão ao nos ouvirem declara que os males do Estado e dos cidadãos somente serão extintos quando os filósofos detiverem o poder e que o governo que imaginamos será realizado de fato?” (PLATÃO. *A República*, VI, 501e). Apresentando a mesma ideia, Platão em uma de suas cartas diz: “Então, os males do gênero humano não cessarão até que os filósofos puros e autênticos ocupem o poder ou aqueles que exercem o poder nas cidades cheguem a ser verdadeiros filósofos, graças a um favor especial divino” (PLATÃO. *Carta VII*). Neste caso, Justino reflete claramente uma ideia platônica com algumas alterações. Pois em Platão temos apenas o governante/filósofo, enquanto que a proposta de Justino é que ambos, tanto governantes quanto governados, sejam filósofos. Passamos, então, a analisar outro aspecto da identidade cristã conforme entendida por Justino: os cristãos enquanto um povo distinto dos demais.

## 5. OS OUTROS: OS NÃO CRISTÃOS E OS CRISTÃOS HETERODOXOS

Para conhecermos melhor o que era ser cristão para Justino, é necessário entendermos o que não era. É preciso atentar também para sua alteridade, para o outro. A alteridade é importante à medida que serve de modelo para a construção da própria identidade. O outro é quase tudo aquilo que a identidade não deve ser. Quase tudo porque sempre existirão pontos coincidentes. Sempre haverá no outro algo que será incorporado/apropriado e algo que será rejeitado. Da mesma forma ocorreu com as reflexões de Justino sobre a identidade cristã. Nos primeiros séculos, sua identidade foi construída não só pensando em uma harmonia interna de doutrinas e costumes, mas em sua distinção com o Judaísmo e os povos politeístas. Os cristãos precisavam ser diferentes dos judeus e dos demais povos para construir uma identidade própria ainda que algo dos dois fizesse parte de sua identidade. E mesmo esse algo teria uma leitura particular dentro do cristianismo. Os símbolos, ainda que preservados, não teriam exatamente os mesmos significados.

Justino, por vezes, ao apontar aquilo que os cristãos eram utiliza a comparação, feita com base não só naquilo que é semelhante nos grupos que ele considera não-cristãos, mas, principalmente, nas suas diferenças, o que nos revela que no outro há tanto pontos congruentes quanto incongruentes. Encontramos três grupos que ele classifica como não-cristãos: os judeus, os gentios e os heréticos. Este último é formado por cristãos com leituras distintas da ortodoxia de Justino.

O mártir reconhece a distinção entre judeus e cristãos. Reconhece que o cristianismo começou com os judeus, mas também que os cristãos gentios tornaram-se melhores cristãos que os cristãos judeus. Mas havia vários judeus que não acreditavam em Jesus como o messias prometido a Israel. Aliás, prometido não só a Israel, mas a todas as nações, a todos os povos. Jesus teve um papel fundamental na unificação dos povos. Com sua morte e sua ressurreição ele uniu judeus e gentios, bárbaros e gregos: “Nisto não há judeu nem grego; não há servo nem livre; não há macho nem fêmea; porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (*Gálatas* 3:28). Tudo isto aconteceu

conforme já estava profetizado pelos profetas do *Antigo Testamento*, conforme estava previsto nas profecias (JUSTINO. *I Apologia*, XXXI, 1).

Os judeus tiveram uma função importante no cumprimento dessas profecias acerca do Cristo. Além de ser no meio deles que o messias nasceria, a profecia sobre a morte do messias, segundo Justino, teve seu cumprimento graças a eles (JUSTINO. *I Apologia*, XXXVIII, 1-7). Na opinião de Justino, o fato dos judeus não terem entendido corretamente as profecias fizeram com que eles conspirassem contra o messias prometido, tornando-os responsáveis pela sua condenação e sua morte. Assim, Justino claramente os aponta como os grandes culpados pela morte de Jesus (JUSTINO. *I Apologia*, XXXV, 6; XXXVI, 3; XXXIII, 7) por não reconhecerem o verdadeiro messias de Israel (JUSTINO. *I Apologia*, XXXV, 6; XXXVI, 3; XLIX, 1-5; LIII, 6). Consequentemente, eles odiavam também os próprios cristãos por estes reconhecerem a Jesus como o filho de Deus por excelência (JUSTINO. *I Apologia*, XXXVI.1-3; XXII, 1; XXXI, 7). Eles possuíam as profecias, elas lhes diziam respeito, o messias vinha para libertá-los, mas não as souberam interpretar. Essas mesmas profecias já falavam da impenitência e da falta de entendimento dos judeus. Elas se referiam, por vezes, de forma não muito positiva em relação a eles. Justino cita *Isaias* 65:2 por três vezes: “Eu estendi as minhas mãos a um povo que não crê e contradiz, aos que andam por um caminho que não é bom” (JUSTINO. *I Apologia*, XXXV, 3; XXXVIII, 1; XVIX, 3). O que mostra a ênfase que Justino dá à culpa dos judeus, na falta de fé no verdadeiro messias, Jesus Cristo.

Apesar de serem os culpados, na concepção de Justino, pela morte do messias, eles ainda o reconhecerão, pois quando vier novamente o Cristo em sua segunda vinda, os judeus se arrependerão de não o terem dado crédito: “Então eles se arrependerão, quando de nada mais lhes valerá” (JUSTINO. *I Apologia*, LII, 9). Justino conclui: “Então haverá grande choro em Jerusalém, não pranto de bocas e lábios, mas pranto de coração; não rasgarão suas roupas, mas suas almas” (JUSTINO. *I Apologia*, LII, 11). Justino descreve os judeus como um povo conhecido no *Antigo Testamento* como Israel e Casa de Jacó. São chamados de judeus, pois levaram o nome da tribo de onde adviria o Cristo, ou seja, Judá (JUSTINO. *I Apologia*, XXXII, 3; LIII, 4). Alguns judeus creram em Jesus como o messias como já estava

previsto nas profecias, mas a maioria o rejeitou (JUSTINO. *I Apologia*, LIII, 7; *Isaias* 1:9). Para Justino, os judeus foram instrumentos nas mãos dos demônios para cumprirem os desejos destes em relação a Cristo (JUSTINO. *I Apologia*, LXIII, 10).

