

ACADÊMICA

Série

ANDRÉ LUIZ RODRIGUES DA SILVA

Educação,
Igreja e Discipulado
em São Justino,
Mártir de Roma

LETRACAPITAL

Paráfrase de I Apol. 50,5-9:

Κύριε, τὶς ἐπίστευσε τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;

Senhor, quem haverá de acreditar naquilo que temos para dizer?

Para quem o braço do Senhor se fez revelar? Dele verificamos nossas certezas mais elevadas apenas declarando-o como uma criança indefesa ou como um pedaço de tronco enraizado sobre a terra ressecada. Nenhum sinal de glória nem tampouco de honra existe ali. Ao olhar para ele, nós não conseguimos encontrar beleza, formosura, majestade, esplendor. Pelo contrário, tudo que dizia respeito a ele parecia inculto e miserável aos olhos dos que passavam. Homem chagado que tinha consciência de passar por grandes sofrimentos, porque o seu rosto estava desconfigurado, seus ideais se frustraram na desonra e na zombaria a ele imputadas e, por isso, não foi estimado como o amado a ser conhecido.

Agora que ele carrega os nossos pecados e sofre por causa de nós e no nosso lugar, nós podemos compreender em que intensidade ele se encontrava na condição de abatimento, ansiedade e sofrimento. De fato, ele foi revestido de feridas por causa da nossa iniquidade, flagelado por causa dos nossos pecados. Assim, um *ensinamento de paz* permanece sobre ele (παιδεία εἰρήνης ἀπὸ αὐτόν).

Abençoa o teu povo, Senhor, a fim de que possamos desenvolver, com o estudo acadêmico, a educação da paz e do respeito ao próximo.



André Luiz Rodrigues da Silva recebeu o título de Mestre e de Doutor em Ciências e Teologia Patrística pelo Instituto Patrístico Agostiniano de Roma, na Itália, concluindo os seus estudos em 2012. Desde 2015, é Professor do PPG em Teologia do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Desenvolve o Projeto de Pesquisa nas áreas de Patrologia e Cristologia, buscando pela aplicação da metodologia patrística ao pensamento contemporâneo. Atualmente, coordena a Iniciação Teológica a Distância do Departamento de Teologia da PUC-Rio e, como sacerdote da Arquidiocese do Rio de Janeiro, é pároco da Paróquia Nossa Senhora das Neves, em Santa Teresa, RJ. Especializou-se no pensamento de São Justino, buscando encontrar nas iniciativas pedagógicas do apologeta, mártir e filósofo os sinais de institucionalidade mais primitivos do cristianismo romano.

André Luiz Rodrigues da Silva

EDUCAÇÃO, IGREJA E DISCIPULADO
EM SÃO JUSTINO, MÁRTIR DE ROMA

LETRAPITAL

Copyright © André Luiz Rodrigues da Silva, 2024

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19/02/1998.
Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida ou transmitida,
sejam quais forem os meios empregados, sem a autorização
prévia e expressa do autor.

EDITOR

João Baptista Pinto

CAPA

Jenyfer Bonfim

PROJETO GRÁFICO/EDITORÇÃO

Luiz Guimarães

REVISÃO

Do Autor

1ª Edição - 2ª Impressão.

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

S678e

Silva, André da

Educação, igreja e discipulado em São Justino, mártir de Roma [recurso eletrônico] / André da Silva, sob coordenação de Waldecir Gonzaga.. - 1. ed. - Rio de Janeiro : Letra Capital, 2026.

Recurso digital ; 2 MB

Formato: epdf

Requisitos do sistema: adobe acrobat reader

Modo de acesso: world wide web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5252-328-0 (recurso eletrônico)

1. Justino, Martir, Santo. 2. Igreja Católica - Educação - História - Roma. 3. Escolas católicas - História - Roma. 4. Antropologia teológica. 5. Livros eletrônicos. I. Título.

CDD: 268

26-105031.0

CDU: 27-75

Carla Rosa Martins Gonçalves - Bibliotecária - CRB-7/4782

07/05/2026 08/05/2026

<http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-328-0>

LETRA CAPITAL EDITORA
Tels. (21) 3553-2236 / 2215-3781
www.letracapital.com.br

Conselho Editorial

Série Letra Capital Acadêmica

Ana Elizabeth Lole dos Santos (PUC-Rio)
Beatriz Anselmo Olinto (Unicentro-PR)
Carlos Roberto dos Anjos Candeiro (UFTM)
Claudio Cezar Henriques (UERJ)
Ezilda Maciel da Silva (UNIFESSPA)
João Luiz Pereira Domingues (UFF)
João Medeiros Filho (UCL)
Leonardo Agostini Fernandes (PUC-Rio)
Leonardo Santana da Silva (UFRJ)
Lina Boff (PUC-Rio)
Luciana Marino do Nascimento (UFRJ)
Maria Luiza Bustamante Pereira de Sá (UERJ)
Michela Rosa di Candia (UFRJ)
Olavo Luppi Silva (UFABC)
Orlando Alves dos Santos Junior (UFRJ)
Pierre Alves Costa (Unicentro-PR)
Rafael Soares Gonçalves (PUC-RIO)
Robert Segal (UFRJ)
Roberto Acízelo Quelhas de Souza (UERJ)
Sandro Ornellas (UFBA)
Sergio Azevedo (UENF)
Sérgio Tadeu Gonçalves Muniz (UTFPR)
Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)

Sumário

Prefácio	7
1. Introdução	15
2. Grupos Sociais e Escolas Filosóficas	17
2.1 Grupos linguísticos: grego, latim, hebraico, siríaco.....	17
2.2 Elogio ao imperador como “amante da cultura”	20
2.3 Reconhecimento da capacidade retórica de Justino	23
2.4 Percurso intelectual declarado no itinerário de conversão de Justino	26
3. Tendências Eclesiásticas	65
3.1 A formação eclesial romana rudimentar	65
3.2 A formação rabínica e a metodologia midráxica	68
3.3 O herético Marcião e os seus seguidores	74
3.4 Constituição pedagógica das escolas gnósticas elencadas no trigésimo quinto capítulo do <i>Diálogo com Trifão</i>	89
3.5 Referências à inscrição SIMONI DEO SANCTO	99
3.6 Reflexões conclusivas	101
4. Características Determinantes da Comunidade de Justino em Roma	103
4.1 Obscuridade arqueológica	104
4.2 A comunidade de são Justino em seus escritos	107
4.3 Condição moral da comunidade cristã	113
4.4 Competência ministerial da maestria cristã	119
4.5 Estrutura e suporte material para os professores cristãos ..	122
4.6 Avanço da credibilidade dos mestres cristãos e acessibilidade ao processo formativo	124
4.7 Persuasão e fé.....	127
4.8 Reflexões conclusivas	128

5. Livros, Conteúdo e Ensino	131
5.1 Exemplo do uso da matemática.....	131
5.2 A convergência de nomes e as suas funções na hermenêutica cristã.....	133
5.3 Pouca referência a Jó.....	140
5.4 O conjunto dos livros proféticos e o novo uso dos apomnemoneumata de Xenofonte.....	143
5.5 A conjugação dos conceitos eclesiais e pedagógicos em são Justino	149
5.6 Reflexões Conclusivas	152
6. Características da Constituição Pedagógica da Escola de Justino	153
6.1 A estrutura escolar.....	153
6.2 Contraposição entre a proposta universal de conhecimento da fé e a especialização e dedicação para a reflexão da mesma.....	157
6.3 Leis pedagógicas inerentes à interpretação dos textos bíblicos	161
6.4 Componentes pedagógicos definitivos para o sucesso da comunidade cristã de Justino.....	163
6.5 Reflexões conclusivas	169
7. Conclusões finais	171
8. Referências bibliográficas	177
Posfácio	193
Índice de Nomes	198

Prefácio

A Igreja e sua tradição no campo da Educação a partir de Justino de Roma

Com grande carinho aceitei prefaciara obra “Educação, Igreja e Discipulado em São Justino, mártir de Roma”, do Prof. André Luiz Rodrigues da Silva, doutor em Ciências Patrícias, pelo Agostiniano de Roma, e professor do Departamento de Teologia da PUC-Rio, na graduação e na pós-graduação. Foi, e creio que o será para todos os leitores, uma enorme oportunidade para beber das fontes patrísticas no campo da educação e constatar o quanto isso influenciou as gerações futuras, com seu imenso e bonito legado chegando até nós, com todo o acesso que temos aos textos dos Padres da Igreja, orientais e ocidentais.

Esta obra, trata-se, como pediu o Concílio Vaticano II (1962–1965) de um voltar às fontes dos Padres da Igreja, os quais beberam enormemente das fontes bíblicas. Como eu gosto de dizer, os Padres da Igreja eram homens capazes nas ciências da Palavra de Deus, tanto do Antigo Testamento, como do Novo Testamento; foram homens que se debruçaram totalmente sobre a Palavra Escrita, para melhor compreender a Palavra Encarnada e continuar desvendando a Palavra Revelada, aquela que Deus, em seu silêncio, pronunciou na Plenitude dos Tempos, quando o tempo se fez maduro (Lc 1,1-4; Gl 4,4-5; Hb 1,1-4). Os Padres da Igreja tinham presente o que afirma a Segunda carta de Timóteo: “Toda Escritura é inspirada por Deus e útil para instruir, para refutar, para corrigir, para educar na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito, qualificado para toda boa obra”. A educação percorre todos esses passos e forma para as boas obras, para a inserção e transformação social, e disso o Senhor nos pedirá conta no misericordioso e definitivo encontro, pois “somos criaturas dele, criados em Cristo para as boas obras” (Ef 2,10) e Deus “retribuirá a cada um segundo as suas obras” (Rm 2,6).

Os Padres da Igreja foram homens que souberam dedicar-se ao estudo da Palavra e a confiar totalmente suas vidas nas mãos d'Aquele que é o “o autor e consumidor de nossa fé”, Jesus Cristo (Hb 12,2). Eles compreenderam que “a fé é uma posse antecipada do que se espera, um meio de demonstrar as realidades que não se veem” (Hb 11,1), e por Ele entregaram suas vidas, sobretudo no campo da formação, educação e promoção humana, a fim de que todos tivessem “a vida plena” (Jo 10,10) prometida pelo Senhor e Mestre, Cristo Jesus, o Lógos Eterno (Jo 1,1-18), aquele que é o princípio e o fim de todas as coisas: “o Alfa e o Ômega” (Ap 1,8), “por meio do qual todas as coisas foram feitas, visíveis e invisíveis” (Cl 2,16).

Ao menos três realidades são dignas de observação, para que possamos considerar a relevância de um estudo de natureza pedagógica à luz da Literatura Patrística: 1) a criança que recebe seus valores e tradições de seus pais; 2) o discípulo que amadurece na companhia de seus mestres; 3) e o fiel que compreende a importância dos mistérios sagrados no contexto da sociedade em que vive.

Os antigos chamam de pedagogo um servo cuja atribuição consistia na tarefa de levar e buscar as crianças de suas casas para as casas dos mestres, prevendo que a “pedagogia” seja uma palavra formada com duas raízes gregas: em primeiro lugar, o substantivo *παις* observando a criança como necessitada e favorecida de uma ajuda experiente para o seu desenvolvimento. Assume-se, em segundo lugar, a raiz do verbo *ἄγω* para reforçar as ideias de dependência, de disciplina, de perseverança e de aprendizagem. O verbo *ἄγω*, em grego, admite significados complementares que envolvem as ações de conduzir, guiar, nutrir, curar etc.

Quando nos voltamos para a Escritura, por exemplo, no Sl 119,52, lemos o salmista afirmar: “Senhor, desde criança aprendi seus mandamentos, que firmaste para sempre”. Para Paulo, na carta aos Gálatas, compara a Lei a um Pedagogo (Gl 3,24-25: *ὁ νόμος παιδαγωγός*), que é chamado a cumprir sua missão na educação, formação e acompanhamento da criança até a idade adulta, para depois deixá-la livre para seguir seu caminho, dando passos rumo a seu ideal e destino, segundo o coração de Deus. Além dos mestres do ensino e acompanhamento, a própria vida se torna mestra de vida, como se percebe em toda a Escritura, e o grande *παιδαγωγός* é o próprio Deus, fonte e cume da vida.

A observação do autor, acerca das três realidades dignas de observação no campo da educação, faz-me olhar para o fato de que Mishnah indica os períodos do aprendizado para o homem, em uma sequência muito interessante, observando as idades como momentos especiais para cada tipo de aprendizado e/ou decisão na vida: aos 5 anos, estamos aptos para a Escritura; aos 10, para a Mishnah; aos 13, para a observância dos Mandamentos (Lei); aos 15, para o Talmud (Babilonense e Palestinense); aos 18, para a alcova nupcial; aos 20, para seguir uma vocação; aos 30, para o poder; aos 40, para o discernimento; aos 50, para o conselho; aos 60, para ser ancião; aos 70, para cabelos grisalhos; aos 80, para força especial; aos 90, para as costas curvadas; aos 100, o homem é alguém que já morreu (M. Aboth 5,21). Parece ser uma prática comum, visto que Regra de Vida da Comunidade Qumran, afirma: “Que, depois dos 60 anos, nenhum homem fique no poder como juiz da congregação; por causa da infidelidade dos homens, seus dias diminuam e, no calor de sua ira contra os habitantes da terra, Deus ordenou que a compreensão deles declinasse antes que seus dias se completassem”.

Igualmente para o mundo grego, que também tinha seu esquema, que parece ser inclusive parecido, talvez pela proximidade territorial da Grécia com o Oriente Médio, pois Sólon, o legislador ateniense (635–560 a.C.), calcula a vida em 10 períodos de 7 anos (7 idades): sete anos depois do 1º sopro, o menino muda todos os dentes; fortificado por igual período, mostra os primeiros sinais viris; em um 3º, seus membros crescem, a barba surge em seu rosto incerto; depois de um 4º período igual, sua força e seu vigor alcançam o apogeu; quando se passam 5 vezes 7 anos, o homem deve pensar em se casar; aos 42 é bastante sábio para fugir de atos vis, estultice e medo; quando tem 7 vezes 7 anos, ao juízo somam-se perspicácia e eloquência; quando esses períodos somam 9, embora enfraquecidas as faculdades resistem; quando Deus lhe concede 10 vezes 7, o homem idoso se prepara para o céu.

Ainda, para Hipócrates (460–377 a.C.), o médico grego, considerado o pai da medicina, o homem tem 7 idades e deve aprender cada vez mais em cada uma delas: lactância, infância, adolescência, juventude, virilidade, meia-idade e velhice. Para ele, o homem: é infante até completar 7 anos, idade em que começa a trocar os dentes; é criança até alcançar a idade da puberdade, que acontece aos 14 anos; é rapaz

até a barba começar a crescer e essa ocasião é o fim de um 3º período de 7 anos; é jovem até o término do crescimento de todo o seu corpo, o que coincide com o 4º período de 7 anos; então, ele é um homem até chegar aos 49 anos ou 7 vezes 7 períodos; é idoso até os 56 anos, 8 vezes 7 anos de idade; depois disso, é velho.

Para Clemente de Alexandria (150–215 d.C.), o grande pedagogo da humanidade é o Lógos Divino, que se revelou como servo humilde para que homens e mulheres saíssem da distração oscilante de suas obras a fim de que pudessem se assentar aos pés do Mestre, que é Κύριος/Senhor, Jesus Cristo, para receber o prêmio da salvação, que só é possível no nome d’Ele, como indica At 2,12: “Pois não há, debaixo do céu, outro nome dados aos homens pelo qual devemos ser salvos”; ainda, segundo Paulo: “Para nós, contudo, existe um só Deus, o Pai, de quem tudo procede e para quem nós somos, e um só Senhor, Jesus Cristo, por quem tudo existe e por quem nós somos” (1Cor 8,6).

Neste sentido, no mar da vida, o barco não se desorienta em função das fortes ondas, nem a telas das velas se arrebentam diante dos ventos que sopram constantemente em sentido contrário, nem tampouco naufragam aqueles que se confiam à instrução. Na verdade, tudo depende do Verbo Divino Pedagogo que, dentro de nós, prende-se à nossa frágil alma qual, de um barco, uma quilha subjacente ao edifício da fé. A quilha é aquela parte dos barcos que não apenas evita que as embarcações virem, mas sobretudo condiciona a pressão das águas do mar, para que a nau se projete para frente, ao invés de ser forçada a sair da rota por causa da impetuosidade do vento.

Com essa metáfora, tão linda quanto rara, Clemente de Alexandria toma consciência de que as religiões pagãs, a lei judaica e a fé cristã são fases de uma única e mesma obra erguida pelo Lógos Divino, ao mesmo tempo que são vetores que se ajustam num único e mesmo sentido de salvação. Essa parece ser igualmente a ideia do Canto das Kalendas de Natal — milhões e milhões de anos, desde que Deus criara o mundo...—, que coloca o Divino Criador tudo criando a seu tempo e tudo plenificando na pessoa do Lógos Encarnado, na plenitude e amadurecer do tempo.

Sob essa perspectiva de Clemente de Alexandria, podemos ler o salmo que ele mesmo menciona, o qual nos ajuda a entrar na dinâ-

mica dos Salmos dos Degraus (Salmos 120–134), procurando subir à presença do Altíssimo e Onipotente, do totalmente Outro, como nos indica a Metafísica, mas que nos pede que estejamos próximos dos outros no cotidiano da vida (Lv 19,18.34: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”):

De fato, Deus é bom para Israel, para os corações retos, por pouco meus pés tropeçavam um nada, e meus passos deslizavam, porque invejei os arrogantes vendo a prosperidade dos ímpios. Para eles não existem tormentos, sua aparência é sadia e robusta. A fadiga dos mortais não os atinge, não são molestados como os outros. (Sl 73(72),1-5)

Na verdade, seguindo as intuições de Clemente de Alexandria, são mais turbulentos os ventos da inveja e da arrogância do que as correntes provocadas pelo paganismo ou pelo judaísmo. Não à toa que Cipriano de Cartago (séc. III d.C.), igualmente no norte da África, indicava dois ventos circulando para tentar destruir a embarcação dos que creem: 1) a heresia soprando para dentro do barco e 2) a apostasia aumentando rapidamente a distância entre o naufrago e o navio. Aqui não se fala do pagão que vive para fora do convívio cristão, como também não se faz menção dos judeus que compartilhavam de tantas tradições e costumes com os cristãos.

Para Clemente de Alexandria, fala-se, pelo contrário, dos erros pessoais de cada um, quando inventa e espalha as suas opiniões ou quando se rebela, para abandonar a Igreja. No entanto, no contexto de tanto perigo, Deus surge em sua bondade para escolher o seu novo Israel, que será todo aquele que tiver o coração reto, ou melhor, todo aquele cuja quilha, apesar de tantos tormentos e fadigas, funciona para manter o barco alinhado ao seu destino, para não permitir que o barco afunde por humanas vaidades.

A escola do Lógos Divino inaugurou estruturas mais avançadas e robustas para a formação catequética e mistagógica do ambiente alexandrino, vendo em Panteno, Clemente e Orígenes os pioneiros de um sistema universalmente assumido nas próximas gerações do oriente e do ocidente. Não demorou muito para que aquele plano da ação tríplice do lógos protrepticós, pedagógos e didáskalos estimulasse a herme-

nêutica bíblica em três níveis — a saber: literário, moral e teológico —, na medida em que também provocava a revisão de todo projeto de evangelização na Igreja, que se expandia tanto no Oriente como no Ocidente.

A forma mais madura e hierarquizada desse processo trouxe os catecúmenos para os cuidados dos diáconos, os neófitos para as mãos dos sacerdotes e os irmãos mais avançados no conhecimento da fé para a tutela pedagógica do bispo; esta trilogia de educadores foi formatando processos e caminhos que, mais tarde, foram dando os indícios das escolas catequéticas e futuras escolas e universidades, a exemplo das que foram surgindo ao redor dos mosteiros, paróquias e sedes episcopais.

De alguma forma, o desenvolvimento que se percebe nos indivíduos também foi uma realidade pela qual a comunidade cristã precisou vivenciar. Será irreversível o fenômeno que conduz os cristãos, retirando-os daquele ambiente íntimo e familiar, para levá-los à condição de religião pública e institucional. Como nós só nos familiarizamos com os elementos e a lógica de uma igreja de ordem pública e institucional, devemos fazer um esforço muito maior para não ler os escritos antigos a partir do nosso contexto eclesiástico hodierno. De fato, não foram poucas as vezes em que se chegou a conclusões impróprias, ao se afirmar que a Igreja Católica foi algo criado pelo Império Romano, defendendo-se com afincos que os séculos anteriores fossem desprovidos de institucionalidade e que a verdadeira experiência de fé fosse apenas aquela que Jesus Cristo quis inspirar nos corações de quem crê. Tal juízo não corresponde à veracidade histórica, pois a Igreja, desde os tempos apostólicos, sempre se esmerou por ser mestra e formadora institucionalmente falando e não apenas pessoalmente falando.

As páginas desse livro do Prof. André, que temos em nossas mãos, hão de nos mostrar um exemplo de uma análise crítico-patristica relevante para a questão, antecipando consideravelmente para o segundo século os sinais de institucionalidade que podem ser colhidos da documentação à nossa disposição.

A comunidade cristã com a qual o leitor dessa obra deve se deparar é patrocinada numa dinâmica de diálogo franco com a cultura e de assimilação e troca de valores com as ciências, especialmente com a

filosofia e a medicina, que depois desemboca nas 7 artes liberais, das escolas antigas e medievais.

A utilidade de tudo isso se verifica com o propósito de reconhecer que a dicotomia entre o carisma e a instituição, entre a história e a fé, e até entre clero e leigos foi sendo constituída tardiamente. Por isso, o melhor modo de colher as informações desse estudo consiste no fato de reconhecer que a Igreja não se prejudica em sua natureza mística e material diante da proclamação da verdade e com a necessidade de se fazer presente em meio às diversas realidades desse mundo nem se desconfigura quando promove os leigos para que testemunhem no mundo o mistério de Cristo.

Justino de Roma (100–165 d.C.) conseguiu deixar o seu nome entre os autores mais ilustres do cristianismo. É oportuno que a sua personalidade e seu ensinamento continuem a nos fazer voltar para as fontes da fé cristã e a conhecer mais de perto o dia a dia da comunidade cristã primitiva, conservando o interesse por aquilo que os Padres da Igreja nos escreveram e deixaram como legado para as futuras gerações.

Esta obra está dividida em cinco capítulos: Grupos sociais e Escolas filosóficas; Tendências eclesiais; Características determinantes da comunidade de Justino de Roma; Livros, conteúdo e ensino; Características da constituição pedagógica da Escola de Justino; mais ainda conta com Introdução, Conclusão, Índices diversos, Referências bibliográficas.

Ou seja, essa é uma oportunidade ímpar para se aprofundar nos estudos de Justino de Roma e na temática da Educação, a partir de sua proposta a partir da trilogia indicada no título desta maravilhosa obra: “Educação, Igreja e Discipulado”.

Waldecir Gonzaga

Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana
(Roma, Itália) Diretor do Departamento de Teologia
da Pontifícia Universidade Católica Rio de Janeiro
Rio de Janeiro/RJ –Brasil.
E-mail: waldecir@puc-rio.br

1.

Introdução

Foram anos de dedicação e muitas viagens a bibliotecas europeias e americanas a fim que recolhêssemos o mínimo necessário para uma proposta original que considerasse os ensinamentos deixados por são Justino em seus escritos. Inicialmente, nós havíamos duas frentes de pesquisa: por um lado, se nos mostrou a possibilidade da análise histórica dos antecedentes do cânon bíblico em Justino, por outro lado, víamos claramente a interação dos textos de Justino com os ensinamentos dos comentadores de Aristóteles. Aproveu, porém, às diversas circunstâncias da vida que brotasse aos nossos olhos um material vasto sobre a atividade pedagógica de Justino. Desse material surge, então, a proposta de aprofundarmos os elementos institucionais da comunidade romana da qual Justino participava como característica que fosse capaz de distinguir aquele centro de agregação em relação aos demais núcleos eclesiais existentes na grande capital do Império.

Estudos que tentam reconstruir a história dos primeiros séculos do cristianismo são alvos fáceis de uma nomenclatura ambígua em relação às escolas daquela época. Às vezes esta classificação diz respeito ao grupo doutrinal que define e distingue uma corrente de pensamento das outras. Em outras circunstâncias, os autores entendem um sistema mais organizado como um centro formativo público, cujas etapas de ensino são estabelecidas para além da relação professor e aluno. Em se tratando de são Justino, a linguagem que optaremos é tendencialmente pedagógico-institucional conforme a segunda classificação acima.

À medida que a comunidade cristã em Roma se dividia a partir de tendências de interpretação ao interno dos grupos cristãos, deve existir um componente institucional mais profundo que garanta o interesse das gerações futuras pela atividade e produtividade que são Justino construiu em sua missão. O modo com o qual a comunidade romana de Justino impôs as suas ideias — isto é, submetendo as suas dificuldades à metodologia de uma escola de caráter filosófico — logrou mais sucesso do que as formas apresentadas pelas outras iniciativas.

A nossa proposta para esse livro se caracteriza pela pesquisa a partir da busca do que entendemos que possa ser o conteúdo mais denso da estrutura escolar de São Justino. Sugerimos que o nexo entre estes temas seja estabelecido desde a contextualização cultural romana, passando pelas múltiplas tendências cristãs até que possamos definir a existência de uma comunidade concreta onde Justino se encontrava. Os livros, os métodos e o conteúdo de ensino também serão vislumbrados com uma seção reservada à concretização da atividade de Justino ao interno da sua comunidade.

Metodologicamente, temos como ponto de partida e referência constante os textos das *Apologias* e do *Diálogo com Trifão* na perspectiva de uma análise que possa evidenciar a atividade de Justino como mestre e a sua relação com os seus discípulos. Como método de estudo nós também nos propomos em identificar os diversos grupos citados por Justino nos seus escritos, perguntando-nos sobre os elementos de distinção das escolas elencadas.

Este livro tem a preocupação em desenvolver o entendimento sobre a comunidade de Justino em Roma, quer individualizar e ampliar a compreensão do método que a escola de Justino decidiu usar no progresso da formação cristã do segundo século e pretende reconhecer as propostas pedagógicas fornecidas pelo apologeta romano.

2.

Grupos Sociais e Escolas Filosóficas

Nesse capítulo, gostaríamos de caminhar pelo ambiente sociocultural no qual o nosso autor recebeu a sua formação e a partir do qual desenvolveu o seu ministério de professor de filosofia ao interno da comunidade cristã.

2.1 Grupos linguísticos: grego, latim, hebraico, siríaco

O grego, o latim e o hebraico estão vinculados à origem familiar de Justino. Flávia Neápolis, uma cidade palestina de reminiscências judaicas após a invasão dos romanos em 72 d. C., Prisco, um pai cujo nome latino sugere a colonização histórica daquele lugar, e Báquio, um avô cujo nome grego salienta a imposição da língua grega que resiste à introdução do latim são as chaves de ligação entre o apologeta romano e as três realidades culturais mais expressivas em suas obras¹.

O grego é a língua oficial usada por Justino em seus escritos. No segundo século, o grego é a língua popular do império. Esta língua não apenas lhe permite uma inserção profunda nos aspectos essenciais da cultura da sua época como também o projeta na história da literatura grega como um dos mais importantes personagens da apologética cristã. Justino herda o grego dos poetas e dos filósofos renomados, embora os torne subordinados a Moisés² e o seu estilo esteja muito aquém das referências linguísticas rebuscadas³. Justino lê os textos proféticos e os seus respectivos comentários em grego. A terminologia da versão grega dos LXX influencia diretamente a reflexão feita por Justino, que a instrumentaliza para compor provas da autenticidade da fé cristã⁴. Seja qual for a capacidade literário-estilística de Justino, o apologeta romano não mede esforços para

¹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 1, 1.

² JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 44, 8; 32, 1.

³ MORESCHINI, C., *Storia della filosofia patristica*, p. 297.

⁴ HENGEL, M., *Septuagint as Christian Scripture*, p. 37. Para aprofundar este assunto, é oportuno considerar SKARSAUNE, O., *The Proof from Prophecy*, 1987.

relatar qual seja o porte do seu conhecimento literário em relação aos autores antigos, pagãos ou profetas.

Uma inscrição epigráfica em latim, assemblada a uma estátua sobre cujas indicações Justino afirma que poderia ser encontrada em uma ilha entre duas pontes sobre o rio Tiber (ἐν τῷ Τίβερι ποταμῷ μεταξὺ τῶν δύο γεφυρῶν)⁵, se torna uma fonte importante sobre o interesse de Justino pela língua latina. Indiretamente, Justino tem em mente esta inscrição ao citar, com frequência, Simão Mago em seus escritos⁶. O latim era a língua utilizada na administração pública do regime imperial⁷. Coincidentemente, Justino aponta a edificação e a dedicação daquela estátua como ato oficial do imperador (ἀνδριάντι παρ' ὑμῶν ὡς Θεὸς τετίμηται), reforçando a ligação entre a língua latina e atos da administração pública⁸.

Muitas vezes Justino busca na origem etimológica dos nomes hebraicos o significado que lhe convém para a demonstração da sua doutrina. Assim acontece, quando Justino explica o significado do nome de Jesus, dizendo que, na língua hebraica (τῆ ἑβραϊδί φωνῆ) “Jesus” significa homem, enquanto na língua grega (τῆ ἑλληνίδι) o termo possui o significado de salvador⁹. Deste modo, podemos entender como Justino esteja formulando ou explicando um conceito teológico a partir de uma leitura crítico-linguística, por mais simples que pareça. Este é o sentido com o qual ele mesmo dirá, mais adiante, que o nome de Jesus possui dois significados: ora de homem, ora de salvador (Ἰησοῦς δὲ καὶ ἀνθρώπου καὶ σωτήρος ὄνομα καὶ σημασίαν ἔχει)¹⁰. Outro exemplo que Justino oferece do uso do hebraico é o significado da palavra “Amém” como “que assim seja feito” (τὸ γένοιτο)¹¹.

⁵ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 26, 2.

⁶ JUSTINO DE ROMA. *II Apol.* 15, 1; *Dial.* 120, 6.

⁷ LEONHARDT, J. *Latein: Geschichte einer Weltsprache*, p. 87. Com o estudo de Abbott e Johnson, nós podemos perceber que nem sempre o latim era a única língua da administração municipal. Tal estudo evidenciou como os decretos e documentos da prefeitura de Roma eram escritos ora em grego, ora em latim, ora em versão dupla. A maior ocorrência, porém, se dá em textos latinos. ABBOTT, F. F. - JOHNSON, A. C., *Municipal administration*, 1926.

⁸ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 26, 2.

⁹ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 33, 7.

¹⁰ JUSTINO DE ROMA. *II Apol.* 5 (6), 4.

¹¹ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 65, 4.

Ao passar para o *Diálogo*, onde a presença de Trifão tornaria as explicações etimológicas dos nomes hebraicos desnecessárias, Justino se apresenta como quem quisesse incrementar o seu comentário, oferecendo um paralelo entre o hebraico e o siríaco (ἐν τῇ Ἰουδαίῳ καὶ Σύρων φωνῇ) para explicar a origem do nome “Satanás”¹². Muito tempo atrás, Jones se empenhara em defender a ideia de que tanto Justino teria realmente lido textos dos Evangelhos em siríaco, quanto teria conhecido mais profundamente esta língua¹³. Pelo que parece, Osborn aceita que Justino tenha conhecido a língua siríaca, numa tentativa de explicar que as incoerências textuais e linguísticas se esclareceriam na leitura daquele termo proposto por Justino a partir de uma influência linguística que se assemelhava aos dialetos de origem samaritana, de cujo território o próprio Justino provinha¹⁴. Os estudiosos não conseguem chegar a um acordo sobre o fato de Justino ter lido cópias siríacas dos evangelhos. Há quem queira afirmar e há quem queira negar esta possibilidade¹⁵. No entanto, poucos negam a possibilidade de Justino ter verdadeiramente conhecido o siríaco.

Para o nosso estudo é suficiente perceber o agrupamento destas línguas, a fim de nos convenceremos que esta era uma capacidade a mais que favorecia a flexibilidade cultural e a cosmovisão de Justino no contato com diversas culturas. Justino segue o conceito antigo sobre a origem da diversidade de línguas a partir do texto bíblico que conta a história da torre de Babel¹⁶. Para ele, Deus teria separado as nações conforme a língua de cada povo¹⁷ e um dia todos seriam reunidos de novo — como nos textos bíblicos — proclamando a Cristo numa só língua¹⁸. No prólogo das questões filosóficas colocadas no *Diálogo com Trifão*, surge e desaparece uma sentença, em uma frase curta, a partir da qual acreditamos que Justino tenha atribuído a capacidade de

¹² JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 103, 5.

¹³ JONES, J., A new and full method of settling, p. 90-91.

¹⁴ OSBORN, E. F., Justin Martyr, p. 61.

¹⁵ MASSAUX, É. The influence of the Gospel of Saint Matthew, p. 31. Sobre a crítica mais radical, ocorre conferir BLACK, M., An Aramaic approach, p. 194.

¹⁶ Gn 11, 1-9. JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 102, 2.

¹⁷ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 130, 3.

¹⁸ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 53, 6. Os textos bíblicos são Ex 37, 7; Is 45, 23; Rm 14, 11 e Fl 2, 10.

linguagem estritamente aos seres humanos por causa da alma racional, de maneira que aos animais jamais fosse concedida tal capacidade¹⁹. Se for assim, Justino faz uma reflexão mais aprofundada da questão, possivelmente equiparando a capacidade de linguagem à visão beatífica. A passagem entre a capacidade humana de falar e a utilidade de conhecer outras línguas respalda tão somente que deve ter havido uma reflexão objetiva — possivelmente filosófica como aquela dos estoicos — sobre o processo de linguagem, à qual Justino teria tido acesso.

2.2 Elogio ao imperador como “amante da cultura”

A primeira obra literária de São Justino, a *I Apologia*, se abre, entre outras coisas, com um elogio direcionado ao futuro imperador Lúcio Vero, filho adotivo de Antonino Pio. Com as primeiras linhas da sua obra, Justino trata Lúcio Vero como filósofo (ιλόσοος) e como amante da cultura (ἐραστής παιδείας)²⁰. No contexto da *I Apologia*, conta-se que o termo παιδεία deveria designar as qualidades pessoais adquiridas e almejadas pelo imperador, o que valeria a dizer que ele concluíra os estudos superiores e que os rumos naturais o levariam a continuar a perseguir os passos da instrução humanista e filosófica²¹.

Como para qualquer indivíduo que tivesse a possibilidade de receber uma boa educação, os personagens das classes mais altas dentro do sistema imperial também compartilhavam as etapas básicas da instrução escolar, onde a primeira fase era marcada pelo papel da família e as fases sucessivas por profissionais da educação. Relata-se que Plínio, o jovem, enaltecia os cuidados que cada pai deveria ter como instrutor dos próprios filhos²². Mas já no período de Cato, no segundo século a.C., percebia-se que as funções dos pais e dos familiares eram compartilhadas ou completadas com o auxílio de outrem, quando da necessidade de uma formação mais rebuscada para os meninos das classes mais elevadas²³.

Todavia, por detrás da saudação de Justino está uma vasta gama de informações que diz respeito às características inerentes ao proces-

¹⁹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 4, 4.

²⁰ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 1, 1.

²¹ MUNIER, CH., *Justin, Apologie pour les Chrétiens*, p. 127.

²² BONNER, S. F., *Education in ancient Rome*, p. 11-12.

²³ BONNER, S. F., *Education in ancient Rome*, p. 12.

so de implantação cultural e difusão da educação no Império. Para tratarmos sobre este assunto, nós podemos recorrer a dois textos judiciais que relatam os decretos que favoreciam a educação entre Adriano e Antonino Pio.

Seja o Divo Vespasiano, seja o Divo Adriano prescreveram que, a princípio, aos professores que tivessem a isenção dos *múnus civis*, ou seja, aos gramáticos, aos oradores, aos médicos e aos filósofos, fosse concedida também a indulgência, para não serem obrigados às normas de hospedagem²⁴.

E em outro lugar:

Está escrita nas constituições do Imperador Cômodo uma passagem de uma carta de Antonino Pio, na qual se percebe que também os filósofos tinham isenção dos encargos públicos da tutela. Essas são as palavras: “igualmente, a todos estes o meu diviníssimo pai confirmou, por meio de um edito, as honras e imunidades precedentes, logo após ter subido ao trono, ordenando que filósofos, oradores, gramáticos e médicos fossem isentos das taxas para o ginásio, para o registro público do mercado e para os serviços sacerdotais, assim como isentos da obrigação de prover hospedagem, trigo ou azeite, sancionando ainda que nenhum deles fosse constrangido ao dever de julgar [sc. como os juízes], nem ao dever de desenvolver uma missão [sc. como embaixador], nem ao dever de se alistar como soldado ou marinheiro, nem qualquer outro tipo de encargo público”²⁵.

Estas cláusulas normativas mostram que, aos poucos, os benefícios foram sendo alcançados. O primeiro texto é muito mais simples do que o segundo, mas o espírito de incentivo à pesquisa e de promoção da cultura está sendo gerado em ambos. Não há como negar que

²⁴ KRÜGER, P., *CIC Digesta* 50, 4, 14, 30.

²⁵ KRÜGER, P., *CIC Digesta* 27, 6, 8: Ἐστὶν δὲ καὶ ἐν ταῖς τοῦ βασιλέως Κομμόδου διατάξεσιν ἐγγεγραμμένον κεφάλαιον ἐξ ἐπιστολῆς Ἀντωνίνου τοῦ Εὐσεβοῦς, ἐν ᾧ δηλοῦται καὶ φιλοσόφους ἀλειτουρησίαν ἔχειν ἀπὸ ἐπιτροπῶν. ἔστιν δὲ τὰ ῥήματα ταῦτα: Ὁμοίως δὲ τούτοις ὅπασιν ὁ θεϊότατος πατήρ μου παρελθὼν εὐθύς ἐπὶ τὴν ἀρχὴν διατάγματι τὰς ὑπαρχούσας τιμὰς καὶ ἀτελείας ἐβεβαίωσεν, γράψας φιλοσόφους ῥήτορας γραμματικῶς ἰατροῦς ἀτελεῖε εἶναι γυμνασιαρχῶν ἀγορανομῶν ἱερωσυνῶν ἐπισταθμῶν σιτωνίας ἐλαιωνίας καὶ μίτη κρίνειν μίτη πρεσβεύειν μίτη εἰς στρατεῖαν καταλέγεσθαι ἄκοντας μίτη εἰς ἄλλην αὐτοὺς ὑπηρεσίαν ἐθνικὴν ἢ τινα ἄλλην ἀναγκάζεσθαι.

as pessoas que desenvolviam tais atividades, usufruíam de um imenso benefício tributário assim como uma forte admiração por parte da elite imperial. Em geral, os dois atos imperiais transcrevem a isenção de taxas fiscais, que qualquer cidadão romano era obrigado a pagar ou cumprir. Que taxas eram estas? Embora fosse uma espécie de tributo de especiarias úteis para o ginásio do mundo clássico grego, as taxas para o ginásio (γυμνασίσιαρχοι) estavam vinculadas, em Roma, à manutenção dos espetáculos públicos, munindo os circos do que fosse necessário²⁶. As taxas para o registro público (ἀγορανομία) custeavam o trabalho dos fiscais da ordem pública romana, no que diz respeito ao controle dos preços, medidas e qualidades dos produtos que estavam nos mercados da capital. Em tempos de carestia, o esforço aumentava para evitar a fome e outras condições que colocassem em risco a vida dos cidadãos²⁷. A ἱεροσύνη ou o tributo destinado aos sacerdotes era um título de honra para oficiais do serviço público que, quer na cidade como nos vilarejos, exerciam o controle patrimonial, a disposição de doações em dinheiro para os edifícios públicos, a organização dos jogos dos gladiadores e a caça às feras²⁸.

Além de serem isentos das taxas direcionadas ao serviço público, os profissionais da educação não eram obrigados a prover os bens domésticos como os outros cidadãos. O império contava com a estrutura de cada propriedade romana para garantir alguns serviços: a ἐπισταθμία era uma obrigação aos proprietários domiciliados de hospedagem aos públicos servidores, juntamente com as suas comitivas. Os cidadãos deviam fornecer hospedagem, cama, lenha, sal e, se houvesse animais, feno²⁹. Como múnus pessoais, as σιτωνίαι e a ἐλαιωνία obrigavam as pessoas a doar trigo e azeite para o mercado.

Os últimos benefícios enumerados representam aqueles cargos públicos aos quais os cidadãos eram obrigados a se dispor, quando fossem convocados nos ofícios legais ou militares. A *Historia Augusta* narra que Antonino Pio tinha conferido honras (*honores*) e estipêndios

²⁶ DE RUGGIERO, E., *Diz. epig.*, Aedilis, p. 241.

²⁷ DE RUGGIERO, E., *Diz. epig.*, Annona, p. 485.

²⁸ LOMAS, K., *Rome and the western*, p. 158.

²⁹ BARBAGALLO, C., *Lo stato e l'istruzione pubblica*, p. 53.

(*salaria*) aos oradores e filósofos³⁰. Para Barbagallo, a maior ação dos imperadores foi a expansão dos benefícios para as províncias do império, o que, sem dúvidas, era um investimento direto no desenvolvimento e no crescimento das escolas³¹.

Certamente, Trajano, Adriano e Antonino Pio promoveram mais cultura do que qualquer outro imperador tivera feito antes, por causa desta preocupação com as províncias³².

2.3 Reconhecimento da capacidade retórica de Justino

Os Padres da Igreja pertencem a uma tradição cultural diante da qual não se nega a importância da retórica. De tal modo os autores pagãos dos primeiros séculos da era cristã exalam este tipo de formação que induz alguns estudiosos modernos a desconfiar do fato que os autores antigos possam ter elaborado alguma novidade durante este período. Segundo Brehier, por exemplo, Sêneca teria extinguido o raciocínio filosófico em nome de fórmulas retóricas ingênuas e, paralelamente, Aristide teria valorizado a educação formal, considerando-a mais importante que a filosofia³³. As reservas que surgem por causa da maneira radical com a qual tal avaliação é feita poderiam ser explicadas a partir de um contexto histórico peculiar, já que o segundo século era marcado pelo arcaísmo, um movimento literário estimulado pelo Imperador Adriano que academicamente se interessou pelos escritos dos antigos em consequência da famosa decadência da literatura criativa³⁴.

Contrariamente à ideia da falta de novidades durante o segundo século, Moreschini afirma que a própria língua grega enquanto tal se impõe em forma de cultura para além das áreas helênicas nativas através das vantagens que os seus falantes promovem e possuem³⁵, motivo pelo qual os autores cristãos podem estabelecer maior familiaridade com os eventos históricos, as fontes culturais e a tradição filosófica com os quais se relacionam.³⁶ Nós observamos que Justino também atesta os

³⁰ HOHL, E., HA, *Ant. Pius* 11, 3.

³¹ BARBAGALLO, C., *Lo stato e l'istruzione pubblica*, p. 53-151.

³² BALSDON, J. P. V. D., *Life & Leisure in Ancient Rome*, p. 95.

³³ BREHIER, É., *Histoire de la Philosophie*, p. 147.

³⁴ REYNOLDS, L. D. - WILSON, N. G., *Copists e filosofi*, p. 27.

³⁵ MORESCHINI, C., *Storia della filosofia patristica*, p. 15.

³⁶ MORESCHINI, C., *Storia della filosofia patristica*, p. 21.

princípios da formação retórica no *Dialogo com Trifão*, declarando insuficientes as suas capacidades para articular as regras desta disciplina:

Citar-vos-ei passagens das Escrituras e não pretendo oferecer-vos discursos retoricamente preparados, pois não tenho talento para tal coisa. Deus apenas me deu a graça para entender as Escrituras e, sem recompensa ou inveja, convido a que todos participem dessa mesma graça para que eu não tenha de prestar contas disso no julgamento em que Deus, Criador do universo, nos julgará por meio do meu Senhor, Jesus Cristo³⁷.

Após uma análise mais minuciosa deste texto, nós podemos perceber que a declaração da incapacidade em formular tal discurso (οὐδὲ γὰρ δύναμις ἐμοὶ τοιαύτη τις ἐστίν) não é um fato isolado. Aliás, parece que Justino queria iniciar um discurso mais detalhado, considerando que ele não tenha negado, em tudo, o quanto a retórica poder-lhe-ia ser útil, pois o fato de dizer que ele não gostaria de elaborar o seu discurso *somente* com a força da técnica (ἐν μόνῃ τέχνῃ) é um forte indício que ele não seja desprovido de tal técnica. Curiosamente, Justino não devia estar falando de suas prerrogativas pessoais, mas da capacidade humana a serviço da graça divina. Isto se esclarece com o que lemos antes e depois da sua afirmação sobre a técnica do discurso.

As palavras sucessivas são aquelas que encontramos na passagem acima, onde a graça divina é um dom reservado a todos para a compreensão das Escrituras. No entanto, Justino tinha advertido anteriormente que algumas dificuldades bíblicas não existiriam para aqueles que fossem familiarizados com os artifícios retóricos:

com um pouco de prática da linguagem figurada, não há necessidade de ver nenhuma dificuldade aqui (οὐδὲ ἐνταῦθα ἀπορήσοιμεν ἃ ν περὶ οὐδενός, εἰ τροπολογίας ἔμπειροι κἂν μικρὸν ὑπάρχωμεν)³⁸.

³⁷ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 58, 1: Γραφὰς ὑμῖν ἀνιστορεῖν μέλλω, οὐ κατασκευὴν λόγων ἐν μόνῃ τέχνῃ ἐπιδείκνυσθαι σπεύδω· οὐδὲ γὰρ δύναμις ἐμοὶ τοιαύτη τις ἐστίν, ἀλλὰ χάρις παρὰ Θεοῦ μόνῃ εἰς τὸ σινιέναι τὰς γραφὰς αὐτοῦ ἐδόθη μοι, ἧς χάριτος καὶ πάντας κοινωνοὺς ἀμισθῶτι καὶ ἀφρόνως παρακαλῶ γίνεσθαι, ὅπως μὴ καὶ τούτου χάριν κρίσιν ὀφλήσω ἐν ἧπερ μέλλει κρίσει διὰ τοῦ κυρίου μου Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων Θεὸς ποιεῖσθαι.

³⁸ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 57, 2.

De fato, Trifão reconhece o talento pessoal de Justino, sem perceber o foco universal para onde Justino estava levando o seu discurso sobre a capacidade humana de interpretação das Escrituras. Assim como em outras vezes, a resposta impetuosa do judeu se tornará um testemunho positivo a favor da capacidade retórica pessoal do nosso autor. Isso pode ser verificado na boca de Trifão em quatro momentos distintos durante o diálogo:

Dial. 28, 1	Anteriormente, nós ouvimos aquilo que tu havias proposto e prestamos atenção a isso. De fato, para dizer a verdade, tu és digno de tal mérito ³⁹ .
Dial. 50, 1	Parece-me que estás bem treinado no trato com muitos em todas as questões e, por isso, preparado para responder a tudo o que te perguntam ⁴⁰ .
Dial. 56, 16	...nunca vimos ninguém investigar, discutir ou demonstrar essas questões ⁴¹ .
Dial. 58, 2	Também quanto a isso tu te comportas conforme a piedade. Todavia, parece que falas com ironia ao dizer que não possuis a arte dos discursos ⁴² .

No mesmo capítulo 58 do *Diálogo*, então, encontramos a confirmação mais clara que Trifão estivesse sempre falando sobre a capacidade retórica nos discursos de Justino. Neste caso, Trifão examina a resposta que Justino lhe dá como um exemplo de modéstia, *tópos* útil para conquistar a atenção dos interlocutores e para não cansar a plateia. Com a fórmula “Ambitiosissimum gloriandi genus est etiam deridere”⁴³, Quintiliano declara que o método mais

³⁹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 28, 1: καὶ πρότερον ἀκηκόαμέν σου τοῦτο προβάλλοντος καὶ ἐπεστήσαμεν ἄξιον γὰρ, ὡς ἀληθῶς εἶπεῖν, ἐπιστάσεως.

⁴⁰ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 50, 1: Ἐοικός μοι ἐκ πολλῆς προστρίψεως τῆς πρὸς πολλοῦς περὶ πάντων τῶν ζητούμενων γεγονέναι καὶ διὰ τοῦτο ἐτοιμῶς ἔχειν ἀποκρίνεσθαι πρὸς πάντα ἃ ἂν ἐπερωτηθῆς.

⁴¹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 56, 16: οὐδενὸς οὐδέποτε ταῦτα ἐρευνῶντος ἢ ζητούντος ἢ ἀποδεικνύντος ἀκηκόαμεν.

⁴² JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 58, 2: Ἀξίως μὲν θεοσεβείας καὶ τοῦτο πράττεις· εἰρωνεύεσθαι δέ μοι δοκεῖς, λέγων δύναμιν λόγων τεχνικῶν μὴ κεκτήσθαι.

⁴³ QUINTILIANO, *Inst. Orat.* XI, 1, 22.

eficaz de elogio a si mesmo seja o desdenho das suas próprias capacidades.

Que as Sagradas Escrituras tenham a prioridade nos discursos de Justino⁴⁴ não deve ofuscar o leitor do *Diálogo com Trifão*, no sentido que as mesmas citações são os meios pelos quais foi ilustrada a capacidade que Justino tinha em utilizar os instrumentos de linguagem com os quais os seus interlocutores — neste caso, os judeus — eram acostumados.

2.4 Percurso intelectual declarado no itinerário de conversão de Justino

Em seu famoso itinerário filosófico, Justino listou alguns grupos de filósofos como platônicos (Πλατωνικοί), estoicos (Στωϊκοί), peripatéticos (Περιπατητικοί), teóricos (Θεωρητικοί) e pitagóricos (Πυθαγορικοί) como se eles não fossem capazes de encontrar a verdadeira natureza da filosofia que, como o apologeta romano diz, deveria ser descoberta na própria unidade da filosofia⁴⁵. Em outro lugar, Justino também alude à existência da corrente filosófica defendida por certo sofista (σοφιστής)⁴⁶. Ademais, em outra citação, menciona ter encontrado um indivíduo que ele considerava cínico (κυνικός)⁴⁷. Por fim, existe um número expressivo de filósofos que Justino cita em seus escritos: os mais importantes são Sócrates, Xenofonte, Heráclito, Epicuro e Crescente.

Nós temos o conhecimento da presença desses filósofos e dessas correntes filosóficas em Justino, mas nós ainda não possuímos uma compreensão clara do conjunto das suas aplicações ao ensinamento do apologeta romano. Se fôssemos considerar isso genericamente, seria necessário perceber que Justino queria que os seus interlocutores presumissem que ele examinara os escritos de cada autor, antes de elaborar qualquer avaliação no seu modo de conceber as coisas. Na realidade, Justino diz assim:

⁴⁴ OSBORN, E. F., Justin Martyr, p. 87.

⁴⁵ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 2, 1.

⁴⁶ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 14, 5.

⁴⁷ JUSTINO DE ROMA. *II Apol.* 8 (3), 7.

De fato, se ele [sc. Crescente] nos persegue sem *ter lido* a doutrina de Cristo, é homem absolutamente mau e que se coloca muito abaixo do próprio vulgo dos ignorantes, os quais com frequência se preservam de falar do que não entendem e, principalmente, de levantar falsos testemunhos; se leu, não entendeu a sua sublimidade; se a entendeu e age assim para ninguém suspeitar que ele seja cristão, então é ainda mais miserável e mau, pois se deixa vencer pela opinião vulgar e irracional e pelo medo⁴⁸.

Não há dúvidas de que estas palavras contenham uma argumentação apologética contra as ameaças de Crescente aos cristãos mais clara do que o fato que elas pudessem demonstrar o comportamento intelectual de Justino. No entanto, a força destas palavras indica que são Justino pode ter estabelecido os livros que ele lera como uma fonte segura e indispensável de informações. Sendo assim, podemos dizer que a busca da coerência em suas afirmações e o início do percurso intelectual de Justino estão determinados pela leitura dos livros e dos autores aos quais ele faz referência em suas obras.

2.4.1 Primeiro elenco de filósofos

A ordem narrativo-histórica com a qual são Justino apresenta as escolas por onde passou⁴⁹ não corresponde à ordem da primeira lista que ele oferece⁵⁰. A mínima conclusão a qual podemos chegar é que as condições que levaram Justino a conceber uma ideia unitiva de filosofia é maior do que as experiências vividas ao interno de cada escola filosófica ou mesmo do que as informações apreendidas por meio delas. Para a sistematização do conteúdo filosófico deste capítulo, nós organizamos os tópicos abaixo a partir da ordem narrativo-histórica, para assim confrontarmos o nosso estudo com base na passagem de uma escola para outra, até abrangermos o número compreensivo de correntes filosóficas citadas por Justino.

⁴⁸ JUSTINO DE ROMA. *II Apol.* 8 (3), 3: Εἶτε γὰρ μὴ ἐντυχὼν τοῖς τοῦ Χριστοῦ διδάγμασι κατατρέχει ἡμῶν, παμπόνηρός ἐστι καὶ ἰδιωτῶν πολὺ χεῖρων, οἱ φυλάττονται πολλακίς περὶ ᾧ οὐκ ἐπίστανται διαλέγεσθαι καὶ ψευδομαρτυρεῖν ἢ εἰ ἐντυχὼν, <μὴ συνήκε> τὸ ἐν αὐτοῖς μεγαλεῖον, ἢ συνεῖς, πρὸς τὸ μὴ ὑποπευθῆναι τοιοῦτος ταῦτα ποιεῖ, πολὺ μᾶλλον ἀγγενης καὶ παμπόνηρος, ἰδιωτικῆς καὶ ἀλόγου δόξης καὶ φθβου ἐλάττων ᾶν.

⁴⁹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 2, 3-6.

⁵⁰ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 2, 1.

primeira lista	ordem narrativo-histórica
Platônicos	Estoicos
Estoicos	Peripatéticos
Peripatéticos	Pitagóricos
Teóricos	Platônicos
Pitagóricos	

2.4.2 Os estoicos

Com os estoicos, nós entramos no universo pedagógico no mesmo lugar em que a filosofia, a gramática e a retórica compartilham os conceitos fundamentais sobre a linguagem. Tanto Crisipo⁵¹ quanto Sêneca⁵² consideravam que a gramática fosse uma parte integrante da filosofia, afirmando a necessidade para o filósofo de se perguntar a respeito das implicações da lógica sobre a linguagem. Diz-se que a presença mais antiga da terminologia “etimologia” esteja presente na obra de Crisipo⁵³, quem, por exemplo, concebia o substantivo λαός (povo) como se fosse derivado do verbo λαλέω (falar), descrevendo a fala como elemento distintivo entre os homens e os animais⁵⁴. Os estoicos também relacionavam as palavras διά e ζῆν, concebendo-as como paralelos de Ζεύς e da sua inflexão Δία para designar ao nome do deus grego a causa da existência dos seres⁵⁵. Barwick afirma que os estoicos tinham influenciado os gramáticos romanos através do conceito que diz respeito às virtudes da linguagem (ἄρεταί λόγου)⁵⁶, o que fora provavelmente herdado de Teofrasto e incorporado ao pensamento dialético estoico. Egli demonstra como, a princípio, as palavras (τὰ λεκτά) ou loquia — base do sistema semântico estoico — se multiplicavam em numerosos sistemas teóricos, mas como, ao final, podiam ser agrupadas em ordens segundo o léxico, a inclusão, a combinação e a transformação, sistemas linguísticos adotados pelos historiadores da gramática⁵⁷. De fato, a história da gramática identifica a importância

⁵¹ TIZIANO, D., *Diogenes Laërtius* 7, 189-202.

⁵² SENECA, *Epistula* 88, 2-3; 88, 42.

⁵³ TIZIANO, D., *Diogenes Laërtius* 7, 200.

⁵⁴ ALLEN, J., *The Stoics on the origin of language*, p. 14.

⁵⁵ LONG, A. A., *Stoic linguistics*. In: FREDE, D. - INWOOD, B., *Language and Learning*, p. 36.

⁵⁶ BARWICK, K., *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, p. 95.

⁵⁷ EGLI, U., *Stoic syntax and semantics*, p. 150.

da doutrina sobre os casos dos substantivos e os sistemas de conjugação verbal como reflexão de origem estoica⁵⁸, paralelamente às fontes secundárias para a formação estrutural de tal conceito⁵⁹.

Long mostra, todavia, que corremos o risco de não entender completamente o princípio linguístico dos estoicos, se pensarmos que este sistema fosse, em primeiro lugar, um fenômeno evocado para a evolução gramatical ou, em um momento sucessivo, se por isso deixamos de identificar as considerações essenciais propostas pelos estoicos⁶⁰. É importante salientar, como Frede nos indica, que a doutrina estoica que os historiadores da gramática interpretam como importante não está relacionada à parte da dialética dedicada às expressões, onde presumivelmente ela deveria aparecer e onde normalmente os outros assuntos estoicos sobre gramática são tratados, como, por exemplo, as partes da linguagem⁶¹. Frede insiste que o sistema temporal das conjugações verbais esteja vinculado às reflexões filosóficas cujas razões partem do pressuposto dos aspectos verbais inerentes a cada tempo verbal que ora pode se apresentar como completo ora como incompleto⁶². Isso se torna mais claro diante das nomenclaturas verbais de “perfeito”, “imperfeito” e outras que não possuímos hoje que, para os estoicos primitivos, deveriam constar como um apurado senso de distinção diante dos aspectos verbais⁶³. Se, por um lado, os estoicos ensinavam que a origem e o desenvolvimento da linguagem estavam relacionados com o crescimento natural da razão⁶⁴, por outro lado, com Rist, entendemos que a reflexão sobre a linguagem também se estabelecia na apresentação das categorias como conceito estoico que dependia da noção metafísica que os membros da Estoá ensinavam a partir de dois critérios:

No mundo dos estoicos a metafísica se preocupava antes de tudo com duas coisas: o todo (ὄνσια em geral) e os objetos particulares. Por

⁵⁸ BÄUERLE, R., *Meaning, use and interpretation of language*, p. 247.

⁵⁹ MATTHAIOS, S., *Neue Perspektiven für die Historiographie*, p. 201.

⁶⁰ LONG, A. A., *From Epicurus to Epictetus*, p. 236.

⁶¹ FREDE, M., *Principles of Stoic Grammar*, p. 32.

⁶² FREDE, M., *Principles of Stoic Grammar*, p. 33-34.

⁶³ POHLENZ, M., *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, p. 46-47.

⁶⁴ DAHLMANN, H., *Varro und die hellenistische Sprachtheorie*, p. 7.

isso, a análise do mundo será a análise dos objetos particulares. Cada objeto particular consistirá em pelo menos dois componentes materiais, dentre os quais nenhum pode existir isoladamente⁶⁵.

Igualmente, nós encontramos Lloyd que estabeleceu que o verdadeiro lugar dos estudos das categorias estoicas seria composto pelas τὰ λεκτά, determinando assim a aceitação dos vínculos que unem gramática e metafísica no estudo dos estoicos⁶⁶. Graeser vê, de fato, que estes vínculos nos introduzem a assuntos de natureza filosófica, de modo que expressam o ser que está relativamente disposto em suas particularidades e nos próprios objetos, como os conhecemos⁶⁷.

