



Universidade Federal
de Campina Grande

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE - UFCG
CENTRO DE HUMANIDADES - CH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGH
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA, CULTURA E SOCIEDADE
LINHA DE PESQUISA: CULTURA, PODER E IDENTIDADES

PAULO SAMUEL VIANA CASTRO

**A PRÁTICA CRISTÃ E OS CONFLITOS COM O IMPÉRIO ROMANO NO
SEGUNDO SÉCULO: A RETÓRICA APOLOGÉTICA DE ATENÁGORAS DE
ATENAS NA “PETIÇÃO EM FAVOR DOS CRISTÃOS”**

CAMPINA GRANDE - PB

2022

PAULO SAMUEL VIANA CASTRO

**A PRÁTICA CRISTÃ E OS CONFLITOS COM O IMPÉRIO ROMANO NO
SEGUNDO SÉCULO: A RETÓRICA APOLOGÉTICA DE ATENÁGORAS DE
ATENAS NA “PETIÇÃO EM FAVOR DOS CRISTÃOS”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Centro de Humanidades da Universidade Federal de Campina Grande, como requisito para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Marinalva Vilar de Lima

CAMPINA GRANDE - PB

2022

C335p

Castro, Paulo Samuel Viana.

A prática cristã e os conflitos com o império romano no segundo século: a retórica apologética de atenágoras de atenas na “petição em favor dos cristãos” / Paulo Samuel Viana Castro. – Campina Grande, 2022.

166 f.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2022.

"Orientação: Prof.^a Dr.^a Marinalva Vilar de Lima".

Referências.

1. Cristianismo. 2. Império Romano. 3. Apologias. I. Lima, Marinalva Vilar de. II. Título.

CDU 27(043)

PAULO SAMUEL VIANA CASTRO

A prática cristã e os conflitos com o Império Romano no segundo século: a retórica apologética de Atenágoras de Atenas na “Petição em favor dos cristãos”.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Centro de Humanidades da Universidade Federal de Campina Grande, pertencente à linha de pesquisa Cultura, poder e identidades, e área de concentração em História, cultura e sociedade, como requisito para a obtenção do título de Mestre em História.

Aprovado(a) em: 28/09/2022

BANCA EXAMINADORA

Marinalva Vilar de Lima – PPGH/UFCG. Orientador(a)

Michelly Pereira de Sousa Cordão – PPGH/UFCG. Examinador(a) Interno(a)

Márcia Severina Vasques – PPGH/UFRN. Examinador(a) Externo(a)

José Otavio Aguiar – PPGH/UFCG. Examinador(a) Interno(a) (Suplente)

Lyvia Vasconcelos Baptista – PPGH/UFRN. Examinador(a) Externo(a) (Suplente)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
UNIDADE ACADÊMICA DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

As 10:00h (dez horas) do dia 28 (vinte e oito) de setembro de 2022 (dois mil e vinte e dois), através de sala de videoconferência do Mestrado da Universidade Federal de Campina Grande, a Comissão Examinadora da Dissertação para obtenção do grau de Mestre apresentada pelo(a) aluno(a) Paulo Samuel Viana Castro, intitulada: "A prática cristã e os conflitos com o Império Romano no segundo século: a retórica apologética de Atenágoras de Atenas na "Petição em favor dos cristãos", em ato público, após arguição feita de acordo com o Regimento do referido Curso, decidiu conceder ao mesmo o conceito "Aprovado", em resultado à atribuição dos conceitos dos professores doutores: Marnalva Vilar de Lima - Orientador(a), Michelly Pereira de Sousa Cordão - Examinador(a) Interno(a) e Márcia Severina Vasques - Examinador(a) Externo(a). Assina também a presente Ata o Secretário do PPGH Yaggo Fernando Xavier de Aquino e o Coordenador do PPGH José Otávio Aguiar, para os devidos efeitos legais.

Paracar. ESTUDO DE UM ARTÍCULO DE SUA ORIENTADORA PARA A
PESQUISA NA ÁREA DE HISTÓRIA ANTIGA. A METODOLOGIA DE MIA -
LISE PARTICIPATIVA PERMITE CONHECER A NATURALIDADE INTELLECTUAL
DO PESQUISADOR. ACONSELHA SE A QUE O CONTINUIDADE DO ESTUDO
EM NÍVEL DE DOUTORADO.

Lista de Presença

Orientador (a)	Marnalva Vilar de Lima	
Examinador(a) Interno(a)	Michelly Pereira de Sousa Cordão	
Examinador(a) Externo(a)	Márcia Severina Vasques	
Secretário	Yaggo Fernando Xavier de Aquino	
Coordenador	José Otávio Aguiar	

Campina Grande-PB, 2 de setembro de 2022.

AGRADECIMENTOS

No processo de escrita dessa presente dissertação, muitos foram os obstáculos que precisei enfrentar. Diante da emergência do contexto pandêmico que afetou o Brasil em 2020, ano de ingresso no referido mestrado, e após um período de recuperação decorrente de um procedimento cirúrgico, cuja realização fora por mim tão desejada e batalhada, precisei passar por um profundo processo de adaptação. Com a necessidade de lidar com os meios remotos (online), uma vez que o isolamento foi condição primordial para o enfraquecimento da transmissão da covid-19, acabei concretizando o sonho de realizar esta pós-graduação de forma incomum. Porém, feliz e consciente diante do processo que estava vivendo, tão esperado.

Nesse sentido, como não podia ser diferente, agradeço, antes de tudo, à Deus. Sua presença sempre foi sentida e seus sinais sempre me acompanham e, por isso, à Ele sempre minha gratidão. Agradeço também minha família, Francisca Luci e Luana Joyce, as mulheres de minha vida, cujo amor sempre me mostrou que eu não estava sozinho. Agradeço também aos amigos, companheiros nos quais partilhei sentimentos e frustrações, marcas de uma caminhada intensa. De forma especial à José Erick, Alan Rodrigues e Maurício Rodrigues.

No mestrado, encontrei também pessoas especiais, me encorajando a ir sempre mais adiante. Dentre elas, agradeço a Leticia Costa, que entre partilhas e reflexões pude perceber a preciosidade do que é o caminhar. Agradeço também ao Fernando Filho, sempre alegre e responsável. Letícia e Nando, primeiros colegas de mestrado que se tornaram amigos. Quero levá-los sempre em meu coração. Além deles, no mestrado, contei com a presença de grande educadores. Ao nunca duvidarem da minha capacidade, me mostraram que há um longo e belo caminho pela frente, onde tudo é possível. Por isso, agradeço de forma especial a minha orientadora, Marinalva Vilar de Lima, e ao meu amigo e professor Giuseppe Roncalli Ponce Leon de Oliveira. Minha gratidão e estima também à banca que, tanto na qualificação como na defesa final, tinham sempre em perspectiva meu progresso.

Desde o início da minha caminhada acadêmica, com seus passos iniciais na graduação, onde pude traçar meus objetivos intelectuais, contei com pessoas que, além de presentes em meu coração, me impulsionaram a dar sempre mais um passo. Colegas que se tornaram amigos e que levarei sempre comigo, pois fazem parte do processo de conquista. Que todos eles sintam-se contemplados nesses singelos agradecimentos que, mais que expressos em palavras, são traduzidos em gestos.

O que embeleza o deserto - disse o pequeno príncipe -, é que ele esconde um poço em algum lugar...

- Sim - eu disse ao pequeno príncipe - seja em uma casa, nas estrelas ou no deserto, o que lhes dá beleza é invisível!

E, caminhando assim, descobri o poço ao nascer do sol.

O pequeno príncipe – Saint-Exupéry.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo analisar a prática cristã e os conflitos desta com o Império Romano. Para isso, são utilizados os escritos apologéticos produzidos no século II d. C., de forma especial a “Petição em favor dos cristãos”, atribuída ao apologista grego Atenágoras de Atenas. A apologia de Atenágoras foi elaborada a fim de dar resposta às acusações acometidas em desfavor dos cristãos. Nesse sentido, Atenágoras refuta três acusações principais, cuja sistematização é feita pelo próprio: ateísmo, atos imorais e antropofagia. Não obstante, por meio dele e dos demais escritores apologistas, é possível nos questionar acerca do interior das comunidades cristãs em formação e, ao mesmo tempo, visualizar os conflitos destas com o poder imperial. São duas realidades que, embora possam parecer intransponíveis, estão em constante relação, o que nos permite utilizar o conceito de cultura proposto por Raymond Williams, bem como os estudos culturais. Desse modo, o discurso apologético de negação para com as acusações sofridas é importante à medida que expressa lugares de poder e se utiliza de diversos instrumentos na busca de seus objetivos. Os embates entre os cristãos e a realidade imperial romana nos possibilita perceber um conjunto de relações desenvolvidas no segundo século, compreendidas analisando metodologicamente os elementos internos e externos aos textos considerados.

Palavras-chave: Cristianismo. Império Romano. Apologias.

ABSTRACT

This research aims to analyze Christian practice and its conflicts with the Roman Empire. For this, the apologetic writings produced in the 2nd century A.D. are used, especially the “Petition in favor of Christians”, attributed to the Greek apologist Athenagoras of Athens. The apology of Athenagoras was elaborated in order to respond to the accusations made against the Christians. In this sense, Athenagoras refutes three main accusations, whose systematization is made by himself: atheism, immoral acts and anthropophagy. Nevertheless, through him and the other apologist writers, it is possible to question ourselves about the interior of the Christian communities in formation and, at the same time, visualize their conflicts with the imperial power. These are two realities that, although they may seem insurmountable, are in constant relationship, which allows us to use the concept of culture proposed by Raymond Williams, as well as cultural studies. In this way, the apologetic discourse of denial towards the accusations suffered is important as it expresses places of power and uses different instruments in the pursuit of its objectives. The clashes between Christians and the Roman imperial reality allow us to perceive a set of relationships developed in the second century, understood by methodologically analyzing the internal and external elements of the texts considered.

Keywords: Christianity. Roman Empire. Apologies.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 - O CONTEXTO RELIGIOSO DO IMPÉRIO ROMANO E A CRENÇA CRISTÃ	27
1.1 - Religião romana: algumas considerações	30
1.2 - O processo de expansão romana e o contato com outros povos: influências no cenário religioso	42
1.3 - A crença e as perseguições cristãs no Principado	52
CAPÍTULO 2 - ATENÁGORAS DE ATENAS E AS APOLOGIAS DO SEGUNDO SÉCULO: TENTATIVAS DE DEFESA E LEGITIMAÇÃO	68
2.1 - Cristianismo e produção escrita: as apologias	71
2.2 - O apologista Atenágoras de Atenas e a <i>Petição em favor dos cristãos</i>	80
2.3 – Adentrando na <i>Petição em favor dos cristãos</i> : destacando aspectos gerais	87
2.4 – Os cristãos sob Marco Aurélio	95
2.5 - A formação do pensamento apologético grego: o diálogo entre a crença cristã e a filosofia grega	103
CAPÍTULO 3 – O MONOTEÍSMO CRISTÃO E SUAS PRÁTICAS: OBSERVAÇÕES A PARTIR DA RETÓRICA APOLOGÉTICA DE ATENÁGORAS DE ATENAS	114
3.1 - Fé monoteísta e trinitária	118
3.1.1 – <i>Poetas e filósofos gregos na retórica de Atenágoras de Atenas</i>	122
3.1.2 – <i>Sobre o poder dos deuses greco-romanos: a atuação dos demônios (daímones)</i>	137
3.1.3 - <i>Sobre a literatura judaica: a revelação cristã</i>	142
3.2 - Imoralidades, incesto e antropofagia? Adentrando nas práticas cristãs	146
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	159
FONTES E BIBLIOGRAFIA	161

INTRODUÇÃO

Quanto a nós, que somos chamados cristãos, não tendo providência por nós, (...) permitis que sejamos acusados, maltratados e perseguidos, sem outro motivo para que o vulgo nos combata, a não ser apenas o nosso nome.

O fragmento acima faz parte de um escrito mais amplo, redigido pelo cristão Atenágoras de Atenas na segunda metade do século II. Atenágoras de Atenas endereça-o ao imperador romano Marco Aurélio e seu filho Cômodo. Como cristão, seu pedido é visível, solicita que as autoridades tomem providências para que cessem os atos hostis praticados contra os adeptos de sua mesma crença. Para o mencionado autor, não há dúvidas de que os cristãos sofrem “sem causa e contra toda lei e razão”.

Atenágoras de Atenas não está isolado neste movimento. Como ele, outras personalidades cristãs fazem a mesma coisa, escrevem às autoridades para que as mesmas tomem providências diante do cenário desfavorável para os cristãos. Ainda na primeira metade do século encontramos escritos dessa natureza. É o caso do também cristão Justino de Roma, que escrevendo ao Imperador Antonino Pio, tem o objetivo de fazer com que “realizeis o julgamento contra os cristãos conforme o exato discernimento da investigação”, uma vez que, para ele, os cristãos estavam sendo condenados injustamente.

Os escritos de caráter apologético, elaborados no segundo século, são indícios claros de um contexto cuja relação entre a crença cristã e o mundo greco-romano se mostra conflituosa. Atenágoras e Justino não foram os únicos a escreverem apologias. Outros pensadores cristãos também utilizaram a mesma estratégia, evidenciando ainda mais o turbulento contexto que, na história do cristianismo primitivo, ficou conhecido como período das “perseguições”.

Naturalmente, muitos são os questionamentos levantados a partir do surgimento e expansão do cristianismo no Império Romano, nem sempre fáceis e, muito menos, com respostas precisas. Um desses diz respeito justamente à relação que, a então crença, foi estabelecendo com o universo cultural dominante do período, o mundo greco-romano. Apesar desse panorama de difíceis conclusões, suas problemáticas são fundamentais, pois permitem servir como pontos de partida para estudos nos mais diversos campos disciplinares.

A chegada do segundo século de nossa era, contudo, vai tornar hegemônica a ideia de divergência entre ambos os mundos. De um lado o greco-romano, caracterizado

por seu politeísmo e as práticas daí decorrentes, sendo o Império Romano seu porta-voz, e de outro o cristianismo, traduzido em seus adeptos que começam a ganhar destaque. A imagem de divergência que nesse período se instala, marcando a existência de dois polos diferentes e quase que inconciliáveis, é instaurada, em grande parte, pelo cenário de perseguições em desfavor dos cristãos. Para isso, basta observarmos superficialmente o conteúdo das apologias cristãs, que parecem estabelecer um fosso entre os cristãos e seus “caluniadores”.

A linha que divide os praticantes do culto tradicional e os cristãos é reforçada não só no campo retórico. Ao negarem a realização de práticas comuns ao conjunto de crenças greco-romanas, os cristãos, chegam a pagar com a própria vida o peso dessa recusa. A atitude negacionista dos cristãos diante do mundo cultural em que vivem acaba deixando explícito um profundo distanciamento destes para com a realidade que julgam incompatível.

Essa incompatibilidade, que, muitas vezes, aparece como uma conclusão dessa conjuntura, tende a dar base para a polarização nem sempre refletida. Um exemplo disso é aquilo que já observa André Chevitaese (2006, p. 161) no início de seu capítulo em que trata do “Cristianismo e Império Romano”, colocando que por muito tempo os cristãos foram posicionados como a “força do bem”, estando seus opositores no lado negativo da relação.

Contudo, é preciso ter muito cuidado. A maneira como essa imagem antagônica se cristalizou, inclusive no imaginário histórico em geral, se apresenta muito simplista. Além de tornar reducionistas ambas as dimensões, acaba fazendo com que os dois universos culturais se tornem intransponíveis, o que não aconteceu. Ao adentrar nessas realidades, constata-se uma verdadeira dinâmica cultural, marcada por relações, adaptações e negociações, tendo como pano de fundo um cenário desagradável para os cristãos, cujas implicações não ficaram sem resposta.

Sobre a emergência de uma resposta cristã diante desse cenário, tem-se, como componente fundamental, os escritos de caráter apologético, oriundos de autores cristãos que tentam defender a fé que professam. Com tal atividade, mobilizaram tudo quanto lhes foi possível para atingir as causas das perseguições, com o objetivo de que estas chegassem ao fim. Fizeram isso articulando pensamento, formação filosófica e hábitos, isto é, elementos culturais próprios da realidade em que estavam inseridos. A partir das apologias, é possível perceber de que maneira seus autores dão voz aos cristãos presentes no Império, nos possibilitando, também, interpelar sobre seu mundo cultural, com suas

práticas e significados, elementos que consideramos fundamentais para a compreensão histórica de então.

Nesse sentido, o objetivo fundamental desta pesquisa se concentra na análise das práticas e representações cristãs a partir das apologias gregas e, ao mesmo tempo, nos conflitos gerados entre os adeptos da crença cristã, os praticantes do culto tradicional e o governo romano à época do Império no século II d. C. Para isso, diante de diversos autores apologistas que surgem, a exemplo de Aristides de Atenas, Justino de Roma, Taciano e Teófilo de Antioquia, tomaremos um de modo particular: Atenágoras de Atenas, que escreveu sua apologia intitulada de *Petição em favor dos cristãos (Πρεσβεία περι Χριστιανων)*¹.

Não muito diferente das produções dos outros apologistas, o escrito de Atenágoras de Atenas foi elaborado a fim de dar resposta às acusações acometidas em desfavor dos cristãos, além de fazer com que a respectiva crença, segundo o cristão ateniense, fosse melhor compreendida. Atenágoras refuta três acusações principais que foram endereçadas aos cristãos: ateísmo, atos imorais e antropofagia, permitindo que se adentre no universo cristão que ele representa.

A atividade apologética do segundo século nos permite constatar, também, que o antagonismo marcante nas visões que, apressadamente, se voltam para esse cenário não é tão engessado como se pensa. Com isso, somos levados a ampliar os horizontes acerca desses dois universos culturais, a ponto de encontrarmos elementos múltiplos, não específicos a um ou outro, muito menos determinantes no que se refere a construção de uma identidade.

Embora o conceito de cultura seja amplo, abrangendo uma gama de costumes e sentidos, a forma como neste trabalho ele é compreendido se aproxima das discussões realizadas por Raymond Williams (2011). Ao tecer comentários à teoria marxista sobre a cultura, sustentado pelas ideias de base e superestrutura, Williams (2005) sublinha o fato de que tais noções foram se modificando ao longo do tempo, ganhando conotações muitas vezes simplistas².

¹ O título da apologia de Atenágoras de Atenas que aqui utilizamos e que está presente no decorrer deste trabalho foi tomado da tradução do respectivo escrito para a língua portuguesa, e que aqui também é utilizado como base. O título original, do grego, é *Πρεσβεία περι Χριστιανων* (Presbéia perì christianōn). Algumas informações quanto às traduções do título e do texto estão presentes no segundo capítulo desta dissertação, no qual trata mais especificamente de Atenágoras e sua produção.

² Para Williams alguns termos importantes à teoria marxista passaram a ser utilizados nos estudos marxistas de maneira habitual, ocasionando a perda de seu sentido original. Um exemplo são as compreensões acerca do conceito de “base”. Segundo Williams (2005, p. 213), “por uma questão de hábito verbal, nas várias

No debate proposto por ele, considerando as noções marxistas de “base”, “superestrutura”, “forças produtivas” e “totalidade”, sendo este último conceito uma “proposição alternativa”, cujo surgimento se deu pelas “dificuldades da proposição vulgar de base e superestrutura” (WILLIAMS, 2005, p. 215)³, o autor enfatiza a definição de hegemonia, compreendida pelo mesmo como “uma das grandes contribuições de Gramsci” (WILLIAMS, 2005, p. 216). A importância dada por Williams ao conceito gramsciano de hegemonia está no fato de que “hegemonia supõe a existência de algo verdadeiramente total, que não é meramente secundário ou superestrutural, como na aceção fraca de ideologia (...)” (WILLIAMS, 2005, p. 216).

Com esse conceito, o autor expande a compreensão de realidade social, imprescindível para sua teoria da cultura. Ao optar por “hegemonia” em detrimento de “totalidade”, Williams sublinha o caráter processual e dinâmico das estruturas sociais (base e superestrutura), sendo o conceito por ele adotado - de hegemonia - também sujeito a mudanças, recriações, etc. Ao fazer isso, toma distância da visão determinista que, muitas vezes, faz parte da leitura usual criticada por Williams, visão cuja base se assenta na simples imposição, sem considerar os processos sociais como um todo.

Seu ponto de partida reside no fato de que “em qualquer sociedade e em qualquer período específicos há um sistema central de práticas, significados e valores que podemos chamar apropriadamente de dominante e eficaz” (WILLIAMS, 2011, p. 53). Esse sistema hegemônico a que Williams se refere deve ser compreendido em um sentido amplo, como aqui nós o consideramos. Isto é, se refere à “compreensão corriqueira da natureza do homem e do seu mundo” (WILLIAMS, 2011, p. 53), e que, portanto, não deve jamais ser compreendido de maneira estática.

Ao sistema cultural dominante, os indivíduos são incorporados de distintas maneiras, onde operam instituições de naturezas diversas, como no caso da educação. Um outro exemplo da manutenção da cultura dominante, objetivando sua permanência, é o recurso às tradições. Nas palavras do autor, “em um plano filosófico, no plano teórico verdadeiro, e no plano da história das várias práticas, há um processo que chamo de ‘tradição seletiva’: o que, nos termos de uma cultura dominante efetiva, é sempre

formulações do problema da base e da superestrutura, ‘a base’ foi considerada quase como um objeto ou, em casos menos explícitos, vista de maneiras essencialmente uniformes e, no mais das vezes, estáticas”.

³ Não obstante, acerca do uso deste conceito, Williams (2005, p. 215) ressalta que “é muito fácil que a noção de totalidade seja esvaziada do conteúdo essencial da proposição marxista original”, unido a diversos outros problemas, como a exclusão da intenção social e as questões de classe.

assumido como ‘a tradição’, ‘o passado significativo’” (WILLIAMS, 2011, p. 54). Vale lembrar que sempre em uma atitude de organização e seleção consciente.

Com essa afirmação de Raymond Williams, e trazendo esse debate para o objeto de estudo aqui interpelado, é impossível não associarmos o sistema cultural dominante ao Império Romano, legítimo representante do mundo greco-romano no período. Sua existência, quando do aparecimento do cristianismo, abrange práticas, valores e significados que, se não hegemônica, como aos moldes da teoria de Williams, era dotada de grande força, gerando influências na vida social como um todo.

Mas, será que em meio a significados e valores culturais hegemônicos não haveria lugar para contradições, ou seja, para o surgimento de novos significados e valores? Certamente sim, e por razões óbvias. Estamos aqui, conforme ressalta o autor inglês, tratando de processos ativos e, por conseguinte, adaptáveis. Dessa forma, é preciso destacar os sentidos alternativos ou de oposição que novos sistemas culturais podem alcançar diante do que é hegemônico.

Embora o autor considere o que é alternativo e o que é opositor como duas coisas distintas, compreendemos no debate aqui proposto como inter-relacionais, como o próprio autor vai afirmar mais à frente ao dizer que “a linha entre o alternativo e o opositor é, na realidade, muito estreita” (WILLIAMS, 2011, p. 58). Se são práticas, significados e valores alternativos ou opostos à cultura dominante, o que vão definir são as variações históricas, o que só ressalta a natureza dinâmica das práticas e significados que aqui estamos discutindo (WILLIAMS, 2011, p. 54).

Seria nessa relação de contradição diante da cultura dominante, aqui já identificada ao mundo greco-romano, que o cristianismo marcaria sua posição, dado seu caráter de divergência? Sem dúvidas, há sim uma relação. Porém, é preciso ter muito cuidado, pois, ao colocarmos aqui a crença cristã com suas práticas, valores e significados, tendemos a tão somente enxergá-la em seu contraste. Visão por muito tempo corrente e, como já foi dito anteriormente, simplista, não sendo esse o caminho que iremos tomar.

Nesta perspectiva, inúmeros exemplos podem ser utilizados para demonstrar apropriações do culto tradicional greco-romano feitas pelos cristãos, desmontando, assim, a mera ideia de oposição e ruptura. Alguns destes exemplos são apresentados por Marcel Simon e André Benoit (1987). Uma clara amostra que podemos tomar é a associação entre os gêmeos greco-romanos Castor e Pólux e as figuras cristãs de Cosme e Damião.

Nesse sentido, seguindo a discussão proposta por Raymond Williams e que nesse trabalho tomaremos como ponto de partida para pensar a relação entre Império Romano e cristianismo, o autor introduz outros dois conceitos fundamentais, “culturas residuais” e “culturas emergentes”. A utilização de ambos nos ajuda a melhor compreender a dinâmica dessas relações culturais que, mesmo não podendo ser definidas sob limites tão precisos, também não podem deixar de ser refletidas em seu interior.

Em relação às formas culturais residuais, o autor as define como "experiências, significados e valores que não podem ser verificados ou não podem ser expressos nos termos da cultura dominante [mas que] são, todavia, vividos e praticados como resíduos [...]” (WILLIAMS, 2011, p. 56). Entretanto, elementos residuais de uma cultura anterior também não podem ser compreendidos como antagônicos à dominante. Ao contrário, como nos alerta o autor, a incorporação desses por parte da cultura hegemônica é possível à medida que aquela fornece alguma contribuição. Um verdadeiro processo de seleção ou conservação daquilo que a cultura dominante julga proveitoso, podendo acontecer o oposto.

Um exemplo que ilustra de forma direta essa relação entre culturas, sobretudo em seu caráter residual, é a realidade *post-mortem*, tão marcante no credo cristão. Embora no mundo romano, como apontou Veyne (2009, p. 199), o além e a imortalidade da alma fossem preocupações “curiosamente ausentes”, eram temas que não deixavam de constituírem-se em objetos de especulação. Elementos como esses acabaram representando, para o surgimento do cristianismo, verdadeiros substratos culturais. Nesses casos, alimentados pelo temor do que poderia suceder após o fim da vida terrena.

Considerando nossa delimitação temporal, segundo século de nossa era, no qual o Império Romano se torna representante real das práticas, valores e significados hegemônicos, as formas residuais de culturas anteriores podem ser exemplificadas a partir de seu processo imperialista de expansão, permeando toda a sua trajetória histórica. À medida que o poder de Roma se expande, mecanismos de dominação vão sendo utilizados. Contudo, nem sempre sua eficiência se mostra concreta. Componentes residuais vão se mostrando resistentes, podendo até fazer parte do substrato cultural dominante em um verdadeiro processo de incorporação, como de fato acontece.

Williams (2011, p. 57) explica essa circunstância pelo fato de que “uma cultura dominante não pode permitir que muitas dessas práticas e experiências fiquem de fora de seu domínio sem correr certos riscos”. No caso aqui estudado, especificamente na altura do período imperial romano, tais constatações se tornam mais claras quando esse processo

de incorporação e negociação cultural culmina na formação de um bloco que denominamos greco-romano. Essa realidade se aplica muito bem às palavras do autor inglês ao lembrar que “certos significados e práticas genuinamente residuais, em alguns casos importantes, sobrevivem” (WILLIAMS, 2011, p. 57). Em nosso caso, podemos ir mais além - sobrevivem não por resistência, mas por interesses daqueles que atuam na esfera hegemônica.

No ensejo, sempre é oportuno ressaltar que são relações amplas, cuja complexidade se baseia em situações reais, historicamente estabelecidas, como sempre tentamos deixar claro ao longo dessa pesquisa. Embora estejamos falando do mundo greco-romano a partir da perspectiva do “residual”, não podemos pressupor, nesse processo de expansão romana, a incorporação de detritos ou resquícios de culturas. Ao contrário, precisamos considerar as relações de força e poder que são estabelecidas e recriadas.

É nesse sentido que o primeiro capítulo desta dissertação tem natureza introdutória. Ao falar inicialmente da “religião” romana e suas implicações no meio social de seus indivíduos, tem-se o objetivo de compreender os aspectos gerais do mundo politeísta de então, muitas vezes visto e avaliado de maneira anacrônica. São considerações gerais sobre o politeísmo que dá sentidos à cultura religiosa hegemônica.

Na ocasião, é impossível deixar de lado o processo de expansão e dominação romana. Ao evocar tal processo, sublinhamos pontos imprescindíveis no que se refere ao contato com outras realidades culturais, expondo como essas relações se estabelecem, até no interior do conjunto dominante. Embora a base seja as relações de força que estão sendo delineadas e articuladas, a dinâmica religiosa não está isenta desse processo, sendo parte integrante. Por fim, ainda no primeiro capítulo, inserimos mais notadamente o cristianismo, mas ainda com relação ao Império Romano, evidenciando elementos de sua trajetória, bem como a manifestação dos conflitos.

Em relação às culturas emergentes, Williams parte de uma inferência bastante lógica, como ele mesmo já teve de ressaltar quando abordava a dinâmica das estruturas sociais. Segundo ele, “novos significados e valores, novas práticas, novos sentidos e experiências estão sendo continuamente criados” (WILLIAMS, 2011, p. 57). É nesse processo de criação que se localizam as culturas emergentes. A forma como o termo “emergente” está colocado já deixa explícito o caráter de “surgimento” ou até “em consequência de” que o termo quer representar. Não poderia ser diferente, pois, pela maneira como estamos atribuindo essa discussão teórica para o mundo antigo, vale

também o argumento de Williams (2011, p. 57) de que “nenhuma cultura dominante pode esgotar toda a gama da prática humana”.

É aqui, portanto, que, neste trabalho, localizamos o cristianismo. As práticas, os valores e os significados, que são característicos dos adeptos da crença cristã, emergem e representam o que, nas palavras de Williams, é resumido em “um modo particular de viver”. Porém, para o Império Romano, cuja extensão abriga uma diversidade de povos, culturas e tradições religiosas, onde estaria o problema?

Conforme o autor inglês continua, “à medida que a área necessária de dominação efetiva se estende, esse mesmo significado ou prática pode ser visto pela cultura dominante não apenas como desrespeitando-a, ou desprezando-a, mas como um modo de contestá-la” (WILLIAMS, 2011, p. 58). Em outras palavras, acontece quando os processos de negociação, diante das tentativas, se tornam ineficazes, ocorrendo possíveis embates.

Da mesma maneira que, nessa discussão, partimos da cultura dominante para chegar nas culturas residuais e emergentes, podemos fazer o caminho inverso, como já apontamos. Culturas emergentes, por exemplo, ao se configurarem podem tomar elementos hegemônicos como residuais, em um processo de seleção e incorporação. Por outro lado, é possível que haja elementos culturais residuais como sendo comuns ao que é dominante e o que é emergente. Isso só comprova o quão são flexíveis os limites que forçadamente separam os significados e as práticas culturais, o que também não implica a inexistência de conflitos e divergências. A chave para que não caiamos com as pedras de tropeço ao longo do caminho é tecermos nossas observações partindo das lentes dos processos históricos.

Com Raymond Williams, tomamos impulso para pensar as relações que se configuram no vasto mundo antigo. Ao aproximar seus conceitos teóricos com nosso trabalho, sobretudo pelo uso que fazemos dos termos “hegemônico”, “residual” e “emergente”, tentamos nos desvencilhar de terminologias ambíguas, que expressam polarização ou categorizações, como superior e inferior. Ao refletirmos a prática cristã e, a partir dela, os conflitos com o Império Romano, é necessário considerar realidades em movimento. As apologias que surgem no contexto desfavorável aos cristãos nos permitem questionar não só o cenário hostil que se deflagra, mas também a crença cristã com suas práticas e significados, enredados em uma retórica articulada apologeticamente.

Atenágoras de Atenas, nossa fonte principal, dá voz à sua fé, e, a partir de seu olhar, nos possibilita refletir elementos que se relacionam com o nosso objetivo. Os temas

mais diretamente relacionados a ele e a seu escrito serão abordados no segundo capítulo. Neste, sua apologia não será considerada deslocada das demais, apresentando minimamente esse movimento. Ao tomar as apologias em conjunto, tocamos em pontos essenciais para a compreensão do período. Sobre Atenágoras de Atenas, são apresentados assuntos referentes a sua personalidade e pontos específicos de sua *Petição em favor dos cristãos*, a exemplo de sua produção, organização e destinatário, o imperador romano Marco Aurélio (161-180).

Todas essas questões, ao serem debatidas no segundo capítulo, cujo eixo é mais o cristianismo em si, mostram como a conjuntura persecutória oportuniza o surgimento de um novo estilo literário, o apologético. Tal fato só comprova que os valores e as práticas (cristãs) emergentes não estão desvinculadas das hegemônicas, expressando sua dinâmica. Por essa razão, ainda no segundo capítulo, para melhor aprofundar a questão, apresentamos um debate acerca do que melhor expressa os significados e valores de determinado grupo ou cultura, o pensamento. Nesse sentido, trouxemos para o debate algumas reflexões sobre a interação entre a filosofia grega e o pensamento cristão dos apologetas, destacando as aproximações e os distanciamentos entre as duas realidades, um verdadeiro processo de negociação.

Diante de tudo isso, convém nos questionar acerca do interior dos valores e significados hegemônicos e emergentes. Até que ponto os limites são construídos e de que maneira as identidades são elaboradas. Nesse sentido, é possível falar de identidade cristã? Assim como explicitamos anteriormente, certas noções não devem ser compreendidas como estáticas ou concebidas instantaneamente. Identidade é uma delas. Para a compreensão aqui utilizada, importante também no delinear das próximas páginas, nos apropriamos dos estudos culturais.

Nessa perspectiva, um primeiro elemento que deve ser levado em consideração é o fato de que a identidade não é (e não deve ser) concebida de forma “natural”, fruto de um processo instantâneo e unilateral. Ao contrário, conforme apontam os autores que discutem tal noção, a mesma é elaborada a partir de uma relação. Nas palavras de Kathryn Woodward, “a identidade é, assim, marcada pela diferença” (WOODWARD, 2000, p. 9). Dito isso, essa primeira constatação nos leva a refletir sobre os limites dos significados e práticas comumente associadas a grupos culturais específicos, nos alertando para que não tratemos a identidade de maneira rígida e fixa.

Embora não seja nosso objetivo esgotar, nessas poucas linhas, as reflexões acerca das identidades, o presente conceito e as consequentes definições nos permitem

pensar questões importantes que giram em torno da crença cristã, que também não está isenta de seus marcos de diferenciação. Nesse sentido, ao afirmar que a identidade é relacional, isto é, construída pelo sentido de diferença, Kathryn Woodward também deixa explícito que a “conceitualização da identidade envolve o exame dos sistemas classificatórios que mostram como as relações sociais são organizadas e divididas” (WOODWARD, 2000, p. 14), sendo de fundamental importância a construção de uma oposição.

Um exemplo claro são os termos que Atenágoras utiliza em sua apologia. “Quanto a nós, que somos chamados cristãos [...]” é uma das inúmeras expressões de que o cristão de Atenas faz uso e que serve para demarcar limites, ou melhor, diferenças. Por outro lado, embora o “vós” ganhe muitos significados, a depender de sua posição discursiva, sempre aparece como um marco de diferenciação. O que Atenágoras de Atenas tenta deixar claro ao se apropriar desses termos, no decorrer de toda a sua apologia, é, sem dúvidas, sua posição, o que ele representa nesse dado momento, mas que só tem sentido quando partido de uma relação.

Se o interior de sua crença é demonstrado por meio de uma relação com o ambiente externo (não-cristão), cuja definição também não é algo dado, mas também produto de uma construção, Atenágoras não se mostra distante das implicações acerca da identidade que aqui estamos discutindo. Dessa forma, seguindo as discussões propostas por Kathryn Woodward, o conceito de representação é de fundamental importância. Representação, do modo como aqui está sendo tratado, pode ser definido como “sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito” (WOODWARD, 2000, p. 17).

Na teoria cultural da identidade, ao compreendermos as formas de representação nesse sentido, onde “os sistemas simbólicos tornam possível aquilo que somos e aquilo no qual podemos nos tornar” (WOODWARD, 2000, p. 17), alcançamos com maior clareza o entendimento não só de que não estamos tratando de identidade no sentido fixo, como podemos observar com Raymond Williams, mas também que a mesma não é algo dado, cuja presença desses sistemas simbólicos são imprescindíveis.

Para ratificar seu pensamento, e que neste trabalho utilizamos para estudar os processos de identificação (nós/eles), Kathryn Woodward traz presente os estudos de Stuart Hall. O estudioso da cultura ressalta que “o sujeito fala, sempre, a partir de uma posição histórica e cultural específica” (WOODWARD, 2000, p. 27). Além disso, “Hall enfatiza a fluidez da identidade” (WOODWARD, 2000, p. 28). Elementos

imprescindíveis e que não podem ser marginalizados nos estudos que se debruçam em grupos culturais que tentam se legitimar, mesmo quando esse processo ainda está em movimento.

De fato, em seus estudos, Stuart Hall coloca em evidência a importância das pesquisas em torno do conceito de “identidade”, cujo olhar se diversifica ao ser tomado por diferentes campos disciplinares. No campo conceitual, a ideia de “identificação” carrega grande importância, pois atua como uma espécie de mecanismo para o fortalecimento da identidade de determinado grupo, por exemplo. Para Hall (2000, p. 106), “a identificação é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal”, ou seja, a partir da mobilização de diversos elementos, criados e recriados, dotados de uma gama de significações.