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

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

Mas quem são os gentios para Justino? O termo utilizado na Bíblia hebraica para gentio é *gôy* (גוי) e tanto no texto grego do *Antigo Testamento* (Septuaginta) quanto no *Novo Testamento*, temos os termos *ethnos* (ἔθνος) ou *hellen* (ἑλληγν). São geralmente traduzidos como nação, raça, gentes, gentios. Se estiver no singular podem se referir aos judeus<sup>14</sup> (HARRIS, 1998, p. 251-252; DOUGLAS, 1995, p. 662; VINE, 2002, p. 673). De forma geral, quando no plural, eles se referem aos outros povos que não os judeus<sup>15</sup>, e no caso mais especificamente cristão denotam não só os não-judeus, mas podem

<sup>14</sup> Veja-se *Lucas* 7:5; 23:2; *João* 11:48, 50-52).

<sup>15</sup> Veja-se *Mateus* 4:15; *Romanos* 3:29; 11:11; 15:10; *Gálatas* 2:8.

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

Justino, além do termo gentio, utiliza também as expressões: “gente de todas as nações” πάντων τῶν ἐθνῶν) e “gente de todas as raças” (πάντων γὰρ γενῶν ἀνθρώπων), “homens das nações” (ἐθνῶν ἀνθρώπους), “os povos das nações” (λαοὶ τῶν ἐθνῶν) ou simplesmente nações (λαόν) (JUSTINO. *I Apologia*, XXXI, 7; XXXII, 1-4, 12; XXXIX, 1; XL, 11, 15; XLI, 2-4; XLII, 3; XLIX, 1).

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

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

Aos do segundo tipo, Justino deixa claro que:

Aqueles, porém, que se vê que não vivem como ele ensinou, sejam declarados como não cristãos, por mais que repitam com a língua os ensinamentos de

---

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

Cristo, pois ele disse que se salvariam, não os que apenas falassem, mas que também praticassem as obras (JUSTINO. *I Apologia*, XVI, 8).

Apesar de serem chamados de cristãos, devem ser declarados como não sendo cristãos, pois “com sua vida má, eles talvez deem motivo àqueles que estão dispostos a caluniar de impiedade e iniquidade todos os cristãos” (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 7). Estão no terceiro tipo de gentios a elite imperial e aqueles que proferem calúnias contra os cristãos.

O último grupo de não cristãos possui algumas dificuldades de definição. Não é um outro como os anteriores. Este outro se revela nos demais grupos cristãos e são divisados pelos termos ortodoxia e heterodoxia que possuem um problema em comum: cada grupo se autodefine como único possuidor da verdade absoluta. Devido a isso, definir o que é ortodoxo e o que é heterodoxo torna-se uma tarefa um tanto quanto complicada para qualquer historiador que procura caminhar próximo de uma imparcialidade histórica<sup>17</sup>. Não obstante, apesar de não termos uma pretensão de neutralidade absoluta, somos, assim, inclinados a precisar melhor estes conceitos dentro do nosso trabalho. A palavra ortodoxia é formada pelos vocábulos *ὀρθός* e *δόξα*. O primeiro significa direito, reto, certo (PEREIRA, 1998, p. 412). O segundo significa parecer, opinião, juízo, crença, conjectura (PEREIRA, 1998, p. 150). O termo *ἕτερος*, por sua vez, quer dizer: o outro, o segundo, diferente, diverso, contrário, oposto (PEREIRA, 1998, p. 233). Daí a ideia de contraposição, de antagonismo entre os dois termos. Eles são utilizados para rotular o grupo que ao olhar para si próprio se vê como certo, como ortodoxos e que ao olhar para os outros grupos que possuem leituras cristãs diferentes, como errados, heréticos, heterodoxos. Como disse Paula Fredriksen ao focar mais

---

<sup>17</sup> Dentro desta perspectiva parece se enquadrar a metodologia de Gerd Theissen, em seu livro *A Religião dos Primeiros Cristãos*. Em uma das características de sua proposta para se trabalhar a religião cristã primitiva aponta para a necessidade de “desvencilhamento das categorias *ortodoxia* e *heresia*” (THEISSEN, 2009, p. 12, itálicos do autor). Segundo ele, “em princípio, todas as correntes cristãs primitivas gozam dos mesmos direitos. Dito de forma exagerada: em caso de dúvida, a ortodoxia é considerada como ‘a heresia que se impôs’” (THEISSEN, 2009, p. 12).

especificamente o tempo anterior ao Imperador Constantino: “‘Ortodoxia’ significa ‘opinião certa’ [...] este termo pode servir como uma autodesignação para qualquer grupo cristão: ‘ortodoxia’ é sempre ‘*minha* ortodoxia’” (FREDRIKSEN, 2006, p. 587, *itálico* da autora).

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

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

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

considerado o pregador dos gentios, o apóstolo do “evangelho da incircuncisão” (*Gálatas 2:7*).

Paulo mesmo esclarece que Tiago, Pedro e João “que eram considerados como as colunas, [conhecendo] a graça que me havia sido dada, deram-nos as destras, em comunhão comigo e com Barnabé, para que nós fôssemos aos gentios, e eles à circuncisão” (*Gálatas 2:9*). Apesar de suas divergências, apontadas por Paulo em sua carta aos Gálatas, o primeiro grande conflito ocorreu com o grupo de cristãos judaizantes. Tal fato está relatado no já citado capítulo 15 dos *Atos dos Apóstolos*, no qual o pivô do problema é a questão da circuncisão. Segundo o autor do livro de *Atos* alguns judeus que tinham vindo da Judéia estavam ensinando aos discípulos de Paulo em Antioquia da Síria que se eles não se circuncidassem conforme os costumes das leis mosaicas, não seriam salvos (*Atos dos Apóstolos 15:1*). Tal conflito só foi, de certa forma, resolvido no Concílio de Jerusalém, com as palavras de Pedro e Tiago que determinaram que “não se deve perturbar aqueles, dentre os gentios, que se convertem a Deus” (*Atos dos Apóstolos 15:19*).