Por causa deste nexos que há entre o sistema linguístico e aquele metafísico dos estoicos, Parente assume que esta doutrina tenha sido herdada pelos estoicos da tradição platônica que originalmente a observava a partir da ideal natureza dos objetos (πρόγματα) designados no mundo das ideias⁶⁸. É normal que a passagem do sistema linguístico para a reflexão metafísica, ou vice-versa, esteja relacionada com a causalidade estoica. Neste sentido, enquanto nós encontramos uma oposição direta de Justino ao determinismo fatalístico estoico, nós nos deparamos com a expressão mais clara da sua aversão em relação ao estoicismo. Justino se vê impedido de aceitar a conflagração universal com base na mutação das coisas e, por isso, nega abertamente que os atos do homem e os sofrimentos que lhe são impostos sejam fruto da necessidade do destino⁶⁹. A conclusão de Justino se configura numa crítica assaz elaborada. Lembramos que o próprio Justino disse ter permanecido um longo tempo com os filósofos estoicos⁷⁰. Isso certamente lhe permitiu entrar com certa profundidade no mundo da formação doutrinal estoica. Eis as palavras de Justino:

Os próprios filósofos estoicos, em sua doutrina sobre costumes, têm em alta estima esses mesmos princípios. Isso prova que eles não estão

⁶⁵ RIST, J. M., *Categories and their uses*, p. 44. SEDLEY, D., *Stoic Metaphysics at Rome*, p.140.

⁶⁶ LLOYD, A. C., *Grammar and Metaphysics in the Stoa*, p. 73-74.

⁶⁷ GRAESER, A., *The Stoic Categories*, p. 215.

⁶⁸ PARENTE, M. I., *Introduzione a Lo stoicismo ellenistico*, p. 65.

⁶⁹ JUSTINO DE ROMA. *II Apol.* 6 (7), 3.

⁷⁰ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 2, 3.

no caminho certo na sua *doutrina* sobre os princípios e o incorpóreo. De fato, ao dizer que tudo o que os homens fazem acontece por necessidade do destino ou que Deus não é outra coisa senão isso que constantemente se muda, se transforma e se dissolve nos mesmos elementos, torna-se patente que têm ideia apenas do corruptível e que Deus, em suas partes e como um todo, se produz em meio a toda maldade ou, por fim, que a virtude e a maldade nada são. Isso se choca contra toda ideia prudente, contra toda razão e inteligência⁷¹.

Estudos mais recentes tentam mostrar como os próprios filósofos antigos — entre os quais poderíamos mencionar Justino — não compreenderam exatamente o que os estoicos queriam dizer com a doutrina do determinismo fatalístico⁷². Também entre os estudiosos modernos a tendência de uma leitura deturpada levou a análises incompatíveis com o ensinamento estoico⁷³. Segundo Bobzien a maior parte dos problemas se encontra na exposição da causalidade no estoicismo primitivo e a compreensão que outros, mais tarde, faziam deste conceito⁷⁴. Dentro do percurso feito por Bobzien, ela nos mostrou que todas as instâncias de causalidade envolviam ao menos três fatores para Crisipo, sendo que dois eram corporais e um era incorporeal: a causa é um fator corporal assim como o objeto, enquanto apenas o efeito é o fator imaterial que acontece no objeto⁷⁵. Por isso, os maiores erros em relação à doutrina estoica teriam sido presumir que a causa ($\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$) fosse imaterial⁷⁶ ou insistir que fosse possível estabelecer a causa e o efeito a partir de um mesmo princípio ontológico⁷⁷.

Ainda segundo Bobzien, Cícero fora o primeiro a aplicar esta teoria à liberdade moral, ao ensinar que a capacidade moral do homem é destruída pelo destino⁷⁸, afastando-se deste modo do ensinamento

⁷¹ JUSTINO DE ROMA. *II Apol.* 6 (7), 8-9.

⁷² Um exemplo do tempo de Orígenes sobre a deturpação da doutrina estoica estaria no conceito de primeiro movimento, mas isso já é considerado tardio em relação ao período de Justino. Para mais informações, consulte-se SORABJI, R., *Stoic first movements in Christianity*, p. 95-107.

⁷³ BOBZIEN, S. *Determinism and freedom in Stoic philosophy*, p. 330.

⁷⁴ BOBZIEN, S. *Chrysippus' Theory of Causes*, p. 197.

⁷⁵ BOBZIEN, S., *Chrysippus' Theory of Causes*, p. 198.

⁷⁶ BOBZIEN, S., *Chrysippus' Theory of Causes*, p. 199.

⁷⁷ BOBZIEN, S., *Early Stoic determinism*, p. 491.

⁷⁸ *De fato* 40.

original de Crisipo⁷⁹. De qualquer maneira, mesmo que Justino não tenha entendido as particularidades do determinismo estoico, fez-se notório que problemas doutrinários filosóficos deturpavam os princípios da moralidade e do agir humano. Não é difícil, por isso, imaginar que uma das intenções de Justino, no desempenho da sua atividade cristã, fosse a necessidade de aprofundar filosoficamente os aspectos doutrinários aprendidos nas escolas filosóficas para a sustentação da doutrina moral cristã.

Antes de introduzir outro aspecto da formação filosófica estoica, gostaríamos de salientar a peculiaridade do estudo de Snyder, ao indicar que Sêneca, Epíteto, Marco Aurélio e a grande maioria dos estoicos se comportavam como quem não aceitasse ou evitasse a leitura dos escritos e livros produzidos nas escolas dos seus rivais⁸⁰. Com isso, passamos a aprofundar os aspectos estoicos da escola filosófica romana no segundo século.

2.4.2.1 O estoicismo romano de Epíteto

Um estudo consideravelmente recente e inovador mostrou que é possível correlacionar o cristianismo primitivo com o movimento filosófico estoico — quase como este fosse também considerado uma religião — não apenas do ponto de vista do intercâmbio da moralidade e da ética que estes dois grupos compartilhavam, como normalmente encontramos, mas também a partir do ideal social que eles desenvolviam, de cuja omissão os historiadores normalmente acusavam os estoicos⁸¹.

Nós não queremos, com isso, nos concentrar no estudo que levou Thorsteinsson a se debruçar sobre os elementos sociais comparativos entre estoicos e cristãos. O que nos importa neste momento é perceber que este conceito social vinculante à reflexão filosófica estoica foi desenvolvido em ambiente romano, dentro das escolas estoicas do primeiro e do segundo século da nossa era⁸². Em relação a isso, entre

⁷⁹ Veja-se mais adiante como o historiador Tácito e provavelmente o filósofo Epíteto tinham uma concepção próxima àquela de Crisipo.

⁸⁰ SNYDER, H. G., *Teachers and Texts in the Ancient World*, p. 41-42.

⁸¹ THORSTEINSSON, R. M., *Roman Christianity and Roman Stoicism*, p. 175-176.

⁸² THORSTEINSSON, R. M., *Roman Christianity and Roman Stoicism*, p.13-21.

Sêneca, Cornuto, Musônio, Epíteto e Marco Aurélio, protagonistas do estoicismo romano, devemos nos ater com mais insistência sobre a vida do penúltimo personagem, pois os outros não fazem parte do período que estamos estudando.

Sem dúvidas, após ter recebido as instruções filosóficas na escola de Musônio, nós encontramos Epíteto que cruza o limiar do segundo século d.C. e, até a beira da sua morte, nos anos 135, prossegue a sua atividade filosófica como mestre e chefe daquela mesma escola⁸³. Os seus escritos são sinais claros que a relação entre professor e aluno, mestre e discípulo, era normatizada por máximas de condutas fortemente inspiradoras. É importante lembrar que o contato pessoal entre professores e alunos era um conceito tão definitivo para muitas escolas da antiguidade, que a própria ideia de um fundador se subordinava àquela relação imediata⁸⁴.

Semelhantemente, nós nos conscientizamos que os elogios à escola estoica começavam a aparecer naquela época como se propagassem o interesse em promover tal doutrina. Mesmo sem se considerar um filósofo, Tácito enaltecia a escola estoica da seguinte forma:

Por outro lado, [os estoicos] consideram que o destino estabeleça a congruência das coisas, não pelo movimento das estrelas, mas verdadeiramente segundo princípios e nexos de causas naturais; eles nos permitem a escolha da vida, que, ao ser escolhida, forja uma ordem precisa daquilo que existe⁸⁵.

Tudo leva a acreditar que Tácito estivesse espelhando a admiração que tivera percebido diretamente de Epíteto, pois o uso de *electio* correspondente à *προαίρεσις* é um termo que, entre os estoicos, somente Epíteto utilizava⁸⁶.

Neste sentido, Epíteto ensina que o antecedente do processo de anuência humana entre o bem e o mal é a maior qualidade da liber-

⁸³ HADOT, P., La citadelle intérieure, p. 75.

⁸⁴ SNYDER, H. G., Teachers and Texts in the Ancient World, p. 43.

⁸⁵ MARTIN, R., Tatitus. *Anais* VI, 22, 2: Contra alii fatum quidem congruere rebus putant, sed non e uagis stellis, uerum apud principia et nexus naturalium causarum; ac tamen electionem uitae nobis reliquunt, quam ubi elegeris, certum imminentium ordinem.

⁸⁶ DOBBIN, R., Epictetus. Discourses and Selected Writings, p. XII.

dade humana⁸⁷. Long ressalta como Epíteto, no capítulo 36 dos *Discursos*, assume o tratamento personalizado da filosofia, em nome dos estoicos. Isto é, Epíteto “trata a filosofia como uma organização que é especificamente endereçada a pessoas individuais, de quem isso exige um reconhecimento franco no que diz respeito às suas verdadeiras necessidades e inadequações”⁸⁸. Ao lado da liberdade de escolha e do respeito pessoal, as virtudes completam o quadro geral dos princípios pedagógicos empregados por Epíteto. Consideramos estes princípios pedagógicos pela conveniência de saber que a conquista das virtudes não dependia da experiência espontânea das capacidades humanas ou da sorte de talentos naturais, enquanto elas exigiam um empenho permanente que se fundava na observação de métodos de estudo e de leitura bem delimitados⁸⁹. Igualmente, as diatribes de Epíteto serão o meio que o autor encontrou para explorar, juntamente com os seus discípulos, uma reflexão direcionada à autoridade imperial da sua época, mostrando também assim, senão o influxo, os objetivos da atuação da escola estoica⁹⁰.

Long listou algumas passagens de Epíteto, tentando organizar os seus objetivos educacionais. Ao final, destacou que a meta principal dos filósofos era a capacitação em haver as faculdades governativas (ἡγεμονικοί) em concordância com a natureza; a educação almejada pelo filósofo consiste em aprender a escolher por aquilo que seja justo do modo como existe e aprender o que é devido ou não aos outros; nenhum bem externo deve ser provido aos outros pela filosofia, enquanto esta se questiona como seja possível ter e abster-se sem dificuldades; o uso da linguagem de uma pessoa educada segue seus princípios rituais e religiosos, no modo como usa as palavras⁹¹.

Observando os aspectos particulares e intrínsecos da organização escolar de Epíteto, nós acolhemos as contribuições do holandês Hijmans Jr. e do sacerdote americano Yieh. A proposta de Hijmans Jr. foi estabelecida a partir do reconhecimento de princípios comuns à

⁸⁷ *Disc.* II, 10, 1.

⁸⁸ LONG, A. A., *Epictetus: a stoic and socratic guide to life*, p. 103.

⁸⁹ BONHÖFFER, A., *Die Ethik des stoikers Epictet*, p. 159.

⁹⁰ SOUILHE, J., *Épictète. Entretiens*, p. XXVI.

⁹¹ LONG, A. A., *Epictetus: a stoic and socratic guide to life*, p. 118-121.

Ciência da Educação, onde ele pôde verificar o desempenho de Epíteto sobre esse assunto. Hijmans Jr. considera que (1) a clara preocupação com a educação, (2) a importância que dá à lógica, pedindo aos seus estudantes que tenham sempre um manual desta disciplina em mãos, (3) os exercícios práticos para mestre e alunos e (4) o próprio método da diatribe aceito como ideal pedagogo-escolar fundamentam, de maneira clara, os ditames da escola de Epíteto⁹².

No caso de Yieh, o universo educativo de Epíteto é descrito com um pouco mais de detalhes. Yieh parte do princípio da autoconsciência de Epíteto como característica do seu ser filósofo, enquanto ele mesmo investe na tradição do pensamento filosófico estoico até então, descrevendo os pilares do estoicismo primitivo como modelos a serem imitados e excelentes companheiros de sabedoria⁹³. Em segundo lugar, Yieh coloca a função social que Epíteto exerce como professor, citando a preocupação do próprio filósofo para que os seus ensinamentos não fossem meras práticas racionais sem nenhuma interação com a vida real⁹⁴. A identificação com a importância da diatribe e do uso dos recursos retóricos formais enseja, em terceiro lugar, o que Hijmans também já tinha argumentado⁹⁵. Enfim, destacam-se as informações sobre casas privadas — acentuamos aqui total importância para esta característica — que eram utilizadas como lugar de ensino. Segundo as mesmas informações, esta era uma característica isolada da escola de Epíteto em Roma, o que habitualmente não houvera encontrado um aluno de filosofia em Atenas⁹⁶. Estas informações são mínimas, mas entram no fulcro do desenvolvimento eclesiástico de uma realidade romana nova para o ensino adotado pela Igreja, porque nos permite orientar o nosso estudo diante dessa atestação histórica com o patrocínio de um dos antecedentes mais próximos em anos e lugar. Qualquer contato com o estoicismo romano depois de Epíteto pode ter facilitado

⁹² HIJMANS JR. B. L., ΑΣΚΗΣΙΣ, notes on Epictetus' education system, p. 33-48.

⁹³ YIEH, J.Y.-H., One teacher, Jesus' teaching, p. 190.

⁹⁴ *Frag. Ep.* 1. Veja-se a citação em YIEH, J.Y.-H., One teacher, Jesus' teaching, p. 197.

⁹⁵ YIEH, J.Y.-H., One teacher, Jesus' teaching, p. 200-202.

⁹⁶ YIEH, J.Y.-H., One teacher, Jesus' teaching, p. 206. Segundo Blommer, jovens romanos que começavam a ler e a escrever podem ter frequentado lugares de instrução infantil fora das suas casas para algumas das suas lições. BLOMMER, W. M., The school of Rome, p. 11. Em todo caso, com Epíteto nós vemos o movimento contrário, do retorno à educação domiciliar.

ou inspirado são Justino no processo de adaptação do ambiente estritamente eclesiástico em uma escola de filosofia, já que a estrutura domiciliar já tinha se transformado em palco para a instrução escolar filosófica e a estrutura eclesiástica vivenciada nas casas das famílias cristãs ainda não conhecia tal função.

Por isso, se voltarmos, neste momento, o nosso olhar sobre as breves frases que Justino escreveu sobre o seu envolvimento com filósofos estoicos⁹⁷, entendemos que existem grandes chances para Justino ter frequentado as casas de amigos ou mesmo dos seus professores para ouvir aquilo que tinham a lhe dizer, como normalmente o ambiente estoico romano lhe propunha. Neste sentido, também de um modo geral, tal adaptação não deveria ser necessariamente estranha aos outros cristãos, vista a velocidade da aceitação com que este processo se deu. Voltaremos a este assunto mais adiante.

Para encerrarmos esta parte do nosso estudo, é oportuno demarcar o sentimento de independência dos alunos do estoicismo tardio, na medida em que eles eram motivados pelos seus mestres a não criar laços afetivos com nenhuma escola filosófica, como o resultado de uma experiência na qual observavam as suas diretrizes morais e éticas, tentando adaptá-las a todas as circunstâncias da vida⁹⁸.

2.4.3 Os peripatéticos

Sula levou a primeira edição completa⁹⁹ e sistemática produzida por Andrônico de Rodes, da Grécia para a Itália, salvando os livros do esquecimento permanente. A sobrevivência destes livros está vinculada coincidentemente com aqueles escritos em prosa classificados como “acroamáticos” ou “esotéricos” e cheios de terminologias filosóficas técnicas, cuja leitura pressupunha a familiaridade com a filosofia¹⁰⁰.

Entre o final do primeiro século a.C. e a metade do segundo século d.C. houve duas fases de interesse acentuado pelos escritos

⁹⁷ JUSTINO DE ROMA. *II Apol.* 6 (7), 8-9.

⁹⁸ REYDMANS-SCHILS, G., *Philosophy and education in Stoicism*, p. 571.

⁹⁹ Jaeger sutilmente sugere a existência de um progressivo “corpus Aristotelicum”, o qual teria reunido no terceiro século a. C. os livros que hoje nós conhecemos da edição moderna aristotélica. JAEGER, W., *Aristotle: Fundamentals of the History*, p. 152.

¹⁰⁰ COOPER, J. M., *Aristotle*, p. 126.

de Aristóteles, ou seja, aquilo que os estudiosos de língua inglesa chamam de *Aristotelian revival*¹⁰¹. Para aqueles que quisessem ler Aristóteles no segundo século, seria inevitável que a sua atenção não fosse direcionada para Roma, onde os livros estavam. Máximo de Tiro, um filósofo medioplatônico, fala da presença dos textos de Aristóteles em Roma como especial componente para o treinamento filosófico desenvolvido na capital imperial. Máximo de Tiro permaneceu pouco tempo em Roma no período dos Antoninos e de Cômodo, mas foi o tempo suficiente para adquirir os conteúdos para sua versão sobre o ensinamento aristotélico. Segundo Lilla, o pensamento de Máximo de Tiro é marcado pelo sincretismo natural do medioplatonismo do segundo século, o que pode ser percebido, sobretudo, nos argumentos apofáticos da sua teologia¹⁰². É natural que Máximo de Tiro tenha demonstrado uma preferência maior por Atenas do que por Roma. De fato, Máximo menciona muito pouco a sua estadia em Roma¹⁰³. Segundo Máximo, qualquer incidência da filosofia aristotélica sobre o pensamento platônico seria prova da consequência do tratamento destas obras pelos personagens romanos, por isso ele destaca que a produção literário-filosófica romana pressupõe uma tendência aristotélica, enquanto aquela grega se formularia a partir de estruturas platônicas:

Então, como explicar que a virtude seja integrante da contemplação e a ação não o seja da arte? Permita-me explicar: para tal eu não usaria as minhas próprias palavras, mas aquilo que provém da Academia torna-se usual à cultura platônica e, [somente] mais adiante, eu [as posso] ressaltar. Por isso, eu suspeito que o ensinamento tenha vindo da Itália para Atenas, quando certo pitagórico teria trazido esta bonita troca para a antiga Grécia. Então, o ensinamento seria este: segundo

¹⁰¹ SHARPLES, R., *Aristotle's exoteric and esoteric works*, p. 507. Na opinião de Frede, seria melhor conceber este interesse por Aristóteles, englobando-o ao conjunto de autores clássicos que motivaram este interesse no primeiro século a. C. ao invés de pensar em um interesse isolado apenas em relação aos livros de Aristóteles. FREDE, M., *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, p. 783.

¹⁰² LILLA, S., *Introduzione al Medio platonismo*, p. 87-88.

¹⁰³ Três são as vezes que Máximo de Tiro menciona a península italiana: *Diss.* 8, 2; 20, 9 e 27, 5 em contraposição às inúmeras vezes em que a capital grega será recordada. TRAPP, M. B., *Maximus Tyrius, Dissertationes*, p. 361.

a primeira divisão, a alma do homem se distribui em duas partes: a primeira delas é a razão, a segunda a paixão¹⁰⁴.

Galeno foi um dos representantes da tradição filosófica estabelecida no segundo período de interesse pelos escritos de Aristóteles. O cirurgião filósofo se torna para nós o personagem mais significativo da literatura pagã, enquanto nos oferece indicações sobre a evolução das pesquisas e da vida de um homem intrigado pela busca do conhecimento e ao mesmo tempo reflete algumas situações semelhantes à vida de São Justino.

Galeno chegou a Roma em 162 d.C., pouco tempo antes do martírio de Justino. Citações que relembram a sua adolescência foram transmitidas como uma espécie de autobiografia, onde conta-se a história do retorno de um anônimo discípulo de Aspásio, que permaneceu no exterior por um longo tempo. Estas e outras situações coincidem com as informações que temos nos escritos de Justino. Por isso, vejamos mais de perto a descrição autobiográfica de Galeno:

Chegando à idade de quatorze anos, eu fora discípulo de filósofos da cidade, sobretudo de um estoico, discípulo de Filopator, por um breve período de tempo, e de um platônico, discípulo de Gaio, já que ele não se permitia tempo livre, por causa dos empenhos políticos que os [cidadãos] da cidade lhe impunham, ao considerá-lo o único que fosse justo, apto [à administração] dos bens mais preciosos, acessível e humilde. Então, outro alguém da nossa cidade, discípulo do peripatético Aspásio, retornou de uma longa viagem ao exterior e depois dele outro que era epicurista ateniense. De todos eles o meu pai examinou a vida e a doutrina, por minha causa, acompanhando-me quando eu ia a eles¹⁰⁵.

¹⁰⁴ TRAPP, M. B., Maximus Tyrius, *Dissertationes*, p. 228. *Diss.* 27, 5: Πῶς οὖν ἀρετὴ μετέχουσα θεωρίας καὶ πράξεως οὐκ ἔστιν τέχνη; ταῦτη μοι λέγοντι ἐρέπου. λέξω δὲ οὐκ ἔμαιτου λόγον, ἀλλὰ ἐξ Ἀκαδημίας ὀρμηθέντα καὶ ἐπιχώριον τῆς Πλάτωνος μόσης τε καὶ πορρωτέρω ἐπανόγω· ὑποπτεύω γὰρ ἐξ Ἰταλίας Ἀθῆνας ἐλθεῖν τὸν λόγον, Πυθαγορείων τινῶν ἐμπορίαν ταύτην καλὴν στείλαιμένων εἰς τὴν ἀρχαίαν Ἑλλάδα. ὁ δ' οὖν λόγος ταύτη ἔχει. ἡ τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴ νενέμηται δίχα κατὰ πρώτην νομίην, καὶ τὸ μὲν αὐτῆς ἔστιν λόγος, τὸ δὲ πάθος...

¹⁰⁵ KÜHN, C. G., GALENO, *Diag.* VIII, CMG V, 41-42: ὑποπλήρωσας δὲ τεσσαρεσκαίδεκατον ἔτος, ἤκουον φιλοσόφων πολιτῶν, ἐπὶ πλείστον μὲν Στοϊκοῦ Φιλοπάτορος μαθητοῦ, βραχὺν δὲ τινα χρόνον καὶ Πλατωνικοῦ μαθητοῦ Γαίου, διὰ τὸ μὴ σχολάζειν αὐτὸν, εἰς πολιτικὰς ἀσχολίας ἐλκόμενον ὑπὸ τῶν πολιτῶν, ὅτι μόνος αὐτοῖς ἐδόκει δίκαιός τε καὶ χρημάτων

Em primeiro lugar, a informação de Galeno sobre a viagem de um peripatético anônimo coincide com a atividade cultural de Justino em busca da verdade. De fato, Justino viajou extensivamente e bastante do seu comportamento inovador em relação à cultura pagã e à filosofia deve-se àquilo que os diversos centros de cultura do seu tempo poderiam ter oferecido a ele. As viagens dos filósofos, ou dos homens de cultura — como entendemos considerá-los para ampliar o conceito pedagógico — foram testemunhadas também por Justino¹⁰⁶.

Em segundo lugar, Galeno e Justino testemunham a movimentação das mesmas correntes filosóficas no contato entre discípulos e mestres, evidenciando a inquietação tanto da parte de uns como de outros.

Em terceiro lugar, especial atenção precisa ser dada à compreensão do pai de Galeno sobre como ele deveria examinar o estilo de vida (βίος) dos filósofos e as suas doutrinas (δόγματα), que parecem corresponder exatamente à mesma atitude de Justino em relação ao anônimo peripatético¹⁰⁷. De fato, tanto o comportamento do pai de Galeno quanto a necessidade de desculpar a si mesmo pelo breve período que passou com o filósofo platônico desperta o desejo de compreender mais sobre o modo de viver daquela época.

Em quarto lugar, Roma é um importante palco da pesquisa humana, dos avanços sociais e da formação de filósofos de projeção internacional. Criteriosamente, Roma ocupa um lugar de proeminência no universo da instrução aristotélica. Não precisa tanto esforço para supor que Roma oferecia as melhores condições para a instrução do conterrâneo de Galeno, quem não menciona, porém, onde o aristotélico teria adquirido a sua formação. Galeno revela, ao invés, que as atividades peripatéticas desenvolvidas em outras cidades estão relacionadas com a instrução que os seus mestres recebiam em Roma.

Eu fui a Roma, onde realizei muito numerosas dissecações para Boeto, com quem Eudemo e o peripatético Alexander de Damasco

εἶναι κρείττων, εὐπρόσιτός τε καὶ πρῶτος. ἐν τούτῳ δέ τις καὶ ἄλλος ἦλθε πολίτης ἡμέτερος ἐξ ἀποδημίας μακρᾶς, Ἀσπασίου τοῦ Περιπατητικοῦ μαθητῆς, καὶ μετὰ τοῦτον ἀπὸ τῶν Ἀθηνῶν ἄλλος Ἐπικούρειος, ὧν ἀπάντων ὁ πατὴρ δι' ἐμὲ τοῦ βίου καὶ τῶν δογμάτων ἐξέτασιν ἐποιεῖτο, σὺν ἑμοὶ πρὸς αὐτοὺς ἀφικνουμένους.

¹⁰⁶ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 2, 6.

¹⁰⁷ Veja-se, em seguida, a nossa análise sobre *Dial.* 2, 3.

sempre se fizeram presentes. Atualmente em Atenas, Alexander reivindica ensinar os argumentos peripatéticos publicamente¹⁰⁸.

Em consequência, o último — mas não menos importante — lugar dos sinais deste movimento cultural é ocupado pelo paralelo entre os centros de formação, em especial entre Roma e Atenas. Isto se verifica na citação que Galeno faz sobre a presença de Alexandre de Damasco em ambas as cidades.

Em geral, a atuação do ensinamento aristotélico no segundo século foi elaborada por comentadores peripatéticos. Enquanto alguns estudiosos concordam que Aristóteles tenha deixado instrumentos para corroborar os ensinamentos de Platão, como se os livros do estagirita servissem como uma introdução aos problemas platônicos, Ebessen afirma que a proposta de compatibilidade entre os dois personagens mais ilustres da filosofia antiga deriva da compreensão que Porfírio havia sobre a lógica aristotélica, por isso, esta interpretação não seria válida para o segundo século¹⁰⁹. De fato, outros estudiosos tentam distinguir as características de cada filosofia, para compreender o processo e a função que os comentários exerceram sobre cada uma. De acordo com Blumenthal, por exemplo, poderíamos constatar um personagem do quarto século como Temístio que permanecera fiel ao ensinamento original da tradição peripatética, não obstante a clara menção e admiração que faz a Platão¹¹⁰. Temístio, na opinião de Blumenthal, transmite o pensamento de Platão, parafraseando as suas palavras. No entanto, quando começa a tratar do pensamento aristotélico, “a reverência a Platão não se adapta a uma sobreposição do Platonismo em relação aos textos Aristotélicos”¹¹¹, cujas

¹⁰⁸ KÜHN, C. G., GALENO, *Praen.* I, CMG II, 218: ἀνήλθον εἰς Ῥώμην, ἐν ἧ καὶ τῷ Βοηθῷ παμπόλλας ἐποιησάμην ἀνατομὰς, παρόντος αὐτῷ αἰεὶ μὲν Εὐδήμου τε τοῦ περιπατητικοῦ καὶ Ἀλεξάνδρου τοῦ Δαμασκηνοῦ, τοῦ νῦν Ἀθήνησιν ἀξιοῦμένου τοὺς περιπατητικὰς λόγους διδάσκειν δημοσίᾳ.

¹⁰⁹ EBBESEN, S., Porphyry's legacy to logic, p. 145.

¹¹⁰ BLUMENTHAL, H. J. Themistius: the last Peripatetic commentator on Aristotle? p. 123.

¹¹¹ BLUMENTHAL, H. J. Themistius: the last Peripatetic commentator on Aristotle? p. 116. Na mesma página, Blumenthal explica que a platonização do aristotelismo foi mais exaustiva mais tarde durante os quinto e sexto séculos. Por isso, entre os comentadores se costumava perceber as tentativas de demonstrar como apenas a alma abaixo do nível individual da alma estivesse unida ao corpo como a forma à matéria.

características fundamentais continuam a estabelecer a relação entre corpo e alma.

Por isso, é no conjunto dos comentadores peripatéticos que a filosofia aristotélica será desenvolvida durante o segundo século. Aspásio escreveu comentários sobre alguns livros de Aristóteles: *Ética Nicomaqueia*, *Categorias*, *Sobre a Interpretação*, *Física*, *Sobre o Céu*, *Metafísica* e também *Da sensação e o sensível*. Barnes mantém a opinião que o comentário de Aspásio sobre a *Ética Nicomaqueia* ilustra como o comentador utilizava os termos platônicos para apresentar a filosofia peripatética. Note-se, porém, que isso nunca significou uma platonização da doutrina Aristotélica, para Aspásio. Pelo contrário, Aspásio acreditava seguir fielmente uma tradição originalmente aristotélica¹¹².

Barnes menciona repetidamente o estilo literário com o qual Aspásio normalmente empregava a terceira pessoa (αὐτοί) para se referir aos peripatéticos, como se não fosse um dentre eles. De acordo com Moraux, Aspásio não era tão solidário com Aristóteles e, decisivamente, com o Peripato¹¹³. Mesmo assim, Barnes tenta identificar que há sim um contato que distinguiria Aspásio como verdadeiro peripatético¹¹⁴. As principais tentativas dos comentários de Aspásio, segundo Barnes, teriam sido produzidas como explicação de passagens obscuras e o preenchimento das lacunas de origem aristotélica¹¹⁵.

Adrasto também escrevera alguns comentários curtos sobre o *Sobre interpretação*, *Primeiros Analíticos* e as *Categorias*¹¹⁶ e buscou esclarecer as questões aristotélicas durante o seu comentário ao *Timeu* de Platão¹¹⁷. No que diz respeito à interação das escolas filosóficas

¹¹² ALBERTI, A. - SHARPLES, R. W., *Aspasius: the earliest extant commentary on Aristotle's Ethics*, p. 5-6.

¹¹³ MORAUX, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen*, p. 256.

¹¹⁴ ALBERTI, A. - SHARPLES, R. W., *Aspasius: the earliest extant commentary on Aristotle's Ethics*, p., 25-26.

¹¹⁵ ALBERTI, A. - SHARPLES, R. W., *Aspasius: the earliest extant commentary on Aristotle's Ethics*, p., 25.

¹¹⁶ Galeno é a fonte através da qual nós sabemos da existência do comentário de Adrasto sobre as *Categorias* e de outros comentários que não chegaram até nós. *Prog.* XIX, 42, 10 - 43, 1.

¹¹⁷ Por meio de Porfírio se confirma a informação do comentário de Adrasto ao *Timeu*. Nesta obra, o interesse de Adrasto se concentraria na cosmologia, na física e na posição das estrelas do céu. *Ptol.harm.* 96, 1-6. Teão de Esmirna é testemunha da propagação da doutrina aristotélica através dos comentários de Adrasto para além da área da filosofia. Neste caso é a aplicação do pensamento aristotélico à matemática. *Math.* 120, 12 - 121, 11.

com as outras identidades culturais, Adrasto representa uma estrada filosófica de mão dupla: parte-se de um crescimento natural da maneira de produzir o pensamento entre os filósofos que extrapola os limites dos grupos em questão e ao mesmo tempo um movimento paralelo começa a ganhar força do lado oposto, em que diferentes grupos — matemáticos como Adrasto, cirurgiões como Galeno, cientistas como Aspásio e cristãos como Justino — começam a abrir-se e a encorajar uma nova reflexão orientada pelas linhas filosóficas.

Dentro do mesmo contexto, Sosígenes escreveu outro comentário sobre as *Categorias* de Aristóteles. Ele será lembrado mais tarde como verdadeiro peripatético por Déxipo¹¹⁸. As palavras de Sosígenes, transmitidas por Déxipo, mostram o desenvolvimento da relação entre os dizeres, os pensamentos e a realidade, o que se tornou uma relevante questão que fora explorada por Aristóteles no *Sobre a Interpretação* e mais tarde utilizada pelos peripatéticos como uma reação contra as críticas estoicas, segundo aquilo que diria Sharples¹¹⁹.

Herminos estabeleceu conexões entre os tratados sobre os céus e a lógica. Em relação ao primeiro item, Alexandre de Afrodísia nos deixou o parecer sobre a sua participação na conferência de Herminos¹²⁰ sobre o movimento e a medida dos corpos celestiais e a necessidade de uma causa para eles¹²¹. Segundo Moraux, é impossível saber se Herminos teria concebido a ideia de um motor imóvel que ao mesmo tempo fosse transcendente¹²². Em relação à lógica, com Herminos a questão ontológica a respeito daquilo que se diz se intensificou. A sua obra é o ponto inicial para os tópicos

¹¹⁸ Ar.Cat^{Dex}. 7,4.

¹¹⁹ SHARPLES, R. W., *Peripatetic philosophy*, p. 56. Paralelamente, Lynch sustém que o comportamento de Sosígenes contenha sinais claros de estoicismo, por isso nega que se possa confiar apenas na relação que existia entre Sosígenes e Alexandre de Afrodísia — mestre e discípulo — para considerar o primeiro tão expressamente aristotélico como o segundo certamente tenha sido. LYNCH, J. P., *Aristotle's school*, p. 215.

¹²⁰ *De caelo*^{Simp}. 430, 32ff: Eu ouvi de Herminos, disse [Alexandre de Afrodísia], como também era apresentado nos escritos de Aspásio, que, se existisse uma diminuição em torno ao corpo celestial, antes disso deveria ter existido uma descarga [Ἐρμίνου δέ, φησιν, ἤκουσα, καθὰ ἦν καὶ ἐν τοῖς Ἀσπασίου φερόμενον, εἰ ἔστιν ἀνεσις περὶ τὸ θεῖον σῶμα, ἦν ἐπίτασις καὶ πρὸ τοῦ]. Para a citação do texto em grego, MORAUX, P. *Aristoteles, the Lehrer Alexanders von Aphrodisias*, p. 169.

¹²¹ *De caelo*^{Simp}. 380, 3-5.

¹²² MORAUX, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen*, p. 398.

que serão considerados com mais frequência posteriormente como, por exemplo, o fato de enfatizar as palavras τῆς οὐσίας ao interno da definição de homônimo (ὁμώνυμον)¹²³.

Enfim, com Aristóteles de Mitelene completamos a lista dos comentaradores peripatéticos do arco de tempo em que são Justino ainda estava vivo. Diz-se que Aristóteles de Mitelene tenha escrito comentários sobre o *Sobre o Céu* e sobre a *Metafísica*¹²⁴. Este autor se questionou sobre a conexão entre o princípio do movimento e as características do voûς, enquanto ligava a sua causalidade ao intelecto divino¹²⁵.

Um tópico de particular interesse que emerge da análise detalhada sobre a *Ética Nicomaqueia* é a frequência com a qual Alexandre de Afrodisia menciona o estagirita e os comentaradores precedentes no que diz respeito à aplicação de distinções lógicas ao conceito sujeito/matéria adaptado à ética¹²⁶. Depois de Alexandre de Afrodisia, todos os comentaradores de Aristóteles, com exceção de Temístio, foram neoplatônicos¹²⁷. Desta maneira, isto determina que o desenvolvimento da tradição peripatética no mundo antigo é levado ao seu término com a atividade de Alexander de Afrodisia. Segundo Sharples:

Parte das razões para Alexandre não ter individuado seguidores na sua própria escola é, sem dúvidas, o declínio de interesse na educação formal superior durante o terceiro século, se comparado com o segundo. Mas isso não faz nenhum sentido para tentar explicar por que o aristotelismo declinou onde o platonismo não sofreu modificações. Mais uma vez, como no terceiro século a.C. a falta de um apelo doutrinal distintivo pode ter exercido a sua influência. Onde o platonismo tinha uma mensagem radical e distintiva, o aristotelismo apelava para estudantes e, em diferentes níveis, para o senso comum... De fato, mais poderia ter sido feito sobre aqueles textos e as suas aplicações; mas, se Alexandre tivesse desenvolvido as suas ideias a respeito do intelecto mais tarde, ele poderia estar por adotar uma posição que não fosse diferente daquela dos próprios neoplatônicos¹²⁸.

¹²³ *Ar.Cat. Simp.* 30, 5-15.

¹²⁴ MORAUX, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen*, p. 401-406.

¹²⁵ MORAUX, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen*, p. 406-425.

¹²⁶ R. W. SHARPLES. *The school of Alexander?*, p. 86.

¹²⁷ SHARPLES, R. W., *The Peripatetic school*, p. 154.

¹²⁸ SHARPLES, R. W., *The Peripatetic school*, p. 168.

Alexandre de Afrodísia não está mais no mesmo período que Justino. No entanto, a sua visão sobre o passado não se perde, em especial quando testemunha a evolução da escola peripatética, cujos comentaristas foram protagonistas.

2.4.3.1 *Dial.* 2, 3: δριμύς, ὡς ᾤετο

Do segundo capítulo do *Diálogo com Trifão* nos chega a única evidência sobre o imediato contato de Justino com o ensinamento peripatético. Em primeiro lugar, Justino relê o seu itinerário a partir da ideia de uma epistemologia perfeita e exclusiva que a filosofia deveria ser, ao contrário das diversas partes nas quais, segundo o mártir, ela tinha se transformado. Em segundo lugar, se por um lado Justino narra haver renunciado a instrução estoica por causa da concepção que lhe fora apresentada sobre a divindade — pobre em conceitos teológicos, segundo ele —, por outro lado, ao abandonar o filósofo peripatético, o apologeta não expressou nenhum obstáculo à filosofia aristotélica, mas, acima de tudo, se questionou sobre o comportamento de alguém que tirava vantagens monetárias da sua prática filosófica¹²⁹. Em terceiro lugar, a passagem de Justino entre uma escola e outra não significa nem que ele tenha julgado o conjunto de doutrinas de uma escola como se fosse melhor do que da outra nem tão pouco que ele tenha rejeitado examinar o conteúdo filosófico das escolas que ele tinha abandonado. Por último, a partir dos escritos de Justino nós não sabemos quanto tenha durado cada contato com as diversas escolas filosóficas no decorrer da sua vida. De qualquer forma, em cada estágio Justino deve ter tido tempo suficiente para saber onde ele poderia confrontar as ideias dos seus opositores e onde os livros necessários para este confronto poderiam ser encontrados.

Neste sentido, gostaríamos de nos dedicar à análise da declaração de Justino sobre o peripatético no *Dial.* 2, 3:

¹²⁹ Gottschalk mostra que, sob o reino dos imperadores Antoninos, havia remuneração comum para os filósofos, em compensação pela função que exerciam nas escolas, o que trouxe benefícios positivos para os peripatéticos. Gottschalk explica. GOTTSCHALK, H. B., *Aristotelian philosophy in the Roman world*, p. 1080-1181.

Original	...τούτου μὲν ἀπηλλάγην, ἐπ’ ἄλλον δὲ ἦκα, Περιπατητικὸν καλούμενον, δριμύν, ὡς ᾤετο ¹³⁰ .
Alemão	...wandte ich mich von diesem ab und ging zu einem anderen Manne, einem sogenannten Peripatetiker, der sich für geistreich ansah ¹³¹ .
Francês	...je pris congé de lui, et passai à un autre, portant le titre de Péripatécien, et, à ce qu’il croyait, esprit fort pénétrant ¹³² .
Inglês	...I left him and turned to a Peripatetic who considered himself an astute teacher ¹³³ .
Italiano	...lo lasciai e andai da un altro, chiamato peripatetico. Acuto, o almeno si riteneva tale ¹³⁴ .
Latim	...ab eo discessi, atque ad alium me contuli, quem Peripateticum vocabunt, hominem, ut sibi ipse videbatur, peracutum ¹³⁵ .
Português	Então, separei-me dele e dirigi-me a outro, um peripatético, que se acreditava ser homem perspicaz.

De fato, Justino expressa a sua opinião sobre este homem objetivamente com duas palavras: “peripatético” (Περιπατητικός) e “sutil” (δριμύς). Por razões que tentaremos esclarecer, as traduções formularam um juízo profundamente negativo, que, por sua vez, teria alargado e distorcido a crítica inicial que Justino faz ao peripatético.

Antes de qualquer coisa, nós sugerimos uma tradução mais neutra para o texto que vimos acima: “Separei-me dele e dirigi-me a outro, **chamado peripatético**, [e] **sutil**, **como ele** [mesmo] **considerava** [ser]”. Desta forma, nós poderíamos formular três teorias de como Justino quisera expressar a sua opinião sobre aquele peripatético:

- a) As traduções têm razão ao indicar a pretensão do peripatético, se δριμύς se refere negativamente ao comportamento daquele filósofo.

¹³⁰ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 2, 3.

¹³¹ HAUESER, P., Des heiligen Philosophen und Märtyrers Justinus «Dialog mit dem Juden Tryphon», p. 38.

¹³² BOBICHON, PH., Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon, p. 189.

¹³³ FALLS, T. B., St. Justin Martyr: Dialogue with Trypho, p. 5-6.

¹³⁴ VISONÀ, G., S. Giustino: Dialogo con Trifone, p. 90.

¹³⁵ MIGNE, J-P., PG VI, col. 473.

- b) De uma forma ou de outra, Justino poderia estar elogiando o comportamento do peripatético, como se quisesse expressar a primeira impressão que teve em relação àquela pessoa.
- c) Justino não possuiria nenhum interesse inicial pelo comportamento daquele homem, mas pelo conteúdo da sua filosofia. Consequentemente, o peripatético seria sutil ou astuto não por causa das suas maneiras, mas em correspondência ao que ele teria dito a Justino sobre Aristóteles.

Se nós admitimos a terceira teoria, existe ainda outra possibilidade de evidenciar o ensinamento da escola aristotélica, como se Justino designasse diretamente a palavra *δριμύς* depois de tê-la escutado no discurso do peripatético¹³⁶ ou como se indicasse indiretamente o objeto em discussão. Acreditamos que a segunda opção seja a melhor.

Não poderíamos negligenciar as questões com motivos ulteriores que teriam permitido a unanimidade das traduções por tanto tempo. Todas as traduções apresentadas acima concordam com a opinião final que Justino tem sobre aquele peripatético: “Eu o deixei por esse motivo, pois ele absolutamente não parecia filósofo”¹³⁷. De acordo com Barnard, estas palavras são parte de uma antipatia comum dos filósofos medioplatônicos que tendiam a desprezar os peripatéticos¹³⁸. Para Andresen, esta reação refletiria — ou pelo menos confirmaria — o mesmo sentimento crítico manifestado por Ático¹³⁹. Da maneira pessimista como Grant explica, a conversão de Justino não passaria de uma introdução do apologeta romano em questões que ele entendia como iniciante ao platonismo, ignorando cada detalhe no conhecimento específico sobre Aristóteles¹⁴⁰. Por enquanto, a inexistência explícita de

¹³⁶ A palavra *δριμύς* está presente poucas vezes nas obras de Aristóteles. Neste caso poderíamos pensar, por exemplo, numa citação oral de *De Sophisticis Elenchis*, onde Aristóteles afirma que um argumento incisivo (*δριμύς λόγος*) seja aquele que produz a maior perplexidade. *De Soph. El.* 182b 32. Esta passagem parece ser a única da literatura aristotélica onde a palavra *δριμύς* tenha o seu significado em relação à uma pessoa como aparece no *Diálogo com Trifão*. Em outro lugar, esta palavra é utilizada para identificar algo que cujo cheiro não é agradável. *De sensu* 442a 19.

¹³⁷ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 2, 3: Καὶ αὐτὸν ἐγὼ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν κατέλιπον, μηδὲ φιλόσοφον οἰηθεὶς ὄλω.

¹³⁸ BARNARD, L. W., Justin Martyr, his life and thought, p. 9.

¹³⁹ ANDRESEN, C., Justin und der mittlere Platonismus, p. 160-161.

¹⁴⁰ GRANT, R. M., Aristotle and the conversion of Justin, p. 246.

um contraste com a filosofia de Aristóteles nos escritos de Justino¹⁴¹ nos leva a crer que o *Diálogo com Trifão* faça uma distinção objetiva entre a crucial conjectura de Justino — isto é, μηδὲ φιλόσοφον οἰηθεὶς ὅλως — e a outra ideia que ele expressa sobre o peripatético anônimo — isto é, δριμύς, ὡς ᾤετο — como dois momentos diferentes do contato tanto com o filósofo quanto com o seu ensinamento.

Devido ao fato que Justino testemunha sobre si com quase os mesmos argumentos durante a conclusão narrativa da sua conversão, é possível coligá-la à sua impressão sobre o peripatético, para dirimir os preconceitos. Essencialmente, Justino diz:

E eu não voltei a vê-lo mais. Contudo, senti imediatamente que se acendia um fogo em minha alma e se apoderava de mim o amor pelos profetas e por aqueles homens amigos de Cristo. Refletindo comigo mesmo sobre os raciocínios do ancião, cheguei à conclusão de que somente essa é a filosofia segura e proveitosa¹⁴².

Em consequência, os parâmetros que normalmente qualificaram as citações do peripatético do *Diálogo com Trifão* não são delineados pelas outras fontes filosóficas indiretas, como o medioplatonismo, pelo menos não tão decisivamente quanto foram determinados pela experiência cristã de Justino. Isto significa em outras palavras: como todos os outros filósofos, não foram os peripatéticos privilegiados em alcançar a unidade que define a natureza da filosofia, mas os cristãos assim o fizeram (ταύτην μόνην εὔρισκον φιλοσοφίαν). Se, por um lado, Justino refuta a atitude do peripatético em lucrar monetariamente com o seu comportamento, por outro lado, ele nos informa sobre a verdadeira vantagem (σύμφορον) que somente a fé cristã lhe pôde fazer encontrar. O contraste entre as palavras “eu não o considero um verdadeiro filósofo” e “agora eu sou um filósofo” distingue, em primeiro lugar, o processo de conversão do apologeta romano, depois de que, especifica o desejo que todos os homens, incluindo os peripatéticos, possam inserir-se nesta mesma verdade.

¹⁴¹ Parece que não existe nenhuma evidência formal para opor a doutrina de Justino àquela aristotélica.

¹⁴² JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 8, 1: καὶ οὐκέτι αὐτὸν εἶδον. Ἐμοὶ δὲ παραχρήμα πῦρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνήφθη, καὶ ἔρωσ ἔχει με τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἀνδρῶν ἐκεῖνων, οἱ εἰσι Χριστοῦ φίλοι· διαλογιζόμενός τε πρὸς ἑμαυτὸν τοὺς λόγους αὐτοῦ ταύτην μόνην εὔρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον.

2.4.3.2 Outro interesse da classe imperial

É razoável pensar que Galeno não tenha alcançado a sua notoriedade entre a classe imperial somente por causa das suas habilidades como cirurgião¹⁴³. Bowersock nota que o prestígio dos médicos em meio aos aristocratas não é uma novidade¹⁴⁴. Pelo contrário, isso aconteceu certamente por causa da sua preparação filosófica, que incluía um interesse particular pelos estoicos e por Aristóteles¹⁴⁵. De acordo com as palavras de Galeno, o conhecimento da filosofia era sinônimo de alta habilidade e as pessoas que alcançam este nível esperam receber particular respeito por seus esforços.¹⁴⁶ Existe um nível interesse e de vida em que não há espaço para disputas imaturas (ᾗνευ φιλονεικίας) entre aqueles que querem aprofundar a verdade¹⁴⁷.

Quando o texto narra uma sessão de dissecação com cobaias animais preparadas pelo ex-consul Flávio Boécio, isso nos induz a pensar que os outros personagens — médicos, oradores, filósofos — frequentavam a casa do oficial romano interessados especialmente nas demonstrações que aquelas seções poderiam oferecer¹⁴⁸.

Alexander de Damasco, qual professor da doutrina peripatética para Flávio Boécio e qual versado nas questões platônicas¹⁴⁹, é a maior indicação que, durante aquele período específico, os membros das classes sociais imperiais romanas queriam atualizar e se familiarizar com a linguagem filosófica.

A dissecação daquele dia ilustra, como nenhuma outra referência anterior, a vivacidade da pesquisa anatômica contextualizada em um ambiente domiciliar em função da relação entre médico e uma plateia elitizada e selecionada. O ponto de partida é a anatomia da laringe e a demonstração da formação das cordas vocais, a fim de comprovar

¹⁴³ BOWERSOCK, G. W., *The prestige of Galen*, p. 61.

¹⁴⁴ BOWERSOCK, G. W., *The prestige of Galen*, p. 59.

¹⁴⁵ FREDE, M., *On Galen's Epistemology*, p. 279-281.

¹⁴⁶ NUTTON, V., *CMG V.8.1, Prog. 5*, 11: ἐμοῦ δὲ πρὶν ἀνατέμνειν εἰπόντος ὡς αὐτὸς μὲν δεῖξαίμι τὰ ἐκ τῆς ἀνατομῆς φαινόμενα, συλλογίσασθαι δὲ τὰ ἐξ αὐτῶν περαινόμενα οὐκ ἐμοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ τῶν ἀπάντων μᾶλλον ἐλπίζοιμι δύνασθαι τὸν διδάσκαλον Ἀλέξανδρον, οἱ μὲν ἄλλοι πάντες ὡς ἐπιεικῆ τὸν λόγον ἀπεδέξαντο, τιμὴν εἰς τὸν Ἀλέξανδρον ἔχοντες.

¹⁴⁷ NUTTON, V., *CMG V.8.1, Prog. 5*, 11.

¹⁴⁸ NUTTON, V., *CMG V.8.1, Prog. 5*, 9.

¹⁴⁹ NUTTON, V., *CMG V.8.1, Prog. 5*, 9.

que as funções vitais (ἐνέργεια) e a vida (ζωή) dos animais não eram prejudicadas, se lhes fossem cortadas as cordas vocais. Esta foi uma seção de anatomia após a qual todos os intelectuais de Roma (οἱ φιλόλογοι ὅπαντες ὅσοι κατὰ τὴν τῶν Ῥωμαίων πόλιν) concordaram que as seções futuras seriam frequentadas pelo maior número possível de médicos e filósofos interessados nestas pesquisas¹⁵⁰.

2.4.4 Os pitagóricos

Na escola platônica de Numênio de Apameia encontramos os princípios pedagógicos dos neopitagóricos. Numênio encontra-se, assim, no intercâmbio disciplinar daquele ambiente multicultural, ao qual acenaremos mais adiante ao falar sobre sincretismo do mediotatonismo. Há que se identificar, talvez, semelhança de Numênio de Apameia com um homônimo romano da mesma época e, sem dúvidas, reconhecer a sua familiaridade com ideias que emergem da própria capital imperial¹⁵¹.

Em sua obra *Sobre a ruína da Academia de Platão*, à qual podemos ter acesso por meio de fontes fragmentárias, Numênio faz uma leitura da história da filosofia, pensando em sucessões de eventos ligados às escolas filosóficas e aos seus mestres. Segundo Frede, duas coisas saltam aos nossos olhos, quando nos deparamos com a análise de Numênio: em primeiro lugar, Sócrates e Platão teriam sido pitagóricos. Em segundo lugar, enquanto os ensinamentos de Sócrates tinham conduzido os seus discípulos à obscuridade sobre os ensinamentos de Pitágoras, Platão teria esclarecido esses princípios aos seus seguidores¹⁵².

Do ponto de vista da relação entre professores e alunos, nós selecionamos trechos dos fragmentos da obra de Numênio, a fim de perceber que esta era uma estrutura bem evoluída entre os filósofos deste segmento. Em especial no *Frag.^{Num.} 26*, nós encontramos expressamente que um dos motivos que levaram ao desmerecimento da filosofia era a ausência de princípios práticos, problema comum entre a filo-

¹⁵⁰ NUTTON, V., CMG V.8.1, *Prog.* 5, 9-19.

¹⁵¹ FREDE, M., Numenius, p.1038.

¹⁵² FREDE, M., Numenius, p.1045.

sofia teórica e aquela pragmática. Assim adverte Numênio, acusando os estoicos: “Por um lado, disse, estão as coisas que nós vos dizemos na diatribe, ó discípulos, por outro lado, as que devemos viver”¹⁵³. A particularidade deste fragmento está no fato que Numênio narra uma anedota onde certo Lacide discute com alguns escravos por causa de vasos colocados na dispensa de sua casa. Como os escravos pareciam ser mais astutos que Lacide, o texto diz que este passou a se comportar como um estoico diante dos seus escravos (αὐτὸς μὲν ἄν δήπουθεν ἐστῶϊκεύετο πρὸς τοὺς παῖδας)¹⁵⁴. Segundo Numênio, Lacide deveria ter aproveitado a situação para fazer uma reflexão com os seus escravos sobre os benefícios da ordem domiciliar, mas este teria apenas demonstrado arrogância em conduzir as coisas por meio de disputas inúteis¹⁵⁵. Numênio é o representante desta corrente neopitagórica que tenta salvar a doutrina platônica das impurezas trazidas pelo próprio Aristóteles e por Zenão¹⁵⁶. Mal sabe ele, porém, que ele se tornará o pai do neoplatonismo com todo o seu ecletismo.

A teologia pitagórica contribuiu muito para o desenvolvimento do sincretismo religioso do neoplatonismo. Este tema começa a ser tratado com o auxílio de Strong, quem dedicou um ensaio filosófico para o estudo de um templo pitagórico em Roma. Neste opúsculo, Strong ressalta a existência dos rituais religiosos de purificação aos quais os pitagóricos eram introduzidos em Roma¹⁵⁷. Estas práticas cultuais nada mais são que um reflexo do comportamento filosófico teológico do grupo. Analisando a teologia de Numênio, Kenney observa que o neopitagórico se insere em um movimento filosófico que se desenvolve a partir da luta contra o politeísmo cultual e o panteísmo estoico¹⁵⁸.

¹⁵³ *Frag. Num.* 26, 96-99: Ἄλλως, ἔφη, ταῦτα, ὦ παῖδες, ἐν ταῖς διατριβαῖς λέγεται ἡμῖν, ἄλλως δὲ ζῶμεν.

¹⁵⁴ *Frag. Num.* 26, 92-93.

¹⁵⁵ *Frag. Num.* 26, 80- 84: Διατριβαὶ σὺν ἦσαν πάντων ἐκεῖ καὶ λόγοι καὶ ἀντιλογίαι· καὶ ἐν οὐδὲν ἐν τῷ μέσῳ καταλείπετο, οὐκ ἀγγεῖον, οὐ τῶν ἐν ἀγγελίῳ τιθεμένων, οὐχ ὅσα εἰς οἰκίας κατασκευήν ἄλλ' ἐστὶ συντελεῖ.

¹⁵⁶ *Frag. Num.* 24, 65-69.

¹⁵⁷ STRONG, R. J., *The Pythagorean Temple in Rome*. Oxford 1980, 5.

¹⁵⁸ KENNEY, J. P., *Proschresis Revisited*, p. 218.

2.4.4.1 Requisitos para a reflexão filosófica

Por um lado, nós ressaltamos a impressão que permaneceu nos escritos de Justino pela capacidade de eloquência, transmissão de cultura e inteligência (άνηρ πολὺ ἐπὶ τῇ σοφίᾳ φρονῶν)¹⁵⁹ deixadas pelo pitagórico do *Diálogo com Trifão*. Aquele homem devia ser muito respeitado (εὐδοκιμῶν) no lugar onde estava¹⁶⁰. Por isso, Justino se sentiu imediatamente estimulado a segui-lo. Para nós, então, é importante o uso que Justino faz da terminologia ἀκροατής e συνουσιαστής. Os dois termos significam discipulado, mas o primeiro está relacionado com o escutar e o segundo com o colocar-se em companhia de alguém; estes são princípios básicos do discipulado antigo¹⁶¹. Ao interno da escola pitagórica, existia a divisão de dois grupos de estudantes: os ouvintes (ἀκουσματικοί) e os matemáticos (μαθηματικοί)¹⁶². Com termos próprios diversos, mas similares aos usados pelos pitagóricos, Justino declarou a sua vontade em segui-los, acreditando que esses tinham verdadeiramente algo que contribuiria para a sua busca da divindade (καὶ μᾶλλον ἢ ἐπίστασθαί τι αὐτὸν ὡμίην)¹⁶³.

Por outro lado, a figura daquele pitagórico se apresentou excessivamente exigente em relação a conhecimentos preliminares para o bom entendimento da filosofia. Isto levou Justino a abandoná-lo. Os seus requisitos eram a música (μουσική), a astronomia (ἀστρονομία) e a geometria (γεωμετρία), como instrumentos de capacitação para ajudar a alma a se desligar das coisas sensíveis (ἃ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν περισπάσει), e a dispô-la ao inteligível (τοῖς νοητοῖς αὐτὴν παρασκευάσει χρησίμην)¹⁶⁴.

Os requisitos pitagóricos para a filosofia, vistos acima, coincidem com a tendência de outro personagem do início do segundo século, o neopitagórico Nicômaco de Gerasa. No que diz respeito à música, Nicômaco dizia que Pitágoras teria sido o inventor do primeiro sistema de escalas¹⁶⁵ e relacionava as técnicas musicais ao conhecimento

¹⁵⁹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 2, 4.

¹⁶⁰ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 2, 4.

¹⁶¹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 2, 4.

¹⁶² GODWIN, J., *The Pythagorean sourcebook and library*, p. 76.

¹⁶³ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 2, 5.

¹⁶⁴ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 2, 4.

¹⁶⁵ RIEDWEG, C., *Pitagora: vita, dottrina e influenza*, p. 80.

da natureza¹⁶⁶. O início do comentário que faz à aritmética é marcado pela definição da filosofia como amor à sabedoria e da sabedoria como compreensão dos seres, como se estes conceitos dependessem de Pitágoras¹⁶⁷. Dizem que os seus escritos se tornaram muito influentes para o futuro da aritmética, da música e da numerologia¹⁶⁸. Desse modo, sabemos que os seus escritos funcionavam como manuais escolares para suscitar aos alunos interesse pela teoria dos números¹⁶⁹. Outros requisitos preenchiam as exigências dos pitagóricos na acolhida de novos alunos junto de si. Normalmente, quando alguém se aproximava com a intenção de frequentar um grupo pitagórico, era submetido a uma espécie de teste psicológico. A habilidade em acolher os conselhos ou de silenciar diante das propostas (ἐχμυθεῖν) era avaliada juntamente à capacidade de resposta, rapidez e perspicácia¹⁷⁰.

2.4.5 O medioplatonismo

O medioplatonismo é o ambiente filosófico do segundo século em que as diversas escolas de filosofia se fundam num emaranhado de conceitos, cujo ponto de partida é a interpretação dos textos de Platão e cujo impulso abre as portas para o futuro do platonismo da escola de Porfírio e de Plotino, o que os autores chamam, então, neoplatonismo. Mesmo com algumas referências à cidade de Roma e com visitas constantes de personagens promissores, não há interesse por parte dos medioplatônicos em fixar um centro de formação estável na capital imperial. Segundo Lilla, muitos textos patrísticos dos primeiro e segundo séculos são diretamente influenciados pelo medioplatonismo, cujas características básicas são a forte coloração religiosa e o sincretismo cultural¹⁷¹.

Em geral, a marca distintiva do platonismo – assim ressalta André – se caracterizava pela disposição através da qual os seus membros estavam vinculados a uma permanente crítica de juízo e exor-

¹⁶⁶ BERTIER, J., Nicomaque de Gerase, p. 139-140.

¹⁶⁷ HADOT, I., Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique, p. 64.

¹⁶⁸ KAHN, C. H., Pythagoras and the Pythagoreans, p. 110.

¹⁶⁹ KAHN, C. H., Pythagoras and the Pythagoreans, p. 111.

¹⁷⁰ GODWIN, J., The Pythagorean sourcebook and library, p. 81.