Ao afirmar que a identificação está sempre em processo, e nunca completado, Stuart Hall (2000, p. 108) reafirma, importante em nosso estudo, que a identidade é “um conceito estratégico e posicional”, de nenhuma forma estável. E mais do que isso, as identidades, pois, “são multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar e ser antagônicos” (2000, p. 108). De forma mais clara,

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma “identidade” em seu significado tradicional - isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna (HALL, 2000, p. 109).

Nessa direção, é importante reafirmar que “identidade e diferença são, pois, inseparáveis” (SILVA, 2000, p. 75), e, além disso, como também compreende Tomaz Tadeu da Silva, ambas precisam “ser ativamente produzidas” (SILVA, 2000, p. 76), isto é, estão em diálogo com as realidades culturais e sociais de seus grupos e sujeitos.

Por sua vez, ao trazer presente esse debate, não só para refletir a relação entre cristãos e não-cristãos, mas também para adentrar no interior do conjunto de crenças e práticas cristãs, estamos tratando de um verdadeiro processo no qual abrange uma relação de identificação. Os sistemas simbólicos, uma vez atuando para a tomada de uma posição enquanto sujeito, acaba o identificando com tudo aquilo que é mais explícito no

respectivo grupo cultural. Nesse sentido, reforçando o que acabamos de expor, “a discussão sobre identidades, sugere a emergência de novas posições e de novas identidades, produzidas, por exemplo, em circunstâncias econômicas e sociais cambiantes” (WOODWARD, 2000, p. 19).

Nesse sentido, interessa-nos questionar, seria esse cenário de perseguições uma circunstância cambiante, em que a identidade/identificação cristã pode se abrir à mudanças, uma vez que é possível um cristão negar a sua crença? Não é nosso objetivo adentrar nesse ponto de forma específica, mas revelar que, uma vez não sendo engessado, o processo identitário está em relação com todas as circunstâncias que tocam o indivíduo.

Nesse processo, é comum a mobilização de instrumentos que ajudam na construção da identidade e sua conseqüente certificação, pois, “a afirmação política das identidades exige alguma forma de autenticação” (WOODWARD, 2000, p. 25). Conforme continua Kathryn Woodward (2000, p. 25), “muito frequentemente, essa autenticação é feita por meio da reivindicação da história do grupo cultural em questão”. Mesmo sendo um entre vários, esse instrumento nos interessa de forma particular, pois, essa “forma de autenticação”, como designa a autora, também está presente em nosso objeto de estudo, ou seja, no universo cristão que nos debruçamos.

A busca pela autenticidade da crença cristã está expressa na dimensão temporal reclamada pelo respectivo grupo, ou, em outras palavras, tomando como base os apologistas, a antiguidade da respectiva crença, como faz Teófilo de Antioquia e Taciano. Com eles, a utilização desse recurso se dá no campo discursivo, cuja retórica é variável, dependendo de seu autor.

Ao utilizarmos os estudos culturais sobre identidade para compreendermos as relações entre o cristianismo e o universo cultural dominante, ao mesmo tempo que o sistema de significados e práticas cristãs representadas pelos apologistas no contexto do século II, ressaltamos que também nesse caso “as identidades são produzidas em momentos particulares no tempo” (WOODWARD, 2000, p. 38).

Com isso, temos em nosso horizonte de estudo duas proposições básicas. A primeira é que “a marcação da diferença é crucial no processo de construção das posições de identidades” (WOODWARD, 2000, p. 39). A segunda é que “a identidade e a diferença não podem ser compreendidas, pois, fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido” (SILVA, 2000, p. 78). Desse modo, vale enfatizar que, seja no campo discursivo, seja no campo prático, operam aqui relações de forças, cujas tentativas de construção identitária não são, jamais, rígidas.

A marca da diferença e, conseqüentemente, sua fluidez, que opera através da negociação dos sistemas simbólicos, atuam também na vida cotidiana do sujeito, sendo marcador de práticas, condutas e costumes. E não só isso, pois cria também condições para o estabelecimento de limites daquilo que é aceitável ou não. Nesse sentido, adentrando no interior da crença cristã e de seus sujeitos, fazemos uma reflexão desse universo concreto a partir das representações apresentadas por Atenágoras de Atenas e dos demais apologistas, sem desconsiderar as vozes dissonantes, isto é, os outros, aquém da adesão ao grupo cultural emergente.

É esse o objetivo do terceiro e último capítulo, tendo como norte, pelo contexto no qual os sujeitos interpelados estão imersos, a realidade persecutória e a decorrente retórica que intenta se desviar das acusações às quais os cristãos são submetidos. Desta feita, o apologista Ateniense evoca o interior de sua crença apresentando-nos o mundo cristão do segundo século em suas práticas e crenças, duas dimensões que não podem ser tomadas de forma isolada, pois, como veremos, há uma alimentação mútua, que fornece sentido e fundamento.

Diante de todo esse quadro explicativo de natureza teórica-metodológica, importante para uma visão geral deste trabalho, ressaltamos que a consideração desses elementos nos estudos da Antiguidade Clássica, ou na compreensão das complexas relações que se desenrolaram no mundo antigo, não é nova, nem muito menos tem nesse trabalho sua inauguração. O lugar que a diferença e a tomada de posição ocupam na observação do contexto antigo em muito já contribuíram para os estudos históricos.

Um exemplo dessa forma de análise pode ser observado em François Hartog (1999), de forma particular em sua obra “O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro”. Como o próprio título já deixa claro, o autor francês contemporâneo vê na narrativa das *Histórias* de Heródoto a utilização de diversos instrumentos com os quais o outro é classificado, seja pela diferenciação ou não.

Ao compreender o mundo em que analisa, concebido como não sendo o seu, Heródoto empreende um processo dinâmico de reconhecimento do outro, cuja operação é múltipla, seja por meio da inversão, comparação ou tradução. Nesse processo de inteligibilidade, ou alteridade, as posições, pelo historiador antigo, são ora invertidas, ora colocadas em lugares diferentes. Nesse sentido, no plano discursivo, as identidades acabam se tornando maleáveis, elemento importante para a reflexão da prática historiográfica atual.

No Brasil, os estudos voltados para o mundo antigo que partem desse debate também são marcantes, sobretudo porque possibilitam novas abordagens metodológicas que tomam seus respectivos objetos de estudo a partir de diversos olhares. Para Pedro Paulo Funari (2010), ao nos desvencilhar das visões que compreendem a sociedade como um “organismo coeso e homogêneo” aumentamos nosso campo de percepção acerca da diversidade do mundo social, o que possibilita também, a partir dessas reflexões, sentir a “vivacidade teórica e epistemológica no campo dos estudos das religiosidades antigas” (FUNARI, 2010, p. 14).

Nesta seara, acerca do Império Romano e sua habilidade de negociar com diferentes culturas em seu processo de expansão, Norberto Guarinello (2009) salienta que essa realidade nos fornece subsídios para pensar o que ele chamou de “micro-globalização regional”. O Império Romano, para ele, nos permite observar “pelo espaço de séculos, identidades sendo criadas e destruídas, ameaçadas e manipuladas, com a vantagem de podermos avaliar, ao mesmo tempo, os resultados finais desses processos (...)” (GUARINELLO, 2009, p. 148).

No caso do cristianismo primitivo e seu entorno cultural, que abrange aspectos sociais e religiosos de outros povos ou grupos nos quais manteve contato, a exemplo dos mundos judaico e helênico, os caminhos na compreensão dessas identidades também são crescentes na realidade brasileira. Ao fazer uma análise da identidade judaica e sua importância para os estudos que possuem como foco o desenvolvimento do cristianismo, Monica Selvatici (2010) deixa claro a necessidade de compreender essas identidades como mutáveis e relacionais.

Conforme a mesma explicita, “ela é um elemento relacional porque depende das relações entre o grupo em questão e os grupos ao seu redor”. Da mesma forma, é “mutável porque estas relações são, por sua vez, também mutáveis e dependentes da ação e da interação entre diferentes aspectos sócio-históricos e culturais” (SELVATICI, 2010, p. 275). Com sua abordagem, Monica Selvatici é um exemplo de como esse caminho teórico-metodológico é frutuoso também para o contexto antigo.

Longe de nós fazermos uma apresentação de todos os trabalhos que, no contexto historiográfico brasileiro, levam em consideração os elementos teóricos que aqui iremos nos basear. Isso porque, nas últimas décadas, essas observações de caráter teórico se tornaram crescentes e de grande contribuição para as pesquisas das identidades antigas. Porém, para finalizarmos estes pequenos apontamentos historiográficos, cuja interdisciplinaridade é fundamental para o avanço de tais estudos, se faz importante dar

destaque para as reflexões de Jacyntho Brandão (2014). Este autor, ao interpelar a relação entre os apologistas cristãos e o mundo mítico grego, cujos objetos tocam de forma sensível este trabalho, também não deixa de fora as observações que aqui foram pontuadas.

Para Brandão (2014, p. 14) a própria separação entre “cristãos” e “pagãos” como categorias distintas, tão natural para os modernos, não pode ser simplesmente deslocada para o período que nos debruçamos. Isso porque “os primeiros vivem não propriamente no mundo dos segundos, pois estes não se nomeiam nem se entendem como ‘pagãos’, mas simplesmente no mundo romano” (BRANDÃO, 2014, p. 14). Esta afirmação só confirma o quanto as identidades são marcadas pela diferença, e, ao mesmo tempo, decorrentes de processos⁴.

Tudo isso nos leva a uma outra constatação importante, defendida pelo autor brasileiro e que neste trabalho deve ficar claro. A atividade apologética, como veremos mais adiante, não deve ser reduzida a um trabalho de fazer com que o mundo greco-romano compreenda os postulados cristãos. Se pensarmos somente por esse ângulo, estaríamos emprestando “a esses homens do segundo século uma mentalidade que lhes é estranha e só ganhou os contornos que ganhou com o passar do tempo e a reavaliação da história a partir da perspectiva do triunfo do cristianismo” (BRANDÃO, 2014, p. 19).

A relação é muito mais ampla, como pressupõe a própria dinâmica das relações sociais nas quais as identidades e identificações estão sendo construídas, reelaboradas e confirmadas. Ao chamar atenção para o fato de que os apologistas não estavam se esforçando para simplesmente provar a originalidade da crença cristã, e sim demonstrar sua autenticidade diante das outras tradições, Brandão (2014, p. 21) reafirma que “o que se verifica, portanto, é um extenso processo de troca cultural, inteiramente mergulhado no regime de crenças vigente, o qual, como acontece em situações semelhantes, não se faz numa situação de paz e tolerância”.

É nesse processo de trocas, tomando como base esta última afirmação, que operam todas as peças que aqui, de maneira essencial, foram abordadas. Isto é, a atuação do que é hegemônico e emergente, que não se esgotam em si mesmos, e a elaboração de

⁴ Na ocasião, é importante deixar claro que o termo “pagão” não está totalmente ausente nas páginas que se seguem. Sua utilização é, na maioria das vezes, tratada a partir da bibliografia na qual está sendo utilizada. Quando não, ela se refere a uma forma específica de diferenciação, pois, seu termo foi também resultado de uma construção, como será pontuado no decorrer.

identidades que em nada são fixas, mas que interferem no mundo simbólico dos indivíduos. Tudo isso no palco da História, onde a atividade humana é dinâmica e plural.

Colocadas estas importantes observações, presentes nas discussões aqui propostas, se faz importante também alguns esclarecimentos. É marcante neste trabalho a presença de teóricos e pesquisadores brasileiros, utilizados de maneira proposital a fim de manter diálogo com as importantes produções no contexto nacional. Além disso, para as fontes antigas, sobretudo as apologias, e de forma particular a produção de Atenágoras de Atenas, foram utilizados textos já traduzidos para a língua portuguesa. Na pesquisa, tais textos estão sempre acompanhados das compilações de sua língua original, o grego, recorridas quando necessário. Questões de caráter mais pontual estão descritas no decorrer dos tópicos.

CAPÍTULO 1

O CONTEXTO RELIGIOSO DO IMPÉRIO ROMANO E A CRENÇA CRISTÃ

O aspecto religioso é um elemento marcante em todas as culturas politeístas da antiguidade. É partindo dessa constatação que um dos primeiros apologistas do segundo século, Aristides de Atenas, elabora seu escrito fazendo uma categorização dos povos antigos. Ao fazer isso, classifica tais povos a partir das compreensões que cada um deles possui sobre a divindade. Pela crença em uma única divindade, coloca os cristãos em um patamar de destaque, uma vez que estes, segundo Aristides, se relacionam com a divindade de forma legítima e verdadeira.

Embora lance uma crítica ao que considera diferente, o objetivo de Aristides é o mesmo dos demais apologistas, defender sua crença diante do contexto persecutório. Entretanto, a forma como pretende alcançar seu objetivo parte de compreensões religiosas que estão hegemonicamente presentes na realidade em que vive, chegando, posteriormente, ao que Wayne Meeks (1997, p. 17) chamou de “sentimento de singularidade”. Nesse sentido, as formas religiosas dominantes não são descartadas. Ao contrário, são instrumentalizadas para que seu propósito seja atingido.

Mas que compreensão religiosa dominante é essa cuja referência é tomada por Aristides para, no fim, defender sua crença como a “melhor”? Em que medida o aspecto religioso hegemônico se torna a marca da diferença? Para elucidarmos tais questionamentos se faz importante interpelarmos as crenças e os significados do mundo romano, uma vez que foi neste mundo dominante que os eventos que aqui pontuaremos se desdobraram. Nesse sentido, como não poderia ser diferente, a dinâmica religiosa dos romanos se configura à sua própria história.

Desde seus primórdios, as tradições históricas e literárias que fundamentam o surgimento de Roma e sua expansão trazem a crença nos deuses, bem como toda a vida religiosa, como importante elemento que interfere diretamente no cotidiano do indivíduo romano, desde atividades de natureza doméstica como àquelas de caráter público. A própria característica lendária e mítica do surgimento de Roma é um indício incontestável desse traço que se faz presente em praticamente todas as literaturas que abordam suas origens.

Alexandre Grandazzi (2010), que em uma de suas obras discute aspectos voltados para “As origens de Roma”, título homônimo, utilizando escritos de autores antigos como Virgílio, Plutarco, Tito Lívio e Dionísio de Halicarnasso, acentua que a

religião daqueles que serão os romanos era presente desde a fundação da cidade pelo seu primeiro rei, Rômulo. A este, conforme atesta alguns autores antigos, guardadas as devidas divergências, também consideradas pelo autor, é atribuída a criação de leis e de cultos. De forma geral, “ele exerce, portanto, o papel de fundador em todos os domínios: militar, religioso e social” (GRANDAZZI, 2010, p. 44).

A preocupação com o caráter religioso não para aí. Seu sucessor, Numa Pompílio, também é tido como figura marcante no processo de consolidação da religião em Roma. Sendo considerado rei devoto, “Numa é apresentado por unanimidade como o grande organizador da religião romana”. Dentre seus feitos estão a organização do calendário com a conseqüente fixação das festas e cerimônias, além da criação de algumas irmandades, responsáveis pelo bom funcionamento da vida religiosa, a exemplo dos flâmines, feciais, sális e os pontífices, cujo chefe exerce autoridade superior (GRANDAZZI, 2010, p. 23).

Para o historiador antigo Tito Lívio, no período em que Numa governou a monarquia romana, o caráter religioso era tão marcante que até os povos vizinhos “viram-se obrigados a venerá-la a ponto de considerarem um sacrilégio atacar uma nação inteiramente voltada para o culto aos deuses” (TITO LÍVIO, I, 21).

A associação entre religião e poder político vai além. Tarquínio, o Soberbo, último rei da monarquia romana, também realiza suas intervenções, como a instituição de festas e a aquisição dos chamados livros sibílicos (GRANDAZZI, 2010, p. 39). Sem dúvidas, as questões que envolvem as origens da civilização romana são muito mais amplas, sobretudo pelos estudos recentes que incorporam outros saberes, como a filologia e a arqueologia, levantando novas problemáticas e até preenchendo possíveis lacunas.

Entretanto, tomando como base essa literatura antiga, que não foge de questionamentos específicos à sua composição, é possível encontrar paralelos que dizem respeito a representações que confirmam a essencialidade da religião na vida romana, desde sua formação. Se fôssemos abordar o caráter mítico a partir dessa mesma literatura, a discussão seria ainda mais abundante. Assim sendo, seja nas produções escritas, seja no que as evidências arqueológicas possibilitaram constatar, a religião é, desde os “tempos proto-históricos, um fato social total, em que se exprimem e se refletem todas as formas da atividade e do pensamento humanos” (GRANDAZZI, 2010, p. 136).

Mais do que isso, como afirma Alexandre Grandazzi (2010, p. 151), religião e cidade se desenvolvem em um processo de interdependência. A cidade, nesse aspecto, é o que vai dar as bases para que a religião, fato social e político, se consolide em seu

aspecto público e privado, ao mesmo tempo em que se torna a grande responsável pela memória do surgimento da cidade, esclarecendo todas as etapas do seu desenvolvimento (GRANDAZZI, 2010, p. 150). Com as devidas limitações de se pensar toda essa relação, ampla por si só, Grandazzi (2010, p. 152) constata que nesse processo histórico “[...] a religião e a cidade são, as duas, organizadoras do espaço e do tempo”.

Não obstante, para Cláudia Rosa, um outro fator que evidencia a preocupação dos romanos com a vida religiosa são suas construções arquitetônicas, a exemplo dos templos dedicados as divindades. Segundo a mesma autora, há um predomínio dessas edificações na passagem da República para o Império. Por outro lado, é preciso pôr em destaque o fato dos elementos religiosos serem usados como dispositivos políticos, o que não coloca em segundo plano a importância que tais elementos possuem no cotidiano como um todo (ROSA, 2006, p. 144).

Com o surgimento de outras crenças religiosas, tanto da própria rede politeísta greco-romana como aquelas de natureza totalmente oposta, a exemplo do monoteísmo, a preocupação com as mesmas se mostra fluida, a depender de como o processo de negociação cultural se costura. Tais negociações são, em determinados casos, sem grandes problemas, ao contrário de um embate duro e agressivo, como muitas vezes se imagina. A fluidez se dá como resposta ao próprio processo de expansão do Estado romano ao longo da história, no qual o contato com outros povos, e conseqüentemente com outras formas religiosas, proporcionará uma interação singular, respondida pela sociedade romana de uma forma muito particular, como veremos.

Já em relação ao monoteísmo cristão, aprofundado nesta produção dissertativa com maior intensidade, os adeptos desta crença não encontrarão caminhos fáceis, frutos de uma resposta religiosa por parte da sociedade romana que envolve inúmeros fatores, revelando uma dinâmica nada homogênea. Vítimas de uma política não muito tolerante por parte do então poder imperial, considerando o período em que emerge na história de Roma, os cristãos se situam em um cenário bem específico, sendo imprescindível considerar as particularidades de tais conflitos, que embora não sistemáticos, chegaram a ocasionar perseguições.

Embora essas questões pareçam entrar em contradição com aquilo que comumente compreendemos por sistema religioso, na maioria das vezes tido como unívoco, sólido e estável, a religião romana, e por sua vez todo o paganismo greco-romano, constitui toda uma forma de compreensão do sentido religioso muito peculiar,

permeado também por contornos políticos, culturais e até econômicos, todos esses pormenores presentes ao longo das próximas páginas.

1.1 - Religião romana: algumas considerações

Para compreendermos de forma mais nítida alguns aspectos da religião romana, se faz necessário interpelar, em sua essência, conceitos que para nós parecem ser simples quando abordamos tal tema, como é o caso da definição de “religião”, tão comum em nossos dias. Ao mesmo tempo, é primordial abandonar algumas formulações que caracterizam as formas religiosas contemporâneas, a exemplo de uma forma institucional e um corpo doutrinal, o que vai na contramão do que pensavam os antigos, expressos aqui pelos romanos e posteriormente no que vai ser chamado de cultura greco-romana.

Como ponto de partida podemos tomar como base o peculiar conceito de *religio*, que não possui diretamente um sentido preciso como se imagina, podendo apontar para significados diversos. Para estudiosos como Pierre Grimal, a palavra *religio* não é muito clara quanto ao seu significado. Segundo ele,

A própria palavra *religio* é obscura. Inicialmente, não designa o culto prestado às divindades, mas um sentimento bastante vago, de ordem instintiva, de ter de se abster de determinado acto, uma impressão confusa de se estar perante um perigo de ordem sobrenatural (GRIMAL, 2018, p. 73).

Em contrapartida, Nelson Bodioli, fazendo uso de alguns autores antigos e modernos que discutem tal noção, associa à palavra latina *religio* dois outros termos considerados chaves, *religare* e *relegere*. O primeiro termo é compreendido no “sentido da existente ligação entre os homens e os deuses”, enquanto que o outro, *relegere*, traz em seu cerne a “necessidade da devida observação das obrigações religiosas” (BODIOLI, 2014, p. 21), sempre cultivando, através dos rituais, a forma correta de se relacionar com os deuses.

Esta última noção, que associa à religião romana formas rituais rígidas e mecanizadas, expressas em cerimônias e formalidades, marcou profundamente as compreensões sobre a religiosidade das sociedades clássicas como Grécia e Roma. É comum ainda encontrarmos essas noções no imaginário atual. Nessa perspectiva, Regina Bustamante (2011, p. 2) ressalta a influência das “críticas dos pensadores cristãos, que inseridos num contexto de polêmica contra o politeísmo, acentuavam o caráter ‘frio’, ‘vazio de sentido’ das suas obrigações rituais”.

Para Cláudia Rosa (2006, p. 137), que argumenta de outro modo acerca dessas características que se perpetuaram ao longo do tempo, essas imagens de uma religião totalmente devotada a ritos rígidos se dá pela forma com as quais a vida religiosa de então foi apresentada pelas fontes, frutos de recortes de seus autores e com o objetivo de mostrar uma extrema piedade religiosa. Contrária a essa noção, ela chega a afirmar que “havia entre os romanos, no modo como viam a si mesmos, uma forte convicção de serem o mais religioso dos povos, o que contrasta estranhamente com a visão que a modernidade teve de sua religião” (ROSA, 2006, p. 137).

Em relação a essa visão limitada que temos a partir das fontes antigas que chegaram até nós, Cláudia Rosa dá destaque para o fato de que muitas destas exprimem uma visão reduzida, pois dizem respeito às atividades em torno do Estado, sendo sua escrita de responsabilidade de sacerdotes ou de escrivães oficiais, o que não nos possibilita problematizar as experiências religiosas das massas (ROSA, 2006, p. 138). De todo modo, essa forma de agir religiosamente é apenas um aspecto da religião romana, dotada de noções simbólicas próprias, fundamentais para o correto desenrolar da vida do indivíduo da antiguidade.

Grimal afirma, também, que esses aspectos da religião, bem como outros elementos relacionados às principais virtudes romanas, se baseiam no ideal camponês e, conseqüentemente, na realidade rural. Tudo isso nos faz refletir melhor como os romanos compreendiam sua realidade religiosa e de que forma os mesmos dotavam de significados suas experiências com o “transcendente”. De maneira explícita, Grimal afirma que:

A virtude essencial, capital, para um romano, é precisamente a que responde mais diretamente ao ideal camponês: a virtude de permanência. Considera-se conforme com o bem tudo o que tenha por efeito manter a ordem existente, a fecundidade da terra, a esperança de uma boa colheita, a repetição dos anos, a renovação regular da raça, a estabilidade da propriedade. Condena-se, pelo contrário, tudo o que seja anárquico, inovador, tudo o que ameace a regularidade dos ritmos, tudo o que desenraíze (GRIMAL, 2018, p. 71).

Essa forma de lidar com os elementos da vida cotidiana não se relaciona tão somente com o âmbito religioso, mas também é sentida em outros campos, como nas relações sociais e políticas. Sem dúvida, na religião, é possível constatar essa característica de permanência e compromisso de forma mais concreta, haja vista o caráter regular dos ritos ser marcante. Nesse sentido, somos levados a refletir outros conceitos

chaves que também fazem parte do ideal de ser romano, *pietas e fides*, que não estão desligados da dinâmica religiosa.

A noção de *pietas* se relaciona diretamente com o reconhecimento da autoridade, seja da divindade, que está acima dos homens, seja em relação aos membros do grupo social que se pertence, se expandindo até a cidade (GRIMAL, 2018, p. 75). Grimal também ressalta que “na ordem interna, a *pietas* consiste, para um filho, em obedecer ao pai, em o respeitar, em o tratar de acordo com a hierarquia natural” (GRIMAL, 2018, p. 75), sendo simplesmente o cumprimento daquilo que já está estabelecido na dinâmica essencial das relações⁵.

Aliada à observância dos compromissos estabelecidos e creditados temos a *fides*. Considerada como “uma das manifestações mais primitivas da *pietas* [...]” (GRIMAL, 2018, p. 75), a *fides*, de forma geral, pode ser associada ao pleno respeito aos compromissos, respaldado por um sentimento natural que não pode ser corrompido, sendo considerada uma virtude básica do universo moral romano. Inicialmente, o conjunto dessas noções integram todo um ideal de romanidade, que molda o indivíduo dentro de uma ordem virtuosa que interage com diversos aspectos da vida, seja no âmbito militar, familiar, econômico e social.

A religião, nesse molde de virtuosidade, desempenha também uma função que não se experimenta como algo isolado. Ainda para Grimal, “[...] a religião não fazia mais do que garanti-la, assegurando a sua eficácia para além do mundo visível, em todo o sistema das coisas” (GRIMAL, 2018, p. 76). Todo o caráter ritual da religião, em vista disso, opera como dispositivo de harmonia entre homens e deuses, por um lado, e todo o corpo social, por outro.

É nesse mundo moral, que interfere diretamente na vida religiosa do indivíduo romano, como já pontuado, que torna característico a própria noção de divindade. É diante dessa compreensão de romanidade, a partir de que tudo faz parte de uma harmonia assegurada com base no sentimento de compromisso (*fides*), que “os deuses não ordenam aos homens que se conduzam, no cotidiano, desta ou daquela maneira; apenas exigem o cumprimento dos ritos tradicionais” (GRIMAL, 2018, p. 72).

⁵ De início, é importante não perder de vista que essas relações se modificaram, na sociedade romana, com o passar do tempo. Em relação à figura paterna no contexto familiar, por exemplo, Carcopino (1990, p. 99) destaca que em Roma, no século II d. C., “o direito gentílico dos velhos tempos caiu em desuso”. Na sequência, enfatiza que “o poder ilimitado do *pater familias*- subsistem apenas reminiscências arqueológicas, por assim dizer”. De todo modo, Grimal evidencia a força que essas relações exercem na sociedade.

Isso só faz confirmar a ideia de que a relação entre os homens e os deuses também possui como princípio básico uma espécie de contrato, tendo como regulamento principal a manutenção da ordem e do equilíbrio entre o humano e o divino, iluminando também as demais relações entre os indivíduos e as instituições. Mais uma vez, precisamos ter cuidado para não reiterar o caráter simplista do universo religioso dos romanos. A relação dos indivíduos com os deuses era considerada uma extensão da disciplina tradicional.

Por outro lado, é tentador imaginar as religiões politeístas antigas sob a ótica do monoteísmo cristão. Contudo, a própria natureza dos deuses é compreendida de forma diversa, o que vai gerar discordâncias com alguns apologistas cristãos do século II d. C., a exemplo do próprio Atenágoras de Atenas, que define os deuses greco-romanos levando em consideração as propriedades do *Theos* cristão, isto é, partindo da compreensão monoteísta da divindade. Se tomarmos o caso específico da experiência religiosa grega, muito semelhante às sociedades antigas do mediterrâneo, a exemplo da própria religião romana que no processo de expansão incorporou essas noções, os deuses são familiares ao cotidiano dos sujeitos, além de estarem imersos em sua vida pública e privada.

Sobre essa relação entre homens e deuses, Mario Vegetti (1994) dá destaque para o fato de que as formulações acerca da divindade, sobretudo nas expressões literárias épicas, os remetem a uma característica sobre-humana, o que vai marcar as diferenciações para com os demais indivíduos. Nesse sentido, “os deuses são representados como heróis, cuja excelência (*areté*) máxima é devida à beleza, à inteligência, à imortalidade” (VEGETTI, 1994, p. 238), sendo sua força a peça primordial que os colocam acima dos demais.

Ao destacar a peculiaridade do universo religioso grego (e aqui podemos pensar o politeísmo como um todo), que se unifica a partir de fatores como a poesia épica, que teve a função de selecionar, ordenar e dar forma o âmbito do divino, e as formas artísticas decorrentes dessa literatura, Vegetti também ressalta as características inerentes a cada personagem, onde “os deuses são diferentes devido à especificidade do domínio em que exercem o seu poder”. Tais poderes não se limitam a si mesmos. Ao contrário, atuam em uma “multiplicidade de sectores, cruzando-se e sobrepondo-se” (VEGETTI, 1994, p. 239), inserindo o devoto na densa estrutura politeísta.

Nessa compreensão de que os deuses constituem uma outra raça que não a dos humanos, sendo-lhes superiores, mas ainda constituinte do cosmos, Paul Veyne (2009) nos aponta noções que clareia todo o conjunto do paganismo greco-romano. Segundo ele

“os deuses do paganismo vivem sua vida, e sua existência não se reduz a um papel metafísico, pois fazem parte do mundo” (VEYNE, 2009, p. 189). Isso elucida o fato de que os deuses não podem ser tratados de qualquer forma, nem muito menos ignorados, o que também não implica que estes seres sobre-humanos não sofressem retaliações por parte dos mortais. Ainda segundo Veyne,

Como com os animais, a raça humana está em relação com a fauna divina e, sendo esta superior, deve-lhe homenagens; prestam-se aos deuses as mesmas honras (*colere, timân*) que aos homens superiores, aos soberanos. Os deuses têm seus costumes e seus defeitos, dos quais não é proibido sorrir respeitosamente, como nos divertimos com os caprichos de poderosos estrangeiros, ricos o bastante para se permitirem tudo (VEYNE, 2009, p. 191).

Junto a isso, há de se destacar que a escolha dos deuses das cidades era livre, ou seja, eles não eram determinados de forma impositiva pelo poder político, o que indica também, nesse mundo religioso, a ausência de Igreja, bem como toda a estrutura que tal instituição comporta, a exemplo de uma formulação teológica própria. Como já destacara Vegetti (1994, p. 234) quando abordava a relação entre deuses e homens, há no universo politeísta greco-romano ausência de uma revelação e um profeta precursor, como facilmente se encontra no monoteísmo, além da total inexistência de um livro fundador e dogmas de fé, que dão margem para noções de heresia e pecado.

Além disso, essa relação respeitosa para com os ritos e as divindades, que tende a ser lida somente em suas expressões públicas, não esvazia as diversas formas de “religiosidades” existentes, sobretudo na religião romana, cuja natureza é heterogênea. “A vida religiosa dos romanos era infinitamente mais complexa do que pensam aqueles que só consideram a religião oficial e ignoram as manifestações quotidianas extremamente numerosas [...]” (GRIMAL, 2018, p. 73).

Desse modo, é importante ressaltar duas formas de atuação religiosa em Roma, a religião de caráter público, com natureza expressamente cívica, manifestada nas cerimônias que contam com a participação da população e dos governantes; e a religião doméstica, de natureza privada, onde participam a autoridade paterna com sua parentela e agregados. Todas elas expressam claramente a presença do divino no seio da sociedade, pois, “de certo modo, os deuses estavam sempre presentes, não somente como estátuas em seus templos, mas nas ruas, nos jogos, nas ocasiões públicas, nos eventos especiais” (ROSA, 2006, p. 141).

No tocante aos cultos públicos, além da ação ritual ser uma forma de interação entre deuses e homens (ROSA, 2006, p. 141), são neles que a ordem entre ambos era reestabelecida de maneira visível. Aqui a noção de bem-estar é norteadora na condução dessas cerimônias que, além de marcar periodicamente o desenrolar da vida pública e cívica dos habitantes dos limites do *pomerium*, a exemplo das festas tradicionais já estabelecidas no calendário de Roma, eram também convocadas em situações nas quais a harmonia entre natural e sobrenatural já não eram tão sentidas como deveria, sendo necessária a instauração da *pax deorum* (paz com os deuses).

Um outro aspecto importante dos ritos públicos, acentuado por alguns historiadores como Paul Veyne, é a mistura de prazer e solenidade, sendo a religião pagã caracterizada, pelo citado autor, como “religião de festas”. Para ele “[...] o culto não passava de uma festa, com a qual os deuses se divertiam, pois, nela encontravam o mesmo prazer que os homens (VEYNE, 2009, p. 177). Um exemplo desse caráter festivo é a vítima sacrificada em oferenda aos deuses, seguida por uma “refeição em que se comia a vítima imolada depois de cozê-la no altar” (VEYNE, 2009, p. 178).

Todas essas características do *modus operandi* dos romanos também não pode pressupor para o homem moderno uma religião desorganizada, como em muitas situações apontaram os apologistas cristãos. É claro que era inexistente a organização que facilmente encontramos em alguns sistemas religiosos contemporâneos. O que “os romanos possuíam era, na verdade, um conhecimento sobre a forma certa de como agir em relação aos deuses, uma *práxis*” (BODIOLI, 2014, p. 29). Os sacerdotes, por exemplo, responsáveis diretamente pelos cultos públicos, mais do que um compromisso vocacional, significava um *status* social (SCHEID, 1991, p. 53 apud BODIOLI, 2014, p. 34), coexistindo em harmonia com as instituições do Estado, a exemplo do Senado.

Nesse sentido, verifica-se como o caráter coletivo da forma religiosa pública é fundamental, revelando uma verdadeira “[...] religião social, primeiramente ligada à comunidade e não ao indivíduo” (BUSTAMANTE, 2011, p. 1). Contudo, a relação entre homens e deuses, tão marcante no âmbito cívico, era estendida ao espaço doméstico, onde a família torna-se ambiente por excelência de culto às suas divindades. Estudos do século XIX, como o realizado pelo francês Fustel de Coulanges, já acentuavam o caráter primitivo do culto aos antepassados que se davam no seio familiar e que, progressivamente, foi se expandido para a cidade, sendo este último, conforme defende o citado autor, resultado do primeiro.

Fustel de Coulanges, em sua clássica obra *La cité antique*, ressalta ainda que “a família antiga seria, pois, uma associação religiosa, mais que uma associação natural” (COULANGES, 2002, p. 45), dada a importância da religião nos limites da casa. Nesse sentido, o *pater familias* desempenhava uma posição fundamental, pois era o responsável pela presidência das celebrações que seguiam seus ritos e calendário. O *pater familias*, figura paterna, era incumbido da “veneração dos *Lares* e dos *Penates* e de outros *sacra* herdados dos seus ancestrais e destinados a serem passados aos seus descendentes (*os sacra familiae*)” (BUSTAMANTE, 2011, p. 3).

É interessante notar que a religião doméstica, centrada no culto aos familiares mortos, era baseada na preocupação de que os mortos esquecidos poderiam ser causa de prejuízo aos vivos, “atormentando-os ou prejudicando-lhes os negócios” (GIORDANI, 1985, p. 294). As celebrações das *Lemurie* indicam bem essa crença, onde eram realizadas no mês de maio “importantes cerimônias fúnebres destinadas a esconjurar os malefícios dos espectros que erravam supostamente ao redor das casas. Com isso, restabelecia-se a harmonia entre os vivos e os mortos” (BUSTAMANTE, 2011, p. 3). Tais celebrações encontram referência em diversos autores antigos, sobretudo Ovídio, sendo explicado também sob bases mitológicas.

Com base no citado pensador francês Fustel de Coulanges, o historiador brasileiro Mário Giordani acentua a importância que a religião desempenhou tanto na vida pública como na privada, além de ressaltar o processo de desenvolvimento da religião dos romanos sob a influência de diversos outros povos nas quais os mesmos tiveram contato (GIORDANI, 1985, p. 292). Com isso, chama a atenção para o fato de que “não existe evidentemente, um quadro estático da religião romana. Da Realeza ao Império, ela se transformou constante e profundamente” (GIORDANI, 1985, p. 300).

Partindo desse pressuposto, Giordani aborda a religião romana antiga destacando algumas características próprias de cada tempo em que a história de Roma é dividida, correspondente a cada forma de governo - Monarquia, República e Principado. Dentre essas características menciona a influência dos povos etruscos no período republicano e a formulação do culto ao imperador no principado. Esta última forma de culto foi duramente criticada pelos apologistas cristãos do segundo século, uma vez que recusam esse tipo de prática religiosa.

Sem dúvidas, dentre toda a dinâmica religiosa do mediterrâneo, abordada no tópico seguinte, o culto ao imperador será um dos cultos que vai ganhar força no período do principado. Começando com a ascensão de Otaviano Augusto e se estendendo até a

total desintegração do Império Romano, o período do principado tem seu início datado pela historiografia tradicional por volta de 27 a. C. A partir de fontes antigas (Varrão e Cícero, por exemplo), é possível encontrar a forte imagem de Otaviano Augusto como um imperador que restaurou as tradições dos romanos, sobretudo as religiosas.