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

Maravilho-me de que tão depressa passásseis daquele que vos chamou à graça de Cristo para outro evangelho; o qual não é outro, mas há alguns que vos inquietam e querem transtornar o evangelho de Cristo. Mas, ainda que nós mesmos ou um anjo do céu vos anuncie outro evangelho

além do que já vos tenho anunciado, seja anátema. Assim, como já vô-lo dissemos, agora de novo também vo-lo digo. Se alguém vos anunciar outro evangelho além do que já recebestes, seja anátema (*Gálatas* 1:6-9).

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

De forma sucinta, seus ensinamentos baseavam-se basicamente na ideia de que a salvação era adquirida através da *gnose* – conhecimento (MEYER, 2003, p. 1). Tal conhecimento tinha caráter específico e só era destinado a um grupo de iluminados que o recebiam, pois este era secreto e necessitava de revelação divina. O objetivo desse conhecimento era a união da alma com Deus (DOUGLAS, 1995, p. 674). Elementos da doutrina gnóstica podem ser verificados no *Novo Testamento*. Segundo Douglas: “A ‘heresia colossense’ combinava especulações filosóficas, poderes astrais, reverência a intermediários angélicos, tabus alimentares, e práticas ascéticas” (DOUGLAS, 1995, p. 675). Douglas apresenta ainda traços de gnosticismo na I e II a *Timóteo*, I e II *João* e I aos *Coríntios*. Nesta última, lista: O deleite na gnose (I *Coríntios* 8:1; 13:8); O deleite na sabedoria (I *Coríntios* 1:17); A promiscuidade de alguns e a preocupação relativa ao casamento (I *Coríntios* 6:13; 7:1-40); Negavam a ressurreição (I *Coríntios* 15:12).

Douglas conclui dizendo que “Essas coisas eram apenas sintomas; certamente não constituíam ainda um sistema; porém, exibem o solo onde os sistemas gnósticos se desenvolviam tão luxuriantemente” (DOUGLAS, 1995, p. 675). Em I *João* encontramos outras características. O autor da

epístola adverte sobre a existência de falsos profetas em seu tempo e aponta para alguns que não confessavam que “Jesus veio em carne” (*I João* 4:2). Ele afirma que “Todo o espírito que confessa que Jesus Cristo veio em carne é de Deus; e todo o espírito que não confessa que Jesus Cristo veio em carne não é de Deus” (*I João* 4:2-3). Em *II João*, o autor enfatiza: “Porque já muitos enganadores entraram no mundo, os quais não confessam que Jesus Cristo veio em carne. Este tal é o enganador e o anticristo” (*II João* 1:7). Esse aspecto é facilmente associado à ideia negativa que os gnósticos possuíam em relação à matéria. Para eles, a matéria era má, daí negarem a encarnação de Jesus (DOUGLAS, 1995, p. 674).

O gnosticismo ganhou campo no segundo século. Entre os mais eminentes líderes gnósticos deste período estão Simão, o Mago; Marcião<sup>18</sup> de Sínope, Menandro (discípulo de Simão, o Mago), Cerinto, Basilides, Valentino e Carpócrates de Alexandria. Destes nos interessam apenas os três primeiros que estão presentes na *I Apologia* de Justino. A primeira referência a Simão, o Mago encontra-se no capítulo 8 dos *Atos dos Apóstolos*. Filipe, um dos sete diáconos escolhidos pela Igreja para cuidar da distribuição dos bens que ela recebia, foi pregar o evangelho em Samaria. Lá Filipe encontra-se com Simão que fica estupefato “vendo os sinais e as grandes maravilhas que se faziam” (*Atos dos Apóstolos* 8:13), e, segundo o autor do livro de *Atos*, Simão também creu. O texto não nos mostra se Simão era de Samaria, mas que já havia estado ali e praticado magia de tal forma que todos na cidade o chamavam de “a grande virtude de Deus” (*Atos dos Apóstolos* 8:10).

O texto em si não fala de uma conversão de Simão, mas diz apenas que acreditou. No decorrer do relato percebe-se que o interesse de Simão era pelos sinais miraculosos que eram realizados. Posteriormente, os apóstolos Pedro e João descem para Samaria. Estes oraram para os crentes

---

<sup>18</sup> Segundo Harnack, Marcião não pode ser considerado como um gnóstico. Ele elenca quatro razões: Ele não era guiado por qualquer interesse científico especulativo ou mesmo apologético, mas por interesse soteriológico; ele coloca toda ênfase na fé e não na Gnose; na exposição de suas ideias, ele não aplicou os elementos de qualquer sabedoria religiosa semítica, nem os métodos da filosofia da religião grega; ele nunca fez distinção entre uma forma de religião esotérica e uma exotérica. Porém é comum os padres da Igreja considerarem Marcião como um gnóstico (HARNACK, p. 1893, 222-223).

de Samaria para que recebessem o Espírito Santo. Vendo isto, Simão lhes ofereceu dinheiro para que pudesse ter o mesmo poder dos apóstolos. Pedro, indignado, o repreende:

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

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

Menandro foi um discípulo de Simão, o mágico. Também originário de Samaria, de uma aldeia chamada de Carapateia. Esteve em Antioquia e com suas mágicas enganou a muitos. Dizia a seus seguidores que eles não iriam morrer (JUSTINO. *I Apologia*, XXVI, 4; LVI, 1). Justino nos revela também pouco sobre Marcião. Segundo Irineu, Justino escreveu uma obra específica sobre ele intitulada *Contra Marcião* (IRINEU. *Contra as Heresias*, IV, 6, 2), que até o momento encontra-se perdida. Na *I Apologia*,

ele nos diz que Marcião era natural da região do Ponto. Era contemporâneo a Justino: “Por fim, um tal Marcião, natural do Ponto, está agora mesmo ensinando seus seguidores” (JUSTINO. *I Apologia*, XXVI, 5; grifo nosso). Sobre sua pregação, nos informa que ele ensinava seus discípulos a crer em um outro Deus que, segundo Marcião, era superior ao Deus Criador e, conseqüentemente, negando este último (JUSTINO. *I Apologia*, XXVI, 5; LVIII, 1-3). Segundo Justino “Muitos lhe deram fé, como se ele fosse o único que conhece a verdade” (JUSTINO. *I Apologia*, LVIII, 2).