¹⁷¹ LILLA, S., Introduzione al Medio platonismo, p. 5.

tação sobre as outras escolas¹⁷². Assim, como cúmplice da ação dos personagens do medioplatonismo sobre as outras filosofias, ela nos ajudou a verificar anteriormente como Galeno e Numênio configuram os exemplos de interesses das diferentes escolas que interagem entre si. Com Plutarco, nós encontramos um momento muito importante de releitura cultural que se estreita na aproximação fictícia entre Teseu e Rômulo, figuras que eram associadas às estórias narradas sobre os primórdios da capital grega e romana respectivamente¹⁷³. A obra de Alcuíno se destaca já pelo título que porta, *Διδασκαλικός*, e pelo uso imediato que os discípulos dos filósofos médio e neoplatônico fizeram dela. Dillon nos informa que o termo com o qual o livro tinha sido intitulado já era estabelecido de forma ampla como um termo técnico que designava manuais de instrução para as escolas do segundo século¹⁷⁴. Lilla chama a atenção para o papel das disciplinas auxiliares identificado por Alcuíno, do mesmo modo que sucessivamente por Clemente, ao pregar a utilidade da dialética, da geometria e da astronomia¹⁷⁵.

Em breve, destacamos o conceito mais claro e mais próximo da proposta da nossa pesquisa com as palavras de Dillon, que indica a importância dos ensinamentos passados de mestre para mestre:

O carro-chefe da transmissão da doutrina platônica durante todo este tempo [sc. o primeiro e o segundo século d.C.] não será tanto uma série de tratados escritos e publicados como fora a tradição oral das escolas, incorporada, talvez, a notas escritas pelos professores e alunos... mas que só raramente assumirá uma forma teoricamente observável para nós. Se falarmos da influência, então, de Antíoco, Posidônio e Ário Dídimo sobre a escolarização da metade do segundo século d.C. se deve simplificar, ao extremo, a situação. De fato, eles estão ali, como influências remotas, mas a principal influência sobre um filósofo é aquela do seu próprio professor, e a obra de Platão e Aristóteles lidas com os olhos dele; e a principal influência dele [sc. do professor] foi, por sua vez, o seu professor, e assim sucessivamente....¹⁷⁶

¹⁷² ANDRE, J. M., *Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire*, p. 48.

¹⁷³ SOARES, C. - FERREIRA, J. R., - FIALHO, M. C., *Ética e Paideia em Plutarco*, p. 5.

¹⁷⁴ DILLON, J., *Alcinous. The Handbook of Platonis*, p. XIII.

¹⁷⁵ LILLA, S., *Introduzione al Medio platonismo*, p. 39.

¹⁷⁶ DILLON, J., *The middle Platonists*, p. 338.

2.4.5.1 *Sincretismo e unidade filosófica*

Superou-se o período no qual as informações de múltiplas origens alarmavam os estudiosos e os deixavam incomodados, ao ponto de formular críticas insustentáveis para os dias atuais. Isso foi o que aconteceu em relação à origem da terminologia “neoplatonismo”, quando os estudiosos perceberam que o ecleticismo de Plotino formulava um novo estado para tradição platônica na antiguidade¹⁷⁷. Enquanto representa um sincretismo religioso, esta teoria evoca, em primeiro lugar, as percepções filosóficas de várias correntes que se misturavam nos escritos dos autores singulares. Embora acreditassem, por exemplo, que os seus ensinamentos e as suas interpretações fossem fiéis às declarações doutriniais dos fundadores das suas escolas, os filósofos do medioplatonismo misturavam os conceitos e as terminologias, desenvolvendo ou elaborando um novo esquema de doutrinas filosóficas. Em segundo lugar, a circunstância onde mais se percebeu a evolução das doutrinas filosóficas foi na parte destinada à identificação do intelecto com a unidade divina¹⁷⁸.

Em Justino, o tema da unidade da filosofia corresponde ao foco central do sincretismo religioso do medioplatonismo, enquanto ele aceita uma convergência de todas as disciplinas em virtude da descoberta da felicidade e da contemplação divina. Justino herda, ao mesmo tempo, o patrimônio terminológico da teologia apofática e faz ecoar os ensinamentos da escola platônica em outras diversas ocasiões, como o fizeram Plutarco e Ático¹⁷⁹. No entanto, nos escritos do apologeta romano o conceito de unidade da filosofia se mostra subordinado à vivência de um cristianismo idealizado contra a idolatria do poder imperial e a manipulação malvada que os demônios maus exerceriam sobre os homens e, por isso, não pode ser vinculado isoladamente como um exemplo de sincretismo religioso próprio do medioplatonismo.

2.4.5.2 *Dial. 2, 6: consenso ou ironia?*

Segundo Rist, por detrás das críticas que mostram a instrumentalização da filosofia em função da argumentação teológica está a decla-

¹⁷⁷ FREDE, M., Numenius, p. 1040.

¹⁷⁸ DILLON, J., Alcinoüs. The Handbook of Platonis, p.XL.

¹⁷⁹ ANDRESEN, C., Justin und der mittlere Platonismus, p. 194.

ração de Justino ao afirmar que a filosofia dependesse dos elementos da revelação cristã, especialmente quando ele falava da anterioridade de Moisés em relação a Platão¹⁸⁰. Justino foi o primeiro escritor cristão que propôs um paralelo entre a narração do Gênesis sobre a criação do mundo e os textos platônicos relacionados a este tema¹⁸¹. Justino é muito claro, porém, ao afirmar que Moisés seja mais antigo que Platão pelo fato que Moisés seja, segundo a sua forma de entender a história das doutrinas filosóficas, mais antigo que todos os escritores gregos¹⁸². Nós identificamos dois elementos desta relação de Justino que precisam ser considerados para atenuar a gravidade com que os filósofos modernos tendem a ler este paralelo.

Não podemos permitir, em primeiro lugar, que esta afirmação de Justino se transforme em um sistema estrutural a partir do qual dependessem todas as análises filosóficas que Justino faz. Acreditamos que quanto mais nós deslocarmos as perspectivas antropológicas para o sistema escatológico de Justino, mais benefícios nós alcançaremos para entendermos as afirmações que nos parecem confusas pela redução das questões protológicas. Ou seja, melhor para nós seria identificar a estrutura mental de Justino a partir do bem que futuro lhe atinge do que a partir da incerteza que passado lhe sugere. É incoerente querer provar a anterioridade histórica entre Platão e Moisés. É absolutamente conveniente estabelecer a relação entre estes autores a partir das “causas finais” dos seus ensinamentos, salientando que Justino não usa este termo.

Os maiores indícios da necessidade deste deslocamento são os conceitos relacionados ao λόγος σπερματικός e a própria iniciação de Justino ao platonismo, que não se dera de forma imediata e espontânea. Não obstante toda força que o platonismo ofereceu ao pensamento de Justino, o modo como ele descreve a sua passagem para aquela última experiência antes da sua conversão deixa questões no ar. Por que Justino demorou tanto para decidir falar com os platônicos, se ele mesmo indicara que eles tinham importante fama?¹⁸³ A narração da

¹⁸⁰ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 44, 8; 32,1.

¹⁸¹ MUNIER, CH., *Justin, Apologie pour les Chrétiens*, p. 185, n. 6.

¹⁸² JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 44, 8; 59, 1; *II Apol.* 13, 5.

¹⁸³ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 2, 6.

sua conversão propõe uma sequência ambígua dos fatos, pois não está claro se Justino permanecera na companhia dos platônicos até o seu encontro com o velho cristão. Bobichon chama a atenção dizendo que a solidão que Justino busca, o icaromenipo de Luciano fora encontrar entre os filósofos¹⁸⁴. No final das contas, não possuímos dados para qualificar se a escolha de Justino pelo platonismo teria sido a última em opção ou a melhor que se propôs.

No entanto, podemos tocar diretamente na autoridade dos escritos de Platão e dos outros escritores gregos por uma referência a algo que nós gostaríamos de identificar como o *axioma da anterioridade de Justino*. Ao início da *I Apologia* Justino diz assim:

A razão exige dos que são verdadeiramente piedosos e filósofos que, desprezando as opiniões dos antigos, se estas são más, estimem e amem apenas a verdade. De fato, o raciocínio sensato não só exige que se abandonem os que realizaram e ensinaram algo injustamente, mas também que o amante da verdade, de todos os modos e acima da própria vida, mesmo que seja ameaçado de morte, deve estar sempre decidido a dizer e a praticar a justiça¹⁸⁵.

Com esta citação estamos diante de uma das afirmações mais inusitadas da literatura patrística, porque Justino diminui o valor dado à antiguidade e do testemunho válido que os antigos poderiam oferecer aos novos. A antiguidade só terá valor se não agredir a justiça e, por isso, acima da antiguidade estará este axioma ao tentar resguardar a prática moral do filósofo e a busca única da verdade. Isso quer dizer que o paralelo sobre a anterioridade de Moisés em relação aos escritores gregos e a Platão não pode ser lido com os olhos de quem encontra na antiguidade a autoridade absoluta para a interpretação dos fatos “históricos” relatados por Justino.

¹⁸⁴ BOBICHON, PH., Justin Martyr, Dialogue avec Triphon, p. 579, n. 3, 1.

¹⁸⁵ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 2, 1: Τοὺς κατὰ ἀλήθειαν εὐσεβεῖς καὶ φιλοσόφους μόνον τοληθῆς τιμῶν καὶ στέργειν ὁ λόγος ὑπαγορεύει, παραιτουμένους δόξαις παλαιῶν ἔξασκοιουθεῖν, ἂν φαῦλαι ὦσιν· οὐ γὰρ μόνον μὴ ἔπεσθαι τοῖς ἀδίκως τι πράξασιν ἢ δογματίσασιν ὁ σώφρων λόγος ὑπαγορεύει, ἀλλ' ἐκ παντὸς τρόπου καὶ πρὸ τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς τὸν φιλολήθη, καὶ θάνατος ἀπειλήται, τὰ δίκαια λέγειν τε καὶ πράττειν αἰρεῖσθαι δεῖ.

2.4.5.3 Características das referências platônicas presentes nas obras de Justino

Trazemos à gala a proposta a parte relativa ao platonismo do trabalho exaustivo e abrangente feito por Lampe como ponto de partida da análise que precisamos fazer sobre a natureza dos textos platônicos citados por Justino. Abaixo se segue uma tabela com as principais referências apresentadas por Lampe¹⁸⁶:

I Apol.	II Apol.	Dial.	Referências em Platão
8,4			Górgias 523 E, 524 A; República X 615 A; Fedro 249 A.
	3(8),6		República X 595 C.
	10, 6		República X 595 AB.
44,8			República X 617 E.
3,3			República V 473 DE.
12,3			República 365 CD.
		3,7 a 4,1	Fedone 65 E - 66A; República VI 509 B (VII 533D); Filebo 30 D; Fedro 247 C; Epístola VII 341 CD; Banquete 210 E - 212 A.
		4,4	Fedone 72 E - 73 A; 76 C; 66 B.
2,3; 3,1 e 17,4			Apologia de Sócrates 30 C.
5,3	10,5		Apologia de Sócrates 24 BC.
68,2			Cretone 43 D.
		3,1	Parmênides 127 B
18,1			Fedone 107 C.
6,2			Teeteto 176 AB; Fedro 246 E.
		3, 6; 4,1	Fedro 247 C.

¹⁸⁶ LAMPE, P., Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, p. 354-358. As referências que nós omitimos eram apenas suposições de um paralelo entre o pensamento de Justino e Platão. O número completo das citações pode ser verificado na referência bibliográfica acima.

		4,5	Fedro 249 DE.
I Apol.	II Apol.	Dial.	Referências em Platão
18,5		5,1; 4,2	Fedone 76ff; Fedro 246 A.
		1,5; 4,4	República 614; Timeo 42 BD.
		4,7	Timeo 92 C.
		4,5	Fedone 74 AB; 91 E; Fedro 249 C.
	10,6		Timeo 28 C
60,1 60,5-7			Timeo 34 AB; 36 BC.
		5,4	Timeo 41 AB.
10,2; 16,7			Timeo 29 AE.
59; 20,4			Recurso à cosmologia platônica.
10,2; 59,1			Timeo 50 D; 30 A.
		5,1	Conflito interno da escola platônica.
		2,6; 7(6),8	Fedro 248 AB; Teeteto 176B.
	7(6),8		Os três princípios: Deus-Ideia-Matéria.
	8,1		As três partes da filosofia segundo a escola platônica: Ética - Física - Dialética.
		2,6	Objetivo religioso do medioplatonismo.
		3,5	Definição de ente em Ático.
60,6			Pseudo-Platão Epístola 312 E
		8,1	Sofista 263 E.
	11,6		τὰ δοκοῦντα em Alcuíno.
	11,6	1,4; 8,2; 142,3	εὐδαιμονία.
43,6; 57,1			Górgias 493 C.
14,1; 6,2			Paralelo com o medioplatonismo.

Não precisa ir a fundo sobre os conceitos de cada citação para perceber que Justino compartilha um número relativamente expressivo de doutrinas com os filósofos de origem medioplatônica, sobretudo Ático e Alcuíno. Muitas vezes esta relação é subordinada às fontes estoicas. Vê-se, ao mesmo tempo, que a citação dos textos platônicos é uma presença equilibrada e quase que constante nos escritos do mártir romano. Os principais problemas filosóficos sobre a realidade divina, sobre a transcendência da alma e sobre a moralidade dos atos humanos passam a fazer parte também da reflexão cristã filosófica. Embora a esfera das fontes platônicas não englobe todas as obras de Platão nos escritos do apologeta, Justino cita ou faz alusão às mais importantes, o que implicaria imediatamente o acesso material às obras ou a coleções filosóficas¹⁸⁷ que dessem suporte para a sua consulta. Os temas principais, porém, da reflexão bíblica do *Diálogo com Trifão* não exigem o suporte dos textos platônicos.

2.4.6 Outras escolas filosóficas

A indicação que Justino faz de outras escolas filosóficas nos introduz ao inacessível, mas real, mundo das máximas ou das iniciativas independentes e anônimas, que sempre existiram e que sempre continuarão a existir por detrás dos resquícios documentais da literatura humana. É o lugar onde os empreendimentos literários se concretizam em dizeres populares ou se frustram e não realizam progressos suficientes para a sua atestação histórica. Às vezes não são essenciais para a pesquisa do autor, porque conquistaram muita popularidade ou, em ocasiões diferentes, nós os ignoramos pela insignificância da sua presença no passado.

2.4.6.1 Os teóricos

Para a falta de documentações sobre um grupo de filósofos com este nome e com base na diferença que um manuscrito do *Diálogo com Trifão* traz deste termo em minúscula, enquanto outras correntes filosóficas citadas na mesma passagem apresentam iniciais maiúsculas,

¹⁸⁷ Segundo Pouderon o conhecimento de Justino sobre Platão depende de florilégios. POUDERON, B., *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, p. 49.

algumas hipóteses propuseram a solução a partir da associação deles mesmos com os pitagóricos, como se “teóricos” fosse outro nome para designar um único grupo¹⁸⁸. Não nos surpreende que o termo apareça apenas uma vez, mas é intrigante o fato que tal identificação com os pitagóricos não aconteça.

2.4.6.2 *Os cínicos*

Talvez os únicos inimigos declarados por Justino sejam Crescente e os possíveis representantes do cinismo que se comportavam da mesma maneira insensata que ele (οἱ ὁμοίως αὐτῷ ἀφραίνοντες)¹⁸⁹. Tacião nos informa que Crescente fora o artífice da acusação que levou Justino à morte¹⁹⁰, enquanto Eusébio de Cesareia, entre outras coisas, retrata a citação de Tacião sobre a ação deplorável de Crescente em Roma¹⁹¹. Supõe-se que Crescente teria sido um professor que teria aderido à filosofia cínica¹⁹². Com um jogo de palavras, Justino negava reconhecer Crescente como filósofo¹⁹³, chamando-o de amante dos rumores (φιλοψοφος) e da ostentação (φιλόκομπος)¹⁹⁴. Em suma, não havendo mais que curiosidades entre cínicos e cristãos¹⁹⁵, é peculiar perceber em outra esfera o costume de alguns pregadores cínicos viajantes que cultivavam a popularidade através de discursos moralizantes e de exemplificações morais, determinando a força política provinda das bases populares¹⁹⁶.

2.4.6.3 *Os epicuristas*

No final do segundo século, Diógenes Laércio se esforçará para a popularização dos escritos de Epicuro, concedendo-lhe o último de

¹⁸⁸ BOBICHON, PH., Justin Martyr, Dialogue avec Triphon, p. 576. Veja-se também ALFONSI, L., Nota Giustinea, p. 46-48; G. GIRGENTI, *Giustino Martire: il primo cristiano platonico*. Milano 1995, 52-53.

¹⁸⁹ JUSTINO DE ROMA. *II Apol.* 11, 2.

¹⁹⁰ *Orat.* 19, 1.

¹⁹¹ EUSÉBIO DE CESAREIA, HE IV, 16, 8: Κρήσκης γοῦν ὁ ἐννεοτεύσας τῇ μεγάλῃ πόλει παιδεροστίῳ μὲν πάντας ὑπερήνεγκν...

¹⁹² LITFIN, B. M., Getting to know the Church Fathers, p. 60.

¹⁹³ JUSTINO DE ROMA. *II Apol.* 8 (3), 2.

¹⁹⁴ JUSTINO DE ROMA. *II Apol.* 8 (3), 1.

¹⁹⁵ DOWNING, F. G., *Cynics and Christian origins*, p. 170-175. Inclui-se aqui alguns exemplos de personagens e os problemas relacionados à perseguição dos cristãos por causa dos cínicos.

¹⁹⁶ PEACHIN, M., *The Oxford Handbook of social relations*, p. 136.

dez livros sobre a vida dos filósofos¹⁹⁷. No entanto, não se pode falar de uma organização da escola epicureia no tempo de Justino. A força do epicurismo está *na marca estética deixada na vida quotidiana pela elegância e pela amenidade da classe dirigente com certo rigor estoizante*¹⁹⁸. Alguns personagens da história de Roma são marcados pela influência do seu pensamento, como no caso do conspirador contra Júlio César, Cássio, cujas ideias políticas eram similares àquelas introduzidas por Epicuro¹⁹⁹.

2.4.6.4 Os sofistas

Há que se acrescentar à informação sobre as isenções que os filósofos conquistaram diante dos editais imperiais a constatação que indica como os sofistas compunham uma classe numerosa e a mais rica entre os grupos beneficiados. Terão sido os sentimentos de patriotismo e a afeição pela cultura que teriam estimulado os sofistas à renúncia de tal privilégio, como nos sugere Bonner²⁰⁰ até porque não seria possível que a administração das cidades mantivesse um benefício que alcançasse tanta gente assim²⁰¹.

Da escola sofista de Alexandria durante o primeiro século d.C. chegam as indicações — interpretadas por Bowersock — que tentam equalizar as referências de numerosos grupos de sofistas²⁰² e uma fonte antiga que sugere surpreendentemente o oposto (ἡ τῶν σοφιστῶν ἀπορία)²⁰³. A hipótese parte do princípio que, em primeiro lugar, os sofistas de Alexandria tendiam a substituir as exigências que os professores de retórica impunham aos seus alunos em relação ao conhecimento básico de filosofia que estes deveriam ter antes de começar os seus estudos de retórica²⁰⁴. Indiretamente, o privilégio filantrópico

¹⁹⁷ SHARPLES, R. W., *Stoics, Epicureans and Sceptics*, p. 6.

¹⁹⁸ ANDRE, J. M., *Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire*, p. 41.

¹⁹⁹ ANDRE, J. M., *Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire*, p. 7.

²⁰⁰ BONNER, S. F., *Education in ancient Rome*, p. 160.

²⁰¹ BOWERSOCK, G. W., *Greek Sophists in the Roman Empire*, p. 31.

²⁰² *De agr.* 136.

²⁰³ A fonte seria o papiro *P.Oxy.* 2190, formado por sessenta e cinco linhas divididas em duas colunas, provavelmente do período de Vespasiano, onde podemos encontrar um carta de um tal Nélio ao seu pai, Teone.

²⁰⁴ BOWERSOCK, G. W., *Greek Sophists in the Roman Empire*, p. 21.

concedido aos filósofos estimulava novos jovens a se especializar, a fim de se tornarem professores de retórica. Todavia, em terceiro lugar, a demanda para os sofistas era muito maior do que para os professores de retórica, porque o interesse dos alunos previa muito mais a escola dos sofistas do que a do orador. Por causa dessas três circunstâncias, Bowersock conclui que o papiro *P.Oxy 2190*, em questão, não nota simplesmente uma redução dos sofistas por si mesmos, mas a conveniência das escolas que eles administravam, onde os seus alunos podiam aprender e praticar declamações²⁰⁵. Percebe-se assim, que a tendência da popularidade sofista dependia também do distanciamento do interesse naturalmente filosófico e a abertura para outros campos de ensino ao interno das suas escolas.

2.4.7 Reflexão Conclusiva

O que pouco fora dito até agora sobre os filósofos com quem Justino obtivera a sua formação introdutória sobre filosofia é que cada indivíduo daquele grupo — formado por cinco personagens anônimos dedicados às questões últimas, ou seja, um estoico, um peripatético, um pitagórico, um platônico e, intencionalmente, um cristão — representa sistemas concretos de envolvimento doutrinal verificáveis nas estruturas gerais que cada grupo apresentava, sendo que, este grupo forma um testemunho garantido e realista do alcance das escolas de filosofia às esferas mais comuns do ambiente intelectual. Outra consideração importante que conseguimos identificar é que poucos são os contemporâneos de Justino que tiveram a possibilidade de frequentar, avaliar e compreender ao menos as bases destas escolas da forma tão ampla como o apologeta romano fora privilegiado. Mesmo que fosse forte a mistura dos conceitos filosóficos entre as escolas, o mais frequente era encontrar filósofos que perseguiram sempre o mesmo ideal numa mesma escola durante o decorrer da sua vida.

A rede de ensino do segundo século é marcada pelo contato entre mestres e discípulos na busca de uma interação produtiva em nível intelectual e cultural. Onde quer que esta interação aconteça, haverá sempre uma alusão, nos textos de Justino, capaz de contextualizá-la,

²⁰⁵ BOWERSOCK, G. W., *Greek Sophists in the Roman Empire*, p. 24.

pois todas as expressões culturais e filosóficas mencionadas pelo mártir vinculam a proposta das suas doutrinas à constituição pedagógica de uma sociedade composta por estudiosos cuja inquietação os motivava ao aprofundamento das mesmas doutrinas em ambiente escolar. São Justino estabelece uma relação pessoal com personalidades diversificadas das escolas filosóficas e representantes da cultura do seu tempo. Isto lhe potencializa na sua atuação como filósofo cristão. Isto lhe capacita a liderar a configuração da sua Igreja também qual uma escola filosófica. E, se não encontra resistência, é porque este método era mais amplo e aceitável de quanto se possa imaginar.

Não podemos terminar esta seção, sem reforçar o preâmbulo da mesma, com a convicção que Justino represente um personagem fidedigno e peculiar do universo do intelectualismo antigo.

3. Tendências Eclesiásticas

Neste terceiro capítulo, interessar-nos-emos pela visão histórica das agregações cristãs em Roma, de modo que, a partir das várias tendências eclesiais, nós possamos apresentar um número aproximativo das comunidades existentes na capital imperial. Neste contexto, é importante perceber que nós compreendemos o conceito “tendências eclesiásticas” a partir das relações de agregação cristã e o contato desta realidade com as diversas formas de intercâmbio que o segundo século lhe ofereceu. Propomos também um rápido aceno ao rabinismo no segundo século, para completar o quadro da instrução nas realidades externas à comunidade de Justino.

3.1 A formação eclesial romana rudimentar

Os Evangelhos narram o encontro de Jesus com pessoas que eram naturais de Roma²⁰⁶. Nós não sabemos, porém, quais teriam sido as vantagens ou as desvantagens da presença dessas pessoas na realidade cristã romana em formação. Originalmente, os primeiros cristãos que chegaram a Roma talvez tenham sido aqueles judeus de cidadania romana que estavam em Jerusalém no dia de Pentecostes e, com o dom do Espírito Santo, teriam aderido aos ensinamentos de Cristo²⁰⁷. Siniscalco menciona o centurião Cornélio e o procônsul Sérgio como pessoas que ilustram possibilidades remotas de participação na constituição inicial da igreja romana, porém prevê que as descrições de tais participações são escassas em documentação²⁰⁸. Os expertos no assunto descrevem as cisões entre judeus e cristãos de Roma, por volta de 49 d.C. quando da revogação do edito de Cláudio, como a mais antiga atestação documental sobre a existência de cristãos em Roma²⁰⁹.

²⁰⁶ Mt 8, 5: Um centurião romano. Mt 27, 2: Pilatos.

²⁰⁷ At 2, 10.

²⁰⁸ SINISCALCO, P., *Il cristianesimo nella società*, p. 17-18.

²⁰⁹ SINISCALCO, P., *Il cristianesimo nella società*, p. 18-19.

Pelo menos dois escritos neotestamentários teriam sido remetidos intencionalmente à comunidade romana: a *Epístola de São Paulo aos Romanos*²¹⁰ e o *Evangelho de Marcos*²¹¹. Por um lado, a comunidade romana do *Evangelho de Marcos* estaria passando por problemas causados seja pela perseguição aos cristãos seja por causa de divisões internas. Assim, São Marcos teria escrito o seu evangelho, a fim de estimular os fiéis de Roma a partir do testemunho do sofrimento de Cristo²¹². Por outro lado, as mais importantes informações, como afirma Witherington, são que as características de todas as famílias citadas por Paulo na sua *Epístola aos Romanos* reforçariam a formação domiciliar de entidades eclesiais já no período da carta. Ao todo seria possível calcular cinco protótipos do que seriam as futuras *domus ecclesiae* apenas com as citações de Paulo:

Paulo conhece pelo menos cinco casas-igrejas em Roma - a primeira gerenciada por Priscila e Áquila, a segunda na qual inclui Asíncrito, Flegonte, Hermes, Pátrobas e Hermas, a terceira na qual inclui Filólogo, Júlia, Olimpas, Nereu e a sua irmã, [a quarta composta pelos] cristãos da casa de Aristóbulo e [enfim, a quinta composta pelos] cristãos da residência de Narciso. Isto significa que deveria ter existido alguns cristãos primitivos em Roma com status sociais suficientemente significativos ao ponto de possuir mais do que uma simples sala em uma ilha (em termos modernos, um apartamento)²¹³.

Neste mesmo sentido, Stuhlmacher confirma as palavras de Witherington, acrescentando:

Como Rm 16 documenta, os cristãos se organizavam em Roma também no tempo da *Epístola aos Romanos* em primeiríssimo lugar como forma de comunidades domiciliares singulares²¹⁴.

²¹⁰ Rm 16, 1-24.

²¹¹ TAYLOR, V., *The Gospel according to Mark*, p. 32.

²¹² DONAHUE, J. R. - HARRINGTON, D. J., *The gospel of Mark*, p. 42.

²¹³ WITHERINGTON, B., *Paul's Letter to the Romans*, p. 8-9: "Paul knows of at least five house churches in Rome - one sponsored by Priscilla and Aquila (16.5), one that includes Asyncritus, Phlegon, Hermes, Patrobas, and Hermas (16.14), one that includes Philologus, Julia, Olympas, and Nereus and his sister (16.15), the Christians in the house of Aristobolus (16.10) and the Christians in Narcissus' household (16.11). This means that there had to have been some early Christians in Rome of significant enough social status to have more than just a room in an *insula* (in modern terms, an apartment house)".

²¹⁴ STUHLMACHER, P., *Der Brief an die Römer*, p. 11-12.

Consequentemente, a presença dos apóstolos Pedro e Paulo teria confirmado e respaldado as bases do cristianismo romano²¹⁵. Segundo Gahbauer, seria importante perceber que as fontes gregas - as fontes mais antigas - retratam a dependência da igreja romana em relação à afirmação conjunta da presença dos dois Apóstolos, corroborando assim a autoridade deles para com a igreja de Roma²¹⁶. Além da presença “missionária” de Pedro e Paulo, Roma tem o privilégio de ser guardada dos túmulos dos mesmos dois santos Apóstolos. Entre a morte deles e o culto de veneração aos seus túmulos, estão os vestígios da tradição cristã romana²¹⁷, malgrado as fontes inexatas e as consequentes questões sobre os detalhes dessa passagem histórica²¹⁸. Apesar das relevantes indicações iconográficas cristológicas nas catacumbas romanas do final do segundo século, infelizmente não se conhece nenhuma versão pictórica com temática apostólica, o que ofusca um entendimento abrangente da questão sobre a autoridade cristã antiga²¹⁹.

Desde suas origens, a condição da comunidade perseguida em Roma foi sempre objeto de reflexão e motivo de enriquecimento espiritual. Zwierlein retrata isto, quando examina os princípios neotestamentários que levaram os escritores sagrados a identificar Roma metaforicamente com Babilônia²²⁰. Se, por um lado, atos humanos de ódio e desprezo motivaram pagãos e judeus nas suas denúncias contra os cristãos, por outro lado, os mártires almejavam expressar aos seus algozes o valor do testemunho que ofereciam²²¹. Neste sentido, sob ameaças de martírio, Inácio de Antioquia será levado a julgamento para Roma. Além de compor um lugar de reconhecimento pelo seu estilo retórico, a *Carta de santo Inácio aos romanos* é um testemunho que ultrapassa as efusões do coração do autor, evidenciando assim, segundo Maccarrone, um contexto eclesiológico cujas prerrogativas puderam ser demarcadas por santo Inácio²²².

²¹⁵ GAHBAUER, F., Petrus und Paulus in Rom, p. 156-157.

²¹⁶ GAHBAUER, F., Petrus und Paulus in Rom, p. 157.

²¹⁷ CLOSA FARRES, J., La tradición romana de San Pedro y San Pablo, p. 142.

²¹⁸ LIETZMANN, H., Petrus und Paulus in Rom, p. 165.

²¹⁹ BISCONTI, F., L'origine dell'iconografia di Pietro e Paolo, p. 393.

²²⁰ ZWIERLEIN, O., Petrus in Rom: die literarischen Zeugnisse, p. 7.

²²¹ SAULNIER, C., La persécution des chrétiens et la théologie du pouvoir à Rome, p. 255-257.

²²² MACCARRONE, M., Apostolicità, episcopato e primato di Pietro, p. 13.

Para Knoch, no tempo de Clemente Romano, a proposta de unidade das Igrejas de Roma era um fenômeno que confirmava a existência de muitas comunidades particulares que manifestavam abertura umas às outras. Em si mesma, a *Carta de Clemente* se une à expressiva presença daquela delegação enviada a Corinto, para reforçar a comunhão entre as comunidades particulares, que é concretamente perceptível no encargo que a mesma delegação obteve, isto é, o auxílio na supressão das correntes ideológicas e a oração que todos faziam pelo bem universal das autoridades, mesmo daquelas pagãs²²³.

Ao contrário das indicações limitadas sobre a presença cristã no primeiro século romano, há vários indícios sobre a expansão das comunidades eclesíásticas no segundo século. O que podemos dizer é que duas características básicas do cristianismo no primeiro século ainda são fatores pertinentes à vida dos cristãos do tempo de São Justino, isto é, as suas casas ainda são centros de agregação para a vivência da fé e a sua prática ainda é hostilizada por meio de perseguições hediondas.

Ao estudarmos os traços eclesíásticos das comunidades de Roma, não temos a intenção imediata de identificarmos o conteúdo heterodoxo que as pode distinguir, em se tratando dos centros heréticos que mencionaremos. Na medida do possível, a nossa principal interrogação versará ora sobre a estrutura organizativa das diversas comunidades ora sobre os aspectos pedagógicos que elas oferecem ou poderiam oferecer.

3.2 A formação rabínica e a metodologia midráxica

Como fora apresentado acima, Misiarczyk representa hoje um nome de respeito pelos seus estudos sobre as semelhanças entre a tradição midráxica e o *Diálogo com Trifão*. O sacerdote polonês faz uma introdução ao assunto da sua tese, atentando para os limites existentes entre as obras de Justino e a produção histórica da literatura rabínica:

Ainda se alguém admitisse certa relação entre o *Diálogo com Trifão* e as tradições rabínicas, estas últimas foram conservadas em escritos de

²²³ KNOCH, O. B., *Im Namen des Petrus und Paulus*, p. 36.

tradição tardia (depois de 200 d. C.). Ademais, reconhecendo que Trifão provavelmente não era o rabino Tarfão equivale a admitir que ele não fosse um representante oficial do judaísmo do segundo século²²⁴.

O problema da anterioridade de Justino em relação às fontes rabínicas não era a questão central da discussão apresentada por Misiarczyk. De fato, o fulcro da arrelia era a autenticidade histórica da obra justineia. Neste sentido, o parecer de Higgins se tornou perigoso ao sustentar que Justino teria colocado palavras na boca de Trifão, para que os seus leitores acreditassem que o acordo entre as ideias de um messias espiritual e da sua origem humana fossem propostas pelos próprios judeus, o que - segundo Higgins - não encontraria bases na literatura rabínica²²⁵. Aliás, para alguns autores quanto mais retrocedêssemos no cristianismo primitivo, mais anacrônica se tornaria a aplicação ao rabinismo literário²²⁶. Diversamente, Misiarczyk afirma que Higgins fora precipitado em suas afirmações, porque não considerava as leituras rabínicas de Zc 9 e Dn 7, onde os rabinos já evidenciavam tanto os aspectos humanos quanto aqueles sobrenaturais, respectivamente presentes em cada passagem²²⁷. Comentando o emprego de Dn 7 no *Diálogo com Trifão*, Misiarczyk diz:

Analisando o uso justineo de Dn 7, 14-15 percebeu-se que nas fontes rabínicas que atestam a interpretação messiânica do texto esta é atribuída aos rabinos que viveram na primeira metade do III século. Ora, o testemunho do *Diálogo com Trifão*, do NT, das *Semelhanças de Enoc* e de *IV Esdras 13* confirmam a sua antiguidade (I século). Além do mais, as *Semelhanças de Enoc* e *IV Esdras 13* confirmam que a ideia de um Messias que possui características ‘sobrehumanas’ e que seja ao mesmo tempo de ‘natureza’ humana era conhecida no ambiente apocalíptico do II século²²⁸.

²²⁴ MISIARCZYK, L., *Il midrash nel Dialogo con Trifone di Giustino Martire*, p. 17. Tradução do autor.

²²⁵ HIGGINS, A. J. B., *Jewish Messianic Belief in Justin Martyr's Dialogue with Trypho*. p. 305.

²²⁶ SMITH, M., *A comparison of early Christian and early rabbinic tradition*, p. 169.

²²⁷ MISIARCZYK, L., *Il midrash nel Dialogo con Trifone di Giustino Martire*, p. 17.

²²⁸ MISIARCZYK, L., *Il midrash nel Dialogo con Trifone di Giustino Martire*, p. 252. Tradução do autor.

Então, se precisarmos considerar os aspectos da literatura de origem rabínica no segundo século, devemos entender - como sugere Hirshman - que os textos que temos deste período são apresentados como um conjunto de dizeres ou máximas, ao contrário do que será a produção literária atribuída a uma estrutura rabínica mais orgânica²²⁹. Neusner identifica o problema sobre a autoridade dos textos e o modo mais adequado de recebê-los, insinuando certa crítica à tendência em reconhecer a autoridade de uns em detrimento de outros. Segundo Neusner, faz-se necessária, acima de tudo, a superação do conceito segundo o qual a literatura rabínica por si mesma formasse um corpo literário único e uniforme, de modo que se determine que qualquer texto literário rabínico seja apropriadamente analisado segundo as suas características naturais²³⁰. Urge também que os estudiosos deixem de lado o preconceito e as tendências ideológicas cujas tentativas de harmonização das doutrinas antigas atrapalham a reconstrução histórica que os documentos antigos propõem ao lado de uma avaliação concreta do valor a ser dado a cada fonte²³¹.

É importante ressaltar que o que disse, Neusner o fez em nome do judaísmo. No entanto, ele era consciente que o assunto do rabinismo no segundo século insidia nas pesquisas do cristianismo e da sua formação. Neste momento Neusner avalia consistentemente a formação das diversas realidades existentes no segundo século, dizendo:

A formação do Judaísmo é, por si mesma, um fenômeno social e intelectual forte, pois em meio a outros fenômenos semelhantes, isso nos ensina como descrever e interpretar a interação entre a situação histórica, por um lado, de uma sociedade distinta e, por outro, a visão de mundo trazida à existência para explicar e dar forma à mesma situação histórica²³².

Em outro momento, Misiarczyk mostra a distinção entre os dois principais conceitos que envolvem a explicação de midrax, esclare-

²²⁹ HIRSHMAN, M., *Rabbinic Universalism in the Second and Third Centuries*, p. 101.

²³⁰ NEUSNER, J., *New Problems, New Solutions*, p. 414.

²³¹ NEUSNER, J., *New Problems, New Solutions*, p. 414.

²³² NEUSNER, J., *New Problems, New Solutions*, p. 418. Neusner está interagindo com os resultados da reflexão sobre o rabinismo em geral, tocando, assim, o vértice em que o interesse entre cristãos e judeus se encontra.

cendo que um grupo de estudiosos considera o termo como expressão de um corpo literário e outro grupo de pesquisadores o entende mais como um método do que como um conjunto de textos²³³. Em base a esta argumentação, é oportuno lembrar que o contato de São Justino com o rabinismo não se estabelece pelo conhecimento que ele não poderia possuir dos textos rabínicos do final do segundo século, mas com a metodologia de ensino difusa já no período anterior à sua atuação em defesa dos cristãos. Estudos mostram que os judeus possuíam uma academia para rabinos em Roma por volta dos anos 130 d.C.²³⁴. Cappelletti nos informa da possível presença de três estruturas arquitetônicas diferentes para a concentração de judeus: *sacra collegia*, sinagogas e *γεπουσία*. Todas as três modalidades concorriam para a agregação judaica. No entanto, a função destes lugares e a participação aos seus serviços eram caracterizantes. Segundo Cappelletti, os *sacra collegia* eram ocupados pelos magistrados ou anciãos e os seus membros eram responsáveis pela preparação do culto hebreu²³⁵. Embora o culto estivesse presente nas sinagogas, estas estruturas se caracterizavam especialmente pela presença de pessoas importantes e pela administração dos cemitérios²³⁶. A *γεπουσία* - de origem controversa em Roma - aparece em raras inscrições, mas seria composta por uma assembleia de anciãos capacitados para a administração das demais comunidades judaicas e para o diálogo com o Império Romano²³⁷.

Em geral, as autoridades judaicas descritas por Justino são conceitos que não apresentam - segundo Bobichon - distinções precisas nas quais pudéssemos confiar²³⁸. No entanto, o crítico francês mostra como, ao interno das funções apresentadas por Justino, aparecem os secretários da comunidade (*γραμματεῖς*) e os mestres judaicos quais rabinos. Os primeiros seriam escrivães responsáveis por redigir os atos jurídicos ou escritos relacionados à Lei, enquanto os outros, como veremos à frente, estariam associados diretamente às questões polêmi-

²³³ MISIARCZYK, L., Il midrash nel Dialogo con Trifone di Giustino Martire, p. 15.

²³⁴ CAPPELLETTI, S., The Jewish community of Rome, p. 8.

²³⁵ CAPPELLETTI, S., The Jewish community of Rome, p. 8-9.

²³⁶ CAPPELLETTI, S., The Jewish community of Rome, p. 8-9.

²³⁷ CAPPELLETTI, S., The Jewish community of Rome, p. 11.

²³⁸ BOBICHON, P., Autorités religieuses juives et «sectes» juivre dans l'œuvre de Justin Martyr, p. 11.

cas entre cristãos e judeus²³⁹. Mais recentemente, Bobichon observou que também o conhecimento de Justino sobre a cultura judaica de sua época se limitava às exegeses midráxicas, que se estabeleceram no ambiente da sinagoga, enquanto o apologeta aparentemente não apresenta evidências de conhecimentos sobre as informações que determinam a prática religiosa judaica, própria da reflexão reservada ao uso interno das academias²⁴⁰.

Nessa perspectiva, se considerarmos os testemunhos de São Justino, veremos que ele refere que os mestres judaicos se autodenominavam Rabis (ῥαββῖ ῥαββῖ) ²⁴¹ e tinham alcançado um prestígio importante junto aos hebreus²⁴². A argumentação do apologista considera não apenas as conclusões, mas também os passos da reflexão judaica²⁴³. A frequência com a qual encontramos os conceitos “os nossos mestres” (διδάσκαλοι ἡμῶν) ou “os vossos mestres” (διδάσκαλοι ὑμῶν) respectivamente na boca dos judeus e nas indicações feitas por Justino mostra que o apologeta romano conhecia, em parte, o ambiente de instrução judaica e de alguma forma colhia informações sobre esta função. Tais expressões podem indicar aspectos compartilhados ou rejeitados no processo de instrução, por serem também sinais frugais da conscientização da identidade em ambos os grupos. Perceba-se que quase em todos os casos Justino exprime a sua opinião sobre os mestres hebreus, como quem avalia o modo como eles se comportam ao ensinar a doutrina hebraica. Bobichon insiste em dizer que tal avaliação é sempre negativa²⁴⁴. Mesmo assim, Justino possui uma opinião objetiva sobre os “mestres” do judaísmo.

Justino acusa os mestres hebreus pelas conclusões às quais eles chegaram, já que ele as considera contraditórias à mensagem bíblica. Consequentemente, dois seriam os problemas: ora o exagero de querer

²³⁹ BOBICHON, P., *Autorités religieuses juives et «sectes» juivre dans l'œuvre de Justin Martyr*, p. 7-9.

²⁴⁰ BOBICHON, P., *Comment Justin a-t-il acquis sa connaissance exceptionnelle des exégèses juives?*, p. 121.

²⁴¹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 112, 5.

²⁴² JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 48, 2.

²⁴³ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 110, 1.

²⁴⁴ BOBICHON, P., *Les enseignements juifs, païen, hérétique et chrétien dans l'œuvre de Justin Martyr*, p. 237.

interpretar todos os símbolos com a mesma importância ora a falta de bom senso nas propostas oferecidas²⁴⁵. Os mestres judeus teriam se perdido em discussões irrelevantes - segundo são Justino -, comprometendo o entendimento dos textos bíblicos²⁴⁶; por essa e outras razões, eles não seriam aptos a compreender os desígnios divinos, pois as suas motivações teriam origem em suas paixões²⁴⁷.

Mesmo nas questões essenciais, eles teriam distorcido o sentido das Escrituras, por causa de incompreensões gramaticais intencionais ou não²⁴⁸. A crítica de Justino mais acirrada é sobre a manipulação das passagens bíblicas a partir do significado que essas podem conter. Segundo Justino, alguns significados cristológicos ainda não eram claros para muitos mestres judeus, que não teriam escrúpulos em eliminar as terminologias, caso fosse claro a eles o seu significado cristão²⁴⁹. O problema está, então, na aceitação da tradução dos LXX. Justino entende que a não aceitação da LXX por parte dos judeus de seu tempo seja pretensiosa: o critério que faz com que os mestres judeus neguem a LXX não seria aplicável à tradução grega paralela que eles mesmos propunham²⁵⁰. É oportuno verificar que, se, ao declarar a existência de falsos profetas, Justino tinha consciência e admiração pelos bons profetas, o paralelo poder-nos-ia induzir a aplicação imediata sobre a existência de bons mestres hebreus. Mas em geral, esta não é a opinião de Justino²⁵¹.

Antes da saudação de despedida, as últimas palavras que Justino proferiu a Trifão e aos seus amigos recomendavam que esses deixassem a opinião dos seus mestres, mostrando assim que isto era uma das maiores preocupações de Justino durante a sua conversa com os judeus²⁵². Enfim, é importante verificar que os chefes das sinagogas são apresentados metaforicamente como mestres fariseus. Neste caso,

²⁴⁵ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 112, 4.

²⁴⁶ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 112, 4.

²⁴⁷ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 134, 2.

²⁴⁸ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 62, 2.

²⁴⁹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 120, 5.

²⁵⁰ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 43, 8. Igualmente no *Dial.* 71, 1 Justino diz que a causa da sua desconfiança dos mestres judeus seria a forma com que eles tratam a tradução da LXX.

²⁵¹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 82, 1.

²⁵² JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 142, 2.

percebemos que Justino cita os chefes da sinagoga, enquanto não menciona nenhum elemento institucional à frente da sua comunidade cristã²⁵³. Independente da questão da liderança hierárquica da comunidade cristã, talvez esta omissão pudesse indicar que Justino se autoafirmara como uma liderança cristã a serviço do ensino.

3.3 O herético Marcião e os seus seguidores

Diante da vasta gama de informações que um estudo como este pode gerar e ao mesmo tempo para não nos perdermos, inibimos as diretrizes do nosso estudo aos aspectos que detectamos inovadores para a pesquisa que estamos fazendo, sem a necessidade de expormos os princípios introdutórios da história ou da teologia de Marcião.

3.3.1 Aspectos eclesiais da comunidade de Marcião

A princípio, enquanto formação eclesiástica, as características básicas dos marcionitas tinham sido estabelecidas por Harnack, quem afirmava que:

A unidade das escolas marcionitas se encontrava, em primeiro lugar, no reconhecimento da Bíblia estabelecida pelo fundador (compreendidas as Antíteses); em segundo lugar, na rejeição do Criador e do Antigo Testamento; em terceiro lugar, na proclamação do Deus estrangeiro manifestado em Cristo para a redenção e, em quarto lugar, numa ascese rígida, assim como, finalmente, numa forte estima pelo mestre²⁵⁴.

Obviamente, Harnack identificava as características gerais da história dos seguidores de Marcião, cuja existência extrapola o limiar do quinto século, não obstante as tentativas de repressão à doutrina herética²⁵⁵, conservando alguns sinais até mesmo depois de quase um milênio de cristianismo²⁵⁶. Ao contrário, de fato, interessa-nos especificamente o segundo século com as características originárias e fundantes daquela que fora a primeira comunidade de Marcião. Tudo leva

²⁵³ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 137, 2.

²⁵⁴ HARNACK, A., *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, p. 199. Tradução do autor.

²⁵⁵ BLACKMANN, E. C., *Marcion and his influence*, p. 4.

²⁵⁶ HARNACK, A., *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, p. 197.

a crer que os cinco pilares marcionitas, identificados acima por Harnack, estejam ao centro das características eclesiásticas também na sua origem, aliás, com tal densidade que as tornam capazes de determinar todo o processo histórico das comunidades heréticas. No entanto, isto ainda não é o bastante para a compreensão que temos buscado obter. Permitimo-nos, assim, algumas premissas hipotéticas para a nossa análise:

- a) A mais simples constatação a se fazer é que os primeiros seguidores de Marcião eram romanos ou estavam em Roma.
- b) Em Roma há diversidades de comunidades cristãs identificáveis fisicamente no lugar em que cada grupo se reúne, embora nem todos os edifícios onde estivessem tenham sido preservados na história. Consequentemente, adquirir a mesma forma de agregação que as demais comunidades cristãs em Roma foi um processo natural para os marcionitas. A viabilidade desta hipótese é confirmada pelo estudo de Moll, segundo o qual a concordância entre as práticas rituais do Batismo e da Eucaristia - inclusive quais sacramentos unitariamente dependentes - é absolutamente invariável quer nas igrejas com doutrinas ortodoxas quer na comunidade marcionita em formação²⁵⁷.
- c) Marcião e Justino nunca teriam frequentado, ao mesmo tempo, o mesmo centro de agregação cristã. Embora ambos estivessem contemporaneamente em Roma, tudo leva a crer que eles nem sequer fizeram parte da mesma comunidade cristã. Então, a aproximação das comunidades eclesiásticas, o possível envolvimento mútuo entre cristãos das diversas comunidades e a simples vivência quotidiana da fé teriam marcado uma e outra comunidade com a necessidade de responder às ameaças e posições mútuas.
- d) É preciso esclarecer que parte da doutrina apresentada por Justino, mesmo sem citar Marcião, está vinculada à reflexão eclesiástica do seu tempo, mas a produção dos textos de Justino que nós possuímos²⁵⁸ não depende de um confronto doutrinal

²⁵⁷ MOLL, S. *The Arch-Heretic Marcion*, p. 123.

²⁵⁸ Justino escrevera um texto contra as heresias, que os autores posteriores denominaram

com a então recém-fundada heresia romana. Por isso, em primeiro lugar, a reflexão do apologeta romano não seria autônoma, pois a Justino nunca teria sido solicitada a questão, como se ele tivesse o compromisso de dar uma resposta aos problemas de origem marcionita. Em segundo lugar, alguém de outra comunidade cristã com doutrina ortodoxa teria desempenhado tal função com aparente êxito para o seu tempo. Neste sentido, reconhecemos a dificuldade de manter esta hipótese com o forte relevo que tem a observação de Harnack, quando diz que Justino teria sido o primeiro adversário de Marcião²⁵⁹. Vale a pena dizer, porém, que as *Apologias* e o *Diálogo com Trifão* não possuem tal característica.

- e) Inerente à produção de um texto bíblico paralelo, revisado e modificado, sobressai a desconfiança - talvez não absolutamente consciente, mas com resultados catastróficos, no entanto - do conteúdo ensinado e da autoridade de quem os apresenta. Sendo assim, assumimos o direito de constatar que esta fosse a expressão eclesiástica mais delicada, perigosa e facilmente compartilhada, características essas que colocam Marcião e os seus seguidores ao centro da questão que estamos tratando. Isto é, Marcião acredita que uma conspiração teria falsificado todo ensinamento da Igreja - como Moll nos faz recordar²⁶⁰. Esta é uma forte crítica aos fundamentos ministeriais e doutrinários, onde o esforço da Igreja teve que encontrar um esclarecimento e um amadurecimento das suas definições para garantir a autoridade da sua doutrina e dos seus líderes²⁶¹.

Sintagma (Σύνταγμα), onde o próprio apologeta romano afirma ter incluído um conteúdo anti-marcionita (*I Apol.* 26, 8). Infelizmente, esta obra se perdeu nos séculos passados. Brevemente, Munier nos diz que é uma questão em aberto e sem definições se Justino teria escrito uma obra exclusivamente contra Marcião, como fora testemunhado por Irineu de Lião no *Ad. haer.* IV, 6, 2. MUNIER, CH., *Justin, Apologie pour les Chrétiens*, p. 202, n. 1.

²⁵⁹ HARNACK, A., *Die Überlieferung der griechischen Apologeten*, p. 141.

²⁶⁰ MOLL, S., *The Arch-Heretic Marcion*, p. 125.

²⁶¹ SHODU, E. L., *La mémoire des origines chrétiennes selon Justin Martyr*, p. 63.

3.3.2 Balanço entre os testemunhos patrísticos posteriores e as referências que Justino faz a Marcião e a seus adeptos

Ainda precisamos aprofundar as características elementares das duas comunidades romanas mais importantes do segundo século. Desta vez, Hoffmann há a voz para dizer:

A tentativa em distinguir os marcionitas dos outros cristãos não esboça a heresia dos primeiros, mas, sobretudo, o estado de confusão no qual os dois grupos contemporâneos, cada qual denominando a si mesmo com o título de ‘cristão’ e declarando-se representante da verdadeira fé, estavam competindo pelo título com base em diferentes doutrinas²⁶².

As informações que nós possuímos nos mostram que, antes da sua cisão com a Igreja, Marcião era cristão. Wilson atestou pela primeira vez que seria difícil para um pagão compreender o que se passara ao interno da Igreja com a ‘emancipação’ de Marcião²⁶³. Seguindo os passos de Wilson, Moll declara que estamos diante de um problema interno na igreja, que teria sido completamente incompreensível para pessoas que não fizessem parte desta realidade²⁶⁴. Como Justino, Marcião era um estrangeiro²⁶⁵ que, a princípio, tinha sido acolhido e valorizado pelos membros da sua comunidade em Roma. Conta-se que Marcião teria doado uma soma expressiva em dinheiro para a sua igreja, mas que lhe fora tudo restituído em ocasião da sua revolta²⁶⁶.

Na verdade, a criação de uma nova comunidade é um processo muito mais articulado que o abandono da comunidade de origem. Na opinião de Simonetti, havia, em geral, uma tensão muito forte seja por parte dos membros da comunidade, que desmascaravam as doutrinas infiltradas, seja por parte daqueles que ainda permaneciam ao interno da mesma comunidade pela conveniência que aquela estrutura lhe

²⁶² HOFFMANN, R. J., Marcion: on the restitution of Christianity, p. 31.

²⁶³ WILSON, R. S., Marcion: Heresies of Early Christian and Medieval Era Series, p. 65.

²⁶⁴ MOLL, S., The Arch-Heretic Marcion, p. 129.

²⁶⁵ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 26, 5: “Μαρκίωνα τινα Ποντικόν”; *I Apol.* 58, 1: “Μαρκίονα τὸν ἀπὸ Πόντου”.

²⁶⁶ JOHNSON, M. D., The evolution of Christianity, twelve crises that shaped the church, p. 30.

oferecia²⁶⁷. No entanto, a diversidade e as características das comunidades domiciliares poderiam definitivamente ter facilitado a Marcião e aos seus seguidores a reconfiguração de uma nova comunidade com as características que lhes apetecessem.

A reflexão que são Justino quer fazer na *I Apol.* 26 sobre Marcião tem um cunho histórico-eclesiástico, não necessariamente doutrinal, como mostramos ainda há pouco. Por consequência, nós poderíamos tomar a iniciativa para interpretar as expressões “ὅς καὶ νῦν ἔτι” e “ὅς κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων” paralelamente como se fosse possível imaginar, a partir da primeira, uma referência imediata e específica aos cristãos romanos que ainda se deixavam contaminar pelos ensinamentos heréticos e, em um segundo momento, a alusão à expansão da sua doutrina marcionita entre vários povos da terra. Normalmente, os estudiosos abordam o testemunho de Justino em *I Apol.* 26 como sendo importante para a compreensão da velocidade com que a heresia se difundiu²⁶⁸. Nós nos associamos a esta interpretação, porém nós dividimos as duas expressões como se estivessem relacionadas a fases distintas da propagação da heresia. Não precisa fazer muito esforço para concordar que a doutrina marcionita teria fomentado as suas bases primeiramente em Roma, depois em outras partes diferentes do mundo.

Outro paralelo que pode ter reflexos na comunidade romana nos fora sugerido pelas expressões “ἔστι διδάσκων τοὺς πειθομένους”²⁶⁹ e “ὧ̂ πολλοὶ πεισθέντες”²⁷⁰. Quando uma doutrina se alastra da maneira como aconteceu com o ensinamento de Marcião, é claro que o fundador daquele modo de pensar não efetua um contato direto com todos os que foram influenciados por ele. Deste modo, a primeira expressão poderia ser interpretada em relação às pessoas mais próximas a Marcião, cujo número necessariamente era maior em Roma. O que configuraria a escola marcionita propriamente dita. De fato, por ser mais indeterminada, a segunda expressão evocaria a presença de muitas pessoas que, embora sem um contato direto com Marcião, teriam

²⁶⁷ SIMONETTI, M., *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, p. 300, n. 16.

²⁶⁸ KNOX, J., *Marcion and the New Testament*, p. 8.

²⁶⁹ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 26, 5.

²⁷⁰ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 58, 2.

assumido o seu modo de pensar ou por meio dos seus discípulos ou por meio dos seus escritos. Neste caso, se presume que a maior parte destas pessoas não estaria em Roma.

Ademais, note-se o uso verbal de συναρπάζω quando são Justino diz que Marcião é um lobo que arrebatava as ovelhas (ὡς ὑπὸ λύκων ἄρνες σννηρπασμένοι)²⁷¹. Se, por um lado, nós percebemos a admonenda de Justino aos que irracionalmente (ἄλόγως) deixavam a sua fé para seguir os ensinamentos de Marcião, como nas palavras do asiático Rodão, transmitidas por Eusébio de Cesareia, por outro lado, em seus sucessores o *lobo do Ponto* (ὁ Ποντικός λύκος)²⁷² continuava a exercer o perigo para os cristãos de Roma. Como discípulo de Tacião²⁷³, Rodão era da terceira geração da escola de Justino. Eusébio transmite as palavras de Rodão quem diz ver em Apele, marcionita dissidente, um homem da tropa (ἀγέλη)²⁷⁴ de Marcião que se ocupava em frequentar (συμμείγνυμι)²⁷⁵ a sua comunidade. Isto é um indicador que de Justino a Rodão a(s) comunidade(s) cristã(s) de Roma era(m) constantemente alvo dos opositores, mas deveria ser difícil para um cristão principiante distinguir as nuances tanto das doutrinas ortodoxas quanto das heréticas.

O tema central da controvérsia marcionita é a ideia que os heréticos sustinham sobre Deus. Segundo Moreschini, o objetivo inicial de Tertuliano é explicitado desde o início do *Contra Marcião*, no qual o teólogo africano desejou demonstrar a impossibilidade da existência de duas divindades²⁷⁶. De fato, o dualismo de Tertuliano era uma questão crucial, enquanto colocava em jogo a autenticidade da existência divina, base central de toda reflexão teológica²⁷⁷. Dunn nota que a problemática sobre Deus possui também elementos eclesiais, dizendo que Tertuliano se preocupa em oferecer ao leitor pagão uma descrição sobre a vida da Igreja, designando assim a comunhão litúrgica, a sabedo-

²⁷¹ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 58, 2.

²⁷² EUSÉBIO DE CESAREIA. *HE* V, XIII, 4.

²⁷³ EUSÉBIO DE CESAREIA. *HE* V, XIII, 8.

²⁷⁴ EUSÉBIO DE CESAREIA. *HE* V, XIII, 2.

²⁷⁵ EUSÉBIO DE CESAREIA. *HE* V, XIII, 5.

²⁷⁶ MORESCHINI, C., Polemica antimarcionita e speculazione teologica in Tertulliano, p. 11.

²⁷⁷ OSBORN, E. F., Tertullian: First Theologian of the West, p. 88.

ria dos anciãos, a caridade aos pobres e a moral cristã como conceitos intrínsecos ao conteúdo ao qual um pagão deveria ser introduzido²⁷⁸.

Embora Tertuliano e Justino declarem a diferença entre a fé ortodoxa e a fé marcionita sobre Deus, existe uma peculiaridade muito importante entre as duas maneiras de expor a doutrina de Marcião. Vejamos as informações abaixo sobre tal diferença e, depois, dediquemo-nos a aprofundar os aspectos de cada um.

Opinião de Justino sobre Marcião		Opinião de Tertuliano sobre Marcião	
Deus aceitável	Deus desprezível	Deus aceitável	Deus desprezível
Outro deus e outro filho	Deus Criador do Universo e Cristo como seu Filho	Deus de Jesus Cristo (do Evangelho)	Deus Criador do Universo (da Lei)

De fato, Tertuliano faz as seguintes considerações no *Contra Marcião*:

O herege do Ponto anuncia dois deuses, tal como as duas Simpléguas serão o seu naufrágio: **um é aquele que ele não pode negar, ou seja, o Criador, o que significa dizer o nosso, e o outro é aquele cuja existência ele não poderá provar; ou seja, o seu**²⁷⁹.

E:

Então, dado que esta separação entre lei e evangelho seja a mesma que tenha insinuado que *o Deus do evangelho* é outro em contraposição **ao Deus da lei**, parece que antes desta separação não fosse possível o conhecimento de Deus, que se tornara conhecido por meio do argumento de separação, e assim não fora revelado por Cristo, quem existia antes da separação, mas fora inventado por Marcião, quem instituiu a separação em contraposição à paz entre o evangelho e a lei²⁸⁰.

²⁷⁸ DUNN, G. D. Tertullian, p. 38.