Uma possível explicação dada por Claudia Rosa (2006, p. 147) é o fato de Augusto concentrar em sua figura não só responsabilidades políticas, mas também religiosas, uma vez que se torna o chefe da religião do Estado, o *pontifex maximus*. Isso, conseqüentemente, ocasionou uma iminente aproximação do culto religioso à sua *domus*, expressa na vinculação do templo à sua residência tradicional. “É difícil imaginar um gesto que resuma mais claramente a situação do que transferir o coração religioso de Roma para a *domus* do imperador-sacerdote” (ROSA, 2006, p. 147).

Exemplos do aspecto restaurador de Augusto foram as revitalizações de alguns sacerdócios que pereceram com o tempo (SCHEID, 2005, p. 181 apud BODIOLI, 2014, p. 36), além da restauração de jogos, festas religiosas e templos. Para Bodioli (2014, p. 37), “se considerarmos especialmente a reconstrução de templos, observamos que ela tinha por intenção mostrar, sobretudo, o retorno da estabilidade [...]”. Nesse caso, há aí a apropriação desses componentes religiosos para uso político, dimensões essas, religiosa e política, notoriamente vinculadas, sobretudo no início do principado, constituindo uma verdadeira retórica de poder.

Nessa perspectiva, autores como Grillo e Funari (2013, p. 184), ao discutirem o processo de dominação romana na Ásia Menor, parte oriental do Império, acentuam a importância de se aprofundar as abordagens das dimensões políticas das religiosidades, por muito tempo considerados campos distintos. Para tais autores, “o Principado iniciou-se sob o signo de uma representação sobrenatural do poder e a própria titularia imperial fundava-se nessas pretensões divinas”.

No que concerne propriamente ao culto ao imperador, podemos inferir que o mesmo não surgiu de maneira instantânea. O que é possível afirmar é que os caminhos para sua concretização foram dados pelo próprio Augusto. Sobre tal questão Bodioli (2014, p. 36) afirma que “o culto do *Divus Iulius*, bem como as honras dadas a membros da família imperial, forneceu o modelo e os caminhos pelos quais foi sendo construído o que viria a ser chamado de *culto imperial*”. Isto é, a partir da ideia de honraria vemos se delinear de forma efetiva o que será tão marcante, o culto ao *princeps*.

De um lado, notamos que desde a morte de Júlio Cesar, Augusto - que à época ainda usava o nome de Otaviano - se mostrou insistente em

fazer com que o culto do *Divus Iulius* fosse implementado em Roma, assim como as devidas honras fossem prestadas conforme o estabelecido em 45 e 44 a.E.C, pelo próprio César. Note-se também que em 35 a.E.C, ele aceitou que privilégios de cunho religioso e político fossem outorgados tanto à sua esposa, Lúvia, quanto à sua irmã Otávia, como a caráter sacrossanto que era dado ao tribuno e a emancipação da *tutela*, conforme praticado com as virgens vestais, buscando, dessa forma, construir um papel público para as mulheres da família imperial (SCHEID, 2005, p. 179 apud BODIOLI, 2014, p. 36)

Entretanto, assim como toda a história da religião romana, o culto imperial não nos deve fornecer um modelo estático desse novo elemento religioso no período do principado, sendo marcado antes de tudo pela pluralidade. Se retrocedermos mais, observaremos que a lista de indivíduos que receberam honras que os colocavam em grau superior aos sujeitos comuns foi extensa, principalmente no período grego pós-clássico, o que também não nos deve significar uma imagem uniforme de todos esses elementos politeístas antigos, pois cada um possui seu contexto (PRINCE, 1984, p. 23 apud BODIOLI, 2014, p. 93). O próprio Alexandre é um exemplo desse reconhecimento.

Inúmeras são ainda as questões que atravessam a consolidação do culto imperial no início do principado romano (dinastia júlio-claudiana). Muitas delas problematizam o real caráter divino dos imperadores, contestando, muitas vezes, o fator religioso em si, dando lugar ao aspecto puramente político, além das interpretações de que ainda exista a consideração do caráter mundano do cultuado, em contraste com a natureza dos deuses propriamente dita (FISHWICK, 1987; GRADEL, 2002; NOCK, 1928; TAYLOR, 1931 apud BODIOLI, 2014, p. 91-2).

Apesar de todas essas considerações contemporâneas, que algumas vezes são conflitantes, bem como a relação diferenciada que cada imperador vai possuir com o culto a sua figura (cf. BODIOLI, 2014), os cultos imperiais articulados a partir das figuras de Júlio Cesar e Otaviano Augusto “acabaram por criar modelos e tabus que foram seguidos pelos seus sucessores, tanto para a cidade de Roma quanto para as províncias” (BODIOLI, 2014, p. 93).

Já em relação à forma como esses cultos serão recepcionados, apropriados, e até praticados, vai depender de inúmeros fatores, sobretudo a região geográfica, como é o caso das províncias mais distantes. Sobre o *modus operandi* dos respectivos cultos, há uma certa liberdade por parte dos municípios, cabendo a estes decidirem a melhor forma de fazê-lo. Sobre esse aspecto Bodioli (2014, p. 128) destaca que há um certo controle de tais cultos por parte das elites locais, operando até como forma de domínio dessas respectivas populações, invertendo a lógica dominadora da política imperial romana.

Além disso, o culto ao imperador também serviu como ponto de negociações das relações de poder, principalmente para um Império que, considerando seus lados Oriental e Ocidental, era infinitamente diverso. Para as cidades gregas da parte Oriental do Império, a exemplo da Ásia Menor, o culto imperial possibilitou uma maneira acessível de sujeição ao poderio romano, onde o imperador divinizado encontrou lugar entre os então deuses da cidade (PRINCE, 1984 apud Grillo e Funari, 2013, p. 186-7).

Considerando a utilização, por parte de Roma, das estruturas políticas e culturais de algumas cidades orientais, o culto ao imperador acabou por contribuir na efetiva interação entre ambas as culturas, grega e romana. Fazendo uso desse instrumental simbólico, “as cidades puderam se sentir romanas sem o ser culturalmente” (GRILLO e FUNARI, 2013, p. 188).

Não diferente das províncias, no coração do Império, o culto ao imperador também guarda suas controvérsias, e é possível imaginar que existia a crença de que a deificação de determinados imperadores só se dava após suas mortes. Nem todos os imperadores receberam tal apoteose, como Tibério e Nero, o que também não significa que indivíduos ainda vivos não pudessem receber o culto de seus *Genius*, sem ocupar, claro, um grau de importância maior, como é possível constatar em alguns registros de sacrifícios (PRINCE, 1987, p. 93 apud ROSA, 2006, p. 150-1).

De todo modo, podemos afirmar com Rosa (2006, p. 150) que a relutância para as práticas de tais rituais foi pouca, havendo uma aceitação geral da população⁶. Os maiores problemas, o que já era esperado, foram com as crenças monoteístas, a exemplo dos judeus e cristãos. Mesmos nestes há diferenciações, pois, os judeus ofereciam sacrifícios em prol do imperador, e não necessariamente para o imperador, ao contrário dos cristãos que rejeitavam totalmente (GORDON, 1990 apud ROSA, 2006, p. 150).

Além do mais, lembra ainda Rosa (2006), os altares dedicados aos imperadores estavam anexados aos tribunais. Nesse sentido, ao julgar determinados casos, os magistrados solicitavam um sacrifício simbólico, expressando fidelidade à Roma (ROSA, 2006, p. 150), estando aí o núcleo do conflito entre o culto ao imperador e a crença cristã, supersticiosa e maléfica, como registravam algumas fontes.

⁶ É geral o consenso de que o culto ao imperador, para o paganismo romano, não fosse objeto de muitas resistências. Contudo, não podemos concluir que existia uma total ausência de críticas. Rosa (2006, p. 150) afirma que parte dos membros da elite aceitavam tal culto com certa dificuldade, quando não com ironia, a exemplo da sátira de Sêneca, na qual ridiculariza a deificação do imperador Cláudio.

A consolidação desse novo elemento na dinâmica religiosa romana, um entre diversos outros, pode ser respaldado pelo contexto vivenciado na história de Roma, sobretudo o fim do período republicano e os inícios do Império, onde “um grande nível de fluidez e criatividade era aceitável em relação aos deuses, deusas e rituais em Roma” (ROSA, 2006, p. 151). Todos esses elementos são suficientes para compreendermos a religião romana sob a ótica da pluralidade⁷, articulada, claro, aos diversos contextos históricos nos quais a mesma vivenciou.

Em contrapartida, se fôssemos contrastar as latentes diferenças com as noções acerca da religião que atualmente concebemos, percebemos que houve sim entre os romanos algumas particularidades, podendo ser localizadas naquilo que poderíamos denominar de senso comum ou quadro geral de pensamento. Algumas delas já foram citadas no início deste capítulo, como as ausências de uma teologia rígida e dogmática, um livro basilar, bem como uma estrutura institucional fechada.

Além disso, uma característica marcante para os romanos, descrita por Grimal (2018, p. 82) como aquilo que hoje é a força da religião, é a ausência do “problema da sobrevivência e do além”. Mais do que isso, a realidade pós morte não constituía uma questão importante para a religião romana. Como consequência, também não existia espaço para se pensar em salvação, estando os questionamentos a respeito de outras realidades mais a cargo das filosofias do que propriamente da religião, além do morrer servir mais para tranquilidade do que para objeto de discussão sobre a imortalidade da alma.

Este tema, como veremos, foi amplamente utilizado pelos apologistas cristãos do segundo século como um elemento de diferenciação. Atenágoras de Atenas (Petição em favor dos cristãos, 12) vê nessa despreocupação dos gregos e romanos motivo para que a conduta destes fosse desordenada, ao contrário da conduta dos cristãos nos quais defende. A crença em um julgamento futuro acabou servindo como argumento para mostrar que os cristãos possuem uma “vida moderada”, ao contrário do que se diziam.

Sobre os limites greco-romanos da preocupação religiosa, Paul Veyne (2009, p. 188) destaca também aquilo que envolve a dimensão comportamental do indivíduo, onde “[...] normas de vida e exercícios espirituais formavam a essência da ‘filosofia’, não da

⁷ E aqui se faz importante destacar que, embora, no texto, seja utilizada a expressão “religião romana”, no singular, ou termos dessa natureza, como “religião oficial” ou “cívica”, estamos tratando de todo um sentido heterogêneo, mas que não esvazia suas características, apresentadas nesses dois primeiros tópicos do presente capítulo.

religião [...]”. Contudo, mais uma vez, não podemos ter uma conclusão falsa do sentido religioso romano. “O paganismo greco-romano é uma religião sem além nem salvação, mas não necessariamente fria nem indiferente à conduta moral dos homens” (VEYNE, 2009, p. 189). Diante de todas essas considerações, plurais em suas particularidades, “o povo nunca deixou de crer e rezar” (VEYNE, 2009, p. 197).

Sob a ótica da indiferença, a oposição a todos esses elementos que compõem a essência da religião romana, paradoxalmente plural e singular, também recebe sua resposta por parte do sistema religioso predominante, mesmo que a contraposição aconteça a sistemas de crenças ainda do mundo politeísta, sem a necessidade de irmos tão longe, a exemplo do monoteísmo. Em outras palavras, o olhar da religião para outras formas religiosas diferentes produzia uma relação simbólica de incompatibilidade que tinha como base seu próprio universo de crenças, tido nesse caso como o hegemônico, haja vista seu sentido ser parte integrante do indivíduo romano, incorporando, como vimos, conotações política e cultural da sociedade.

Nesse sentido, Bodioli (2014, p. 43) parte do princípio de que, se existe uma forma correta de agir religiosamente, principalmente na relação com os deuses, existe em consequência formas equivocadas de estabelecer essa relação. Segundo o mesmo autor, “a esses ‘equivocos’ não oficiais os romanos possuíam um termo: *superstitio*” (BODIOLI, 2014, p. 43). Não é à toa que a crença cristã foi definida por autores greco-romanos como “superstição nova e maléfica”.

No entanto, não devemos desconsiderar a força que a religião romana possuiu na hierarquização desses sistemas de crenças nas quais entrou em contato. Sobre isso, devemos considerar que “*superstitio* é tudo aquilo que, apesar de qualificado como equivocado, deve ser lido apenas como o conjunto de comportamentos ou práticas desviantes do padrão romano, do lado de fora das fronteiras da Romanidade” (BODIOLI, 2014, p. 45).

Essa compreensão de prática equivocada da religião tendo como base o sistema romano de crenças vai ocasionar alguns conflitos ao longo das inúmeras interações que Roma teve com outras culturas. Entretanto, não se pode generalizar, pois as situações, além de serem diversas, possuem suas particularidades. As singularidades da sociedade romana podem ser expressas em sua política, através de seu processo de expansão, onde o contato com outros povos e crenças favoreceu uma interação única e complexa, discutida no próximo tópico.

1.2 - O processo de expansão romana e o contato com outros povos: influências no cenário religioso

Sem dúvida, as mudanças ocorridas no interior do sistema religioso romano é também reflexo do próprio processo de expansão. Isto é, considerando o processo de conquista e expansão que Roma vai alcançando ao longo de sua história, não é novidade nenhuma que sua estrutura tenha se modificado no transcurso do tempo. Ademais, a interferência de outros povos e culturas foi sentida não só no que diz respeito ao aspecto religioso, mas também no político, cultural e social.

Essa expansão já começa a se desenrolar no período da Monarquia. Nesse ínterim, segundo Francisco de Oliveira (2015, p. 234), Roma já surge como uma das maiores cidades do Lácio. Na República, com as consequentes conquistas e ocupações em outros territórios circunvizinhos, Roma aparece não só como uma potência na região, mas com relativa proeminência sob cidades do mundo mediterrâneo, com certo monopólio de outras localidades.

Nesse processo, que começa a ser delineado sob base imperialista, “as Guerras Púnicas são o corolário desse movimento expansionista, que coloca Roma em contato com terras, culturas e tradições longínquas e bem diferentes [...]” (OLIVEIRA, 2015, p. 235). É a partir daí que Roma mostra sua hegemonia sobre distintas regiões, chegando a marcar presença em três continentes: Europa, Ásia e África.

Naturalmente, o processo de conquistas e disputas ocasionou, para Roma, contatos com povos das mais variadas culturas. Consequentemente, as experiências religiosas desses povos não passaram despercebidas. A forma com que Roma sentia e se relacionava com tais territórios, considerando seu contexto social, político e religioso, desencadeia, até hoje, constantes debates, pois foi parte integrante de um processo complexo.

Sobre esse processo de expansão, ao abordar o já Império Romano e sua relação com a identidade grega, nos levando a refletir sobre o complexo trânsito de identidades que circulavam no principado, Guarinello (2009), partindo do caráter mutável das identidades sociais, chega a concluir que tal Império nunca constituiu uma identidade única como muitas vezes se imagina. Para ele, o que se teve foi sempre uma “multiplicidade de identidades étnicas praticamente irredutíveis e apenas parcialmente integradas” (GUARINELLO, 2009, p. 159). Em contrapartida, o mesmo autor nos aponta

diversos outros elementos acerca do contato identitário entre gregos e romanos que também nos possibilita refletir a relação romana com outros povos.

Falar dessas identidades culturais que, diferentes de sólidas, vão se metamorfoseando à medida que entra em contato com outras realidades socioculturais, é refletir que também as experiências religiosas são reagidas de formas distintas, não estando imunes às realidades externas. Essas noções serão mais concretas quando do surgimento do cristianismo no período do principado, onde os embates com a nova crença cristã serão feitos em diversas maneiras, sem que esta também não receba alguma influência do sistema greco-romano de então, apropriando-se de seus elementos e os reutilizando.

No que se refere a influência dos povos conquistados sobre o universo cultural romano e até a preservação de crenças em determinadas regiões, como vai acontecer com a província da Judeia, cujo sistema de crenças judaicas conserva certa autonomia, vale salientar que essas constatações também não representam uma ineficiência do estado romano de lidar gerencialmente com outros sistemas políticos e culturas. Ao contrário, a conquista e a dominação romana diante de outros povos, marcas de seu imperialismo, são fatos inegáveis, porém, permeados por imposições, negociações e apropriações, típicas características de relações de força.

Antes de tudo, para tomarmos minimamente nota da complexidade desses contatos, importante na compreensão da relação entre religião romana e cristianismo, que surge no auge do principado, se faz preciso considerar que o sentido imperialista da política expansionista romana também sofreu alterações ao longo do desenrolar dos fatos. Para Guarinello (2009, p. 150), a prática de conquista tendo como característica primordial o uso da força, executada em um primeiro momento, deu lugar a um Estado de território amplo, o que também nos leva a inferir um processo de expansão nada uniforme.

Além disso, não podemos lançar ponderações somente para a situação do Império em si. É preciso também ressaltar as latentes deficiências estruturais dessas cidades, sendo o sucesso dessa expansão mais relacionado a esta causa que aquela (GUARINELLO, 2009, p. 149). Aliada a isso, há de se considerar que a presença romana nessas regiões não esgotou suas realidades particulares, fato primordial que não pode ser marginalizado.

O Império estendia-se por dezenas de povos e comunidades que preservavam suas tradições culturais, alimentares, familiares, suas

roupas e suas moradias, seus modos de enterrar os mortos, suas crenças religiosas, em suma, suas culturas particulares (GUARINELLO, 2009, p. 151).

Dito isso, um exemplo claro dessas negociações culturais promovidas pelo Estado imperial romano foi o uso das línguas latim e grego, comuns somente para as elites, em contraposição aos idiomas locais de outras regiões que ainda continuavam presentes de maneira efetiva (GUARINELLO, 2009, p. 151). O forjamento e utilização de um dispositivo cultural diante da heterogeneidade do Império, expresso nas identidades grega e romana, foi um “instrumento para construir e gerenciar uma identidade imperial que legitimasse a posição do imperador e a supremacia das elites nas cidades do império” (GUARINELLO, 2009, p. 153).

A respeito da aclamada interação entre as culturas grega e romana, que prosperou de tal forma a ponto de elaborar um bloco cultural e social quase que solidificado, dando origem ao clássico mundo greco-romano, o apologista cristão Atenágoras de Atenas, abordado com maior relevo nesta dissertação, constitui uma amostra desse quadro. Sendo ateniense, trazendo consigo toda a cultura grega, escreve em um período em que o Império Romano já domina o mundo helênico, dirigindo sua apologia, inclusive, ao próprio imperador Marco Aurélio.

Sobre essa questão em particular, que dominará o cenário dessa pesquisa, se faz essencial ser colocado um parêntese, pois a interação entre as culturas grega e romana não pode pressupor facilidades, isto é, uma relação natural e inevitável, resultado de um processo instantâneo. Ao contrário, como atesta Arnaldo Momigliano (2003, p. 10), os romanos - incluindo celtas e judeus - só foram percebidos pelos gregos após o contexto de Alexandre Magno⁸. Embora Momigliano parta da influência grega para se chegar a outros povos, ressalta que as fronteiras entre essas sociedades foram quebradas, ao longo

⁸ Conforme defende demais autores, outros são os marcos para esse contato entre gregos e romanos. Para Alexandre Grandazzi (2010, p. 44), o contato entre gregos e romanos é bem anterior ao século III a. C., como sugere Momigliano. Utilizando Hesíodo, que viveu no século VIII a. C., Grandazzi afirma que neste autor existe uma alusão a dois reis, que reinaram sobre a terra dos tirrenos, indicando conhecimento dos gregos sobre os povos latinos e etruscos. Ainda segundo ele, “nos séculos V e IV a. C., os gregos começam a se interessar mais de perto pelo passado remoto de Roma, sinal de que a cidade ocupa dali em diante lugar importante no mediterrâneo ocidental” (GRANDAZZI, 2010, p. 22). Utilizando escritos antigos como fontes, chega a afirmar que já no século III a. C. Roma já estava presente na obra do historiador grego Timeu da Sicília. Para Grandazzi, foi com a vitória de Roma sobre o rei Pirro (275 a. C.) que a mesma atraiu o interesse do mundo grego. De toda forma, Grandazzi (2010), Momigliano (2003) e Oliveira (2015) concordam com o fato de que o século III a. C. foi o período de apreciação por parte dos gregos, ou seja, no contexto pós Alexandre e da segunda guerra púnica, onde Roma é sentida como potência em diversas outras regiões do mediterrâneo.

do tempo, por diversos instrumentos, por vezes o comércio, a língua ou até pelas artes da guerra.

De toda forma, “a influência de Roma sobre as mentes daqueles que entraram em contato com ela foi rápida e forte” (MOMIGLIANO, 2003, p. 13). Os gregos que habitavam nas grandes cidades percebiam Roma não mais do que mais uma cidade localizada a uma certa distância do mundo grego. Ao dominar a terra e o mar, chegando a ser sentida por todo mediterrâneo, como mencionado anteriormente, Roma expandiu também alguns de seus aspectos que começaram a ser apreciados pelos gregos (MOMIGLIANO, 2003, p. 21).

Já em relação aos gregos vistos pelo olhar dos romanos, Momigliano declara que, do ponto de vista intelectual, estes últimos nunca estabeleceram relações sérias com o helenismo. Por outro lado, “agiam a partir de uma posição de força e preservaram com facilidade um forte sentimento de sua identidade e superioridade” (MOMIGLIANO, 2003, p. 17), típico de um povo apegado às suas “tradições”.

Embora embates culturais e políticos viessem a acontecer, o período helenístico proporcionou, o que para Momigliano é uma novidade, a internacionalização de ideias, o que talvez foi chave para o processo de interação entre gregos e romanos. Ressalte-se ainda, nessa matéria, o fato de que “vista como um todo a assimilação da cultura e da língua gregas foi fácil e rápida. Os filósofos e retóricos gregos se tornaram parte da forma de vida romana” (MOMIGLIANO, 2003, p. 25).

Não obstante, também não é tarefa fácil falar de um processo de helenização, haja vista que as noções sobre tal processo tende muitas vezes a afirmar que Roma nunca teve uma cultura própria, cuja origem está justamente nesse processo; ou então que a cultura vencida dominou a da vencedora. Partindo disso, Oliveira (2015, p. 265) ressalta que a consolidação de Roma nesses territórios se dá justamente em um “mundo genericamente colorido por uma tonalidade helenística”. Além disso, acrescenta que o próprio helenismo é resultado da herança de influências orientais, abertas também a trocas culturais.

Por conseguinte, o que se pode notar é o fato de que, como diz Oliveira (2015, p. 265), “certos aspetos do helenismo tenham colorido a cultura romana de uma forma mais notória que o inverso”. Mesmo já apontado algumas vezes, convém ainda reafirmar que “não houve um movimento contínuo e geral de adoção, pelos Romanos, dos produtos culturais gregos” (OLIVEIRA, 2015, p. 265). Tal movimento, ao mesmo tempo, não foi

um dado que ocasionasse a fragilização da defesa dos valores tradicionais do povo romano (OLIVEIRA, 2015, p. 271).

Se pensarmos cronologicamente, desde as origens de Roma, havia nos povos que habitavam a península itálica contatos e trocas, fato que vem sendo confirmado pela arqueologia. Oliveira faz uso dessa afirmação para evidenciar que ao invés de helenização, é preciso falar em helenizações (OLIVEIRA, 2015, p. 265)⁹. Uma vez feita essa distinção quanto à compreensão de “helenizações”, o referido autor aponta para aquilo que se convencionou chamar de “helenização da cultura romana”. Segundo ele,

Em sentido lato, deve entender-se a expressão “helenização da cultura romana” como um movimento geral de trocas culturais entre Roma e o helenismo inseridas numa tendência geral da época, quando o helenismo, como cultura superior, tendia a criar uma espécie de cultura comum, chamada *koine* cultural, no Mediterrâneo (OLIVEIRA, 2015, p. 267).

Nesse sentido, a forma como o conceito de helenizações será compreendido está diretamente relacionado com as “fases cronológicas em que essas trocas se iniciaram, se deram e, porventura, se intensificaram, como com os domínios das trocas” (OLIVEIRA, 2015, p. 267). Nesse contato cultural-religioso com outros sistemas, Roma soube com maestria usar essa incorporação como dispositivo político, fazendo com que o processo de dominação ganhasse mais eficiência.

É corrente, nas produções historiográficas que tratam desses contatos, encontrarmos declarações que acentuam a capacidade que Roma teve de incorporar, no decorrer de toda a história, elementos de outros povos quando estes lhes eram favoráveis. O próprio Oliveira (2015, p. 268), ao mencionar conflitos que se sucederam no século IV a. C., como a II Guerra Samnita, afirma que Roma soube comandar a abundância de novidades na qual se abria, escolhendo para si o que de mais frutuoso o vencido poderia oferecer. Esse movimento, por exemplo, possibilitou o aproveitamento e remodelamento de elementos no campo literário e filosófico.

No campo religioso, sobretudo, esse aproveitamento não nos deve facilmente concluir uma tolerância como um dos princípios de sua política. Sobre esse aspecto

⁹ Como já acentuado em nota anterior, o contato entre gregos e os povos da península itálica aconteceu em um período bem anterior ao que se imagina. Prova disso são os achados arqueológicos, que confirmam, inclusive, informações presentes na literatura. A própria história de Roma deixa claro esse intenso contato desde as origens, a exemplo da relação com os sabinos e etruscos. É por isso que Oliveira se atenta para o fato de se falar “helenizações”, sem remeter a um processo de adoção cultural, como já dito, contínuo. Nesse aspecto, os etruscos aparecem como importantes mediadores do mundo cultural grego (OLIVEIRA, 2015, p. 265-266).

Claudia Rosa chama a atenção de que não podemos fazer conclusões apressadas e, em consequência, equivocadas. A mesma diz que: “Parece-nos que os romanos toleraram o que não lhes pareciam perigosos e eram intolerantes quando algo lhes pareciam perigoso” (ROSA, 2006, p. 151). O nível de perigo e ameaça que outros povos e culturas poderiam apresentar parece ser o grande mediador dessas relações de interação.

Abordando essa característica peculiar dos romanos, de incorporar em seu sistema social elementos estrangeiros que pudessem ser utilizados em seu benefício, Grimal (2018) traz o exemplo das doutrinas filosóficas, que sendo não só assimiladas, foram também renovadas. Como ressalta Grimal (2018, p. 77), um grupo muito bem recebido foram os estóicos, que traziam em sua doutrina elementos que poderiam ser utilizados para dar base racional a moral romana.

No sentido oposto, onde há uma política persecutória por parte de Roma, podemos citar como exemplo o caso das hostilidades em desfavor do culto a Baco, ocorridas no ano 180 a. C., conforme nos informa fontes como Tito Lívio e um decreto do senado que nos chegou. As causas dessa perseguição não são claras, mas conforme nos informa Rosa, que apresenta essas informações, “a organização dos grupos báquicos deve ter ameaçado aos romanos também por trazer uma nova e perigosa forma de poder” (ROSA, 2006, p. 153) o que supõe um movimento organizado, podendo apresentar perigo para a política romana.

Rosa (2006) considera que essa perseguição, onde muitos adeptos do culto a baco foram mortos, foi mais truculenta do que aquelas perpetradas contra dos adeptos da crença cristã, haja vista sua ação hostil ser “mais determinada e mais consciente”, existindo uma verdadeira procura e matança, diferente das características iniciais das perseguições aos cristãos, como veremos no próximo tópico (ROSA, 2006, p. 153).

Aliada a essa severa ação contra os grupos báquicos, a mesma autora menciona hostilidades a outros grupos religiosos, que embora sendo mais restritas, foram alvos de reprimenda, talvez por apresentar formas religiosas enviesadas se comparadas com a religião oficial. Segundo ela, “os caldeus (presumidamente astrólogos) foram expulsos de Roma em 139 a. C.”; já os “judeus foram expulsos, possivelmente em 13, junto com os caldeus e certamente depois” (BEARD, M., NORTH, J.A., PRINCE, S.R.F: 1988, p. 230-1 apud ROSA, 2006, p. 155)

Todas essas considerações até aqui apresentadas, que figuram negociações e apropriações religiosas, atingem de forma certa a organizada visão que coloca sobre o povo romano o exacerbado apego aos seus costumes e tradições, o chamado *mos*

maiorum. O sentido dessa expressão, sem aprofundar sua dimensão conceitual, “representa a conservação dos costumes dos antepassados ou aquilo que podemos chamar de tradição” (SCARPI, 2004, p. 142 apud BODIOLI, 2014, p. 37). Entretanto, a importância dada, pelos indivíduos romanos, aos costumes primitivos não significou um projeto político e religioso acabado e encerrado.

Como nos aponta Bodioli (2014, p. 38) “a articulação entre conservadorismo e a inovação ocorria - de maneira aparentemente contraditória - dentro da própria tradição”. Essa conservação dos costumes não dizia respeito somente ao sistema de crenças romanas. Ao contrário, operava também no âmbito político, sendo muitas vezes despertada como dispositivo de poder, a exemplo de Otaviano Augusto, que se apresenta como exímio restaurador dessas antigas tradições.

Veyne (2009, p. 163), ao tratar desse tema, chega a afirmar que Roma nada tinha de tradicionalista e respeitosa de seus costumes, estando até mesmo suas instituições em meio a uma confusa fluidez. De forma prática, “essa tradição só era invocada com relação às instituições públicas; por isso se encontrava apenas na boca dos grandes, únicos autorizados a falar de política; e era invocada como objeção” (VEYNE, 2009, p. 163), estando essa ideia, para os romanos, mais no campo retórico. Dessa maneira, temos aqui um elemento importante que precisa ser desmitificado para entendermos melhor todo esse panorama em que se insere tal sociedade antiga.

Nesse sentido, somos levados a questionar: como podemos perceber a singularidade dos romanos? A respeito das discussões que giram em torno da originalidade da cultura romana, Oliveira (2015, p. 269) afirma que o fenômeno da helenização não impossibilita tal originalidade, haja vista que “a originalidade de Roma é, pois, a capacidade de sintetizar outras culturas sem perda de identidade”. E isso, continua ele, fora feito desde suas origens, onde Roma transformou a abertura que teve para outros povos e a “capacidade de assimilação, incorporação e tolerância, em instrumento de dominação e aceitação do seu poderio”. Mais a frente, ainda trazendo tal tema, e querendo dizer que a cultura romana não é simplesmente uma variante do helenismo, faz uso do conceito de “pseudomorfose”, definindo-o como essa característica de absorção sem a perda de sua forma (OLIVEIRA, 2015, p. 272).

De maneira geral, a forma como acontecia esses contatos diante da cultura estrangeira, conforme nos aponta Oliveira (2015, p. 269), nos remete a 3 modelos metodológicos, se podemos assim classificar. Seriam eles a “tradução” (*interpretativo*), imitação (*imitatio*), uma postura de reverência ao modelo, e a emulação (*aemulatio*),

almejando fazer melhor. No âmbito específico da religião, se tomarmos como exemplo o caso dos deuses, a assimilação destes na realidade romana possuía muitas facetas. Exemplos que podem ser tomados, nesse sentido, é a adoção do nome latino para determinada divindade ou sua simples evocação.

Sobre todo o conjunto de sociedades existentes no mediterrâneo, é difícil mensurar com exatidão como essas relações culturais aconteciam na prática. O que se pode afirmar é que ao se fazer presente em diversas regiões, os principais centros do Império, sobretudo, puderam sentir com pesar um intenso trânsito cultural. Tudo isso pode ser evidenciado pela própria dimensão religiosa. Ao se deparar com outras formas de se relacionar com o sagrado, a religião oficial teve que delinear mecanismos de incorporação, quando possível, e até de resistência, como acontecerá com o cristianismo.

Sem dúvidas, como ficou exposto, o contexto de contato com outras crenças pertencentes ao mundo politeísta foi intensamente propício no decorrer de toda a história romana. No último período da história de Roma, por exemplo, Grimal (2018, p. 86) destaca que “astrólogos, feiticeiros, adivinhos de toda a espécie dominavam, no Império, a vida religiosa cotidiana”. De forma específica, em relação aos cultos de outras divindades, para além dos deuses tradicionais de Roma, é possível perceber também um acolhimento, sobretudo por parte das camadas mais baixas, receptivas aos cultos orientais, práticas religiosas vindas do Egito, Ásia Menor e Síria. Não obstante, o poder político não fica imune a essa interferência religiosa, chegando até a adotar certas divindades em seu culto oficial.

Para se ter uma ideia desse fluxo religioso contínuo nos limites da sociedade romana, podemos levar em consideração alguns cultos pontuais que chegaram e tiveram grande expressividade. O culto da deusa egípcia Isis, por exemplo, chegou em Roma ainda no tempo de Sila, rapidamente se desenvolvendo e posteriormente, no início do Império, estabelecido em definitivo no reinado de Augusto (GRIMAL, 2018, p. 83).

O culto do deus persa Mitra se difundiu por volta do século I d. C., sendo acolhido majoritariamente por membros das legiões de soldados, talvez em decorrência do seu aspecto militar (GRIMAL, 2018, p. 84)¹⁰. Segundo alguns historiadores, como o próprio Grimal (2018, p. 85), o culto de Mitra, em decorrência de seus elementos monoteístas e da demonologia oriental, frutos da confluência de religiões da Ásia Menor, além de um clero hierarquizado, colaborou para a emergência do cristianismo.

¹⁰ Para Martin (2015, p. 236), o fato de restringir a participação de mulheres, o mitraísmo acabou por dificultar sua própria expansão.

A vinda e a propagação desses cultos na história romana, principalmente no período imperial, onde toda a bacia do mediterrâneo estava interligada, deve-se muito, além de diversos caminhos, ao contato comercial. Um caso ilustrativo é a vinda de cultos por meio de escravos sírios chegados na Itália após a guerra contra os Selêucidas. Com estes, destaque-se a deusa Atargatis e os deuses Hadad e Adónis, todos da Síria. “No Império Romano, encontram-se sírios por toda a parte, instalados em todas as feitorias e cidades comerciais. E com suas divindades” (GRIMAL, 2018, p. 85).

Com isso, é notório que os questionamentos que envolvem as causas da adoção desses cultos também não nos dão uma resposta única, reflexo da dinamicidade de toda a vida religiosa romana, como já apontada. Sem dúvida, todos esses elementos precisam ser considerados nesse complexo quadro explicativo. Além disso, interessa-nos perceber que agindo em conjunto com o quadro de crenças politeístas, que não é estático, coexistem também as relações de poder, interagindo mutuamente.

É caso da introdução da deusa frígia Cibele, que em desconfiança dos valores dos deuses tradicionais, foi aceita no período dos conflitos de Aníbal (GRIMAL, 2018, p. 87). Nesse sentido, percebe-se que “a religião de Estado, controlada pelos colégios sacerdotais oficiais, era menos rígida do que muitas vezes se diz. Soube adoptar, sobretudo em período de crise, as inovações mais ousadas” (GRIMAL, 2018, p. 86).

Acerca do rápido crescimento dos cultos de mistérios, vindos sobretudo do Oriente, quase sempre encontramos explicações que colocam esses cultos próximos das camadas mais baixas, motivando, inclusive, a ativa participação, nas cerimônias, de figuras até então negligenciadas pela religião oficial. Um exemplo é a presença das mulheres no culto da deusa egípcia Ísis, onde estas, além de serem símbolos da fertilidade, são mais sensíveis à elementos voltados para a afetividade, bem presente no culto da respectiva divindade. Além de possuir uma experiência religiosa mais pessoal, as imagens da deusa traziam fortemente a dimensão da maternidade amorosa (MARTIN, 2015, p. 237).

Em todo esse catálogo, muito se destaca a utilização de elementos mágico-religiosos, como instrumentos, cantos, procissões, sem contar a presença de um processo de iniciação, no qual o neófito tomava parte na comunidade religiosa de forma mais intensa. Todos esses componentes, pelo seu caráter distinto, não passaram despercebidos pela população romana.

É comum encontrarmos essa explicação quando se aborda o aparecimento do cristianismo, sendo estes elementos mencionados objetos de receptividade por seu caráter

inovador, em detrimento da monotonia religiosa das crenças greco-romanas. Nessa trilha, o cristianismo, conforme muito se afirmou ao longo da historiografia, teria conquistado um crescimento considerável pelo seu aspecto também original, alcançando intimamente o coração dos seus interlocutores, desejosos de uma vivência religiosa radical, não mais fornecido pelo mundo politeísta.

Contudo, esta última relação, se não aprofundada, pode esconder alguns problemas. Nessas explicações acerca do possível crescimento do cristianismo, se coloca também o declínio da religião romana. Tal ideia, além de pressupor a iminente decadência das instituições romanas, só fortalece o ponto de vista da crença cristã como uma forma religiosa completa, que alcançou um alto estágio de evolução. Esta forma de pensar, Segundo Rosa, se baseia em uma teoria simplista:

A teoria simplista é a de que a crença pagã tradicional declinou e foi cada vez mais abandonada pelos próprios romanos, e os cultos de mistério proviam de um alento para as necessidades espirituais que os cultos tradicionais não conseguiam fazer. Sabemos que essa teoria radica num profundo desconhecimento do caráter do culto cívico tradicional. A ideia de fundo remonta a uma teoria do século XIX que via o monoteísmo cristão como o estágio evolutivo mais alto, destinado necessariamente a substituir outras formas de religiosidade. Neste ponto de vista - que ainda tem seguidores - era apenas uma questão de tempo para que os pagãos reconhecessem a inadequação de suas crenças religiosas tradicionais (ROSA, 2006, p. 155-6).