Nenhuma obra de Marcião sobreviveu. Obviamente devido ao seu conteúdo foram consideradas perigosas e foram destruídas. As informações que possuímos dele são apenas de seus oponentes, como é o caso de Justino e Irineu, entre outros. O principal refutador de Marcião foi certamente Tertuliano, bispo de Cartago que viveu entre os anos 160 d.C. e 220 d.C. Sua obra é homônima a de Justino. Segundo Epifânio, bispo de Salamina, Marcião era da cidade de Sinope, no Ponto (RÄISÄNEN, 2005, p. 102). Para Marcião, o Deus do *Antigo Testamento* era um Deus mau que amava a guerra e o derramamento de sangue, enquanto via em Cristo um Deus bom. Assim, Jeová não poderia ser o pai de Jesus. Marcião, rejeitou todo o *Antigo Testamento* e boa parte do *Novo Testamento*, adotando apenas o evangelho de Lucas e as cartas paulinas como sua Bíblia, porém, segundo Irineu, de forma “mutilada” (RÄISÄNEN, 2005, p. 105; EVANS, 2006, p. 202; IRINEU. *Contra as Heresias*, XXLII, 2).

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

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

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

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

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

Não, porém, do Deus verdadeiríssimo, pai da justiça, do bom senso e das outras virtudes, no qual

não há mistura de maldade. A ele e ao Filho, que dele veio e nos ensinou tudo isso, ao exército dos outros anjos bons, que o seguem e lhe são semelhantes, e ao Espírito profético, nós cultuamos e adoramos, honrando-os com razão e verdade, e ensinando generosamente, a quem deseja sabê-lo a mesma coisa que aprendemos (JUSTINO. *I Apologia*, VI, 1, 2; grifos nossos).

Não condiz com os ensinamentos que Justino recebeu dos evangelhos, nem tão pouco dos apóstolos a ideia de um Deus mau. Ora o próprio Jesus declara: “Ninguém é bom a não ser Deus, que fez todas as coisas” (JUSTINO. *I Apologia*, XVI, 7). Como pode o Deus criador ser mau se o próprio Mestre afirma a sua bondade? Mesmo a ideia de alguém que se autodeclara deus é inconcebível. A ordem a que Justino se apegava esclarece: “Aprendemos que ele é o Filho do próprio Deus verdadeiro, e o colocamos em segundo lugar, assim como o Espírito profético, que pomos no terceiro” (JUSTINO. *I Apologia*, XIII, 3; grifo nosso). Quanto à exclusividade do Deus verdadeiro ainda diz: “Depois de crer no Verbo [...] e, por meio do Filho, seguimos o único Deus unigênito<sup>19</sup> [...] agora, nos consagramos ao Deus bom e ingênito” (JUSTINO. *I Apologia*, XIV, 1, 2; grifo nosso). A ortodoxia de Justino não se enquadra com qualquer doutrina que vá contra a sua leitura do ensinamento dos apóstolos. Procuramos vislumbrar aquilo que é avesso às concepções que Justino tinha quanto à identidade cristã e buscamos, a seguir, entender suas intenções ao escrever a *I Apologia*. Com

<sup>19</sup> No original temos *Θεῶ δε μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ*. Uma tradução mais coerente seria “Deus único não gerado” (ou como o autor geralmente traduz: ingênito, provavelmente influenciado pela tradução latina: *ingenitum Deum*. Cf. JUSTINO. *I Apologia*, XIV, 2; XXV, 2; XLIX, 5; LIII, 2; ΙΥΣΤΙΝΟΥ. *Απολογία Πρωτη*, XIV, 2). Unigênito dá a ideia errônea de que o Deus Criador teria sido gerado. Tal aspecto caberia a Cristo, enquanto Logos, razão universal, mas não ao Deus Criador (JUSTINO. *I Apologia*, XIII, 3). Como unigênito (filho único) Jesus é referido frequentemente nos escritos joaninos, não o Pai (*João* 1:14, 18; 3:16, 18; *I João* 4:9) e como primeira criação de Deus em Justino: “Aprendemos que Cristo é o primogênito (πρωτογενής) de Deus” (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI, 2). O tradutor pode ter confundido *μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ* com *μονογενής*.

isto, podemos compreender melhor a ideia que Justino tem sobre o que era ser cristão.

## 6. A FORÇA ILOCUCIONÁRIA: OS ATOS DO DISCURSO E AS INTENÇÕES DE JUSTINO

Alguns aspectos para uma abordagem segundo os padrões do contextualismo linguístico já foram trabalhados, tais como a intertextualidade e o contexto histórico-social. Tratamos agora mais especificamente daquilo que Skinner chama de atos linguísticos ou atos do discurso ou ainda de atos ilocucionários. Skinner busca e analisa os atos linguísticos presentes no texto. A partir deles procura perceber sua coerência interna, a relação texto-fonte com os demais textos em que ele se relaciona (intertexto) e o contexto da obra. Os dois primeiros foram primordiais para conhecermos o contexto da *I Apologia*, bem como a sua relação de intertextualidade com o *Novo Testamento*, o *Velho Testamento* e com as obras de poetas e filósofos gregos. Falta-nos apresentar os atos linguísticos presentes no texto e a partir deles verificar a coerência destes atos em relação ao próprio texto, ao contexto e aos outros textos que possuem alguma relação com ele. Com isso, analisamos a intenção do autor ao escrever a *I Apologia* e compreender a sua relevância e função na construção de uma identidade cristã unitária, proposta adequada ao seu contexto de escrita, mas que nunca passou de uma idealização do mártir.