²⁷⁹ TERTULIANO, *Ad. Marc.* 2, 1: *Duos Ponticus deos adfert, tamquam duas Symplegadas naufragii sui, quem negare non potuit, id est Creatorem, id est nostrum, et, quem probare non poterit, id est suum.*

²⁸⁰ TERTULIANO, *Ad. Marc.* 19,5: *Igitur cum ea separatio legis et euangelii ipsa sit, quae alium deum euangelii insinuauerit aduersus deum legis, apparet ante eam separationem deum in notitia non fuisse, qui ab argumento separationis innotuit, atque ita non a Christo reuelatum qui fuit ante separationem, sed a Marcione commentatum, qui instituit separationem aduersus euangelii legisque pacem.*

Nos manuais heresiológicos, nós sempre aprendemos que os marcionitas contrapunham o Deus benéfico apresentado por Jesus àquele malvado do Antigo Testamento. Aland reafirma que o caráter da dualidade divina dependesse de quanto fosse escrito por Marcião nas *Antíteses*²⁸¹. Ireneu de Lião também expressa o seu conhecimento sobre a doutrina marcionita, declarando que fossem duas divindades a causa do afastamento de Marcião em relação à sua doutrina²⁸². No *Diálogo sobre a reta fé em Deus* de Adamâncio, as mesmas expressões aparecem para descrever os dois conceitos teológicos²⁸³. Hipólito, ao invés, apresenta uma leve variação, quando diz que Marcião acreditava em um Deus bom e em um demiurgo malvado²⁸⁴.

Lampe descreveu as duas qualidades do demiurgo marcionita - o que vale a dizer, belicoso e inconstante - contextualizando-as no advertido período do reinado de Trajano. Tal período fora marcado por permanente situação de guerra, com constante movimentação das tropas em direção a Dácia e à Mesopotâmia, território entre os quais a cidade natal de Marcião se situava. Por isso, os eventos relacionados à administração imperial de Trajano podem ter influenciado diretamente o pensamento de Marcião, como nos explica Lampe²⁸⁵. Já segundo Tollington, o dualismo de Marcião - com o qual estamos acostumados a lidar - suportaria dois contrastes respectivamente discerníveis. Por um lado, encontrar-se-ia o cristianismo em contraposição ao Antigo Testamento. Em um segundo momento caracterizado pelos conceitos que se distanciam da linguagem bíblica, poder-se-ia constatar a antítese entre os elementos materiais e aqueles espirituais²⁸⁶, como Marcião tivera concebido, por exemplo, ao negar o nascimento de Cristo numa realidade carnal²⁸⁷. A doutrina cristológica será, então, o alvo direto da doutrina marcionita. De acordo com Riparelli, a cristologia de Marcião se distancia da fé católica por causa da negação da mediação de

²⁸¹ ALAND, B., *Marcione-Marcionismo*, col. 3021: “I carattere dei due dèi è puntualmente precisato nelle Antitesi”.

²⁸² IRINEU DE LIÃO, *Ad. haer.* I, 27, 2-4.

²⁸³ *Diál. Adm.* 810 b 10s.

²⁸⁴ *Ref. omn. haer.* VII, 18.

²⁸⁵ LAMPE, P., *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, p. 209-210.

²⁸⁶ TOLLINGTON, R. B., *The two elements in Marcion's dualism*, p. 263.

²⁸⁷ GRILLMEIER, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, p. 210.

Cristo, que deveria apenas liberar o homem da natureza decadente oferecida pelo Criador²⁸⁸.

A inversão de Justino torna a sua versão sobre a heresia marcionita difícil de ser enquadrada nos demais testemunhos antigos a esse respeito. Curiosamente, pouco sobre o dualismo divino marcionita transmitido por Tertuliano parece coincidir com os termos usados por Justino na *I Apologia*:

...os maus demônios também lançaram à frente Marcião do Ponto, que agora ensina **a negar o Deus criador de tudo o que é celeste e terrestre, assim como a Cristo, Filho de Deus, que foi anunciado pelos profetas**, e prega não sabemos qual *outro deus fora do criador de todas as coisas, assim como outro filho seu*²⁸⁹.

Sendo assim, caso Justino não caia em confusão terminológica ao declarar a sua opinião sobre esta heresia, o Deus marcionita na obra do apologeta romano é assimetricamente contrário ao Deus marcionita da formulação teológica de Tertuliano. Para quem não conhece a história da heresia de Marcião, a leitura dos textos de Justino leva a crer que Marcião rejeitava a Deus Pai e a Cristo, em função da crença em outros deuses paralelos. Entendemos que esta dificuldade não esteja vinculada a nenhum erro terminológico, mas que, ao invés de transmitir o ensinamento de Marcião como Tertuliano o fizera, Justino quisesse convencer os seus leitores das consequências problemáticas da sua doutrina. Por isso, é evidente que *I Apol.* 26, 5 também formule a consequência da heresia, ao dizer que Marcião leva os seus a acreditar na existência de um deus maior do que o Criador (μείζων τοῦ δημιουργοῦ).

Os detalhes e as nuances do progresso dogmático cristológico ou teológico não são a preocupação principal neste momento do nosso estudo. Nós gostaríamos apenas de destacar como Justino não estivesse utilizando a mesma tradição que Tertuliano, quem deve ter recebido

²⁸⁸ RIPARELLI, E., *Movimenti dualisti dinanzi alla figura di Cristo da Marcione ai Catari*, p. 90.

²⁸⁹ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 58, 1: Καὶ Μαρκίωνα δὲ τὸν ἀπὸ Πόντου... προεβόλλοντο οἱ φαῦλοι δαίμονες, ὡς ἀρνέισθαι μὲν τὸν ποιητὴν τῶν οὐρανίων καὶ γήινων ἀπάντων Θεὸν καὶ τὸν προκηρυθέντα διὰ τῶν προφητῶν Χριστὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ νῦν διδάσκει, ἄλλον δὲ τινα καταγγέλλει παρὰ τὸν δημιουργὸν τῶν πάντων Θεὸν καὶ ὁμοίως ἕτερον υἱόν.

informações paralelas àquelas que Justino fosse capaz de lhe oferecer. Enfim, enfatizamos as terminologias “διδάσκει” e “νῦν ἔτι ἐστὶ διδασκῶν τοὺς πειομένους”, respectivamente ao interno dos textos da *I Apol.* 58, 1 e *I Apol.* 26, 5, para mostrar que, ao fazer referências a Marcião, Justino estava atento à existência de um grupo formado pelo herético do Ponto e por seu discipulado.

Se retomarmos o discurso que iniciamos há pouco sobre a dependência de Justino à reflexão que a comunidade cristã fez sobre os problemas originados por Marcião, percebemos que o apologeta apresentara todas as características necessárias para a superação daquele problema: conhecimento amplo das sagradas escrituras, origem palestinese e formação helênica, bom senso e equilíbrio, histórico e renome filosófico. Inevitavelmente, nós nos perguntamos o porquê que são Justino não ocupara esta função tão importante. Então, chegamos à teoria que Justino não faça parte da mesma comunidade cristã ortodoxa que um dia se confrontara de maneira objetiva e direta com os problemas apresentados por Marcião. Tal comunidade, porém, teria criado um grupo de respostas substancialmente aceitáveis e práticas que convenceu, auxiliou e influenciou todos os opositores da heresia em formação. Neste sentido, mais uma vez seria indispensável pensar na comunhão entre as diversas comunidades particulares de Roma.

O décimo primeiro capítulo do *Diálogo com Trifão* torna-se definitivo para a profissão da fé de Justino em relação imediata à heresia de Marcião, embora não faça ali nenhuma referência explícita ao grupo herético. Diz Justino:

Trifão, não haverá e nem houve outro Deus desde a eternidade, além daquele que criou e ordenou este universo. Também não cremos que o nosso Deus seja diferente do vosso, mas o mesmo que tirou vossos antepassados da terra do Egito, “com mão poderosa e braço excelso”²⁹⁰.

É muito importante perceber que estamos no início do longo diálogo que dera origem à obra de Justino. Esta teria sido a primeira inter-

²⁹⁰ JUSTINO DE ROMA. Dial. 11, 1: Οὐτε ἔσται ποτὲ ἄλλος θεός, ὢ Τρύφων, οὔτε ἦν ἀπ’ αἰῶνος, ἐγὼ οὕτως πρὸς αὐτόν, πλὴν τοῦ ποιησαντος καὶ διατάξαντος τὸδε τὸ πᾶν. Οὐδὲ ἄλλον μὲν ἡμῶν, ἄλλον δὲ ὑμῶν ἡγοῦμεθα θεόν, ἀλλ’ αὐτὸν ἐκείνους τὸν ἐξαγαγόντα τοὺς πατέρας ὑμῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἐν χειρὶ κραταιᾷ καὶ βραχίονι ὑψηλῷ.

venção oficial de Justino, depois de ter declarado a sua fé católica²⁹¹. O interessante é que, antes de responder ao grupo de perguntas que Trifão lhe havia feito no capítulo anterior, Justino pretende evitar que o percurso da conversa seja contaminado pela doutrina herética. Perceba-se, então, que Trifão em nenhum momento reagiu à declaração de Justino que o Deus dos judeus fosse o mesmo dos cristãos. No máximo, Trifão se questiona da possibilidade de Cristo como outro Deus ao lado do Deus Criador do Universo²⁹².

Ora, em nossa opinião, estas são as evidências de que (1) entre os judeus fora de Roma²⁹³ não houvesse o conhecimento formal da heresia de Marcião. Todavia, é deveras provável que, em Roma, os judeus soubessem que esta heresia colocava obstáculos perniciosos entre eles e os cristãos. Na verdade, (2) os cristãos se viam na obrigação de preservar a fé ortodoxa que fora esclarecida no contato com a doutrina herética, não porque quisessem estabelecer relações com as tradições da lei judaica²⁹⁴, mas efetivamente por causa da revelação divina realizada através do povo hebreu. Em particular, (3) o senso da unidade “eclesial” que se recupera - cujas origens, ousaríamos dizer, se encontram em Roma - está desvinculado dos privilégios institucionais locais, em virtude daquele componente teológico (ὁ ποιήσας καὶ διατάξας τόδε τὸ πᾶν) que não descreve somente a ação regular de Deus entre judeus e cristãos, mas, sobretudo, estabelece a excelência da vivência segundo as normativas de vida ao interno do cristianismo. Para precisarmos esta última particularidade da teologia de Justino e para encerramos este assunto, precisamos recorrer ao capítulo 23 do *Diálogo com Trifão* onde, na sucessão das mesmas dificuldades, Justino argumenta em defesa da bondade (καὶ φιλόανθρωπος καὶ προγνώστης καὶ ἀνευδεῆς καὶ δίκαιος καὶ ἀγαθός) de um Deus único ao estabelecer sempre leis

²⁹¹ Até o décimo capítulo do *Diálogo com Trifão* a conversa entre os dois grupos ainda apresentava características de um encontro espontâneo e argumentações vagas, no que diz respeito à profissão de fé de cada um. A partir daqui, então, Justino se reafirma na condição de cristão, enquanto Trifão e os seus amigos tomam partido claro sobre as suas tradições judaicas.

²⁹² JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 50, 1.

²⁹³ Segundo Eusébio de Cesareia, o diálogo narrado na obra de Justino ocorrera na cidade de Éfeso (ἐπὶ τῆς Ἐφεσίων πόλεως). EUSÉBIO DE CESAREIA. HE IV, 18, 6.

²⁹⁴ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 11, 1.

universais para todos os povos (τὰ αὐτὰ δίκαια πᾶν γένος ἀνθρώπων βεβουλήσθαι πράσσειν)²⁹⁵.

3.3.3 Autoridade do espírito profético em Justino em contraposição à heresia de Marcião

Uma das dificuldades dos primeiros séculos consiste na carência terminológica de “Antigo Testamento” ou “Novo Testamento” como conceitos que correspondam à definição canônica. Este assunto está sendo dividido em duas partes, na nossa pesquisa. A primeira parte, que agora passamos a abordar, fala da origem dos textos de tradição judaica ao interno do cristianismo em relação à proposta marcionita. Na segunda parte, ressaltada mais adiante no quinto capítulo, estudaremos a relação propriamente dita entre os textos de origem judaica e os textos de origem cristã.

O que mais dificulta a nossa pesquisa é a natureza terminológica dos conceitos antigos e a maneira como nós a interpretamos com base na nossa concepção atual. No entanto, não obstante a ausência da nomenclatura veterotestamentária, sabe-se que já os primeiros cristãos aceitaram os textos de origem judaica, acolhendo-os em suas narrativas históricas, em suas profecias, na sabedoria que resultava da sua leitura, em suas orações e em sua normativa moral, como resalta Grech²⁹⁶. No mesmo artigo, o recém-porpurado afirma que, se isto aconteceu, é porque deve ter ocorrido um link decisivo entre cristãos e os livros dos hebreus²⁹⁷. A questão vai além do fato de admitir que uma versão - no caso dos primeiros cristãos, a LXX - seja inspirada por Deus. Segundo Cimosá, o percepção que os cristãos obtiveram *da fé em um Deus universal estimula a pensar que as palavras da revelação devem poder alcançar as pessoas de todas as línguas*²⁹⁸.

Justino também nunca utilizou a terminologia “Antigo Testamen-

²⁹⁵ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 23, 1-2.

²⁹⁶ GRECH, P., *Problems of O. T. Interpretation in the First Centuries*, p. 6. É interessante como Grech percebe as características constitutivas dos livros do Antigo Testamento em toda a sua amplitude, verificando, assim, a utilização abrangente dos textos veterotestamentários já no processo de formação dos textos neotestamentários.

²⁹⁷ GRECH, P., *Problems of O. T. Interpretation in the First Centuries*, p.13.

²⁹⁸ CIMOSA, M., *Guida allo studio della Bibbia greca (LXX)*, p. 24.

to” para designar um conjunto de livros²⁹⁹. Isso não significa, porém, que não haja um conceito equivalente. Não nos importa nesta matéria que este conceito seja uma antecipação ou não da formação do cânon bíblico. De fato, percebemos que o uso terminológico de “espírito profético” (πνεῦμα τε τὸ προφητικόν) poderia corresponder ao grupo de textos que nós conhecemos como tal. A primeira evidência que temos é que, em nenhum momento, Justino atribuí esta terminologia aos textos que nós declaramos como do *Novo Testamento*, apesar de que todos os temas propostos sejam profundamente relacionados com o ministério de Cristo e a fé em Deus Pai, criador de todas as coisas.

Na verdade, apenas *Dial.* 49, 6 poderia sugerir que esta terminologia fosse aplicada a um personagem do NT. Todavia, percebemos que a intervenção é realizada por Trifão, que, a partir da afirmação de Justino que o espírito de Elias se encontrava em João Batista, conclui que, para ele, seria difícil conceber que o espírito profético estivesse também em João Batista. Embora não seja o que Justino queira dizer, no *Dial.* 82, 1, Justino determinará o seu ponto de vista dizendo que os cristãos herdaram os carismas proféticos (προφητικὰ χαρίσματα) que os judeus perderam por causa do seu coração duro.

Em se tratando de um conceito que distingue a inspiração dos livros dos judeus, porém, Justino é muito claro em mostrar que o espírito profético se manifestara nos livros redigidos em hebraico (τῆ ἰδίᾳ αὐτῶν ἑβραϊδί φωνῇ ἐν βίβλοις ὑπ’ αὐτῶν συντεταγμένας κτώμωνι περιεῖπον)³⁰⁰. Através de pessoas determinadas (δι’ ὧν) entre os judeus, o espírito profético anunciava (προεκήρυξε)³⁰¹ em primeira mão os eventos futuros e inspirava-lhes (θεοφορέω) o que deveria ser dito³⁰².

Por um lado, existe uma semelhança absoluta entre a palavra profética (ὁ Λόγος ὁ προφητικός) e as escrituras dos Judeus, que são santas e proféticas (ἁγία καὶ προφητικὰ γραφαί)³⁰³, chegando a ser

²⁹⁹ No *Dial.* 51, 3 Justino usa o termo “καὶνὴ διαθήκη” em um contexto claramente oposto à antiga prática dos judeus, mas o apologeta romano quer expressar mais o valor da aliança espiritual com Deus do que qualquer referência terminológica aos livros bíblicos.

³⁰⁰ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 31, 1.

³⁰¹ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 31, 1.

³⁰² JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 35, 3.

³⁰³ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 32, 2. Não há diferença entre o espírito profético e a palavra profética, que são usados indistintamente por Justino. Para aprofundar esta relação, leia-se

usado como referência literal de passagens bíblicas³⁰⁴. Por outro lado, este conceito não diz respeito apenas à referência literal do texto, mas também ao conteúdo e ao entendimento que a palavra profética sugere³⁰⁵, nem tão pouco era uma compreensão restrita dos cristãos, pois Trifão também alude às escrituras citadas por Justino usando o termo “palavras proféticas” (ἀπὸ τῶν προφητικῶν λόγων λέγεις)³⁰⁶. Uma vez apenas, o espírito profético será identificado com o Espírito Santo³⁰⁷.

O espírito profético é, literalmente, classificado como uma voz de autoridade por Justino no *Dial.* 112, 5:

Se não abandonardes os ensinamentos dos que se exaltam a si mesmos e gostam de ser chamados: “Rabi! Rabi!”, se não vos aproximardes das palavras proféticas com a decisão de estardes dispostos a sofrer por parte de vossos homens o mesmo que os profetas sofreram, com certeza não tirareis nenhum proveito de seus escritos³⁰⁸.

Bobichon explica que a palavra chave para a compreensão deste texto, inicialmente de difícil entendimento, é ἔνστασις, que, no *Dial.* 142, 2, possui o senso positivo com o qual o apologeta expressa a perseverança daquele que coopera pela sua salvação e ao mesmo tempo é munido da coragem necessária para combater os seus opositores³⁰⁹. Em suma, alguns dizem que a autoridade que o apologeta dá aos escritos proféticos seja percebivelmente jurídica³¹⁰. Segundo Edwards, duas coisas uniam os cristãos dos primeiros séculos em relação às Escrituras judaicas: o primeiro elemento era a relevância que os escri-

Dial. 77, 2; 110, 3; 112, 5 (2x); 128, 4; *I Apol.* 13, 3; 35, 10; 40, 5 e 44, 6. Além do mais, outros textos mostram a total equivalência entre as Escrituras dos judeus e o espírito profético. *Dial.* 56, 6 e 85, 5.

³⁰⁴ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 114, 1.

³⁰⁵ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 129, 1.

³⁰⁶ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 27, 1.

³⁰⁷ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 6, 2.

³⁰⁸ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 112, 5: Ἐάν οὖν μὴ τῶν διδαγμάτων τῶν ἑαυτοῦς ὑψούντων καὶ θελώντων ῥαββὶ ῥαββὶ καλεῖσθαι καταφρονήσητε, καὶ μετὰ τοιαύτης ἐνστάσεως καὶ νοῦ τοῖς προφητικοῖς λόγοις προσέλθῃτε, ἵνα τὰ αὐτὰ πάθῃτε ὑπὸ τῶν ὑμετέρων ἀνθρώπων ἃ καὶ αὐτοὶ οἱ προφῆται ἔπαθον, οὐ δύνασθε ὅλως οὐδὲν ἀπὸ τῶν προφητικῶν ὠφέλιμον λαβεῖν.

³⁰⁹ BOBICHON, PH., Justin Martyr, Dialogue avec Triphon, p. 852.

³¹⁰ STYLIANOPOULOS, T. G., Justin Martyr and the Mosaic law, p. 66.

tos de proveniência hebraica possuíam, mas ao mesmo tempo o modo como isso foi utilizado pelos cristãos para manifestar os seus ensinamentos e os seus costumes³¹¹.

O espírito profético é, ao mesmo tempo, a garantia de contato entre o fato predito por Deus e realizado na história dos homens através de Cristo e dos seus seguidores³¹². Portanto, o espírito profético possui, em parte, um vínculo estreito com a comunidade dos fiéis, em quem se realizam todas as profecias. Sendo assim, a comunidade eclesial passa a ser lugar da realização das palavras do espírito profético e, por isso mesmo, elemento de reflexão³¹³. Neste sentido, o espírito profético pode perfeitamente substituir as terminologias modernas que não encontramos para designar uma oposição direta ao pensamento e definições da doutrina de Marcião. De fato, o cristianismo romano ortodoxo foi capaz de formular um sentimento de pertença aos textos proféticos que assumiram, por sua vez, lugar de importância absoluta para a compreensão do ensinamento da doutrina cristã. Deste modo, o processo pedagógico das igrejas romanas teria sido indiretamente determinado pelo resultado do confronto com a heresia marcionita. Justino lucrará todos os benefícios que este sentimento possa render à doutrina cristã.

Horner se questionou *en passant* sobre a razão pela qual Trifão não tenha oferecido nenhuma reação às palavras de Justino sobre a heresia marcionita, comentando que não estaria em voga a objeção ao dualismo teológico de Marcião, mas a integração do monoteísmo hebraico³¹⁴. Nós constatamos acima que a maior crítica que Justino faz aos mestres hebreus é relacionada à manipulação dos textos bíblicos por uma iniciativa ideológica. Com isso, sem admitirmos se o tenha feito ou não, acreditamos que Justino tivesse um argumento à sua disposição para confrontar-se com a proposta que Marcião fazia da revisão e dos textos bíblicos, o que, conclusivamente nos leva a pensar que a linguagem bíblica de Justino represente a vitória da ortodoxia cristã em Roma em oposição a Marcião.

³¹¹ EDWARDS, M. J., *Apologetics in the Roman Empire*, p. 5.

³¹² JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 49, 2.

³¹³ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 82, 1.

³¹⁴ HORNER, T. J., *Listening to Trypho*, p. 30.

3.4 Constituição pedagógica das escolas gnósticas elencadas no trigésimo quinto capítulo do *Diálogo com Trifão*

Da mesma forma como são Justino listou o elenco resumido dos membros da classe imperial da sua época, dos poetas, dos filósofos, dos profetas e de tantos personagens ilustres - nominando-os e, às vezes, distinguindo-os - assim também fá-lo-á em razão da presença das escolas gnósticas, que o apologeta enumera ao lado dos marcionitas.

... uns se chamam marcionitas, outros valentinianos, outros basilidianos, outros saturnilianos e *outros* com outros nomes, trazendo cada um o nome do fundador da seita...³¹⁵.

Justino constatou que cada grupo poderia ser distinguido a partir da doutrina (γνώμη) ³¹⁶ ensinada pelo seu fundador (ἀρχηγέτης), por cujo nome os grupos eram conhecidos. Os elementos constitucionais destes grupos eram interpretados por Justino, quando o apologeta se expressava com as palavras “ἀνόμοις καὶ ἀθέοις τελεταῖς κοινωνοῦσι”³¹⁷, demonstrando que as suas agregações colocavam em risco seja os valores civis como os valores cristãos. Vale lembrar, como nos diz Bobichon, que a palavra τελετή pertencia à linguagem de iniciação aos mistérios gnósticos³¹⁸. As palavras que citamos acima estão contextualizadas na argumentação que Justino faz contra os gnósticos que se denominavam cristãos, mas não viviam tais quais³¹⁹. Nós colocaríamos em relevo a afirmação que Justino faz, dizendo que ele mesmo não mantivesse nenhuma comunhão com aqueles grupos (ὧν οὐδενί κοινωνοῦμεν) ³²⁰. De fato, essa afirmação deve ser entendida ou a nível pessoal ou em relação àquela comunidade específica onde Justino

³¹⁵ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 35, 6: ...οἱ μὲν τινες καλούμενοι Μαρκιανοί, οἱ δὲ Οὐαλεντινιανοί, οἱ δὲ Βασιλειδιανοί, οἱ δὲ Σατορνιλιανοί, καὶ ἄλλοι ἄλλω ὀνόματι, ἀπὸ τοῦ ἀρχηγέτου τῆς γνώμης ἕκαστος ὀνομαζόμενος...

³¹⁶ Segundo Lampe, este termo possui vários significados, mas no *Dial.* 35, 6 - como em outras recorrências patrísticas - era usado para designar a doutrina herética. LAMPE, G. W. H., *A patristic Greek lexicon*, p. 317.

³¹⁷ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 35, 6.

³¹⁸ BOBICHON, PH., *Justin Martyr, Dialogue avec Triphon*, p. 679, n. 18.

³¹⁹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 35, 2.

³²⁰ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 35, 5.

congregara, mas é menos provável que abranja toda a realidade eclesiástica de Roma, onde certamente havia uma infiltração, como vimos acima, dos seguidores das diversas correntes.

As próximas páginas deste estudo servem para aprofundarmos os aspectos pedagógicos e eclesiásticos dos grupos citados por Justino, a fim de compormos, na medida do possível, o cenário da instrução gnóstica.

3.4.1 Os valentinianos

Os valentinianos formavam o grupo mais organizado entre os gnósticos no que diz respeito à instrução e à iniciação dos seus adeptos. Enquanto a escola de Marcião exportava as suas doutrinas de Roma para outras partes do mundo, os valentinianos, em sentido contrário, implantavam as ideias trazidas do oriente, importando um gnosticismo que logo-logo haveria de receber uma nova roupagem ocidental. Na linguagem dos antigos, era a criação das duas escolas (*duae scholae... duae cathedrae*) valentinianas³²¹. Se, por um lado, Teódoto de Bizâncio transmite o seu orgulho em pertencer à escola oriental dos valentinianos, em oposição à escola ocidental que teria deturpado o ensinamento original de Valentino³²², é muito sugestivo que, por outro lado, Hipólito tenha precisado que a escola ocidental se caracterizasse pelo ensinamento italiano (*ἡ Ἰταλιωτικὴ διδασκαλία*)³²³, o que, sem dúvida nenhuma, deveria representar a formulação gnóstica que Roma deu aos valentinianos.

Importantes são as palavras de Simonetti a respeito deste grupo:

O gnosticismo de tendência mais intelectualística e aberto, em maior grau, em relação ao cristianismo alcança o máximo do seu desenvolvimento com a gnose valentiniana, pela profundidade e organização da especulação e pelo refinamento dos procedimentos técnicos: seja no plano da exegese da Sagrada Escritura, seja naquele plano da doutrina cristológica e trinitária, os mestres desta seita gnóstica estiveram

³²¹ *Ad. Val.* 11, 2.

³²² THOMASSEN, E., *The spiritual seed*, p. 39. A diferença principal entre as duas escolas consistia na doutrina sobre o Corpo de Cristo, que para os orientais valentinianos era espiritual, enquanto os ocidentais acreditavam que Jesus possuísse um corpo psíquico.

³²³ *Ref. omn. haer.* VI, 35, 5.

à vanguarda do desenvolvimento da cultura cristã e, em muitas áreas, iniciaram os rumos de toda a reflexão posterior³²⁴.

No que diz respeito à presença dos valentinianos em Roma, sabe-se que Valentino permaneceu ali um longo período de tempo, cujo arco histórico de vinte anos coincide com os últimos anos da vida de Justino³²⁵. Eusébio de Cesareia atribui à pregação que Policarpo fez na Igreja de Roma (c.160) a passagem de numerosos hereges (πολλοί ἀπὸ τῶν προειρημένων αἰρετικῶν) que seguiam Valentino ou Marciano³²⁶.

Thomassen apresenta uma questão polêmica ao dizer que Valentino não tinha sido condenado em Roma como herege, reduzindo o valor da consideração que Justino faz sobre os valentinianos³²⁷. Tudo começa, porque Tertuliano desconhece qualquer advertência ao ensinamento de Valentino que *a priori* tenha apresentado dificuldades para os cristãos da sua época³²⁸. A seriedade da questão foi considerada por Marksches, quem tentou aprofundar se Valentino era ou não, ele mesmo, um herege³²⁹. O que podemos verificar ao interno desta questão é o quanto nós ainda precisamos entender as estruturas eclesíásticas do segundo século romano e as relações entre as diversas realidades pertinentes àquela época. De qualquer maneira, segundo o teólogo norueguês Thomassen, três condições explicariam o fracasso dos líderes romanos, enquanto esses não foram capazes de reconhecer a tendência do ensinamento de Valentino: em primeiro lugar, provavelmente Valentino não teria sido valentiniano; caso a comunidade tivesse reconhecido a sua tendência, em segundo lugar, todos o teriam tolerado; enfim, reconhecendo a necessidade de explicitar as suas afirmações, Thomassen declara que há de se encontrar uma resposta para o problema na organização estrutural entre as igrejas romanas e na necessidade que a mesma teve para motivar o exercício de poder entre a metade e o fim do segundo século³³⁰.

³²⁴ SIMONETTI, M., Testi gnostici cristiani, p. 121.

³²⁵ PLUMMER, A., Epistles of st. John, p. 26.

³²⁶ EUSÉBIO DE CESAREIA, HE IV, 16, 5.

³²⁷ THOMASSEN, E., Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome, p. 245.

³²⁸ Ad. Val. 4, 1.

³²⁹ MARKSCHIES, C., Valentinus Gnosticus?

³³⁰ THOMASSEN, E., Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome, p. 245-246.

De fato, nós não estamos interessados no componente doutrinal da heresia de Valentino, mas as hipóteses de explicação oferecidas por Thomassen encontram-se amplamente em harmonia com as vias de pesquisa que tentamos oferecer neste estudo. Cremos que a polêmica acima esteja menos vinculada à historicidade da autoridade romana cristã do que essa possa objetivamente depender das constatações da multiforme estruturação que as comunidades eclesiásticas romanas formaram neste mesmo período. No percurso que estamos fazendo, já é possível descrever um centro de agregação cristã que haja Valentino como instrutor, guia e mestre de doutrina, sem que isso comprometa a autoridade e a autenticidade dos ministérios católicos que se mantiveram fiéis aos ensinamentos de Cristo.

Portanto, em resposta a Thomassen, quem sustenta que Justino tenha indicado os valentinianos como hereges, embora as autoridades eclesiásticas de Roma não tenham feito isso com Valentino³³¹, deve-se perceber que Justino não articula a sua opinião de maneira solitária, enquanto o que ele diz provavelmente dependa das decisões anteriores aos seus escritos. Se não for confiável considerá-lo enquanto autoridade eclesiástica, ao menos deveríamos confiar que ele está em contato com a autoridade eclesiástica que determinou o perigo das doutrinas destes hereges. Iguamente, quando Justino critica os valentinianos, o faz exatamente em função do ensinamento de Valentino como fundador (ἀρχηγέτης) da doutrina herética, como nos outros casos apresentados acima.

Depois de afrontarmos estas dificuldades, cabe-nos agora dispor os, então, possíveis indícios ora da instrução ora da agregação dos valentinianos em Roma. A criação de um grupo cristão gnóstico de denominação como os valentinianos sugere aos estudiosos a expressão mais forte de agregação a partir do valor da unidade cristã. Por isso, Tite insiste em falar sobre estruturas simultaneamente organizadas que apresentassem, ao seu interno, formas de cooperação coexistentes às formas de conflitos, que ora uniam e ora dividiam as opiniões³³². Segundo Irineu, um dos artifícios ou artimanhas dos valentinianos era

³³¹ THOMASSEN, E., *Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome*, p. 241.

³³² TITE, P. L., *Valentinian Ethics and Paraenetic Discourse*, p. 10.

a simulação da linguagem doutrinal católica diante de multidões (simulantes nostrum tractatum)³³³. Na mesma passagem, Irineu mostra como os líderes deste movimento gnóstico discursavam em público, tratando de identificarem-se como ordinários (communes) e eclesiásticos (ecclesiastici)³³⁴. Se os valentinianos realmente faziam isso que Irineu relata, este é um exemplo claro da existência de uma hostilidade católica organizada. Ademais, Irineu e Hipólito concordam que a atividade dos valentinianos comprometia os seus ensinamentos com a leitura e a dependência direta dos livros de Valentino³³⁵. O nascimento da escola de Valentino estaria, então, relacionado à agregação de partidários cristãos que aderiram ao seu ensinamento.

Não havendo encontrado sinais claros de um lugar específico onde os valentinianos pudessem exercer a sua atividade pedagógica, Dunderberg optou por aceitar que a estrutura doméstica fosse o melhor lugar para isso, pois ali todas as demais estruturas cristãs se adaptavam³³⁶.

Na conclusão do seu estudo, Tite tenta chamar a atenção dos estudiosos para a exigência de considerar a importância dos aspectos parênético-retóricos dos valentinianos, mostrando, assim, que as tendências das duas escolas (ocidental e oriental) produziram propriamente ao interno dos grupos valentinianos a necessidade de elaborar um esquema de persuasão que convencesse os leitores dos livros produzidos pelos hereges, a fim que esses permanecessem fiéis à perspectiva de cada grupo³³⁷. Tite identificou uma espécie de pressão moral fundamentada na leitura de tais livros em correspondência à cosmovisão que os autores dos livros poderiam apresentar³³⁸. Pouco otimista será a opinião de Lampe, quando afirma que, para os estudiosos mais atentos, os detalhes que podemos identificar na agregação (na tropa) dos valentinianos oferecem mais informações de cunho histórico do que intelectual³³⁹.

Nós sabemos que os valentinianos eram um grupo grande e importante de gnósticos cristãos em Roma. Os seus líderes eram mestres e

³³³ EUSÉBIO DE CESAREIA, *Adv. Haer.* III, 15, 2.

³³⁴ EUSÉBIO DE CESAREIA, *Adv. Haer.* III, 15, 2.

³³⁵ EUSÉBIO DE CESAREIA, *Adv. Haer.* 1, prefácio; *Ref. omn. haer.* VI, 35, 5-7.

³³⁶ DUNDERBERG, I., *Valentinian teachers in Rome*, p. 168.

³³⁷ TITE, P. L., *Valentinian Ethics and Paraenetic Discourse*, p. 303.

³³⁸ TITE, P. L., *Valentinian Ethics and Paraenetic Discourse*, p. 309.

³³⁹ LAMPE, P., *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, p. 257.

instrutores que observavam as diretrizes lançadas por Valentino em seus livros. O próprio Valentino, na qualidade de professor daquela doutrina e em nome da notoriedade que assumia, se candidatou para ser o bispo de Roma, mas não obteve nenhum resultado em seu intuito³⁴⁰. Valentino, mesmo tendo sido advertido pelas autoridades cristãs, continuou a ensinar a sua doutrina ao interno da comunidade dos fiéis até o dia em que foi afastado definitivamente da comunhão com os irmãos³⁴¹. Sabemos também que havia, entre os valentinianos, uma longa e detalhada instrução para a iniciação da sua gnose. Segundo Clemente de Alexandria, as principais substâncias que auxiliavam os valentinianos na iniciação dos seus membros eram a água, o azeite e o pão, elementos sobre os quais descia uma força para transformá-los em um poder espiritual (εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβληται)³⁴². O batismo era uma porta de entrada para a gnose, por isso os valentinianos insistiam na importância que o momento sucessivo, aquele da instrução, traria aos iniciados:

No entanto, não é apenas o banho que liberta, mas também a gnose, quem nós éramos, naquilo que nos tornamos; onde nós estávamos ou onde nós fomos colocados; para onde estamos caminhando, donde somos resgatados; qual seja o nascimento, qual seja a regeneração³⁴³.

Thomassen possui um vasto estudo sobre os detalhes e as sutilezas das diversas formas de iniciação gnóstica nas fontes valentinianas³⁴⁴. Ademais, por meio de Eusébio de Cesareia, encontramos um testemunho literário que cancela a ambiguidade do termo usado para designar a agregação dos valentinianos. Eusébio diz que Bardesanes frequentara anteriormente a escola de Valentino (πρότερον τῆς κατὰ

³⁴⁰ *Ad. Val.* 4, 1. “et ingenio... et eloquio” são os termos usados nesta passagem por Tertuliano para designar a atividade de Valentino.

³⁴¹ EUSÉBIO DE CESAREIA, *HE* IV, 11, 1.

³⁴² *Exc.* 82, 1.

³⁴³ *Exc.* 78, 2: ἔστιν δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις, τίνες ἦμεν, τὶ γεγόναμεν· ποῦ ἦμεν, ἢ ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τὶ γέννησις, τὶ ἀναγέννησις. Perceba-se que no sistema valentiniano existia uma formação que era dada antes do batismo para introduzir os iniciados na linguagem gnóstica, mas a permanência dos membros neste grupo também se dava a partir do progressivo acesso aos conhecimentos míticos dos gnósticos.

³⁴⁴ Recomendamos a leitura desta parte do livro de Thomassen para aprofundar as diferenças da iniciação valentiniana. E. THOMASSEN, *The spiritual... op. cit.* Leinen - Boston 2006, 334-385.

Οὐαλεντῖνον σχολῆς)³⁴⁵. Eusébio também evidencia o fato que Bardesanes tivera a capacidade literária (ικανώτατός τις ἀνὴρ ἐν τε τῇ Συρῶν φωνῇ διαλεκτικώτατος) para produzir um diálogo contra Marcião em sua língua materna³⁴⁶. Para os estudiosos, permanece a dúvida se Bardesanes e, consecutivamente, a formação que recebera poderiam ser interpretados a partir de conteúdos autenticamente cristãos ou puramente gnósticos³⁴⁷. No entanto, por míseras que fossem as referências a Cristo, Bardesanes teria composto uma cristologia de tendência docetista por meio da qual enfatizava na função de Jesus como mestre e promulgador da nova lei³⁴⁸.

Em suma, enquanto os valentinianos potencializavam as suas técnicas argumentativas e as suas metodologias de ensino para a iniciação dos seus membros aos seus cultos místéricos, da parte da Igreja a proposta de Justino parecia explorar outros interesses desvinculados da formação catequética, como veremos mais adiante.

3.4.2 Os basilidianos

Löhr se dedicou à pesquisa que levasse em consideração os elementos da formação da escola basilidiana. A verificação mais pertinente que ele faz, para nós, é que nunca houve uma formação basilidiana genuinamente romana; os membros desta escola gnóstica teriam se apoiado em outras escolas, como nos marcionitas que ali residiam, mas as fontes gnósticas não os atestam naquele lugar³⁴⁹. Sabe-se, porém, da crucial importância de Basílide como professor cristão em Alexandria durante o período do Imperador Adriano. Basílide fez do seu filho, Isidoro, o seu maior aluno, quem, por sua vez, herdou do pai a atividade didática³⁵⁰. Incontestavelmente, Basílide foi um professor cristão de grande influência e se destacou pela sua atividade didática³⁵¹.

³⁴⁵ EUSÉBIO DE CESAREIA, *HE* IV, 30, 3.

³⁴⁶ EUSÉBIO DE CESAREIA, *HE* IV, 30, 1.

³⁴⁷ RIPARELLI, E., *Movimenti dualisti dinanzi alla figura di Cristo da Marcione ai Catari*, p. 105.

³⁴⁸ DRIJVERS, H. J. W., *Bardaisan of Edessa*, p. 220.

³⁴⁹ LÖHR, W. A., *Basilides und seine Schule*, p. 15.

³⁵⁰ LÖHR, W. A., *Basilides und seine Schule*, p. 325.

³⁵¹ NEYMEYR, U. *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert*, p. 202.

Apesar da configuração herética que fez prevalecer os aspectos gnósticos do ensinamento de Basílide, entende-se que a iniciativa basílidiana em Alexandria tenha lançado os alicerces pedagógicos que motivaram o desenvolvimento da escola de Clemente e de Orígenes³⁵². Com o olhar crítico de Simonetti, nós nos deparamos com os testemunhos de Hipólito e de Eusébio, entre os quais se percebia, respectivamente, a consideração da heresia basílidiana como uma variação do ensinamento proposto pelas escolas gregas de filosofia, com especial acento na filosofia aristotélica, ou a qualidade da própria obra de Basílide para orientar os seus sequazes³⁵³. Não obstante a ausência de Basílide em Roma, a sua fama se faz notória ao ponto que Justino a mencionasse em seus escritos. A questão mais provocante que surge na nossa leitura das notícias sobre Basílide orbita por sobre a informação que temos que alguns cristãos considerassem as heresias, em geral, uma contaminação do cristianismo pela filosofia e o maestro alexandrino fosse vítima dessas acusações³⁵⁴. Certamente, esta jamais teria sido a ótica de Justino.

3.4.3 Os saturnilianos

Os saturnilianos também seriam oriundos de uma escola gnóstica alexandrina. No entanto esses se destacam por apresentarem uma estrutura doutrinal gnóstica bastante primitiva, como se as suas bases fossem assinaladas pela tradição do judaísmo local³⁵⁵. As poucas informações que chegaram até nós sobre Saturnilo nos indicam que ele fora discípulo de Menandro e que tinha desenvolvido a sua atividade na Síria³⁵⁶. Essas informações são suficientes para nos fazer pensar na existência de uma estrutura pedagógica rudimentar também na Síria.

3.4.4 Outras comunidades anônimas

Infelizmente, nem sempre o nosso querido Justino completa as listas que começa a compor. Esta é uma característica singular dos

³⁵² LÖHR, W. A., *Basilides und seine Schule*, p. 332.

³⁵³ SIMONETTI, M., *Testi gnostici cristiani*, p. 88-89.

³⁵⁴ VIGNE, D., *Enquête sur Basilide*, p. 291.

³⁵⁵ VIGNE, D., *Enquête sur Basilide*, p. 290.

³⁵⁶ CASTAGNO, A. M., *Saturnilo*, col. 4767.

textos do apologeta. Nós a trataremos mais adiante, quando estudarmos os aspectos retóricos da sua obra. De qualquer forma, no mesmo capítulo em que Justino numera as escolas gnósticas que introduzimos acima, o apologeta romano também torna vaga, para nós, a questão sobre outras formas não denominadas de cristianismo gnóstico. Justino alerta somente sobre a existência de outros grupos com outros nomes (ἄλλοι ἄλλῳ ὀνόματι)³⁵⁷. Não há nenhuma informação complementar que elucide quais eram estas formas de agregação. No entanto, a fim de evitarmos um encerramento incompleto, no que diz respeito às realidades eclesíásticas em Roma, em geral, selecionamos dados que consideramos úteis para o nosso estudo.

Durante o diálogo com Trifão, o judeu se surpreende com uma afirmação que Justino fizera sobre a salvação daqueles que continuariam a guardar as leis mosaicas, os assim conhecidos judeus-cristãos. Trifão está incomodado com o fato de Justino expressar a sua própria opinião, em contraste com os costumes de outros cristãos ao interno da comunidade eclesíastica. Vejamos o texto:

Trifão perguntou: E se alguém quiser observar essas coisas, sabendo que é certo o que dizes, embora reconhecendo que Jesus é o Cristo, crendo nele e obedecendo-lhe, esse se salvaria? Eu lhe respondi: Trifão, segundo o meu parecer, afirmo que essa pessoa se salvaria, contanto que não *pretendesse* que os outros homens, isto é, os que vêm das nações e estejam circuncidados do erro por Jesus Cristo, *tivessem* a todo custo que observar o mesmo que ele observa, afirmando que se não observarem não poderão salvar-se. É o que fizeste no começo do nosso diálogo, afirmando que eu não me salvaria se não observasse a vossa lei. Ele me replicou: Então por que disseste: “segundo o meu parecer”? Há quem diga que tais pessoas não se salvarão? Eu respondi: Sim, Trifão. E há pessoas que não se atrevem a dirigir a palavra, nem a oferecer seu lar a elas. Mas eu não concordo com essas pessoas. Se pela fraqueza de sua inteligência continuam ainda observando o que lhes é possível da lei de Moisés, o que sabemos ter sido ordenado por causa da dureza de coração do povo, e justamente com isso esperem em Cristo e queiram guardar o que eterna e naturalmente é justo e piedoso, e se decidam a conviver com os cristãos e fiéis, e não procurem, como já disse, persuadir os outros a se circuncidarem com eles, a guardar os sá-

³⁵⁷ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 35, 6.

bados e outras prescrições da lei, estou de acordo com os que afirmam que se deve recebê-los e manter completa a comunhão com eles, como homens que têm os mesmos sentimentos que nós e são irmãos na fé³⁵⁸.

O diálogo acima valoriza uma série de informações que estão conectadas aos problemas deste capítulo, mas, ao mesmo tempo, antecipa questões importantes sobre aquilo que estamos por estudar no próximo capítulo. Inicialmente, é possível perceber que o problema das tendências eclesiais não é unanimemente compreendido pelos membros da Igreja. Ambos, Justino e Trifão, estão à procura de decifrar quais sejam os elementos essenciais para as suas crenças e quais componentes poderiam ser irrelevantes no processo de conversão e adesão às mesmas. Indubitavelmente, o fato de perguntar-se sobre a dependência da salvação em relação à forma de vínculo eclesial (ou agregador da parte dos judeus) era um problema sério, haja vista a variedade de realidades agregadoras que se lhes apresentavam.

É importante perceber que, de dentro da sua realidade cristã, Justino esteja comparando ao menos três ambientes diferentes: o primeiro seria composto por cristãos que negassem a salvação aos judeus-cristãos; aqueles que não viam problemas em aceitar os costumes da lei de Moisés compunham o segundo grupo de cristãos; em terceiro lugar, Justino assume que o seu modo de ver seja tão sóbrio, quanto os do segundo grupo.

Mais uma vez, nós estamos diante de uma terminologia que nos auxilia bastante a entender o contexto da questão. Justino fala clara-

³⁵⁸ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 47, 1-2: Καὶ ὁ Τρύφων πάλιν· Ἐὰν δέ τις, εἰδὼς ὅτι ταῦτα οὕτως ἔχει, μετὰ τοῦ καὶ τούτου εἶναι τὸν Χριστὸν ἐπίστασθαι δηλονότι καὶ πεπιστευκέναι καὶ πείθεσθαι αὐτῷ, βούλεται καὶ ταῦτα φυλάσσειν, σωθήσεται, ἐπυνθάνετο. Κάγω· Ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, ὦ Τρύφων, λέγω ὅτι σωθήσεται ὁ τοιοῦτος, ἐὰν μὴ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, λέγω δὲ τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν διὰ τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τῆς πλάνης περιτηθέντας, ἐν παντὸς πείθειν ἀγνωρίζηται ταῦτά αὐτῷ φυλάσσειν, λέγων οὐ σωθήσεται αὐτοὺς ἐὰν μὴ ταῦτα φυλάξωσιν, ὅποιον ἐν ἀρχῇ τῶν λόγων καὶ σὺ ἔπραττες, ἀποφαινόμενος οὐ σωθήσεται με ἐὰν μὴ ταῦτα φυλάξω. Κάκεινος· Διὰ τί οὖν εἶπας· Ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, σωθήσεται ὁ τοιοῦτος, εἰ μήτι εἰσὶν οἱ λέγοντες ὅτι οὐ σωθήσονται οἱ τοιοῦτοι; Εἰσὶν, ἀπεκρινάμην, ὦ Τρύφων, καὶ μὴδὲ κοινωνεῖν ὁμιλίας ἢ ἐστίας τοῖς τοιοῦτοις τολμῶντες· οἷς ἐγὼ οὐ σύναίνος εἰμι. Ἀλλ' ἐὰν αὐτοὶ διὰ τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης καὶ τὰ ὅσα δύνανται νῦν ἐκ τῶν Μωσέως, ἃ διὰ τὸ σκληροκάριον τοῦ λαοῦ νοοῦμεν διατετάχθαι, μετὰ τοῦ ἐπὶ τούτου τὸν Χριστὸν ἐλπίζειν καὶ τὰς αἰωνίους καὶ φύσει δικαιοπραξίας καὶ εὐσεβείας φυλάσσειν βούλονται καὶ αἰρῶνται συζῆν τοῖς Χριστιανοῖς καὶ πιστοῖς, ὡς προεῖπον, μὴ πείθοντες αὐτοὺς μῆτε περιτέμεσθαι ὁμοίως αὐτοῖς μῆτε σαββατίζειν μῆτε ἄλλα ὅσα τοιαῦτά ἐστι τηρεῖν, καὶ προσλαμβάνεσθαι καὶ κοινωνεῖν ἀπάντων, ὡς ὁμοσπλάγχοις καὶ ἀδελφοῖς, δεῖν ἀποφαινομαι.

mente da atitude de alguns cristãos intolerantes que não aceitavam o acesso dos judeus-cristãos, note-se, aos seus círculos de discussão e aos seus ambientes domiciliares (μηδὲ κοινωνεῖν ὀμιλίας ἢ ἑστίας τοῖς τοιούτοις τολμῶντες). Parece que Justino não está falando apenas de colóquios como aquele estabelecido com Trifão ou visitas domiciliares em geral. Justino está falando da convivência com os cristãos e com os fiéis (συζῆν τοῖς Χριστιανοῖς καὶ πιστοῖς) que se atualiza no fato de receber os judeus-cristãos em suas casas-igrejas e manter completa comunhão com eles (προσλαμβάνεσθαι καὶ κοινωνεῖν ἀπάντων) como a irmãos (ἀδελφοί). Por isso, é muito provável que Justino estivesse falando da sua própria comunidade, ao dizer que partilhava a opinião de outros que toleravam os judeus-cristãos.

Justino também mostra a sua compreensão em relação à condição dos judeus-cristãos, quando diz que são fracos de doutrina (ἐὼν ἀνὸ τοὶ διὰ τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης). Indiretamente, Justino ilustra a sua preocupação em garantir uma doutrina mais firme para os irmãos e ao mesmo tempo determina o conhecimento das falhas nos ensinamentos de outros, com a mesma terminologia usada para a crítica dos gnósticos (γνώμη). Por fim, é indiscutível a autoridade de Justino. Deste momento do diálogo, Trifão demonstra não ter mais dúvidas de que esteja falando com alguém, para cuja função foi confiada autoridade em pronunciar-se em nome da Igreja.

3.5 Referências à inscrição SIMONI DEO SANCTO

Se se torna possível enquadrar o amplo contexto em que as estátuas eram produzidas para a cidade de Roma em definições sintéticas sobre esta prática, poder-se-ia dizer que Clerc e, sobre as suas pegadas, Stewart conquistaram o mérito ao demonstrar que o jeito moderno de concebermos este conceito não corresponde precisamente ao sentimento romano antigo. De fato, Stewart cita um breve verbete de um dicionário do décimo oitavo século que diz “*statua apud veteres dicebatur promiscue simulacrum, imago, signum. Triplicem istam appellationem uni rei accomodet Cicer. pro dom. c. 43*”³⁵⁹ (Por estátua entre os antigos se dizia, indiscriminadamente, simulacrum, imago, signum.

³⁵⁹ STEWART, P., Statues in Roman Society, p. 21.

O *pro Dom.* 43 de Cícero atribui esta tríplice aplicação a um [só] objeto). Objetivamente, os antigos sabiam distinguir entre estátuas com representações divinas e estátuas com representações humanas. Apesar da designação do termo ser mais abrangente, um simulacrum normalmente representava um deus ou, menos frequentemente, um representante do governo ou da realeza que poderia ser interpretado como um deus³⁶⁰. No que diz respeito aos *signi*, a sua representação podia oscilar entre os personagens das forças armadas e os deuses³⁶¹. Se por um lado as *imagines* correspondiam a qualquer representação, as *statuae* eram quase fixadamente referente aos mortais³⁶². Clerc dizia que, entre os autores de língua grega do segundo século, não havia como afirmar distinções terminológicas no que diz respeito às imagens³⁶³, apesar da explosão de fabricação seja para o culto dos deuses pagãos, seja em honra das virtudes dos heróis ou das pessoas ilustres. Na antiguidade, a categoria dos pedagogos, por exemplo, não esteve ausente das homenagens públicas feitas aos diversos personagens ilustres que eram honrados com estátuas por causa da sua importância na sociedade³⁶⁴.

Mais do que nunca, hoje o valor artístico e histórico de uma escultura está acima de qualquer valor moral ou espiritual que este objeto possa ter recebido no momento em que foi construído, sobretudo se data de um período muito antigo. Em março de 2001, manifestantes fundamentalistas talibãs destruíram duas estátuas budistas milenares no Vale de Bamiyan, no Afeganistão, e a comunidade global pronunciou a sua revolta contra aquele ato. Pode ser chocante, mas Justino literalmente sugere que a mesma coisa seja feita em relação àquela estatueta de Simão³⁶⁵, objeto que atual, provável e felizmente se encontra nas dependências do Museo Vaticano. Para nós hoje nada justificaria a posição de Justino, mas ele mesmo explica o porquê da sua obstinação. Em primeiro lugar, o apologeta romano sentia que aquela imagem ameaçava a sua busca da

³⁶⁰ STEWART, P., *Statues in Roman Society*, p. 21.

³⁶¹ STEWART, P., *Statues in Roman Society*, p. 22.

³⁶² STEWART, P., *Statues in Roman Society*, p. 24 e 22.

³⁶³ CLERC, C., *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du II^{me} siècle*, p. 4.

³⁶⁴ HOENIGSWALD, H. M., *The prosody of the Epic Adonius and its prehistory*, p. 158.

³⁶⁵ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 56, 4: Καὶ τὸν ἀνδριάντα, εἰ βούλεσθε, καθαρῆσατε (quanto à estátua, se quiserdes, derrubai-a).

verdade, enquanto o erro dos governantes aos quais ele tinha se dirigido nas *Apologias* incidia diretamente na base mais sólida da fé cristã, ou seja, na validade da proclamação de um único e verdadeiro Deus³⁶⁶. Outro elemento importante, para São Justino, era a suposta dependência de todas as escolas gnósticas (a aprendiz Helena, Menandro, Marcião) às atividades de magia que Simão Mago promovia³⁶⁷. Ademais, o uso daquela imagem não representava uma personificação de uma virtude ou das qualidades humanas a serem seguidas, o que tornava ímpio o culto a ela promovido. Enfim, talvez este seja um forte sinal do processo de adesão à estrutura sociocultural do cristianismo em confronto com as demais formas de culto e filosofia urbana, enquanto aquela estátua simulava o que o cristianismo desde as suas origens evitara se tornar - culto de superstição e magia - e, por isso, esse sinal se torna fundamental para a compreensão eclesiástica romana.

3.6 Reflexões conclusivas

O fenômeno de “dispersão” das comunidades cristãs de Roma no segundo século coincide com a forma com a qual a comunidade emergiu do grupo de judeus romanos (da Diáspora) após a descida do Espírito Santo em Pentecostes. Ao invés de acreditar em uma única comunidade eclesiástica que tenha se dividido em dois ramos - e assim sucessivamente - após as contendas entre Pedro e Paulo, é mais razoável enxergar um número variado de células eclesiais, predominantemente domésticas, cujas particularidades assumem as características básicas de agregação cristã para o culto litúrgico e a propagação dos ensinamentos por elas propostos: liderança espiritual e seguidores partidários.

Não basta que distingamos os líderes das doutrinas ortodoxas ou heterodoxas junto às suas convicções. Diante da complexidade de elementos relacionados à grande metrópole que Roma já era na metade do segundo século, torna-se um perigo conceber princípios gerais da eclesiologia romana, nos quais se tenda a fundamentar elementos importantes da fé cristã, sem levar em consideração a enorme difusão de ideias ao interno de cada comunidade e sem conservar um espírito

³⁶⁶ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 120, 6.

³⁶⁷ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 26, 3-5.

crítico em relação às funções mais elementares da agregação pela fé.

Cristãos, judeus e gnósticos também esquadrinham os campos, as fronteiras e as correspondências de interesse agregador ao menos no contato imediato entre mestre e discípulos. Além de uma série de elementos doutrinários diversificados, percebe-se que a estrutura de ensino que cada grupo escolhe para si se propõe como um lance de sorte, ou seja, ainda é um processo que deve amadurecer as bases da formação, da estrutura orgânico-social e dos componentes pedagógicos oferecidos por eles. Mais lúcido e consciente dos benefícios que este processo pode promover para a fé cristã, então, é São Justino que, além de fornecer um amplo juízo sobre os filósofos, poetas e escritores gregos, empenha-se em observar todas as esferas da tradição cristã - os próprios cristãos, os judeus, os gnósticos etc - e percebe as falhas e as necessidades para uma melhor atuação da Igreja ou, no seu jeito, para superar os obstáculos que o impediam de conquistar a verdade. Encerramos, assim, esta parte do nosso estudo com uma crítica justa e pertinente, aplicável a todas as realidades que citamos até aqui:

Quero explicar por que ela [*sc. a filosofia e, por consequência, o cristianismo*] passou a ter muitas cabeças. A questão é que aos primeiros que a ela se dedicaram e se tornaram famosos em sua profissão, seguiram outros que não fizeram mais nenhuma investigação sobre a verdade. Ao contrário, levados pela admiração da constância, do domínio de si e da raridade das doutrinas dos seus mestres, só aceitaram como verdade o que cada um tinha deles aprendido. Então, transmitindo a seus sucessores doutrinas semelhantes às primitivas, cada escola tomou o nome daquele que foi o pai da doutrina³⁶⁸.

Justino, deste modo, nos componentes da relação mestre e discípulo, reconhece a necessidade de encontrar um método melhor para a investigação da verdade e para o progresso de compreensão unitiva da fé.

³⁶⁸ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 2, 2: Οὐ δὲ χάριν πολύκρανος ἐγενήθη. θέλω εἰπεῖν. Συνέβη τοῖς πρώτοις ἀμαρμένοις αὐτῆς καὶ διὰ τοῦτο ἐνδόξοις γενομένοις ἀκολουθήσαι τοὺς ἔπειτα μηδὲν ἐξετάσαντας ἀληθείας περὶ, καταπλαγέντας δὲ μόνον τὴν καρτερίαν αὐτῶν καὶ τὴν ἐγκράτειαν καὶ τὸ ἕνον τῶν λόγων ταῦτα ἀληθῆ νομίσει ἃ παρὰ τοῦ διδασκάλου ἕκαστος ἔμαθεν, εἶτα καὶ αὐτούς, τοῖς ἔπειτα παραδόντας τοιαῦτα ἅτα καὶ ἄλλα τοῦτοις προσεικότα, τοῦτο κληθῆναι τοῦνομα, ὅπερ ἐκαλεῖτο ὁ πατὴρ τοῦ λόγου.

4.

Características Determinantes da Comunidade de Justino em Roma

Quanto mais nós enxergamos os sinais característicos daquelas realidades eclesíasticas que compõem o ambiente romano, objeto de estudo do capítulo anterior, mais conscientemente somos nós estimulados a entender que Justino fazia parte de uma estrutura eclesial diferente. No entanto, dizer que Justino não pertença à igreja onde os marcionitas, os valentinianos ou até mesmo Clemente ou Hermas teriam congregado ainda não significa que somos habilitados a mover as peças deste quebra-cabeça com o intuito de determinar os elementos distintivos da comunidade de Justino em Roma. Muitas são as dificuldades em se encontrar o ponto de articulação entre a estrutura eclesial romana em geral e aquela específica onde são Justino se encontrava. Grech nos adverte a não generalizar os indícios do segundo século, pois o número de fontes perdidas faz escapar do nosso alcance os detalhes que elas poderiam esclarecer³⁶⁹. A princípio, todos nós somos conscientes de que a adesão cristã sempre vinculou os fiéis, uns mais que outros, à frequência dos centros de agregação. O nosso problema é tentar identificar se Justino oferece dados da sua própria participação eclesíastica que possa determinar definitivamente as propriedades da sua comunidade.

Desde os mais remotos períodos da evangelização, a vida cristã foi classificada como um *óδος* em consequência das palavras através das quais Jesus chamou a si mesmo caminho (*óδος*), verdade (*ἀληθεία*) e vida (*ζωή*)³⁷⁰. Entre os filósofos antigos o conceito deste caminho era vinculado à atividade intelectual. A mesma palavra *óδος* é usada por Justino na sua conclusão do *Diálogo com Trifão* para resumir

³⁶⁹ GRECH, P., *Problems of O. T. Interpretation in the First Centuries*, p. 7. No que diz respeito ao próprio Justino, há obras suas que não chegaram a nós, como já indicamos acima, e mesmo ao interno do *Diálogo com Trifão* possuímos lacunas que corroboram para a atestação de Grech.