Tudo isso só revela que, ao tratar o contexto religioso em Roma, bem como o aparecimento de determinados cultos, generalizações são sempre problemáticas. Existem limites bem precisos entre o cristianismo e a gama dos cultos de mistérios, que por sua vez também possuem aproximações e distanciamentos com a religião romana. A própria forma como eram apresentadas as experiências religiosas nesses cultos de mistérios eram diferenciadas.

Sobre esses cultos como um todo, a exemplo do mitraísmo, Rosa (2006, p. 157) nos lembra que “este culto nunca, pelo menos até onde sabe, se separa da vida pagã como um todo”, onde as outras realidades religiosas da religião cívica, como o culto ao imperador e a crença em outros deuses não eram descartadas¹¹. O culto a Mitra, como também destaca a mesma autora, chega a ocupar a posição de culto quase semi-oficial, pois apesar de conservar suas peculiaridades, não apresentavam grande desconforto a

¹¹ Isso também não significa dizer que crenças de natureza politeísta não pudessem sofrer certas retaliações por parte do Estado romano. Sobre isso, um exemplo abordado por Rosa (2006, p. 157) é o caso dos adeptos do culto a Baco, que por volta dos anos 180 foram alvos de perseguições. Isso por que mesmo ligado ao paganismo greco-romano, o culto a Baco representou certo perigo à ordem vigente.

ponto de entrar em conflitos com a forma religiosa de pensar do então Império (ROSA, 2006, p. 157)

Outros cultos de natureza monoteísta, como é o caso do judaísmo e o cristianismo, destoando completamente do politeísmo greco-romano, também receberam tratamento diferenciado. Entretanto, ambos não podem ser colocados sob uma mesma ótica. A forma como a política imperial os viam e, conseqüentemente, estabeleceu relações, foi muito diversa, constituindo uma trajetória histórica própria, marcada por conflitos, estabilidades e até perseguições, como foi o caso dos adeptos da crença cristã, abordada com maior profundidade no próximo tópico deste capítulo.

1.3 - A crença e as perseguições cristãs no Principado

O movimento em torno da crença cristã se inicia no período do Principado, ainda nas primeiras décadas do século I da Era Comum¹², em uma província romana na região da Judéia. Sua origem e, posteriormente, seu desenvolvimento se concentram em torno da figura de Jesus de Nazaré, um judeu da Galiléia que, após sua morte, ainda na primeira metade do século, passa a ser conhecido como fundamento de uma crença que se expandirá sobre toda a extensão do Império Romano, não crescendo despercebida.

As informações em torno da figura de Jesus são muito limitadas. Seu nome, por exemplo, não se difere de tantos outros da mesma região, além de sua possível atividade como um itinerante carismático não ser um fato isolado no período. Um dos principais motivos para tais incertezas tem relação com os poucos e pontuais dados fornecidos pelas fontes, com exceção da literatura inicial atribuída a seus seguidores¹³, mas que precisa ser considerada com ponderação, haja vista sua elaboração corresponder às crenças das comunidades que escreveram, delineando um protagonista sob bases extraordinárias, e não com objetivo histórico (BARBAGLIO, 2011, p. 119)¹⁴.

¹² Todas as menções feitas às datas, bem como aos séculos nesta pesquisa se referem ao período depois de Cristo, ou da Era Comum. À exceção, as mesmas serão indicadas.

¹³ Em meio a essa literatura destaque-se os escritos canônicos, como os evangelhos e as cartas paulinas, além de escritos pseudepígrafos que, apesar de não comporem o cânon, podem ser tomados como reflexo da crença de algumas comunidades.

¹⁴ A busca pelo Jesus histórico também possui sua trajetória histórica, marcada por fases e debates conflituosos em relação ao método e a forma como as fontes devem ser tratadas, sobretudo os evangelhos, de natureza específica. Nesse sentido, concordamos com, e reafirmamos, o que disse Sean Freyne ao declarar que os evangelhos “são expressões narrativas mais ou menos orgânicas do querigma ou pregação original, e é impossível separar os fatos históricos brutos de sua intenção evangelizadora” (FREYNE, 2008, p. 4), além de pistas que tal literatura pode nos fornecer (p. 6).

Pela temporalidade em que situa essa pesquisa, tais escritos não serão considerados em sua integridade, dando ênfase aos escritos cristãos apologéticos, mais expressivos a partir da segunda metade do século II, reflexo de um contexto de conflitos entre cristãos e pagãos no Império Romano - fruto de uma conjuntura específica dessa nova crença na realidade imperial, como veremos ainda nesse tópico.

De toda forma, essa literatura neotestamentária nos ajuda a perceber a importância que a figura de Jesus possui para as comunidades formadas pelos seus seguidores e as possíveis insinuações históricas que tal literatura pode nos apontar. Nesse sentido, sem fazer uma análise aprofundada desses escritos protocristãos do século I com a finalidade de construir um perfil histórico de Jesus, como os evangelhos canônicos e as cartas paulinas, concordamos com Barbaglio (2011, p. 57) quando este ressalta, apesar dos interesses em torno da escrita, aquilo que ele denomina “pontos essenciais qualificantes”: o anúncio de uma mensagem (reino de Deus?), a realização de atos considerados milagrosos e ditos de caráter sapiencial.

O fato de Jesus e os adeptos da crença em torno dele não passarem despercebidos pode ser comprovado a partir de outras fontes, vozes não-cristãs, sem nenhum vínculo direto com a figura de Jesus nem com a adesão à respectiva crença. Nestas fontes, é possível encontrar referências a esse Cristo e, conseqüentemente, aos seus seguidores. Em meio a essa literatura não-cristã, conservada no decorrer da história e que constitui de importância inestimável para o estudo da crença cristã no Império, temos registros de origem judaica, a exemplo do historiador e judeu de nascimento Flávio Josefo, que escreve em fins do século I, e escritos de autores latinos como Tácito, Suetônio e Plínio, o Jovem.

Estes três últimos possuem como marco temporal de atividade literária, que aqui nos interessa pela menção ao nosso objeto de análise em particular, os primeiros anos do século II. Plínio escreve nos anos finais do século I e começo do século II, Tácito escreve entre os anos 115 e 120, e Suetônio tem sua escrita datada no início da década de 20 do então século II. Embora o período de produção dessas fontes latinas não seja demasiadamente discrepante, as mesmas não serão tomadas tendo como referência sua ordem cronológica, e sim a partir das informações que tais escritos nos possibilita refletir.

Nas fontes que compõe o rol de natureza judaica temos algumas referências históricas na literatura rabínica (sec. I e II), como é o caso do Talmude babilônico (*Sanhedrin 43a*), que relata o caso de um certo transgressor de nome Jesus, mas que ao colocá-lo junto a outras informações destoantes, ainda é alvo de muitos debates. Em

contrapartida, temos Flávio Josefo, considerado um dos testemunhos mais importantes da literatura judaica. Sendo judeu de nascimento, Flávio Josefo possui um destino singular. No contexto da revolta judaica (66 - 73 d.C.) contra a dominação romana, onde era um dos chefes das tropas judaicas na Galileia, após ser preso, passa a simpatizar com Roma. Em contato com o imperador Vespasiano, recebe benefícios imperiais, incluindo cidadania romana (BARBAGLIO, 2011, p. 46).

Dentre suas obras escritas, de forma especial, uma nos interessa, pois mesmo de forma pontual, fazendo parte de um contexto maior, faz menção a Jesus e seu séquito. A obra é *Antiguidades Judaicas (Antiquitates Iudaicae)*. Escrita por volta do ano 93 d. C., faz duas menções, em momentos distintos, ao personagem que aqui nos interessa e seu grupo¹⁵. Ao relatar o contexto político da Judéia nos anos 60, narra a contenda em torno de Thiago, morto pelo sumo sacerdote Anano em 62, descrevendo àquele como ‘irmão de Jesus, chamado Cristo’ (BARBAGLIO, 2011, p. 47). Entretanto, mais emblemático ainda é a descrição que o historiador judeu faz de Jesus, apresentando também características sobre o mesmo. O contexto da narrativa é quando o autor aborda os “incidentes que marcaram o governo de Pôncio Pilatos (AJ XVIII 35-89) e que irão culminar com a sua remoção do cargo” (PEREIRA, 2004, p. 196). Vejamos:

(63) Por esse tempo viveu Jesus, homem sábio, se na verdade se pode chamá-lo de homem (*eige andra auton legein Khrê*); de fato, ele realizava obras extraordinárias, doutrinava os homens que com alegria acolhem a verdade, e convenceu muitos judeus e gregos. Ele era o Cristo (*ho Khristos houtos ên*). (64) E depois que Pilatos, por causa de uma acusação feita pelos maiores responsáveis do nosso povo (*tôn protôn andrôn par'hêmin*) o condenou à cruz (*staurô-i epitetimêkotos*), aqueles que o amaram desde o início não esmoreceram. Com efeito, ele lhes apareceu no terceiro dia, novamente vivo (*ephanê gar autois tritên ekhôn hêmeran palin zôn*), como os divinos profetas tinham falado desta e muitíssimas outras maravilhas sobre ele. E até hoje a tribo dos cristãos, que deve a ele esse nome, não desapareceu (*Ant 18, 63-64* apud BARBAGLIO, 2011, p. 47-8).

Embora sob autoria de importante figura, sobretudo em relação a outros acontecimentos do mundo antigo, sua passagem sobre a pessoa de Jesus apresenta alguns problemas, notados e debatidos por alguns historiadores ao longo das pesquisas em torno do citado fragmento. Como pode ser observado, sua descrição sobre Jesus apresenta elementos muito curiosos. Jesus é descrito como homem sábio e que realizou ações

¹⁵ Importante deixar registrado que, tomando como base o conjunto dos escritos do novo testamento, Flávio Josefo faz menção a uma outra figura, João Batista, que totalizaria três momentos pontuais. Entretanto, diferente dos evangelhos, Flávio Josefo, não faz nenhuma ligação com Jesus, inserindo João Batista ao abordar a derrota de Herodes Antipas, não o reconhecendo como figura cristã (PEREIRA, 2004, p. 193).

extraordinárias. Além disso, faz questão de ressaltar que este homem, na qual qualifica como Cristo, apareceu novamente vivo, evento esse associado a predições proféticas.

As questões que giram em torno de algumas dessas informações se baseiam na natureza de fé que as mesmas carregam, fugindo, portanto, da descrição neutra que Flávio Josefo tenta desempenhar. Sobre isso, há autores que defendem o posterior acréscimo desses elementos¹⁶, sendo um possível caminho explicativo para tal problema, acolhido por grande parte dos estudiosos. De todo modo, o relato de Flávio Josefo ainda é acompanhado de grande importância, pois todo ele não pode ser desconsiderado, em virtude de apresentar dados autênticos, originais. O núcleo de sua narrativa nos apresenta pontos que podem ser dialogados com outros textos, como a referência a um homem que faz ações extraordinárias e como um mestre sábio. Barbaglio (2011, p. 49) ainda ressalta que “a definição de Jesus como homem sábio e sua apresentação de realizador de prodígios e mestre de verdade não parecem em absoluto de mão cristã”.

Para além dos elementos que tocam sensivelmente Jesus, convém perceber o lugar que os cristãos ocupam em sua narrativa, nomenclatura que, conforme esclarece o autor de origem judaica, surge em desdobramento ao nome “Cristo”. Nesse sentido, destaca que tais sujeitos não se dispersaram a ponto de desbaratar o movimento em torno da figura referencial. Flávio Josefo deixa claro, “a tribo dos cristãos” “não desapareceu” (*Ant* 18, 64 apud BARBAGLIO, 2011, p. 48).

Ora, vale lembrar que Josefo escreve *Antiquitates Iudaicae* nos anos 90, isto é, últimos anos do século I. Embora mencione a figura de Jesus quando do governo de Pôncio Pilatos, a presença dos cristãos parece ter magnitude suficiente para merecer registro. Não podemos, aqui, falar de uma presença generalizada dos cristãos na extensão de todo o Império Romano. Porém, sem dúvidas, o movimento cristão, pouco a pouco, vai chegando a lugares mais distantes, frutos de uma lógica messiânica expansionista que tem como ponto central a divulgação da mensagem cristã a todos os indivíduos (cf. Mc 13, 15).

Já em relação aos primeiros anos do século II de nossa Era, temos mais fontes que nos possibilita refletir acerca de Jesus e seu movimento. São ainda fontes não-cristãs, mas dessa vez diretamente relacionadas ao mundo romano, sob a autoria dos indivíduos

¹⁶ O acréscimo dessas informações em tempo posterior é considerado quase como unanimidade pelos pesquisadores, divergentes muitas vezes em relação ao período. Para Freyne (2008, p. 5), por exemplo, tais informações são “interpolações cristãs posteriores”, para Pagola (2013, p. 561) são “retoques acrescentados por copistas cristãos da Idade Média”. Já para Maria Antônia Pereira (2004, p. 196), que destaca tal informação com brevidade, a reescrita se situa nos finais do século III, não dando mais detalhes.

já mencionados, Tácito, Suetônio e Plínio, o Jovem. Com eles podemos notar que a presença dos cristãos não é irrelevante diante dos conteúdos presentes em suas narrativas. O mais interessante, o que também nos possibilita medir o relevo que possuem, é que os cristãos chegam a ser colocados, por um desses autores, quase como possíveis protagonistas de um evento ocorrido em Roma, ainda nos anos 60. Quem nos dá essas informações é Tácito.

Historiador romano que escreve entre os anos 115 e 120, em Tácito os cristãos aparecem quando do relato do famoso incêndio de Roma, datado de julho de 64, período do governo do imperador Nero (54-68). Em sua narrativa, Tácito faz uma forte crítica ao fato de Nero ter culpado os cristãos de serem os causadores do incêndio, sendo o verdadeiro mentor o próprio imperador, de forma proposital. Segundo o escritor latino, para camuflar o forte rumor de um incêndio ordenado, “Nero declarou culpados e condenou aos tormentos mais refinados aqueles que o vulgo chamava Crestãos, odiados por seus crimes abomináveis (*quos per flagitia invisos vulgos Chrestianos appellabat*)” (Ann 15, 44, 2-5 apud BARBAGLIO, 2011, p. 41).

Nesta mesma referência aos cristãos¹⁷, Tácito faz menção à figura de Jesus, tido como vítima de suplícios no governo de Tibério (14-37). Embora Tácito tente absorver a culpa colocada sobre os cristãos acerca do incêndio de Roma, estes não ficam livres de receberem considerações duras em relação a sua nova crença, sendo definida pelo autor antigo como funesta superstição (*exitiabilis superstitio*). Além de ressaltar sua expansão territorial, que tendo iniciado na Judeia já teria chegado a capital do Império, apresenta seu elemento criminoso, ódio ao gênero humano (*ódio humani generis*), sendo este, em Tácito, o grande fundamento para a aversão ao respetivo grupo.

Se os adeptos da crença cristã possuem forte menção nos acontecimentos ocorridos nos anos iniciais da década de 60, e na capital do Império, como é possível perceber em Tácito no episódio do incêndio de Roma, período do governo de Nero, Chevitarese (2006, p. 164) afirma que até o fim do ano 62 os cristãos viviam em relativa paz na capital imperial. A grande alteração na relação entre a crença cristã e a sociedade

¹⁷ Embora nesta tradução do relato de Tácito o termo “crestãos” apareça, o mesmo deve ser entendido como uma variação da expressão Cristo (*Christus*), donde surge o termo “cristãos” para designar seus seguidores. Tal termo, de origem grega, reflete a crença judaica no Messias (mesmo *ungido*, mas de origem hebraica), sendo Jesus a encarnação de tal figura. A primeira vez que esse vocábulo aparece é ainda nos anos 40-2 d. C. em Antioquia, utilizado por Paulo, como é possível observar no livro dos Atos dos Apóstolos. Sua recorrência se torna tão marcante que o termo se transforma em nome próprio, acompanhado do nome Jesus: Jesus, o Cristo, como citam algumas fontes cristãs e não cristãs, ou simplesmente Jesus Cristo.

romana faz parte de uma mudança de atitude em um plano mais geral, associada, sobretudo, à política do então imperador (CHEVITARESE, 2006, p. 166).

Até então os cristãos não eram alvos de grandes hostilidades. Ao serem concebidos, pelo poder imperial, como mais um entre os vários grupos da religião judaica, que gozava de relativas permissões para continuarem seu culto em decorrência de sua antiguidade, havia, portanto, certa tolerância religiosa pelos romanos. Considerando esse fato, os anos 60 do século I, nesse sentido, tem uma importância fundamental na trajetória histórica da crença cristã no período imperial romano.

O grande incêndio de Roma, sendo responsabilizados por ele os seguidores de Cristo no ano de 64, marca, aos olhos das autoridades romanas, o reconhecimento de que os cristãos formam um grupo religioso separado do judaísmo, sendo-lhes agora atribuído à pecha de pertencerem a uma nova e pernicioso superstição (CHEVITARESE, 2006, p. 167).

Conforme nos lembra Chevitarese (2006, p. 166), é interessante notar que Tácito é o único a fazer, em seus anais, uma associação entre o fatídico incêndio de Roma com os cristãos presentes na capital do Império. Tal evento, em sua narrativa, serviu como ponto de partida para o historiador romano destacar a crença cristã como superstição danosa e seus adeptos de portarem um ódio ao gênero humano, constituindo motivos para aversão e indiferença extrema. Além disso, na sequência, Tácito chega a exibir os acontecimentos decorrentes das acusações que os cristãos receberam. Segundo ele, os cristãos foram dilacerados pelos cães e, ao serem fixados em cruzes (*crucibus adfixi*), foram utilizados como tochas (*Ann 15, 44, 2-5* apud BARBAGLIO, 2011, p. 42).

Em relação ao escritor latino Suetônio, temos mais duas referências a Cristo e aos cristãos. O mesmo escreveu sua célebre obra, comumente traduzida por A vida dos doze césares (*De vita Caesarum*), por volta do ano 121. Embora poucas, Suetônio traz informações importantes a respeito da crença cristã no Império. Mesmo com datação duvidosa, conforme divergências de autores antigos, a primeira menção aos cristãos feita por Suetônio se dá quando o autor antigo aborda o governo do imperador Cláudio (41-54), onde este “expulsou de Roma os judeus, sublevados constantemente por incitamento de Cresto”¹⁸ (SUETÔNIO, ca. 69-ca. 122, 2012, p. 190).

Nesta menção, é possível notar a compreensão de Cristo como uma espécie de agitador popular, isto é, um “ativo e pessoal fomentador das desordens” (BARBAGLIO,

¹⁸ “*Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma espulit*” - inscrição a partir de Barbaglio (2011, p. 43).

2011, p. 43). As conjecturas que tais citações levantam são muitas. Uma delas é que os judeus mencionados são os primeiros grupos cristãos, porém confundidos por Suetônio como sendo um dos grupos Judaicos existentes¹⁹, o que não era errôneo se levarmos em consideração a compreensão do cristianismo como um movimento sectário dentro do judaísmo, sobretudo nas primeiras décadas, como vimos a pouco. Para Barbaglio (2011, p. 43), tal fato se confirma pelo contexto de divergências presentes nas comunidades da diáspora judaica.

A segunda referência ao conjunto da crença cristã (Cristo/cristãos) se dá quando Suetônio aborda o reinado de Nero, que dentre seus diversos feitos está a punição de muitos, além da proibição de práticas como festas e vendas. Segundo o autor antigo, “aos cristãos, espécie de homens afeitos a uma superstição nova e maligna, infligiram-se-lhes suplícios” (SUETÔNIO, ca. 69-ca. 122, 2012, p. 209).

Nesta menção, fica claro que os cristãos são considerados partidários de uma “superstição nova e maligna”. Nesse caso, convém salientar que “a acusação aos cristãos se restringe ao *superstitio*” (CHEVITARESE, 2006, p. 166). Ao compararmos com Tácito, Chevitarese (2006, p. 166) reforça que em Suetônio não há nenhuma associação clara entre o incêndio e o início da perseguição romana aos cristãos²⁰, muito embora o incêndio também apareça conectado a Nero. De todo modo, os seguidores da crença cristã são mencionados, em Suetônio, também com desaprovação.

A associação entre o imperador Nero e as perseguições aos cristãos durante seu reinado é muito forte, considerando este, em grande parte das vezes, como sendo o primeiro e um dos mais cruéis perseguidores. Autores cristãos como Eusébio de Cesaréia, Tertuliano e Lactâncio acentuam bem este elemento em seus escritos. Já sobre as possíveis causas que levaram Nero a perseguir, sem hesitação, os cristãos, Chevitarese chama a atenção para o fato de que elas poderiam ser gerais, não limitando à capital do Império, até por que, “a acusação feita aos cristãos, bem entendido, não era nova” (CHEVITARESE, 2006, p. 167). A impopularidade do movimento cristão já era algo geral, como pode ser visto pelas acusações de natureza religiosa (*superstitio*).

¹⁹ Fato destacado pelo tradutor que em nota deixa claro a confusão da seita cristã com a religião dos judeus (ver nota 291 d’As vidas dos doze Césares - Edições do Senado Federal, v. 171, 2012)

²⁰ Neste ponto, há uma discordância entre Chevitarese e Barbaglio. Para este último, “o envolvimento dos cristãos no incêndio de Roma [citado por Tácito] é confirmado por Suetônio (BARBAGLIO, 2011, p. 42). Concordamos com Chevitarese, pois a menção aos cristãos em Suetônio acontece antes do relato do incêndio.

A importância que Nero possui nesse processo está justamente, se assim podemos dizer a partir dessas constatações, em fornecer uma realidade prática à uma insatisfação já presente no plano retórico. As perseguições às formas de crenças consideradas supersticiosas no Império é um dado concreto, alvo inclusive de insatisfações populares. Embora essas insatisfações fossem gerais, “com Nero, porém, a acusação de *superstitio illicita* começa a ser aplicada com todo o rigor contra os cristãos, levando-os às barras dos tribunais” (CHEVITARESE, 2006, p. 167).

Partindo destas noções, somos levados à uma terceira fonte do mundo latino, muito importante na compreensão dessa presença cristã no Império Romano e que já demonstra uma realidade de repressão instaurada. É ela o conjunto de cartas trocadas entre Gaio Plínio Segundo, o Jovem, e Trajano, imperador de 98 a 117. Plínio, há época, era responsável pela província da Bitúnia, região da Ásia Menor. Essas correspondências foram escritas entre os anos 98 a 113, passagem do século I para o II. Pela menção aos cristãos, as epístolas que mais nos interessam são as que compõe o livro X, que “possui um total de 124 cartas, sendo 72 escritas por Plínio e 52 por Trajano” (STADLER, 2018, p. 10).

Seu relato epistolar é rico em informações sobre os adeptos da crença no Cristo, sobretudo por constituir um olhar externo. Os cristãos aparecem como pauta quando Plínio solicita orientações a Trajano de como lidar com eles, objetos de denúncias. Tal fonte ainda será retomada em outras oportunidades, mas nesse primeiro momento vale dar destaque aos questionamentos que giram em torno de como proceder diante desses casos que chegam ao poder imperial naquela província:

[1] Nunca participei em Roma de nenhum processo contra os cristãos. Desconheço por isso qual é o crime do qual os acusam, quais punições merecem, qual procedimento deve regular o inquérito e quais limites devem colocar-se a eles. [2] Assim, tive as mais sérias dúvidas sobre se devem estabelecer-se diferenças entre as idades dos réus ou se, pelo contrário, os mais jovens, por mais tenra que seja sua idade, em nada se diferenciam dos mais velhos; sobre se deve conceder-se a absolvição à retratação, ou pelo contrário, àquele que tenha sido cristão em nada lhe beneficia a renúncia; por fim, se o castigo é pelo mero nome de cristão, inclusive na ausência de quaisquer tipos de crimes, ou se o que se

castiga são os crimes associados ao dito nome²¹ (PLÍNIO, *Epist X*, 96, 1-2)²².

Considerando o fragmento acima, dos primeiros anos do século II, século em que se insere a pesquisa deste trabalho dissertativo, nota-se que há um certo desconhecimento quanto a crença cristã, levando-nos, sob um primeiro olhar, a concluir que não há uma compreensão formalizada a respeito dos cristãos. Seriam os cristãos casos isolados? Os cristãos já poderiam ser identificados com facilidade nas províncias? Não temos respostas prontas e certas, mas o que devemos levar em consideração, além do elemento temporal, é a região geográfica.

A Ásia Menor, no contexto de expansão da pregação cristã, foi uma das primeiras regiões a receber os divulgadores de sua mensagem. Um exemplo que ilumina tal noção é a figura de Paulo, um judeu que após se converter à crença cristã exerce intensidade atividade de propagação. Sua principal atuação é na região oriental do Império, costa do mediterrâneo, ainda nos anos 40, marcando presença em importantes cidades, e ali formando comunidades. Tudo isso pode nos indicar uma presença cristã já consolidada na região, o que não exclui, sem dúvidas, a Bitínia.

Ademais, a narrativa de Plínio parece mostrar que os adeptos do cristianismo não são limitados por uma faixa etária única. Ao contrário, pelo fato de questionar o procedimento considerando as idades, constatamos que a crença cristã já tomou parte da vida de jovens e velhos. Isso se confirma mais à frente, na mesma missiva, quando o próprio Plínio demonstra preocupação ao dizer que “muitas pessoas de todas as idades, de toda condição e tanto de um como de outro sexo já foram processadas, e ainda muitas outras serão”²³ (*Epist X*, 96, 9). Nesse sentido, ainda acrescenta o fato de ser diverso também os sexos, onde aparecem como suspeitos de professarem tal crença tanto homens com mulheres.

Se a presença cristã nessa região é marcante e disseminada em diferentes grupos etários, por outro lado Plínio deixa claro que não conhece a dimensão “penal” que a crença no tal Cristo pode acarretar, e que, portanto, não sabe ainda como lidar com as

²¹ [1] *Cognitionibus de Christianis interfui numquam: ideo nescio quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri.* [2] *Nec mediocriter haesitavi, sitne aliquod discrimen aetatum, an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant; detur paenitentiae venia, an ei, qui omnino Christianus fuit, desisse non prosit; nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur.*

²² Todas as referências para as cartas de Plínio utilizadas neste trabalho se referem à tradução para o português de Thiago David Stadler, publicadas pela Prometheus - Journal of Philosophy. A versão latina, utilizada como base pelo autor para a tradução, segue em nota de rodapé correspondente a citação.

²³ *Multi enim omnis etatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam vocantur in periculum et vocabuntur.*

denúncias que chegam até sua pessoa. Com essas imprecisões quanto ao método do julgamento, e diante de tantos casos, o que chama também atenção é a maneira como Plínio procedeu diante das ocorrências que foram denunciadas. Seu *modus operandi* parece ser padrão para todas elas.

[3] Perguntei diretamente a eles se são cristãos. Ao responder-me que sim, perguntei-lhes uma segunda e até uma terceira vez, advertindo-lhes que o reconhecimento de algo assim expressaria a morte. Aos que mantiveram sua declaração, ordenei que os executassem²⁴ (PLÍNIO, *Epist X*, 96, 3)

Mais adiante, apresentando um procedimento mais prático quanto ao julgamento, Plínio narra como lidou com os casos particulares que lhes foram apresentados:

[5] Aos que negaram ser ou terem sido em algum momento cristãos, como invocaram aos deuses de acordo com a norma ditada por mim, fizeram uma oferenda de incenso e vinho diante de tua imagem, que com este propósito eu havia ordenado trazer junto às estátuas dos deuses, e também maldisseram o nome de Cristo, o que segundo se diz, não se pode forçar de modo algum aos que são verdadeiramente cristãos, a estes cri que devia deixá-los em liberdade²⁵ (*Epist X*, 96, 5).

Tais casos particulares parecem ser, principalmente, aqueles nas quais houveram retratação, como confirmado por Plínio mais adiante (*Epist X*, 96, 6). Alguns negaram ser cristãos, ou afirmaram não serem mais. Para tirar a prova, Plínio solicitou a realização de um ato inaceitável para aqueles que professam a fé cristã, a adoração aos deuses e a depreciação do nome de Jesus Cristo. Sem dúvidas, seria incoerente uniformizar todos os possíveis casos julgados por Plínio. Nesse cenário, poderiam existir cristãos que negaram sua fé em decorrência do medo da execução²⁶, bem como aqueles que porventura pudessem ter sido denunciados por engano; é difícil mensurar com exatidão.

Embora a missiva de Plínio ao imperador Trajano apresente diversos outros elementos importantes para a problematização da natureza da crença cristã nos anos iniciais do século II, como a prática litúrgica e características de natureza moral, que ainda

²⁴ [3] Interrogavi ipsos an essent Christiani. Confitentes iterum ac tertio interrogavi supplicium minatus; perseverantes duci iussi.

²⁵ [5] Qui negabant esse se Christianos aut fuisse, cum praeunte me deos appellarent et imagini tuae, quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum afferri, ture ac vino supplicarent, praeterea male dicerent Christo, quorum nihil cogi posse dicuntur qui sunt re vera Christiani, dimittendos putavi.

²⁶ Esse tema, inclusive, foi muito debatido pelos grupos cristãos. Seriam aceitáveis na comunidade indivíduos que negaram sua fé e veneraram os deuses do império por medo da morte? Tais indivíduos foram denominados *lapsi* por um concílio que aconteceu na cidade de Cirta (Numídia) no início do séc. IV (Cf. SIQUEIRA, 2004, p. 116)

serão abordados posteriormente, vale dar destaque para os dados essenciais no contexto aqui analisado. Os mesmos podem ser compilados nas seguintes conclusões, a partir da voz de Plínio: desconhecimento das punições e o procedimento que deve orientar o inquérito (*Epist X*, 96, 1); o fato de portar o nome de cristão como motivo para a aplicação de penalidades (*Ibidem*, 2), e a morte como punição para aqueles que confessassem sua fé no Cristo (*Ibidem*, 3).

Nesta direção, importante também são as impressões que Plínio tem dos cristãos e de sua crença, podendo ser tomadas como reflexo de rumores populares ou até mesmo um consenso geral do mundo greco-romano politeísta, como pudemos observar nas outras fontes. O governador da Bitínia em alguns trechos afirma que os cristãos são movidos por um fanatismo e obstinação intransigente, e esse era o grande motivo para sentenciá-los a morte, independentemente de haver uma razão jurídica que assegurasse legalmente tal decisão (*Ibidem*, 3). Em outra descrição faz uso do termo “irracionalidade” para se referir à resposta afirmativa dos que eram questionados quanto a sua fé, e a descreve como “tola e extravagante superstição” (*Ibidem*, 4, 8). Sendo mais rígido, na afirmativa seguinte, define como enfermidade (*Ibidem*, 9).

Todos esses pontos, como a associação do nome cristão à uma dimensão criminosa e os fortes rumores populares em detrimento dos cristãos, terão forte ressonância nas apologias escritas em algumas décadas depois, na segunda metade do século II, melhor abordadas no próximo capítulo, onde partiremos da ótica dos cristãos que se objetivam defender sua fé. Além disso, os apologistas cristãos advogam em sua causa se utilizando do procedimento, considerado errôneo, que as autoridades romanas empregam no trato com os mesmos que partilham de sua crença, conforme discutiremos abaixo.

Para não deixarmos a missiva de Plínio sem retorno, convém pautarmos a resposta de Trajano a essa situação apresentada pelo governador da Bitínia em sua narrativa, balizadora também para a compreensão do contexto. Trajano inicia afirmando que o procedimento realizado por Plínio foi correto, pois para ele “não se pode estabelecer uma norma geral que imponha, por assim dizer, alguns critérios absolutamente rígidos”²⁷ (*Epist X*, 97, 1). Além disso, de forma mais prudente, acrescenta a orientação de que os

²⁷ *Actum quem debuisti, mi Secunde, in excutiendis causis eorum, qui Christiani ad te delati fuerant, secutus es. Neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest.* [Descrição completa do número 1]

cristãos não devem ser procurados, e uma vez denunciados o castigo deve ser infligido mediante a culpa provada, obtendo esta pela veneração aos deuses (cf. *Epist X*, 97, 1-2).

Na carta de Plínio, o termo superstição (*superstitio*) aparece por aproximadamente 2 vezes (com variantes, *superstitionem* e *superstitionis*). O mesmo termo é comum também aos outros autores do mundo latino já mencionados. Tácito, partilhando da ideia de que a crença cristã se constitui como funesta superstição (*exitiabilis superstitio*), acrescenta como elemento criminoso o ódio ao gênero humano (*ódio humani generis*). Suetônio, não diferente dos demais, ressalta a presente crença também como “superstição nova e maligna”. A imagem, portanto, da crença cristã como uma superstição, somada a características condenáveis, parece ser, pois, geral.

Os pontos em comum a esses três autores pagãos também foram observados por Dominic Crossan, estudioso que concentrou seus estudos nos primeiros anos após a execução de Jesus e que também leva em consideração tais fontes. Como o citado estudioso do cristianismo antigo ressalta, todos concordam com a incontestável natureza da religião cristã. Conforme afirma, “os três concordavam que o cristianismo era ‘superstição’ e só divergiam quanto aos adjetivos negativos mais apropriados para acompanhar esse termo pejorativo” (CROSSAN, 2004, p. 45).

Ao analisar a resposta de Trajano quanto ao método que deve ser empregado no julgamento da então perniciosa crença, Crossan toca em um ponto importante que se refere diretamente ao caráter processual das sentenças em desfavor dos cristãos. Para Plínio e Trajano, a incidência criminosa da crença cristã parece ser indiscutível, porém, ao considerar as orientações dadas pelo imperador somos motivados a reordenar o lugar que as perseguições aos cristãos ocupam no principado, não tendo uma ocorrência uniforme durante todo o seu período - ou pelo menos até quando a religião cristã se torna lícita, ganhando liberdade de culto - possuindo variações a depender da época.

Ao determinar a não procura de cristãos, não execução caso haja arrependimento, bem como o não acolhimento das denúncias anônimas (cf. *Epist X*, 97, 1-2), Trajano indica uma maneira de lidar com os cristãos que perdurará, conforme afirma Crossan (2004, p. 48), por aproximadamente 150 anos, não existindo, portanto, circunstâncias investigativas na relação com a nova crença. Na avaliação de Crossan (2004, p. 48), “quando, em meados do século III, essa conduta mudou para perseguição investigativa, era tarde demais para o paganismo romano”.

Com isso, estando claro as imagens negativas que a população e as autoridades romanas possuem dos cristãos, e a conseqüentemente perseguição sofrida pelos adeptos

dessa crença considerada maléfica, como nos apresenta Suetônio, somos levados a aprofundar os aspectos legislativos, desconhecidos por Plínio (cf. *Epist* X, 96, 1), que podem assegurar juridicamente a política imperial intolerante. De fato, a jurisprudência que dará base para uma operação mais incisiva será uma realidade somente no século III, resultado dos “imperadores [que] passaram a se envolver diretamente com a questão cristã, em especial Décio, Valeriano e Diocleciano” (SILVA, 2011, p. 31-32).

Esses últimos três imperadores aparecem mais diretamente vinculados a causa anticristã em decorrência de alguns decretos que são promulgados e que afetam diretamente a fé cristã. Tal segundo momento das hostilidades aos cristãos, que se dá a partir de meados do século III, é caracterizado por Silva (2011, p. 40) como “sistemáticas, globais e mobilizadas por editos imperiais que buscavam legislar sobre uma unidade normativa de culto que tinha por objetivo manter a *pax deorum* (paz dos deuses)”.

Um exemplo é o decreto de Décio (249-251), em 250, “[...] no qual obrigava a todos os cidadãos do Império Romano a efetuar sacrifício aos deuses tradicionais perante uma autoridade imperial [...]” (SILVA, 2011, p. 35). Após Décio, Silva (2011, p. 36) ainda menciona um outro caso semelhante, agora sob o governo de Valeriano (253-260), que ao promulgar dois editos “[estabeleceu] as diretrizes da perseguição e a ilicitude do Cristianismo”.

É com essa ausência de legislação direta contra os cristãos nos séculos I e II, aliada a uma atividade persecutória sem investigação, que podemos afirmar com Chevitaese (2006, p. 172) que as diretrizes dadas por Trajano a Plínio servirá como verdadeiro regulamento nos tribunais anticristãos (cf. *Epist* X, 97, 1-2), conduzidos e sob responsabilidade das autoridades provinciais.

Confirmando tal noção, Diogo da Silva (2011, p. 34), que com outras palavras afirma que “o rescrito de Trajano proveu as autoridades romanas das orientações que deveriam tomar em relação às comunidades cristãs”, traz ainda a crítica dada a essa contradição por autores cristãos, a exemplo de Tertuliano, cuja reclamação recai sobre o fato “de não perseguir os cristãos, ao mesmo tempo em que se deveria aplicar a punição aos que porventura caíssem às mãos das autoridades” (cf. *Apologético* 2, 4-5 apud SILVA, 2011, p. 34).