Justino nos apresenta um ponto de partida no qual podemos encontrar sua intenção. Ele afirma: “Com o presente escrito [...] pretendemos [...] pedirmos que realizeis o julgamento contra os cristãos conforme o exato discernimento da investigação” (JUSTINO. *I Apologia*, II, 3). Mais à frente ele insiste: “Para que não se pense que se trata de alguma fanfarronada nossa e opinião audaciosa, pedimos sejam examinadas as acusações contra os cristãos” (JUSTINO. *I Apologia*, II, 3). A ênfase, logo de início, é no julgamento justo dos cristãos, e é aqui que verificamos as primeiras expressões com força ilocucionária: a solicitação, o pedido, a súplica. Tal ato está relacionado com o gênero da própria obra, ou seja, com a ἐντευξιῶν e αὐχομένων. É, *a priori*, o objetivo explicitado por Justino: fazer uma súplica

à elite imperial para que os cristãos sejam julgados com justiça. Skinner diz que “quando proferimos um enunciado com significado, ao mesmo tempo realizamos com êxito atos ilocucionários como pretender, avisar, suplicar, informar, etc.” (SKINNER, 2009, p. 11, grifo nosso).

A questão é que estes atos ilocucionários não se restringem à súplica, mas também à defesa dos cristãos, pois seria necessário apresentar os pontos favoráveis em relação aos cristãos. Nisto Skinner ainda nos esclarece que encontrar a intenção do autor “equivale a ser capaz de dizer o que deu significado a obra como ataque a, ou defesa de, crítica a, ou contribuição a alguma atitude ou linha de argumentação concreta, etc.” (SKINNER, 2009, p. 11). Para que Justino defenda os cristãos é de fundamental importância que ele apresente-os ao Império. Tal apresentação deve ser feita de forma coerente de maneira que eles sejam apresentados como realmente são. Por isso, é nesta força ilocucionária que precisamente está também sua exposição identitária dos cristãos. Assim, Justino aponta que “Cabe a nós, portanto, expor ao exame de todos a nossa vida e os nossos ensinamentos” (JUSTINO. *I Apologia*, III, 4). Em sua exposição, traz-nos informações bastante úteis sobre o que ele vê como específico dos cristãos.

Dois pontos são básicos nessa exposição: “nossa vida e os nossos ensinamentos” professados pelos cristãos (JUSTINO. *I Apologia*, III, 4), ou seja, os hábitos, as atitudes e as doutrinas. Justino propõe explicitar os dois fundamentos que alicerçam qualquer religião, mas não só a religião, qualquer filosofia. A relação é simples e o próprio Justino a apresenta: “Com efeito, todo homem sensato manifestará que a melhor exigência, ou ainda mais, que a única exigência justa é que os súditos possam apresentar uma vida e um pensar irrepreensíveis” (JUSTINO. *I Apologia*, III, 2). A contrapartida, ele nos mostra logo a seguir: “por outro lado, igualmente os mandantes deem sua sentença não levados pela violência e tirania, mas segundo a piedade e a filosofia. Só assim governantes e governados podem gozar de felicidade” (JUSTINO. *I Apologia*, III, 2). Somente assim, segundo Justino, haverá a *pax* no Império. A primeira parte fica a cargo do mártir realçar/expor para que o Imperador possa entender melhor quem são os cristãos. A segunda, fica a cargo do próprio Imperador, piedoso e sábio. Ora, a intenção de Justino é que os cristãos possam viver tranquilamente (em paz) dentro do Império.

A petição para que se faça um julgamento justo só se faz pertinente para os casos em que supostos cristãos andam levianamente ou praticaram algum crime digno de castigo. Não é o caso dos cristãos verdadeiros. A estes nem julgamento deveria haver, pois “não se deve julgar que alguém seja bom ou mau por levar um nome, se prescindirmos das ações que tal nome supõe. Além disso, se se examina aquilo de que nos acusam, somos os melhores homens” (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 1). Ele enfatiza: “Com efeito, em sã razão, de um nome não se pode originar elogio ou reprovação, se não se puder demonstrar por fatos alguma coisa virtuosa ou vituperável” (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 3). O ideal é que não haja a delação contra os cristãos meramente por causa do nome, pois o nome não revela culpa alguma. Porém, como infelizmente existem as delações por causa simplesmente do rótulo, Justino repete sua súplica: “Nós vos pedimos, portanto, que sejam examinadas as ações de todos os que vos são denunciados, a fim de que o culpado seja castigado como iníquo, mas não como cristão” (JUSTINO. *I Apologia*, VII, 4).

Em síntese, essa é a intenção primária de Justino: não haver julgamento para os cristãos exceto quando houver delação. Assim mesmo, tal julgamento deve ser feito “conforme o exato discernimento da investigação” (JUSTINO. *I Apologia*, II, 3) e não se deve condenar os cristãos por serem cristãos, exceto quanto estes o são apenas de nome. E aqui entra a identidade cristã como formulada por Justino, ou seja, ao desenvolver sua defesa ele apresenta as características do que é ser cristão e do que não é. Temos, assim, na intenção do autor uma preocupação identitária que o leva a revelar um quadro daquilo que é ser cristão. Esse “ser” e o “não ser” é o que apresentamos nos itens anteriores deste artigo e gostaríamos de comentá-los, a seguir, de forma mais precisa. Não nos distanciando da ideia de que no caráter performático de uma palavra ou expressão, ou seja, em seus atos ilocucionários, podemos detectar a identidade cristã almejada.

## **7. SER CRISTÃO E A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA**

De forma geral, ser cristão, para Justino, é viver conforme Jesus viveu (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI, 3-4). Isto inclui vários outros aspectos como,

por exemplo, ser bom (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 5), contribuir para a paz do Império (JUSTINO. *I Apologia*, XII, 1), e crer na obra salvífica de Jesus e em seus ensinamentos (JUSTINO. *I Apologia*, XXXVIII, 1-7; XLVI, 2; LIII, 3). Um cristão é, acima de tudo, aquele que segue e serve ao seu mestre (JUSTINO. *I Apologia*, IV, 7; XIII, 3; XV, 5; XIX, 6). Neste ponto, para Justino, Jesus equipara-se, melhor, supera, os grandes filósofos.