³⁷⁰ Jo 14, 6.

o seu desejo que Trifão, os outros judeus que o acompanhavam e toda humanidade (πᾶς ἄνθρωπος) se juntassem à mesma fé³⁷¹. Este termo sugere ordem, progresso, disciplina e instrução. Justino dispôs-nos alguns detalhes que podem nos introduzir aos aspectos característicos da sua atividade ao interno da sua escola.

4.1 Obscuridade arqueológica

O próprio templo de Jerusalém, Deus o chamou casa ou moradia sua não porque necessitava disso, mas porque não vos entregariéis à idolatria se os seguísseis pelo menos aí. E que isso é assim o diz Isaías: Que casa me haveis construído? Diz o Senhor: o céu é o meu trono e a terra é o estrado dos meus pés³⁷².

Antes de qualquer coisa, nós sabemos que estamos entrando em um tema que é contraditório, pois, como percebemos na citação acima, mesmo sabendo que as suas moradias eram lugares de encontro entre o povo e Deus, os cristãos não queriam vincular nenhum valor aos edifícios sagrados além daquele funcional. Aliás, em se tratando das formas de agregação cristã espalhadas pelo mundo, Justino relaciona curiosamente três possibilidades de estrutura eclesiástica: as carroças dos nômades (ἄμαξόβιοι), uma estrutura composta por pessoas que não possuem moradia fixa (ἄοικοι καλουμένοι) e um terceiro grupo de cristãos que morava em tendas de pastores (ἐν σκηναῖς κτηνοτρόφων οἰκούντοι)³⁷³. Esta é a prova que Justino dá, para demonstrar que os cristãos celebram a Eucaristia do pão e do vinho em todo lugar da terra (ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου, τὰς ἐν παντὶ τόπῳ τῆς γῆς γνομένας ὑπὸ τῶν Χριστιανῶν)³⁷⁴. Perceba-se claramente que o ponto de partida da visão eclesiástica universal do apologeta romano é a dependência ou não de uma moradia. Eis aqui o conteúdo possível para estudos futuros, se nos questionamos sobre a relação de são

³⁷¹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 142, 3.

³⁷² JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 22, 11: Καὶ γὰρ τὸν ναὸν τὸν ἐν Ἱερουσαλὴμ ἐπικληθέντα οὐχ ὡς ἐνδεῖς ὦν ἠμολόγησεν οἶκον αὐτοῦ ἢ αὐλήν, ἀλλ' ὅπως καὶ κατὰ τοῦτο προσέχοντες αὐτῷ μὴ εἰδωλολατρῆτε. Καὶ ὅτι τοῦτο ἐστίν, Ἡσαΐας λέγει· Ποῖον οἶκον ἠκοδομήσατέ μοι; λέγει κύριος. Ὁ οὐρανὸς μοι θρόνος, καὶ ἡ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου. Menciona-se Is 66, 1.

³⁷³ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 117, 5.

³⁷⁴ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 117, 1.

Justino e outros autores dos primeiros séculos com estruturas eclesiásticas que não fossem *domus ecclesiae*. Quanto a nós, dedicamo-nos à compreensão mais profunda da estrutura domiciliar romana onde são Justino estabeleceu a sua escola de filosofia.

Como Johnson diz, “os dados arqueológicos são, por natureza, fontes escondidas”³⁷⁵. De fato, a própria cidade de Roma é uma fonte escondida em cada um dos seus ângulos. Não tem sido fácil para os estudiosos degelar as imagens petrificadas sob as ruínas de Roma. Em termos de arqueologia, isso se torna ainda mais difícil, por causa da necessidade de demonstrações de cada hipótese, o que aumenta o risco de reconstruir algo que jamais existiu. Grandazzi se preocupa com os resultados de metodologias inapropriadas:

É claro que... não existe nada mais que uma concepção de história que é constantemente enumerada em supercríticos e inteiramente fundada em noções de fatos e eventos. Vista sob esta perspectiva, a história do início de Roma permanece, em grande parte, a lacuna obscura que isso era para o supercrítico. Mas, tão cedo alguém a considere com diferentes instrumentos, esta lacuna será preenchida pelos elementos que escapam da observação e que, a cada dia, aparecem mais claramente nas análises escavadas com critérios inadequados³⁷⁶.

Esta é a cidade de Roma: um lugar obscuro onde nós percebemos a sua vida por meio das ruínas que constantemente nos oferece indícios a fim de que entendamos parte do que se passou na sua história. Em algum lugar, Roma pode ainda esconder as ruínas de um edifício onde a comunidade-escola de Justino se situava. Sabe-se, porém, que não há nada mais difícil de ser encontrado do que os vestígios do que teria sido uma escola romana antiga³⁷⁷. De fato, Roma é o lugar onde Justino era acostumado a andar pelas ruas, feiras-livres, restaurantes e termas. Também ali Justino visitou outros cristãos³⁷⁸. É necessário entender que, na opinião de Salzman, os cristãos de Roma tinham um lugar onde eles pudessem se encontrar e, como um lugar público,

³⁷⁵ JOHNSON R. W. - SCHENE, M. G., Cultural resources management, p. 33.

³⁷⁶ GRANDAZZI, A., The foundation of Rome, p. 205.

³⁷⁷ BLOMMER, W. M., The school of Rome, p.13.

³⁷⁸ SNYDER, H. G., Above the bath of Myrtinus, p. 336.

o governo da cidade sabia onde estes estariam, por exemplo, durante os seus encontros noturnos³⁷⁹. Curiosamente, Minns e Parvis afirmam que Justino possivelmente não conhecia todos os lugares ou pessoas da Igreja romana da sua época e nem mesmo teria encontrado alguns personagens que cita em suas obras³⁸⁰. Por sua vez, Lampe identifica o lugar onde os cristãos se encontravam como o domicílio de Justino e o lugar onde ele fora possivelmente preso junto aos seus companheiros³⁸¹.

Hoje em dia, a pesquisa arqueológica mais recente sobre a escola de Justino foi realizada por Snyder, quem, na busca da identificação topográfica daquele edifício, atualiza os dados das pesquisas, sugerindo três diferentes lugares reconstruíveis a partir dos textos dos *Atos do martírio de Justino*:

- a) As termas de Myrtino;
- b) As termas de Marmetino;
- c) Uma terceira localidade possível na cidade de Roma.

A primeira sugestão invoca os exemplos de Sêneca e Marcial, enquanto eles tecem comentário sobre domicílios com pequenas vizinhanças de termas em Roma. De acordo com Snyder, embora alguns registros arqueológicos mostrem as evidências desta hipótese, como a planta de mármore severiana, isso ainda não poderia ser provado diretamente por nenhuma citação de Justino³⁸².

Consequentemente, Snyder tenta resolver a questão, apelando para a topografia romana descrita por documentos do quarto século, o que lhe permite pensar nas Termas de Marmetino, na Via Appia, como o possível lugar da escola. O ponto de partida destas duas primeiras hipóteses é a possível variação paleográfica dos manuscritos dos *Atos do martírio de Justino*.

³⁷⁹ SALZMANN, J. C. *Lehren und Ermahnen*, p. 274.

³⁸⁰ MINNS, D. - PARVIS, P., *Justin, philosopher and Martyr: Apologies*, p. 59: Justino “would have been aware of the existence of the other groups of Christians, and other places of meeting, in the city, but he might not have a close knowledge of all of them. He may not have known the name of the woman accused by her estranged husband (2A 2,1), just as he did not know the name of the third person who came forward and declared his Christianity (2A 2,20)”. Nesta citação, entre parênteses estão as formas que o autor escolheu para abreviar a *II Apologia*.

³⁸¹ LAMPE, P., *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, p. 239.

³⁸² SNYDER, H. G., *Above the bath of Myrtinus*, p. 360.

Três citações ajudam Snyder a reforçar uma terceira hipótese: em primeiro lugar, ele usa o famoso texto de *Dial.* 1, 1 no qual Justino inicia a sua obra fazendo referências ao pórtico do ginásio (ἐν τοῖς τοῦ ξυστοῦ περιπάτου)³⁸³. Em segundo lugar, Snyder fala do culto de *Júpiter Latiaris* mencionado por Justino na II Apologia³⁸⁴. Finalmente, Snyder fala da possibilidade de demarcar a escola de Justino nos lugares caracterizados pelos cultos primaveris de Proserpina como filha de Júpiter³⁸⁵. Em sua conclusão, o arqueólogo articula todas as três alternativas, dizendo:

O leitor pode julgar se a tentativa de localizar Justino na Região I, ou mais aproximadamente em uma vizinhança específica perto do *Mutatorium Caesaris* e um ponto de encontro entre a Via Appia e a Via Latina seja vantajoso. E ainda, mesmo que a localização junto às termas de Mamertino não pudesse ser finalmente provada, é ainda um importante resultado aprender sobre as vantagens e desvantagens que um apartamento na vizinhança de casas termas poderia ter oferecido para um professor como Justino³⁸⁶.

Perceba-se que, mesmo um importante estudo como este realizado por Snyder apresenta conclusões nebulosas, não por causa da falta de metodologia ou seriedade no seu estudo, mas pela própria natureza da questão.

4.2 A comunidade de São Justino em seus escritos

No dia do seu martírio, o prefeito de Roma pergunta a Justino onde os cristãos se reuniam (ποῦ συγέρχουσι). Se, por um lado, Justino dá a sua versão, afirmando que isso dependesse da opção e da possibilidade (προαίρεσις καὶ δύναμις) que os cristãos encontravam segundo a demanda de cada um, por outro lado, desmitifica a impressão que Rústico estava manifestando sobre o fato que todos os cristãos se reuniam em um único lugar (νομίζεις ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέχεσθαι

³⁸³ SNYDER, H. G., Above the bath of Myrtinus, p. 357.

³⁸⁴ SNYDER, H. G., Above the bath of Myrtinus, p. 358. O texto de Justino sobre o culto de *Jupiter Latiaris* se encontra em *II Apol.* 12, 5.

³⁸⁵ SNYDER, H. G., Above the bath of Myrtinus, p. 359.

³⁸⁶ SNYDER, H. G., Above the bath of Myrtinus, p. 362.

ήμᾶς πάντα· οὐχ οὕτως δέ...)³⁸⁷. Neste sentido, as próximas perguntas de Rústico não serão mais sobre as comunidades cristãs romanas em geral, mas especificamente sobre a escola de Justino³⁸⁸. A seguinte resposta de Justino deu origem aos estudos que vimos sobre a obscuridade arqueológica da sua escola:

Justino respondeu: eu vivo com certo Martinho, nas termas de Timiotino, e essa tem sido a minha residência durante todo o tempo em que estive esta segunda vez em Roma. Não conheço outro lugar de reuniões a não ser aquele ali. Quando alguém quis achegar-se a mim, eu lhe comunicara as palavras da verdade³⁸⁹.

À primeira vista, esta citação pode criar embaraço, pois Justino afirma que não conhece nenhum outro lugar de reunião (συνέλευσις) em Roma. Todavia, tudo se esclarece se percebemos que tanto Rústico quanto o apologeta romano estejam falando exclusivamente de um centro de formação como aquele de Justino, até porque não haveria outro modo de interpretar a liderança do apologeta expressa no texto acima.

Há outros textos que dão margem à existência da escola de Justino:

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 aborrecem injustamente³⁹⁰.

Neste caso, as características da escola seriam especificadas pela vida em comum, oração pelos inimigos e atuação na educação da doutrina cristã. Outros dois indícios dos escritos de Justino que nos levam

³⁸⁷ *At. mar. Just.* III, 1.

³⁸⁸ *At. mar. Just.* III, 2.

³⁸⁹ *At. mart. Just.* III, 3: Ἰουστίνος εἶπεν· ἐγὼ ἐπάνω μένω τινὸς Μαρτίνου τοῦ Τιμιωτίνου βαλανείου παρὰ πάντα τὸν χρόνον, ὃν ἐπεδήμησα τὸ δεύτερον τῇ Ῥωμαίων πόλει· οὐ γινώσκω δὲ ἄλλην τινὰ συνέλευσιν εἰ μὴ τὴν ἐκεῖ. καὶ εἴ τις ἐβούλετο ἀφικνεῖσθαι παρ' ἐμοί, ἐκοινωνοῦν αὐτῷ τῶν τῆς ἀληθείας λόγων.

³⁹⁰ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 14, 3: οἱ μισόλληλοι δὲ καὶ ἀλληλοφόνοι καὶ πρὸς τοὺς οὐχ ὁμοφύλους διὰ τὰ ἔθνη καὶ ἑστίας κοινὰς μὴ ποιοῦμενοι, νῦν μετὰ τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ Χριστοῦ ὁμοδιαίτοι γινόμενοι, καὶ ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν εὐχόμενοι καὶ τοὺς ἀδίκους μισοῦντας πείθειν πειρώμενοι.

à sua escola são a Sinagoga dos judeus e os livros que o apologeta tinha à sua disposição. Quase no final do *Diálogo com Trifão*, Justino fala de Jacó nesses termos:

De fato, não era lícito para Jacó tomar ao mesmo tempo duas irmãs em matrimônio. Ele serve Labão por causa de suas duas filhas e, enganado sobre a mais jovem, o serviu novamente outros sete anos. Lia era vosso povo e sinagoga, e Raquel a nossa Igreja. Cristo está até agora servindo por uma e outra, assim como pelos servos de ambas³⁹¹.

É verdade que Justino poderia estar usando os termos συναγωγή e ἐκκλησία de forma general ou espiritual, sem explorar os significados de edifícios de natureza religiosa ou pensando que os cristãos estivessem reunidos naquele lugar indicado pelo termo ἐκκλησία³⁹². Todavia, as citações imediatamente posteriores compõem o contexto justo para entendermos os termos. Justino diz que os mestres dos hebreus são cisternas quebradas (λάκκοι συστειριμμένοι)³⁹³ inadequadas para a retenção de água (ὕδωρ μὴ δυναμένων συνέχειν)³⁹⁴ em comparação, note-se, com os cristãos que são as fontes de águas vivas de Deus (ἡ τοῦ Θεοῦ ζῶσα πηγή)³⁹⁵. Por isso, nós acreditamos que, ao explicar a passagem sobre Jacó e as suas duas esposas, Justino tenha em mente a estrutura de ensino da sua comunidade, idealizando-a numa leitura ampla para o ensinamento da Igreja. Em todo caso, o termo ἐκκλησία alude a uma estrutura com finalidades educacionais.

Justino também fala de cristãos instruídos pela Lei e pelos apóstolos de Jesus³⁹⁶. O número deles no mundo é a prova da autenticidade da fé que possuem. Certamente aqui Justino fala sobre a Igreja Univer-

³⁹¹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 134, 3: Δύο γὰρ ἀδελφούς κατὰ τὸ αὐτὸ οὐ θεμιτὸν γαμήσαι τὸν Ἰακώβ· καὶ δουλεῖται δὲ τῷ Λόββαν ὑπὲρ τῶν θυματέρων, καὶ πνευσθεὶς ἐπὶ τῇ νεωτέρᾳ πάλιν ἐδούλευσεν ἑπτὰ ἔτη. Ἀλλὰ Λεία μὲν ὁ λαὸς ἡμῶν καὶ ἡ συναγωγή, Ῥαχὴλ δὲ ἡ ἐκκλησία ἡμῶν. Καὶ ὑπὲρ τούτων δουλεῖται μέχρι νῦν ὁ Χριστὸς καὶ τῶν ἐν ἀμφοτέροις δούλων.

³⁹² Em *Dial.* 63, 5 são Justino deseja que todos aqueles que creem em Cristo formem uma só alma, uma só sinagoga e uma só igreja (ὡς οὗσι μιᾷ ψυχῇ καὶ μιᾷ συναγωγῇ καὶ μιᾷ ἐκκλησίᾳ), dando aos termos συναγωγή e ἐκκλησία significado espiritual para designar exclusivamente os cristãos.

³⁹³ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 140, 2.

³⁹⁴ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 140, 2.

³⁹⁵ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 140, 1.

³⁹⁶ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 110, 2.

sal. Porém, olhando mais de perto o texto, nós percebemos que Justino usa o termo κτήματα para designar as propriedades confiscadas dos cristãos que eram vítimas de perseguição. Não há dúvidas que Justino esteja mirando os problemas pelos quais a sua comunidade sempre ficou exposta:

...e cultivamos a piedade, a justiça, a caridade, a fé e a esperança, que nos vêm de Deus Pai por meio do seu Filho crucificado. Cada um de nós se senta debaixo da sua parreira [*sc. da parreira do Pai*], isto é, cada um tem considerado a si mesmo a única esposa [*de Cristo*]. Com efeito, vós sabeis que a palavra profética diz: ‘E a sua mulher como vinha fértil’... está à vista de todos que não apostatamos de nossa fé. Ao contrário, quanto maiores são os nossos sofrimentos, mais ainda se multiplicam os que abraçam a fé e a piedade pelo nome de Jesus... Com efeito, **a vinha plantada por Deus e pelo Cristo Salvador é o seu povo...** Falar da atribulada e expulsa é dizer que, quanto ao que depende de vós e dos outros homens, cada cristão é expulso não só de suas próprias **propriedades**, mas do mundo inteiro, pois não permitis o direito à vida a nenhum deles³⁹⁷.

Embora o conteúdo da monogamia matrimonial seja uma mensagem coerente com o ensinamento do cristianismo³⁹⁸, acreditamos que o texto acima não ofereça espaço senão à interpretação eclesiástica dos conceitos propostos. Para Thomassen, os sentimentos de eclesialidade eram claros no coração dos membros da comunidade³⁹⁹. Ademais, na época de Justino seria impossível pensar sobre presença de cristãos em catacumbas⁴⁰⁰. Pelo contrário, Justino diz que paga os impostos or-

³⁹⁷ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 110, 3.4.5: γεωργοῦμεν εὐσέβειαν, δικαιοσύνην, φιλανθρωπίαν, πίστιν, ἐλπίδα, τὴν παρ’ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ σταυρωθέντος, ὑπὸ τὴν ἄμπελον τὴν ἑαυτοῦ ἕκαστος καθεζόμενοι, τουτέστι μόνῃ τῇ γαμητῇ γυναικὶ ἕκαστος χρώμενοι· ὅτι γὰρ ὁ Λόγος ὁ προφητικὸς λέγει· Καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ὡς ἄμπελος εὐθινοῦσα, ἐπίστασε... ὅτι οὐκ ἀριστάμεθα τῆς ὁμολογίας, δηλὸν ἐστίν, ἀλλ’ ὅσπερ ἂν τοιαῦτά τινα γίνηται, τοσοῦτω μᾶλλον ἄλλοι πλειόνες πιστοὶ καὶ θεοσεβεῖς διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Ἰησοῦ γίνονται... ἡ γὰρ φρυτευθεῖσα ὑπὸ τοῦ εὐδ’ ἄμπελος καὶ σωτήρος Χριστοῦ ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐστίν... Τὴν γὰρ ἐκτεθλαμμένην <καὶ ἐξωσμένην>, τουτέστιν ἀπὸ τοῦ κόσμου, ὅσον ἐφ’ ὑμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις ἄπασιν ἀνθρώποις, οὐ μόνον ἀπὸ τῶν κτημάτων τῶν ἰδίων ἕκαστος τῶν Χριστιανῶν ἐκβέβληται ἀλλὰ καὶ τοῦ κόσμου παντός, ζῆν μεδενὶ Χριστιανῶ συγχωροῦντες.

³⁹⁸ SILVA, A. L. R. La presenza delle virtù nelle opere di San Giustino, p. 57-59.

³⁹⁹ THOMASSEN, E., *Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome*, p. 249.

⁴⁰⁰ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 24, 2.

dinários e extraordinários de suas propriedades⁴⁰¹, motivo a mais para acreditar que a sua comunidade não fosse clandestina⁴⁰².

Há textos de Justino que sugerem a ida de cristãos às sinagogas ou o convite de cristãos para que outros venham à comunidade deles. Nas duas ocasiões, fala-se da leitura de livros. Justino quer que pensemos que ele tenha frequentado algumas sinagogas para estudar as Escrituras, ou pelo menos para ficar alerta sobre o modo como os judeus as interpretavam. O apologeta relata ter o conhecimento material da presença de Jr 11,19 na sinagoga dos judeus⁴⁰³. Ao mesmo tempo, parece que Justino convida os seus interlocutores romanos a visitarem a sua comunidade para o aprofundamento dos conhecimentos de Moisés⁴⁰⁴. A probabilidade é de cinquenta por cento, já que estes livros estavam ou nas sinagogas ou nas igrejas. O que seria menos provável é o fato de Justino convidar os seus interlocutores a irem para uma sinagoga e serem submetidos a interpretações que o próprio apologeta vinha criticando. Justino também ousa ao convidar os seus interlocutores romanos à leitura de livros pagãos censurados, segundo ele, dentre os quais estariam em sua posse os papiros de Histaspes, da Sibila e dos profetas (αί τὰς Ὑστάσπου ἢ Σιβύλλης ἢ τῶν προφητῶν βίβλοι)⁴⁰⁵.

O fato decisivo é que os cristãos romanos atestados nas obras de Justino frequentemente vão a uma comunidade que, além de apresentar as características de igreja, escola e domicílio, possui uma biblioteca munida com excelente número de livros. As pessoas viajam para Roma para encontrar-se com Justino naquele lugar⁴⁰⁶. *I Apol.* 67,

⁴⁰¹ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 17, 1. Em outros lugares Justino diz que a filosofia é uma propriedade enorme e muito preciosa diante de Deus (φιλοσοφία μέγιστον κτήμα καὶ τιμιώτατον θεῶν). *Dial.* 2, 1.

⁴⁰² JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 11, 2.

⁴⁰³ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 72, 3: Καὶ ἐπειδὴ αὕτη ἡ περικοπή ἢ ἐκ τῶν λόγων τοῦ Ἰερεμίου, ἔτι ἐστιν ἐγγεγραμμένη ἐν τισιν ἀντιγράφοις τῶν ἐν συναγωγαῖς Ἰουδαίων.

⁴⁰⁴ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 62, 4: ...ὅ ἐὶ βούλεσθε μαθεῖν, ἐκ τῶν συγγραμμάτων ἐκείνου ἀκριβῶς μαθήσεσθε.

⁴⁰⁵ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 44, 12.

⁴⁰⁶ Nas *Atas do martírio de Justino*, os seus alunos eram de diferentes classes sociais e de diferentes nacionalidades. Nós podemos encontrar outra informação em *Dial.* 64, 2, que diz:... “por mais malícia que demonstres, continuarei respondendo a tudo o que objetardes e contradizerdes. É o que faço absolutamente com todos, de qualquer nação que sejam e que queiram discutir comigo ou informar-se sobre essas questões” [...Διὸ καὶ ἡμεῖς πονηρεῖσθε, προσμενῶ πρὸς ὅτιοῦν προβολεῖσθε καὶ ἀντιλέγετε ἀποκρινόμενος· καὶ τὸ αὐτὸ καὶ πρὸς

3 transmite o encontro cristão dominical de pessoas que vinham da cidade e das áreas suburbanas. Quando os cristãos se encontravam para celebrar o Domingo do Senhor, eles gastavam o tempo que fosse possível com a leitura e o comentário dos livros sagrados. De acordo com Barnard, a notícia de *I Apol.* 67, 3 mostra o contexto regular da liturgia do Domingo e, por isso, estabelece que o que Justino vivencia em sua comunidade, também é vivido em diferentes centros de agregação litúrgica⁴⁰⁷.

Espera-se que os judeus tenham lido os livros deles e conheçam o conteúdo por eles propostos⁴⁰⁸. O conjunto destes escritos é de grande valia, porque as pessoas podem tirar grandes proveitos da sua leitura⁴⁰⁹. Enquanto isso, Justino anuncia aos seus interlocutores que existe um material cristão que está à disposição deles para serem lidos e nada impedirá quem quer que queira acessar a essas informações. Outras passagens corroboram esta possibilidade, quando mostram que Trifão, em diferentes momentos, teria lido os livros cristãos⁴¹⁰, enquanto Justino comprova que possivelmente o judeu tivera acesso aos livros⁴¹¹. Como Justino percebeu que a visão de Trifão não era tão acurada como isso poderia ser depois de ter lido os livros cristãos⁴¹², ele sugere que o hebreu visite de novo o lugar onde estão os livros, como o faz em *I Apol.* 62, 4.

Querendo Deus que ainda seja possível, num futuro próximo, encontrar a casa de Justino, seria útil que os arqueólogos passassem a considerar uma domus romana com estruturas adjacentes para o armazenamento de livros, a fim de proporcionar o reconhecimento facilitado da mesma.

Nós vimos que Justino estabelece a comparação entre os cristãos e os pagãos, entre os cristãos e os judeus, entre os cristãos e os gnósticos. No entanto, será na relação interna ao cristianismo ortodoxo que o apologeta romano empregará a distinção do compromisso do seu ministério

πάντας ὅπλως τοὺς ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων, συζητεῖν ἢ πυνθάνεσθαι μου περὶ τούτων βουλομένους πρῶτῳ].

⁴⁰⁷ BARNARD, L. W., *St. Justin Martyr: the first and second Apologies*, p. 183, n. 413.

⁴⁰⁸ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 11, 3.

⁴⁰⁹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 7, 2.

⁴¹⁰ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 10, 2.

⁴¹¹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 18, 1.

⁴¹² JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 29, 2.

e o reconhecimento da doutrina pura e piedosa (καθαρά καὶ εὐσεβῆς γνώμη) dos demais membros da igreja romana⁴¹³. Se ao tempo das *Apologias* a iniciativa em escrever aos romanos tinha sido algo praticamente pessoal, Justino revela que ele e o grupo de estudo que conseguiu criar são capacitados para a produção literal do diálogo em curso⁴¹⁴.

Acreditamos ser conveniente encerrar esta seção importante do nosso estudo com uma panorâmica teológico-eclesiástica que reforce o valor das citações apresentadas acima. Note-se que, na perspectiva de Justino sobre a função da Igreja inserida na comunidade romana, o apologeta está muito mais preocupado em refletir sobre as razões eclesiais que sustentam a autenticidade do ser cristão (idolatria, virtude moral, fidelidade a Deus, circuncisão do coração) do que interpretar os fatos históricos como Pentecostes ou a presença dos Apóstolos em Roma. A bênção de Jacó em Gn 49,10-11, repetitivamente citada por Justino⁴¹⁵, ilustra que a adesão de fé das nações a Cristo está sempre vinculada à participação dos cristãos nos ensinamentos da doutrina de Cristo por todo orbe da terra (εἰς τὴν πάσαν οἰκουμένην ἐξεληθόντες ταῦτα ἐδίδαξαν)⁴¹⁶. Por isso, Justino não apresenta dificuldades em afirmar que é discípulo da verdadeira e pura doutrina de Jesus Cristo (ὁ τῆς ἀληθινῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ καθαρᾶς διδασκαλίας μαθητής)⁴¹⁷.

4.3 Condição moral da comunidade cristã

De acordo com Justino, todos os homens foram criados com a capacidade de perceber a moralidade dos seus maus atos quando eles estiverem fazendo algo errado⁴¹⁸. Ao mesmo tempo, o apologeta romano percebe uma conspícua falta de consciência de pecado, resultante

⁴¹³ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 80, 2.

⁴¹⁴ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 80, 2-3. Não há nenhuma indicação de uma composição coletiva do *Diálogo com Trifão*, pois certamente os elementos de narração seguem a vivacidade das etapas que foram vivenciadas por Justino apenas. No entanto, a promessa de compor esta obra está inserida na comparação entre vários cristãos de boa fé e o grupo de cristãos mais educados.

⁴¹⁵ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 32, 1-11; *Dial* 52-54.

⁴¹⁶ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 53, 5.

⁴¹⁷ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 35, 2.

⁴¹⁸ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 141, 1.

de várias situações: a) maus hábitos (ἔθη φαῦλα); b) leis fracas (νόμοι πονηροί); c) suspensão dos sentimentos de culpa; d) má educação (ἀνατροφή κακή)⁴¹⁹.

Em um artigo sobre a antropologia justineia, nós mostramos que a condição moral dos cristãos segue o ideal de perfeição que se reconfigura no segundo século dentro do cristianismo. Assim como declaramos naquele artigo, a perfeição de vida estava à disposição de todos os que acreditavam em Cristo, de todos aqueles que amavam a justiça ou que a colocavam em prática. Esta perspectiva cristã interrompeu o avanço de ideias reducionistas através das quais a perfeição era destinada exclusivamente aos filósofos⁴²⁰. Hoje nós percebemos que poderíamos ter considerado o importante papel da filosofia, a fim de apresentar uma proposta mais acurada sobre aquilo que Justino pretendia expressar com a aquisição universal da perfeição por meio da verdade⁴²¹. Em outro lugar, nós demonstramos como justiça (δικαιοσύνη) estabelece o fulcro do debate sobre as virtudes. Para Justino, justiça é o nome do amor (ἀγάπη) que torna os homens aptos a guardar os mandamentos de Deus⁴²².

O universalismo da perfeição como proposta de reflexão sobre a vida cristã é o fruto da inserção de Justino no diálogo intelectual da sua época, por isso, faz-se necessário o reconhecimento da sua originalidade e, consecutivamente, da motivação interna que fomentava a perseverança dos membros da escola do apologeta romano. Em algum lugar dos escritos de Justino, é possível entender que a própria composição do seu texto pressuponha o valor moral que sempre dirigia a sua vida, determinando que interpretação e ética sejam equivalentes no sentido que se comunicam quais fundamentos observados pelo autor:

Digo-vos isso porque não me preocupo com nada além de dizer a verdade. Não temerei ninguém, ainda que tivesse de ser imediatamente despedaçado por vós. A prova é que, sem me preocupar em nada com meus conterrâneos, isto é, com os samaritanos, comu-

⁴¹⁹ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 61, 10; *Dial.* 93,1; Em relação à suspensão dos sentimentos de culpa, o segundo texto indica a falha daqueles que ignoram os pensamentos naturais. Para Justino, os sentimentos naturais do homem são caracterizados pela sua capacidade em discernir e escolher o bem que faz.

⁴²⁰ SILVA, A. L. R. Índices da antropologia justineia, p. 34-35.

⁴²¹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 3, 3.

⁴²² SILVA, A. L. R. La presenza delle virtù nelle opere di San Giustino, p. 90-93.

niquei por escrito ao imperador que estão enganados em seguir o mago Simão, se seu próprio povo, que eles afirmam ser deus, acima de todo princípio, poder e força⁴²³.

Perceba-se aqui que Justino está fazendo uma releitura da composição das *Apologias*, recorrendo à importância da verdade qual valor moral que o levou a escrevê-las e que também o levou à morte. Nestes termos, Justino alude à implicação eclesiástica de teor estritamente romano, quando ao tempo da composição do *Diálogo com Trifão* ainda percebe o envolvimento entre líderes imperiais e as formas de magias difundidas por Simão o mago. Neste momento não é relevante para Justino oferecer a Trifão a leitura das *Apologias*, como fizera com tantos outros textos. O texto não apresenta elementos suficientes para que exploremos as razões exatas que fizeram Justino inserir este comentário sobre as *Apologias* dentro do *Diálogo com Trifão*. Diz-se apenas que os judeus não apresentaram nenhuma reação⁴²⁴.

Cristãos estão comprometidos em viver uma nova vida e em proclamar a palavra de Deus. Para eles é urgente que cada um corrija quem pratique o mal: entende-se que *todo aquele que repreende ou é repreendido pelo pai, vizinho, filho, amigo, marido ou mulher por causa de uma falha*⁴²⁵ *é fiel e digno das promessas de Deus. De fato, conversão e testemunho, partes do percurso assumido com o batismo, garantem os graus de instrução que, em II Apol. 2, 1, Justino identifica como aquisição dos ensinamentos de Cristo (τὰ τοῦ Χριστοῦ διδάγματα)*. Igualmente, Justino oferece o exemplo de uma mulher que vê a vida transformada ao se tornar cristã. Ela mesma busca os meios de convencer o seu marido a aderir ao conhecimento da verdade⁴²⁶. São Justino não alude aqui a algum personagem

⁴²³ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 120, 6: Καὶ ταῦτα, εἶπον, ὅτι οὐδὲν οὐδενὸς ροντίζω ἢ τοῦ τῶληθές λέγειν, λέγοιμι, οὐδένα δυσωπήσεσθαι μέλλων, κἄν δεῖ παραντικά ὑφ' ὑμῶν μελισθῆναι. Οὐδὲ γὰρ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ἐμοῦ, λέγω δὲ τῶν Σομαρέων, τινὸς φροντίδα ποιούμενος, ἐγγράφως Καίσαρι προσομιλῶν, εἶπον πλαναῖσθαι αὐτοὺς πειθομένους τῷ ἐν τῷ γένει αὐτῶν μόγῳ Σίμωνι, ὃν θεὸν ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως εἶναι λέγουσι.

⁴²⁴ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 121, 1.

⁴²⁵ JUSTINO DE ROMA. *II Apol.* 1, 2: Πανταχοῦ γάρ, ὡς ἂν σωφρονίζηται ὑπὸ πατρὸς ἢ γείτονος ἢ τέκνου ἢ φίλου ἢ ἀδελφοῦ ἢ ἀνδρὸς ἢ γυναικὸς κατ' ἔλλειπιν...

⁴²⁶ JUSTINO DE ROMA. *II Apol.* 2, 1-20.

hierárquico que ocupe a função para instruir os irmãos sob tais recomendações morais⁴²⁷, mas certamente se enquadra como leigo nas responsabilidades de conduzir tal tarefa, provavelmente confiada pelo líder da sua comunidade.

A associação entre palavras e ações (ἢ λόγος ἢ ἔργος)⁴²⁸ é uma constante irrefutável dentro dos escritos de Justino. Na verdade, nós podemos perceber o impacto sobre a vida de Justino do exemplo de Jesus, cujas palavras e obras nunca cessaram de impressionar o apologeta romano, por causa da coerência que demonstravam⁴²⁹. Durante as perseguições, os cristãos eram advertidos a não dizerem mentiras, por causa da fé deles em Cristo e porque eles avaliavam *impiedoso não dizer a verdade em todas as circunstâncias*⁴³⁰. O mesmo princípio de insistência que associa palavras e obras move os mártires a confessarem a sua fé em nome da verdade que foi transmitida pelo ensinamento cristão:

Honramo-los (sc. Deus e o seu Cristo) também em obras, em conhecimento e de coração até a morte, nós, que recebemos a nossa instrução de toda a verdade⁴³¹.

Os cristãos da comunidade de Justino começam a ser inundados por este conceito de fé como testemunho de sangue na esperança do convívio eterno com Deus⁴³². Literalmente, o acento que se dava ao ensinamento das Escrituras concorreu para o sentimento que impulsionava os cristãos a preferir a morte a, dizendo mentiras, negar a Cristo que é a plena verdade:

E que nós, que alcançamos a sabedoria por meio deles (sc. os ensinamentos dos profetas), confessamos que as sentenças de Deus são

⁴²⁷ No mesmo capítulo, Justino narra que os amigos dela exortam para que a esposa não abandone o seu marido, mas ela não consegue suportar por muito tempo a vida dissoluta que ele vivia. No fim, eles se separam.

⁴²⁸ JUSTINO DE ROMA. *II Apol.* 3 (4), 2.

⁴²⁹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 35, 7: κατὰ μηδένα τρόπον ἐπιλήνμιον αὐτοῦ λόγον ἢ πράξιν φράνισθαι.

⁴³⁰ JUSTINO DE ROMA. *II Apol.* 3 (4), 4: ἀσεβές δὲ ἡγοῦμενοι μὴ κατὰ πάντα ὀληθεύειν.

⁴³¹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 39, 5: ...ἡμεῖς... καὶ ἐν ἔργοις καὶ γνώσει καὶ καρδίᾳ μέχρι θανάτου, οἱ ἐκ πάσης τῆς ὀληθείας μεμαθητευμένοι τιμῶμεν .

⁴³² JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 8, 1.

mais doces do que o mel e o favo, se manifesta no fato de que, mesmo ameaçados de morte, não negamos o seu nome⁴³³.

O que parece mais excepcional é o fato que não é apenas um entusiasmo empolgante natural da literatura sobre os mártires que envolve as citações que estamos lendo, mas uma reflexão que está na estrutura central dos escritos e da vida do apologeta romano. Embora esta fosse uma grande convicção desde o início da pregação do Evangelho — haja vista a morte dos Apóstolos —, agora a reflexão sobre o martírio assume nova importância, porque a justificação para a postura cristã diante do perigo de morte está começando a ser estruturada a partir de razões e exemplos filosóficos. Justino não pretende que as pessoas não educadas (*παντελῶς ἰδιῶται*) sejam consideradas a partir de princípios filosóficos, mas é inevitável que ele perceba a aproximação entre a falta de capacidade de reflexão de uns e a habilidade intelectual dos outros, quando ambos mostram a mesma nobreza em seus comportamentos:

Com efeito, ninguém acreditou em Sócrates, até que ele deu a vida por essa doutrina; em Cristo, porém, que em parte foi conhecido por Sócrates... acreditaram não somente os filósofos e homens cultos, mas também artesãos e pessoas totalmente ignorantes, que souberam desprezar a opinião, o medo e a morte⁴³⁴.

Ainda que nós tentássemos explicar que a escolha dos filósofos e das pessoas educadas fosse o resultado de diferentes maneiras de racionalidade, para Justino permaneceria claro que ambos os grupos compartilhavam costumes e observâncias relacionadas não somente com o fazer o que era preciso ser feito, mas também com o fazer aquilo que ao interno da comunidade era ensinado⁴³⁵.

⁴³³ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 30, 2: Καὶ ὅτι γλυκύτερα ὑπὲρ μέλι καὶ κηριον ὁμολογοῦμεν αὐτά, οἱ σοφισέντες ἀπ' αὐτῶν, ἐκ τοῦ καὶ μέχρι θανάτου ἀνεξορνήτους ἡμῶς γίνεσθαι τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ φαίνεται.

⁴³⁴ JUSTINO DE ROMA. *II Apol.* 10, 8: Σωκράτει μὲν γὰρ οὐδεὶς ἐπέισθη ὑπὲρ τούτου τοῦ δόγματος ἀποθνήσκει· Χριστῷ δὲ, τῷ καὶ ὑπὸ Σωκράτους ἀπὸ μέρους γνωσθέντι..., οὐ φιλόσοφοι οὐδὲ φιλόλογοι μόνον ἐπέισθησαν, ἀλλὰ καὶ χειροτέχνη καὶ παντελῶς ἰδιῶται, καὶ δόξης καὶ φόβου καὶ θανάτου καταφρονήσαντες.

⁴³⁵ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 19, 1-2. Nós concluímos isso, em parte, por causa da questão de Trifão e, em parte, por causa da resoposta de Justino. Para Trifão, quanto mais alguém for

Todos estes aspectos da condição moral estão presentes no dia do martírio de Justino. Dois fatos, porém, se manifestam indispensáveis para compreender o que se passara: em primeiro lugar, todos os companheiros de Justino morrem exprimindo a mesma adesão ao valor da verdade, proclamando que não ofereceriam sacrifícios aos ídolos⁴³⁶. Em segundo lugar, note-se, o teor do interrogatório do prefeito Rústico passa a identificar Justino como o mestre e os seus companheiros como os seus discípulos: “O prefeito Rústico disse: dize-me onde tu os reúnes ou em que lugar tu juntas os teus discípulos”⁴³⁷.

O início da narração do martírio de Justino e de seus companheiros diz que eles tinham sido presos e levados para a presença de Rústico⁴³⁸. É provável que todos tenham sido presos na escola de Justino, durante alguma exposição que o apologeta romano estivesse fazendo, segundo nos atesta Lampe⁴³⁹. Naquele dia, seis pessoas acompanharam Justino à morte por decapitação unanimemente conscientes do que faziam. Entre eles, é interessante destacar a presença de um escravo, Evelpisto⁴⁴⁰, e de uma mulher, Caridade⁴⁴¹. Evelpisto afirma ter sido instruído pelos pais à fé católica, quando Rústico lhe pergunta se fora Justino que lhe ensinara tal doutrina. Não esconde, porém, a satisfação em participar dos discursos feitos por Justino em sua escola⁴⁴². Presume-se, assim, que a escola de Justino já não fosse mais uma escola de formação inicial para cristãos. Enfim, um grupo muito heterogêneo como aquele necessitou de tal tipo de formação para combinar calorosamente os elementos próprios da condição moral original

capaz de oferecer a sua vida e passar por torturas mais isso indica a necessidade de adesão à lei judaica. Justino, ao invés, mantém esta questão ao interno da observação dos costumes cristãos, afirmando que os tormentos infligidos aos cristãos são a melhor garantia da escolha do seu jeito de viver (*Dial.* 10, 1-3), da maneira que eles distinguem entre bem e mal (*I Apol.* 43, 3; 46, 1-5) e dos princípios em geral que guiam a esperança dos cristãos sobre o depois da morte (veja-se, por exemplo, o papel da graça na educação cristã em *Dial.* 32, 5, a intrepidez em *Dial.* 96, 2 ou mesmos os sinais de cortesia em *Dial.* 80, 4).

⁴³⁶ *At. mar. Just.* IV.

⁴³⁷ *At. mar. Just.* III, 2: Ρούστικός ἑπαρχος εἶπεν· εἰπέ, ποῦ συνέρχεσθε ἢ εἰς ποῖον τόπον ἀθροίζεις τοὺς μαθητάς σου;

⁴³⁸ *At. mar. Just.* I, 2.

⁴³⁹ LAMPE, P., *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, p. 239.

⁴⁴⁰ *At. mar. Just.* IV, 3.

⁴⁴¹ *At. mar. Just.* IV, 2.

⁴⁴² *At. mar. Just.* IV, 7.

implantada por Justino: o ideal de perfeição universal e a necessidade de sempre dizer a verdade.

4.4 Competência ministerial da maestria cristã

Nesta parte do nosso estudo, dedicaremos a nossa atenção aos sinais do desempenho ministerial de Justino como filósofo cristão. Muito famosa é a citação onde são Justino aparece vestido com uma toga (σχήμα) de filósofo, tomando a iniciativa de encorajar conversas que proporcionem benefícios (ὄφελος) para a vida das pessoas⁴⁴³. Isso mostra que os filósofos ocupavam uma importante posição institucionalizada pelo reconhecimento das suas atividades entre os seus discípulos e entre pessoas interessadas em conhecer mais sobre as razões de viver. Na *I Apologia*, Justino claramente diz que o uso daquelas vestes está relacionado com a profissão (ύποσχέσις) que exerce, apesar da crítica que faz aos que portam estas vestes, mas não vivem segundo a sua profissão⁴⁴⁴.

Se, no entanto, no momento do encontro com os judeus ainda não havia nenhum elemento externo que sugerisse a Trifão e a seus companheiros a pertença de Justino ao cristianismo, nem por isso o apologeta hesitou em esconder a sua postura. Pelo contrário, apenas pôde, ele expôs o fato de ser cristão como prioridade e princípio central de sua filosofia⁴⁴⁵. Ora, não é preciso distanciar as pessoas por causa de suas ideias diferentes. O filósofo não tem o direito de fazer isso, pois ele mesmo é chamado a identificar pontos de concordância (συγκατάθεσις) que fomentem a busca da verdade⁴⁴⁶.

Embora Justino cite outras obras da sua autoria, o ponto de referência mais antigo que possuímos sobre a sua atividade ministerial é a própria produção literária das *Apologias*. De fato, percebe-se que, desde o início, a linguagem adotada por Justino esbanja segurança e autoestima. Isso significa que, pela renúncia dos elementos amadores — precipitação irracional (ἄλογος ὁρμή) e rumores malvados (φήμη

⁴⁴³ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 1, 2.

⁴⁴⁴ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 4, 8.

⁴⁴⁵ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 8, 1.

⁴⁴⁶ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 67, 4.

κακίη)⁴⁴⁷ — e pela certeza da retidão dos seus atos⁴⁴⁸, a produção literária das *Apologias* reforça imediatamente o caráter profissional que o apologeta romano quer dar a sua obra.

Um dos momentos mais críticos do *Diálogo com Trifão* é marcado pelas gargalhadas ofensivas (ἀναγέλω) que alguns amigos de Trifão deram diante das afirmações de Justino a respeito do cristianismo como verdadeira filosofia⁴⁴⁹. O comportamento agressivo daqueles homens se intensificou quando Justino afirmou que eles seguiam os ensinamentos de mestres que não entendiam as Escrituras. Assim prossegue o texto:

Então os companheiros de Trifão deram novamente uma gargalhada e começaram a gritar de forma não educada. Eu me levantei e estava pronto para ir embora. Ele [*sc.* Trifão], porém, pegando-me pelo manto, disse-me que não me deixaria até que eu tivesse cumprido a minha promessa⁴⁵⁰.

A descrição deste momento da conversa é amplamente ilustrativa no que diz respeito à competência ministerial de Justino, da qual Trifão está convencido ao ponto de puxá-lo pelo manto de filósofo, para que permanecesse ali naquele lugar. De fato, diante das exigências que Justino faz para prosseguir com o seu discurso⁴⁵¹, dois amigos de Trifão vão embora, caçoando do que Justino propunha⁴⁵². O restante da conversa, porém, é tão estimulante para aqueles que permanecem que eles trazem outros companheiros no dia seguinte.

Assim, não é suficiente pensar em um golpe de sorte, como se as circunstâncias favorecessem o incremento de um estilo de vida filosófica. Deve-se argumentar, porém, com base em uma proposta sólida de transformação interna, mas que possua todas as prerrogativas externas necessárias para a confirmação e a outorga da sua autoridade. Neste

⁴⁴⁷ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 2, 2.

⁴⁴⁸ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 2, 4.

⁴⁴⁹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 8, 3.

⁴⁵⁰ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 9, 2: Ἀνεγέλασαν οὖν πόλιν οἱ μετ' αὐτοῦ καὶ ἄκοσμον ἀνεφθέγγοντο. Ἐγὼ δὲ ἀναστάς οἷός τ' ἦμιν ἀπέρχεσθαι· ὁ δὲ μου τοῦ ἱματίου λαβόμενος οὐ πρὶν ἀνήσειν ἔφη, πρὶν ὃ ὑπεσχόμεν ἐκτελέσει.

⁴⁵¹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 9, 2. Aquele que quisesse permanecer, deveria se comportar de maneira mais educada durante as intervenções ou em silêncio durante as exposições.

⁴⁵² JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 9, 3.

sentido, Justino convida o poder imperial a examinar os ensinamentos cristãos apresentados por ele⁴⁵³. Por isso, pode-se dizer que a introdução da filosofia ou o reconhecimento da linguagem filosófica marcou voluntariamente a passagem do cristianismo de um corpo de ensinamentos originalmente tido como vulgar para a categoria de doutrina oficialmente razoável e digna de respeito. O protagonista deste processo foi, sem dúvidas, Justino junto à sua comunidade romana.

Inúmeras vezes os atributos da competência cristã são ressaltados nas obras de Justino, donde sobressai o fato de ter recebido os dons que os judeus renunciaram⁴⁵⁴ e, conseqüentemente, compor a verdadeira estirpe dos sumos sacerdotes de Deus⁴⁵⁵. Estas são as marcas de um processo, cujo benefício da salvação comprova que aos cristãos foi dada a graça de ouvir e compreender os mistérios divinos⁴⁵⁶. Depois que percebemos as advertidas críticas que alguns cristãos faziam aos judeus — como salientamos anteriormente —, em nome de quem, senão de si mesmo, Justino poderia fazer a declaração sobre o fato dos judeus permanecerem considerados como irmãos para ele?⁴⁵⁷. Certamente não foi uma tentativa isenta de uma crítica lúcida sobre a função de um cristianismo maduro:

Com efeito, através dos sinais feitos por Moisés, tendes motivos para compreender que Jesus é o Cristo, mas vós não quereis entender; ao contrário, pensando que nós também somos insensatos, nos propondes questões que vos vêm à cabeça, quando sois vós que ficais sem palavras ao encontrar um cristão instruído⁴⁵⁸.

Então, em resposta à capacidade de clareza e objetividade das explicações de Justino, o personagem que se associa aos outros no segundo dia do diálogo diz:

⁴⁵³ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 14, 4.

⁴⁵⁴ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 82, 1.

⁴⁵⁵ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 116, 3.

⁴⁵⁶ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 121, 4.

⁴⁵⁷ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 96, 2.

⁴⁵⁸ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 93, 5: Ἐχοντες γὰρ ἀφορμὴς ἀπὸ τῶν γενομένων σημείων διὰ Μωσῆως συνίεναι ὅτι οὗτός ἐστιν, οὐ βούλεσθε, ἀλλὰ καὶ πρὸς τούτοις, ἡμᾶς ἀλογεῖν δύνασθαι ὑπολαμβάνοντες, συζητεῖτε ὅπερ ὑμῖν συμβαίνει, καὶ ἡμεῖς ἀπορεῖτε λόγων, ὅταν εὐτόνῳ τινὶ Χριστιανῷ συμβόλητε.

Disseste a verdade. Não temos argumento para responder. Com efeito, eu mesmo perguntei muitas vezes aos nossos mestres sobre isso e ninguém me deu uma explicação. Continua, pois, o que estás dizendo, porque nós te esperamos como alguém que nos revela um mistério, pois até os ensinamentos dos profetas são objeto de calúnias⁴⁵⁹.

Em resumo, os sinais que encontramos sobre profissionalismo ministerial de são Justino são o uso das vestes de filósofo, a importância que ele mesmo dá à sua produção literária e o reconhecimento dos seus interlocutores durante o *Diálogo com Trifão*.

4.5 Estrutura e suporte material para os professores cristãos

O nosso esforço em argumentar sobre a estrutura e o suporte material oferecido à escola de Justino está caracterizado pelo número reduzido de informações, mas nem por isso estas características nos deixam inseguros naquilo que precisamos dizer. Com efeito, na opinião de Justino, o exercício da sua atividade como filósofo cristão é incompatível com um processo de lucro monetário que dependa dos benefícios e privilégios que a sua profissão possa gerar. Para ele é absolutamente ofensiva a arrecadação de taxas, contribuições ou tributos (μισθὸς καὶ εἰσφορὰ καὶ τέλεσμα) que promovam doutrinas idolátricas ou ensinamentos perversos⁴⁶⁰.

Na sua concepção, o que lhe fora transmitido deve ser ensinado generosamente a outros que o queiram aprender (παντὶ βουλομένῳ μαθεῖν, ὡς ἐδιδάχθημεν, ἀφθόνως παραδιδόντες)⁴⁶¹. Ao mesmo tempo, são Justino é confiante que todas as suas necessidades serão supridas por Deus, que provê todas as coisas (αὐτὸν παρέχοντα πάντα ὀρώντες)⁴⁶².

Consequentemente, o único modo de encontrar um patrocínio que levantasse os recursos e que, ao mesmo tempo, cobrisse todas as

⁴⁵⁹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 94, 4: Ἀληθῶς εἶπας· οὐκ ἔχομεν λόγον διδόναι· καὶ γὰρ ἐγὼ περὶ τούτου πολλάκις τοὺς διδασκάλους ἠρώτησα, καὶ οὐδεὶς μοι λόγον ἀπέδωκεν. Ὡστε λέγε συ ἃ λέγεις· προσέχομεν γὰρ σοι μυστήριον ἀποκαλύπτοντι, καὶ δι' ὧν τὰ τῶν προφητῶν διδάγματα συκοφανητὰ ἐστί.

⁴⁶⁰ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 27, 2.

⁴⁶¹ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 6, 2.

⁴⁶² JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 10, 1.

despesas materiais da escola de Justino é o cuidado que a comunidade tinha em atenção às necessidades dos seus próprios membros: “...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”⁴⁶³.

Além da ajuda aos necessitados, é justo que pensemos numa estrutura administrativa cujo zelo central fosse estabelecido na manutenção das necessidades comuns, como as provisões domiciliares, o pagamento das taxas do governo e tudo mais que interessasse o bem de todos naquela comunidade. Convencidos que, desde o ingresso de Justino nesta comunidade, a atividade do nosso autor se tornara uma prioridade para os líderes daquela instituição, acreditamos que também as suas viagens, a compra de material para produção, cópia e armazenamento dos livros, a acomodação dos alunos estrangeiros e todas as possíveis necessidades da escola estivessem a cargo do conselho monetário — se assim o podemos chamar — da comunidade romana de Justino. O fato é que existe alguém ao interno daquela comunidade que delibera em favor da manutenção e dos gastos relativos à atividade de São Justino. Possivelmente o presidente da comunidade (ὁ προεστώς), que recolhia as doações de todos os membros da comunidade⁴⁶⁴, era o encarregado desta função.

No que diz respeito aos aspectos legais e administrativos, Bonner ressalta que não existia nada que pudesse deter um professor que quisesse abrir uma escola em Roma, tanto que ele fosse responsável financeiramente pela gestão econômica do local⁴⁶⁵. Para isso, não faltaram, ao interno da comunidade, os benfeitores que, além de ajudar os mais necessitados, também colaboravam com aquilo que fora preciso⁴⁶⁶.

⁴⁶³ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 14, 2: χρημάτων δὲ καὶ κτημάτων οἱ πόρους παντὸς μᾶλλον στέργοντες, νῦν καὶ ἃ ἔχομεν εἰς κοινὸν φέροντες καὶ παντὶ δεομένῳ κοινωνοῦντες.

⁴⁶⁴ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 67, 6. Neste caso o termo para designar o presidente da comunidade cristã é de origem Platônica. *Rep.* 428e.

⁴⁶⁵ S. F. BONNER, *Education... op. cit.* California 1977, 47.

⁴⁶⁶ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 67, 1: οἱ ἔχοντες τοῖς λειπομένοις πᾶσιν ἐπικουροῦμεν, καὶ σύνεσμεν ἄλλήλοις αἰεὶ .

4.6 Avanço da credibilidade dos mestres cristãos e acessibilidade ao processo formativo

A credibilidade de Justino é a primeira coisa a ser considerada por Eusébio de Cesareia, ao recordar-se da importância do ministério do apologeta romano, dizendo que ele era um autêntico amante da filosofia verídica (γνήσιος τῆς ἀλεθινοῦς φιλοσοφίας ἐραστής)⁴⁶⁷. Pelo que parece, a credibilidade que os mestres receberam no ambiente da escola filosófica foi absorvida e aplicada à realidade cristã, com Justino. A autoridade dos ensinamentos dos Padres da Igreja corresponde, em parte, à credibilidade que eles tinham ao seu tempo, embora a tenham conquistado por meio de um progressivo empenho de diálogo com a cultura do seu tempo, por isso se fala de um avanço da credibilidade que possuíam.

Um exemplo claro disso são as etapas estabelecidas para que Justino conquistasse a confiança de Trifão e dos seus amigos. Não nos parece ocasional que Justino cite o texto de Is 53, 1: “Senhor, quem acreditou naquilo que ouviu de nós?”⁴⁶⁸. Justino tinha reclamado com Trifão porque, ainda que o seu discurso fosse centrado nas Escrituras, os judeus não lhe davam crédito (οὐδὲ ἡμῖν προσάγουσιν ὑμᾶς τοῖς γεγραμμένοῖς πιστεύετε)⁴⁶⁹.

Por outro lado, ao invés de lamentar-se sobre o comportamento daqueles que caçoavam dos cristãos, Justino faz uma leitura cristológica com a qual relaciona o desprezo que Jesus sofria na cruz e as zombarias que os cristãos escutam pelo fato de acreditar e professar os ensinamentos de Cristo⁴⁷⁰. Chegando ao fim do *Diálogo com Trifão*, nós encontramos uma cena interessante, onde a discussão se torna dura por parte das críticas que Justino fazia aos mestres dos judeus.

Em um determinado momento, Justino declara que as perguntas de Trifão são repetitivas, presumindo que aquele seria o modo que o judeu encontrou para que Justino repetisse alguns de seus ensinamentos aos que chegaram ao segundo dia. Surpreendentemente, o texto diz que Trifão, ao piscar os olhos (διὰ τῶν ὀφθαλμῶν νεύματι) consentiu

⁴⁶⁷ HE IV, 8, 3.

⁴⁶⁸ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 114, 2: Κύριε, τίς ἐπίστευσε τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;

⁴⁶⁹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 114, 5.

⁴⁷⁰ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 101, 2.

com aquilo que Justino tinha entendido⁴⁷¹. Este é o momento que Justino ganha a credibilidade diante de Trifão e possivelmente diante dos outros. A importância deste fato se percebe também na transformação da postura do próprio Justino, quem se torna mais cordial até o fim do encontro, intensificando os tratamentos com os quais se dirige aos seus interlocutores: usa por seis vezes o termo “senhores” (ὦ ἄνδρες) em *Dial.* 124, 1; 125, 1; 130, 3; 138, 1; 141, 4 e 142, 3; usa ainda “vocês outros” (ὦ οὔτοι) em *Dial.* 128, 2; “irmãos” (ὦ ἀδελθοί) em *Dial.* 137, 1 e “amigos” (ὦ φίλοι) em *Dial.* 137, 3.

Estas serão as últimas palavras de Trifão, únicas depois do piscar de olhos do *Dial.* 123, 8:

...eu te confesso que gostei muitíssimo da tua conversa e sei que os meus companheiros estão sentindo a mesma coisa. Com efeito, encontramos mais do que esperávamos e muito mais ainda do que era possível esperar. Se nos fosse dado fazer isso com mais frequência, examinando esses mesmos temas, o proveito seria ainda maior...⁴⁷².

As últimas palavras de Trifão são um elogio explícito à capacidade do ministério de Justino. Em resposta ao hipotético “com mais frequência” (συνεχέστερον) de Trifão, Justino elegantemente insinua que seria capaz de assumir tal tarefa “diariamente” (καθ’ ἡμέραν), se permanecesse naquele lugar⁴⁷³.

É importante que o comentário de Simonetti sobre a comunidade romana do Papa são Calixto⁴⁷⁴ não fique restrito ao paralelo que ele faz em relação à escola de Alexandria, mas se possa perceber que a escola comunitária pela aplicação da cultura é evidente nos escritos que estamos citando. Dado o contexto no qual está inserida esta afirmação de Simonetti, o que quer dizer, a credibilidade da igreja católica na sua ortodoxia entre o II e III século, nós identificamos as suas palavras com a intuição que havíamos adquirido da leitura dos textos de Justino.

⁴⁷¹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 123, 8.

⁴⁷² JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 142, 1: ...ὅτι ἐξαιρέτως ἦσθην τῇ συνουσίᾳ, ὁμολογῶ, καὶ τούτους δὲ οἶμαι ὁμοίως ἐμοὶ διατεθεῖσθαι· πλεον γὰρ εὖρομεν ἢ προσδοκῶμεν καὶ προσδοκηθῆναι ποτε δυνατὸν ἦν. Εἰ δὲ συνεχέστερον ἦν τοῦτο ποιεῖν ἡμᾶς, μᾶλλον ἂν ὠφελῆθαι, ἐξετόζοντες αὐτούς τοὺς λόγους...

⁴⁷³ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 142, 2.

⁴⁷⁴ SIMONETTI, M., *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, p. 311.

Definitivamente, enquanto Simonetti procurou no *Pastor de Hermas* e na *I Clemente* elementos gerais que justificassem a sua interpretação sobre o desempenho intelectual dos cristãos, nós não conseguimos ver em nenhum outro componente da literatura cristã anterior a Justino os elementos decisivos que marcassem tão fortemente toda a igreja de Roma no que diz respeito à mesma escolha.

Assim, antes da comunidade de Justino, Roma é um núcleo de aglomeração de personagens com competências particulares positivas. Depois da comunidade de Justino, a voz dos cristãos romanos faz-se ouvir por um representante que tenta levar os seus ensinamentos à compreensão da classe imperial e, por consequência, inicia o processo que, na nossa opinião, resultará no interesse e na aceitação romana cristã do sistema escolar e da inserção cultural através da filosofia. E se isso, em um modo que não compete a nós aprofundarmos neste estudo, favoreceu até mesmo na unificação da organização eclesial que potencializou a autoridade do bispo de Roma⁴⁷⁵, nas suas bases, representa o serviço incontestável para o entendimento da fé e a vivência da justiça, ao qual Justino efetivamente se dedicou.