Embora os imperadores mencionados até aqui tenham sido notoriamente Nero, quando do relato o incêndio de Roma nos anos 60, e Trajano, destinatário da carta de Plínio no início do século II, sem dúvidas, outros imperadores tiveram atuação nesses conflitos com o cristianismo. Desta feita, não é objetivo abordar com profundidade a

situação das perseguições aos cristãos sob o governo de cada imperador e assim fazer um registro cronológico desse cenário, mas ressaltar pontos fundamentais que, não deixando de ter relação com a política empregada por cada governante, fazem parte de uma noção geral desse contexto.

Após o reinado de Nero, por exemplo, e antes do governo de Trajano, no qual nos fornece importante registro da perseguição aos cristãos, pontuado há pouco, os imperadores Vespasiano e Tito, conforme afirma Chevitarese (2006, p. 167), também tiveram contato com o movimento cristão na região da Judeia. Contudo, a partir do contexto da guerra judaica, “se convenceram [de] que os cristãos não representavam qualquer perigo político ao Império” (CHEVITARESE, 2006, p. 168).

Todavia, nessa sucessão imperial, o mesmo autor demarca uma mudança de comportamento, desta vez com Domiciano, filho de Vespasiano e irmão do seu antecessor, Tito. Chevitarese localiza no final do governo de Domiciano (81-96) essa mudança de percepção em relação aos cristãos, tratando-os agora com truculência. Sobre a tendência violenta deste último imperador, conforme declara Chevitarese (2006, p. 168), “as perseguições desencadeadas por Domiciano contra os cristãos tiveram um significado de longo alcance no futuro desenvolvimento das relações entre Império romano e cristianismo [...]”.

As razões, apresentadas logo na sequência, acerca do forte significado dessas perseguições com Domiciano são elencadas pelo mesmo autor como a distinção do cristianismo, não mais vinculado ao judaísmo; perseguição generalizada aos cristãos, não só na capital Roma, além de tirar a cortina que recaía sobre o perfil de seus adeptos, que já figuravam pessoas da aristocracia, e não mais somente os humildes, como talvez se supunha no início do movimento (CHEVITARESE, 2006, p. 168). Ao mesmo tempo, nesse cenário, o cristianismo passa a ganhar novas conotações, relacionadas a “uma forma de ateísmo (*impietas*) e de impiedade (*maiestas*)” (CHEVITARESE, 2006, p. 168), como podemos atestar nas correspondências de Plínio e Trajano, revelando um sentimento já instaurado contra os cristãos.

Se Nero, como nos apontou Tácito, tentou nos anos 60 culpabilizar os cristãos do incêndio de Roma para tirar de si tal responsabilidade, nas últimas décadas do século II a escolha dos cristãos como verdadeiros bodes expiatórios para os desastres ocorridos no Império romano aparece com muita frequência. Tais conexões, já sob todos os estigmas pontuados no decorrer desse tópico, foram perpetradas não somente por

autoridades isoladas, mas pela própria população. Nesse contexto, verifica-se também um considerável aumento das audiências em combate ao então movimento.

Essa associação, entre a crise vivida pelo Império no século II e a fé cristã, tida como transgressora pela “tendência em rejeitar as formas tradicionais da religião imperial” (CHEVITARESE, 2006, p. 170), passou a acontecer, sobretudo, no reinado de Marco Aurélio (161-180), período em que Atenágoras escreve sua apologia, acompanhado de outros que, não fora do contexto, também expressaram a defesa de sua fé de maneira escrita. Marco Aurélio se torna, junto a Cômodo, co-regente e depois seu sucessor, também um “ponto de virada nas relações entre cristãos e Império romano” (CHEVITARESE, 2006, p. 171).

No Império Romano, todo o período que se sucedeu as perseguições aos cristãos, até estas chegarem ao seu término, fato este que se dá após um processo que se inicia a partir da segunda década do século IV, com os editos de tolerância de Galério (311) e de Milão (313), não pode ser tomado pela ótica da uniformização. Como pudemos ver, a forma como os cristãos eram tratados e inquiridos se modificaram ao longo do tempo.

Da mesma forma, apesar das ações persecutórias, independentes da forma processual, serem marcantes na relação entre religião cristã e romana, as mesmas não ocorreram de forma permanente em todo o período, isto é, constantes enquanto duraram as perseguições. Um exemplo que ilustra muito bem esse fato ocorreu no período do governo de Valeriano, onde após este ser feito prisioneiro e seu co-regente e filho Galieno assumir (253-268), este último concedeu novamente lugares de culto e bens aos cristãos, conforme nos relata Eusébio de Cesaréia em sua obra *História Eclesiástica* (VII, 13,1 apud SILVA, 2011, p. 36).

Entretanto, esse período conhecido como “pequena paz” não durou muito tempo, sendo os cristãos novamente objetos de perseguições por parte da política imperial. Diocleciano (284-305), na tentativa de consolidar posição diante dos problemas que o Império vinha enfrentando, e no conjunto de reformas por ele empreendidas, iniciou nova onda de hostilidades para com os adeptos da crença cristã. Totalizaram-se, no decorrer de seu governo, a promulgação de 3 decretos. Todos eles possuíam diferenças quanto ao tratamento dado aos cristãos, que já estavam inseridos inclusive em cargos públicos, além de ganharem cada vez mais recrudescimento em relação ao contexto vivenciado (SILVA, 2011, p. 36-38).

O próprio processo que levou as perseguições em desfavor dos cristãos ao fim não seguiu *pari passu* na parte oriental e ocidental do Império. Enquanto Galério (311)

promulgava um decreto que dava possibilidade aos cristãos de realizarem sua atividade religiosa, “a perseguição se manteve, entretanto, no Oriente sob jurisdição de Maximino Daia” (SILVA, 2011, p. 38), se apresentando claramente como um anticristão. Com a licitude de tal crença a partir de Constantino, com seu edito de Milão (313), os cristãos inauguram um progressivo processo de favorecimento.

Apesar de todos os elementos apresentados, a exemplo do olhar depreciativo que os cristãos vão recebendo da sociedade romana quando estes se mostram desvinculados do judaísmo ao mesmo tempo que as hostilidades à nova crença vão ganhando forma, e a mudança no tratamento ao longo do tempo, passando de uma perseguição localizada e por motivações específicas a uma perseguição mais sistemática no século III com o advento de editos imperiais, os cristãos não podem ser considerados passivos em todo esse processo, como participante de uma dicotomia intolerante e sanguinolenta, que marcaram as concepções sobre o cristianismo dos primeiros séculos.

É nessa primeira etapa de perseguições aos cristãos, caracterizadas por Silva como “assistêmáticas, localizadas, mobilizadas pela população local ante problemas circunscritos – pestes, inundações, secas –, ou pela vontade pessoal de um imperador – como Nero” (SILVA, 2011, p. 39), que os cristãos tentam de alguma forma manifestar a defesa de sua crença. Uma dessas formas encontradas se deu através da escrita de apologias, sobretudo no final do século II. Nelas, é possível observar negociações no âmbito cultural, envolvidas por meio de uma retórica objetiva e habilmente elaborada, além da possibilidade de adentrarmos nas práticas cristãs, temas esses abordados nos próximos capítulos.

CAPÍTULO 2

ATENÁGORAS DE ATENAS E AS APOLOGIAS DO SEGUNDO SÉCULO: TENTATIVAS DE DEFESA E LEGITIMAÇÃO

É no contexto de instabilidade para os cristãos, motivado pelas ações persecutórias, que surge a prática apologética, manifestada por meio de escritos que partem em defesa da respectiva crença. Desse modo, a literatura apologética representa uma importante virada nos sentidos que até então eram atribuídos à literatura das décadas anteriores, a exemplo do período chamado apostólico, referente à atividade dos seguidores mais próximos de Jesus ou aos escritos a eles atribuídos. Sobre essa literatura, Drobner (2008, p. 69) afirma que “haviam-se restringido sobretudo a conservar e a transmitir fielmente a mensagem de Jesus, bem como as instituições e normas indispensáveis para a vida cristã das comunidades e dos indivíduos”.

Sem dúvidas, o sentido apologético do cristianismo, como pode ser observado através dos textos literários, não foi ausente no período anterior ao século que aqui está sendo tratado (assim como não será nos posteriores). É o que nos lembra Drobner (2008, p. 76), que coloca em evidência o fato de que desde o início os cristãos precisaram enfrentar o ambiente judaico e helenista nos quais estavam inseridos²⁸.

Porém, apesar dessa característica, como nos lembra o citado autor, “só o séc. II elevou a apologética à condição de gênero literário próprio em virtude da nova situação da Igreja”. Nas palavras de Quasten (1978, p. 187), “diante da atitude agressiva do paganismo, a palavra missionária, que era apologética apenas em algumas ocasiões, é substituída pela exposição predominantemente apologética, que é o que dá aos escritos do segundo século sua marca característica”.

É nesse sentido que, como faz Drobner (2008, p. 76), concordamos em denominar os escritores do século em questão de “apologetas gregos”, haja vista a finalidade em que estavam imbuídos e a cultura em que estavam imersos. Dessa maneira, diante da mudança de percurso que a literatura cristã teve que realizar, conforme já apontado, a literatura desses apologetas gregos, “se dirige pela primeira vez ao mundo exterior e entra no domínio da cultura e da ciência” (QUASTEN, 1978, p. 187), levando

²⁸ Para fundamentar tal ideia, Drobner (2008, p. 76) afirma que tais elementos são encontrados “já nos escritos do NT: p. ex., a censura dirigida aos judeus que não reconheceram o Messias e por isso perderam o direito hereditário à promessa” ou no acontecimento do “discurso de Paulo no Areópago de Atenas (At 17, 19-34)”.

autores a afirmar, como Quasten (1978), que tais apologistas são os primeiros teólogos do cristianismo, pois fundamentaram o conhecimento formal sobre Deus dando apenas os primeiros passos, pois suas intenções não eram de contemplar toda a doutrina cristã²⁹.

Dito isso, para atingirem seus objetivos, os apologistas precisavam se utilizar de meios para que a defesa da fé cristã pudesse ter êxito, sendo a produção escrita um instrumento imprescindível. Nesse complexo contexto, além de estabelecerem uma defesa ressaltando o “caráter racional e inofensivo do cristianismo”, os escritores apologistas apresentaram “sua exigência exclusiva de verdade”, “recomendendo seu valor único para o estado, inclusive com base no estado modelar de seus seguidores” (DROBNER, 2008, p. 70).

Alguma dessas apologias, ou grande parte delas, possuem um destinatário, o que também não quer significar um escrito de caráter privado. Sobre esse aspecto Moreschini e Norelli (1996, p. 273) afirmam que “os autores de apologias dirigiam-nas frequentemente aos imperadores e ao senado romano, como às autoridades que podiam mais que qualquer outras contribuir para o bem da sociedade a qual deveriam tutelar”. Exemplos desse sentido são o escrito de Atenágoras de Atenas, dirigido ao imperador Marco Aurélio e a seu filho e co-regente Cômodo; Aristides de Atenas, que endereça sua apologia ao imperador Adriano e, Justino Mártir, que escreve ao imperador Antonino Pio.

Quando não eram dirigidas às personalidades do campo político, podiam ter como destinatários “intelectuais pagãos como representantes da tradição cultural marcada pelo politeísmo, com atitude conciliadora como o autor de *A Diogneto*, ou francamente hostil como Taciano ou Hérmiás” (MORESCHINI; NORELLI, 1996, p. 273).

Apesar de cada um dos apologetas cristãos, a partir de seus escritos, possuírem suas peculiaridades, como elementos de natureza retórica, cultural e filosófica, as apologias, como já destacado, fazem parte de um movimento singular, partilhando de características essenciais nesse século II, onde a trajetória da crença cristã precisa lidar com as situações já abordadas, as perseguições.

Aliado a isso é preciso destacar que o mundo politeísta de então não era o único adversário que precisava ser enfrentado. O judaísmo aparecia como uma preocupação a medida que o movimento cristão precisava se distanciar da religião dos judeus, ao mesmo tempo que reafirmar a messianidade do Cristo. Embora as apologias não deixem de fora

²⁹ Mais à frente, Quasten (1978, p. 189) explica a ausência do aprofundamento de temas doutrinários, como a pessoa do Salvador e a atuação da graça, em decorrência da falta de maior conhecimento de seus destinatários.

o caráter separatista para com os judeus, “a apologética antijudaica ocupa dentro da literatura cristã antiga um espaço relativamente pequeno” (DROBNER, 2008, p. 76).

Diante da discussão acerca dos pontos essenciais partilhados pelas apologias, Drobner (2008, p. 78) os resumem em três tarefas fundamentais. A primeira delas foi a comprovação da natureza injustificável dos ataques nos quais os cristãos estavam sendo vítimas, não havendo qualquer tipo de plausibilidade para tais atitudes. A segunda tarefa foi a de apresentar de forma real a natureza prática dos cristãos, onde os mesmos julgavam certas acusações como total falta de conhecimento e, portanto, falsas. Por fim, a terceira tarefa, segundo Drobner (2008, p. 78), foi a de “fundamentar racionalmente e justificar a fé cristã, demonstrando a inferioridade das convicções de fé dos adversários”.

Todos esses elementos, como veremos mais detalhadamente, estão presentes nesses escritores cristãos do segundo século. Para compreendermos o panorama desse movimento abordaremos algumas apologias, destacando suas características gerais, pois não é objetivo deste trabalho o aprofundamento de cada uma delas. São escritos, vale acentuar, que se inserem no que Drobner (2008, p. 70) chamou de “literatura da era das perseguições”³⁰.

Em outras palavras, são as produções que se inserem mais diretamente no contexto das perseguições anticristãs abordadas no primeiro capítulo. Contexto em que existia uma carência de legislação direta em desfavor da crença cristã, ao contrário do que se verá com o imperador Décio a partir da segunda metade do século III, prevalecendo, no caso aqui abordado, as orientações dadas por Trajano em resposta à carta de Plínio. É essa circunstância que define a primeira etapa das perseguições aos cristãos, compreendidas como assistemáticas e pontuais, marcadas por fatores como a mobilização popular, por exemplo.

Dentre os autores cristãos, nos quais seus escritos chegaram até nós, destacamos os apologistas Justino Mártir, Taciano, Teófilo de Antioquia, Aristides, e Atenágoras de Atenas. Este último será tomado como objeto principal, pois a partir dele adentraremos na prática cristã e nos vestígios que seu escrito nos permite refletir acerca dos conflitos com o Império Romano. Por este fato, neste capítulo, o colocaremos em tópico específico. Acrescentemos a esses fatores o fato das apologias aqui escolhidas serem de língua grega, além de terem chegado até nós com quase totalidade.

³⁰ Decorrente desse período, além das apologias, podemos destacar a produção literária relativa aos mártires, a exemplo de relatos e testemunhos, revestida também de elementos peculiares, como o caráter lendário e extraordinário.

2.1 - Cristianismo e produção escrita: as apologias

Os manuscritos cristãos dos primeiros séculos, sobretudo àqueles escritos nos três primeiros, percorreram caminhos diversos, nem sempre agradáveis, como é o caso daqueles que em sua trajetória se perderam e não chegaram até nós. Sobre alguns destes últimos, temos conhecimento graças à menções em fontes antigas ou por meio de esparsos fragmentos. Exemplos claros são as apologias de Quadrato, que considerada como a mais antiga não chegou até nós, e a de Melitão de Sardes, que escreveu a Marco Aurélio.

Toda essa realidade faz com que Rita dos Santos (2006, p. 17) afirme, ao tratar sobre a trajetória dos escritos cristãos, que “cada manuscrito, cada códice da antiguidade greco-romana que chegou até nós teve a sua odisséia particular”. Segundo ela, é graças ao mundo bizantino que tais textos foram conservados, sendo o responsável pelo que hoje possuímos de legado grego (SANTOS, 2006, p. 19).

Fócio (820-895), patriarca de Constantinopla, e, após dele, Aretas (séc. X), arcebispo de Cesaréia da Capadócia, são personalidades marcantes na conservação e transmissão desses escritos, além de outros eruditos bizantinos que em suas bibliotecas particulares conservaram esses manuscritos gregos. Suas bibliotecas, como a *Bibliotheca Focii*, por exemplo, conseguiram reunir leituras tanto do mundo cristão como politeísta. Porém, é a Aretas que muitos estudiosos conferem importância singular.

Depois de Fócio, Aretas (séc. X), *metropolita* (arcebispo) de Cesaréia da Capadócia, é a personalidade de maior destaque na história dos manuscritos gregos. Foi o primeiro erudito a demonstrar especial interesse pelos Padres anteniceanos, além dos clássicos. Sua biblioteca era célebre pela diversidade, pois aí se encontravam Homero, Píndaro, obras do teatro clássico, Teógnis, Calímaco, Marco Aurélio, Pausânias, Platão, Aristóteles e Luciano, ao lado de textos teológicos e sagrados. Copiando e mandando copiar, Aretas acumulou um acervo colossal que, segundo filólogos e historiadores, fez a glória das bibliotecas da Europa: a Bodleiana (Oxford) possui um Platão e um Euclides; a de Veneza, um Homero; o Museu Britânico, um Aristóteles; a de Roma, um Marco Aurélio; a de Viena, três cópias de Luciano de Samósata, e as já mencionadas (de Florença e da França) a respeito do *corpus clementinum*. O que caracteriza, *a fortiori*, os códices de Aretas não é apenas a excelente qualidade do trabalho dos copistas e do pergaminho, mas os escólios e correções feitos por sua própria mão (SANTOS, 2006, p. 24).

O *Corpus Apologeticum* de Aretas, por meio do Códice *Parisinus graecus* 451, conservou algumas obras de Clemente de Alexandria, Eusébio de Cesaréia, e os escritos de Justino Mártir e Atenágoras, sendo esses dois últimos de nosso interesse, pois são

autores cristãos que escreveram suas apologias no período em que estamos abordando, e nas quais tomaremos para reflexão. Não obstante, outros escritos tiveram uma trajetória não muito a contento, experimentando muitas dificuldades ao longo do percurso. Esse é o caso da apologia que, sem autoria definida, chegou até nós, a carta a Diogneto³¹ - encontrada em 1436 por acaso, quando em Constantinopla estava sendo usada para embalar peixes (LOPES, 2014, p. 99; MORESCHINI e NORELLI, 1996, p. 291).

Mesmo com autoria desconhecida, seu conteúdo é importante para nós, pois se insere no contexto na qual estamos analisando, sendo, portanto, nosso ponto de partida para os apontamentos que nesse tópico serão traçados. Infelizmente sua datação ainda é incerta. Considerando o conteúdo e a forma, alguns estudiosos situam “*A Diogneto* entre a metade do século II e os inícios do século III” (MORESCHINI; NORELLI, 1996, p. 291).

Descartando a designação de apologia, Drobner (2008, p. 81) considera o escrito mais como uma “propaganda em favor do cristianismo”. Apesar das críticas quanto ao conteúdo e a forma que ainda impera sobre a carta, como a possível união de escritos variados, mas que não possui sustento, ela é fundamental para compreendermos a realidade em que estamos nos debruçando.

Pelo título, o escrito possui como destinatário Diogneto. Porém, a informação divide opiniões, pois ainda não há uma certeza quanto a ficcionalidade ou não da personalidade na qual o escrito parece se destinar. Pelos elementos da carta, Geraldo Lopes (2014) a insere no rol dos escritos do período apostólico. Segundo ele, “a escolha para inseri-lo nesse espaço é devido ao seu conteúdo, muito semelhante aos demais que compõem o estudo era apostólica” (LOPES, 2014, p. 99).

Apesar das incertezas, o escrito que ficou conhecido como *A Diogneto* apresenta elementos importantes, pois, além de ressaltar o caráter superior da crença dos cristãos, elemento característico das apologias, apresenta também uma descrição da realidade do indivíduo cristão inserido no mundo. Além de dizer que os cristãos não se diferenciam das outras pessoas e “nem têm algum modo especial de viver”, faz questão de ressaltar que “casam-se como todos e geram filhos, mas não abandonam os recém-nascidos. Põem a mesa em comum, mas não o leito; estão na carne, mas não vivem segundo a carne”

³¹ Alguns estudiosos, a exemplo de Paul Andriessen, passaram a ver no escrito *A Diogneto* a apologia de Quadrato que, perdida, não chegou até nós. Segundo Eusébio de Cesaréia (IV, 3), a apologia foi escrita ao imperador Adriano, sendo a primeira obra apologética produzida. Não obstante, essa teoria (de Andriessen) não foi aceita com animação.

(*CARTA A DIOGNETO*, 5, 1. 6-8). Em outros trechos afirma que “obedecem às leis estabelecidas” e que “são desconhecidos e, apesar disso, condenados” (*CARTA A DIOGNETO*, 5, 10. 12).

Todos esses dados fazem referência às denúncias da população em desfavor dos adeptos da crença cristã, que são alvos de acusações como uniões ilegítimas, canibalismo e ateísmo, além de serem desobedientes diante da realidade imperial. O autor da carta *A Diogneto* parece tocar nesses pontos, mas sem estabelecer um choque duro com o universo politeísta. Porém, o que nos chama mais atenção é o fato desse desconhecido autor cristão assumir novidade que é o cristianismo, matéria na qual os “outros apologistas tentaram exorcizar recorrendo ao argumento da anterioridade dos profetas bíblicos em relação à poesia e à filosofia grega” (MORESCHINI; NORELLI, 1996, p. 292).

Essa maneira de apresentar o cristianismo se difere de outros apologistas, que articulam o mundo grego, antes de Jesus, em sua retórica. É caso de Aristides, que escreve sua apologia ao imperador e é comumente nomeada de *Discurso aos gregos*. Considerando as informações de seu escrito, e com base nos dados fornecidos pelo historiador cristão Eusébio de Cesaréia (*HE*, IV, 3), que coloca a apologia de Aristides no período de produção da de Quadrato, perdida, temos aqui a apologia mais antiga.

Contudo, as questões em torno desse escrito não deixam de apresentar seus problemas. Segundo Eusébio (*HE*, IV, 3), assim como Quadrato, Aristides destina sua apologia ao imperador Adriano (117-138). Os problemas em torno do destinatário começam quando são encontrados fragmentos em diferentes línguas, cada uma delas dirigidas a um imperador diferente: ao imperador Adriano na versão grega e armênia e ao imperador Antonino Pio na versão siríaca³². Apesar dessas indagações e concordando com grande parte dos pesquisadores (GILSON, 1995; QUASTEN, 1962), situamos a apologia no período do governo de Adriano, permanecendo ainda o valor de sua antiguidade, primeira metade do século II.

Mesmo diante dessas questões, que aqui não compete fazer uma análise aprofundada, o contexto não muda. O cenário é de uma pesada campanha difamatória contra os cristãos, se fazendo urgente uma resposta à altura. Para Etienne Gilson (1995, p. 2), em Aristides já aparecem “algumas teses cuja inspiração filosófica é manifesta”, fazendo Deus, por exemplo, a causa explicativa para a regulação do universo. Todavia,

³² A versão considerada neste trabalho é a partir dos fragmentos gregos.

uma das grandes marcas que a apologia de Aristides nos apresenta é a divisão que o autor cristão faz dos povos como raças (a partir do capítulo 2), se objetivando expor “quem participa da verdade e quem do erro” (*ARISTIDES DE ATENAS*, 2, 1).

Sob essa motivação ele divide os povos em três raças principais, classificando os que adoram muitos deuses, isto é, os politeístas (caldeus, gregos e egípcios), os hebreus e os cristãos³³. Toda essa sistematização dos povos do mundo o possibilita afirmar a superioridade do cristianismo, uma vez que os que adoram vários deuses se deixaram levar pelo erro e os judeus, mesmo sendo monoteístas, se distanciaram da verdade. Os cristãos, dessa forma, são assim chamados por que, por meio de Jesus, servem à justiça.

Ao discorrer sobre os demais povos, sobretudo os gregos (ao contrário dos judeus, que não se alonga muito), demonstra certo conhecimento sobre as figuras míticas, pois discursa sobre muito de seus deuses, o que expressa uma articulação desse conhecimento, rebaixando as demais culturas em favor do cristianismo. Embora uma apologia consideravelmente pequena, toda essa exposição inicial parece ser uma introdução para a exposição de sua conclusão, onde afirma que o culto a esse Cristo é a base para uma vida exemplar, sendo a virtude fundamento para a prática cristã.

Com isso elenca uma série de atitudes que não fazem parte da vida dos cristãos, declarando que “não adulteram, não fornicam”, “empenham-se em fazer o bem aos inimigos, são mansos e modestos”. Além do mais “abstêm-se de toda união ilegítima e de toda impureza”, não chamando uns aos outros de “irmãos segundo a carne, mas segundo a alma” (*ARISTIDES DE ATENAS*, 15). Essa defesa da prática cristã é muito importante diante dos rumores populares que circulavam no Império, não deixando de ter eco na retórica apologética de Aristides, mesmo de forma breve, se comparada com o que escreve sobre as raças do decorrer do escrito.

Se na primeira metade do século II isso já é expresso, na segunda metade os argumentos da crença cristã se tornam mais encorpados. Além do crescimento do cristianismo, aumentando conseqüentemente sua visibilidade, os problemas que afetam o Império também ganham força, colocando sobre os cristãos o peso de serem os causadores do que de ruim acontecia. Se como disse Etienne Gilson (1995, p. 2) a inspiração filosófica já transparece em Aristides, nos apologistas posteriores ganhará relevo considerável, e de maneiras singulares, constituindo um elemento muito

³³ As versões siríaca e armênia dividem os povos da terra em 4 estirpes (bárbaros, gregos, judeus e cristãos), diferente da divisão apresentada pelos fragmentos gregos, aqui utilizada, que se dá em três grupos: politeístas (bárbaros, gregos e egípcios), judeus e cristãos (MORESCHINI; NORELLI, 1996, p. 276).

apreciável. Exemplo desse novo cenário da apologética cristã é Justino Mártir, que escreve nos primeiros anos da segunda metade do século em questão.

Justino de Roma (ou mártir) é considerado um dos maiores nomes desse movimento apologético que ganha intensidade no segundo século. Geraldo Lopes (2014, p. 124) chega a afirmar que Justino “é o mais importante dos Padres apologistas do século II”. Nascido na região da Samaria, teve como base para sua educação a cultura grega. Prova disso foi sua trajetória até se encontrar com o cristianismo, conforme ele relata no início de sua obra *Diálogo com Trifão*. Conforme o próprio Justino narra nessa conversa com um judeu denominado Trifão, chegou a percorrer diversas correntes filosóficas, estoicismo, aristotelismo, pitagorismo e platonismo. Por fim chega no cristianismo, encontrando a filosofia verdadeira (MORESCHINI; NORELLI, 1996, p. 277).

Além do *Diálogo com Trifão*, outras duas apologias são atribuídas de forma autêntica a Justino³⁴. Em relação às apologias, Eusébio de Cesaréia (*HE*, IV, 18, 2) nos informa sobre, “em primeiro lugar, o discurso dirigido a Antonino, o Pio, e a seu filho, bem como ao senado romano”. Em seguida, sobre a segunda, menciona uma apologia endereçada ao “sucessor homônimo do imperador supramencionado, Antonino Vero”, que seria Marco Aurélio.

Contudo, ao considerarmos o códice grego que nos fez chegar tais escritos, e partindo de alguns fragmentos presentes em Eusébio, que cita partes das duas apologias (*HE*, IV, 8, 3-8; 12, 12; 17, 2-13), mas presentes somente na primeira, “discute-se apenas se se trata de duas apologias separadas ou de uma apologia em duas partes” (DROBNER, 2008, p. 83). Essa mesma discussão é comentada por Moreschini e Norelli (1996, p. 277), que definem a questão como controversa, afirmando que há um debate “entre os estudiosos de se a mais curta apologia é um apêndice ou uma segunda parte da primeira, ou se é uma obra independente ligada a uma circunstância particular [...]”.

Ao tecer comentários introdutórios sobre a então segunda apologia, Roque Frangiotti (1995), chama a atenção para o fato de que a segunda apologia não se inicia com cabeçalho e destinatário, além de fazer alusão a um fato relativamente recente. Com isso chega a afirmar que “há uma única apologia em duas partes”, sendo a segunda parte um complemento.

³⁴ Na *História Eclesiástica* (Livro IV), escrita por Eusébio de Cesaréia, o autor elenca uma série de obras sob autoria de Justino. Porém, tal atribuição ainda é vista com certa desconfiança, sendo confirmada somente as apologias e o *Diálogo com Trifão*, obras que chegaram até nós.

Sobre as motivações para essa segunda redação, Frangiotti (1995, p. 87) indica as mesmas da primeira, haja vista a ampliação dos temas. Drobner (2008) também ressalta como motivo a ocasião, pois “o prefeito romano Urbico tinha mandado executar três cristãos unicamente por terem confessado o *nomem christianum*” (DROBNER, 2008, p. 85). De todo modo, consideramos, assim como grande parte dos estudiosos, tais textos de Justino como duas apologias (I e II), formando um bloco apologético escrito com uma só finalidade, a defesa da fé cristã.

Embora essa discursão pareça secundária, ela é importante a medida que nos fornece informações quanto a data de composição da obra, nos ajudando a situar o escrito e o contexto. A julgar pelo destinatário da apologia, o primeiro marco que temos é o governo de Antonino Pio. Logo na dedicatória ele deixa claro: “Ao imperador Tito Élio Adriano Antonino Pio César Augusto, ao seu filho Veríssimo, Filósofo, e a Lúcio, filho natural do César, filósofo e filho adotivo de Pio [...]” (*JUSTINO DE ROMA*, I Apologia, 1, 1). Com isso, temos o limite temporal do ano 147 ao ano 161. Nesse sentido, considerando outras informações, a exemplo da referência ao nascimento de Cristo³⁵ e um fato ocorrido no tempo do prefeito Félix de Alexandria, que esteve no governo de Alexandria de 148 a 154, Frangiotti (1995, p. 13) situa o ano de escrita por volta de 155.

Já para a segunda apologia, Frangiotti (1995, p. 13) define como limite os anos 155 a 160, tendo como base a menção, no decorrer do texto apologético, do prefeito de Roma Lólio Úrbico, com atuação de 144 a 160³⁶. Na primeira apologia, ao se esquivar das calúnias dirigidas aos cristãos (*JUSTINO DE ROMA*, I Apologia, 1, 1), embora apresente pontos em comum com outras apologias, a exemplo da associação de atividade delituosa ao nome “cristão”, Justino nos fornece informações acerca da liturgia e da prática cristã, além de temas caros ao cristianismo, como a ressurreição.

Entretanto, é na segunda apologia que Justino apresenta uma de suas ideias principais, ou pelo menos a que o celebrizou: sua compreensão quanto a doutrina do *Logos*. Embora tal conceito seja melhor interpelado no próximo capítulo, quando de sua utilização por Atenágoras, convém destacar em Justino a forma como ele se apropria desse elemento característico da filosofia grega, o aproximando da crença cristã.

³⁵ O trecho correspondente a essa informação é onde Justino afirma: “Cristo nasceu somente há cento e cinquenta anos sob Quirino e ensinou sua doutrina mais tarde, no tempo de Pôncio Pilatos” (*JUSTINO DE ROMA*, I Apologia, 46, 1).

³⁶ Se a primeira apologia é datada para o ano, aproximadamente, de 155, a segunda, escrita após esta, tem como limite máximo o ano 160, ano em que Lólio Úrbico deixa a prefeitura de Roma.

Partindo da ideia de que o *Logos* é Cristo, o verbo encarnado, e que sendo Filho de Deus, já existia desde o princípio, Justino afirma que esse mesmo *Logos* sempre esteve presente na vida dos homens, fazendo parte deles, como um elemento divino em cada ser humano. A compreensão do chamado *Logos Spermatikos*, ou sementes do Verbo, mantêm a crença cristã em profundo diálogo com o mundo grego, pois, conforme o próprio Justino afirma, a semente do verbo “se encontra ingênita em todo o gênero humano” (*JUSTINO DE ROMA*, II Apologia, 7, 1).

A tese de Justino o possibilita fazer referências a pensadores gregos que, impulsionados pela ação do Verbo, puderam experimentar o caminho em busca da verdade, mas de forma parcial, pois o encontro integral se deu somente com os cristãos. Em outras palavras, pela ação do “verbo seminal”, outra expressão para se referir a essa ideia que Justino apresenta, os filósofos “falaram verdades que muito se assemelham às doutrinas cristãs” (SANTOS, 2012, p. 46).

Em Justino essa forma de pensar não é vazia em si mesma, mas fornece base explicativa para o autor cristão demonstrar as divergências entre os gregos, com suas diversas escolas. Nessa argumentação, faz uma crítica ao politeísmo, cuja força, segundo ele, se assenta sob ação dos demônios, também causadores das presentes perseguições aos cristãos, como aconteceu com Sócrates e Heráclito no passado, que ao viverem conforme o *Logos*, foram perseguidos (*JUSTINO DE ROMA*. I Apologia, 46, 3).

Com a doutrina cristã do *Logos*, Justino se utiliza claramente do mundo cultural e filosófico grego. Tal aproximação, à medida que esta é útil à sua retórica apologética, forma a base para o seu pensamento. Não é a primeira vez que um autor cristão faz uso dessa categoria filosófica em favor do cristianismo. Além de traçar um percurso da compreensão do *Logos* no mundo grego, desde os pré-socráticos até os estoicos, que compreendiam o *Logos* como princípio organizador do universo, Samuel Santos chama a atenção para o fato de que “o autor do *Evangelho de João* foi o primeiro a utilizar o termo *Logos* identificando-o com o Cristo” (SANTOS, 2012, p. 38).

Em Justino, sob influência desses escritos cristãos joaninos, a ideia do *Logos* ganha novo formato, sendo a presença da semente do Verbo nos poetas gregos a grande diferença em relação ao Evangelho de João (SANTOS, 2012, p. 38). Nesse sentido, e considerando toda a produção do autor cristão, Gilson observa que Justino não se objetiva fazer uma exposição dos postulados da fé cristã, “menos ainda desenvolver concepções filosóficas a que ele aderiria. Justino não faz mais que tocar de passagem os pontos sobre os quais julga útil justificar a fé cristã” (GILSON, 1995, p. 6). E mais do que isso, como

continua o citado autor, pois em Justino a revelação da doutrina cristã se transforma no ponto alto de algo mais abrangente, pois assimila tudo o que é verdadeiro e o que é bom (GILSON, 1995, p. 8).

Se Justino conservou certo comedimento para com a cultura grega, mantendo pontos de contatos quando esta lhe era propício, Taciano, O Sírio, seu discípulo, se mostra na contramão a essa forma de proceder. Seu escrito de caráter apologético, traduzido comumente como *Discurso contra os gregos*, único que nos chegou completo, revela um distanciamento muito perspicaz de tudo o que vem do helenismo.

Sua linguagem, por exemplo, chama a atenção, levando muitos a ressaltarem a maneira com a qual lida com tal universo, definindo como “polêmica demolidora, violenta, áspera e implacável” (LOPES, 2014, p. 113). De fato, a completa rispidez com a qual Taciano, em sua apologia, se relaciona com a cultura grega, se comparado com os demais apologistas, é o mais característico, sendo esse elemento a razão de sua distinção.

Talvez essa sua particularidade dialogue com sua trajetória de vida. Após sua conversão ao cristianismo, se torna discípulo de Justino, em Roma. Em decorrência de sua adesão à crença cristã, produz seu escrito apologético, por volta do ano 170. Com a morte de seu mestre, retorna ao Oriente, de onde é natural (Assíria). Chegando lá se desvia do pensamento cristão ortodoxo, fundando um grupo marcado pelo acentuado rigorismo moral³⁷. Esse fato se dá pelo ano de 172 (LOPES, 2014; MORESCHINI; NORELLI, 1996). Embora sua saída do cristianismo dito ortodoxo seja posterior à redação da apologia, ela talvez já dê sinais de sua forte personalidade, tendendo a visões mais austeras e autoritárias.

Mesmo sob título de discurso, e não apologia, sua produção se insere no contexto acentuado. Fazendo uma comparação com Justino, Gilson destaca que Taciano é “o protótipo e o ancestral desses pensadores que o cristianismo, fechado em si mesmo, está mais pronto a excluir do que curioso a assimilar” (GILSON, 1995, p. 9). Isso é claro em seu escrito apologético. Logo no início faz lançar questionamentos retóricos sobre a filosofia grega: “Com a vossa filosofia, o que produzistes que mereça respeito? Quem, dos que passam pelos mais notáveis ficou isento de arrogância?” (*TACIANO, O SÍRIO, Discurso contra os gregos*, 2). Com essas perguntas estabelece o tom de sua metodologia, presente no decurso de sua maneira de pensar.

³⁷ Algumas fontes antigas nos fornecem informações sobre a vida de Taciano. Além de Eusébio de Cesaréia, por meio de sua História eclesiástica, temos, por exemplo, Irineu de Lyon, que em seus escritos comenta acerca do fato.

Em meio a esses predicados, Taciano não deixa de transparecer para o leitor o contexto em que estamos refletindo. Tocando nos temas fundamentais da crença cristã, como a reafirmação do monoteísmo e a encarnação do Verbo, o apologista Taciano põe em relevo o contexto acusatório no qual os cristãos vinham sofrendo, reiterando que “entre nós não existe antropofagia” e que “as informações que recebi disso são falsos testemunhos” (*TACIANO, O SÍRIO*, Discurso contra os gregos, 25).