Os ensinamentos de Jesus são superiores aos dos demais filósofos. Sua superioridade encontra-se em sua antiguidade, em sua influência nos próprios filósofos gregos, em sua coerência interna e em sua autenticidade comprovada pelas profecias. Quanto a este último ponto, nós já vimos sua importância para Justino. No que diz respeito à antiguidade dos ensinamentos cristãos é também fundamental para sua argumentação (JUSTINO. *I Apologia*, XXIII, 1; XLVI, 1-2). É importante esclarecer que todos “aqueles que viveram conforme o Verbo são cristãos” (JUSTINO. *I Apologia*, XLVI, 3). Ora, os ensinamentos de Cristo estão presentes em tempos muito anteriores à sua existência enquanto homem. Eles remontam aos antigos profetas, a começar por Moisés, que ele salienta amiúde ser “mais antigo do que os escritores gregos” (JUSTINO. *I Apologia*, XLIV, 8; LIV, 5; LIX, 1), mas cita outros pelo nome, tais como Isaías, Ezequiel, Jeremias e Miquéias.

O segundo ponto faz parte de uma argumentação muito comum entre vários apologistas judaicos (FRANGIOTTI, 1995, p. 15). Como já dissemos anteriormente, os filósofos gregos teriam, para Justino, plagiado os profetas do *Antigo Testamento* (JUSTINO. *I Apologia*, LIX, 1-6; LX, 1-7). Justino esclarece que: “Em geral, tudo o que os filósofos e poetas disseram sobre a imortalidade da alma e da contemplação das coisas celestes, aproveitaram-se dos profetas, não só para poder entender, mas também para expressar isso” (JUSTINO. *I Apologia*, XLIV, 9). Platão teria utilizado várias máximas e ensinamentos de Moisés como sobre a responsabilidade do homem diante de suas escolhas (JUSTINO. *I Apologia*, XLIV, 8); sobre a criação do mundo e com quais elementos o formou (JUSTINO. *I Apologia*, LIX, 1); sobre a forma do Universo (JUSTINO. *I Apologia*, LX, 1), etc.

Podemos ainda perceber o que é ser cristão quando Justino se refere à “nossa religião” (JUSTINO. *I Apologia*, III, 3). Justino está preocupado em esclarecer a “natureza ignorada do cristianismo” (LIEU, 2004, p. 1;

JUSTINO. *I Apologia*, III, 3). O termo religião aqui é, no texto grego νομιζόντων (de νόμος e νομίζω). Possui declinação verbal e não de substantivo, pois está no futuro ativo do particípio. Porém, o particípio, no grego, tem características de verbo e adjetivo. Como adjetivo ainda pode ser utilizado de forma atributiva para qualificar um substantivo, como predicativo, e, caso não esteja acompanhado de um substantivo, pode funcionar como um (REGA, 1991, p. 93-94; HANSEN & QUINN, 1992, p. 206). Νόμος significa uso, costume, opinião geral, máxima (PEREIRA, 1998, p. 391). Νομίζω quer dizer ter por costume, submeter aos costumes, às leis (PEREIRA, 1998, p. 390). Marilena Chauí esclarece ainda que *nómos* significa “a convenção, que depende de uma decisão humana [...] a convenção acordada por um grupo e que se torna lei para esse grupo” (CHAUÍ, 2002, p. 165-166). Neste sentido νόμος está em contraposição à φύσις, pois este, que significa natureza, não depende da ação humana (CHAUÍ, 2002, p. 165).

Para Justino, a *nómos* cristã não é uma convenção humana, mas uma instituição ordenada por Deus e que possui os seus próprios costumes e crenças (JUSTINO. *I Apologia*, III, 4). Neste sentido, é esclarecedor quando diz que o cristianismo é uma filosofia “segura e proveitosa” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão* VIII, 1). Segura é, no texto grego, ἀσφαλῆ e proveitosa é σύμφορον. A primeira significa também firme e prudente (PEREIRA, 1998, p. 89). A segunda quer dizer ainda favorável, apropriado, conveniente (PEREIRA, 1998, p. 544). Tais termos apontam para a superioridade do cristianismo e revelam o propósito também superior de vida, de *nómos*, de *aretê* (virtude). Seus costumes visam particularmente a um *modus vivendi* superior. O historiador Henri-Iréne Marrou explica que:

A filosofia helenística não é apenas uma modalidade determinada de formação intelectual, mas também um ideal de vida, que pretende plasmar o homem por inteiro; tornar-se filósofo é adotar um modo de vida novo, mais severo do ponto de vista moral, envolvendo certo esforço ascético, o qual se manifesta, de maneira concreta,

no comportamento, na alimentação e no vestuário (MARROU, 1990, p. 323).

Isto se coaduna com o que temos em Justino:

Depois de crer no Verbo, nós nos afastamos deles (os demônios) e, por meio do Filho, seguimos o único Deus unigênito. Antes, nós nos comprazíamos na dissolução; agora, abraçamos apenas a temperança; antes, nos entregávamos às artes mágicas; agora, nos consagramos ao Deus bom e ingênito; antes, amávamos, acima de tudo, o dinheiro e as rendas de nossos bens; agora, colocamos em comum o que possuímos e disso damos uma parte para todo aquele que está necessitado; antes, nós nos odiávamos e nos matávamos mutuamente e não compartilhávamos o lar com aqueles que não pertenciam à nossa raça pela diferença de costumes; agora, depois da aparição de Cristo, vivemos todos juntos, rezamos por nossos inimigos e tratamos de persuadir os que nos aborrecem injustamente, a fim de que, vivendo conforme os belos conselhos de Cristo, tenham boas esperanças de alcançar conosco os mesmos bens que esperamos de Deus, soberano de todas as coisas. (JUSTINO. *I Apologia*, XIV, 1-3).