Desta forma, permanece suspensa a pergunta sobre se e quando a credibilidade de Justino passou a depender do fato que ele estivesse em Roma. Além do mais, para Eusébio, o martírio de Justino em Roma coroa definitivamente os esforços bem-sucedidos de um longo período de dedicação à defesa e exposição da verdade⁴⁷⁶. Por esta razão, Eusébio recomenda a leitura das obras de Justino como se o apologeta romano possuísse uma autoridade insubstituível para o mundo antigo. Eusébio diz:

Justino nos deixou um grande número de obras que testemunham um espírito cultivado e zelado pelas coisas divinas e que estão cheias de utilidade... Foi necessário dizer todas estas coisas [sc. Eusébio tinha apresentado o elenco dos livros de Justino] para encorajar os amigos do estudo a frequentar com zelo as obras deste autor⁴⁷⁷.

⁴⁷⁵ SIMONETTI, M., *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, p. 313.

⁴⁷⁶ EUSÉBIO DE CESAREIA, HE IV, 16,1.

⁴⁷⁷ EUSÉBIO DE CESAREIA, HE IV,18,1 e 10: Πλείστα δὲ οὗτος καταλέλοιπεν ἡμῖν πεπαιδευμένης διανοίας καὶ περὶ τὰ θεῖα ἐσπουδακίας ὑπομνήματα, πάσης ὠφελείας ἔμπλεα...καὶ ταῦτα δὲ ἀναγκαίως εἰρήσθω εἰς προτοπήν τοῦ μετὰ σπουδῆς τοὺς φιλομαθεῖς καὶ τοὺς τούτου περιέπειν λόγους .

4.7 Persuasão e fé

Assim como nós temos buscado os aspectos determinantes da comunidade-escola de São Justino, com êxito exemplar o belga Joly explorou as funções essenciais do que ele chama *racionalismo cristão dos apologetas*, reservando um espaço muito importante para a verificação do uso exclusivo que o apologeta romano faz da terminologia πιστέω e πείθω, assim como dos seus respectivos substantivos. Segundo Joly, nenhum outro escritor da literatura apologética oferece tal relação, o que revela o específico interesse que motivava a atividade filosófica do nosso autor⁴⁷⁸. Além do uso coordenado dessas terminologias dentro da *I Apologia*⁴⁷⁹, percebeu-se que, em muitos casos por substituição, São Justino emprega o verbo πείθω onde normalmente se pressupõe o uso de πιστέω, a fim de exprimir o caráter positivo da adesão de fé ao processo racional da filosofia. A seguir, reproduzimos o elenco apresentado por Joly⁴⁸⁰:

I Apol. 5,4	ὧ̄ πεισθέντες ἡμεῖς... pela fé que temos nele [sc. em Cristo]
I Apol. 14,1	μετὰ τὸ τῷ λόγῳ πεισθῆναι ἐκείνων μὲν ἀπέστημεν... Depois de crer no Verbo, nós nos afastamos deles [sc. dos demônios]
I Apol. 53,2	Τίτι γὰρ ἂν λόγῳ ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι ἐπειθόμεθα... Por qual motivo haveríamos de crer que um homem crucificado
I Apol. 65,1 ⁴⁸¹	Ἡμεῖς δὲ μετὰ τὸ οὕτως λουσαι τὸν πεπεισμένον... Da nossa parte, depois que assim foi lavado aquele que creu...
II Apol. 1, 2	χωρὶς τῶν πεισθέντων τοὺς ἀδίκους καὶ ἀκολάστους ἐν ἀωνίῳ πυρὶ κολασήσεσθαι Exceto os que acreditam que os iníquos e os intemperantes serão castigados com o fogo eterno

⁴⁷⁸ R. JOLY, *Christianisme et philosophie: études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*. Bruxelles 1973, 114.

⁴⁷⁹ I Apol. 8, 2; 10, 1; 10, 4; 17, 4; 18, 2 e 30, 1.

⁴⁸⁰ R. JOLY, *Christianisme ... op. cit.* Bruxelles 1973, 115.

⁴⁸¹ Veja-se também o mesmo emprego em *Dial.* 32, 4; 58, 2 e 59, 5.

<p><i>II Apol.</i> 10, 8</p>	<p>Σωκράτει μὲν γὰρ οὐδεὶς ἐπέισθη... Χριστῷ δὲ... οὐ φιλόσοφοι οὐδὲ φιλόλογοι μόνον ἐπέισθησαν De fato, ninguém acreditou em Sócrates... em Cristo porém... acreditaram não só os filósofos e os homens cultos</p>
<p><i>Dial.</i> 29, 2⁴⁸²</p>	<p>μέχρις οὗτου ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ πέπεικεν αὐτοῦς... καὶ οὕτω πεισθέντες ταῦτα ἐδίδαξαν... ὅθεν καὶ ἡμεῖς βέβαιοι ἐν τῇ πίστει καὶ μαθητεία αὐτοῦ ἔσμεν até que ele ressuscitou dos mortos e os [sc. os apóstolos] convenceu... Persuadidos, assim eles ensinaram estas coisas... Por isso, nós nos sentimos firmes na sua fé e doutrina</p>
<p><i>Dial.</i> 96, 2⁴⁸³</p>	<p>πεπεισμένοι ὅτι πανθ' ὅσα ὑπέσχηται ὁ θεὸς διὰ τοῦ Χριστοῦ ἀγαθὰ ἀποδώσει ἡμῖν nós acreditamos que Deus dará a nós todos os bens que ele nos prometeu por meio de Cristo</p>

Não há como perceber esta nuance terminológica pelas traduções modernas, que sempre deveriam considerar a características apresentadas nesta tabela. No que diz respeito à nossa reflexão, nós gostaríamos de reforçar que o texto de maior destaque no estudo de Joly — *Dial.* 53, 5-6 — não diz respeito apenas ao conteúdo da fé, mas também à sua exposição (μαθητεία), porque está claro que, com tudo o que vimos neste capítulo, a atividade de mestre cristão elaborada a partir de uma reflexão filosófica justineia exclusiva sobre as necessidades de aperfeiçoar a linguagem do discurso evangélico se torna o fundamento do que Joly chamou *racionalismo cristão dos apologetas*.

4.8 Reflexões conclusivas

Como resultado da união de todas as características que exploramos neste capítulo, nós já podemos enxergar os elementos distintivos da comunidade romana de Justino a partir da atividade que desempenhava e dos vínculos eclesiásticos extrínsecos ao seu próprio minis-

⁴⁸² Paralelamente se percebe o emprego do termo em relação aos ensinamentos dos judeus em *Dial.* 9, 1 e 137, 2 ou em relação ao culto de Mitra em *Dial.* 70, 1.

⁴⁸³ Veja-se também *Dial.* 106, 1.

tério. Vimos que, em si mesmas, as dificuldades de localização topográfica da escola de Justino não são um problema, mas são algo que engloba todas as estruturas escolásticas da antiguidade. Embora fosse consciente da presença de tantas realidades eclesiais fisicamente distintas, Justino compreende o conceito universal da Igreja, sobretudo no testemunho que os fiéis oferecem ao morrerem por amor de Cristo. No entanto, ao enfatizar a necessidade de sempre dizer a verdade diante das acusações dos perseguidores, Justino introduz a reflexão filosófica e estimula os seus companheiros-discípulos com os mesmos valores. Não há dúvidas textuais sobre o fato que Justino desempenhava de maneira profissional a função de filósofo e professor e que possuísse os recursos monetários necessários para desempenhar a sua atividade.

Os indícios confirmam que a escolarização da comunidade de São Justino tenha como elemento de distinção a aplicação dos princípios filosóficos, já que só o fato de haver professores ao interno da sua hierarquia não era uma novidade dentro do cristianismo. Em relação aos valentinianos, os professores já ocupavam uma função — possivelmente catequética — muito importante. Justino vislumbrou um cristianismo amadurecido pela reflexão filosófica que, ao mesmo tempo, interpretasse, avaliasse e guiasse os homens no processo do conhecimento de Deus, dos costumes e das normas da justiça. Ao menos entre os cristãos, Justino conquistou o espaço de credibilidade que buscava com os seus escritos.

5. Livros, Conteúdo e Ensino

Qual capítulo que se debruça sobre o material didático e a atividade pedagógica em conexão com as conquistas justineias de novos horizontes, as próximas linhas são a constatação efetiva de que nós estamos diante de um novo *approach* eclesiástico que usufrui das técnicas e metodologias oferecidas pelas escolas de filosofia, não apenas no que diz respeito ao conteúdo, mas também nas suas motivações de ensino.

5.1 Exemplo do uso da matemática

Justino admite que o seu conhecimento em geometria seja rudimentar, quando narra o seu encontro com um filósofo pitagórico ao início do *Diálogo com Trifão*⁴⁸⁴. As citações matemáticas, se assim podemos considerá-las, são aparentemente banais. Todavia, acreditamos que juntas elas possam nos introduzir ao esquema pedagógico justineo propriamente dito.

Na prática, são Justino acredita que o fator numérico da superioridade dos cristãos no mundo em relação aos judeus seja prova da autenticidade do cumprimento das profecias e respaldo da verdade do seu ensinamento⁴⁸⁵. No entanto, em que sentido o que é mais numeroso (πλείονας) poderia respaldar a veracidade (ὀληθεστέρους) de alguma coisa? Acreditamos que Justino responda a esta pergunta ao recordar um conselho prático sobre a necessidade da repetição de textos no discurso:

Se agora vos repito aquilo que já antes tinha dito muitas vezes, não me parece coisa fora de propósito. Sempre estamos vendo o sol, a lua e os astros percorrer o mesmo caminho, trazendo as mudanças de estações; não é porque se perguntou muitas vezes a um contador quanto são dois mais dois e por sempre ter respondido quatro, que ele deixará de dizer que são quatro. Quanto mais se afirma com certeza, sempre

⁴⁸⁴ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 3, 5.

⁴⁸⁵ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 53, 3.

se diz e se afirma do mesmo modo. Assim sendo, seria ridículo que alguém, tendo as Escrituras dos profetas como objeto de sua conversa, as abandonasse e não repetisse sempre as mesmas, mas pensasse em cogitar coisas melhores por conta própria⁴⁸⁶.

Na sua argumentação, Justino une os exemplos mais comuns da astronomia e da matemática, para demonstrar que quanto mais verificável for uma realidade mais a verdade sobre aquela coisa será imutável e, por isso, confiável. Ora, Justino encontra um método válido que justifique a composição da sua obra literária, como admite Bobichon⁴⁸⁷. Nós acrescentaríamos aqui o significado pedagógico deste método, pois Justino mesmo diz que a repetição resumida dos textos que tinha citado no primeiro dia era realizada em vista dos novos ouvintes, para que compreendessem o seu discurso⁴⁸⁸. Deste modo, Justino expressa o interesse pela clareza do discurso e pelo entendimento dos ouvintes.

Com a polêmica judeu-cristã sobre a interpretação de Gn 1, 26 muitos estudiosos⁴⁸⁹ contribuíram para a história da exegese deste texto, indicando que Justino provavelmente compartilhava o ensinamento de alguns textos apócrifos, de alguns rabinos e de Filão. Evidentemente, algo que estas fontes não compartilham é a tendência trinitária cristã que Justino dá a este texto. Ali, encontramos mais uma vez a argumentação com base em um dado numérico interessante. Tecnicamente, o texto oferece uma dificuldade por causa do tão conhecido plural majestático, ao qual alguns recorriam para dizer que “fazemos”

⁴⁸⁶ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 85, 5: Καὶ νῦν πρὸς ὑμᾶς ἐὰν τοῦτο λέγω, εἰ καὶ ἐταυτολόγησα πολλάκις, οὐκ ἄτοπον εἰπεῖν ἐπίσταμαι· γελοῖον μὲν γὰρ πρᾶγμα ἐστὶν ὄραν τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα τὴν αὐτὴν ὁδὸν αἰεὶ καὶ τὰς τροπὰς τῶν ὠρῶν ποιεῖσθαι, καὶ τὸν ψηφιστικὸν ἄνδρα, εἰ ἐξετάζοιτο τὰ δις δύο πόσα ἐστὶ, διὰ τὸ πολλάκις εἰρηκέναι ὅτι τέσσαρα, οὐ παύσεσθαι τοῦ πάλιν λέγειν ὅτι τέσσαρα, καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως ὅσα παγίως ὁμολογεῖται αἰεὶ ἄσαύτως λέγεσθαι καὶ ὁμολογεῖσθαι, τὸν δὲ ἀπὸ τῶν γραφῶν τῶν προφητικῶν ὁμιλίας ποιούμενον ἐὰν καὶ μὴ τὰς αὐτὰς αἰεὶ λέγειν γραφάς, ἀλλ' ἠγεῖσθαι ἑαυτὸν βέλτιον τῆς γραφῆς γεννήσαντα εἰπεῖν.

⁴⁸⁷ BOBICHON, PH., Justin Martyr, Dialogue avec Triphon, p. 110-111 e 797, n. 14.

⁴⁸⁸ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 85, 4.

⁴⁸⁹ CERBELAUD, D., Thèmes de la polémique chrétienne contre le judaïsme au II^e siècle, p. 207. HRUBY, K., Exégèse rabbinique et exégèse patristique, p. 359-360; JERVELL, J. Imago Dei: Gn 1, 26 im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen. WILSON, R. M. L., The Early Exegesis of Gn. 1, 26, p. 420-437. Esses e outros estudos estão listados num apêndice sobre o tema na edição crítica de Bobichon. BOBICHON, PH., Justin Martyr, Dialogue avec Triphon, p. 948-952.

era um modo de falar a si mesmo (ὁποῖον καὶ ἡμεῖς μέλλοτες τι ποιῆν πολλάκις πρὸς ἑαυτοὺς λέγομεν Ποιήσωμεν)⁴⁹⁰. Justino vai atrás de Gn 3,22, onde, recordando a criação de Adão, Deus afirmara que o primeiro homem tinha se tornado “como um de nós” (ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν). Com efeito, Justino explora esta expressão, dizendo que “como um de nós” pressupõe, pelo menos, dois (ἀριθμὸν τῶν ἀλλήλοις συνόντων, καὶ τὸ ἐλάχιστον δύο μεμίνυκεν)⁴⁹¹.

Para demonstrarmos que se trata de um recurso “matemático”, recorreremos ao texto de Justino em *Dial.* 129, 2:

Da mesma forma, quando citei a palavra dita por Deus no princípio: ‘Eis que Adão se tornou um de nós’, esse ‘como um de nós’ é também expressão de número, e essas palavras não admitem explicação tipológica, como pretendem os sofistas, incapazes de dizer a verdade ou de entendê-la⁴⁹².

Os textos citados têm uma conexão clara com a atividade do mestre e com a apresentação da sua doutrina ao seu discípulo. Ainda neste capítulo nós constataremos que nem sempre as passagens bíblicas permitem uma exegese tipológica, como normalmente se presume que Justino o faça.

5.2 A convergência de nomes e as suas funções na hermenêutica cristã

Este tema está relacionado com a linha condutora do ensino oferecido por Justino. De maneira sistemática, Noce⁴⁹³ e Bobichon⁴⁹⁴ são os pesquisadores que se aproximam mais da proposta deste tópico. A intuição de Noce traçou a função crucial do grande grupo de títulos

⁴⁹⁰ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 62, 2. No mesmo texto, Justino relata conhecer a interpretação que identifica “façamos” com a conversa entre Deus e os elementos com os quais criou o homem.

⁴⁹¹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 62, 3.

⁴⁹² JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 129, 2: Καὶ πάλιν ὅταν λέγη ὁ Λόγος εἰρηκέναι τὸν θεὸν ἐν ἀρχῇ Ἰδοὺ Ἀδομὴ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν, τότε Ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν καὶ αὐτὸ ἀριθμοῦ δηλωτικὸν ἔστιν, ἀλλ’ οὐ προπολογίαν χωροῦσιν οἱ λόγοι, ὡς ἐξηγεῖσθαι ἐπιχειροῦσιν οἱ σοφισταὶ καὶ μηδὲ λέγειν τὴν ἀλήθειαν μηδὲ νοεῖν δυνάμενοι.

⁴⁹³ NOCE, C., *Giustino: il nome di Dio*, p. 220-238.

⁴⁹⁴ BOBICHON, PH., *Fonctions et valeurs des noms dans les écrits de Justin Martyr*, p. 93-121.

usados por Justino no seu processo hermenêutico, o que lhe permite de criar um sistema coerente de interpretação. Mais recentemente, Bobichon escreveu um artigo técnico sobre o conteúdo semântico destes nomes, afirmando que, em Justino, o nome tem significados que se multiplicam a cada página: cognitivo, literário, de identidade, étnico, hermenêutico e teológico. Segundo Bobichon, tal larga variedade de significados enriquece os estudos que envolvem tanto a onomástica platônica quanto a exegese midráxica ou filoniana⁴⁹⁵. Infelizmente, ninguém mais dedicou a atenção devida a estes significados, desde pelo menos os últimos trinta anos⁴⁹⁶.

No seu artigo, Noce tenta se relacionar com o significado dos nomes que Justino tinha listado sobre Deus e Jesus. A sua tentativa tem como objetivo principal a recomposição e o posicionamento da argumentação de Justino no conjunto de comentários patrísticos sobre Ex 3, 14, onde se chega à conclusão que inefabilidade e invisibilidade, quais expressões da transcendência de Deus, pertenciam, em última análise, à tradição judaica e pagã⁴⁹⁷. No percurso do seu artigo, Noce tenta elucidar como Justino combinara e adaptara o ensinamento cristão com o judaísmo e o medioplatonismo de maneira a formular as suas *Apologias*.

Em parágrafos relativamente mais breves sobre os títulos divinos, Moreschini diz que estes títulos não podem presumir que Justino seguisse a mesma concepção que o Pseudo-Dionísio Areopagita⁴⁹⁸, o que lhe faz concluir que a transcendência divina em Justino proíbe o acesso aos pensamentos mais íntimos de Deus⁴⁹⁹. Por sua vez, Osborn observa a inefável natureza de Deus como um problema filosófico que permite Justino reconhecer algumas características sobre Deus que não pertencem ao discurso profético ou cristão⁵⁰⁰.

A começar pelos nomes atribuídos a Deus e o significado de cada título, parece que os estudos desenvolvidos até hoje queiram encon-

⁴⁹⁵ BOBICHON, PH., *Fonctions et valeurs des noms dans les écrits de Justin Martyr*, p. 121.

⁴⁹⁶ A pesquisa de Carlo Noce aparece como uma iniciativa isolada em todo o universo bibliográfico sobre Justino que tivemos acesso.

⁴⁹⁷ NOCE, C., *Giustino: il nome di Dio*, p. 220-221.

⁴⁹⁸ MORESCHINI, C., *Giustino martire, il primo cristiano platonico*, p. 99.

⁴⁹⁹ MORESCHINI, C., *Giustino martire, il primo cristiano platonico*, p. 101.

⁵⁰⁰ OSBORN, E. F., *Justin Martyr*, p. 70.

trar um método efetivo para a compreensão da teologia apofática de são Justino, mas este é um item com relevâncias secundárias para a nossa tese, visto que a nossa hipótese pressupõe cada nome como um instrumento metodológico para a hermenêutica do apologeta romano, cujas características mais remotas não se limitam à teologia negativa. Na verdade, as características que se escondem por detrás da aplicação dos títulos divinos incluem a vida cristã, o comportamento humano e a sua natureza teológica. Nós gostaríamos de denominar este processo como “a convergência dos nomes” nas proposições apologéticas de Justino, ou seja, a inspiração que estimulou Justino a conceber as suas *Apoloias*, partindo da interpretação hermenêutica destes nomes. Como inspiração, entende-se um substrato para o método hermenêutico, aquilo que gostaríamos de desenvolver a partir de uma abertura para o entendimento do processo pedagógico do nosso autor.

Na *I Apologia* o título dos interlocutores representa a primeira expressão desta inspiração. De fato, com as formas “a razão indica” (ὁ λόγος ὑπαγορεύει)⁵⁰¹ e “a sã razão indica” (ὁ σώφρων λόγος ὑπαγορεύει)⁵⁰² o apologeta insiste que os seus interlocutores deveriam viver de acordo com o significado dos nomes deles. Então, os seus títulos são utilizados como mais do que simples formas de saudação ou cortesia. Em última análise, estes títulos implicam uma exigência ética. Em *I Apol. 2, 2* Justino lembra os seus interlocutores que, a não ser que eles vivam como os títulos pelos quais são conhecidos exigem, eles se tornarão vítimas da sua própria condenação: “Vós ouvis em toda parte que sois chamados piedosos e filósofos, guardiães da justiça e amantes da instrução; mas que o sejais realmente, é coisa que deverá ser demonstrada”⁵⁰³.

Deste modo, é necessário que os seus interlocutores façam o que é justo, motivados sempre pela mesma razão (ὡς αἰρεὶ λόγος)⁵⁰⁴. Na verdade, encorajados pelos imperadores, os filósofos e os poetas deveriam desejar aquilo que é mais sublime em suas profissões. Se eles

⁵⁰¹ JUSTINO DE ROMA. *I Apol. 2, 1*.

⁵⁰² JUSTINO DE ROMA. *I Apol. 2, 1*.

⁵⁰³ JUSTINO DE ROMA. *I Apol. 2, 2*: Ὑμεῖς μὲν οὖν, ὅτι λέγεσθε εὐσεβεῖς καὶ φιλόσοφοι καὶ φύλακες δικαιοσύνης καὶ ἐραστοὶ παιδείας, ἀκούετε πανταχοῦ· εἰ δὲ καὶ ὑπάρχετε, δεῖχθήσεταί.

⁵⁰⁴ JUSTINO DE ROMA. *I Apol. 3, 4*.

aceitam a impiedade e o ateísmo, eles contradizem conseqüentemente a dignidade dos seus títulos⁵⁰⁵.

Em concordância com a formalidade da expressão “a verdadeira razão proíbe” (οὐχ ὑπαργορεύει ὁ ἀληθῆς λόγος), em *I Apol.* 3, 1, Justino defende a legitimidade do estilo de vida cristão que é ameaçado pelos rumores perversos (διὰ φήμην πονηράν). O artífice das calúnias contra os cristãos testemunha a inocência dos acusados e, ao mesmo tempo, prova a culpa dos líderes políticos. Como resultado, ao dar o exemplo de Sócrates, Justino faz com que as suas palavras contra a sociedade romana convirjam em forma de defesa do nome cristão, por causa do qual os fiéis foram capturados e acusados de serem ateus (ἄθεοι), ímpios (ἀσεβεῖς) e malfeitores (κακοῦργοι)⁵⁰⁶.

A característica do seu modo de expressar - mais uma vez indicada pela forma ὑπὸ λόγου⁵⁰⁷ - faz prosseguir a sua argumentação em direção ao nome de Jesus, pelo qual os cristãos são chamados⁵⁰⁸. É óbvio que uma falsa concepção de cada um destes nomes (“imperador”, “filósofo”, “poeta”, “cristão” e “Deus”) faz parte de um mesmo problema, ou seja, quando se coíbe os elementos de comportamento moral implícitos nas atividades correspondentes por estes nomes, compromete-se do mesmo modo a validade destes títulos.

Assim, a defesa do nome de Deus ocorre em consequência da indignação de Justino contra a idolatria institucionalizada. Ao centro deste tópico não se encontra o problema da infabilidade divina, mas o erro daqueles que usam o nome de Deus indevidamente:

Também não honramos, com muitos sacrifícios e coroas de flores, esses que os homens, depois de dar-lhes forma e colocá-los nos templos, chamam de deuses. Com efeito, sabemos que são coisas sem alma e mortas, que não têm forma de Deus. Nós não cremos que Deus tenha semelhante forma, que alguns dizem imitar para tributar-lhes honra. Na verdade, o nome e a figura que levam são daqueles maus

⁵⁰⁵ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 4, 8-9.

⁵⁰⁶ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 4, 5; 4, 7; 5, 3; 7, 1.

⁵⁰⁷ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 5, 4.

⁵⁰⁸ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 4, 5; 5, 4.

demônios que um dia apareceram no mundo... Não só consideramos isso irracional, mas também um insulto a Deus, pois, tendo ele glória e forma inefável, dá-se o nome de Deus a coisas corruptíveis e que necessitam de cuidado. Muitos, apenas mudando a figura e dando forma conveniente através da arte, dão o nome de deus àquilo que serviu de instrumento ignominioso⁵⁰⁹.

Submetida à mesma inspiração, Justino continua a sua apologia, convencido que o simples fato de pronunciar um nome (ὄνόματος προσωνομία) não sustenta ainda qualquer que seja o julgamento moral que se queira fazer sobre alguém⁵¹⁰. O *Diálogo com Trifão* consolida a função hermenêutica do nome cristão das *Apologias* com a explicação do significado dos títulos bíblicos de Deus. É interessante como o *Diálogo com Trifão* permite a identificação dos princípios apresentados pelas *Apologias*, ao interpretá-los a partir da relação entre judeus e cristãos. De acordo com *Dial.* 17, 1, por exemplo, os judeus são “instigadores de opiniões malvadas” (ἀπ’ εἰκένου κακῆς προλέψεως αἵτιοι), cuja disseminação em todo o mundo causa a assim chamada heresia dos cristãos⁵¹¹. Já ao tempo do *Diálogo com Trifão* a linguagem apologética tinha se convertido no ponto de união onde a comunhão ontológica entre cristão e Cristo tinha se explicitado e os eventos históricos (perseguição etc.) tinham se tornado sinal claro da autenticidade desta união⁵¹².

⁵⁰⁹ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 9, 1-3: Ἄλλ’ οὐδὲ θυσίας πολλὰς καὶ πλοκαῖς ἀνθρώπων τιμῶμεν οὐς ἄνθρωποι μορφώσαντες καὶ ἐν ναοῖς ἰδρύσαντες θεοὺς προσωνόμασαν, ἐπεὶ ἄψυχὰ καὶ νεκρὰ τὰῦτα γινώσκωμεν καὶ θεοῦ μορφήν μὴ ἔχοντα [οὐ γὰρ τοιαύτην ἠγούμεθα τὸν θεὸν ἔχειν τὴν μορφήν, ἣν φασὶ τινες εἰς τιμὴν μεμιῆσθαι], ἀλλὰ ἐκείνων τῶν φανέντων κακῶν δαιμόνων καὶ ὀνόματα καὶ σχήματα ἔχειν... Καὶ ἐξ ἀτίμων πολλὰκις σκευῶν διὰ τέχνης τὸ σχῆμα μόνον ἀλλάξαντες καὶ μορφοποιήσαντες, θεοὺς ἐπινοοῦσιν. Ὅπερ οὐ μόνον ἄλογον ἠγούμεθα, ἀλλὰ καὶ ἐφ’ ὕβρει τοῦ θεοῦ γίνεσθαι, ὃς ἄρητον δόξαν καὶ μορφήν ἔχων ἐπὶ φθορατοῖς καὶ δεομένοις θεραπείας πράγμασιν ἐπινοοῦται.

⁵¹⁰ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 4, 1.

⁵¹¹ Eusébio de Cesareia cita *Dial.* 17, 1 em HE IV, 18, 7 com algumas variantes insignificantes. Bobichon nos informa que Justino tinha sido o primeiro escritor cristão a fazer uso extensivo do termo “χριστιανοί”, atestando-o vinte e duas vezes entre as *I e II Apologias* em proporção às vinte e três vezes que o podemos encontrar no *Diálogo com Trifão*. BOBICHON, PH., Justin Martyr, Dialogue avec Triphon, p. 634, n. 9.

⁵¹² Justino relê os sofrimentos de Cristo, assinalando a perseguição aos cristãos como um requerimento inegável para a fé, uma vez que eles honravam ao verdadeiro Deus com as suas vidas e conquistavam a mesma recompensa que Cristo. Ver também JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 17, 1; 30, 2; *II Apol.* 12, 1; 12, 4.

Sendo assim, nós podemos dizer que esta “inspiração” é um elemento essencial da hermenêutica da vida cristã, onde os seus componentes expressam a conexão da estrutura argumentativa de são Justino em suas obras. Nem por isso, esta inspiração deve ser considerada como uma contribuição totalmente original de são Justino. Podemos dizer que o apologeta romano pode estar lidando com esta inspiração a partir de uma típica reação filosófica anti-estóica⁵¹³. Com efeito, Aspásio afirma a necessidade de se formular uma filosofia ética que considere os princípios da filosofia teórica em segundo plano⁵¹⁴. Alcuíno e Máximo de Tiro elaboram críticas parecidas, quando o primeiro define que a vida teórica seja honrável (τίμιος) e a conduta ética seja necessária (ἀναγκαιός)⁵¹⁵, enquanto o segundo personagem insiste em dizer que a vida prática é mais útil que a conjectura⁵¹⁶.

Como nós já demonstramos, a convergência dos nomes nas obras de Justino pode corresponder a uma descrição complexa que cobre ao mesmo tempo muitas situações, que, se vistas em conjunto, tornam o pensamento do apologeta romano mais claro e evidenciam as propostas do seu ensinamento. Sem um mecanismo de análise que tenha em vista as partes destas situações, torna-se tão confuso compreender a hermenêutica justineia, que alguns passam a menosprezar excessivamente a capacidade do autor. Vejamos como, em um texto não muito longo, Justino reúne todos os elementos da convergência dos nomes:

Matastes o Justo e, antes dele, os seus profetas. E agora rejeitais os que esperam nele e em Deus onipotente e criador de todas as coisas, que o enviou e, no que depende de vós, o desonrais, maldizendo em vossas sinagogas aqueles que creem em Cristo. Não tendes poder para pôr vossas mãos sobre nós, porque sois impedidos pelos que agora mandam; mas fizestes isso sempre que vos foi possível. É por isso que Deus clama contra vós por meio de Isaías: Vede como pereceu o justo e ninguém reflete sobre isso. Porque o justo é arrebatado de diante da iniquidade. Ele estará em paz. A sua sepultura foi arrebatada do meio deles. Vós, porém, aproximai-vos daqui, filhos iníquos,

⁵¹³ BECCHI, F., *Aspasio, commentatore di Aristotele*, p. 5375.

⁵¹⁴ *EN^{tas}* 2, 6.

⁵¹⁵ *Didask.* 153, 2-7.

⁵¹⁶ *Philosoph.* XVI, 5 e 10 em MORESCHINI, C., *Aspetti della cultura filosofica negli ambienti della Seconda Sofistica*, p. 5110.

descendência de adúlteros, filhos de prostituta. De quem caçoastes e contra quem abristes a boca e soltastes a língua?⁵¹⁷.

Efetivamente, o apologeta resume a sua defesa, dizendo que os cristãos eram inocentes, porém, ele também deseja integrar à sua interpretação cada aspecto da convergência dos nomes: a) a iniciativa malvada dos judeus; b) a unidade entre os cristãos e Cristo; c) a reafirmação dos títulos divinos; d) a irracional perseguição aos cristãos; e) o inapropriado uso do poder; f) a moralidade baseada na relação com Deus; g) o balanço entre as boas e más consequências dos atos humanos. Certamente, cada um destes aspectos acima mencionados serve para entender melhor a interpretação que Justino faz de Is 57, 1-4.

Antes de concluirmos esta parte do nosso estudo, precisamos observar brevemente os sinais de que estamos realmente diante de um esquema exegético particular que se associa a elementos formais de comunicação⁵¹⁸ cujo progresso é inquestionável. Por isso, a nossa avaliação se afasta das conclusões de Simonetti⁵¹⁹, a fim de que possamos afirmar que, em muitas vezes, Justino não usa a tipologia⁵²⁰ para interpretar as citações bíblicas.

⁵¹⁷ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 16, 4-5: Ἀπεκτείνετε γὰρ τὸν δίκαιον καὶ πρὸ αὐτοῦ τοὺς προφῆτας αὐτοῦ· καὶ νῦν τοὺς ἐλπίζοντας ἐπ' αὐτὸν καὶ τὸν πέμψαντα αὐτὸν παντοκράτορα καὶ ποιητὴν τῶν ὅλων θεὸν ἀθετεῖτε καὶ, ὅσον ἐφ' ὑμῖν, ἀτιμάζετε, καταρώμενοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ τὸν Χριστόν. Οὐ γὰρ ἐξουσίαν ἔχετε αὐτόχειρες γενέσθαι ἡμῶν διὰ τοὺς νῦν ἐπικρατοῦντας· ὁσάκις δὲ ἂν ἐδυνήθητε, καὶ τοῦτο ἐπράξατε. Διὸ καὶ ἐμβοᾷ ὑμῖν ὁ θεὸς διὰ τοῦ Ἡσαίου λέγων· Ἴδετε ὡς ὁ δίκαιος ἀπώλετο, καὶ οὐδεὶς κατανοεῖ. Ἀπὸ γὰρ προσώπου τῆς ἀδικίας ἦρται ὁ δίκαιος. Ἔσται ἐν εἰρήνῃ ἡ ταφὴ αὐτοῦ ἦρται ἐκ τοῦ μέσου. Ὑμεῖς προσηγάγετε ὧδε, υἱοὶ ἄνομοι, σπέρμα μοιχῶν καὶ τέκνα πόρνης. Ἐν τίνι ἐνετρυφάτε καὶ ἐπὶ τίνα ἠνοίζετε τὸ στόμα καὶ ἐπὶ τίνι ἐχαλάσατε τὴν γλῶσσαν;

⁵¹⁸ MIRANDA, A., *Giustino e la ricerca della salvezza nella seconda sofistica*, p. 31.

⁵¹⁹ SIMONETTI, M. Lettera e/o allegoria, un contributo alla storia dell'esegesi patristica, p. 39. Apesar do fato de Simonetti reconhecer que Justino não aplica, em um modo sistemático, a tipologia às referências Antigo Testamento (p. 38), a sua conclusão vai além da descrição do que afirmara antes e, por isso, não poderia se tornar um modelo standard para a leitura atual das *Apologias* e do *Diálogo com Trifão*, uma vez que nem sempre Justino está pensando em tipologia durante o seu processo hermenêutico. Em nossa opinião, o valor dado aos títulos divinos e humanos está na base da hermenêutica de Justino, o que, em parte, será caracterizado também pela tipologia.

⁵²⁰ De acordo com Simonetti, *Dial.* 114, 1 seria suficientemente claro no que diz respeito à

Quando isso acontece, a sua autêntica sensibilidade exegética entra em contato com os sentimentos que assumem outras formas, como na interpretação de Is 57, 1-4. Torna-se um perigo que este tipo de hermenêutica reduzida à tipologia dê margem a dificuldades de compreensão do significado dos títulos divinos e cristãos das obras de Justino — mais ético, filosófico e teológico que definidos por proposições históricas quais a realização de promessas — como têm sido omitidos em estudos atuais⁵²¹.

5.3 Pouca referência a Jó

A questão sobre as referências do livro de Jó realizadas pelos autores cristãos do segundo século é complexa, por ser um capítulo importante na história da recepção do texto em ambiente cristão; é, ao mesmo tempo, limitada devido ao número escasso de fontes patrísticas antigas. A professora Mara introduz o tema, afirmando categoricamente

distinção das funções da hermenêutica de Justino em *typoi* e *logoi*. Aqueles *typoi* correspondem a dois níveis de interpretação, onde o significado cristológico supera a intenção histórica das narrativas bíblicas, sem, no entanto, suprimi-la. *Logoi* são as profecias, cujos fatos realmente se realizam. SIMONETTI, M. Lettera e/o allegoria, un contributo alla storia dell'esegesi patristica, p. 38. JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 114, 1: "Ἐσθ' ὅτε γὰρ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἐνοργῶς πρόττεσθαι τι, ὃ τύπος τοῦ μέλλοντος γίνεσθαι ἦν, ἐποιοι, ἔσθ' ὅτε δὲ καὶ λόγους ἐρθέγγεστο περὶ τῶν ἀποβαίνειν μελλόντων, φθεγγόμενον αὐτοὺς ὡς τότε γινομένων ἢ καὶ γεγενημένων.

⁵²¹ A experiência foi desagradável quando nós participamos da discussão de uma recente tese, onde o autor generalizou as indicações hermenêuticas de Simonetti sobre uma característica específica da exegese de Justino como se isso fosse válido para todas as suas interpretações e irrefutável. Em resposta à sua própria questão sobre qual tipo de exegese poderia ser evidenciada a partir dos textos de Justino, concluiu-se a principal parte da sua tese, dizendo que a exegese histórica é a única que Justino conhece. GIROLAMI, M., La recensione del salmo 21 (LXX) in Giustino, p. 64-67. Em suas palavras: "*L'unica esegesi che Giustino riconosce è quella storica, sapendo che l'unica 'storia' degna di questo nome, perché rivelatrice e comunicatrice, è quella di Cristo. È alla luce di questa concezione 'economica', che è storica ed esegetica insieme, che va inteso il concetto 'profezia' [sc. logoi], che è molto distante però da quella contenuta nei testi profetici biblici. Innanzitutto bisogna notare che la categoria profetica per l'AT appartiene sono ad alcuni libri, mentre per Giustino essa si estende a tutto il materiale veterotestamentario, in quanto preannuncio e previsione di Cristo*". p. 67. Estas palavras deveriam ter sido justamente afirmadas sobre a exegese do Salmo 21, que era o objeto central da pesquisa de Girolami. No entanto, parece que é um risco muito grande limitar todo o esforço interpretativo de Justino de uma maneira tão redutiva. Por isso, uma reanálise sobre os elementos hermenêuticos em uma perspectiva mais larga da metodologia de São Justino é, sem dúvidas, urgente e necessária, a fim de que se evitem mais incompreensões e interpretações como esta.

te que, se não fossem os comentários de *Clemente de Roma*, nós não encontraríamos nenhuma outra referência a Jó no segundo século⁵²².

Com uma pesquisa mais restrita, o francês Hervé Tremblay vai à procura da interpretação patrística que se destacou pela releitura messiânica de Jó 19, 25 (“Eu sei que o meu redentor vive”) e a sua importância para a teologia sobre a ressurreição. Todavia, comete um erro metodológico, ao desprezar as citações de Justino, baseando-se no fato que ele não encontra a citação supracitada nas obras do apologeta romano que chegaram até nós. Assim diz Tremblay:

A conclusão que nós podemos tirar disso [sc. das citações de Justino ao falar desse modo sobre a ressurreição] é clara: o dossiê escriturístico de toda a obra de Justino sobre a ressurreição se resume a bem pouca coisa⁵²³.

Ora, os acadêmicos tendem a formar o estudo sobre Jó, saltando das citações de *Clemente de Roma* para outros escritores do terceiro século, até chegar a Orígenes, quem reservou um comentário amplo ao livro veterotestamentário. Nem por isso, ao invés, Tremblay deve ser desmerecido. Pelo contrário, o seu estudo revela que Clemente conhece, em Roma, o texto e a interpretação messiânica de Jó 19, 25, o que lhe faz pensar que, se os textos pertenciam supostamente à *testimonia* da ressurreição, a sua interpretação messiânica deve ser mais antiga que o próprio Clemente⁵²⁴.

Neste momento, nós não nos preocupamos em estudar os textos sobre a ressurreição, mas nos concentramos em evidenciar os textos de Justino onde aparecem as referências a Jó. É importante constatar que Justino menciona, por duas vezes, o nome do livro donde cita apenas um texto. No que diz respeito ao nome do livro, há dependência mútua entre o livro de Jó e o livro de Zacarias, enquanto ambos pertencem às escrituras⁵²⁵.

⁵²² MARA, M. G., *Giobbe*, col. 2158.

⁵²³ TREMBLAY, H., *Job 19, 25-27 dans la Septante et chez les Pères grecs. Unanimité d'une tradition*, p. 386.

⁵²⁴ TREMBLAY, H., *Job 19, 25-27 dans la Septante et chez les Pères grecs. Unanimité d'une tradition*, p. 292.

⁵²⁵ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 79, 4; 103, 5.

Com efeito, devemos-nos concentrar com mais esmero no texto transmitido por Justino em *Dial.* 79, 4, isto é, Jó 1, 6. Na versão dos LXX, cuja história e particularidades o próprio Justino demonstra conhecer em várias ocasiões, nós lemos assim:

Καὶ ὡς ἐγένετο ἡ ἡμέρα αὕτη, καὶ ἰδοὺ ἦλθον οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ παραστῆναι ἐνώπιον τοῦ κυρίου καὶ ὁ διάβολος ἦλθεν μετ' αὐτῶν ⁵²⁶ .	E quando fora aquele dia, eis que os anjos de Deus vieram para se colocar diante do Senhor e o diabo veio consigo.
--	--

Justino não cita a versão dos LXX, mas uma versão cujas variantes são testemunhadas somente por ele. Parece-nos que a citação de Justino pode ser apresentada a partir de uma divisão isométrica de sílabas, como propomos abaixo:

οί	ἄγ	γε	λοι	ἦλ	θον	στῆ	νοι	ἔμ	προ	σθεν	κυ	ρί	ου
καὶ	ὁ	δι	ά	βο	λος	ά	μα	αὐ	τοῖς	ἐ	λη	λὺ	θει

Os anjos vieram colocar-se na presença de Deus e com eles veio também o diabo⁵²⁷.

Não é uma versão perfeitamente metrificada, mas é autenticamente uma releitura que dependa da versão dos LXX. Uma das explicações que poderíamos ameaçar em oferecer é a tentativa de reaproximar o texto à forma hebraica cuja estrutura frasal era composta em versos paralelos⁵²⁸. Mas cabe aos historiadores do texto uma avaliação conclusiva desta hipótese. O fato é que, à parte do significado de ὁ διάβολος, esta possível correção da versão dos LXX omite os principais elementos targúmicos tradicionais. Na verdade, este versículo introduzia originalmente a vinda da assembleia celestial diante de Deus com היום (eventualmente traduzido como “um dia”), com o qual o Targum identificava a primeira parte da citação com o ano novo judaico e a segunda parte com o dia da expiação (Yom Kippur)⁵²⁹.

⁵²⁶ Jó 1, 6 na versão da LXX.

⁵²⁷ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 79, 4.

⁵²⁸ HARTLEY, J. E., *The book of Job*, p. 22.

⁵²⁹ HARTLEY, J. E., *The book of Job*, p. 71.

O versículo inicia com “καὶ ὡς ἐγένετο ἡ ἡμέρα αὕτη” na versão dos LXX, enquanto Justino simplesmente não faz nenhuma alusão a isso. Entre a versão hebraica, a LXX e a versão apresentada por Justino a assembleia celestial é conceitualmente a mesma, mas terminologicamente em hebraico se usava בני האלהים (os filhos de Deus), conceito que o Targum já identificava com os seres celestiais ou os anjos que Deus tinha criado como os seus servos⁵³⁰. Os LXX usarão “οἱ ἄγγελοι”, mas apenas a versão de Justino proporá uma posição antitética entre “οἱ ἄγγελοι” e “ὁ διάβολος”. Outra diferença importante está no fato que, por causa do artigo no texto hebraico, o diabo não representa um nome próprio, mas um título⁵³¹, enquanto para Justino “ὁ διάβολος” indica, neste texto, o próprio satanás que ousa entrar diante de Deus na presença de Cristo⁵³².

Em relação ao nosso estudo, nós nos interessamos pelo contato de Justino com os livros em geral, desde aqueles escriturísticos àqueles pagãos, porém sabemos que a particularidade de citações como essa de Jó intensifica o testemunho de que o apologeta romano ocupasse uma posição mais avançada e mais detalhada de conhecimento, possivelmente para satisfazer às exigências da sua atividade como mestre cristão. Para além das conclusões inerentes ao nosso estudo, é significativamente válido perceber que a citação de Justino não corresponde ao conteúdo textual natural às *testimonia* da ressurreição e, por isso, corrobora com a possibilidade de Justino ter conhecido materialmente o texto completo com a história de Jó, servindo-se tanto do exemplo do personagem como da mensagem oferecida por ele. Desta forma, evitem-se, pelo menos, as afirmações de estudos sobre o segundo século que reduzem as referências a Jó como se Clemente de Roma fosse o único autor digno de ser considerado nesta matéria.

5.4 O conjunto dos livros proféticos e o novo uso dos apomnemoneumata de Xenofonte

Neste momento, desejamos estudar a relação entre os textos neo- e veterotestamentários, para aprofundarmos os problemas cuja origem

⁵³⁰ HARTLEY, J. E., *The book of Job*, p. 71

⁵³¹ HARTLEY, J. E., *The book of Job*, p. 71.

⁵³² JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 79, 4; 103, 5.

está no confronto com a doutrina de Marcião. Pretendemos avaliar dois conceitos que temos utilizado para alicerçar a nossa argumentação nas páginas deste estudo: a existência material dos livros bíblicos em Roma e a comunidade romana, de um modo geral. No que diz respeito aos livros, é importante que nos dediquemos a refletir sobre a importância da divisão e do significado destes textos para Justino. Em relação à comunidade romana, buscamos, nos títulos dos livros, o fator de dependência e de autonomia da escola de Justino em relação às demais realidades cristãs da capital do Império.

Iniciamos com o problema sobre a classificação dos livros. Sabemos que os estudos bíblicos sobre São Justino nos últimos cinquenta anos se dividiram em dois grupos de interesse, ou seja, um grupo que se dedicou aos textos do Antigo Testamento e outro grupo que se orientou a partir das afirmações evangélicas. Não faltou, no entanto, quem nos estimulasse a conjugar esse tipo de estudo de maneira unitária. Frank afirma que os evangelhos classificados como ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων⁵³³ são a Escritura Sagrada de uma nova aliança⁵³⁴. Cosgrove prevê que a tendência atual destes estudos esteja no acúmen dos escritos do NT que formam par com o AT⁵³⁵.

Enquanto Cosgrove acredita que o mero uso de ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων não seja relevante para a redação das obras de Justino, pois tanto os romanos quanto os judeus não teriam a capacidade de compreender os conceitos evangélicos, se esses não tivessem sido voluntariamente omitidos pelo apologeta, olhando sobre a outra face da moeda, Abramowski confia que o título indubitavelmente filosófico seja mais uma forma de esclarecer aos interlocutores a natureza dos textos evangélicos, como se esse nome chancelasse a autoridade do seu ensinamento⁵³⁶. Ehlen também não despreza o valor que o título possui à semelhança das considerações filosóficas⁵³⁷. Com efeito, Justino toma emprestado de Xenofonte o nome com o qual classifica os

⁵³³ Eis as citações em que encontramos a terminologia ἀπομνημονεύματα nas obras de Justino: *I Apol.* 33,5; 66, 3; 67, 3; *Dial.* 100, 4; 101, 3; 102, 5; 103, 6-8; 104, 1; 105, 1-6; 107, 1.

⁵³⁴ FRANK, I., *Der Sinn der Kanonbildung*, p. 130.

⁵³⁵ COSGROVE, C. H., *Justin Martyr and the emerging Christian canon*, p. 209.

⁵³⁶ ABRAMOWSKI, L. *Die „Erinnerungen der Apostel“ bei Justin*, p. 346.

⁵³⁷ EHLEN, O. *Leitbilder und romanhafte Züge in apokryphen Evangelientexten. Untersuchungen zur Motivid und Erzählstruktur*, p. 47.

ensinamentos dos apóstolos, destacando-se, assim, pela sua iniciativa inovadora⁵³⁸. Para alguns autores, de tal forma esta terminologia está vinculada à tradição dos evangelhos sinóticos, que Justino pode ser considerado, no segundo século, a primeira fonte para a existência de uma coleção de dizeres neotestamentários⁵³⁹. Com isso, há também quem aprofunde a questão sobre o porquê da lacuna entre a transmissão dos Evangelhos como coleção dos ditos e ações de Cristo e a irrelevância dos Evangelhos durante o segundo século⁵⁴⁰.

Uma das características mais intrigantes das obras de Justino é a falta de alusão direta à literatura paulina⁵⁴¹. Segundo Simonetti, esta questão se desenvolveu entre os acadêmicos porque São Paulo não fora citado por Eusébio em HE V, 24, 2, onde o historiador transmite uma carta de Policrato de Éfeso a Vitório de Roma por meio da qual são elencados os nomes dos principais personagens da fundação da igreja romana⁵⁴². Uma enxurrada de estudos listados por Lindemann ressaltava quatro tentativas de leitura para esta ausência: a) Justino não teria conhecido absolutamente nada da tradição paulina; b) Justino conhecia Paulo, mas teria inibido as citações paulinas por causa da controvérsia com Marcião; c) Justino não mencionaria Paulo por causa do respeito pelos judeus; d) Não obstante a ausência de citações, Justino seria um grande promotor da teologia paulina⁵⁴³. Simonetti refaz a trajetória da autoridade apostólica nos dois primeiros séculos e demonstra que o ambiente asiático no qual Roma está inserido depende substancialmente da tradição juanaica, enquanto o território grego banhado pelo Mar Egeu conhece outra orientação com base na tradi-

⁵³⁸ DORMEYER, D. *The New Testament among the writings of antiquity*, p. 59.

⁵³⁹ GREGORY, A. - TUCKETT, C., *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, p. 31.

⁵⁴⁰ BELLIZONI, A. J., *The Gospel of Luke in the Apostolic Fathers*, p. 45-68.

⁵⁴¹ SIMONETTI, M., *Paolo nell'Asia cristiana del II secolo*, p. 124.

⁵⁴² SIMONETTI, M., *Paolo nell'Asia cristiana del II secolo*, p. 123.

⁵⁴³ LINDEMANN, A., *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche*, p. 353. Embora nós nos abrimos à aceitação do conhecimento material dos textos de São Paulo por parte de Justino, parecemos exagerado afirmar que Justino fosse um promotor da teologia paulina. Em nosso estudo anterior, pudemos constatar que São Justino segue uma tradição completamente oposta no que diz respeito à doutrina das virtudes, em que o apógeta romano compõe uma ordem numérica e sistemática incompatível com qualquer conhecimento mais aprofundado dos textos de I Cor 13. SILVA, A. L. R. *La presenza delle virtù nelle opere di San Giustino*, p. 120.

ção paulina⁵⁴⁴. Segundo Simonetti, os textos de são Paulo circulavam em ambiente asiático e Justino certamente os conhecia e utilizava⁵⁴⁵.

Por três motivos esta não seria a maior ousadia da nossa tese, se admitíssemos que Justino evocasse o nome de todos os apóstolos, inclusive o de são Paulo, com a expressão ἀπμνημονεύματα τῶν ἀποστόλων: em primeiro lugar, porque Justino nunca tenha declarado o contrário; em segundo lugar, porque os livros de são Paulo apresentavam o número expressivo entre os livros da lista de Marcião, cuja tentativa — precisamos recordar — consistia na redistribuição de livros selecionados dentre aqueles que eram utilizados pela comunidade cristã romana ortodoxa; em terceiro lugar, porque as memórias de Pedro (μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον ἓνα τῶν ἀποστόλων... ἐν τοῖς Ἀπομνημονείμασιν αὐτοῦ)⁵⁴⁶ também permitem pensar em alusões que vão além dos textos dos Evangelhos.

Lindemann mostra que a reação dos estudiosos diante da dificuldade terminológica do “Novo Testamento” pode divergir bastante⁵⁴⁷. No entanto, em escala conceitual, toda a comunidade cristã romana assume o combate contra o ensinamento de Marcião em relação às Escrituras Sagradas, investindo no reconhecimento da unidade dos textos de origem judaica e aqueles de origem cristã, difundindo a doutrina cristã como releitura dos princípios da Revelação de Deus aos patriarcas e profetas e desconsiderando o reducionismo bibliográfico proposto pelo herege do Ponto. Herdando todos estes conceitos, Justino introduz um termo filosófico que, segundo ele, favorece a recepção dos textos de origem cristã, o que não reduziríamos aos escritos evangélicos.

Se fugirmos das equívocas provas terminológicas que têm marcado este tipo de estudo⁵⁴⁸, constatamos que a narrativa do Diálogo com Trifão também forja uma prova coerente com o contexto eclesiástico do qual se recebe os conceitos básicos que vimos no parágrafo acima.

⁵⁴⁴ M. SIMONETTI, *Paolo nell'Asia ... op. cit.* VChr 27 (1990), 144.

⁵⁴⁵ M. SIMONETTI, *Paolo nell'Asia ... op. cit.* VChr 27 (1990), 144.

⁵⁴⁶ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 106, 3.

⁵⁴⁷ LINDEMANN, A., *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche*, p. 381.

⁵⁴⁸ Em geral, dos mais conceituados aos comentários mais simples, percebemos que todos os estudos tentam resolver as questões sobre o Novo Testamento a partir da análise restrita dos textos onde aparecem as terminologias “ἀπομνημονεύματα” ou “εὐαγγέλιον”.

Desta forma, voltamos a citar Dial. 11, 1, mas agora na perspectiva da resposta que Justino oferece ao comentário de Trifão, que afirmara ter lido as prescrições do evangelho (εὐαγγέλιον) cristão:

Trifão, não haverá e nem houve outro Deus desde a eternidade, além daquele que criou e ordenou este universo. Também não cremos que o nosso Deus seja diferente do vosso, mas o mesmo que tirou vossos antepassados da terra do Egito, “com mão poderosa e braço excelso”⁵⁴⁹.

A ordem narrativa do início do diálogo é: todos chegam ao estágio de Xisto com o propósito de conversar sobre os problemas interpretativos identificados anteriormente⁵⁵⁰; dois amigos de Trifão conversam sobre o fim da guerra na Judéia⁵⁵¹; Justino faz uma série de perguntas sobre as práticas cristãs repreendidas pelos judeus⁵⁵²; Trifão diz ter lido o Evangelho⁵⁵³; Justino faz a afirmação que citamos acima⁵⁵⁴; Justino, enfim, se manifesta perplexo por saber que Trifão lera o Evangelho⁵⁵⁵. Ora, é nitidamente oportuno contextualizar as afirmações de Trifão no processo de entendimento de Justino sobre a divisão material dos livros diante da perspectiva marcionita, ou seja, Novo e Antigo Testamento, paralelamente à divisão conceitual que vimos anteriormente, ou seja, o Deus criador e o Deus de Jesus Cristo.

Por isso, ao invés de concordarmos com quem diga que o interesse de Justino se concretizava no dinamismo do evangelho de uma nova aliança que usurpasse os escritos canônicos de uma aliança antiga⁵⁵⁶, nós preferimos avançar com a análise que preveja a unidade bíblico-textual transmitida por Justino na aproximação metodológica entre textos proféticos (πρός τοῖς προφητικοῖς) e as sentenças cris-

⁵⁴⁹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 11, 1: Οὐτε ἔσται ποτέ ἄλλος θεός, ὦ Τρύφων, οὔτε ἦν ἀπ’ αἰῶνος, ἐγὼ οὕτως πρὸς αὐτόν, πλὴν τοῦ ποιήσαντος καὶ διατάξαντος τότε τὸ πᾶν. Οὐδὲ ἄλλον μὲν ἡμῶν, ἄλλον δὲ ὑμῶν ἠγοῦμεθα θεόν, ἀλλ’ αὐτόν ἐκείνον τὸν ἐξαγαγόντα πούς πατέρας ὑμῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἐν χειρὶ κραταιᾷ καὶ βραχίονι ὑψηλῷ.

⁵⁵⁰ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 9,3.

⁵⁵¹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 9, 3.

⁵⁵² JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 10, 1.

⁵⁵³ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 10, 2.

⁵⁵⁴ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 11, 1.

⁵⁵⁵ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 18, 1.

⁵⁵⁶ COSGROVE, C. H., Justin Martyr and the emerging Christian canon, p. 222.

tãs (βραχέα τῶν ἐκείνου [sc. do Salvador] λόγια)⁵⁵⁷. A primeira seção de argumentação do *Diálogo com Trifão* (10-29) serve também para identificar os limites entre a antiga e a nova aliança⁵⁵⁸. Os textos proféticos aparecem em paralelo com as instituições da nova aliança (κοινὴ διαθήκη)⁵⁵⁹. As interpolações veterotestamentárias de origem cristã respaldam a interpretação cristológica dos textos do AT⁵⁶⁰. Enfim, não há nada nos escritos de Justino que estabeleça separação entres os dois grupos de texto⁵⁶¹. Como em outras vezes, *Dial.* 42 também é uma tentativa de balancear os textos entre AT e NT, mas impressiona a interpretação apostólica proposta por Justino:

Assim também as doze campainhas que se mandava pendurar na veste talar do sumo sacerdote se referiam aos doze apóstolos que estavam ligados ao poder de Cristo, sacerdote eterno, por meio dos quais toda a terra se encheu da glória e da graça de Deus e de seu Cristo⁵⁶².

Em *Dial.* 42, 1 as citações proféticas servem para reforçar a autoridade dos Apóstolos que foram enviados por Cristo e, simultaneamente, a unidade da Igreja na comunhão dos seus membros⁵⁶³. Em suma, ao lado dos textos proféticos, os textos que, na escola de Justino, ganham um novo nome fazem parte de um patrimônio eclesiástico escriturístico qual conteúdo essencial para o desenvolvimento do ensinamento da fé cristã. A existência, o manuseamento e a interpretação destes textos dependem obrigatoriamente do contexto de qualquer outra realidade eclesiástica romana que busque a comunhão com os ensinamentos dos Apóstolos.

⁵⁵⁷ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 18, 1.

⁵⁵⁸ PRIGENT, P., Justin et l' Ancien Testament, p. 235.

⁵⁵⁹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 51, 3.

⁵⁶⁰ SIMONETTI, M., L' Antico Testamento nella Chiesa prenicena, p. 13-14.

⁵⁶¹ HENGEL, M., Septuagint as Christian Scripture, p. 27.

⁵⁶² JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 42, 1: Ἀλλὰ καὶ τὸ δώδεκα κῶδωνας ἐξῆρθαι τοῦ ποδῆρους τοῦ ἀρχιερέως παραδεδοσθαι τῶν δώδεκα ἀποστόλων τῶν ἐξαφθέντων ἀπὸ τῆς δυνάμεως τοῦ αἰωνίου ιερέως Χριστοῦ, δι' ὧν τῆς φωνῆς ἡ πᾶσα γῆ τῆς δόξης καὶ χάριτος τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ ἐπληρώθη, σύμβολον ἦν.

⁵⁶³ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 42, 2-3.

5.5 A conjunção dos conceitos eclesiásticos e pedagógicos em São Justino

Devemos, enfim, nos perguntar se o modo com o qual Justino percebeu os laços entre filosofia e religião incidem na dinâmica da sua atividade escolar. Para respondermos positivamente a isso, em parte nós recorremos a um estudo importante sobre a estrutura retórica das *Apologias*, em parte nós oferecemos uma avaliação sobre a definição de religião para Justino, reconhecendo a omissão deste conceito qual elemento essencial para a compreensão do ensinamento do apologeta romano.

Em 1977, o alemão Hermann Holfelder escreveu um artigo, dividido em duas partes, sobre a unidade estrutural da I e II Apologia. Holfelder percebeu, de maneira inovadora e esclarecedora, que o binômio εὐσέβεια καὶ φιλοσοφία constituía o fio condutor entre as duas Apologias, revelando, além disso, a função política que este par poderia representar junto ao poder imperial⁵⁶⁴. No que diz respeito à unidade estrutural das Apologias, parte-se da análise da posição onde este binômio se encontra para reconhecer as normativas estabelecidas pelas regras retóricas da *dispositio*.