Em outros trechos aborda dimensões da conduta cristã, ressaltada pela recusa ao teatro e a prática de gladiadores. Traz presente também a vinculação da atividade criminosa com aqueles que carregam o nome de “cristãos”, criticando tal prática sem uma correta averiguação, como também salientam os outros apologistas (cf. *TACIANO, O SÍRIO*, Discurso contra os gregos, 22. 23. 27).

Nessa caminhada pelo segundo século, destacando os principais escritos apologéticos, de língua grega, que surgem em resposta ao contexto de então, ainda nos resta dois apologistas, nomes que aparecem com unanimidade nos pesquisadores que possuem como objeto de estudo essa literatura. São eles Atenágoras de Atenas e Teófilo de Antioquia. Em relação a Atenágoras, o abordaremos em um tópico separado, sendo geralmente colocado, considerando a data de composição de suas obras, logo após a Taciano. Já em relação a Teófilo de Antioquia, também pelo aspecto cronológico, o mesmo é considerado como o último apologista do século II (FRANGIOTTI, 1995, p. 205).

Sobre Teófilo, Eusébio de Cesaréia (HE, IV, 20) nos informa que foi o sexto bispo de Antioquia³⁸ e que escreveu algumas obras. Contudo, dentre seus escritos, só nos restaram três livros intitulados *A Autólico* (livro I, II e III). Autólico seria o nome de uma personalidade na qual o apologista de Antioquia estabelece diálogo. Embora não tenha o estilo de Justino ou Atenágoras, que escreve em formato de petição, seu objetivo ainda continua sendo a defesa da crença cristã diante do mundo politeísta. Autólico representa essa cultura greco-romana que ainda mantém suas dúvidas quanto ao cristianismo.

Os escritos de Teófilo não se distanciam das demais apologias, cujo pensamento é articulado com o objetivo de se desviar das acusações nas quais os cristãos estavam sendo vítimas. Quanto à Autólico, além de ser “pagão”, as informações sobre sua pessoa ainda estão em debate. Mesmo sendo um particular, isso não restringe o ambiente público

³⁸ Pelo que sabemos, foi o único dos apologistas que chegou a ocupar tal posição.

no qual o escrito poderia circular, e é nele que encontramos informações substanciais para a análise geral que tencionamos realizar.

O primeiro ponto diz respeito ao próprio autor. Considerando a referência feita aos rios Tigre e Eufrates, onde afirma que “são bem conhecidos entre nós, pois correm perto de nossas regiões” (*TEÓFILO DE ANTIOQUIA*, Segundo livro a Autólico, 24), Frangiotti (1995, p. 205) afirma que o presente apologista é “originário da Síria ou Assíria”. Em relação ao período de produção da obra, é comum situá-la um pouco após o ano 180, já que Teófilo apresenta uma cronologia que se encerra com o imperador Marco Aurélio (FRANGIOTTI, 1995, p. 209; MORESCHINI; NORELLI, 1996, p. 289).

No decorrer de sua apresentação apologética do cristianismo, muitos assuntos importantes são debatidos. A crítica ao politeísmo perpassa os três livros. “Os nomes dos deuses, aos quais dizes cultuar, são nomes de homens mortos”, afirma ele no primeiro livro (*TEÓFILO DE ANTIOQUIA*, Primeiro livro a Autólico, 9). No segundo livro (4-8), ao demonstrar a contradição dos filósofos gregos em pensar as realidades divinas, toma impulso para declarar que foram os homens de Deus e os profetas, “sob influência dessa sabedoria, que falaram sobre a criação do mundo e sobre tudo o mais” (*TEÓFILO DE ANTIOQUIA*, Segundo livro a Autólico, 9).

No terceiro livro *A Autólico* Teófilo apresenta com clareza, através da refutação, os comentários considerados insidiosos que circulavam em desfavor dos cristãos, definido, pelo apologista, como “discursos de homens insensatos”. Segundo o próprio Teófilo, um dos boatos era de que estavam “espalhando que temos mulheres em comum e que não nos importamos com quem nos unimos”. Na sequência, continua: “dizem que mantemos relação carnal com nossas próprias irmãs e, o que é mais ímpio e cruel, que nos alimentamos de carnes humanas” (*TEÓFILO DE ANTIOQUIA*, Terceiro livro a Autólico, 4).

Sua descrição sobre essas realidades caluniosas é muito importante, pois nos dá a conhecer com mais concretude os comentários que circulavam. Ao fazer a contestação dessas declarações, o cristão antioqueno tenta fazer uso de pensadores do próprio mundo grego, mostrando que aqueles que ensinam a antropofagia são, por exemplo, Zenão, Diógenes e Cleantes, e que a moral cristã não permite esses tipos de atitudes, sendo muito superior. Para comprovar a antiguidade do cristianismo, definida como uma religião nova, Teófilo faz uso de marcos cronológicos desde a história dos hebreus. Ele faz isso cruzando com outras fontes do mundo grego, como Platão, confirmando, assim, sua educação helênica.

Com Teófilo, terminamos a relação dos apologistas que, com muito destaque, surgem no decorrer do século II. Cada autor cristão escreve à sua forma, mobilizando ao seu objetivo sua formação intelectual e sua visão de mundo, mediados por sua inserção no tempo e no espaço. Apesar de suas particularidades, todos eles nos permitem adentrar em temas comuns, revelando as especificidades das circunstâncias. Apresentada essa visão geral da atividade apologética, adentraremos, a partir do próximo tópico, em Atenágoras de Atenas, onde considerando seus elementos, nos será possível perceber a crença cristã e os conflitos com o universo greco-romano a partir de seu olhar, questionando-o e problematizando-o.

2.2 - O apologista Atenágoras de Atenas e a *Petição em favor dos cristãos*

Sobre a figura de Atenágoras de Atenas não dispomos de muitas informações. A ele são atribuídas 2 obras, uma apologia e um escrito onde o autor reflete acerca da ressurreição dos mortos, que inclusive dá nome ao respectivo tratado. O escritor e historiador antigo Eusébio de Cesaréia, que em sua *História Eclesiástica* nos transmite informações não só dos fatos que se propõe a narrar, mas também de autores e obras que tiveram ressonância no período, não faz nenhuma menção à Atenágoras e a seus escritos.

Da mesma forma, o pensador cristão Jerônimo de Estridão (347-420), que ao escrever *De Viris Illustribus* aborda importantes personalidades desde os apóstolos até ele próprio, não nos fornece nenhum dado e nem faz referência ao apologista ateniense. As únicas informações que possuímos de Atenágoras são suas obras que, chegando até nós, são indicadas como sendo de sua autoria, embora o tratado sobre a ressurreição seja por alguns estudiosos colocado sob suspeita.

Para não dizermos que sobre ele não há nenhuma referência, Frangiotti (2015, p. 113) afirma que “dele se encontra uma menção no tratado *Sobre a ressurreição* I, 37,1, de Metódio de Olimpo (sécs. III-IV)”. Além disso, ressalta o fato de que “sua identificação com o Atenágoras ao qual o filósofo grego Boeto dedicou um escrito *Sobre algumas expressões difíceis em Platão*, carece de fundamentos”.

Além da qualificação de apologista, sendo notável defensor do credo que professava, sua trajetória como cristão ou atividade nos é desconhecida. Baseado em Filipe de Sides, historiador cristão do século V, Atenágoras é colocado como o “primeiro diretor da escola catequética de Alexandria” (MORESCHINI; NORELLI, 1996, p. 287),

mas como também observou Moreschini e Norelli (1996, p. 287; 341), tal informação ainda permanece muito enigmática, não sendo digna de grande valor.

De todo modo, nessa busca por informações sobre nosso apologista cristão, o arcebispo bizantino de Cesaréia da Capadócia, Aretas, que viveu no século X, tem importância singular. Graças a ele, que copiou e reuniu em sua biblioteca importantes documentos do mundo antigo, é que foram conservadas as obras de Atenágoras de Atenas que hoje possuímos. Aretas contava com o trabalho de escribas, dentre eles o notável copista Βαάνης νοτάριος (Baanas), que além de ter trabalhado no *Codex* que nos transmitiu a apologia de Atenágoras, copiou também outros manuscritos.

De seus códices (*Codex Aretas*), o que mais nos interessa é o *Parisinus graecus 451*. Datado de 913-914, o referido é composto por 403 fólios³⁹. Tal *Codex*, além de preservar as obras de Atenágoras de Atenas, trazendo a nós seu nome e sua produção, legou-nos também os escritos de Justino de Roma, Clemente de Alexandria e do historiador Eusébio de Cesaréia⁴⁰.

O interesse de Aretas pela literatura antiga, tanto os escritos cristãos primitivos como os pensadores do mundo greco-romano, como Platão e Luciano de Samósata, constituiu para a posteridade uma importância salutar. O fascínio que tal mundo exerceu sobre ele foi sem dúvidas um dos fatores que ocasionou a preservação dos manuscritos que aqui nos interessam. Indubitavelmente, a prática da preservação não surge com ele, pois seus antecessores, a exemplo de André de Cesaréia e Fócio de Constantinopla, já haviam reunidos em sua biblioteca uma quantidade considerável de manuscritos antigos. Todos eles conseguiram sobreviver às intempéries do tempo e dos mais variados eventos históricos que se sucederam ao longo dos séculos.

³⁹ Fol. 1r. Clementis Alexandrini Liber adhortatorius (TLG 0555.001).

Fol. 57r. Ejusdem Pædagogus (TLG 0555.002).

Fol. 155r. Pseudo-Justini Martyris Epistula ad Zenam & Serenum (TLG 0646.007).

Fol. 163v. Ejusdem Oratio ad gentiles (TLG 0646.001) cum commentariis.

Fol. 188r. Eusebii Ariani Evangelica præparatio (TLG 2018.001).

Fol. 322v. Athenagoræ Atheniensis Legatio pro christianis (TLG 1205.001).

Fol. 348v. Ejusdem Sermo de resurrectione (TLG 1205.002).

Fol. 368r. Eusebii Ariani Liber adversus Hieroclem (TLG 2018.017) cum commentariis.

Informação disponível em: https://www-doaks-org.translate.google/resources/mmdb/manuscripts/2092?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pt&_x_tr_hl=pt-BR&_x_tr_pto=nui,sc

⁴⁰ Embora com fólios bastante desgastados e palavras ilegíveis, o manuscrito do *codex Parisinus graecus 451* se encontra em versão digitalizada (microfilme), disponibilizada pela Biblioteca Nacional da França. Seu acesso pode ser obtido através do link: https://gallica-bnf-fr.translate.google/ark:/12148/btv1b84701396.image?_x_tr_sl=fr&_x_tr_tl=pt&_x_tr_hl=pt-BR&_x_tr_pto=nui,sc.

Um exemplo claro foram as sucessivas invasões de outros povos que colocaram em perigo a cultura greco-romana representada pelo que ela tinha de mais expressivo, sua literatura. Não obstante, além dos perigos de natureza externa, é preciso considerar os fatores de natureza teológica presentes no interior do cristianismo ortodoxo/bizantino, onde Fócio e Aretas estavam inseridos. Conforme sustenta Rita dos Santos (2006, p. 22), “embora o Islã já se apresentasse como uma intermitente ameaça aos romanos orientais, as questões internas e de ordem teológicas ainda eram as mais sérias para a sobrevivência dos manuscritos antigos”.

Apesar da jornada que os códices de Aretas, ou seu *Corpus apologetarum*, percorreram, passando por mosteiros, como uma fuga das invasões empreendidas pelos turcos, até a posse particular de colecionadores, é ao período de renascença europeia que devemos o surgimento de alguns desses manuscritos, motivado pelo impulso de descoberta e interesse pelo mundo antigo dos pensadores renascentistas. Dessa forma, o Ocidente pôde vislumbrar com maior nitidez os escritos que hoje podemos nos debruçar (SANTOS, 2006, p. 27-28).

Ainda que os manuscritos cristãos dos primeiros séculos tenham, como definiu Rita, “a sua *odisséia* particular” (SANTOS, 2006, p. 17), não nos cabendo delinear minuciosamente esses passos, o *Parisinus graecus 451* findou na biblioteca nacional de Paris, possibilitando, dessa forma, intervenções e contribuições posteriores. Acerca da chegada dos manuscritos de Aretas ao território europeu, temos mais dúvidas do que certezas. Sobre essa questão, Rita dos Santos (2006, p. 28) apresenta-nos algumas possibilidades.

Uma delas se dá por meio do sábio grego Ioánnis Láscaris, que foi bibliotecário de Francisco I, rei da França, e que conseguiu reunir alguns manuscritos de Aretas. Uma outra possibilidade seria através de Henrique II, que teve posse de algumas produções escritas por meio de saques à bispados ortodoxos. Há ainda a chegada de sábios gregos vindos de Constantinopla, por volta de 1453, cujo traslado pode ter servido como oportunidade para a presença desses códices em território europeu. De toda forma, podemos concluir, sobre a questão, que “não encontramos nenhum indício de que, antes destas datas, o Ocidente guardasse, em alguma biblioteca, cópia ou os próprios manuscritos de Aretas” (SANTOS, 2006, p. 28).

Sobre as contribuições e interpretações posteriores, destacam-se os trabalhos realizados pelo naturalista suíço Conrad Gesner. Seu conhecimento de línguas como o latim e o grego, somado a seu interesse pelos livros, possibilitou a compilação de um

catálogo com diversas obras, a *Bibliotheca universalis*, incluindo as obras de Atenágoras de Atenas⁴¹. Para isso, segundo informações da Universidade de Genebra, na qual se encontra uma edição das obras de Atenágoras, datada de 1557, Gesner contou com as participações do francês Henri Estienne, estudioso da cultura clássica e também proprietário de uma gráfica, e de Petrus Nannius, humanista e erudito holandês. Além de estarem inseridos no mundo das letras clássicas, tais personalidades do século XVI atuaram como tradutores e comentaristas filológicos.

Após isso, diversos filólogos puderam se debruçar nos escritos de Atenágoras, dando também suas contribuições ao tecer comentários e, conseqüentemente, publicando outras edições. Nesse rol, algumas edições se destacam, dada a sua importância e o nome do comentador e intérprete. É o caso da edição latina de Edward Dechair, datada de 1706 e publicada na Inglaterra. Outra publicação de grande relevância foi o *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi*, datado de 1857. Tal *Corpus* se constituiu de uma Edição com comentários de Johann Karl Theodor von Otto, onde utilizou também a versão latina.

Outra importante reprodução do século XIX foram os fac-símiles do historiador, filólogo e bibliotecário francês Henri Omont, que reuniu escritos dos mais variados temas, a exemplo dos manuscritos gregos antigos e da área bíblica. Entretanto, para o século XIX, devemos a uma outra significativa personalidade a organização e reprodução de textos cristãos da era chamada Patrística, Jacques Paul Migne. Padre católico de nacionalidade francesa, reunindo textos de diferentes origens, grega, latina e oriental, conseguiu possibilitar um acesso mais facilitado a tais obras, importantes tanto para os estudos históricos como para aqueles de natureza teológica e filosófica.

Migne, com o objetivo de organizar uma biblioteca com característica universal e para o público erudito, reuniu pesquisadores especializados, elaborando um espaço equipado também para as impressões. A partir de 1840 publica suas primeiras enciclopédias. Especificamente em relação aos escritos cristãos dos primeiros séculos, em 1844 inicia a edição das fontes latinas, estando já a disposição em 1855, e a partir de 1857 realiza a impressão da *Patrologia grega* (LOPES, 2014, p. 278).

Sobre a organização das obras de Atenágoras de Atenas, as mesmas se encontram junto às apologias de Justino, Taciano, Teófilo e Hérmiás, referenciados em

⁴¹ A edição da apologia de Atenágoras organizada e comentada por Conrad Gesner, de posse da Universidade de Genebra, onde a mesma foi impressa, está disponível para baixar em: https://www.e-rara.ch/gep_g/content/titleinfo/682851.

J.-P. Migne, in: Patrologia (cursus completus) – series graecae, tomus VI, J.-P. Migne Editorem, 1857. Importante destacar que, em relação ao apologista ateniense, Migne fez uso dos comentários de Conrad Gesner. O trabalho empreendido por Migne é de inestimável valor, pois sua compilação e reimpressões, também fruto de edições precedentes, possibilitou o surgimento de diversos outros movimentos com o objetivo de melhor se debruçarem sobre as fontes antigas. É o caso do movimento protagonizado por Henri de Lubac e Jean Daniélou, ambos membros do clero católico⁴².

De Lubac e Daniélou iniciaram na França, por volta da década de 1940, um movimento de busca dos autores cristãos dos primeiros séculos e, conseqüentemente, de suas produções. Como resultado das pesquisas efetuadas, surgiu a coleção *Sources Chrétiennes*, reunindo diversas edições com traduções para as mais variadas línguas. Com língua portuguesa, temos no Brasil a coleção *Patrística*, traduzida e impressa pela editora Paulus.

Nesta, Atenágoras de Atenas integra o segundo volume, *Padres Apologistas*, acompanhado da *Carta a Diogneto*, e das obras de Aristides de Atenas, Taciano, Teófilo de Antioquia e Hérmiás. O trabalho de tradução ficou a cargo de Euclides Martins Balancin e Ivo Storniolo. Já a introdução e as notas da edição portuguesa das obras de Atenágoras de Atenas, assim como a dos demais textos presentes no volume, estão sob responsabilidade de Roque Frangiotti.

Apesar de todo o percurso que os escritos de Atenágoras percorreu, chegando mais próximo aos leitores de língua portuguesa através da edição proposta pela editora Paulus, o cristão ateniense escreveu em grego, e, diante das poucas informações que temos a seu respeito, suas obras são os únicos parâmetros que podemos utilizar para ponderações.

A considerar as cópias de Aretas e a reprodução de Migne presente em sua *Patrologia grega*, a apologia de Atenágoras é intitulada pela expressão grega de Πρεσβεία περι Χριστιανῶν (*Presbéia perì christianōn*). Tal expressão é traduzida por, aproximadamente, “Embaixada sobre os cristãos”. Para o latim, a transliteração do título,

⁴² No século XX, destaca-se também Panagiotes K. Chrestou, professor da Universidade Aristóteles de Tessalônica, da Grécia, e que é considerado um grande estudioso da patrologia grega. Seu nome figura entre as personalidades ortodoxas que se debruçaram sobre os chamados Padres da Igreja, ou dos escritos da era Patrística. Além dos nomes que citamos neste tópico, muitos outros poderiam ter lugar. Porém, nosso objetivo foi tão somente apresentar um panorama geral sobre o crescido campo de estudo que ora pontuamos.

feita por Migne, foi de “Legatio pro christianis”, conservando os mesmos vocábulos e o mesmo sentido semântico da expressão.

Ambas as expressões, latina e grega, dialogam com, e deixa explícito, o objetivo que Atenágoras se propõe a atingir, a defesa de sua fé. Além da alusão ao seu objetivo, o título se associa com a maneira na qual o mesmo intenta alcançar seus propósitos, fazendo uso de um texto estruturado em argumentos e alegações, semelhante a um documento oficial. Nesse sentido, apresenta uma retórica apologética fundamentada nos princípios do veículo no qual se utiliza, isto é, com talentosa formalidade, embora não deixando de expor seu pensamento acerca do tema que aborda.

A versão portuguesa, editada e publicada no Brasil pela editora Paulus, traz como título da apologia “Petição em favor dos cristãos”, expressão aqui empregada. Embora a tradução do título não seja idêntica à versão grega, ela também evoca o caráter apologético do escrito e a estrutura retórica com a qual Atenágoras trabalha. Além do mais, ressalta com mais propriedade o caráter de súplica que muitos autores concluem sobre a apologia de Atenágoras, não constituindo uma simples defesa retórica.

A maneira com a qual Atenágoras constrói sua apologia, fazendo uso de categorias filosóficas típicas do pensamento grego, instrumentalizando-as em sua retórica, assim como fez Justino, mostra o grande conhecimento que tinha acerca das produções dos poetas e filósofos. A utilização desse recurso retórico, como veremos no próximo capítulo, pode servir como indício de que nosso apologista cristão conhece bem o mundo cultural em que vive.

A própria epígrafe que acompanha as cópias do manuscrito de Aretas descreve Atenágoras como “filósofo cristão ateniense”. Se, partindo da compreensão de seu tempo, podemos considerar Atenágoras como Filósofo, a discursão continua em aberto. De todo modo, o conteúdo e a forma de seus escritos revelam a qualidade de sua produção, mostrando ser um intelectual com um pensamento articulado e firme em suas ideias.

Partindo de seu escrito apologético, Geraldo Lopes (2014, p. 115) faz uma avaliação generosa sobre o cristão ateniense, onde afirma que “a súplica apresenta Atenágoras como um autor de profunda erudição e cultura”. Mais à frente o descreve: “forte como filósofo e retórico, fino apreciador do temperamento intelectual de seu tempo e com um tato peculiar e delicado para tratar com os poderosos que se opunham ao cristianismo” (LOPES, 2014, p. 115).

Em contraste com outros apologistas gregos do século II, Berthold Altaner (1956, p. 124) vê em Atenágoras um grande avanço, cujo “progresso do pensamento

filosófico e teológico é inegável”. Nesse sentido, chega a afirmar que nosso apologista cristão “é um autor dotado de qualidades superiores a Justino quanto a linguagem, estilo, ritmo e disposição da matéria”.

Já em comparação a Taciano que, como vimos, mantêm uma postura mais violenta à filosofia grega, Atenágoras “toma uma atitude benévola” (ALTANER, 1956, p. 124). Todos esses elementos dota o cristão ateniense de características peculiares e distintas, embora o mesmo se equipare aos demais apologistas em diversos pontos, mas sem perder os elementos que lhe são próprios, mobilizados para uma finalidade específica, a defesa de sua fé.

2.3 – Adentrando na *Petição em favor dos cristãos*: destacando aspectos gerais

Os estudiosos que começaram a se debruçar sobre a *Petição em favor dos cristãos* (Πρεσβεία περι Χριστιανῶν) dividiu-a em capítulos, para facilitar tanto sua análise como a realização de referências. Ao todo, são 37, distribuídos na Introdução (1-3), onde expõe sua dedicatória, e nas três partes que compõem a *Petição*⁴³. Tais partes correspondem às principais acusações que são dirigidas aos cristãos e que Atenágoras tenta se defender.

Sobre tais acusações, ele as descreve na introdução (*ATENÁGORAS DE ATENAS*, *Petição em favor dos cristãos*, 1. 2. 3), que começa dedicando seu escrito aos destinatários, Marco Aurélio e seu filho Cômodo. Interessante notar que, uma vez feito isso, logo dá início aos seus argumentos, ressaltando que as diversas tradições presentes no Império e, conseqüentemente, a diversidade de deuses cultuados, são tolerados pelo poder imperial e suas leis. Para ele, partindo do contexto politeísta de então, “ímpio e sacrílego [é] não crer de modo algum em Deus” (*ATENÁGORAS DE ATENAS*, *Petição em favor dos cristãos*, 1).

O cristão ateniense não realiza essa constatação sem propósito. Ao contrário, faz essa declaração para introduzir sua insatisfação, ao mesmo tempo que sua súplica. Conforme ele mesmo diz, “[nós/cristãos] já ficamos sendo odiados, só em ouvir o nome”, acrescentando que “não são os homens que merecem o ódio, mas a injustiça, que merece pena e castigo”. Ao fazer isso, mostra para nós seu contexto difamatório. A ligeira

⁴³ Das fontes que utilizamos nesse trabalho, a *Patrologia grega* de Migne já traz essa divisão estabelecida. A mesma é seguida pela versão portuguesa que utilizamos, “*Petição em favor dos cristãos*”, publicado pela editora Paulus.

associação entre o nome cristão e atividade criminosa é fato mais que evidente em Atenágoras, marcando outros trechos do escrito apologético. Tal observação nos permite perceber o alinhamento da apologia de Atenágoras ao contexto geral do século II, estando esses pontos em comum com os outros apologistas.

Na sequência, ainda na Introdução, Atenágoras aprofunda a questão, nos mostrando com mais clareza, a partir de seu olhar, a situação na qual viviam os cristãos, alvos de penas e castigos só por professarem tal fé. Nesse sentido, o apologista apela para a lógica da justiça, onde ninguém deve ser condenado sem um julgamento prévio, e sim com base em provas. Com isso, não se furta às penalidades e castigos caso sejam comprovadas atitudes ilícitas, sendo, inclusive, obediente as determinações imperiais.

Não obstante, o que está em jogo nesse primeiro momento é o fato de haver um parecer desfavorável e hostil consolidado para com aqueles que se intitulam cristãos. Entretanto, com base no que diz Atenágoras de Atenas, esse não parece ser o procedimento adotado pelas autoridades, “pois os juízes não buscam averiguar se o acusado cometeu algum crime, mas tratam-no com insolência por causa do nome, como se fosse crime” (*ATENÁGORAS DE ATENAS*, Petição em favor dos cristãos, 2).

Essa discussão ocupa um espaço privilegiado na Introdução da *Petição em favor dos cristãos* (Πρεσβεία περι Χριστιανων), ao passo que parece constituir uma forte preocupação para os cristãos nos quais Atenágoras dá voz. Prova disso é que, em outra passagem, após apelar para a sabedoria e compromisso de seus destinatários, que julgam os atos praticados mediante análise e não somente levando em consideração uma simples designação (de cristão), o apologista ateniense coloca:

Definitivamente, o que o nome tem a ver com a maldade? Reclamamos que cada um seja julgado por aquilo de que foi acusado, e nos absolvam, se desfizemos as acusações, ou nos castiguem se somos réus de maldade. Que não sejamos julgados pelo nome, mas pelo crime, pois nenhum cristão é mau, a não ser que professe fingidamente o cristianismo (*ATENÁGORAS DE ATENAS*, Petição em favor dos cristãos, 2).

Tal citação resume bem o pensamento de Atenágoras de Atenas no início de sua Πρεσβεία, pois este é o elemento geral que motiva o trabalho de construção de seu escrito, podendo ser expresso em seu insistente pedido, “examine-se a vida dos que são acusados e deixe-se o nome livre de qualquer acusação” (*ATENÁGORAS DE ATENAS*, Petição em favor dos cristãos, 2).

Sobre a fonte das acusações, o apologista deixa explícito a contribuição da população, onde o autor cristão, ao se dirigir a Marco Aurélio e Cômodo, define os comentários acusatórios como “rumores vulgares e irracionais”. A participação da classe popular, na qual ele chama de *vulgo*, marca toda a apologia, e não só a introdução. No capítulo 13, por exemplo, além de reafirmar que a origem das acusações sofridas está nos rumores da população, aponta o desconhecimento desta no que se refere a doutrina dos cristãos, qualificando o vulgo como “ignorantes e alheios”.

Partindo disso, para que nada fique subtendido e seu pedido se faça claro, o cristão de Atenas apresenta as acusações que estão sendo disseminadas entre o povo. Segundo ele, “são três as acusações que se propagam contra nós: o ateísmo, os convites de Tiestes, e as uniões edípicas” (*ATENÁGORAS DE ATENAS*, Petição em favor dos cristãos, 2)⁴⁴. Além de classificá-las como “intriga e calúnias vazias”, Atenágoras reafirma a inocência dos cristãos. Com essas três queixas em desfavor dos adeptos de sua crença, que parecem ser as principais (ou as de natureza mais abrangente), Atenágoras estrutura seu texto, revelando que refutará cada uma delas. Nesse sentido, a *Petição em favor dos cristãos* (Πρεσβεία περι Χριστιανῶν) está dividida em três partes.

A primeira parte corresponde à acusação de ateísmo. É a parte mais extensa, formada por 26 capítulos, o que revela uma adoção de esforços maior contra esta acusação. A razão desse empenho, para Drobner (2008, p. 93), parte da compreensão de que, “o ateu era visto como inimigo do estado, sem tomar em consideração a qualidade do resto de seu comportamento”, o que também ilumina o tratamento recebido pelos cristãos.

Na oportunidade, Atenágoras de Atenas aproveita para reafirmar o credo monoteísta dos cristãos, sendo estes não descrentes no divino, como pensavam os demais, a ponto de colocarem sobre eles a designação de ateus. Ao contrário, conforme tenta explicitar o apologista, os cristãos são fiéis a um único Deus, prestando-lhe culto com exclusividade.

É nessa primeira parte que, ao tentar fazer uma defesa da fé monoteísta do cristianismo, Atenágoras evoca famosas personalidades do universo pagão que,

⁴⁴ Ambos os personagens, Tiestes e Édipo, estão relacionados, no imaginário greco-romano, à condutas impiedosas e até desumanas. Édipo, personagem da tragédia grega de Sófocles, mata seu pai e casa-se com sua mãe. Tiestes, além de manter relações com sua filha, ocasionando a concepção de um filho, também trai seu irmão, Atreu, com sua mulher. Ao descobrir o episódio, Atreu propõe um suposto banquete de reconciliação e convida seu irmão, Tiestes. Na refeição, oferece como alimento seus filhos, como uma forma de vingança. Tal evento é referenciado pela expressão “convites de Tiestes”, dando a entender que essa é uma prática comum no culto dos cristãos.

defendendo ideias semelhantes ao cristianismo, nem por isso sofreram pré-julgamentos como os cristãos de seu tempo. É nesse sentido que o apologista começa a fazer aproximações com o pensamento grego, dando base para seu argumento de que, se tais poetas, ao especularem sobre a natureza da divindade, já ressaltavam seu caráter único, não sendo, por isso, classificados como ateus, por que os cristãos são assim caracterizados e, conseqüentemente, perseguidos?

Esse é apenas o ponto de partida para que Atenágoras de Atenas levante, nesta densa primeira parte, uma diversidade de assuntos, caros ao cristianismo primitivo. Ao tentar provar que os cristãos não são ateus mas possuem uma forma de crer bastante peculiar, o apologista ateniense demonstra o caráter trinitário desse monoteísmo, inserindo em sua narrativa retórica as figuras de Jesus e do Espírito Santo. Na sequência, faz uma forte crítica a religião greco-romana, desconstruindo sob diversos aspectos os deuses pagãos, colocando-os como criação humana, cuja origem reside nos poetas ou na divinização de indivíduos. No ensejo, aproveita para desqualificar suas representações imagéticas, tentando provar que também estas tiveram seu momento fundador.

No fio condutor de sua narrativa, Atenágoras expõe sua demonologia, atribuindo a esses seres espirituais a realização de ações que muitas vezes são colocadas sob responsabilidade dos deuses. Nesse debate, também não deixa o pensamento grego de lado, recorrendo aos filósofos para sustentar seus argumentos. É nessa relação dialética, ora se aproximando, ora se distanciando do pensamento grego para legitimar suas ideias, que Atenágoras se mostra conhecedor dos principais postulados das escolas filosóficas do mundo greco-romano e, conseqüentemente, de seus pensadores.

Tal recurso retórico nos leva a pressupor que Atenágoras não está tão distante de uma educação erudita e sob formação filosófica, mesmo que geral. Tudo isso nos leva a lançar questionamentos sobre suas fontes e a literatura na qual o mesmo mobiliza em seu escrito: se é fruto de um contato primário com a produção dos poetas e filósofos ou se é resultado de uma relação superficial, por meio de florilégios, cuja circulação era tão comum no mundo antigo.

Sobre esta questão o próprio Atenágoras nos mostra indicações, afirmando que, diante da impossibilidade de apresentar de forma aprofundada as doutrinas dos filósofos, sobretudo no que eles disseram sobre a unicidade de Deus, tema este que está abordando, precisou recorrer aos “florilégios ou coleções de sentenças” (*ATENÁGORAS DE ATENAS*, Petição em favor dos cristãos, 7). Embora faça uso desses recursos para facilitar a elaboração de seu texto e a procura direta dos trechos que pretende empregar, o

apologista apresenta forte aptidão nesse procedimento, não invalidando suas habilidades, conhecimento e imersão no universo cultural e filosófico greco-romano.

As outras duas partes da *Petição*, correspondentes as demais acusações, não são tão expressivas como esta primeira, o que não significa que não tenham sua importância. A segunda parte toca em questões de natureza moral, onde os cristãos são acusados de refeições bacanais e incesto, isto é, relações ímpias. Nestes pontos, Atenágoras apela para a vida reta dos cristãos, que tem origem na fé e no desprezo aos prazeres do mundo. A terceira parte, com relação à terceira acusação, é constituída pelos três capítulos finais, sendo o último capítulo também uma espécie de conclusão de sua súplica.

Ao dizer que os cristãos não são antropófagos, o autor apologético deixa claro a distância que os adeptos da nova fé mantêm com tudo aquilo que representa a morte, a exemplo dos espetáculos de gladiadores. É no fim da apologia que, Atenágoras de Atenas, ao tocar no tema da ressurreição dos mortos, comenta que reservará “para outra ocasião o discurso sobre a ressurreição” (*ATENÁGORAS DE ATENAS*, *Petição em favor dos cristãos*, 37), o que reforça a tese de que o tratado encontrado junto à *Petição em favor dos cristãos* (Πρεσβεία περί Χριστιανῶν) é também de sua autoria.

Quanto à datação da apologia, dispomos de informações graças às referências presentes na Introdução do próprio escrito. No início de sua missiva, o apologista ateniense a dedica “aos imperadores Marco Aurélio Antonino e Lúcio Aurélio Cômodo, armênicos, somáticos e, o que é o máximo título, filósofos” (*ATENÁGORAS DE ATENAS*, *Petição em favor dos cristãos*, 1). Portanto, Atenágoras deixa visível que sua embaixada pró-cristã possui como destinatário o Imperador Marco Aurélio e o seu filho e co-regente Cômodo. Tomando como base essas informações, sobretudo ao governo de Marco Aurélio, situamos a escrita do documento entre os anos 161 a 180, período de atividade deste.

Considerando a presença mais atuante de seu filho, Lúcio Cômodo, assumindo a co-regência a partir de 176, período que se estende até o ano 180 com a morte de Marco Aurélio, temos um período mais limítrofe para a possível data de produção de nossa fonte. Sendo mais circunscrito, ao considerar a afirmativa de Atenágoras que, na introdução, declara que a mansidão e suavidade dos destinatários, os imperadores, é constatação de que “a terra inteira goza, graças à vossa inteligência, de profunda paz” (*ATENÁGORAS DE ATENAS*, *Petição em favor dos cristãos*, 1), Geraldo Lopes (2014, p. 115) compreende aí que “pode-se precisar que a súplica foi composta em 177, porque em 178 estoura a

guerra contra os Marcomanos”, povos germânicos que ameaçavam a estabilidade do Império.

Nessa lógica, Drobner (2008) aponta novos caminhos interpretativos para além da observação feita por Geraldo Lopes (2014), que considera a afirmação de Atenágoras acerca da possível paz testemunhada no governo de Marco Aurélio como a principal baliza para a localização da data de elaboração. Para ele, qualquer afirmação sobre o fato deve levar em consideração os diversos elementos presentes no entorno da produção da apologia, sendo possível o posicionamento a outras datas. Conforme ele mesmo observa:

Dependendo de como se interpreta no capítulo 1 a observação de que “em todo o mundo reina a paz”, dependendo se a apologia é classificada como um escrito entregue pessoalmente ou se a dedicatória ao imperador é considerada apenas como uma convenção literária, e dependendo de qual lugar é aceito como lugar de residência de Atenágoras, várias datas são possíveis: antes da campanha dos germanos em 3 de agosto de 178, setembro de 176 em Atenas, ou no inverno de 175/176 em Alexandria por ocasião de visitas de Marco Aurélio. Porta sugere a hipótese de que a apologia de Atenágoras poderia ter sido escrita como reação à carta das comunidades perseguidas de Vienne e Lião datada de 177 (DROBNER, 2008, p. 93).

Apesar das tentativas de se encontrar uma data precisa para a escrita da apologia de Atenágoras, Drobner (2008, p. 93) prefere usar os limites mais gerais, àqueles relacionados com a co-regência de Cômodo. Nesse sentido, para ele a súplica “deve ter sido redigida entre 27 de novembro de 176 (início da co-regência de Cômodo) e 17 de março de 180 (morte de Marco Aurélio)” (DROBNER, 2008, p. 93).

De todo modo, mesmo com o surgimento de marcos que precisam ser considerados quando queremos localizar o período de escrita da apologia de Atenágoras, nos levando a datações diferentes, concordamos em posicioná-la em torno do ano de 177. Essa data é sugerida por diversos estudiosos, a exemplo de Moreschini & Norelli (1996, p. 287), que faz menção à citada paz, Lopes (2014, p. 115) e o próprio Drobner (2008, p. 93), que não se distancia muito desse mencionado ano, dando pequenas margens de erro.