Adentrar pelas portas do cristianismo é adentrar para uma nova concepção filosófico-religiosa. Ser cristão não é só pertencer a uma religião (JUSTINO. *I Apologia*, III, 3), mas é fazer parte de uma nova filosofia. Aqui filosofia e religião se mesclam, se complementam. É fácil ver em Justino um λόγος προτρεπτικός, o chamado “discurso exortativo” que tinha como finalidade exortar os jovens à vida filosófica (MARROU, 1990, p. 324). Porém, Justino conclama a todos os romanos, em particular a elite imperial, a aceitarem esse novo estilo de vida filosófico (JUSTINO. *I Apologia*, LIII,

12; cp. com: JUSTINO. *I Apologia*, II, 2). Ora cada qual que segue uma determinada escola, linha de pensamento ou grupo possui uma denominação própria. Justino explica que “entre os gregos, aos que seguem as opiniões que lhes agradam todo mundo lhes dá o nome de filósofos, como também entre os bárbaros levam um nome comum os que foram e pareceram sábios, o mesmo acontece com os cristãos” (JUSTINO. *I Apologia*, VII, 3).

O que Justino parece refletir no trecho<sup>20</sup> acima é a ideia de que os sábios entre os gregos são chamados de filósofos; entre os bárbaros (judeus), profetas; e aqueles que creem no Messias/Logos Jesus Cristo recebem o nome comum de cristãos. Cada grupo de sábios recebe um nome. Os cristãos são reconhecidos por este nome tanto pelos de dentro do grupo quanto pelos de fora. Podem, assim, serem identificados com os σοφός χριστιανός, isto é, os sábios cristãos, ou ainda melhor, os φιλόσοφος χριστιανός, os filósofos-cristãos. Justino deixa antever o seu desejo de que todos se tornem filósofos-cristãos no início de sua apologia: “Foi assim que, em algum lugar, um dos antigos disse: ‘Se os governantes e os governados não forem filósofos, não é possível os Estados (*cities, póleis*) prosperarem” (JUSTINO. *I Apologia*, III, 3). Ambos, governantes e governados, são desejados nessa nova forma de viver, o que é confirmado em seu *Diálogo com Trifão*: “Desse modo, portanto, e por esses motivos, sou filósofo, e desejaria que todos os homens, com o mesmo empenho que eu, seguissem a doutrina do Salvador” (JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, VIII, 2). Ser filósofo e seguir as doutrinas do Salvador são, desta forma, a mesma coisa.

Desta maneira, ser cristão implica em ser um filósofo, mas não um filósofo aos moldes gregos, nem tampouco conforme a lei judaica simplesmente. É preciso adotar outro caminho que suplante os padrões judaicos e os ensinamentos dos filósofos sem desprezar de tudo esses padrões e esses ensinamentos. É preciso peneirá-los, filtrá-los e se apropriar daquilo que não entre em choque com a mensagem deixada pelo Mestre e

---

<sup>20</sup> Apesar de neste trecho haver uma conotação negativa, em que Justino mostra que nem todos que são chamados de cristãos o são realmente e que o mesmo acontece com os gregos e os judeus, percebe-se claramente a relação com a nomenclatura. Cada grupo é “batizado” com um nome específico.

transmitida nas “memórias dos apóstolos”. Este novo caminho chama-se cristianismo. Aqueles que participam dele são chamados de cristãos.

### BIBLIOGRAFIA

- A. EVANS, CRAIG, *Fabricating Jesus, How Modern Scholars Distort the Gospels*. Illinois: IVP Books, 2006, 290p.
- ABBAGNANO, NICOLA, *Dicionário de Filosofia*, São Paulo, Martins Fontes, 2003, 1014p.
- AUDI, ROBERT (Ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, New York, Cambridge University Press: 1999, 1001p.
- BARTH, KARL, *Credo, Comentários ao Credo Apostólico*, São Paulo: Novo Século, 2003, 191p.
- BÍBLIA, PORTUGUÊS, BÍBLIA DE ESTUDO DA MULHER, TRADUÇÃO DE JOÃO FERREIRA DE ALMEIDA, BELO HORIZONTE: ATOS, 2002, 1378P.*
- BRÉHIER, ÉMILE, *Histoire de la Philosophie, L'Antiquité et le Moyen âge*, Paris: PUF, 1967, T. 1, 600p.
- BULFINCH, THOMAS, *O Livro de Ouro da Mitologia, Histórias de Deuses e Heróis*, Ediouro: Rio de Janeiro, 2002, 355p.
- CHAUÍ, MARILENA, *Introdução à História da Filosofia, Dos Pré-Socráticos a Aristóteles*, São Paulo: Companhia das Letras, 2002, 539p.
- D. DOUGLAS, J. (Org.), *O Novo Dicionário da Bíblia*, São Paulo: Vida Nova, 1995, 1680p.
- E. MORRIS, JOE, *Revival of the Gnostic Heresy*, New York: Palgrave Macmillan, 2008, 240p.
- E. VINE, W.; UNGER, F. MERRIL; WHITE JR., WILLIAN, *Dicionário Vine, O Significado Exegético e Expositivo das Palavras do Antigo e do Novo Testamento*, Rio de Janeiro: CPAD, 2002, 1115p.
- FERRATER MORA, JOSÉ, *Dicionário de Filosofia*, São Paulo: Loyola, 2000, T. 1 - T. 2, 1621p.
- FRANGIOTTI, ROQUE, *História das Heresias (séculos I-VII), Conflitos Ideológicos Dentro do Cristianismo*, São Paulo: Paulus, 2007, 164p.