Uma das preocupações de Holfelder foi a constatação de que também outros autores da literatura clássica como Horácio e Sêneca já tivessem usado binômios para demarcar as partes estruturais dos seus textos literários⁵⁶⁵. Da mesma forma, diz-se que este recurso determina a forma mais autêntica dos diálogos platônicos⁵⁶⁶. Encontra-se, assim, na ideologia do rei-filósofo, o elemento para a explicação do escopo e da unidade entre as obras, isto é, I e II Apologias que, até então eram consideradas separadamente⁵⁶⁷. Concretamente, Holfelder sugere que a unidade das Apologias seja vista da seguinte maneira:

⁵⁶⁴ HOLFELDER, H. H., Εὐσέβεια καὶ φιλοσοφία. Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie, p. 51.

⁵⁶⁵ HOLFELDER, H. H., Εὐσέβεια καὶ φιλοσοφία. Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie, p. 246.

⁵⁶⁶ HOLFELDER, H. H., Εὐσέβεια καὶ φιλοσοφία. Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie, p. 247.

⁵⁶⁷ HOLFELDER, H. H., Εὐσέβεια καὶ φιλοσοφία. Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie, p. 248.

Dispositio das Apologias segundo Holfelder ⁵⁶⁸	
<i>I Apol.</i> 1	Prescrição - Destinatários
<i>I Apol.</i> 2-3	Exposição
<i>I Apol.</i> 4-12	O nome cristão - ὁθεότης
<i>I Apol.</i> 13-29	Os ensinamentos de Cristo
<i>I Apol.</i> 30-53	Prova da filiação de Cristo
<i>I Apol.</i> 53-60	As obras dos demônios
<i>I Apol.</i> 61-67	A vida cristã
<i>I Apol.</i> 68	Rescrito de Adriano
<i>II Apol.</i> 9	A prática do direito
<i>II Apol.</i> 10-13	Superioridade dos ensinamentos de Cristo
<i>II Apol.</i> 14-15	Epílogo

Mais claro do que Holfelder, Charles Munier assume a proposta do teólogo alemão e demonstra que seria melhor dividir as *Apologias* de outra forma:

Dispositio das Apologias segundo Ch. Munier ⁵⁶⁹	
<i>I Apol.</i> 1-3	Exórdio
<i>II Apol.</i> 2-10	Narração
<i>I Apol.</i> 4-12	Refutação
<i>I Apol.</i> 13 <i>II Apol.</i> 12	Provas
<i>II Apol.</i> 12-15	Peroração

Segundo Munier, as provas e a refutação se misturam ao longo de toda obra. É complexo o modo como os dois teólogos articularam e explicaram as partes das *Apologias* entre si. De qualquer maneira, o que permanece claro é o fato de que o binômio εὐσέβεια καὶ φιλοσοφία mantenha a unidade das *Apologias* de Justino, já que podemos observar, por sete vezes e em pontos determinantes, a presença destes dois termos em *I Apol.* 1, 1 (destinatários); em *I Apol.* 2, 1 e 2 (*captatio benevolentiae*); em *I Apol.* 3, 2 (*auctoritas*); em *I Apol.* 12, 5 (ao fim da refutação); em *II Apol.* 2, 16 (na narração) e em *II Apol.* 15, 5 (ao fim da peroração)⁵⁷⁰.

⁵⁶⁸ HOLFELDER, H. H., Εὐσέβεια καὶ φιλοσοφία. Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie, p. 115.

⁵⁶⁹ MUNIER, CH., Justin, Apologie pour les Chrétiens, p. 23.

⁵⁷⁰ MUNIER, CH., Justin, Apologie pour les Chrétiens, p. 24.

A este estudo, digno de admiração, nós teríamos a acrescentar o valor que Justino dava à εὐσέβεια, que em sua obra não se põe a par apenas com a ιλοσοφία, mas também com a δικαιοσύνη (justiça) como binômio que estará ao centro do ensinamento moral do apologista sobre as virtudes⁵⁷¹. Juntas, a justiça e a piedade são, por natureza, um bem (δικαιοσύνη καὶ εὐσέβεια καλόν)⁵⁷² — (φύσει καλὰ καὶ εὐσεβῆ καὶ δίκαια)⁵⁷³. Este se tornou o tema central da nossa pesquisa no passado⁵⁷⁴. Desta vez, nós queremos explorar o valor de εὐσέβεια em si mesma. Em nossa opinião, o melhor meio de perceber o valor deste termo se encontra na investida de Justino contra a idolatria, prática que é marcada pela negação da piedade (ἀσέβεια)⁵⁷⁵.

A piedade e a impiedade estão diretamente relacionadas à prática pedagógica, pois o que determina que os homens sejam ateus (ἄθεοι), ímpios (ἀσεβεῖς), injustos (ἀδίκους) e criminosos (ἀνόμους) são os seus ensinamentos e as suas práticas perversas⁵⁷⁶.

Por um lado, a impiedade colocava em risco o valor da verdadeira religiosidade na relação entre homem e Deus, quando os cristãos, que recebem de Cristo o fato de serem justos e piedosos⁵⁷⁷, eram condenados à morte⁵⁷⁸, ou quando os hebreus se perdiam em suas ambições por falsa piedade (ἠγείσθε εὐσέβειαν)⁵⁷⁹. A dureza de coração, que foi sempre um motivo de crítica ao legalismo judaico, torna-se aos olhos de Justino a prova que as suas tradições não contribuíam mais para a prática da justiça e para a piedade⁵⁸⁰. Por outro lado, a impiedade estabelecia também um perigo para o bem comum, sobretudo se os governantes fossem vítimas desta prática desprezível⁵⁸¹.

⁵⁷¹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 23, 5; 47, 2; 47, 5 e 110,3.

⁵⁷² JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 4, 7.

⁵⁷³ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 4, 7.

⁵⁷⁴ SILVA, A. L. R. La presenza delle virtù nelle opere di San Giustino.

⁵⁷⁵ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 4, 7; 43, 6; *Dial.* 46, 5. Veja-se *I Apol.* 23, 3.

⁵⁷⁶ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 35, 5.

⁵⁷⁷ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 136, 2.

⁵⁷⁸ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 11, 4.

⁵⁷⁹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 14, 2.

⁵⁸⁰ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 46, 7: οὐδὲν συμβάλλεσθαι πρὸς δικαιοπραξίαν καὶ εὐσέβειαν τὰ διὰ τὴν σκληροκαρδίαν τοῦ λαοῦ ὑμῶν διαχθέντα γινώσκομεν.

⁵⁸¹ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 3, 3-5.

Em *Dial.* 93, 2, após explicar a função da δικαιοσύνη qual prática sublime do homem que segue os mandamentos divinos, são Justino continua o seu discurso sobre εὐσέβεια, dizendo:

Com efeito, quem ama a Deus com todo o seu coração e com toda a sua força, estando cheio de sentimento religioso, não honrará nenhum outro deus... Aquele que ama o seu próximo como a si mesmo desejará para ele os mesmos bens que deseja para si próprio, porque ninguém desejará males para si mesmo⁵⁸².

Com isso, podemos dizer que, ao declarar a εὐσέβεια como a forma do mandamento divino do amor, na unidade do primeiro binômio εὐσεβεία καὶ φιλοσοφία Justino já tinha amalgamado os elementos de religiosidade cristã àqueles institucionais civis. Numa análise como a nossa, que se propõe em detectar as características de um processo institucional com influências diretas sobre os conceitos eclesiais, poder-se-ia dizer que εὐσέβεια e φιλοσοφία se tornam, ao mesmo tempo, provas da intencionalidade e da institucionalidade desejadas por Justino ao idealizar de maneira precisa a união entre cristianismo e cultura, entre religião e ensino filosófico. Nenhum outro binômio da obra de Justino poderia refletir tão bem o que temos buscado explicar com a identificação de uma comunidade que se destaca pela estrutura escolar em que se tornou.

5.6 Reflexões Conclusivas

Os elementos conceituais com os quais nos preocupamos neste capítulo são informações complementares, que nos ajudam a perceber, mais de perto, o envolvimento de Justino com as necessidades ordinárias da função que exercia. Partindo da Matemática e passando pelo valor ético dos nomes, pela importância dos livros do AT e do NT até chegarmos à união entre os elementos filosóficos e os princípios de religiosidade cristã observamos que cada particular favorecia a identificação de um processo claro de ensino e reflexão desempenhado por Justino ao interno da sua comunidade-escola.

⁵⁸² JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 93, 2: Ὁ γὰρ ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος ἀγαπῶν τὸν Θεόν, πλήρης εὐσεβοῦς γνώμης ὑπάρχων, οὐδένα ἄλλον τιμήσει Θεόν... Καὶ ὁ τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν ἀγαπῶν, ἅπερ ἑαυτῷ βούλεται ἀγαθὰ, κάκεινῳ βουλήσεται· οὐδεὶς δὲ ἑαυτῷ κακὰ βουλήσεται.

6.

Características da Constituição Pedagógica da Escola de Justino

E agora, reis, entendei: instruí-vos vós que julgais a terra. Servi ao Senhor no temor, e no tremor regozijai-vos nele. Aprendei a disciplina; não aconteça que, em certo momento, o Senhor se irrite e pereçais saindo do caminho justo, quando de repente sua ira se acender. Felizes todos os que nele confiam (Salmo 2, 10-12)⁵⁸³.

Aos poucos, nós percebemos que o emaranhado labirinto das fontes antigas não logra investir-se contra nós. Pelo contrário, o que parecia confuso e indecifrável no início, reluz agora com mais coerência e generosamente nos permite aproximar da realidade que buscamos. Assim, o nosso último dever será conjugar os princípios pedagógicos transmitidos aleatoriamente nos escritos do apologeta romano, onde o reconhecimento destes princípios se torna a prova mais substancial da importância e da dinâmica daquela escola.

6.1 A estrutura escolar

Em geral, a estrutura escolar da comunidade de Justino é muito simples, destacando-se pelo relacionamento entre mestre e discípulo. Isso não quer dizer que os seus escritos se limitem em centralizar, nesta relação, todos os aspectos que envolvem a estrutura da sua escola. Eis uma combinação de possíveis características:

⁵⁸³ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 40, 16-19: Καὶ νῦν βασιλεῖς σύνετε, παιδεύητε πάντες οἱ κρίνοντες τὴν γῆν. Δουλεύσατε τῷ κυρίῳ ἐν φόβῳ, καὶ ἀγαλλιᾶσθε αὐτῷ ἐν τρόμῳ. Δράξασθε παιδείας, μὴ ποτε ὀργισθῆι κύριος, καὶ ἀπολεῖσθε ἐξ ὁδοῦ δικαίας, ὅταν ἐκκαυθῆι ἐν τάχει ὁ υἱὸς αὐτοῦ. Μακάριοι πάντες οἱ πεποιθότες ἐπ' αὐτόν. Esta versão coincide literal e completamente com o texto da LXX. Todavia, não é possível conceber um juízo formal sobre a intenção de Justino ao citar este texto, por isso suspendemos também nós qualquer juízo que vá além do que a leitura do texto possa indicar.

Autoridade Eclesiástica				
		São Justino	Administração de bens	
Companheiros no Martírio (discípulos)	Tacião (discípulo)	Romanos (interlocutores)	Trifão e seus amigos (interlocutores)	Catecúmenos e tutela infantil
viagens	Livros (produção)	Tacião (armazenamento)		hospedagem
Reflexão Filosófica		Discussão sobre a Fé	Novos Horizontes	

Claramente, Justino não exerce a função de líder absoluto da sua comunidade, algo que se torna evidente pela presença de outros membros com funções “pastorais” e administrativas⁵⁸⁴. Justino fala de certo “mestre nos ensinamentos de Cristo” (διδάσκαλος τῶν Χριστιανῶν μαθημάτων)⁵⁸⁵, o que faz pensar que fosse um personagem comum dentro de todas as comunidades cristãs. No entanto, parece que a escola de Justino deva ser entendida como uma realidade paralela à introdução da fé cristã para aqueles que deveriam ser batizados⁵⁸⁶. A instrução administrada por Justino leva em conta uma avaliação da

⁵⁸⁴ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 65, 3-5: a) “aquele que preside aos irmãos” (ὁ προεστῶς τῶν ἀδελφῶν); διάκονος (διάκονοι). *I Apol.* 67, 4: ὁ προεστῶς.

⁵⁸⁵ JUSTINO DE ROMA. *II Apol.* 2, 9.

⁵⁸⁶ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 45, 5. Estamos convencidos que este texto possa oferecer uma divisão formal entre o abraçar a fé (ἀσπάζομαι) e ensiná-la (διδάσκω). Com *Dial.* 39, 2 pode-se pensar que Justino esteja argumentando que as conversões estivessem crescendo em todo o mundo, mas pode-se constatar ainda que mais pessoas se interessavam pelo aprofundamento da fé: “diariamente existem aqueles que se fazem discípulos do nome de Cristo e abandonam o caminho do erro. Esses, iluminados pelo nome de Cristo, recebem dons conforme cada um o merece: um recebe o espírito de inteligência, outro de conselho, outro de fortaleza, outro de cura, de presciência, de ensinamento e de temor de Deus” (καθ’ ἡμέραν τινὰς μαθητευομένους εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ καὶ ἀηπολείποντας τὴν ὁδὸν τῆς πλάνης, οἱ καὶ λαμβάνουσι δόματα ἕκαστος ὡς ἄξιοι εἰσι, φωτιζόμενοι διὰ τοῦ ὀνόματος ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ τούτου· Ὁ μὲν γὰρ λαμβάνει συνέσεως πνεῦμα, ὁ δὲ βουλῆς, ὁ δὲ ἰσχύος, ὁ δὲ ἰάσεως, ὁ δὲ προγνώσεως, ὁ δὲ διδασκαλίας, ὁ δὲ φόβου Θεοῦ). Justino era convicto que o entendimento das Escrituras (τὸ συνιέναι τὰς γραφὰς) era a graça que, sem méritos, ele tinha recebido de Deus e, por isso, convidava a todos para que participassem do mesmo múnus. *Dial.* 58, 1.

fé mais avançada do que os princípios básicos de introdução à vida eclesiástica, por se tratar de uma filosofia divina (φιλοσοφία θεία)⁵⁸⁷.

Uma das características da sensatez (πῶς ὁ σωφρονῶν) é a submissão dos homens à razão, ao poder público e à autoridade eclesiástica⁵⁸⁸. Segundo Lee Too, a submissão aos governantes de qualquer membro que assuma um posto de liderança constitui, na antiguidade, a norma pedagógica por excelência⁵⁸⁹. O cristão obedece aos seus líderes porque reconhece que este seja o modo de se colocar debaixo da autoridade que foi outorgada por Deus e, por consequência, submete-se ao próprio Deus⁵⁹⁰. Justino se sente confiante e submisso aos ensinamentos que os seus mestres lhe deram, por isso, não hesita em oferecer também aos governantes o exame da sua doutrina como material recebido de Cristo⁵⁹¹.

Descrever o seu ensinamento a partir do modo como os apóstolos explicavam os acontecimentos (εἰς τοῦτο παρὰ τῶν ἀποστόλων ἐμαρτομεν)⁵⁹² torna-se de fundamental importância por causa da tentativa em amadurecer a linguagem da fé cristã dentro daquela estrutura escolar romana que põe a si mesma a condição prioritária de preservar o que fora ensinado pelos Apóstolos de Jesus Cristo.

Não parece que, na sua comunidade, Justino seja o responsável pela instrução “catequética” de crianças, no entanto, em comparação às conversões adultas, Justino poderia estar indicando a existência de um serviço de tutela educacional próprio para crianças⁵⁹³, o que sugestivamente poderia ser desempenhado pelos pais ou por algum membro da comunidade que preenchesse os

⁵⁸⁷ JUSTINO DE ROMA. *II Apol.* 12, 5.

⁵⁸⁸ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 3, 2-3. Justino compartilha em parte da mesma teoria política de Platão, no que diz respeito ao clássico reconhecimento civil da autoridade dos governantes para o bem da sociedade. Não há progresso civil, se os governantes não se dedicarem à filosofia. Da mesma maneira, Justino pode ter julgado que não haveria progresso da reflexão cristã, se os seus líderes continuassem a negligenciar os fundamentos filosóficos que lhes servissem de ajuda. Veja-se também *I Apol.* 12, 1-2, onde Justino afirma que os cristãos sejam os melhores aliados do governo para a manutenção da paz. Em *I Apol.* 17, 3, Justino ora para que os governantes sejam movidos pela razão prudente em suas atividades.

⁵⁸⁹ LEE TOO, Y., *The pedagogical contract*, p. 41.

⁵⁹⁰ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 131, 2.

⁵⁹¹ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 14, 4.

⁵⁹² JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 61, 9.

⁵⁹³ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 15, 6.

requisitos para tal função. Muitas destas crianças permaneceram virgens até a vetustade. O que mais chama atenção é o comentário que Justino faz sobre o perigo para as crianças que inocentemente divulgavam ser cristãs, pelo conteúdo daquilo que falavam. A precaução da comunidade era manter protegido, de forma organizada, o grupo destas crianças, para que não arriscassem os tormentos dos algozes⁵⁹⁴. Provavelmente, isso dependia do valor que os cristãos davam à maturidade de deliberação para a validade do martírio. Outras precauções dos cristãos em relação aos seus filhos consistiam em não expor os recém-nascidos (τὰ γεννώμενα)⁵⁹⁵ e em proteger as suas crianças de sequestros com fins macabros como a leitura das vísceras de crianças inocentes⁵⁹⁶.

Tacião encontra-se no primeiro lugar da lista do discipulado de Justino, tornando-se o mais famoso de todos os seus discípulos. Tacião chegou a assumir o papel de mestre da escola de Justino após o seu martírio, mas não continuou nesta função por muito tempo, pois resolveu formar para si mesmo outra escola⁵⁹⁷. No contexto dos estudos bíblicos, diz-se que, se Tacião não conhece a harmonização de Justino entre os textos evangélicos, necessariamente todos os dois confiam numa mesma fonte anterior que os tenha harmonizado⁵⁹⁸.

Entre os outros discípulos que conhecemos, estão também aqueles que foram martirizados no mesmo local e dia em que Justino: Caritão, Caridade, Evelpisto, Hierax, Peão e Liberiano. Justino aprova a presença de mulheres, como é o caso de Caridade, a partir da aceitação que as mulheres tenham a mesma capacidade que os homens em adquirir todo o tipo de justiça e virtude⁵⁹⁹. Ademais, Simonetti constata que outro personagem anônimo da literatura patrística, o autor do *Elencos* pelos fins do segundo século, compartilhava com Justino a doutrina da encarnação do Verbo em Maria, o que poderia ser explicado se aceitássemos que esse escritor tivesse participado das lições do

⁵⁹⁴ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 29, 1.

⁵⁹⁵ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 27, 1.

⁵⁹⁶ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 18, 2.

⁵⁹⁷ EUSÉBIO DE CESAREIA, HE IV, 29, 1.

⁵⁹⁸ PETERSEN, W. L., *Tatian's Diatessaron*, p. 29.

⁵⁹⁹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 23, 5.

apologeta romano durante a sua juventude⁶⁰⁰. Não existe nenhuma informação adicional sobre o relacionamento entre Justino como mestre e os seus discípulos. Todavia, durante os dois dias em que esteve com Trifão e os seus amigos, Justino assumiu um comportamento muito parecido com o que ele deveria ter ao interno da sua escola.

Com os riscos que as viagens poderiam comportar na antiguidade, os cristãos tinham o costume de oferecer-se como companhia aos viajantes, percebendo nesta prática a oportunidade de proclamar a fé em Cristo aos companheiros de viagem⁶⁰¹. Aos viajantes que residiam em Roma por algum tempo, provavelmente alunos estrangeiros, tinha-se a preocupação para que não lhes faltasse os bens necessários para a sua permanência⁶⁰².

Enfim, não é difícil perceber que a discussão sobre a fé proposta como reflexão filosófica — como tantas vezes constatamos nas páginas desse livro —, esteja na origem dos novos horizontes alcançados pela Igreja através da iniciativa do apologeta romano.

6.2 Contraposição entre a proposta universal de conhecimento da fé e a especialização e dedicação para a reflexão da mesma

A partir dos escritos de Justino, o universalismo da fé se rege de duas maneiras complementares: na relação gregos-bárbaros, a riqueza do patrimônio cultural se expande em direção ao mundo “inculto” pela ação do verbo encarnado entre os bárbaros⁶⁰³; na relação judeus-cristãos, a presença dos cristãos em todas as partes do mundo, em comparação ao número dos sequazes da fé hebraica, é prova que Deus tenha estabelecido o cristianismo como cumprimento da sua vontade para ver todos os homens livres em direção ao conhecimento da verdade. A presença dos cristãos em todo mundo e a possibilidade de conversão de todos os homens não são apenas elementos de prova quantitativa,

⁶⁰⁰ SIMONETTI, M., *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, p. 303-304.

⁶⁰¹ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 16, 4.

⁶⁰² JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 67, 6.

⁶⁰³ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 5, 3; 46, 3. Lembramos que isso não tem nada a ver com o pensamento justineo sobre o λόγος σπερμιτικός.

como se a ausência dessas coisas pudesse provar o contrário⁶⁰⁴. Se fosse assim, também os judeus poderiam valer-se de tal prerrogativa.

Em termos modernos de progressão estatístico-cultural, Justino teria sugerido ideologicamente que o conhecimento da verdade fosse possível para todos os homens, pelo fato que todos tenham sido criados racionais e capazes de contemplar a verdade⁶⁰⁵. No “chifre do unicórnio” (κέρατα μονοκέρωτος) com o qual em Dt 33, 13-17 diz-se que Deus teria chifrado as nações, Justino vê a marca deixada pela cruz de Cristo em todos aqueles que são chamados à conversão⁶⁰⁶. Deste modo, o universalismo da fé se torna a possibilidade e o dever de anunciar a doutrina de Cristo a todos os homens, concretizando-se na aceitação deliberada daqueles que aderirem a esta doutrina⁶⁰⁷.

Assim, a instrução cristã nutre a responsabilidade social em função dos benefícios que os cristãos sabem garantir aos homens de todos os povos⁶⁰⁸. Conseqüentemente, a busca da verdade não é um princípio reservado aos filósofos, já que também os que ignoram as formas das letras (παρὰ τῶν οὐδὲ οὐς χαρακτῆρας τῶν στοιχείων ἐπισταμένων), entre os quais poderiam ser destacados até os mutilados e cegos (περῶν καὶ χήρων τινῶν τὰς ὄψεις), quem, embora pessoas ignorantes e bárbaras de língua (ιδιωτῶν μὲν καὶ βαρβάρων τὸ φθέγμα), também devem ser consideradas pessoas sábias e fiéis de inteligência (σοφῶν καὶ πιστῶν τὸν νοῦν)⁶⁰⁹. Prova disso é que Deus escolhera os apóstolos, ignorantes e incapazes de eloquência, para que transmitissem os ensinamentos de Cristo a todos os homens⁶¹⁰. Se é verdade que a citação do Salmo 14, 2 lembra que todos os homens tenham pecado e se tornaram inaptos de inteligência⁶¹¹, também se verifica que a providência de Deus coopera para que todos os homens cheguem ao conhe-

⁶⁰⁴ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 17, 1.

⁶⁰⁵ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 28, 3. Veja-se também *Dial.* 11, 4.

⁶⁰⁶ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 91, 2-3. Tertuliano faz uso da mesma interpretação em *Ad. Marc.* II, 18, 3-4.

⁶⁰⁷ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 11, 2.

⁶⁰⁸ JUSTINO DE ROMA. *II Apol.* 3 (4), 1 e 3.

⁶⁰⁹ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 60, 11. Em *Dial.* 29, 2 Justino também afirma que os menos avantajados de inteligência recebam a capacidade de reflexão.

⁶¹⁰ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 39, 3.

⁶¹¹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 27, 3.

cimento do bem⁶¹², por meio da reflexão (ἐπίστασις) e da lembrança (ἀνάμνησις)⁶¹³ das verdades que transformarão o gênero humano⁶¹⁴. Quem permanece na ignorância ofende a Deus com as suas calúnias⁶¹⁵.

O Salmo 1 emite o juízo sobre a necessidade de meditar a lei do Senhor dia e noite com a linguagem tipológica da árvore plantada à beira das fontes de águas correntes. Justino cita este salmo para demonstrar como se profetiza sobre pessoas de todas as raças que deveriam crer em Deus⁶¹⁶. Ora, fala-se de algo que respalda o interesse de Justino que os membros da Igreja se dedicassem mais à reflexão da fé. O fato concreto é que este progresso não pode ser desenvolvido, sem que haja um investimento na formação pessoal do maior número possível de indivíduos:

...sabemos não ser fácil mudar às pressas uma alma possuída pela ignorância... Sabemos que quando *a verdade* é proposta, a ignorância bate em retirada⁶¹⁷.

Não basta confiar que Deus tenha ensinado os homens a conhecer e a praticar as normas de justiça. É necessário que o homem se empenhe em aprofundar este ensinamento⁶¹⁸. Nos primeiros séculos, não obstante a existência de um grande número de analfabetos⁶¹⁹, muitos poderiam se tornar educados. Todos poderiam ter vivido uma condição melhor ou mesmo ter construído uma sociedade inteiramente justa, se não fosse a pretensão dos líderes⁶²⁰. Uma vez que se reconhece a carência dos cristãos em resolver disputas sobre as questões pertinentes às suas vidas, constata-se a necessidade em promover uma

⁶¹² JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 1, 4; 11, 4.

⁶¹³ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 44, 11.

⁶¹⁴ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 23, 2.

⁶¹⁵ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 30, 1.

⁶¹⁶ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 40, 7.

⁶¹⁷ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 12, 11: ἄλλ' ἐπεὶ γνωρίζομεν οὐ ῥᾶον ἀγνοία καταχομένη ψυχὴν συντόμως μεταβάλλειν... εἰδότες ὅτι οὐκ ἀδύνατον ἀληθείας παρατεθείσης ἄγνοιαν φυγεῖν.

⁶¹⁸ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 92, 5.

⁶¹⁹ Veja-se a particularidade do comentário de Richards sobre a capacidade literária dos membros das camadas sociais mais baixas. RICHARDS, E. R., *Paul and first-century letter writing*, p. 62.

⁶²⁰ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 12, 4.

formação que a supra, a fim de preparar cristãos bem instruídos (εὐ-
τονοὶ χριστιανοί)⁶²¹ que, diferente dos judeus, busquem o real desejo
de conhecer e realizar as coisas de Deus (τὰ τοῦ Θεοῦ νοῆσαι καὶ
ποιῆσαι βούλομαι)⁶²².

Com efeito, os cristãos estabelecem um novo comportamento
com o seu mundo em busca desta formação. Cultura e literatura com-
põem uma preciosa herança para eles. O mártir filósofo percebe que
tanto a comunidade cristã reunida em Roma ou onde quer que seja,
quanto a sua atividade como um cristão ao interno de um ambiente
de educação intelectual impõem questões sobre o processo de aprendi-
zagem dos elementos culturais que compõe o universo onde estão
inseridos. Roma ocuparia assim uma posição proeminente para todos
ao consolidar culturas de bases sólidas e ao estabelecê-las em seus
núcleos sociais⁶²³.

Expressamente, Justino está transformando os padrões da tradi-
ção filosófica. Por isso, o apologeta romano renuncia a antiguidade
como um princípio inquestionável. A verdade toma o posto da anti-
guidade⁶²⁴. Em *I Apol.* 53, 3-5, Justino acusa as tradições antigas de
ter conduzido a humanidade ao erro (τὰ παλαιά, ἐν οἷς πλανώμενοι
ἀνεστράφησαν), enquanto ele fala sobre a história e sobre o ensina-
mento de Israel. O coeficiente do desafio em educar o maior número
possível de pessoas diante da perspectiva universal cristã não resulta
em utopia, mas em uma análise prática da própria atividade e da im-
portância que consegue para o seu ministério:

⁶²¹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 93, 5.

⁶²² JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 48, 2.

⁶²³ LINDET, M. P. *Histoire et politique à Rome*, p. 233.

⁶²⁴ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 2, 1. Droge assumiu que, uma vez que a tese de Justino tinha evidenciado a filosofia grega como uma imitação do cristianismo, o apologeta romano teria compreendido voluntariamente a filosofia grega como inferior ao cristianismo. Droge discursou que a antiguidade de Moisés e a dependência dos gregos dele eram temas já estabelecidos entre escritores do judaísmo helênico como Artapano, Eupolemo e Josefo, enquanto Justino, ignorando a existência destes escritores, teria desenvolvido a sua argumentação como se todos aceitassem a antiguidade de Moisés e de todos os outros profetas. DROGE, A. J. *Homer or Moses?*, p. 59-61. Nós nos sentimos mais confiantes em concordar com Prinz, quem apontou para as sementes da sabedoria para explorar esta questão, ainda se pensamos que Prinz, alternativamente, pudesse ter dito “verdade” (Wahrheit) no lugar de “sabedoria” (Weisheit) para ser mais preciso durante a sua observação. PRINZ, F., *Von Konstantin zu Karl dem Großen*, p. 63.

Mesmo que consigamos persuadir algumas poucas pessoas, nosso ganho será grande, pois, como bons agricultores, receberemos a nossa recompensa⁶²⁵.

Ao interno da questão sobre a finalidade das *Apologias* surge a expressão audaciosa de um escritor cristão que compara os seus ensinamentos aos dos grandes escritores do mundo antigo, reconhecendo a chance que existia para que a sua obra fosse conhecida em todo o mundo, caso os governantes, seus interlocutores, assim deliberassem⁶²⁶. Oxalá todos os homens se dedicassem à filosofia e a considerassem maior e mais honrosa⁶²⁷. Portanto, o valor do universalismo da fé que se verifica em cada indivíduo teria que estar presente também nas exigências morais que a adesão ao cristianismo implicava, como uma condição em que era inadmissível que cristãos pregassem a sua fé, sem a responsabilidade da verdade dos seus atos⁶²⁸.

6.3 Leis pedagógicas inerentes à interpretação dos textos bíblicos

O ponto de partida da argumentação justineia é a reflexão a partir das Escrituras⁶²⁹. Por isso, alguns princípios pedagógicos se enleiam com as regras de exegese bíblica, o que nos obriga a listar as suas leis hermenêuticas para entendermos melhor esta dinâmica pedagógica.

Então, da forma como alguns textos bíblicos são entoados, esses se tornam por si mesmos conselhos pedagógicos, como o otimismo de Is 55, 12 — “*com júbilo sereis ensinados*”⁶³⁰ —, ou como a recomendação à coerência do Salmo 50⁶³¹, ou como provocação em Is 58, 4 — “*para querelas e rixas vós jejuais*”⁶³².

Além do já supramencionado princípio hermenêutico *logoi-typoi* que encontramos em *Dial.* 114, 1ss e da convergência dos nomes,

⁶²⁵ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 44, 13: κἂν ὀλίγους δὲ πείσωμεν, τὰ μέγιστα κερδήσαντες ἔσομεθα ὡς γεωργοὶ γὰρ ἀγαθοὶ παρὰ τοῦ δεσπόζοντος τὴν ὀμοιβὴν ἔξομεν.

⁶²⁶ JUSTINO DE ROMA. *II Apol.* 15, 4.

⁶²⁷ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 3, 3.

⁶²⁸ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 44, 1.

⁶²⁹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 28, 2; 32, 2.

⁶³⁰ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 14, 7: ἐν χαρᾷ διδασθήσεσθε.

⁶³¹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 22, 9.

⁶³² JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 15, 3: εἰς κρίσεις καὶ μάχας νηστεύετε.

acreditamos que Justino ofereça mais quatro princípios hermenêuticos fundamentais. Em primeiro lugar, Justino aposta no literalismo de alguns versículos, ao dizer que uma interpretação não pode ser aceita, caso contradiga a citação de onde ela está sendo tirada⁶³³. Em segundo lugar, o apologeta romano mostra que é necessário entender de quem as Escrituras estão falando, quando estas narram alguma coisa. Pode ser que sejamos nós, o Pai ou o Verbo quem fala através das Escrituras, por isso, é necessário distinguir de quem o texto está tratando⁶³⁴. É interessante perceber que, quando “somos nós” quem falamos, as Escrituras estão falando em nome de muitos (ὡς ἀπὸ προσώπου πολλῶν) que se apresentam com uma só criança (πάντας ὡς ἓν παιδίον γεγενῆσθαι) para expressar a confiança e obediência com as quais devemos nos apresentar diante do Senhor e das suas leis⁶³⁵. Qualquer que fosse a lei pedagógica na antiguidade, era claro que a educação de crianças era o melhor meio de ilustrar este assunto. Em terceiro lugar, encontram-se as proposições obscuras, as parábolas, os mistérios e os símbolos (λόγους τοῦς ἐπικεκαλυμμένους καὶ ἐν παραβολαῖς ἢ μυστηρίοις ἢ ἐν συμβόλοις)⁶³⁶ que difusamente estão presentes nas Escrituras. Como exemplo de obscuridade, Justino diz que os mestres dos judeus se sentiam embaraçados quando as Escrituras lhes arguíam de opiniões pessoais e insensatas, por isso, diziam que os originais dos textos não poderiam fazer as mesmas afirmações⁶³⁷. Quando Justino interpreta “o teu pai foi um amorreu e a tua mãe uma hetéia” (Ez 16, 3), afirma ser uma parábola, cuja interpretação se verifica por ocasião do nascimento de Cristo⁶³⁸. Por mistério, dá-se o exemplo do nascimento de Cristo lido a partir de Dn 2, 34 - “pedra desprendida sem mãos humanas”⁶³⁹. Simbolicamente, as Escrituras também chamam Cristo de pedra⁶⁴⁰. O último princípio hermenêutico que encontramos diz respeito à interpretação moral que Justino dá ao Salmo 21, 11,

⁶³³ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 33, 1; *Dial.* 55, 3.

⁶³⁴ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 36, 1-2.

⁶³⁵ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 42, 3.

⁶³⁶ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 68, 6.

⁶³⁷ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 68, 8.

⁶³⁸ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 77, 4.

⁶³⁹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 76, 1: λίθον ἄνευ χειρῶν τηθέντα.

⁶⁴⁰ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 86, 1.

concluindo, assim, que devemos confiar em Deus que tudo faz para a nossa salvação⁶⁴¹.

Sendo assim, os princípios hermenêutico-pedagógicos de Justino são: a) tipologia histórica; b) convergência dos nomes; c) contextualização literária; d) os sujeitos da narração; e) obscuridade-parábola-mistério-símbolo; f) moral.

6.4 Componentes pedagógicos definitivos para o sucesso da comunidade cristã de Justino

Segundo especialistas em pedagogia, as normas pedagógicas se apresentam em larga variedade e não podem ser reduzidas a um único gênero literário. Essas normas podem ser identificadas pela conexão que possuem com a educação e o ensino. Por isso, deveriam ser classificadas em relação aos alunos, aos mestres, às fontes e às autoridades que as corroboram⁶⁴². Nestes termos é, então, possível extrair um material de cunho pedagógico dos escritos de Justino.

Cristo se destaca pelo ensinamento que trás aos homens como mestre (διδάσκαλος) a serviço do próprio Deus⁶⁴³, ensinando os seus discípulos a não o negar⁶⁴⁴. De Cristo Mestre, os cristãos ensinam aquilo que aprenderam⁶⁴⁵. Em se tratando do conteúdo bíblico-cristão, as afirmações “aprendemos” (μεμαθήκαμεν) correspondem de maneira abrangente a “cremos” (πιστεύομεν) e “ensinamos” (διδάσκομεν). Jesus Mestre mostra que não haverá homem sensato que aceite aquilo que a razão ordena evitar e, assim como os cristãos têm a origem do seu nome em Cristo, assim também se realiza nos discípulos a aceitação e a proclamação dos ensinamentos do seu mestre⁶⁴⁶. Jesus é mestre de oração⁶⁴⁷. Com efeito, Jesus tantas vezes é lembrado como mestre⁶⁴⁸. Dizer que Jesus é

⁶⁴¹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 102, 6.

⁶⁴² MURA, A., Norma Pedagógica, p. 771.

⁶⁴³ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 19, 8.

⁶⁴⁴ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 4, 7.

⁶⁴⁵ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 8, 3.

⁶⁴⁶ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 12, 8-9.

⁶⁴⁷ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 13, 2-3.

⁶⁴⁸ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 14, 4; 19, 6; 21, 1; 32, 2; 46, 2; 59,1; 66,1; *II Apol.* 2, 2; 7 (8), 5; 9, 2; 10, 8; 13, 1. *Dial.* 35, 2; 76, 6; 101, 2; Mais frequente no *Diálogo com Trifão* são as afirmações dos ensinamentos do próprio Deus ou das Escrituras.

o “anjo do grande conselho” (μεγάλης βουλῆς ἄγγελος) denota que o Cristo haveria de ser mestre daquilo que ensinara⁶⁴⁹. Em outros lugares, será evocado o ensinamento recebido por Justino⁶⁵⁰, algo que ele refere como se fosse transmitido pelos profetas⁶⁵¹, pelos Apóstolos e pelos que se mantiveram fiéis à doutrina do Salvador⁶⁵².

Como facas de pedra (πετρίνοι), as palavras de Jesus tiram os homens do erro do mundo⁶⁵³. Para ser mais preciso, Justino tenta defender a fé das divagações desnecessárias dos mestres judeus, apontando para as questões pertinentes, para as grandes questões, para as questões dignas de serem pesquisadas (τὰ μεγάλα καὶ ἄξια ζετήσεως)⁶⁵⁴, onde as malícias e maquinações daqueles homens são desmascaradas e onde os temas importantes constituem verdadeiros objetos da “ciência teológica” (θεολογεῖν)⁶⁵⁵.

Assaz empregada, deparamo-nos com a repetição como a preocupação de Justino mais comum em relação aos seus ouvintes. Nós a classificáramos como a primeira norma pedagógica. As justificativas apresentadas pelo apologeta romano colocam-no no campo visível do mestre em cujo extremo respeito pelos seus discípulos são determinados a partir daquilo que deve ser dito e que precisa ser omitido. Em *Dial.* 92, 5, são Justino propõem resumir a sua argumentação àqueles que chegaram no dia seguinte sob a perspectiva desta norma pedagógica, pois, ele deseja ensinar a todos a conhecer e praticar as mesmas normas de justiça (τὰ αὐτὰ δίκαια πάντα διδάσκειν καὶ εἰδέναι καὶ πράττειν)⁶⁵⁶. Assim, por consideração para com seus ouvintes, para que cheguem a um acordo, Justino expressa a necessidade de repetir as suas palavras⁶⁵⁷. Em *Dial.* 56, 18, Justino interrompe o seu escrito para falar com o destinatário

⁶⁴⁹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 76, 3. O texto bíblico citado é Is. 9, 6.

⁶⁵⁰ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 13, 1.

⁶⁵¹ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 44, 1.

⁶⁵² JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 39, 3.

⁶⁵³ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 113, 6. É evidente que estas palavras não se reduzem aos textos dos Evangelhos.

⁶⁵⁴ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 112, 4.

⁶⁵⁵ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 113, 6.

⁶⁵⁶ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 92, 5. Veja-se também *Dial.* 85, 4.

⁶⁵⁷ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 63, 2.

do *Diálogo com Trifão*, ou seja, com Marco Pompeu⁶⁵⁸, dizendo que não repetiria inteiramente os textos antes citados, mas apenas o que fora útil para a sua argumentação, embora provavelmente o tivesse citado a Trifão, em sua versão completa. Isso demonstra que Justino poderia estar economizando espaço material na produção do seu livro, sinal de que ele fosse habilitado à produção literária.

Pelo menos quatro momentos do *Diálogo com Trifão* mostram como Justino queria encontrar a oportunidade justa para rebater os seus opositores, deslocando os seus argumentos para os instantes nos quais percebeu que o temperamento dos seus adversários fosse mais brando. Assim ocorreu quando Trifão fez referências aos evangelhos cristãos⁶⁵⁹. Justino desconversou e somente mais à frente chamou a atenção de Trifão sobre existência dos evangelhos⁶⁶⁰. Outra circunstância que influenciou o discurso de Justino está presente em *Dial.* 8, 3, onde, pela primeira vez, alguns dos amigos de Trifão, que não permaneceram para a conversa, agrediram verbalmente e de forma rude o apologeta romano. Categoricamente, a força que a temperança (σωφροσύνη) possuía nas *Apologias*⁶⁶¹, como uma das maiores virtudes humanas, no *Diálogo com Trifão*, foi — como acreditamos — voluntariamente cancelada por causa das críticas que aqueles homens fizeram, enquanto insinuavam que tal virtude fosse resultado de um discurso cristão piegas⁶⁶².

Os outros exemplos também aparecem na relação entre as duas obras de Justino. Enquanto nas *Apologias* o versículo “ninguém conhece o Pai, senão o Filho” (Mt 11, 27) serve como uma crítica para comprovar que os judeus não reconheceram quem se revelara a Moisés⁶⁶³, durante o *Diálogo com Trifão*, Justino cita os dois textos, com a mesma força que possuem nas *Apologias*, porém em lugares separados⁶⁶⁴. Talvez Justino tenha se comportado desta maneira, para evitar

⁶⁵⁸ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 141, 5.

⁶⁵⁹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 10, 2.

⁶⁶⁰ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 18, 1.

⁶⁶¹ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 3, 2; 6, 1; 10, 1; 14, 2; 17, 3; *II Apol.* 2, 1-2; *Dial.* 4, 3.

⁶⁶² JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 8, 3.

⁶⁶³ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 63, 12-14.

⁶⁶⁴ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 25, 2; 36, 2 e 6; 100, 1

o confronto imediato com os judeus. Semelhante reação é a descrição de Perseu, como filho de Zeus que subiu aos céus. Enquanto nas *Apolo-logias* a proposta é clara⁶⁶⁵, no *Diálogo com Trifão* Justino vê a necessidade de esperar um pouco para concluir o que começara a falar⁶⁶⁶, pois Trifão já tinha dito que qualquer comparação com Perseu teria sido uma aberração⁶⁶⁷.

Teoricamente, Justino reconhece três valores para quem usa a “técnica” de omissão: a) critica aqueles que omitem as citações bíblicas, para escolher o que lhes agrada no discurso⁶⁶⁸; b) aceita que se omita conceitos, se a pessoa omissa suponha que o entendimento do interlocutor seja mais abrangente⁶⁶⁹; c) desdenha quando a omissão for fruto da malícia⁶⁷⁰.

Então, não há ofensa mais grave do que aqueles que fazem a supressão dos textos com objetivos enganadores:

Isto [sc. a supressão de textos das Escrituras] é mais terrível do que ter fabricado o bezerro de ouro, depois de terem sido saciados na terra com o maná celestial; mais terrível do que sacrificar os filhos aos demônios e matar os próprios profetas⁶⁷¹.

A segunda norma pedagógica seria caracterizada pelo benefício da reflexão, que torna os homens inocentes e inculpáveis nos atos que são inspirados por ela⁶⁷² e questiona aqueles que queiram continuar padecendo por causa da ignorância⁶⁷³. Desta forma, a reflexão deve ser estimulada pela leitura e pela explicação coerente, objetiva e verificável⁶⁷⁴ do significado dos eventos e das sentenças divinas, para

⁶⁶⁵ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 21, 2; 22, 5; 54, 8.

⁶⁶⁶ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 69, 2-6 inicia a argumentação, mas omite o exemplo de Perseu, que aparecerá em *Dial.* 70, 5 com conotação minuciosamente distinta, pois Justino não vê mais Perseu entre os exemplos dos filhos de Zeus, mas como prova da ação mentirosa dos demônios.

⁶⁶⁷ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 67, 2.

⁶⁶⁸ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 27, 1.

⁶⁶⁹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 27, 2.

⁶⁷⁰ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 65, 2.

⁶⁷¹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 73, 6: φοβερώτερον γάρ ἐστι τῆς μοσχοποιίας, ἢν ἐποίησαν ἐπὶ γῆς μόννα πεπλησμένοι, καὶ τοῦ τὰ τέκνα θύειν τοῖς δαμονίοις, ἢ τοῦ αὐτοὺς τοὺς προφῆτας ἀνηρηκεῖναι. A mesma questão se encontra em *Dial.* 115, 6 e 117, 4.

⁶⁷² JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 3, 1.

⁶⁷³ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 7, 5

⁶⁷⁴ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 50, 12.

que o leitor seja capaz de compreender o que lhe fora ensinado⁶⁷⁵. De nada adianta imitar as ações e as afirmações dos profetas, quem não tiver recebido de Deus a graça de entender o significado dos seus ditos e ações⁶⁷⁶. Podemos presumir que o melhor lugar para este tipo de reflexão seja na escola, porque Justino sugere que tal reflexão deveria ser acompanhada pelo menos por um ano (κὰν ἐνιαυτοῦ)⁶⁷⁷. Enfim, Justino sugere que a sua investigação sobre a verdade seja tão autêntica quanto os grandes expoentes da filosofia antiga, cujos discípulos não contribuíram para nenhuma reflexão na busca do conhecimento⁶⁷⁸.

Relacionado aos benefícios, em terceiro lugar, podemos identificar a finalidade da educação, único motivo que leva Justino a admitir a utilidade da leitura dos textos da mitologia grega⁶⁷⁹. Se Justino compreende que a leitura de um texto não tenha por fim as bajulações⁶⁸⁰, significa dizer que a leitura dos mitos gregos se torna nociva apenas para aqueles que os leem com a obrigação de seguir os seus deuses. Ora, a fé cristã se trata de uma filosofia divina⁶⁸¹. Logo, Justino quer mostrar que o conteúdo desta reflexão tenha por fim o julgamento prudente, característico de uma filosofia superior àquela humana, cujas doutrinas não sejam vergonhosas⁶⁸², enquanto sempre acreditou que “santos são aqueles que consagram à filosofia a própria inteligência”⁶⁸³.

Quando se elenca os valores morais da educação, isso nos permite refletir sobre o lugar da quarta norma pedagógica. A relação entre o discurso sobre a incoerência dos artesãos que fabricam os seus deuses e da fidelidade dos cristãos que devem imitar os bens do seu Criador⁶⁸⁴ ilustra a preocupação moral do ensinamento de Justino. Para Justino é função dos mestres que eles ensinem seus discípulos a se esquece-

⁶⁷⁵ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 46, 5.

⁶⁷⁶ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 92, 1.

⁶⁷⁷ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 57, 2.

⁶⁷⁸ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 2, 2.

⁶⁷⁹ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 21, 4.

⁶⁸⁰ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 2, 3.

⁶⁸¹ JUSTINO DE ROMA. *II Apol.* 12, 5.

⁶⁸² JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 15, 2.

⁶⁸³ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 2, 1: ὅσοι ὡς ἀληθῶς οὗτοί εἰσιν οἱ φιλοσοφίᾳ τὸν νοῦν προσεσχικότες.

⁶⁸⁴ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 10, 1.

rem dos maus costumes⁶⁸⁵. Parece-nos claro que Justino, então, tenha necessidade de uma série de conselhos para estimular a educação dos seus discípulos:

- a) “Examinai os juízos”⁶⁸⁶.
- b) “Ensinaí generosamente aquilo que aprendestes”⁶⁸⁷.
- c) “Tende cuidado para não serdes enganados por coisas que impeçam a leitura e o entendimento dos ensinamentos de Cristo”⁶⁸⁸.
- d) “Quem nega alguma coisa, seja o que for, ou nega porque a condena ou recusa confessá-la por saber que é indigno ou alheio a ela”⁶⁸⁹.
- e) “A pessoa inteligente deduz algo, se souber tirar consequência dos fatos”⁶⁹⁰.
- f) “É preciso saber citar breves sentenças”⁶⁹¹.
- g) “Evite-se divagar em assuntos que não sejam pertinentes”⁶⁹².
- h) “Não vos deixeis enganar pelas semelhanças das expressões”⁶⁹³.
- i) “Se não conheceis o significado das palavras, elas parecer-vos-ão estranhas, por mais que as leiais todos os dias”⁶⁹⁴.
- j) “Se prestais atenção às palavras citadas, não fazeis perguntas inúteis”⁶⁹⁵.
- h) “Não tendo nada a objetar, não contradigais o que antes dissesdes admitir”⁶⁹⁶.

⁶⁸⁵ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 63, 5. A gratidão do mestre é perceber que os seus discípulos imitam os seus bons costumes e vivem em coerência com o que foi-lhes ensinado. *I Apol.* 16, 8; 4, 1.

⁶⁸⁶ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 5, 1.

⁶⁸⁷ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 6, 2.

⁶⁸⁸ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 14, 1.

⁶⁸⁹ JUSTINO DE ROMA. *II Apol.* 2, 14.

⁶⁹⁰ JUSTINO DE ROMA. *II Apol.* 11, 8.

⁶⁹¹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 18, 1.

⁶⁹² JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 24, 1.

⁶⁹³ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 34, 1.

⁶⁹⁴ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 55, 3.

⁶⁹⁵ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 64, 3.

⁶⁹⁶ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 68, 2.

- i) “Não lutar de todos os modos para sustentar as vossas próprias doutrinas, desprezando as de Deus”⁶⁹⁷.
- j) “Não vos disponhais a seguir homens ou ensinamentos humanos, mas Deus e aos ensinamentos que dele provêm”⁶⁹⁸.
- l) “Não seja um pormenor a prejudicar a reflexão de quem se dedica a ela”⁶⁹⁹.

Esses e outros conselhos deviam ser comuns no relacionamento mestre-discípulo, já que o próprio Trifão alude a conselhos que recebera dos seus mestres para sempre respeitar quem estivesse vestido com a toga de filósofo⁷⁰⁰ ou para que ele evitasse o contato com os cristãos⁷⁰¹.

Um dos grandes momentos de sabedoria de Justino é expresso quando Trifão se torna agressivo no falar e no semblante. Justino usa de um artifício pedagógico para acalmá-lo, respondendo-lhe em tom mais suave (Κάγὼ ἐνδοτικώτερον τῆ φωνῆ) com o propósito de dispô-lo a escutar o que tinha a lhe dizer (παρασκευάσαι αὐτὸν βουλόμενον πρὸς τὸ ἀκούειν μου)⁷⁰².

6.5 Reflexões conclusivas

Há normas pedagógicas estabelecidas por Justino que norteiam a relação dele com os seus interlocutores. Tais normas refletem o que supostamente deveriam ser as diretrizes institucionais da sua escola para o relacionamento entre Justino e os seus discípulos.

⁶⁹⁷ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 78, 10.

⁶⁹⁸ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 80, 3.

⁶⁹⁹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 115, 6.

⁷⁰⁰ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 1, 2.

⁷⁰¹ JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 38, 1.

⁷⁰² JUSTINO DE ROMA. *Dial.* 79, 1-2.

7. Conclusões finais

Sem maiores pretensões, reconhecemos a ampla originalidade da nossa pesquisa como resultado normal do interesse pelos escritos patrísticos, que jamais poderiam aceitar um “esgotamento” das suas fontes, ou em virtude de sua quantidade ou por causa da sua profundidade histórico-dogmática. Assim, ao abrir novas fronteiras de pesquisa, demonstramos que os escritos de são Justino ainda oferecem muitos elementos para serem aprofundados, entendidos e revisitados.

A tentativa de identificar simultaneamente os aspectos eclesiais e pedagógicos da comunidade de Justino no segundo século surtiu efeitos positivos para a avaliação conclusiva do nosso estudo. O maior empreendimento cristão no segundo século foi, sem dúvida, a iniciativa da comunidade eclesiástica em se tornar uma escola filosófica. Não há nada mais expressivo na literatura posterior até o florescer da escola cristã de Clemente e Orígenes em Alexandria que tenha motivado os elogios da parte dos autores cristãos. Talvez Eusébio de Cesareia cumpra o papel de nexó geográfico e histórico para concedermos que parte do empenho escolástico de Alexandria dependesse da iniciativa promissora e diligência da comunidade romana em adequar-se à linguagem filosófica em ambiente escolar. Em certo sentido, todo o progresso na produção bíblica e na reflexão sobre os ministérios hierárquicos da comunidade romana depende diretamente da compreensão do protagonismo que a escola de Justino teve em seu tempo. Pode ter sido a escola de Justino que tenha reestabelecido a reflexão sobre a doutrina de Marcião para aperfeiçoar os pontos fracos da disputa dogmática. Pode ter sido o sentimento de justiça que estabeleceu critérios para a proposta de diálogos com as culturas. Pode ter sido a consciência da dignidade das ações de cada pessoa na comunidade que tenha estabelecido a compreensão futura do ministério do bispo de Roma.

Se fôssemos falar ainda sobre originalidade, poderíamos dizer que Justino retirou a igreja de Roma dos laços de um discipulado amador, trazendo um novo rosto de profissionalismo, seriedade e força de

expressão para os discursos literários, aprofundando as bases filosóficas da fé cristã, conservando-se fiel à guia dos seus pastores e lutando, até o sangue, pela conquista do respeito aos cristãos.

Enquanto os edifícios domiciliares e templos pagãos se tornavam igrejas, nada foi tão promissor quanto aquela comunidade que se tornara um centro de filosofia. Não há como aprofundar o desenvolvimento dogmático das principais questões inerentes à nossa fé, se não nos debruçarmos sobre o mundo escolar cristão romano no segundo século.

Por si só o martírio já tem um grande valor de dignidade para o cristão. No entanto, o martírio coletivo de Justino e dos seus companheiros ressalta as características mais radicais da reflexão cristã sobre o assunto, supondo que parte dos sentimentos de adesão, fidelidade e perseverança em suas convicções tenha sido produzida no contato escolástico entre Justino e seus pressupostos alunos. Neste sentido, a nova constituição eclesiástica daquela comunidade romana produz um impacto tão imediato na vida do cristianismo primitivo, que as gerações posteriores não apenas aceitarão o modelo oferecido por ela, mas desenvolvê-lo-ão como uma das mais importantes iniciativas eclesiásticas da história do cristianismo.

Objetivamente, as principais novidades que nós pudemos decifrar a partir desta consideração eclesiástico-pedagógica foram:

- a) A comunidade de Justino era diferente de qualquer outra comunidade romana ortodoxa ou heterodoxa.
- b) Justino supera o valor dado à antiguidade, observando o critério de verdade ao nível epistemológico mais importante.
- c) Na escola de Justino existiam livros do Antigo Testamento — alguns com versões apresentadas somente por Justino —, livros do Novo Testamento e livros pagãos, que os interlocutores eram convidados a consultar.
- d) Justino uniu institucionalmente os conceitos Filosofia e Religião num processo claro e profundamente aplicável à realidade romana que frequentava.
- e) Não é suficiente dizer que Deus tenha infundido os seus dons no coração do homem, para que ele conhecesse e praticasse a

verdade. É necessário que, num processo de esclarecimento orientado a partir dos ensinamentos de Cristo, o maior número possível de indivíduos seja levado ao aprofundamento da sua fé.

- f) As diversas leis pedagógicas — normas de ensino para a fé cristã — são as maiores provas da atividade de Justino como mestre na sua comunidade-escola.

Em seu caráter pedagógico, as virtudes são exemplos dinâmicos do envolvimento de Justino com a reflexão de seu tempo. Tanto a ordem quanto a hierarquia das virtudes que se manifesta em sua dependência a Deus estabelecem uma das maiores convicções que Justino tem para poder oferecer ao seu estudante um olhar diferenciado sobre a doutrina cristã. Ao mesmo tempo em que Justino conhecia as doutrinas filosóficas do seu tempo, ele quis encontrar nas virtudes um elemento distintivo da ‘tradição’ cristã. Ainda é muito tênue a completa diferença que existe entre são Justino e são Paulo, mas concretamente se percebe que são Justino não queria fazer parte de uma cultura afastada das bases bíblico-evangélicas para poder inserir o método filosófico de um jeito seguro e aceitável.

A nossa contribuição sobre avaliação eclesiástica entre as doutrinas heréticas e ortodoxas se manteve sob a perspectiva da particularidade de cada centro de agregação cristã. Viu-se, deste modo, que Justino e Marcião jamais poderiam ter sido membros de uma idêntica comunidade eclesiástica, embora fossem membros da igreja local situada em Roma. Marcião representa, em parte, uma crítica ao sistema educacional e pedagógico, pois o centro da sua objeção estabelece como objeto a pressuposta deformação — entenda-se incapacidade pedagógica — exercida pelos líderes cristãos, ao mesmo tempo em que a sua proposta almeja regular os problemas das doutrinas que ele tinha julgado como inadequadas.

No entanto, o que se autodeclara importante para a nossa pesquisa é o fato que a escola de filosofia à qual os escritores antigos tal como Irineu de Lião se referiam e os historiadores tal como Eusébio de Cesareia reconheceram como importante não era certamente o principal centro de agregação do cristianismo romano

no segundo século até Justino e não se tornou importante pelo fato de ser um centro de agregação, mas pelo fato de se distinguir das demais comunidades pela sua adaptação às escolas filosóficas. Presume-se que a comunidade de Clemente de Roma tenha se destacado naturalmente no cenário das comunidades romanas das origens. Todavia, no lugar em que Eusébio de Cesareia transmite os ensinamentos de Justino se estabelece ao mesmo tempo uma releitura da interação que existia entre a doutrina do apologeta romano e o legado cristão que constituía os alicerces para atividade da escola, o que nos permitiria alcançar aquilo que de mais original e mais íntimo sempre esteve presente em ambiente romano, ou seja, a atuação evangelizadora e a reflexão da fé sob a influência do testemunho dos apóstolos.

Se quisermos considerar um fato da história das escolas filosóficas que possivelmente determinou a iniciativa de Justino, devemos mencionar a proposta inovadora de Epíteto que trouxe para o ambiente caseiro romano a formação dos seus discípulos, por meio de reflexões e diatribes com propostas filosóficas de abrangente inserção cultural e social.

Acreditamos que o nosso estudo retira as aspas de ambiguidade colocadas sobre a escola de Justino. No que diz respeito à adaptação dinâmica da comunidade eclesial de Justino em uma escola de filosofia, como iniciamos a descrever no início dessa abordagem, poderíamos supor duas ações possíveis. O resultado é sempre o mesmo, mas as causas podem ser diversas. A primeira corresponderia à busca por um sistema mais qualificado para a formulação da fé cristã da parte da comunidade cristã, anterior à conversão de Justino. A segunda teoria seria uma avaliação pessoal com resultados inovadores da parte de Justino. Não há problemas em amalgamar as duas hipóteses, já que possuímos somente indícios e tudo o que podemos apresentar são hipóteses. No entanto, permanece clara a confiança que a comunidade cristã depositou em Justino em virtude da proposta final de realmente tornar-se uma escola de filosofia.

Justino enriquece o patrimônio cultural da literatura cristã a partir da implementação de conceitos helenísticos desenvolvidos durante a sua atuação ao interno da sua comunidade-escola. Da matemática

deduzem-se argumentos de constância e exatidão; das máximas, a exigência moral; da tradição romana, o modo de ler os textos bíblicos; e da filosofia, um novo modo de interpretar os princípios de religiosidade cristã.

Paralelamente à ação evangelizadora que deve alcançar todos os homens da terra, Justino reconhece a necessidade de reflexão contínua e aperfeiçoamento constante da linguagem cristã, na busca e no conhecimento da verdade. O ideal seria que todos pudessem usufruir dos bens gerados pela leitura e pela boa educação. Consciente da dificuldade em se conseguir os meios para uma educação assim ampla, Justino se contenta em saber que todas as suas iniciativas frutificarão em cada uma das “poucas pessoas” (ὀλίγοι) para quem dedicara a sua vida⁷⁰³.

De nenhuma forma, devemos procurar princípios pedagógicos modernos ou elaborá-los mais do que se nos apresentam. De antemão, o que nós identificamos como leis pedagógicas, em Justino há um acento cristão, pois envolve exclusivamente o ensino da fé cristã, aprofundada pela reflexão bíblica e sofisticada pela linguagem filosófica. Em sentido amplo, as leis pedagógicas de Justino cuidam-se daqueles conselhos de vida que, de uma forma ou de outra, se relacionam com a prática dos mestres de doutrina cristã e que, ao mesmo tempo, sustentam o desenvolvimento da instrução filosófica.