Em contrapartida, a afirmação de Drobner (2008) levanta para nós o debate sobre as circunstâncias específicas que levaram Atenágoras a escrever sua súplica. Isto é, se foi motivado por um acontecimento de natureza mais geral, como a realidade persecutória como um todo, ou se partiu de um evento de característica mais pontual, próximo à sua realidade. As respostas dividem opiniões, pois, se Atenágoras destaca o período de tranquilidade vivida no Império e em suas cidades, colocando esse contexto como

resultado do amor do imperador à paz e à humanidade, essa não parece ser a situação vivida pelos cristãos. Prova disso é o próprio escrito de Atenágoras, Πρεσβεία περι Χριστιανων, que não deixa de explicitar os problemas que enfrentavam os cristãos nesta fase de perseguições.

Sobre a suposição de um evento particular como o estopim para a elaboração do escrito apologético de Atenágoras, temos como evento mobilizador o fatídico episódio que aconteceu nas comunidades de Vienne e Lião, importantes cidades pertencentes à província romana da antiga Gália Lugdunense. Nestas comunidades, no ano 177, muitos cristãos foram acusados pelas massas não-cristãs e condenados aos maiores suplícios. Um dos defensores da tese de que Atenágoras escreveu sua apologia em resposta a esta perseguição é Porta (1916, p. 53-70 *apud* DROBNER, 2008, p. 93).

Embora outros autores não descartem por completo essa hipótese, sendo, de fato, uma conjectura, o que sabemos é que os momentos vividos pelos cristãos de Vienne e Lião impactaram profundamente as comunidades cristãs desta segunda metade do século II, não escapando do registro de outros cristãos como Eusébio de Cesaréia.

O historiador cristão dedica parte do livro V de sua *História Eclesiástica* na abordagem desse acontecimento. Na ocasião, traz presente alguns extratos. Segundo ele, o relato completo está contido no *Compêndio sobre os mártires*. A fonte principal para as informações levantadas são os relatórios enviados pelos cristãos das referidas comunidades às comunidades de outras regiões (Ásia e Frígia).

Conforme escreve Eusébio de Cesaréia (HE, V, 1. 5-6), o cristão autor do relatório testemunha: “Deste modo, não somente nos expulsaram das casas, das termas, da praça pública. Mas ainda proibiram-nos inteiramente de comparecer em qualquer lugar”. Após o primeiro período de represália, o relatório destaca que os cristãos foram insultados, arrastados pelo chão, apedrejados e encarcerados, sobretudo após o interrogatório e a confissão de serem cristãos.

Com a chegada dos oficiais, como diz o relatório, deram-se início os atos de crueldade, marcados tanto pela cólera das figuras públicas, a exemplo do governador e dos soldados, como da plebe. Nessa sucessão de fatos, os cristãos receberam diversas espécies de castigos, desde torturas com chapas de cobre aquecidas ao fogo até combates com animais ferozes. Torturas essas com o intuito de que esses cristãos renegassem a fé que professavam e que haviam confessado perante o interrogatório.

Considerando a ousadia de alguns e a maneira como foram penalizados, determinados nomes são registrados, como Vécio Epargato, Sancto, diácono de Vienne

(e que fora torturado com as chapas aquecidas), Átalo e Blandina, onde, esta última, decorridos “os açoites, as feras, a grelha, foi finalmente posta numa rede e lançada a um touro” (*EUSÉBIO DE CESARÉIA*, HE, V, 1. 56). Muitos, embora não tomados como objetos de espetáculos públicos, encontraram sua morte na prisão, em decorrência das más condições do cárcere.

Apesar da bravura dos supliciados, é preciso destacar aqueles que sucumbiram, onde, segundo o relato, “houve, contudo, outros despreparados, não exercitados, ainda fracos e incapazes de sustentar a tensão de um forte combate. Destes, mais ou menos dez caíram” (*EUSÉBIO DE CESARÉIA*, HE, V, 1. 11). Apesar desse enfraquecimento, em determinada altura dos acontecimentos, conforme traz Eusébio, a deserção não acarretou grande benefício, pois foram aprisionados da mesma forma. Após a apresentação dos extratos sobre o ocorrido, Eusébio de Cesaréia (HE, V, 2. 1) supõe que “é lícito conjecturar com certa probabilidade o que sucedeu às outras províncias”, acontecendo com elas situações não muito diferentes.

No tocante a uma relação direta com o escrito no qual estamos nos debruçando, é difícil precisar uma motivação específica, a exemplo desta. Mas também não podemos se distanciar de qualquer evento particular, pois, nesse período, como vimos, imperam perseguições pontuais, e não sistemáticas. O que deixamos em aberto é a exatidão quanto ao acontecimento pontual que poderia ter servido de estímulo para a elaboração da *Petição em favor dos cristãos*. Em contrapartida, isso nos possibilita perceber a complexidade deste período, pois qualquer afirmativa quanto a esta questão depende de informações que não dispomos, como o local exato no qual o escrito foi produzido e a própria trajetória que Atenágoras poderia ter percorrido.

De toda forma, as perseguições de Vienne e Lião, mantendo ou não relação direta com a apologia de Atenágoras, revela que o movimento persecutório perpetrado contra os cristãos não localizava-se somente no plano discursivo, mas abrangia ocasiões concretas. Por outro lado, se pensarmos bem, de qualquer maneira não há escapatória, pois, mesmo de forma implícita, existe uma relação à medida que o ocorrido nessas comunidades se alinha indiscutivelmente com a realidade que Atenágoras traz em seu escrito.

Não obstante, apesar de todas essas conjecturas, fundamentais para o debate, e diante de todos os recortes que foram feitos para se aproximar cada vez mais de Atenágoras de Atenas e de sua apologia, escolhemos por considerar o período que compreende o governo de Marco Aurélio. Por si só, os anos que abrangem seu governo,

de 161 a 180, constitui consistente objeto de análise, incluindo neste intervalo de tempo tanto a apologia de Atenágoras, o que acaba também por esclarecê-la, como significativos feitos que causaram profundos impactos no Império Romano. Nesse sentido, faremos uma pequena abordagem sobre o período de Marco Aurélio, destacando sua figura e sua relação com o cristianismo.

2.4 – Os cristãos sob Marco Aurélio (161-180)

Marco Aurélio inicia seu governo no ano de 161, permanecendo até 180, ano de sua morte. Em seus primeiros anos, divide o poder do Império com Lucio Vero, iniciando com ele em 161 mas vindo a falecer em 169, continuando Marco Aurélio sozinho. A partir de 176 seu filho Cômodo assume como co-regente, se estabelecendo imperador após a morte de seu pai. Atenágoras de Atenas não foi o único escritor cristão a destinar uma apologia para Marco Aurélio.

A julgar pelas informações que nos foram transmitidas por Eusébio de Cesaréia (*HE*, IV, 26), à Marco Aurélio também Melitão de Sardes e Apolinário de Hierápolis dirigiram seus escritos apologéticos⁴⁵. Junto a estes, temos também referência a Milcíades que, conforme nos informe Eusébio (*HE*, V, 17), com base em Tertuliano, escreveu sua apologia em defesa da fé. Infelizmente tais escritos não chegaram até nós, com exceção de trechos do escrito de Melitão que foram conservados na *História Eclesiástica* (*HE*). Diante do exposto, é impossível não nos questionarmos sobre a real situação dos cristãos vivida nesse período, haja vista a expressiva produção apologética.

Marco Aurélio era pertencente à dinastia dos Antoninos, que compreendia os imperadores Nerva (96-98), Trajano (98-117), Adriano (117-138), Antonino Pio (138-161), Marco Aurélio (161-180), Lúcio Vero (161-169) e Cômodo (180-192)⁴⁶. Faz parte também do que se convencionou chamar de imperadores bons, abrangendo personalidades imperiais de Nerva (96-98) até Marco Aurélio, sendo o último deles.

⁴⁵ A apologia de Apolinário de Hierápolis também é datada do ano 177, o que reforça uma possível relação entre as perseguições em Vienne e Lião e tais escritos como uma reação. Como a apologia de Apolinário não chegou até nós, é difícil a realização de um estudo mais aprofundado sobre o caso.

⁴⁶ Embora Antonino Pio não seja o primeiro imperador da dinastia, por sua relevância e destaque, acabou fornecendo a denominação da mesma. Em alguns estudos é possível encontrar a expressão nerva-antonina, com a finalidade de ressaltar a abrangência mais geral. Em outros, ainda encontramos a delimitação da dinastia antonina somente abrangendo de Antonino Pio a Comodo. Neste trabalho, pelos autores utilizados, optamos por delimitar o referido período em seu formato mais geral.

A razão desse atributo, urdida por Maquiavel e fortalecida pelo historiador inglês do século XVIII Edward Gibbon (1737-1794), está na característica virtuosa que esses imperadores transpareciam⁴⁷. Gibbon já inicia sua clássica obra, *Declínio e queda do Império Romano*, afirmando o período próspero que o Império viveu com os antoninos, e sua conseqüentemente decadência que começa a partir de Cômodo, com destaque para Marco Aurélio, o último desta era gloriosa de Roma (GIBBON, 1989, p. 30)⁴⁸.

Embora essas narrativas sobre o século II acompanhem muito da produção historiográfica que temos acesso, é preciso destacar as peculiaridades do período. Nesse sentido, o próprio Gibbon nos fornece alguns elementos. Se, de um lado, constatou-se um florescimento cultural que em muito contribuiu para o fortalecimento do período antonino como o século de ouro, junto a boa relação do poder imperial com as províncias; de outro, é preciso sublinhar o período de decadência, em grande parte promovido pelos constantes conflitos de defesa, que ocasionaram pesados gastos aos cofres públicos, gerando problemas que se alargaram com os imperadores posteriores (GAIA, 2020, p. 176).

Em contrapartida, essa imagem, do século II como um século de ouro, predominando a liberdade e a paz para o Império, não é próprio de autores dos tempos modernos, como vimos em Maquiavel e Gibbon. E isso, sem dúvida, pesou em grande parte nos estudos posteriores, como no caso destes últimos. Autores contemporâneos à época dos antoninos, a exemplo de Tácito, Plínio, Suetônio e Plutarco, já davam destaque para essa característica de “progresso” e tranquilidade. Contudo, tais narrativas não estão isentas de interesses, isto é, precisam ser levadas em consideração a partir de seu contexto.

Conforme alerta Deivid Valério Gaia (2020, p. 177), “para se compreender o sucesso da dinastia Antonina é imprescindível que se conheça o período que a antecede, pois seu êxito funciona, também, como contraponto ao principado de Domiciano”. Isso por que, diante do contexto anterior, considerado tirânico, marcado pela pouca atuação

⁴⁷ Somado a isso é importante destacar o chamado “mito” da adoção, onde, não existindo uma sucessão parental direta, eram escolhidos os “melhores”. Está aí a razão do término com Marco Aurélio, pois quem o sucede é seu filho cômodo. Maquiavel e Gibbon perceberam nessa característica um elemento louvável para a vida do Império Romano, muito embora essa questão mereça aprofundamento, pois outros elementos precisam ser considerados, pois não há uma verdadeira quebra com a hereditariedade (cf. GAIA, 2020, p. 178-181).

⁴⁸ A exaltação apaixonada do período que compreende o governo dos antoninos, por parte do historiador inglês, é muito explícito em sua obra. Conforme ele mesmo afirma, “se fosse mister determinar o período da história do mundo durante o qual a condição da raça humana foi mais ditosa e mais próspera, ter-se-ia sem hesitação de apontar a que se estende da morte de Domiciano até a elevação de Cômodo”. Continua ele, “a vasta extensão do império romano era governada pelo poder absoluto sob a inspiração da virtude e da sabedoria” (GIBBON, 1989, p. 95). Em contrapartida, não podemos descartar a influência do pensamento senatorial sobre os historiadores da posteridade, incluindo Edward Gibbon.

do senado, as antoninos aparecem como aqueles que conseguiram preservar os verdadeiros valores do Império.

Sobre os autores contemporâneos ao período antonino, que dosaram com grande força essa ideologia senatorial, “ao criticarem seus predecessores – Tibério, Calígula, Nero e Domiciano, etc. -, coroavam a sua própria época com os louros da liberdade e da paz, estabelecidas entre o imperador e o senado” (GAIA, 2020, p. 178). Com base nessa reflexão, e partindo das fontes que temos, precisamos considerar tal período com ciência de sua complexidade, “sobretudo quando se parte de uma perspectiva na qual se questiona a tradicional mentalidade senatorial romana que selecionou o que dizer sobre esses imperadores, alguns vistos como bons e outros como maus” (GAIA, 2020, p. 178). Prova dessa complexidade é a relação estabelecida entre o poder imperial e o próprio cristianismo, na qual, para os adeptos dessa crença, a situação não parece expressar tranquilidade absoluta.

Ao tratar das imagens de virtuosidade e decadência aplicadas ao período de Marco Aurélio, importantes para nós, Gilvan Ventura da Silva (2019, p. 391) ressalta que tal imperador “não deve ser visto como um soberano exemplar ou como o precursor dos tempos difíceis pelos quais o Império, em breve, passaria”, o que limitaria em muito tal período. Ao contrário, sua figura deve ser vista “como um governante que, dadas as circunstâncias do contexto histórico, fez aquilo que estava ao seu alcance para solucionar os conflitos que emergiram”.

Acerca da valorização de sua personalidade e vida virtuosa, conferindo a Marco Aurélio o marcante título de filósofo, Gilvan da Silva (2019, p. 387) destaca que “a imagem de Marco Aurélio como um imperador devotado à reflexão filosófica resulta de uma construção iniciada já na própria Antiguidade”. As características dadas à Marco Aurélio pelos escritores antigos que registraram sua vida, como Dión Cássio, Herodiano e Frontão deixam esse aspecto mais que evidente.

Segundo afirma Valério Gaia (2020, p. 201), “Dión Cássio demonstrou grande admiração por Marco Aurélio, apresentando-o como um grande estudioso”. Também não muito comedido em seus elogios, “para Herodiano, Marco Aurélio era perfeito no que se refere à prática das virtudes do homem romano” (GAIA, 2020, p. 201). O próprio Atenágoras de Atenas, como vimos anteriormente, no início (dedicatória) do seu escrito apologético faz questão de ressaltar tal elemento, o que de fato parece constituir um certo consenso geral.

A grande motivação para a associação a este título se encontra em sua aproximação com o estoicismo. Conforme ressalta o historiador inglês do século XVIII, “na idade de doze anos abraçou o rígido sistema dos estoicos”. Sua adesão ao estoicismo, continua Gibbon, “lhe ensinou a sujeitar o corpo ao espírito, as paixões à razão; a considerar a virtude como o único bem, o vício como o único mal, todas as coisas exteriores como coisas sem importância” (GIBBON, 1989, p. 94).

Todavia, as descrições que fazem referência à sua inclinação filosófica, associando-o mais a um rei-filósofo aos moldes de Platão, como nos lembra Gilvan da Silva (2019), precisam ser lidas com prudência. Os ensinamentos presentes em sua mais célebre obra, *Meditações*, se referem “muito mais ao domínio do cotidiano e da vida privada do que ao do poder e da política, sendo, desse modo, difícil extrair da obra regras práticas de governo, com uma ou outra exceção” (DE BLOIS, 2012, p. 180 apud SILVA, 2019, p. 388). Na referida obra, Marco Aurélio faz uma reflexão de temas variados, desde assuntos como a vida humana à conceitos como tempo e memória.

Não obstante, em *Meditações*, o imperador “filósofo” não deixa de fazer registro da crença cristã, servindo-nos como importante base para reflexão acerca de sua visão sobre os cristãos e dos acontecimentos relacionados a estes. No trecho em que faz referência aos adeptos da referida crença, embora sendo breve, é possível perceber sua posição a respeito dos cristãos, parecendo estar associada, nesse contexto, aos suplícios vividos por estes, decorrentes das perseguições.

Que alma se encontra preparada para se separar do corpo, ou extinguir-se, ou dispersar-se, ou entrar numa outra existência?! Mas esta disposição, que proceda de uma decisão pessoal, e não de uma simples imposição, como os Cristãos, a não ser fruto de uma reflexão, de um modo sério e sem teatralidade para convencer a outros (MARCO AURÉLIO, *Meditações*, XI, 3).

O imperador filósofo, que no presente livro (XI) de suas *Meditações* faz uma reflexão sobre a capacidade que a alma humana possui de discernir e, a partir desse exercício, obter seus frutos, define o processo de morte dos cristãos como teatralidade e fruto de uma decisão insensata, isto é, sem reflexão. Mesmo sob a áurea de tranquilidade que, com grande força, caiu sobre o período dos antoninos, Marco Aurélio, o último destes imperadores “bons”, parece também não ver com bons olhos a crença dos cristãos na extensão do seu domínio.

Valério Gaia (2020, p. 201) expressa essa relação de maneira enfática. Segundo ele, “para Marco Aurélio, o cristianismo se servia das paixões para instalar uma moral

sem ligação com a natureza”. Ainda sobre o referido imperador, é mais preciso ao dizer que “não suportava o ‘fanatismo dos cristãos’ e não tolerava o ‘fetichismo’ por Cristo, e por isso os perseguiu, considerando-os um perigo ao Império” (GAIA, 2020, p. 201).

Em outras palavras, mas também ressaltando o dissabor de Marco Aurélio para com os cristãos, E. Gilson (1995, p. 17) conclui que “este soberano não viu na constância de alma dos mártires cristãos mais que uma obstinação de loucos furiosos”. Tanto a citação do próprio imperador como a compreensão destes autores já são suficientes para mostrar que a relação de Marco Aurélio com a crença cristã não era a das melhores.

Acerca dos acontecimentos concretos que impactaram a vida dos cristãos, a exemplo dos ocorridos nas comunidades da Gália, até que ponto podemos responsabilizar o governo do imperador filósofo? Como vimos, é somente em meados do século III, no governo do imperador Décio (249-251), que os adeptos da crença cristã são duramente atingidos.

A dureza desse momento é resultado de um édito que obrigava a população do Império a oferecerem sacrifícios aos deuses, precisando os cristãos também participarem dessas cerimônias oficiais. Seu édito marca, no terceiro século de nossa Era, a transição para uma fase de perseguições sistemáticas e mobilizadas, ao contrário das encontradas no século anterior a este (sec. II), o qual estamos abordando.

Conquanto, a apologia de Atenágoras de Atenas, em seu capítulo 7, oferece ao leitor certa possibilidade para se pensar a existência de uma legislação imperial no período de Marco Aurélio. Ao tentar demonstrar que os cristãos não são ateus e que a unicidade de Deus, como estes defendem, já era tomado como objeto de reflexão pelos filósofos gregos, e que por isso as perseguições de então não possuem fundamento, Atenágoras questiona:

Portanto, qual é o motivo pelo qual se permite que uns possam dizer e escrever livremente sobre Deus, conforme queiram, e, por outro lado, haja uma lei estabelecida contra nós, justamente nós, que podemos estabelecer por sinais e razões de verdade o que entendemos e retamente cremos, isto é, que Deus é uno? (*ATENÁGORAS DE ATENAS*, Petição em favor dos cristãos, 7, grifo nosso).

Apesar da menção a uma lei, por parte de Atenágoras, ser inegável, ainda é escorregadio ver nesse caso um código prescrito contra os cristãos. No autor cristão não é difícil encontrar tal expressão, utilizada por ele sob diversos significados. Na Introdução, por exemplo, utiliza em um contexto geral, onde afirma que os cristãos

sofrem “sem causa e contra toda lei e razão”, querendo distanciar o contexto anticristão de qualquer tipo de respaldo, sobretudo moral e ético.

Em outros trechos, fala sobre lei no sentido natural, como acontece no mundo animal, onde naturalmente há unidade. Em outros sentidos fala sobre a lei divina e a lei dos cristãos, mas que nada tem a ver com um código legislativo, e sim com as normas recebidas por Cristo, sob a função de determinar o comportamento dos crentes (*ATENÁGORAS DE ATENAS*, Petição em favor dos cristãos, 1, 3, 33).

Por outro lado, embora obscuro, pois Atenágoras não nos fornece mais nenhuma informação clara sobre a questão destacada na citação, não podemos desconsiderar o dado em sua totalidade. Isso por que, no século II e na complexa gama de relações entre cristianismo e Império Romano, o estudo das perseguições a este grupo não deve levar em consideração somente códigos regimentais, mas outros elementos que estão inseridos nesse processo e que alimentam reciprocamente a força dos atos persecutórios, exemplo disso são os ecos populares.

Prova disso é a consciência que Atenágoras e os outros apologistas do século II possuem sobre o fato. Em Atenágoras, além de suplicar, aos destinatários, que cessem as injúrias e perseguições contra os cristãos, inclusive “rejeitar por lei a[s] calúnia[s] feita[s]”, há um claro intuito de esclarecimento, para que vejam que as calúnias propagadas pelo *vulgo* não condizem com a realidade e, portanto, são mentirosas.

Apesar dessa constatação, colocando para a população parte da responsabilidade da repressão, é preciso também inseri-la em seu contexto, que em grande medida funciona como baliza para que as calúnias contra a nova fé ganhe consistência. Valério Gaia (2020) resume bem o contexto turbulento do período de atuação de Marco Aurélio. Embora a paz, vivida no período dos antoninos, tenha marcada a historiografia posterior, situações embaraçosas também foram sentidas, e de maneira profunda.

Se, no começo da dinastia, os limites do Império foi expandido com a conquista de novos territórios, no fim, com Marco Aurélio, sua principal preocupação foi a defesa das fronteiras então estabelecidas. Isso se deu justamente com a ameaça que povos de outros territórios colocava sobre a estabilidade de Roma e suas províncias, como os Partos e os Germanos.

Essas preocupações não tardaram muito a aparecer, pois, “no mesmo ano em que Marco Aurélio ascendeu ao trono, os Partos invadiram algumas províncias orientais do Império, notadamente a Armênia, que estava sob o protetorado romano”. Em outra região, “os Germanos tentaram penetrar na Gália” (GAIA, 2020, p. 202).

Esses confrontos, para os romanos, foram marcados por derrotas. Apesar dos impactos bélicos que estes causaram, o Império precisou lidar com outros tipos de problemas. Apesar da reconquista de alguns territórios, “em 166, na ocasião do triunfo dos dois imperadores, os Romanos foram confrontados com uma tragédia ainda maior, a peste antonina”. Para termos uma ideia da gravidade, “esta dizimou parte da população romana e gerou grandes consequências sociais e econômicas” (GAIA, 2020, p. 202).

Os desastres, com naturezas diversas, são suficientes para atestar o quão conturbado fora o período de Marco Aurélio, desde seu começo ao seu término. Contudo, esses não foram os únicos. Além da ameaça à segurança do Império e o problema interno da peste, outros problemas surgiram, inclusive nos mesmos períodos dos infortúnios já pontuados. Nesse sentido, somado a isso “os Romanos também tiveram que conviver, no início do principado de Marco Aurélio, com a grande inundação do Tibre em 161 (rio que corta a cidade de Roma) e o terremoto em Cízico, na Anatólia” (GAIA, 2020, p. 202).

Com esse cenário, não é difícil, adentrando no mundo religioso greco-romano e em suas tradições, vermos que os cristãos receberam significativa parcela de culpa, sobretudo pela população em geral. A recusa aos cultos tradicionais, expressa na não participação de cerimônias públicas e sacrifícios, responsáveis pela manutenção da *pax deorum*, como abordado no capítulo anterior, foi a circunstância mais que explícita para tal juízo em desfavor dos cristãos.

Acerca dos rumores que se difundiram sobre a prática cristã, também não era difícil de ser consolidado. O caráter iniciático que assinalava o caminho que os candidatos precisavam percorrer para fazer parte da comunidade cristã e desfrutar da vida sacramental dava margens para diversas interpretações. Ademais, se aqui estamos tomando como base o período de atuação do imperador Marco Aurélio, a mesma coisa deve ser pensada para outros períodos, como já nos indicou os demais escritos apologéticos.

É levando todos esses elementos em consideração, e partindo do período que estamos examinando, que Carolline Soares (2011, p. 70) afirma que, “durante o governo de Marco Aurélio a onda de acusações e perseguições contra os cristãos atinge o Ocidente”. O ápice, portanto, ainda segundo ela, é atingido pelas perseguições ocorridas na Gália, em 177, efetuadas pelo governador da província e sob incitamento dos populares, conforme já vimos a partir do relato demonstrado por Eusébio de Cesaréia.

Sobre a base jurídica, para além das manifestações populares, há ainda alguns indícios, mas nada relacionado a algo sistemático, como já fora descartado e que

corroboramos. Nesse caso, é possível que o governador da Gália, onde ficavam as comunidades de Vienne e Lião, tenha se baseado, “possivelmente, num rescriptum de 176 contra aqueles que perturbavam a paz com a introdução de novos cultos” (SOARES, 2011, p. 70), intensificada pela peste e pelas invasões (BLÁZQUEZ, 1995 *apud* SOARES, 2011, p. 70).

Para uma melhor análise desses fatos podemos inserir aqui, de forma breve, a apologia de Melitão de Sardes, na Lídia, dirigida também a Marco Aurélio, portanto, dentro dos limites temporais que estamos incorporados. Infelizmente o escrito em sua integridade se perdeu, o que nos impossibilita um exame mais aprofundado, como fora feito com os demais apologistas. Contudo, alguns fragmentos foram preservados por Eusébio de Cesareia, o que nos permite algumas considerações, mesmo poucas.

Segundo afirma Drobner (2008, p. 95), a apologia de Melitão foi dedicada ao imperador Marco Aurélio. Quasten (1978, p. 238), corroborando o destinatário, acrescenta a indicação de que o escrito foi construído por volta do ano 170, logo, antes da *Πρεσβεία περι Χριστιανων* de Atenágoras.

Melitão, conforme nos traz o autor da *História Eclesiástica*, faz menção à perseguições ocorridas na Ásia e motivadas pela publicação de novos editos. Segundo ele, “coisa que jamais aconteceu, agora é perseguida a categoria dos adoradores de Deus na Ásia, em consequência de novos editos” (*EUSÉBIO DE CESARÉIA*, HE, IV, 26. 5). Embora aqui haja a inquestionável referência a editos, podemos compreendê-los de maneira geral, como foi o caso do rescriptum de 176, lembrado por Carolline Soares (2011, p. 70).

O próprio Melitão não deixa claro se o imperador esteve diretamente relacionado com a publicação do decreto. Primeiramente declara que, “se assim acontece por tua ordem, está bem! Pois um imperador justo jamais emitiria ordens injustas, e acolhemos de boa mente a honra de tal morte” (*EUSÉBIO DE CESARÉIA*, HE, IV, 26. 6). Acompanhado deste trecho, está o pedido do apologista cristão para que se tome conhecimento sobre os cristãos e se de fato são merecedores de penas, o que não se difere da realidade dos outros escritos apologéticos.

Mais adiante, o mesmo autor afirma que, “se, porém, de ti não se originam essa decisão e esse novo edito, que nem mesmo conviriam contra bárbaros inimigos, postulamos com a maior insistência que não nos deixe entregues a essa pública rapina” (*EUSÉBIO DE CESARÉIA*, HE, IV, 26. 6). Tal último extrato, por outro lado, não coloca

no imperador a responsabilidade da perseguição ou a possível publicação do edito, mas ainda deixa a questão em aberto.

Em contrapartida, apesar das conjecturas, tais fragmentos nos permitem debruçar sobre o contexto de Marco Aurélio, reafirmando tudo aquilo que já foi refletido, a exemplo da evidência de mais uma perseguição localizada, dessa vez na Ásia, e com a participação dos populares, classificados como “pública rapina”. Somado a isso, Melitão nos confirma outros apontamentos já feitos, como a errônea associação entre cristãos e atividade ilícita, bem como o pedido para que se conheça melhor a respectiva crença.

Todos esses dados, articulados ao período de Marco Aurélio, nos ajuda a compreender, mesmo de forma ampla, as circunstâncias que envolvem os fatos aqui abordados. As apologias, nesse sentido, precisam ser consideradas a partir dos elementos externos e internos ao texto, mobilizados na retórica apologética desses pensadores cristãos. É o caso, como veremos no próximo tópico, da utilização da filosofia grega na construção desses discursos, variada em cada um dos autores, sobretudo Atenágoras, mas que merece ser observada nesse amplo movimento.

2.5 - A formação do pensamento apologético grego: o diálogo entre a crença cristã e a filosofia grega

Geraldo Lopes (2014, p. 119), ao abordar a figura de Atenágoras de Atenas e sua inclinação ao pensamento grego, definiu-o como um apologista de formação platônica, que emprega essa mesma formação nas reflexões que realiza em seu escrito, tomando “da filosofia o método e a forma”. Além disso, “como bom filósofo cristão, busca manter o equilíbrio entre a fé e a razão” (LOPES, 2014, p. 119).

Nessa relação com o pensamento grego de então, Justino não fica para trás, sendo considerado com grande destaque pela aproximação que faz com a filosofia a fim de fazer com que a crença cristã na qual professava se tornasse compreensível para os indivíduos de seu tempo.

Para Moreschini e Norelli (1996, p. 282), “seu esforço de formular a relação entre cristianismo e tradição filosófica grega ainda é ingênuo se comparado com as capacidades de um Clemente de Alexandria”. Por outro lado, continuam os autores, “entre os predecessores deste último, Justino é provavelmente o que formulou e tentou resolver a questão de modo mais claro”.

Mesmo Taciano, que aparece na contramão dessa tendência equilibrada entre os dois mundos, cristão e grego, é medido em grande parte pela sua posição crítica para com tais princípios. O que também não deve nos enganar, pois encabeça seu julgamento condenatório partindo do mundo em que vive, isto é, fazendo uso de categorias inerentes à sua formação, não muito distante da realidade dos demais.

Todas essas aproximações e distanciamentos com o mundo greco-romano, uma vez que o pensamento cristão desses autores é elaborado a partir da formação intelectual que receberam, - importante para a posterior consolidação e consequente institucionalização da doutrina cristã - nos faz refletir até que ponto ambos os mundos, aparentemente tão antagônicos, manteve seus pontos de contato e os nutriu.

Os resultados dessa reflexão aponta para caminhos diversos, mas importantes à medida que esclarece a forma como Atenágoras e os outros apologistas pensam. Além disso, acentua o fato de que a história da crença cristã está inserida em limites temporais e espaciais definidos, gerando relações diversas, inclusive sofrendo mutações. Nesse sentido, essas relações, como as que aqui estamos abordando, são sempre dinâmicas e fluidas, variando, por exemplo, de indivíduo à indivíduo e lugar à lugar, mesmo sob um contexto uniforme, como é o caso das perseguições aos cristãos no século II.

Não obstante, apesar de, partindo das apologias, constatarmos uma relação entre cristianismo e filosofia, essa implicação nem sempre foi presente. Ao contrário, a inclinação ao pensamento filosófico grego precisa ser considerado como fruto de um processo, cuja explicação precisa levar em conta elementos internos e externos ao movimento cristão. Nessas reflexões, até chegar aos apologetas, quem nos ajuda é Jacyntho Brandão (2014), que aprofunda as razões que levam a pressupor o cristianismo dentro do campo filosófico, chegando até mesmo a ser comparado com uma escola.

O ponto de partida de Jacyntho Brandão pode ser resumido na constatação observada por Drobner sobre os percalços que a crença cristã teve que enfrentar em seu caminho. Para Drobner, diante de uma mensagem que tinha como base o retorno imediato de Jesus, tal noção começou a se desmoronar, pois esse retorno passou a ser percebido como algo a longo prazo, fazendo-se “necessário estabelecer em caráter permanente o cristianismo sobre a terra” (DROBNER, 2008, p. 69).

Essa situação inesperada ocasionou, nos autores cristãos, a exemplo dos que aqui estão sendo abordados, o que Jacyntho Brandão denominou de “guinada filosófica”. Tal impulso deve ser explicado considerando diversos aspectos. Como já demonstramos com Drobner, mas sob as palavras de Brandão, um dos aspectos de fundamental importância

foi a “relativização do sentido de urgência, na medida em que ficava patente que a segunda vinda de Cristo e a consumação dos tempos não se dariam na forma inicialmente esperada” (BRANDÃO, 2014, p. 202)⁴⁹.

Diante desta “distensão do tempo”, expressão utilizada por Brandão, a elaboração de novos argumentos foi mais do que necessária, motivada tanto pela reafirmação da fé dos convertidos, que precisava ser alimentada diante das situações inesperadas, como pela expansão da mensagem cristã a públicos diversos. Com isso, o autor aproxima o exercício cristão de produzir novos argumentos com aquilo que é essencial para a filosofia, a exemplo da falta de urgência, cuja marca da tradição filosófica é a convivência (*synousia*), seguida de uma prática (*áskesis*), e finalizada com o gozo do ócio (*skholê*), onde os ensinamentos são intelectualmente refletidos e produzidos (BRANDÃO, 2014, p. 203).

Entretanto, esse não é, segundo Brandão, o único aspecto que pode justificar a direção que o cristianismo toma nessa guinada filosófica. Um segundo aspecto que o autor traz, sobretudo partindo de uma observação externa, é o caráter exclusivista que a crença cristã exige, impondo aos seus novos adeptos um verdadeiro processo de conversão.

De maneira mais específica, tal adesão exclusivista faria com que o cristianismo estivesse mais próximo das diversas escolas filosóficas de então do que propriamente de um culto religioso. Isso por que, “de fato, ninguém se ‘convertia’ ao culto de Ísis ou de Mitra, para falar de dois que conheceram grande difusão nos primeiros séculos de nossa era, apenas ‘aderia’ e eles, beneficiando-se do que ofereciam [...]” (BRANDÃO, 2014, p. 205), não necessitando haver uma fidelidade devota como retorno.

O lugar que a crença cristã assume dentro dos limites da esfera filosófica, como demonstrado por ambos os aspectos, é também questionado pelo autor. Sua resposta considera como fator mais decisivo “à forma como a filosofia se introduziu no ambiente romano” (BRANDÃO, 2014, p. 211), já sob a consolidação das escolas tradicionais (acadêmicos, peripatéticos, epicúreos e estoicos). Para ele, embora devêssemos considerar tais “grupos” como sendo de natureza “privada”, a relação que o poder público

⁴⁹ Jacyntho Brandão (2014, p. 193-195) compreende essa “guinada filosófica” como uma espécie de mudança de percurso que a mensagem cristã teve que tomar diante das circunstâncias. Um exemplo bem claro dessa dimensão anterior, com clara tentativa de marcar a divergência entre cristãos e filósofos, é a pregação de Paulo no Areópago de Atenas, reservado aos filósofos e suas demonstrações. Paulo não é tratado com seriedade, muito menos sua mensagem, pois seu objetivo tem como base uma urgência absoluta, fortalecida pelo breve retorno do Cristo. Segundo o autor, “a urgência, de fato, não deixa tempo para demonstrações como a dos filósofos, esperando-se que a ‘fé’ (*pistis*) se dê como resultado imediato da recepção da mensagem (*euangélion*), numa potencialização e aceleração temporal dos efeitos do discurso (BRANDÃO, 2014, p. 195).

possuía com estes nos indica que a filosofia grega havia se tornado uma instituição romana, marcada por um excessivo pluralismo (BRANDÃO, 2014, p. 212-214).

É por isso que o autor escolhe traduzir a palavra grega *haíresis* não por “escola”, que talvez melhor acentuaria o caráter específico das doutrinas filosóficas, e sim por “escolha”, estando o mundo greco-romano de então munido de uma diversidade delas, sendo o cristianismo agora parte dessa multiplicidade filosófica.

Ainda sobre este debate, temos um outro elemento a se somar, desta vez apresentado por Werner Jaeger (1985) em sua clássica obra *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Ao abordar o pensamento cristão e a cultura filosófica grega, o autor compreende ambos os elementos não apenas considerando a idade clássica do universo grego, mas também levando em conta o período helenístico de Alexandre, que forneceu possibilidade para o surgimento de uma religião de caráter universal.

Para Jaeger, a associação entre cristianismo e filosofia, como nos acenou Brandão, não deve nos causar surpresa. A razão é simples, e pode ser explicada pela característica que a crença cristã assume no contexto helenístico na qual se insere. Conforme seu quadro explicativo, Jaeger observa que, no primeiro contato dos filósofos gregos com os judeus de Alexandria (séc. III a. C.), aqueles já viram nestes uma preocupação filosófica, haja vista a preocupação da religião judaica com o “princípio divino do mundo” em sua unidade. Reflexão essa que os filósofos gregos havia realizado de forma recente (JAEGER, 1985, p. 47).

Nesse desenrolar, até chegar ao cristianismo, Werner Jaeger destaca a semelhança que a filosofia grega foi possuindo com a teologia natural, chegando a assumir, para os filósofos, a função desta. Conforme apresenta o autor, essa era a compreensão corrente no período dos apologistas, cujo o filósofo é supostamente aquele interessado por Deus, estando razão e religião imbricadas.

Sobre a atuação dos apologistas, e colocado o delinear dessa compreensão ao logo do tempo, onde desde Aristóteles há uma leitura sobre a filosofia de Platão como uma teologia, Jaeger chega à conclusão de que, “o que fez com que, nesta época, o cristianismo tivesse a aparência de uma filosofia, foi sua preocupação pela ética, cosmologia e, sobretudo, pela teologia” (JAEGER, 1985, p. 51). Para ele, essa é base explicativa para os comentários que surgem no universo pagão, como no caso de Tácito, Marco Aurélio, e Galeno, por exemplo, principalmente este último, que “falava de judeus e cristãos como de filósofos” (JAEGER, 1985, p. 52).