- FRANGIOTTI, ROQUE, “Introdução”, pp. 13-16. En: *I Apologia de Justino de Roma*, São Paulo, Paulus, 1995, 324p.
- FRANGIOTTI, ROQUE, “Introdução”, pp. 87-89. En: *II Apologia de Justino de Roma*, São Paulo, Paulus, 1995, 324p.
- FREDE, MICHAEL, “The Sceptics”, pp. 253-286. En: FURLEY, DAVID (Ed.), *Routledge History of Philosophy, From Aristotle to Augustine*, London: Routledge, 1999, 462p.
- FREDRIKSEN, PAULA, “Christians in the Roman Empire in the First Three Centuries CE”, pp. 587-606. En: S. POTTER, DAVID (Ed.), *A Companion to the Roman Empire*, Oxford: Blackwell Publishing, 2006, 691p.
- FURLEY, DAVID (Ed.), *Routledge History of Philosophy, From Aristotle to Augustine*, London: Routledge, 1999, 462p.
- HASTINGS, JAMES (Ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics Part 22*, New York: Charles Scribner’s Sons, 1908, 484p.
- IRENAEUS, “Against Heresies”, pp. 508-955. Translate by Philip Schaff, En: SCHAFF, Philip, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, Edinburg: Wm. B. Eerdmans, 1867, 1040p.
- ΙΥΣΤΙΝΟΥ, “Απολογία Προτη”, pp. 327-440. En: MIGNE, Jacques Paul. *Patrologiae Cursus Completus*, Paris: J. P. Migne Editorem, 1857, 1820p.
- JUSTINO DE ROMA, “I Apologia”, Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin, pp. 21-86. En: *Justino de Roma: I e II Apologia, Diálogo com Trifão*, São Paulo: Paulus, 1995, 324p.
- JUSTINO DE ROMA, “II Apologia”, Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin, pp. 87-108. En: *Justino de Roma: I e II Apologia, Diálogo com Trifão*, São Paulo: Paulus, 1995, 324p.
- JUSTINO DE ROMA, “Diálogo com Trifão”, Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin, pp. 109-324. En: *Justino de Roma: I e II Apologia, Diálogo com Trifão*, São Paulo: Paulus, 1995, 324p.
- K. EMILSSON, EYJÓLFUR, “Neo-Platonism”, pp. 357-388. En: FURLEY, DAVID (Ed.), *Routledge History of Philosophy, From Aristotle to Augustine*, London: Routledge, 1999, V. 2, 462p.
- LAIRD HARRIS, R. (Org.), *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1998, 1789p.

- LANGSHAW AUSTIN, JOHN, *How to do things with Words*, Oxford: University Press, 1962, 167p.
- MARROU, HENRI-IRÉNÉE, *História da Educação na Antiguidade*, São Paulo: Epu, 1990, 639p.
- MEYER, MARVIN, “Gnosticism, Gnostics, and the Gnostic Bible”, pp. 1-20. En: BARNSTONE, WILLIS; MEYER, MARVIN (Ed.), *The Gnostic Bible*, Boston: Shambala, 2003, 860p.
- PEREIRA, ISIDRO, *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, Braga: Tilgráfica, 1998, 1054p.
- PLATÃO, *A República*, Tradução de Enrico Corvisieri, São Paulo: Nova Cultural, 2004, 352p.
- PLATÃO, “Apologia de Sócrates”, Tradução de Enrico Corvisieri, En: *Sócrates*, São Paulo: Nova Cultural, 2004, 287p.
- PLATO. “Letter VII”. Translated by Benjamin Jowett. pp. 3216-3243. En: MOHAMED, Elwany (Comp.), *The Complete Works*. 3489p. En: <http://www.cakravartin.com/wordpress/wp-content/uploads/2008/08/plato-complete-works.pdf>. Acessado em 20/02/2012.
- PLUTARCO, *Vidas Paralelas, Teseo e Rômulo*, Tradução Delfim Ferreira Leão, Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008, 187p.
- RÄISÄNEN, HEIKKI, “Marcion”, pp. 100-124. En: MARJANEN, ANTTI; LUOMANEN, PETRI, *A Companion to Second-Century Christian “Heretics”*, Leide: Brill, 2005, 385p.
- SCHAFF, PHILIP (Ed.), *Creeds of Christendom, The History of Creeds*, Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library, 2003, 799p.
- SEBASTIÃO DE SOUZA, VANDERLEI, “Autor, texto e contexto, A História Intelectual e o ‘Contextualismo Linguístico’ na Perspectiva de Quentin Skinner”, *Revista de História e Estudos Culturais*, 2008; V. 5, nº (4), 1-19.
- SENECA, DE CONSOLATIONE AD HELVIAM, EN: [HTTP://WWW.PERSEUS.TUFTS.EDU/HOPPER/TEXT?DOC=PERSEUS:TEXT:2007.01.0017](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=PERSEUS:TEXT:2007.01.0017). ACESSADO EM: 19/02/2012.
- SILVA SANTOS, BENTO, “Platonismo e Cristianismo, Irreconciliabilidade Radical ou Elementos Comuns?”, *Veritas*, Revista de Filosofia, 2003; V. 48, 323-336,

- SIQUEIRA ABRÃO, BERNADETE, *A História da Filosofia*, São Paulo: Nova Cultural, 2004, pp. 480.
- SKINNER, QUENTIN, “Motivos, intenciones e interpretación”, *Ingenium Revista de historia Del pensamiento moderno*, 2009; V. 1, 77-92,
- SKINNER, QUENTIN, *Razão e Retórica na filosofia de Hobbes*, São Paulo: Ed. UNESP, 2000, 639p.
- SPANIOL, WERNER, FILOSOFIA E MÉTODO NO SEGUNDO WITTGENSTEIN, *SÃO PAULO: LOYOLA, 1989, 149P.*
- STANIFORTH, MAXWELL, “Introdução”, pp. 11-22. En: MARCO AURÉLIO, *Meditations*, Penguin Books, 2002, 136p.
- STOKES, PHILIP, *Filosofia: Os Grandes Pensadores*, Belo Horizonte: Cedec, 2009, 303p.
- T. BURKE, G., <http://www.e-cristianismo.com.br/pt/geral/200>. Acessado em 13/02/2012.
- TEIXEIRA, EVILÁSIO, *A Educação do Homem Segundo Platão*, São Paulo: Paulus, 1999, 142p.
- THEISSEN, GERD, *A Religião dos Primeiros Cristãos, Uma Teoria do Cristianismo Primitivo*, São Paulo: Paulinas, 2009, 454p.
- VON HARNACK, ADOLF, *History of Dogma*, Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library, 1893, 330p.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell, 1958, 250p.