Além de trazer um método pedagógico novo para a sua comunidade, Justino estabeleceu, ao interno da Igreja romana, uma nova configuração do ensinamento cristão como único fundamento autêntico em todos os seus componentes no que diz respeito ao mérito da instrução filosófica. Não foi o método pedagógico, porém, que o levou a distinguir a sua comunidade das outras realidades eclesiais romanas ou das outras personalidades da literatura da sua época, mas a função que ele deu ao cristianismo que, a partir do segundo século, assumia sua parte — conquistada e nunca mais perdida — ao lado das demais escolas de cultura para a humanidade.

Na hipótese de não se descobrir outro momento anterior mais sofisticado do que aquele apresentado por Justino, deve-se dizer que

⁷⁰³ JUSTINO DE ROMA. *I Apol.* 44, 13.

até este momento a estrutura mental da propagação da fé cristã não conhecia um sistema pedagógico tão aperfeiçoado pelo qual pudesse transmitir os seus ensinamentos. Ora, isso significa que até então o processo natural de transmissão da fé era desprovido de qualificativos profissionais educativos, resultando em uma série de iniciativas pessoais baseadas em experiências de caráter domiciliar — não se pode negar o valor da educação ao interno da família como início basilar da cultura cristã — ou, no máximo, caracterizadas pela qualificação mais sofisticada do promotor da fé, como era o caso de São Paulo, por exemplo. No entanto, devemos ler os dados históricos que mencionamos concordando que, antes de Justino, nunca houvera quem envolvesse toda a estrutura eclesiástica numa perspectiva profissional pedagógica.

O que pode mudar no estudo sobre Justino a partir de agora? Digamos que as páginas desse livro indicam uma realidade institucional que esclarece profundamente os aspectos do contexto sociocultural do nosso autor. Por isso, nós acreditamos que os estudos que não levem em conta tal realidade correm o risco de omitir um elemento cujo desconhecimento ofuscou a compreensão de aspectos importantes do ensinamento de Justino.

Finalmente, não houve uma só proposta da nossa parte que ultrapassasse os limites que os textos de Justino nos impõem, por isso, nós temos a certeza que um só sentimento emerge do empenho do nosso estudo, isto é, a satisfação em poder contribuir pessoalmente com o reconhecimento dos conceitos eclesiológicos relevantes para o momento histórico que inaugurou a missão cristã em ambiente filosófico escolar romano, confiantes que a nossa análise esclarece amplamente as questões que nos propusemos e enriquece a pesquisa patristica relacionada à literatura do segundo século da era cristã.

8. Referências bibliográficas

- ABBOTT, F. F. - A. C. JOHNSON, **Municipal administration** in the Roman Empire. Princeton: Princeton University Press, 1926.
- ABRAMOWSKI, L. Die „Erinnerungen der Apostel“ bei Justinem P. STUHLMACHER, Das Evangelium und die Evangelien. Tübingen: **Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament**, 1983, v. 28, p. 341-353.
- ADKINS, W. H. **La morale dei Greci, da Omero ad Aristotele**. Bari: Editori Laterza, 1964.
- ALBERTI, A. - SHARPLES, R. W. **Aspasius: the earliest extant commentary on Aristotle's Ethics**. Berlin - New York: De Gruyter, 1999.
- ALFONSI, L. Nota Giustinea. **Nuovo Didaskaleion**, 1947, v. 1., p. 46-49.
- ALLEN, D. - SPRINGSTED, E. O. **Philosophy for understanding Theology**. Atlanta: John Knox Pr, 1985.
- ALLEN, J. The Stoics on the origin of language and the foundations of etymology. In: FREDE, D. - INWOOD, B. Language and Learning. Cambridge: Cambridge University Predd, 2005, p. 14- 35.
- ALLERT, C. D. Revelation, Truth, Canon and Interpretation: studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho. **Vigiliae Christianae Supplementum** 64, Leiden: Brill, 2002.
- ANDRÉ, J. M. Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire. **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt** 36, 1987, v.1, p. 5-77.
- ANDRESEN, C. Justin und der mittlere Platonismus. **Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft** (ZNTW 44), 1952-1953, p. 157-195.
- ARMSTRONG, A. H. **An introduction to ancient Philosophy**. 3rd. Ed. Totowa: Rowman & Littlefield Publishers, 1981.
- BALSDON, J. P. V. D. **Life & Leisure in Ancient Rome**. Toronto: Weidenfeld & Nicolson, 1969.
- BARBAGALLO, C. **Lo stato e l'istruzione pubblica** nell'impero romano. Catania: Forgotten Books, 1911.
- BARDY, G. **Eusèbe de Césarée**, Histoire ecclésiastique. Tome 1 (livres I-IV). SC 31. Paris 2001.
- BARDY, G. Les écoles romaines au second siècle. **Revue d'Histoire Ecclesiastique**, 1932, v. 28, p. 501-522.
- BARNARD, L. W. **St. Justin Martyr: the first and second Apologies**. New Jersey: The Newman Press, 1997.
- BARNARD, L. W. **Justin Martyr, his life and thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

- BARNES, J. Roman Aristotle. **Philosophia Togata II** 1997, p. 1-69.
- BARNES, J. Peripatetic epistemology: 100 BC - AD 200 em R. SORABJI - R. W. SHARPLES, **Greek and Roman Philosophy** 100 BC - 200 AD, London: Institute of Classical Studies University of London, 2007, p. 547- 562.
- BARWICK, K. **Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik**. Leipzig: Akademie-Verlag, 1957.
- BÄUERLE, R. **Meaning, use and interpretation of language**. Berlin - New York: De Gruyter, 1983.
- BECCHI, F. Aspasio, commentatore di Aristotle. Boston: **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt** 36, 1999, p. 5365-5396.
- BECKER, J. **Johanneisches Christentum: seine Geschichte und Theologie im Überblick**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- BENGTSON, H. **Römische Geschichte: Republik und Kaiserzeit bis 284 n. Chr.** München: C. H. Beck, 2001.
- BERTIER, J. **Nicomaque de Gerase**, Introduction Arithmetique. Paris: Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique, 1978.
- BISCONTI, F. L'origine dell'iconografia di Pietro e Paolo. **Studia Ephemeridis "Augustinianum"** 74, 2001, p. 393-404.
- BLACK, M. **An Aramaic approach** to the Gospels and Acts. Oxford: Wipf & Stock Publishers, 1954.
- BLACKMANN, E. C. **Marcion and his influence**. New York: Wipf & Stock Publishers, 1978.
- BLOMMER, W. M. **The school of Rome**. Latin studies and the origins of liberal education. California: University of California Press, 2011.
- BLUMENTHAL, H. J. Themistius: the Last Peripatetic Commentator on Aristotle? In: SORABJI, R. **Aristotle transformed, the ancient commentators and their influence**. London: Cornell University Press, 1990, p. 113-123.
- BOBICHON, PH. Les enseignements juifs, païen, hérétique et chrétien dans l'œuvre de Justin Martyr. **Revue des Études Augustiniennes**, 1999, v. 45, p. 233-259.
- BOBICHON, PH. Autorités religieuses juives et «sectes» juivre dans l'œuvre de Justin Martyr. **Revue des Études Augustiniennes**, 2002, v.48, p. 3-22.
- BOBICHON, PH. Comment Justin a-t-il acquis sa connaissance exceptionnelle des exégèses juives? **Revue de Theologie et de Philosophie**, 2007, v. 139, p. 101-126.
- BOBICHON, PH. Fonctions et valeurs des noms dans les écrits de Justin Martyr. **Apocrypha** 11, 2000, p. 93-121.
- BOBICHON, PH. **Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon**. Édition critique, traduction, commentaire, 1 e 2. vol., Fribourg: Revue des Études Grecques, 2003.
- BOBZIEN, S. **Die stoische Modallogik**, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1986.
- BOBZIEN, S. Early Stoic determinism. **Revue de Métaphysique et de Morale**, 2005 (04), p. 489-516.

- BOBZIEN, S. Chrysippus' Theory of Causes. In: IERODIAKONOU, K. **Topics in Stoic Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 196-242.
- BOBZIEN, S. **Determinism and freedom in Stoic philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- BONHÖFFER, A. **Die Ethik des stoikers Epictet**. Stuttgart: Enke, 1894.
- BONHÖFFER, A. **Epiktet und das Neue Testament**. Gießen: De Gruyter, 1911.
- BONNER, S. F. **Education in ancient Rome: from the elder Cato to the younger Pliny**. California: University of California Press, 1977.
- BOWERSOCK, G. W. **Greek Sophists in the Roman Empire**. Oxford: OUP Oxford, 1969.
- BOWERSOCK, G. W. The prestige of Galen. In: BOWERSOCK, G. W. (Org.), **Greek sophists in the Roman Empire**. Oxford: Clarendon Press, 1969, p. 59-75.
- BRAUN, R. **Tertullien. Contre Marcion**. Tome I (Livre I). 365. Paris: Sources Chretiennes, 1990.
- BREHIER, É. **Histoire de la Philosophie**, l'antiquité et le moyen age; tome premier. Paris: Librairie Félix Alcan, 1945.
- BROWN, R. E. **The community of the beloved disciple**. Mahwah: Paulist Press, 1979.
- BUENO, D. R. **Actas de los mártires**, texto bilingüe, Madrid: Biblioteca de Autores Christianos, 1963.
- BURINI, C. **Gli apologeti greci**. Introduzione, traduzione e note. Roma: Città Nuova, 1986.
- CALVERT, R. N. **The history of massage: an illustrated survey from around the world**. Vermont: Healing Arts Press, 2002.
- CAPES, W. W. **The Roman Empire of the second century - or the age of the Antonines**. Read books: Createspace Independent Pub, 2009.
- CAPPELLETTI, S. **The Jewish community of Rome: from the second century B.C. to the third century C.E.** Leiden: Brill, 2006.
- CERBELAUD, D. Thèmes de la polémique chrétienne contre le judaïsme au II^e siècle. **Revue des Sciences Theologiques et Philosophiques**, 1997, v. 81/2, p. 193-218.
- CESI, M. Quacquarelli, A. Indirizzi e metodi nella scuola antenicensa. Roma: **Augustinianum**, 1963, v.3, p. 71.
- CHADWICK, H. The beginning of Christian philosophy: Justin: the gnostics em ARMSTRONG, A. H. **The Cambridge History of later Greek and early medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- CHANTRAINE, P. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots**. Paris: Klincksieck, 1999.
- CICERONE. **Le Tuscolane**. Torino: Mondadori, 1947.
- CIMOSA, M. **Guida allo studio della Bibbia greca (LXX)**. Roma: Società Biblica Britannica, 1995.

- CLASSEN, C. J. Die Peripatetiker in Cicero's Tusculanen em FORTENBAUGH, W. W. - STEINMETZ, P. **Cicero's knowledge of the Peripatos**, New Jersey: William W. Fortenbaugh, 1989, p. 186-200.
- CLERC, C. **Les théories relatives au culte des images** chez les auteurs grecs du II^me siècle. Paris: Legare Street Press, 1915.
- CLOSA FARRÉS, J. La tradición romana de San Pedro y San Pablo. **Studia Ephemeridis "Augustinianum"**, 2001, v74, p.142.
- COOPER, J. M. Aristotle. In: SHEDLEY, D. **The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy**, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 125-150.
- COSGROVE, C. H. Justin Martyr and the emerging Christian canon. Observations on the purpose and destination of the Dialogue with Trypho. **Vigiliae Christianae** 1982, v. 36, p. 209-232.
- DAHLMANN, H. **Varro und die hellenistische Sprachtheorie**. Berlin - Weidmann: Weidmannsche, 1932.
- DE RUGGIERO, E. **Dizionario epigrafico di antichità romane**. Vol. I. Roma: Legare Street Press, 1895.
- DELL'OSSO, C. Munier, Ch. Justin Martir. Apologie pur lês chrétiènes. Introduction, traduction e commentaire. **Augustinianum**, 2007, v. 47, p. 397.
- DERSTROFF, H. J. **Warum? Im Plauderton durch die Geschichte der abendländischen Philosophie**. Band II. München: Books on Demand GmbH, 2003.
- DETMERS, A. Die Interpretation der Israel-Lehre Marcions im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts: Theologische Voraussetzungen und zeitgeschichtlicher Kontext em MAY, G. **Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung**. Vorträge der internationalen Fachkonferenz zu Marcion. Mainz: De Gruyter, 2001, p. 275-292.
- DI BERARDINO, A. Maestri cristiani del III secolo nell'insegnamento classico. **Augustinianum**, 1972, v. 12, p. 549-556.
- DI BERARDINO, A. **Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane**. 1 - 3 Vol. Genova-Milano: Marietti, 2006-2008.
- DILLON, J. **Alcinous, The handbook of Platonism**. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- DILLON, J. **The middle Platonists**. London: Cornell University Press, 1977.
- DOBBIN, R. **Epictetus. Discourses and Selected Writings**. London: Penguin Books, 2008.
- DONAHUE, J. R. - HARRINGTON, D. J. The gospel of Mark. Minnesota: Liturgical Press, 2002.
- DÖPP, S. - GEERLINGS, W. **Lexikon der antiken christlichen Literatur**. Freiburg: Verlag Herder, 1998.
- DORMEYER, D. The New Testament among the writings of antiquity. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- DOWNING, F. G. **Cynics and Christian origins**. Edinburgh: Bloomsbury T&T Clark, 1992.
- DRIJVERS, H. J. W. Bardaişan of Edessa. **Studia Semitica Neerlandica** 6. Assen: Gorgias Press, 2014.

- DROGE, A. J. Homer or Moses? Early Christian interpretations of the history of culture. **Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie** 26. Tübingen: J.B.C Mohr, 1989.
- DUCOS, M. Philosophie, littérature et droit à Rome sous les Principat. **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt** 36, 1994, v. 7, p. 5134-5180.
- DUNDERBERG, I. Valentinian teachers in Rome em LABAHN, M. - ZANGENBERG, J. **Christians as a Religious Minority in a Multicultural City**. London - New York: Bloomsbury Academic, 2004, p. 157-174.
- DUNN, G. D. **Tertullian**. New York: Routledge, 2004.
- DUSTAN, W. E. **Ancient Rome**. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2010.
- EBBESEN, S. Porphyry's legacy to logic: a reconstruction. In: SORABJI, R. **Aristotle transformed, the ancient commentators and their influence**. London: Cornell University Press, 1990, p. 141-172.
- EDWARDS, M. J. -AA. **Apologetics in the Roman Empire: pagans, Jews, and Christians**. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- EGLI, U. Stoic syntax and semantics. In: Vrin, J. **Les stoïciens et leur logique**. Actes du colloque de Chantilly — 18-22 sep. 1976 — Paris: University of California, 1978, p. 135-154.
- EHLEN, O. **Leitbilder und romanhafte Züge in apokryphen Evangelientexten**. Untersuchungen zur Motivik und Erzählstruktur. München: Franz Steiner Verlag, 2004.
- FALLS, T. B. **St. Justin Martyr: Dialogue with Trypho**. Washington: The Catholic University of America, 2003.
- FRANK, I. **Der Sinn der Kanonbildung**. Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1971.
- FREDE, M. On Galen's Epistemology. In: FREDE, M., **Essays in Ancient Philosophy**. Minnesota: University of Minnesota Press, 1987, p. 279-300.
- FREDE, M. **The Cambridge history of Hellenistic philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- FREDE, M. Numenius. **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt**, 1987, v. 36.2, p. 1034-1075.
- FREDE, M. Principles of Stoic Grammar. In: RIST, J. M. **The Stoics**. California: University of California, 1978, p. 27-77.
- FREDOUILLE, J.-C. **Tertullien: contre le valentiniens, introduction, text et traduction**. Sources Chrétiennes 280. Paris: Cerf, 1980.
- FREDOUILLE, J.-C. **Tertullien: contre le valentiniens, commentaire et index**. Sources Chrétiennes 281. Paris: Cerf, 1981.
- FREND, W. H. C. **Martyrdom and Persecution in the Early Church: a study of a conflict from the Maccabees to Donatus**. Oxford: James Clarke Company, 1965.
- GAHBAUER, F. **Petrus und Paulus in Rom**. Sprachlich und ekklesiologisch bedingte Tendenzen zugunsten Petrus oder Paulus in den Texten (2.-4. Jh.). *Studia Efemeridis „Augustinianum“*, 2001, v.42, p. 156-167.

- GEYER, C. F. **Religion und Diskurs**. Die Hellenisierung des Christentum aus der Perspektive der Religionsphilosophie. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990.
- GIRGENTI, G. **Giustino Martire: il primo cristiano platonico**. Milano: Vita e Pensiero, 1995.
- GIRI, J. **Les nouvelles hypothèses sur les origines du christianisme: Enquête sur les recherches récentes**. Paris: Karthala, 2011.
- GIROLAMI, M. **La recensione del salmo 21 (LXX) in Giustino**, cristologia ed ermeneutica biblica in costruzione. Roma: Instituto Patristico Agostiniano, 2009.
- GODWIN, J. **The Pythagorean sourcebook and library**. An anthology of ancient writings which relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy. Michigan: Phanes Press, 1987.
- GÖRLER, W. Cicero und die 'Schule des Aristoteles'. In: FORTENBAUGH, W. W. - STEINMETZ, P. **Cicero's knowledge of the Peripatos**. New Jersey: New Brunswick, 1989, p. 246-263.
- GOTTSCHALK, H. B. Aristotelian philosophy in the Roman world from the time of Cicero to the end of the second century AD. **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt** 36.2, London: De Gruyter, 1987, p. 1079-1174.
- GRAESER, A. The Stoic Categories. In: Vrin, J. **Les stoïciens et leur logique**. Actes du colloque de Chantilly — 18-22 sep. 1976 — Paris 1978, p. 199-222.
- GRANDAZZI, A. **The foundation of Rome: myth and history**. Originalmente publicado como La fondation de Rome: Réflexion sur l'histoire. New York: Cornell University Press, 1997.
- GRANT, R. M. Aristotle and the conversion of Justin. **Journal of Theological Studies**, 1956, v.7., p. 246-248.
- GRECH, P. Problems of O. T. Interpretation in the First Centuries. In: DIMITROV, I. Z. **Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht**. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 174. Tübingen 2004, p. 3-20.
- GREGORY, A. - TUCKETT, C. **Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers**. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- GRIFFIN, M. **Philosophy, Politics, and Politicians at Rome**. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- GRILLMEIER, A. **Jesus der Christus im Glauben der Kirche**. Teil I. Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1990.
- HADOT, I. **Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique: Contribution à l'Histoire de L'éducation et de la culture dans l'Antiquité**. Paris: J. Vrin, 1984.
- HADOT, P. **La citadelle intérieure: Introduction aux Pensées de Marc Aurèle**. Fayard: Livre de Poche, 1992.
- HANKINSON, R. J. The man and his work. In: HANKINSON, R. J. **The Cambridge Companion to Galen**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 1-33.
- HARNACK, A. **Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter**. Reeditado em Berlin: De Gruyter, 1991.

- HARNACK, A. **Marcion**: Das Evangelium von fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Leipzig: Inktank-Publishing, 1921.
- HARTLEY, J. E. **The book of Job**. Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1988.
- HAUESER, P. **Des heiligen Philosophen und Märtyrers Justinus «Dialog mit dem Juden Tryphon»**. München: Kösel, 1917.
- HENGEL, J. F. M. **Die Johanneische Frage. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 67**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
- HENGEL, M. **The Septuagint as Christian Scripture**. Its Prehistory and the Problem of its Canon. Edinburgh - New York: Baker Academic 2002.
- HIGGINS, A. J. B. Jewish Messianic Belief in Justin Martyr's Dialogue with Trypho. **Novum Testamentum**, 1967, v. 9, p. 298-305.
- HIJMANS JR., B. L. ΑΣΚΗΣΙΣ, notes on Epictetus' education system. **American Journal of Philosophy** 82 v. 2 (208), 1961.
- HIRSHMAN, M. Rabbinic Universalism in the Second and Third Centuries. **Harvard Theological Review**, 2000, v. 93.2, p. 101-115.
- HOENIGSWALD, H. M. The prosody of the Epic Adonius and its prehistory. **Illinois Classical Studies**, 1991, v. 16, p. 1-15.
- HOFFMANN, R. J. **Marcion: on the restitution of Christianity**. An essay on the development of radical Paulinits Theology in the second century. California, UNKNO, 1984.
- HOHL, E. **Historia Augusta**, römische Herrschergestalten. München: Artemis-Verlag, 1976.
- HOLFELDER, H. H. Εὐσέβεια καὶ φιλοσοφία. Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 1977, v. 68. p. 48-66; p. 231-251.
- HORNER, T. J. **Listening to Trypho**: Justin Martyr's Dialogue reconsidered. Leuven: Peeters Publishers, 2001.
- HRUBY, K. **Exégèse rabbinique et exégèse patristique**. Revue des Sciences Religieuses, 1973, v. 47, p. 341-372.
- JAUBERT, A. **Clément de Rome, Épître aux Corinthiens**. Introduction, texte, traduction, notes et index. Sources Chrétiennes 167. Paris: Cerf, 1971.
- JAEGER, W., **Aristotle: Fundamentals of the History** of his development. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- JERVELL, J. **Imago Dei**: Gn 1, 26 im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen. Göttingen: Van Denhöck & Ruprecht, 1960.
- JOHNSON, M. D. **The evolution of Christianity**, twelve crises that shaped the church. New York: Continuum, 2005.
- JOHNSON, R. W. - SCHENE, M. G. **Cultural resources management**. Michigan: Krieger Pub Co, 1987.
- JOLY, R. **Christianisme et Philosophie**: études sur Justin et les Apologistes

grecs du deuxième siècle. Bruxelles: Ed. Université Libre de Bruxelles, 1973.

JONES, J. **A new and full method of setting** the canonical authority of the New Testament. Oxford: Clarendon Press, 1827.

JUSTINO DE ROMA. **I e II Apologias. Diálogo com Trifão**. Introdução e notas Roque Frangiotti; tradução Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

KAHN, C. H. **Pythagoras and the Pythagoreans**. A Brief History. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2001.

KENNEY, J. P. Proschresis Revisited: An Essay in Numenian Theology. **Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium** (BETL) 1992), v.105, p. 217-231.

KITTEL, G. Grande Lessico del Nuovo Testamento, vol. XIII. Brescia: Paideia, 1981.

KNOCH, O. B. Im Namen des Petrus und Paulus. Der Brief des Clemens Romanus und die Eigenart des römischen Christentums. **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt**, 1993, v. 27.1, p. 3-54.

KNOX, J. **Marcion and the New Testament**: An Essay in the Early History of Canon. Chicago: University of Chicago Press, 1942.

KOCH, J. Artes liberales: von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters. Leiden - Köln: Brill Academic Pub, 1976.

KRÜGER, P. **Corpus Iuris Civilis**. Institutiones - Digesta. Berlin: Lawbook Exchange, 1954.

KÜHN, C. G. **Medicorum Graecorum Opera**. Claudii Galeni. Vol. 5. Lipsia: Literis Friden, 1825.

LAMPE, G.W.H. **A patristic Greek lexicon**, Oxford: Oxford University Press, 1961.

LAMPE, P. **Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten**: Untersuchungen zur Sozialgeschichte. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987.

LEE TOO, Y. **The pedagogical contract**: The Economies of Teaching and Learning in Ancient World. Michigan: University of Michigan Press, 2000.

LEMME, L. Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Berlin: Trowitzsch & sohn, 1908.

LEONHARDT, J. **Latein: Geschichte einer Weltsprache**. München: C.H.Beck, 2009.

LIETZMANN, H. Petrus und Paulus in Rom: liturgische und archäologische Studien. Bonn: De Gruyter, 1915.

LILLA, S. **Introduzione al Medio platonismo**, Sussidi Patristici (SP 6). Roma: Istituto Patristico Agostiniano, 1992.

LINDET, M. P. Histoire et politique à Rome: les historiens romains: III^e siècle av. J.-C. - V^e siècle ap. J.-C. Bréal: Pocket, 2001.

LITFIN, B. M. **Getting to know the Church Fathers**: An Evangelical Introduction. Virginia: Brazos Press, 2007.

- LLOYD, A. C. Grammar and Metaphysics in the Stoa. In: LONG, A. A. **Problems in Stoicism**. London: Continuum, 1971, p. 58-74.
- LÖHR, W. A. Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts. **Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament** 83. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.
- LOMAS, K. **Rome and the western Greeks 350 BC - AD 200**. London - New York: Routledge, 1993.
- LONA, H. E. **Der erste Clemensbrief**. Kommentar zu den apostolischen Vätern 2. Leiden: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- LONG, A. A. Stoic linguistics, Plato's Cratylus and Augustine's De dialectica. In: FREDE, D. - INWOOD, B. **Language and Learning**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 36-55.
- LONG, A. A. Cicero's Plato and Aristotle. In: POWELL, J. G. F. **Cicero the Philosopher: twelve papers**. Oxford: Clarendon Press, 1999, p. 37-62.
- LONG, A. A. **Epictetus, a Stoic and Socratic guide to life**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- LONG, A. A. **From Epicurus to Epictetus**. Studies in Hellenistic and Roman philosophy. Oxford: Clarendon Press 2006.
- LYNCH, J. P. **Aristotle's school**, a study of a Greek educational institution. California: University of California Press, 1972.
- MACCARRONE, M. Apostolicità, episcopato e primato di Pietro: ricerche e testimonianze dal II al IV secolo. **Lateranum** 42 - Roma, 1976.
- MANNING, C. E. School Philosophy and popular philosophy in the Roman Empire. **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt**, 1994), v. 36, n.7, p. 4995-5026.
- MARKSCHIES, C. Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentinis. **Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament** 65, Tübingen, 1992.
- MARTIN, R. **Tacitus**. Annals V & VI. Warminster: Aris & Phillips, 2001.
- MASSAUX, É. **The influence of the Gospel of Saint Matthew** on Christian Literature before Saint Irenaeus. Louven: Peeters 1986.
- MATTHAIOS, S. Neue Perspektiven für die Historiographie der antiken Grammatik: das Wortartensystem der Alexandriner. In: SWIGGERS P. - WOUTERS, A. **Grammatical theory and philosophy** of language in Antiquity. Orbis Supplementa 19 - Louven: Peeters, 2002, p. 161-220.
- MAZZARINO, S. **L'Impero romano**. Vol. 1. 14ª ed. Roma-Bari: Laterza, 2006.
- MELCHIORRE, V. **Enciclopedia Filosofica**. 1 - 12 vol. Milano: Bompiani, 2006.
- MERCATI, G. Un frammento nuovo del Dialogo di s. Giustino. **Biblica**, 1941, v. 22, p. 354-362.
- MIGLIORE, F. **Eusebio di Cesarea**, storia ecclesiastica/1. Roma: Città Nuova Editrice, 2001.
- MIGNE, J-P. **PG VI**, Paris: Apud Garnier Fratres, 1857.

- MINNS, D. - PARVIS, P. Justin, philosopher and Martyr: Apologies. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- MIRANDA, A. Giustino e la ricerca della salvezza nella seconda sofistica. **Augustinianum**, 2008, v. 48, p. 15-31.
- MISIARCZYK, L. **Il midrash nel Dialogo con Trifone di Giusto Martire**. Plock: Plocki Instytut Wydawniczy, 1999.
- MOLL, S. The Arch-Heretic Marcion. **Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 250** - Tübingen, 2010.
- MONDÉSERT, C. **Clément d'Alexandrie**. IV. Sources Chrésiennes 463. Paris: Cerf, 2001.
- MORAU, P. Aristoteles, the Lehrer Alexanders von Aphrodisias. **Archiv für Geschichte der Philosophie** (AGPh) v. 49, 1967, p. 169-182.
- MORAU, P. **Der Aristotelismus bei den Griechen**, von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias. Berlin - New York: De Gruyter, 1984.
- MORESCHINI, C. Aspetti della cultura filosofica negli ambienti della Seconda Sofistica. **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt**, 1994, v. 36.7, p. 5101-5133.
- MORESCHINI, C. - NORELLI, E. **Early Christian Greek and Latin literature: a Literary History**. Vol. 1. Massachusetts: Hendrickson Pub, 2005.
- MORESCHINI, C. Giustino Martire, il primo cristiano platonico. Milano: Vita e Pensiero, 1995.
- MORESCHINI, C. Polemica antimarcionita e speculazione teologica in Tertulliano. In: MAY, G. **Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung**. Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 150 - Berlin - New York: De Gruyter 2002, p. 11-28.
- MORESCHINI, C. **Storia della filosofia patristica**. Brescia: Editrice Morcelliana, 2004.
- MORESCHINI, C. - NEYMEYR, U. **Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert**. Leiden: Brill, 1989.
- MUNIER, CH. **Justin, Apologie pour les Chrétiens**. Introduction, texte, traduction et notes. SC 507. Paris: Éditions du Cerf, 2006.
- NEUSNER, J. New Problems, New Solutions: current events in rabbinic studies. **Studies in Religion**, 1979, v. 8, p. 401-418.
- NOCE, C. Giustino: Il nome di Dio. **Divinitas**, 1979, v. 23, p. 220-238.
- NORMANN, F. **Christos Didaskalos**. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1967.
- NUTTON, V. **Corpus Medicorum Graecorum**. Galeni in Hippocratis De natura hominis. Berlin: Akademie-Verlag, 1979.
- O'MEARA, D. G. Pythagoras revised: Mathematics and Philosophy in late antiquity. Oxford: Clarendon Press, 1990.

- OSBORN, E. F. **Justin Martyr**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1973.
- OSBORN, E. F. **Tertullian: First Theologian of the West**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- OTTO, J. K. TH. **Justini, philosophi et martyris opera quae feruntur omnia**. Corpus Apologetarum Christianorum, Tomi I Pars I. Wiesbaden: Libraria H. Dufft, 1969.
- PARENTE, M. I. **Introduzione a Lo stoicismo ellenistico**. Roma - Bari: Edizioni Laterza, 1993.
- PASCHINI, A. **Enciclopedia Cattolica**. Firenze: Sansoni, 1952.
- PASQUATO, O. Quale iniziazione per pagani, gnostici e giudei? **Salesiamum** 2001, v. 63, p. 497-520.
- PEACHIN, M. **The Oxford Handbook of social relations in the Roman World**. Oxford - New York: Oxford University Press, 2011.
- PENNACINI, A. **Quintiliano, Institutio oratoria**. 1 e 2 vol. Torino: Einaudi, 2001.
- PETERSEN, W. L. **Tatian's Diatessaron**. Its creation, dissemination, significance and history in scholarship. Leiden - New York - Köln: Society of Biblical Literature, 1994.
- PIPER, O. **The Nature of the Gospel according to Justin Martyr**. The Journal of Religion, 1963, v. 41, p. 155-168.
- PLUMMER, A. **Epistles of st. John**. Cambridge. Hansbooks, 2010.
- POCOCK, J. G. A. **Barbarism and Religion: Vol. 5, Religion: The first Triumph**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- POHLENZ, M. **Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung**. 7. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- POUCET, J. Semo Sancus Dius Fidius. Une première mise au point. **Recherches de Philologie et de Linguistique**, 1972, v. 3, p. 53-68.
- POUDERON, B. Les apologistes chrétiens et la culture grecque. **Revue des Sciences Religieuses**, 1998, v. 72-4, p. 506-510.
- PRIGENT, P. **Justin et l'Ancien Testament**. Paris: Gabalda, 1964.
- PRINZ, F. Von Konstantin zu Karl dem Großen: Entfaltung und Wandel Europa. Mannheim: Artemis & Winkler, 2000.
- QUACQUARELLI, A. Indirizzi e metodi nella scuola antenicense . In: VVAA. **Questioni di storia della Pedagogia**. Brescia: La scuola, 1962, p. 63-120.
- QUASTEN, J. Patrologia, i primi secoli (II-III), vol. I, Casale Monferrato: Marietti, 1980.
- RAHLFS, A. - HANHART, R. **Septuaginta**. Stuttgart: Amer Bible Society, 2006.
- REYDMANS-SCHILS, G. Philosophy and education in Stoicism of the Roman imperial era. **Oxford Review of Education (ORE)** 36 (2010), p. 561-574.
- REYNOLDS, L. D. - WILSON, N. G. **Copisti e filosofi**, la tradizione dei classici dall'antichità ai tempi moderni. Padova: Antenore, 1987.
- RICHARDS, E. R. Paul and first-century letter writing: secretaries, composition and collection. Downers Grove: IVP Academic, 2004.

- RIEDWEG, C. **Pitagora: vita, dottrina e influenza**. Milano: Vita e Pensiero, 2007.
- RIPARELLI, E. **Movimenti dualisti dinanzi alla figura di Cristo da Marcione ai Catari**. Roma: Peter Lang, 2007.
- RIST, J. M. Categories and their uses. In: LONG, A. A. **Problems in Stoicism**. London: Continuum, 1971, 38-57.
- RIST, J. M. On the original nature of Christian Philosophy. In: HOUSER, R. E. **Laudemos viros gloriosos: Essays in Honor of Armand Mauer**, CSB. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 13-37.
- ROPERO, A. **Lo mejor de Justino mártir**. Barcelona: Editorial Clie, 2004.
- SALZMANN, J. C. **Lehren und Ermahnen: zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten**. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 59. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.
- SAULNIER, C. La persécution des chrétiens et la théologie du pouvoir à Rome (I^{er}-IV^e s.). **Revue des Sciences Religieuses de Strasbourg** 1984, v. 58, p. 251-279.
- SCHNELLE, U. **Die Johannesbriefe**. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 17 - Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010.
- SCHWEIZER, E. **Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament**. Zürich: Zwingli-Verlag 1962.
- SEDLEY, D. Stoic Metaphysics at Rome. In: SALLES, R. **Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought**. Themes from the work of Richard Sorabji. Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 117-142.
- SEGNARD, F. **Clément d'Alexandrie: Extraits de Théodote**. Sources Chrétiennes 23. Paris: Cerf 2006.
- SENECA, L. A. Letters from a Stoic. **Epistolae Morales ad Lucilium**. New York: Penguin Classics Deluxe Edition, 1969.
- SHARPLES, R. W. **Stoics, Epicureans and Sceptics**. An Introduction to Hellenistic Philosophy. London - New York: Routledge, 1996.
- SHARPLES, R. W. The Peripatetic school. In: FURLEY, D. **From Aristotle to Augustine**. London: Routledge, 1997, p. 147-187.
- SHARPLES, R. W. Aristotle's exoteric and esoteric works: summaries and commentaries. In: SHARPLES, R. W. - SORABJI R. **Greek and Roman philosophy: 100 BC - 200 AD**, vol. II, London: Institute of Classical Studies, 2007, p. 505-512.
- SHARPLES, R. W. **Peripatetic philosophy, 200 BC to AD 200**, an introduction and collection of Sources in Translation. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- SHARPLES, R. W. The school of Alexander? In: SORABJI, R. **Aristotle transformed, the ancient commentators and their influence**. London: Cornell University Press, 1990, p. 83-111.
- SHODU, E. L. **La mémoire des origines chrétiennes selon Justin Martyr**. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2008.
- SILVA, A. L. R. Indícios da antropologia justineia. **Cadernos Patrísticos** 6 (2008), p. 28-35.

- SILVA, A. L. R. **La presenza delle virtù nelle opere di San Giustino**. Amazon.com 2011.
- SIMONETTI, M. Paolo nell'Asia cristiana del II secolo. **Vigiliae Christianae**, 1990, v. 27, p. 123-144.
- SIMONETTI, M. L'Antico Testamento nella Chiesa prenicena. **Augustinianum**, 1982, v. 22, p. 7-34.
- SIMONETTI, M. Lettera e/o allegoria, un contributo alla storia dell'esegesi patristica. **Studia Ephemeridis "Augustinianum"** 23, Roma, 1985.
- SIMONETTI, M. Ortodossia ed eresia tra I e II secolo. Messina: Rubbettino, 1994.
- SIMONETTI, M. Testi gnostici cristiani. Bari: Editori Laterza, 1970.
- SINISCALCO, P. Il cristianesimo nella società romana. Le origini della comunità cristiana a Roma: secolo I e II. In: ERMINI, L. P. - SINISCALCO, P. **La comunità cristiana di Roma: la sua vita e la sua cultura dalle origini all'alto medio Evo**. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000, p. 17-36.
- SKARSAUNE, O. **The Proof from Prophecy**. A study in Justin Martyr's Proof - Text Tradition. Supplements to Novum Testamentum. Volume 56. Leiden: Brill, 1987.
- SMITH, M. A comparison of early Christian and early rabbinic tradition. **Journal of Biblical Literature**, 1963, v. 82, p. 169-176.
- SNYDER, H. G. Above the bath of Myrtinus: Justin Martur's in the city of Rome. **Harvard Theological Review**, 2007, v. 100, n. 3, p. 335-362.
- SNYDER, H. G. **Teachers and Texts in the Ancient World**. London - New York: Routledge, 2000.
- SOARES, C. - FERREIRA, J. R. - FIALHO, M. C. Ética e Paideia em Plutarco. **CECHUC**, 2008, p. 1-35.
- SORABJI, R. **Aristotle transformed, the ancient commentators and their influence**. London: Bloomsbury Academic, 1990.
- SORABJI, R. **Self: ancient and modern insights about individuality, life and death**. Oxford: University of Chicago Press, 2006.
- SORABJI, R. Stoic first movements in Christianity. In: STRANGE, S. K. **Stoicism: Traditions and Transformations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 95-107.
- SOULHÉ, J. **Épictète. Entretiens**. Livre I. Paris: Les Belles Lettres, 1975.
- STEAD, C. **Philosophy in Christian Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- STEWART, P. **Statues in Roman Society: Representation and Response**. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- STORNILOLO, I. - BALANCIN, E. M. **Justino de Roma: I e II Apologias; Diálogo com Trifão**. São Paulo: Paulus, 1995.
- STRONG, R. J. **The Pythagorean Temple in Rome**. Oxford: RJ Strong, 1980.
- STUHLMACHER, P. **Der Brief an die Römer**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlage, 1998.

- STYLIANOPOULOS, T. G. **Justin Martyr and the Mosaic law**. Montana: Society of Biblical Literature, 1975.
- TAYLOR, T. **Dissertations of Maximus Tyrius**. London: HardPress, 1804.
- TAYLOR, V. **The Gospel according to Mark: the Greek text with introduction, notes and indexes**. Macmillan: Macmillan St. Martin's Press, 1980.
- THOMASSEN, E. Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome. **Harvard Theological Review**, 2004, v. 97.3, p. 241-256.
- THOMASSEN, E. **The spiritual seed**. The church of the Valentinians. Leiden-Boston: Brill, 2006.
- THORSTEINSSON, R. M., **Roman Christianity and Roman Stoicism**. A comparative study of Ancient Morality. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- TITE, P. L. **Valentinian Ethics and Paraenetic Discourse**. Determining the Social function of Moral Exhortation in Valentinian Christianity. Nag Hammadi and Manichaean Studies. Leiden - Boston: Brill, 2009.
- TIZIANO, D. **Diogenes Laërtius, Lives of Eminent Philosophers**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- TOLLINGTON, R. B. The two elements in Marcion's dualism. **Journal of Theological Studies**, 1916, v. 17, p. 263-270.
- TRAPP, M. B. **Maximus Tyrius, Dissertations**. Leipzig: Vieweg und Teubner Verlag, 1994.
- TREMBLAY, H. **Job 19, 25-27 dans la Septante et chez les Pères grecs**. Unanimité d'une tradition. Paris: Librairie Gabalda, 2002.
- VAN DEN EYNDE, D. **Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles**. Paris: Université Catholique, 1933.
- VAN WINDEN, J. C. M. **An early Christian philosopher: Justin Martyr's Dialogue with Trypho, chapters one to nine**. Leiden: Brill, 1971.
- VIGNE, D. Enquête sur Basilide. In: DUPLEIX, A (org). **Recherches et tradition**. Mélanges patristique offerts à Henri Crouzel, S.J. Paris: Beauchesne, 1992, p. 285-313.
- VISONÀ, G. S. **Giustino: Dialogo con Trifone**. Milano: Paoline Edirtoriale Libri, 2009.
- WHITTAKER, M. **Tatian, Oratio ad Graecos and fragments**. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- WILSON, R. M. L. The Early Exegesis of Gn. 1, 26. Leuven: Peeters, **Studia Patristica**, 1975, v.1, p. 420-437.
- WILSON, R. S. **Marcion: Heresies of Early Christian and Medieval Era Series**. Michigan: Ams Pr Inc, 1980.
- WITHERINGTON, B. **Paul's Letter to the Romans: a social-rhetorical commentary**. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2004.
- YIEH, J.Y.-H. **One teacher, Jesus' teaching role in Matthew's Gospel report**. Berlin - New York: De Gruyter, 2004.

ZEEGERS, N. **Les citations des poètes grecs chez les Apologistes chrétiens du II^e siècle**. Louvain: Publications universitaires de Louvain, 1972.

ZIMMERMANN, A. F. **Die urchristlichen Lehrer**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1988.

ZWIERLEIN, O. **Petrus in Rom**: die literarischen Zeugnisse. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte. (Band 96) - Berlin - New York: De Gruyter, 2009.

Posfácio

Educar para nos tornarmos discípulos da fé e da vida

Deus educa aqueles que ama (Hb 12,6). No centro do projeto divino de salvação brota o desígnio que se realizou plenamente em Jesus Cristo para que todos os homens pudessem, ao se converter, alcançar a comunhão com seu Criador.

Misteriosamente, o Senhor resolveu que sua revelação haveria de projetar-se ao longo dos séculos como uma economia de salvação capaz de ser assimilada, compreendida e amada pelo seu povo escolhido. Em cada fase, o coração humano ia ao encontro do complexo desejo de um Deus que a todo instante o libertava das mãos do egoísmo e do orgulho, dando-lhe sempre sinais profundos de sua entrega amorosa e sublime.

Assim, chegando a plenitude dos tempos, isto é, o momento de interação em que o Senhor mais desvelou os véus dos seus desígnios para a humanidade, “Deus enviou o seu Filho, nascido de mulher” (Gl 4,4), a fim de que a sua vontade fosse estabelecida dentro da alma dos fiéis, de modo que, tendo se tornado visíveis, por causa de suas obras, à inteligência, “desde a criação do mundo, as perfeições invisíveis de Deus, o seu sempiterno poder e a divindade” (Rm 1,20), agora, por honra exclusiva do Verbo que se fez carne, não houvesse mais ruído entre a voz que vem do céu e os ouvidos ainda não familiarizados com as grandezas celestiais tais como elas são.

De maneira desprezível e gratuita, Jesus sobe ao cume da montanha para rezar, abandonando definitivamente os dias vividos com a sua mãe em Nazaré e com seu primo no Jordão, que representavam os últimos laços sanguíneos que precisavam ceder caminho em função daquela vida que haveria de iniciar com os seus discípulos. Às margens das praias de Cafarnaum, nascia um tipo de relacionamento inédito e revolucionário, não fadado a terminar em razão das fronteiras temporais e geográficas, mas planejado para durar por toda a eternida-

de: o convite que Jesus fazia aos seus discípulos para que o seguissem resultava em uma tal comunhão que nem a morte, nem a perseguição, nem tampouco as tribulações da vida poderiam desfazer em razão dos vínculos inaugurados com aquela convocação. Pelo contrário, o destino do redentor e a sorte dos apóstolos se fundiram em nome daquela comunhão cujas maiores consequências foram descritas por gestos mútuos de entrega e de amor.

Jesus chamou os que ele quis, confiando-lhes os mistérios revelados para que os seus discípulos se tornassem “receptáculos da verdade” (Melitão de Sardis). Isso faz com que os discípulos se tornem protagonistas dinâmicos enquanto recebem e transmitem o depósito da fé. Para a boa condução desse múnus de ensinar, o Espírito Santo, que a todos tem o poder de inspirar dentro dos corações, envolve os apóstolos e os seus sucessores de uma graça especial para que os ensinamentos sejam preservados sob a chancela da mesma autoridade e conhecimento do mestre.

É indiscutível o fato da história ter se tornado o lugar privilegiado para que Deus conduzisse seu povo ao destino por ele estabelecido. Dentro da perspectiva etimológica, dizer que Deus conduz o seu povo significa exatamente que Deus educa o seu povo. Ora, o Pastor (*poiména*) e Sentinela (*episcopon*) de nossas almas (1Pd 2,25), sem se cansar de voltar os seus olhos para as suas ovelhas, age peremptoriamente para que todos cheguem às fontes refrescantes e sadias da salvação, livrando-se do mercenário e curando suas feridas.

Almejando que a educação seja um benefício que atinja todos os homens e mulheres deste mundo, “a pessoa de toda raça, idade, condição [ou gênero] tem o direito inalienável” (Gravissimum Educationis) de usufruir dos benefícios da educação, garantindo assim o chamado natural que recebeu, por intermédio dos apóstolos e dos seus sucessores, a viver uma vida abundante de graça, conhecimento, virtude e paz. Conhecimento só se transforma em poder nas mãos de quem sabe fazer bom uso das técnicas e dos instrumentos da comunicação a fim de promover a estabilidade das liberdades e a manutenção da dignidade humana.

Esse projeto pedagógico enriquece as possibilidades e as chances dos cristãos se tornarem promotores de uma educação mais solidária

cujo fundamento sempre nos leva para o âmago da comunidade primitiva que se preocupava muito mais em investir nos relacionamentos humanos do que em permitir a aproximação dos irmãos em função do conteúdo ou das complexas questões que conseguissem responder. Ora, a nossa vida é muito mais do que uma cartilha ou uma prova de múltiplas escolhas. Na verdade, quando Jesus afirmou aos discípulos que, da mesma forma como o haviam ouvido e perseguido, assim também haveriam de ouvir e perseguir os que cressem nele (Jo 15,20), a motivação do discípulo que se tornara mártir permanece a certeza inabalável da comunhão pelo relacionamento com Cristo.

Se tal verdade foi uma realidade vivida para todos os Apóstolos de Cristo, com exceção de são João, maior ainda é a condição das primeiras gerações da Igreja, que fez-se entender que o seu amadurecimento doutrinal e moral seguiria a estrada do serviço e do testemunho pelo sangue. O servo não é maior que o seu Senhor (Jo 15,20). Assim também a Igreja não é maior do que aquele que lhe encabeça membros de um corpo vivo e glorioso. Por isso seus primeiros passos não poderiam ter deixado de seguir o ritmo do sangue derramado pelos mártires.

Justino de Roma nos recebe como um zeloso anfitrião que nos quer levar a mergulhar nesse contexto de uma iniciativa pedagógica extremamente eficaz e pastoralmente relevante. Sua comunidade é uma Igreja Romana do segundo século e um centro de agregação onde se promove, antes de tudo, o acolhimento das opiniões, onde o diálogo é promovido com total respeito e preparação, ao passo que o projeto de fraternidade cristã também consiste em valorizar todas as qualidades com as quais Deus munuiu os seus filhos para a edificação mútua.

Sentam-se para conversar e celebrar os cristãos de origem judaica e os cristãos de origem grega, aprendendo a conservar o testemunho dos santos apóstolos, Pedro e Paulo, que, com seu martírio, confirmaram a fé romana. Da mesma prateleira de livros, podem encontrar os textos sagrados do Antigo e do Novo Testamento, ao lado dos escritos dos filósofos e dos pagãos. A aquisição da informação nunca se tornou um risco para o discernimento da fé cristã. Pelo contrário, instrumentalizou o discurso da teologia com conceitos que tentavam compreender a realidade sagrada com mais critério e precisão.

Inserir-nos no círculo de Justino com os seus companheiros é uma tarefa muito importante para nós que vivemos sob a provocação que o Papa Francisco faz para que sejamos discípulos missionários. Guardadas as devidas proporções, ainda hoje é possível enxergar as mesmas realidades complexas e paradoxais do tempo de Justino. Entre a Igreja e o mundo, o maior desafio consiste no fato de perceber onde é possível responder aos anseios escatológicos dos corações e, simultaneamente, às necessidades imediatas da vida. O discípulo missionário é exatamente aquela figura que não abandona os pés do mestre, mas ao mesmo tempo é estimulado a visitar outros lares para compartilhar com a vida daquilo que tem aprendido. De fato, o melhor modo de guardar tais ensinamentos no coração nasce com a disposição de transmiti-los para outrem.

Por um lado, o discípulo na escola se assemelha ao cristão no mundo, que interage e dialoga com a cultura, com as diferenças e com as artes liberais, assimilando as informações das várias ciências como competências que lhe estimulam a elevar o seu conhecimento, suas tradições e decisões. Por outro lado, o discípulo em saída abre-se à majestosa realidade que o espera, para que descubra que as fronteiras da vida simbolizam a insaciedade dos corações que, em última análise, buscam pela felicidade. Tal realização só é possível vislumbrar, dentro da experiência cristã, através da semelhança pela qual Cristo será tudo em todos (1Cor 15,28) e todos os discípulos terão sido conduzidos — isto é, educados — à vida plena.

É por isso que não podemos delegar apenas aos governos e às instituições públicas a função da educação dos nossos filhos. A tutela pedagógica é um patrimônio secular que define o fim último da vocação de cada pessoa. Criar estruturas de excelência e contar com agentes qualificados para a missão de educar, governar e santificar é um princípio básico que não ficou alheio às grandes iniciativas das comunidades cristãs primitivas. Nossos líderes estejam dispostos a adaptar os nossos centros de agregação cristã de modo que possam oferecer um ambiente de acesso à história, à física, à música, à arte, à técnica, à ecologia, à informação, ao esporte etc. Nossas metas de crescimento não se confundam com a ambição megalomaniaca dos

números multiplicados, mas nos ajudem a rascunhar planos de ação em que é possível promover aqueles que vão sair de nossas salas para alcançar o mundo do trabalho, da família e da sociedade portando em seu jeito de ser o caráter indelével de quem se sentiu estimulado, porque seu mestre acreditou que o discípulo cresce.

Alexandre Carvalho Lima Pinheiro

Doutor em Teologia pelo Departamento de Teologia a

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro / RJ - Brasil

E-mail: alexandre.pinheiro1975@gmail.com

Índice de Nomes

A

ABBOTT, 18, 177
ABRAMOWSKI, 144, 177
ADAMÂNCIO, 81
ADKINS, 177
ALBERTI, 41, 177
ALCINOUS, 54, 180
ALFONSI, 60, 177
ALLEN, 28, 177
ALLERT, 177
ANDRÉ, 53, 61, 177
ANDRESEN, 46, 54, 177
ARISTOTELE, 15, 37, 38, 40-43, 46,
47, 48, 50, 53, 138, 177, 182, 186
ARMSTRONG, 177, 179
ASPÁSIO, 38, 41, 42, 138, 178

B

BALSDON, 23, 177
BARBAGALLO, 22, 23, 177
BARDY, 177
BARNARD, 46, 112, 177
BARNES, 41, 178
BARWICK, 28, 178
BÄUERLE, 29, 178
BECCHI, 138, 178
BECKER, 178
BENGTSON, 178
BERARDINO, 180
BERTIER, 52, 178
BISCONTI, 67, 178
BLACK, 19, 178
BLACKMANN, 74, 178
BLOMMER, 35, 105, 178
BLUMENTHAL, 40, 178
BOBICHON, 45, 56, 60, 71, 72, 87, 89,
132-134, 137, 178
BOBZIEN, 31, 178, 179
BONHÖFFER, 34, 179

BONNER, 20, 61, 123, 179
BOWERSOCK
BRAUN, 179
BREHIER, 179
BROWN, 179
BUENO, 179
BURINI, 179

C

CALVERT, 179
CAPES, 179
CAPPELLETTI, 71, 179
CERBELAUD, 179
CESI, 179
CHADWICK, 179
CHANTRAINE, 179
CÍCERO, 31, 100
CICERONE, 179
CIMOSA, 179
CLASSEN, 80
CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 10,
11, 94
CLERC, 99, 100
COOPER, 36, 180
COSGROVE, 144, 147, 180

D

DAHLMANN, 29, 180
DELL'OSSO, 180
DERSTROFF, 180
DETMERS, 180
DÉXIPO, 42, 180
DILLON, 180
DOBBIN, 33, 180
DONAHUE, 66, 180
DÖPP, 180
DORMEYER, 145, 180
DOWNING, 60, 180
DROGE, 160, 181

DUNDERBERG, 93, 181
DUNN, 79, 80, 181
DUSTAN, 181

E

EBBESEN, 40, 181
EDWARDS, 87, 88, 181
EHLEN, 144, 181
EPÍTETO, 32-35, 174, 181
EUSÉBIO, 60, 79, 84, 91, 93-96, 124,
126, 137, 145, 156, 171, 173, 174,
185

F

FALLS, 181
FILÃO, 132
FRANK, 144, 181
FREDE, 28, 29, 37, 48, 49, 54, 177
FREDOUILLE, 181
FREND, 181

G

GALENO, 38-42, 48, 53
GEYER, 182
GIRGENTI, 60, 182
GIROLAMI, 140, 182
GODWIN, 51, 52, 182
GÖRLER, 182
GOTTSCHALK, 44, 182
GRAESER, 30, 182
GRANDAZZI, 105, 182
GRANT, 46, 182
GRECH, 85, 103, 182
GREGORY, 145, 182
GRIFFIN, 182
GRILLMEIER, 81, 182

H

HANKINSON, 182
HARNACK, 74-76, 183
HARTLEY, 142, 143, 183
HAUESER, 45, 183

HIGGINS, 69, 183
HIJMANS JR., 34, 35, 183
HIPÓLITO, 81, 90, 93, 96, 183
HIRSHMAN, 70, 183
HOENIGSWALD, 100, 183
HOFFMANN, 77, 183
HOHL, 23, 183
HOLFELDER, 149, 150, 183
HORNER, 88, 183
HRUBY, 132, 183

I

IRINEU DE LIÃO, 76, 81, 173, 183

J

JAEGER, 36, 183
JAUBERT, 183
JERVELL, 132, 183
JOLY, 127, 128, 183
JONES, 19, 184

K

KAHN, 52, 184
KENNEY, 50, 184
KITTEL, 50, 184
KNOCH, 68, 184
KNOX, 78, 184
KOCH, 184
KRÜGER, 21, 184

L

LAMPE, 57, 81, 89, 93, 106, 118
LEE TOO, 155, 184
LEMME, 184
LEONHARDT, 18, 184
LIETZMANN, 67, 184
LILLA, 37, 52, 53, 184
LINDET, 160, 184
LITFIN, 60, 184
LLOYD, 30, 185
LÖHR, 95, 96, 185
LOMAS, 22, 185

LONA, 185
LONG, 28, 29, 34, 185
LYNCH, 42, 185

M

MACCARRONE, 67, 185
MANNING, 185
MARKSCHIES, 91, 185
MARTIN, 33, 185,
MASSAUX, 19, 185
MATHAIOS, 29,
MÁXIMO DE TIRO, 37, 138
MAZZARINO, 185
MELCHIORRE, 185
MERCATI, 185
MIGNE, 45, 185
MINNS, 106, 186
MIRANDA, 139, 186
MOLL, 75-77, 186
MONDÉSERT, 185
MORAUX, 41-43, 186
MORESCHINI, 17, 23, 79, 134, 138,
186
MUNIER, 20, 55, 76, 150, 180

N

NEUSNER, 70, 186
NEYMEYR, 95, 186
NOCE, 133, 134, 186
NORMANN, 186
NUMÊNIO, 49, 53, 186
NUTTON, 48, 49, 186

O

O'MEARA, 186
OSBORN, 19, 26, 79, 134, 187

P

PARENTE, 30, 187
PASCHINI, 187
PASQUATO, 187
PEACHIN, 60, 187

PENNACINI, 187
PETERSEN, 156, 187
PIPER, 187
PLUMMER, 91
POCOCK, 187
POHLENZ, 29, 187
PORFÍRIO, 40, 41, 52, 187
POUCET, 187
POUDERON, 59,
PRIGENT, 148, 187
PRINZ, 160, 187

Q

QUACQUARELLI, 179, 187
QUASTEN, 187
QUINTILIANO, 25, 187

R

RAHLFS, 187
REYDAMS-SCHILS, 187
REYNOLDS, 23, 187
RICHARDS, 159, 187
RIEDWEG, 51, 188
RIPARELLI, 81, 82, 95, 188
RIST, 188
ROPERO, 188
RUGGIERO, 22, 188

S

SALZMANN, 105, 106, 188
SAULNIER, 67, 188
SCHNELLE, 188
SEDLEY, 30, 188
SEGNARD, 188
SHARPLES, 37, 41-43, 61, 177, 178,
188
SILVA, 110, 114, 145, 151, 188, 189
SIMONETTI, 77, 78, 90, 91, 96, 125,
126, 139, 140, 145, 146, 148, 156,
157, 189
SINISCALCO, 65, 189
SKARSAUNE, 17, 189

- SMITH, 69, 189
SNYDER, 32, 33, 105, 106, 107,
189
SOARES, 53, 189
SORABJI, 31, 178, 181, 188, 189
SOUILHÉ, 34, 189
STEAD, 189
STEWART, 99, 100, 189
STORNILOLO, 184, 189
STRONG, 50, 177, 179, 189
STUHLMACHER, 66, 177, 189
STYLIANOPOULOS, 87, 189
- S**
TACIÃO, 60, 79, 154, 156, 190
TAYLOR, 66, 190
TEÃO, 41, 190
TERTULIANO, 79, 80, 82, 91, 94, 158,
190
THOMASSEN, 90, 91, 94, 110
- THORSTEINSSON, 39, 190
TITE, 92, 93, 190
TOLLINGTON, 81, 190
TRAPP, 37, 38, 190
EYNDE, 190
- V**
VIGNE, 96, 190
VISONÀ, 45, 190
- W**
WINDEN, 190
WHITTAKER, 190
WILSON, 23, 77, 132, 187, 190
WITHERINGTON, 66, 190
- Z**
ZIMMERMANN, 190
ZWIERLEIN, 67, 190

Não tenha dúvidas de que você, querido leitor e querida leitora, entra em contato com um dos maiores escritores do cristianismo primitivo. Impressiona o fato que a obra de um cristão leigo tenha assumido, já no segundo século, o lugar de destaque em meio aos escritos produzidos pelos papas, bispos e outros escritores renomados, trazendo para nós um patrimônio materialmente superior e recheado com um conteúdo vasto sobre a fé, a Igreja e o amor ao nosso Deus. O processo de dedicação ao ensino e à educação se tornou um elemento fundante do cristianismo primitivo, que seguia de perto o relacionamento estabelecido entre Jesus Cristo e os seus seguidores, numa troca intensa de valores e experiências capaz de motivar os discípulos para que crescessem no conhecimento e na comunhão com Deus. A cidade de Roma oferecia aos seus cidadãos estruturas pedagógicas de excelência, desde a formação familiar básica, passando pelas escolas dos gramáticos, até chegar à companhia dos filósofos. Nesse contexto, a comunidade de São Justino viu, no futuro mártir, uma oportunidade sem igual de fundar a mais antiga escola cristã de que se tem notícias, promovendo a fé cristã num processo de diálogo com o paganismo e o judaísmo daquele tempo. Assume-se, assim, desde o início do anúncio do Evangelho, a importância de refletir sobre as coisas da vida com o desafio de transmiti-las às próximas gerações, mantendo a autenticidade do depósito de fé ao mesmo tempo em que se abre para colher o que há de melhor e verdadeiro das diversas ciências humanas - biologia, música, geometria, antropologia etc. - numa atitude respeitosa de busca pelo conhecimento. Trata-se de um momento decisivo para a formação da identidade cristã que, embora ainda não tivesse visto definidos o Canôn Bíblico e os primeiros dogmas da Igreja, foi suficientemente capaz de preservar a verdade revelada por causa da coragem dos mártires, verdadeiros mestres e testemunhas da vida com Cristo.