Não diferente de Jaeger, Rita dos Santos (2006, p. 47) também expõe as preocupações filosóficas deste mesmo tempo. A autora faz isso quando pergunta: “o que, de fato, os apologistas cristãos consideravam como filosofia, para que criticassem ferrenhamente os filósofos? Embora a pergunta seja abrangente, revela uma inquietação interna ao movimento cristão. Conforme continua a autora, “para os gregos, a filosofia era a ciência universal; abarcava quase todo o conjunto de conhecimentos que agrupamos sob o nome de ciência, de arte e de filosofia (SANTOS, 2006, p. 47).

Apesar de uma constatação geral, a autora sublinha o aceno que os apologistas dão para o platonismo, uma vez que, “com Platão, filosofia se torna a busca da verdade e da natureza das coisas. Era esse o conceito dos apologistas” (SANTOS, 2006, p. 47). Com essa compreensão, e com base na crença de uma verdade revelada pelo cristianismo, a atividade apologética se debruça nas concepções sobre a divindade e a origem do mundo, tratadas criticamente quando destoadas da crença professada. É nesse sentido que a tradição politeísta, com maior peso, se torna alvo de condenação.

Se o cristianismo é compreendido como sendo mais uma escola filosófica, ou semelhante a uma, cujas características gerais mantêm sua base comum, não é nosso objetivo fechar a questão. Por outro lado, o que importa-nos refletir são as influências que o pensamento filosófico grego exerceu sobre o cristianismo e vice-versa. Desde já, partimos do princípio de que essa relação não é estática nem uniforme, mas fruto da adaptação da crença cristã ante as circunstâncias, a exemplo do aspecto sublinhado por Brandão quando, ao justificar a partir de um dos aspectos a guinada filosófica do cristianismo, trouxe a necessidade de inserir novos argumentos em seu percurso histórico. É exatamente nesse ponto que as apologias precisam ser consideradas, e não tomadas de maneira isolada.

Sobre a ligação mais direta entre cristianismo e filosofia grega, estando o primeiro mais aberto aos postulados do segundo, a discussão também é ampla. De que maneira a crença cristã em expansão faz uso de categorias do pensamento grego? De que maneira o inverso acontece? Quais as implicações desse trânsito? Tais questões nos levam a refletir sobre os pontos de contato que se estabelecem também no campo exterior, estando os autores cristãos inseridos em seu contexto e fazendo uso de seu mundo intelectual, mobilizado pelo contexto argumentativo que a crença cristã teve que enfrentar.

Etienne Gilson (1995), girando em torno desse debate, onde tenta demarcar o momento em que o pensamento cristão se torna mais aberto à filosofia grega, terreno de

sua expansão, inicia sua obra *A Filosofia na Idade Média*, fazendo um alerta. Para ele, considerando os escritos que compõem o Novo Testamento, sobretudo o evangelho de João e as cartas paulinas, os autores cristãos, nesse primeiro momento, preservaram a mensagem principal que receberam.

Em sua atividade de escrita da mensagem cristã, estando incorporados de alguma forma no mundo helênico, substituíram o sentido filosófico, utilizado pelos antigos, por um sentido novo, agora atrelado à sua religião. O objetivo era claro, exprimir sua fé. A realização deste feito decorreu de necessidades humanas, devendo isto ser sempre levando em consideração, a fim de não cairmos em uma compreensão equivocada dessa relação, defende o autor (1995, p. XV).

Para demonstrar a preservação daquilo que ele denomina de “essencial” do cristianismo, utiliza dois exemplos principais. De um lado o prólogo do evangelho de João, cuja menção ao *Logos* é comumente utilizada como indício claro da presença do pensamento grego no cristianismo primitivo. Ao trazer presente tal tema defende a ideia de que o autor do evangelho parte antes de tudo de sua crença na pessoa de Jesus para dizer aos filósofos que o que eles chamam de *Logos* é o Cristo no qual João apresenta, querendo Gilson (1995, p. XVIII) demonstrar que, “dizer que Cristo é que é o Logos, não era uma afirmação filosófica, mas religiosa”.

De outro lado, evoca a figura de Paulo que, em suas epístolas, propõe a adesão à sabedoria de Deus em detrimento da sabedoria dos filósofos gregos, o que não nos deve supor uma exclusão do conhecimento racional, até por que, conforme o mesmo apóstolo afirma em outra ocasião, os homens recebem de Deus um conhecimento natural. Aliada a estas maneiras de atingir o mundo grego em que vive, Gilson vê em Paulo diversas formulas de inspiração estoica (GILSON, 1995, p. XIX-XX).

Com essas constatações, Etienne Gilson (1995) nos apresenta sua compreensão acerca do pensamento cristão em seu início, onde os possíveis pontos de contato com o pensamento filosófico (*Logos* de João e estoicismo de Paulo de Tarso) por ele interpelados, “não permite descobrir nenhum elemento grego na substância da fé cristã” (GILSON, 1995, p. XX).

Diante disso, para o autor, onde lhe aprouve perceber com clareza essa relação? Ele mesmo nos dá a resposta, chegando a uma conclusão que muito nos interessa. Segundo ele mesmo afirma, “a filosofia só aparece na história do cristianismo no momento em que certos cristãos tomam posição em relação a ela, seja para condená-la,

seja para absorvê-la na nova religião, seja para utilizá-la em função da apologética cristã” (GILSON, 1995, p. 23).

Com essa última afirmação, nos dada por Gilson (1995), compreendemos mais claramente que a filosofia grega se torna um importante instrumento para os escritores apologéticos do século II, movidos, antes de tudo, pela defesa de sua crença. Ao fazer uma análise geral dos apologetas e seus escritos, Etienne Gilson (1995, p. 23) conclui que tais autores “nunca se preocuparam em construir sistemas filosóficos”. Para ele (GILSON, 1995, p. 23), “o que proporciona todo interesse a essas primeiras tentativas filosóficas é que seus autores parecem à busca não de verdades a descobrir, mas, antes, de formulas para exprimirem as que já descobriram”. Nesse sentido, o mundo mental dos cristãos é exprimido no universo mental dos gregos (GILSON, 1995, p. 24).

Na continuação do debate, tomando como fundamento a atividade literária dos apologetas cristãos, Berthold Altaner (1956, p. 112-113) destaca que o cristianismo, com “uma hábil adaptação às correntes filosóficas de então, deu um passo decisivo ao apresentar suas novas ideias como o coroamento e realização das mais altas conquistas culturais”. Mesmo tratando os escritos apologéticos de maneira positiva, realçando a desenvoltura que os apologetas tiveram no campo retórico e cultural para construírem seus discursos, Altaner (1956, p. 114) não esconde o fato de que tais autores foram fortemente influenciados pelas regras da retórica grega.

Não obstante às influências do mundo grego sobre esses escritores cristãos, e conscientes da utilização daquilo que ele chamou de “tecnicismos filosóficos”, Altaner (1956) defende a não “paganização” dos pontos essenciais da crença cristã, concordando, portanto, com as observações de Gilson (1950) quando da abordagem do cristianismo em seu período inicial. Ao invés de uma helenização do cristianismo, Altaner (1956) defende o contrário, afirmando que “deve falar-se, de forma mais apropriada, de uma lenta cristianização do helenismo” (ALTANER, 1956, p. 114).

Rita Codá dos Santos (2006), ao analisar o cristão Clemente de Alexandria, que também elabora uma produção escrita na qual defende o cristianismo perante o mundo grego, vê a relação entre cristianismo e paganismo como um verdadeiro movimento. A autora compreende o movimento apologético, de forma específica, como um verdadeiro esforço intelectual na tentativa de incluir o que ela chamou de “movimento ético-espiritual na realidade greco-romana” (SANTOS, 2006, p. 10), estando a retórica e a erudição clássica a serviço desses pensadores cristãos.

Essa mobilização acontece mesmo com o esforço de contrapor, por parte dos pensadores cristãos do período, o *Kérygma* (anúncio) cristão e o pensamento filosófico grego. Para ela a helenização do cristianismo, nesta ordem, foi resultado de um processo necessário, decorrente da introdução da mensagem cristã no mundo helenístico-romano. Nesse sentido, a autora não vê nesse contato apenas uma cristianização do pensamento helênico, como intuía aqueles, mas considera a partir de uma via de mão dupla. Conforme a mesma afirma:

Por seu turno, esse contributo intelectual, que se mostra no esforço de “traduzir” a mensagem de Jesus para o mundo greco-romano, implica um duplo processo cultural: por um lado, a inclusão da nova fé na práxis grega; por outro, a apropriação não apenas da terminologia filosófico-religiosa mas da própria cultura dos helenos, na elaboração do discurso teológico cristão (SANTOS, 2006, p. 11).

Nessa relação entre cristianismo e helenismo, a autora apresenta três fatores essenciais na “helenização do cristianismo”. O primeiro estaria relacionado à figura de Paulo, que difunde a mensagem cristã por meio da língua grega e a dota de um sentido universalizante; o segundo fator seria a aproximação da iniciação cristã com os cultos místicos de então; e, o terceiro, que muito nos interessa, é definido pela autora como a “contribuição de intelectuais recém-conversos que tentaram justificar não só a sua conversão diante de seus pares, mas também a própria tradição grega diante do cristianismo e este diante da cultura helênica [...]” (SANTOS, 2006, p. 33).

Mesmo diante de um movimento apologético que lida com a cultura helênica de forma variada, ora com desprezo, como faz Taciano e Tertuliano (latino), ora com comedimento, como faz Justino e Atenágoras de Atenas, estabelecendo um diálogo entre fé e racionalismo grego⁵⁰, tais pensadores tinham a clareza que se fazia necessário expor a verdade do cristianismo como “a última etapa de um processo que se iniciou com os hebreus, foi pressentido por alguns filósofos gregos e se concretizou, na plenitude dos tempos, com a *parousía* do *Logos* divino” (SANTOS, 2006, p. 39).

⁵⁰ Isso não quer dizer que o sistema filosófico grego, com toda a sua pluralidade, fosse louvado como a mais sublime atividade intelectual e religiosa de então. Toda essa articulação se dava no campo retórico/argumentativo, com o objetivo claro de defender a fé cristã e apresentá-la como a única possível para o caminho da verdade. É nesse sentido que a filosofia grega é articulada e instrumentalizada, ao mesmo tempo que faz parte da formação cultural desses autores. Um exemplo concreto dessa noção, para não nos determos em tantos outros, é apresentado por Rita de Cássia dos Santos (2006) quando analisa Clemente de Alexandria. Segundo ela, mesmo desdenhando do estoicismo, “O autor da *Exortação aos Gregos* parece não perceber que, no capítulo I, emprega alguns princípios estoicos, como a permeabilidade do *Logos*, quando se refere à harmonia universal” (SANTOS, 2006, p. 64).

Nesse sentido, ainda sobre estes últimos, considerando a forma e o conteúdo apologético, que dialoga profundamente com a cultura helênica e filosófica de então, Santos (2006) localiza essa atividade filosófica-literária na segunda sofística⁵¹, ao passo que “os Padres gregos, favoráveis ao diálogo fé-razão, compreendiam que escrever bem não era pura frivolidade e que as ideias precisam dessa beleza formal” (SANTOS, 2006, p. 39).

Apesar do debate em torno da chamada Segunda Sofística, e em que medida tal movimento toca diretamente os pensadores cristãos que aqui analisamos, essa constatação, nos dada por Rita dos Santos (2006), muito nos explica o pensamento bem elaborado que grande parte dos apologetas gregos articulam em seus escritos, inserindo a mensagem cristã no plano mental dos gregos, um verdadeiro exercício de tradução, devendo tocar tanto o conteúdo como a forma.

Como Rita dos Santos, Jaeger também ressalta o caráter multilateral da relação entre pensamento cristão e a filosofia grega. Para ele a helenização do cristianismo era algo inevitável e necessário, pois, uma vez que utilizou a língua grega como maneira de se exprimir, realizou-se uma verdadeira assimilação dos conceitos e categorias intelectuais do mundo grego. Essa imersão do cristianismo ocorreu desde cedo, seja em decorrência da relação primeira que tivera com o judaísmo, já helenizado nos tempos de Paulo, seja pela atuação dos cristãos helenistas de Jerusalém, responsáveis em grande parte pela expansão da mensagem cristã, reflete o autor (JAEGER, 1985, p. 13-14).

O próprio Paulo em suas pregações, segundo Jaeger (1985, p. 16-17), lida com seus interlocutores fazendo uso de todas as “sutilezas da argumentação e lógica grega”. O exemplo da figura de Paulo é apenas um, entre os diversos outros que o autor evoca para demonstrar a presença do mundo helênico no começo do cristianismo, como as

⁵¹ Em linhas gerais, a chamada Segunda Sofística é abordada por Maria Aparecida de Oliveira Silva (2008) a partir do questionamento se esta pode ser definida como um movimento ou apenas um fenômeno, observado muitas vezes com exagero pelos contemporâneos. De todo modo, sua localização está relacionada com o predomínio da cultura grega no Império Romano, sobretudo na altura do segundo e terceiro século de nossa era. Nesse sentido, a base para a compreensão da segunda sofística seria a promoção da identidade grega antiga, expressa na mobilização de elementos como a história, a filosofia e a literatura. Plutarco, Dião Cássio e Pausânias são alguns nomes desse contexto. Como afirma Silva (2008, p. 3), “nesse caldeirão literário, fervem pensamentos atribuídos aos gregos, mas em sua maioria, escritos por membros de diversas sociedades que se viam como herdeiros dessa cultura, embora habitassem em terras distantes do continente grego”. Flávio Filóstrato (sec. III) é uma figura primordial para a compreensão deste conceito, inclusive cunhando o termo Segunda Sofística e as implicações que serviram como base para os estudos sobre a mesma, marcado pela pluralidade de interpretações. A autora termina suas reflexões com a conclusão de que a Segunda Sofística, mais do que um movimento ou um fenômeno cultural-identitário, seria um exagero historiográfico. Cf. Silva (2008).

formas literárias gregas, amplamente usadas por meio das epístolas, literatura que se ampliou com o passar do tempo, ganhando novos contornos.

Dessa maneira, a paideia clássica dos gregos se torna um verdadeiro instrumento para o cristianismo se tornar aceitável diante do mundo na qual precisava atingir. Uma verdadeira tradição viva, com o autor denomina, ou uma paideia de Cristo, conforme defende quando aborda a carta de Clemente Romano aos coríntios.

Sobre as apologias, surgidas no contexto das perseguições tão bem sublinhadas, Jaeger (1985, p. 44), alinhado aos autores anteriores, vê nelas a principal motivação para que a literatura cristã primitiva, até então destinada aos que adotaram o cristianismo como crença, passasse a um auditório não cristão. Partindo dessa necessidade, os apologistas cristãos, conforme afirma o autor, “tiveram que encontrar alguma base comum com aqueles nas quais iriam se dirigir a fim de estabelecer uma verdadeira discussão” (JAEGER, 1985, p. 44).

Por essa razão, ao não simplesmente se dirigir às massas iletradas, mas a homens de alta cultura, como aos imperadores, os apologetas precisaram fazer uso de um verdadeiro “espírito filosófico”. Esse, para o autor, parece ser um ponto essencial na inclinação da crença cristã, e sua conseqüente abertura, para a filosofia grega. A atividade apologética, portanto, significou, além de um exercício necessário, haja vista a urgência do contexto, uma verdadeira articulação filosófica, sobretudo pelos interlocutores nos quais tais escritos eram destinados.

Apesar da discussão levantada por Werner Jaeger, cuja observação do período helenístico de Alexandre faz considerar a proximidade do mundo grego com o monoteísmo judaico, o autor conclui que a atividade dos apologistas foi de importância singular, sobretudo para o posterior desenrolar da crença cristã. Isso por que, “através da porta que eles abriram, a cultura e a tradição grega penetraram na Igreja e se amalgamaram com sua vida e doutrina” (JAEGER, 1985, p. 57).

Sob esta última afirmação de Jaeger, e considerando todo o debate precedente colocado nestas poucas linhas, chegamos a um dado demasiadamente importante, que deve iluminar todo e qualquer estudo acerca da apologética cristã do século II. As apologias, apesar do cenário persecutório tão latente no período de sua elaboração, devem ser inseridas considerando todo esse desenrolar.

Além de ter recebido influência de seu período anterior, pois a utilização de novos argumentos está relacionada com a reafirmação da fé de seus adeptos, cuja permanência no mundo foi estendida, o trabalho dos apologistas e sua tomada de atitude

para com o pensamento filosófico grego atuou como abertura para novos campos de possibilidades, tanto em suas formas literárias como no pensamento cristão posterior. Um verdadeiro movimento que se dá no campo histórico, se desenrolando dentro dos limites temporais e espaciais da atividade humana.

CAPÍTULO 3

O MONOTEÍSMO CRISTÃO E SUAS PRÁTICAS: OBSERVAÇÕES A PARTIR DA RETÓRICA APOLOGÉTICA DE ATENÁGORAS DE ATENAS.

A relação entre crença e comportamento é bastante assimilada pelos cristãos do segundo século. A fé em uma divindade, conforme nos mostra os escritos apologéticos, implica também na adesão a uma forma de se comportar. É essa premissa que leva Atenágoras de Atenas e os demais apologistas a argumentar que suas práticas devem ser levadas em consideração quando os cristãos são julgados como criminosos, ao contrário do que se constatava, cuja designação de “cristão” já era motivo para hostilidades.

Em um dado momento, diante da associação entre crença cristã e práticas reprováveis, passíveis de condenação, Atenágoras de Atenas (Petição em favor dos cristãos, 2) se desvia dizendo que “nenhum cristão é mau, a não ser que professe fingidamente o cristianismo”. A prática cristã, nesse sentido, se baseia em uma maneira correta de proceder, estabelecida a partir dos limites colocados pela respectiva crença, como um território de natureza moral e ética.

Conforme lembra Wayne Meeks (1997, p. 15), baseado na ética aristotélica, “os indivíduos se tornam agentes morais senão nas relações, transações, hábitos e reforços, usos especiais de linguagens e gestos que juntos, constituem a vida em comunidade”. Essa declaração, para nós, tem grande peso e, portanto, não deve ser perdida de vista. Os indivíduos, nesse sentido, uma vez aderindo ao movimento cristão, começam a fazer parte de uma nova linguagem, incidindo em crenças e práticas novas, como tentam demonstrar os apologistas.

Contudo, a formação de um mundo moral cristão, conforme nos deixa enxergar seus escritos, têm como base um processo de ressocialização, transformando pensamento e forma de vida a partir de um distanciamento com o mundo considerado “externo”, o que em uma linguagem religiosa poderíamos chamar de conversão. Meeks (1997, p. 37) explica esse processo a partir do impacto da profunda ambivalência da comunidade religiosa em relação à sociedade circunvizinha e sua cultura”. Uma verdadeira tensão, mas que se constrói em uma dinâmica relacional.

Essa tensão, baseada na imbricação entre crença e prática cristã, é levantada pelo apologista ateniense, obviamente, quando se refere ao mundo grego no qual mantém diálogo. A distância é estabelecida à medida que coloca sua crença como superior. Entretanto, no plano argumentativo, os limites entre crenças e práticas diferentes podem

se mostrar maleáveis, o que é natural, pois, como vimos na introdução, faz parte da dinâmica das identidades.

Ao se distanciar, por exemplo, da acusação de ateísmo pelo fato de que os cristãos creem na divindade de uma maneira diferente, Atenágoras alega que “é necessário que cada um tenha os deuses que quiser a fim de que, por temor à divindade, se abstenha de cometer impiedades”. Esse argumento nos serve tanto para compreender que os limites entre crenças e práticas podem ser diluídas, sendo colocadas em um mesmo plano, como para percebermos que a prática está diretamente associada à crença, constituindo dois elementos conectados no cristianismo primitivo.

Sem dúvidas, de acordo com o desenrolar da retórica apologética, não é a primeira compreensão que os escritores cristãos vão desenvolver, pois os mesmos não objetivam colocar a crença cristã no mesmo nível da crença dos gregos. Aqui, importa perceber que tanto crença como comportamento fazem parte de uma mesma estrutura, elementos fundantes para a construção de um mundo moral cristão.

Essa relação é manifesta até nas acusações dirigidas aos cristãos no período que refletimos. As queixas de ateísmo, incesto e antropofagia são provas dessa constatação, nas quais Atenágoras ocupa-se. Desse modo, é a partir da refutação elaborada pelo apologista ateniense que este capítulo tem a finalidade de interpelar o movimento cristão no mencionado contexto.

Como veremos nos tópicos presentes neste capítulo, seguindo a organização proposta pelo próprio apologista, embora a crença como um todo esteja carregada de implicações de natureza moral e ética, a forma e o empenho com os quais Atenágoras delinea sua *Petição em favor dos cristãos* revela sentidos e significados que constituem um verdadeiro sistema, como apontou Gerd Theissen (2009). Principalmente porque, nessa estruturação de elementos morais, os cristãos, não diferentes dos demais grupos, possuem seu “próprio quadro da realidade e, com base neste quadro, seu próprio código de comportamento” (MEEKS, 1997, p. 17).

Nessa perspectiva, ao teorizar o cristianismo primitivo como sistema religioso, Gerd Theissen (2009) destaca-o com o que ele designa por “sistema de sinais”. Tal sistema compreende três propriedades essenciais: o caráter semiótico, o caráter sistêmico e o caráter cultural. Em todos eles há uma combinação de sentidos e significados. O

caráter semiótico, por exemplo, é constituído pela combinação de três formas de expressão, definidas pelo autor como Mito⁵², Rito⁵³ e Etos⁵⁴.

Ao compreender a religião como um fenômeno semiótico, sobretudo o programa teórico do cristianismo primitivo, Theissen destaca que há uma operação de interpretação da realidade por meio de elementos materiais que são vistos como verdadeiros sinais. Como lembra o respectivo autor, “tais sinais e sistema de sinais não alteraram a realidade específica, mas, sim, a nossa relação cognitiva, emocional e pragmática com ela” (THEISSEN, 2009, p. 14), organizando as impressões e relacionando comportamentos. É nesse sentido que operam as três formas de expressão, Mito, Rito e Etos, sendo este último carregado de sentidos à medida que “pertence à linguagem dos sinais”. Desse modo, o comportamento se transforma em linguagem religiosa.

Como um sistema de sinais, o caráter semiótico interage com o sistêmico e o cultural, incluindo nesse conjunto a relação com sistemas concebidos como diferentes, facilmente identificados nas apologias. Nesse caso, como explica o autor, é no caráter sistêmico que a diferença opera diante de outros sinais, salientando que os mesmos “só podem desempenhar sua tarefa em relação e oposição a outros sinais” (THEISSEN, 2009, p. 17).

É o que faz Atenágoras ao dizer que os cristãos são alimentados por doutrinas que trazem recomendações como “amai vossos inimigos” e “bendizei aqueles que vos amaldiçoam”. Ao fazer isso, o apologista ateniense complementa seu argumento contrapondo tais ensinamentos aos de seus interlocutores, sobretudo no que diz respeito aos sistemas filosóficos da época e seus principais pensadores. Seu questionamento é claro: “quais desses tem almas tão purificadas que amem os seus inimigos ao invés de odiá-los (...)? (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 11).

Além das observações apresentadas a partir do caráter semiótico, o caráter cultural é imprescindível para o contexto aqui interpelado, uma vez que põe limites em compreensões que possam pressupor uma realidade sobrenatural como explicação. Esses limites não podem ser desconsiderados na análise das argumentações dos apologistas, visto que “toda linguagem religiosa de sinais é criada por seres humanos,

⁵² “Mitos explicam, em forma narrativa, o que determina fundamentalmente o mundo e a vida” (THEISSEN, 2009, p. 14).

⁵³ “Ritos são padrões de comportamento repetitivos com os quais as pessoas interrompem suas atividades cotidianas a fim de apresentar a outra realidade significativa do mito” (THEISSEN, 2009, p. 16).

⁵⁴ “O comportamento ético pode, em extensão diversa, ser integrado na linguagem religiosa de sinais” (THEISSEN, 2009, p. 16).

independentemente do fato de as próprias religiões se compreenderem a si mesmas como resultado de uma ação divina” (THEISSEN, 2009, p. 17).

Com o avançar das reflexões, Gerd Theissen parte para a segunda metade de sua definição quanto à religião como sistema de sinais. Com isso, ao abordar a religião partindo de sua função essencial, “que promete o proveito da vida mediante a correspondência a uma realidade última” (THEISSEN, 2009, p. 21), trata-a com base em duas outras funções, a psíquica e a social. Esta função essencial do sistema de crenças é marcante em Atenágoras (*Petição em favor dos cristãos*, 31), que não se intimida em dizer que, “ao sair desta vida, viveremos outra melhor”.

Longe de propormos uma análise psicologizante da crença cristã no contexto que abordamos, queremos ressaltar tal crença como um verdadeiro sistema, que implica um conjunto de elementos que são mobilizados conjuntamente no interior de cada religião. Nesse sentido, reafirmamos que, neste capítulo, tais elementos estão interligados, porém, divididos por necessidade didática, como faz Atenágoras de Atenas. Com isso, temos dois tópicos principais, correspondentes às partes que compõem a apologia.

O primeiro tópico possui forte ligação com as acusações de ateísmo, onde o apologista acaba por apresentar o monoteísmo cristão e, ao mesmo tempo, introduzir a especificidade da divindade, que se desdobra em uma tríade. Com isso, mantém intenso diálogo com o mundo grego e outros elementos que dão base à sua retórica. Ao fazê-lo, toca em uma diversidade de temas, importantes para seus argumentos. Todos eles serão agrupados e refletidos por meio de subtópicos.

Desse modo, o pensamento de filósofos e poetas gregos, a força da atuação dos deuses, bem como a literatura de natureza judaica, que atravessa todo o seu pensamento, são os assuntos mobilizados por Atenágoras e refletidos nesse primeiro tópico.

O segundo e último tópico se debruça sobre a segunda e terceira parte da *Petição em favor dos cristãos*, cuja discussão é bem menor quando comparada com a primeira parte, o que explica a discussão conjunta. Neste último, a defesa dos cristãos se dá a partir de uma dimensão mais prática, uma vez que são acusados de comportamentos imorais, incesto e antropofagia.

Posto isso, ressaltamos que toda essa discussão tem como cenário o sistema de crenças que Atenágoras de Atenas faz parte e apresenta em sua retórica, constituído, como vimos, por elementos integradores, mas aqui divididos por uma demanda de natureza pedagógica.

3.1 - Fé monoteísta e trinitária

A primeira parte da apologia de Atenágoras de Atenas, a mais extensa de todas as três, trata de forma mais específica acerca da fé monoteísta dos cristãos na qual o apologista ateniense dá voz. Seu objetivo central é a defesa contra as acusações de ateísmo, cujo fundamento está no fato de que os cristãos cultuam um único Deus, ao contrário da realidade religiosa do universo greco-romano de então. Considerando a extensão e profundidade de seus argumentos, talvez essa seja uma das acusações mais frequentes em desfavor dos cristãos, sendo de grande importância sua refutação.

Essa e outras características depreciativas atribuídas aos cristãos estiveram marcadamente presentes em menções de autores não cristãos, como fora abordado no primeiro capítulo. Basta lembrarmos das descrições iniciais feitas por autores como Tácito, Suetônio e Plínio, que definiram a crença cristã como “funesta superstição” (*exitiabilis superstitio*). Como nos lembra Chevitarese (2006, p. 168), novas conotações foram sendo impostas, relacionadas, sobretudo, a “uma forma de ateísmo (*impietas*) e de impiedade (*maiestas*)”. A de ateísmo, portanto, parece ser a predominante no contexto dos apologistas.

Assim sendo, ao contestar as acusações de ateísmo, o cristão de Atenas evoca diversos temas. Para isso, Atenágoras faz uso de uma retórica cujo horizonte parte de um duplo propósito. Além da tentativa de desmontar o que ele considera calúnias, Atenágoras também tenta demonstrar racionalmente o monoteísmo cristão e seu caráter trinitário, com o objetivo de comprovar a confiabilidade da crença no Deus único.

Em um primeiro momento, logo no início da primeira parte, o apologista ateniense é bem direto. Adentrando no universo de seus “adversários”, Atenágoras tenta demonstrar que a defesa da divindade como sendo única não é atributo só dos cristãos. Ao contrário, entre os gregos, então imersos no politeísmo, esse postulado já era corrente. A fim de dar base a este argumento, o apologista cristão evoca nominalmente uma série de personalidades do mundo “pagão”, entre filósofos e escritores da antiguidade clássica.

O primeiro deles é Diágoras de Melos⁵⁵, poeta grego do século V a. C. Ao fazer isso, acusa-o de ser ateu verdadeiramente, pois, segundo ele, Diágoras, de forma clara,

⁵⁵ A relação entre o sofista grego Diágoras de Melos com a crítica à religião grega é uma questão bem marcante. Não é à toa que Diágoras seja considerado, por parte da historiografia antiga e moderna, como um importante ateu da cultura grega, elemento ainda muito debatido. Entretanto, se faz importante destacar que, nesse trabalho, a intenção não é aprofundar sua história e pensamento. Sem dúvida, esses dados são

“afirmava que Deus não existe em absoluto” (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, 4). Através dessa menção, o apologista realiza sua primeira defesa, ao mesmo tempo que deixa claro o que, de fato, acreditam os cristãos. Um exemplo é, na sequência, sua afirmação: “nós, porém, distinguimos Deus da matéria e demonstramos que uma coisa é Deus e outra a matéria, e que a diferença entre um e outro é imensa” (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, 4). Em outro trecho é mais contundente acerca do cerne de sua crença, cuja “doutrina admite um só Deus, criador de todo este mundo” (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, 4).

Todos estes dados, presentes no primeiro capítulo da primeira parte, cujo objetivo é a refutação das acusações de ateísmo, mostram o tom que Atenágoras de Atenas utiliza em sua retórica, perpassando toda a sua *Petição* (Πρεσβεία). O universo greco-romano é, portanto, aproximado e distanciado, sempre em referência ao seu propósito. Prova disso, como já sinalizado, é a utilização de importantes personalidades gregas como forma de confirmar o monoteísmo defendido pelos cristãos, haja vista Diágoras de Melos não ser o único.

A partir de Diágoras de Melos⁵⁶, o raciocínio que Atenágoras desenvolve pode ser resumido em sua afirmação: “a ninguém pareceu que os poetas e filósofos eram ateus, porque especularam sobre Deus” (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, 5). Ao fazer isso, escolhendo ideias bem circunscritas de importantes pensadores gregos, o apologista acaba colocando em um mesmo patamar o pensamento grego e cristão. Nesse caminho tomado pelo autor da *Petição em favor dos cristãos*, e com o claro objetivo de aprofundar seu argumento, são mencionados, na sequência, Eurípedes e Sófocles.

Eurípedes e Sófocles, ambos do século V a. C., são também notáveis escritores, conhecidos sobretudo pela escrita de suas tragédias, juntamente com Ésquilo. Sobre Sófocles, ao trazer presente uma citação na qual expressa a divindade como sendo uma só, assim como faz com Eurípedes, declara como conclusão para sua ideia que, “com isso ele ensina sobre a natureza de Deus, que enche o universo com a sua beleza, e não só onde deve estar Deus, mas também que deve ser necessariamente uno” (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, 5). Ambos, portanto, são articulados na retórica de

considerados. Porém, o que se pretende analisar é a maneira como essas figuras aparecem na retórica de Atenágoras de Atenas, ou seja, como o autor cristãos os inserem em suas argumentações.

⁵⁶ Diágoras de Melos, de forma semelhante à Atenágoras, é também utilizado por Taciano em seu *Discurso contra os gregos*. Em certa passagem, conforme argumenta o autor sírio, “Diágoras foi ateu e, embora divulgasse os mistérios que se praticam entre os atenienses, vós os honrastes (...)” (TACIANO, O SÍRIO, *Discurso contra os gregos*, 27).

Atenágoras, assim como fez com Diágoras, a fim de levantar o debate sobre a defesa do monoteísmo cristão, com precedência grega.

Entretanto, Diágoras de Melos, Eurípides e Sófocles parecem não ser suficientes para seu objetivo retórico. O capítulo seguinte, tomando como base a divisão comum da *Petição em favor dos cristãos*, é marcado pela reincidência de outras personalidades do mundo grego, sempre com base na argumentação de que a concepção de Deus como um já teve eco em muitos outros pensadores importantes do mundo grego, elemento central que vai perpassar toda a primeira parte.

Nesse sentido, aparece o filósofo pitagórico Filolao. Nesse contexto retórico, Filolao é de grande importância. Atenágoras afirma que este “demonstra que Deus é uno e que está acima da matéria” (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, 6). Na sequência, traz Lisis e Opsimo, dando a entender que, também sendo pitagóricos, defendem a existência do uno. Sua conclusão para estes dois últimos vai de encontro com a defesa de sua crença monoteísta, onde afirma que “Deus é a mônada, isto é, uno, pois supera por um o maior em relação ao seu contíguo inferior” (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, 5).

Colocadas essas questões, é visível que o apologista ateniense não perde a oportunidade. Ao evocar o pensamento dessas figuras, traz em seu cerne outros elementos fundamentais, cuja direção acaba atingindo outros pontos da crença cristã, com o intuito de legitimá-la e trazê-la para a cena central. Tais temas dizem respeito, além da unicidade da divindade, motivado pelo contexto acusatório, ao lugar que a matéria ocupa no plano religioso, ponto sensível ao universo politeísta greco-romano e que Atenágoras de Atenas, mais à frente, vai desenvolver, tentando provar sua inferioridade.

Por outro lado, de forma inconsciente, ou não, ao abordar todos estes poetas e escritores gregos do período clássico, Atenágoras de Atenas acaba estabelecendo uma representação correta de divindade, claramente relacionada com aquela na qual os cristãos acreditam. Em outras palavras, uma vez partindo de sua compreensão de divindade, cuja base é o Deus dos cristãos, toda maneira diferente de se conceber o divino se torna desviante, isto é, equivocada. Nesse caminho, o politeísmo greco-romano estaria claramente reprovável. Na retórica de Atenágoras, portanto, as declarações acusatórias acabam se transmutando, sendo a crença greco-romana a transgressora.

Partindo desse princípio, temos na *Petição* uma identidade cristã monoteísta que tem como razão de ser a diferença. Atenágoras reforça essa noção mais à frente, quando

claramente aumenta a distância do que seria a adequada compreensão de Deus/divindade em relação a crença politeísta, já que toma como correta a compreensão cristã.

Neste ponto, Atenágoras de Atenas também constrói uma relação entre ambos os mundos nos quais ele interage, politeísmo e monoteísmo, não deixando de constituir aquilo que Stuart Hall (2000, p. 106) denomina de “identificação”, entendido como “um processo de articulação, uma suturação, uma sobredeterminação, e não uma subsunção”.

Embora possa parecer estranho que o distanciamento que o autor ateniense toma, do politeísmo greco-romano, seja um processo de identificação, é importante ressaltar que, “como todas as práticas de significação, ela está sujeita ao ‘jogo’ da *différance*”. Até porque, “uma vez que, como num processo, a identificação opera por meio da *différance*, ela envolve um trabalho discursivo, o fechamento e a marcação de fronteiras simbólicas, a produção de ‘efeitos de fronteiras’” (HALL, 2000, p. 106).

Esse jogo, como colocado por Hall (2000), constitui um elemento marcante em toda a produção apologética do século II, cuja menção aos deuses greco-romanos é parte constitutiva. Nesse sentido, a habilidade que o apologista ateniense possui no trânsito entre ambos os universos é clara, estabelecendo verdadeiras pontes, sempre com base nos seus objetivos apologéticos. Tudo isso, como vimos, além de não ser acidental, só mostra o quanto o autor cristão está imerso na realidade greco-romana de seu tempo, não podendo ser descartada para a formação de seu pensamento cristão.

Entretanto, essas observações não param aqui. Pelo contrário, são apenas pontos de partida. Ainda nessa primeira parte, ao desenvolver seus argumentos em defesa do monoteísmo de sua crença, pontua outros temas. Esses temas, diversos em sua natureza, podem ser caracterizados por assuntos centrais, organizados nas próximas páginas através de subtópicos, com a finalidade de termos uma visão geral da primeira parte, a mais extensa.

Para este primeiro subtópico, daremos continuidade à análise desta característica empreendida pelo apologista cristão, expressa na menção de diversos pensadores gregos, entre filósofos e escritores, sempre confluindo em seu objetivo principal, o afastamento da acusação de ateísmo e reafirmação de seu credo monoteísta, levado a outros caminhos temáticos à medida que o autor cristão julga necessário. Todos esses elementos fazem com que o apologista ateniense faça uso de digressões. Não obstante, para melhor reflexão de seu texto, vale lembrar que os tópicos seguintes possuem os argumentos de Atenágoras como pano de fundo, que não pode ser perdido de vista a fim de evitar o obscurecimento da discussão.

3.1.1 - Poetas e filósofos gregos na retórica de Atenágoras de Atenas

Com uma leitura superficial, pode parecer estranho o fato de que Atenágoras não trilhe, de forma explícita, um caminho que possibilite o completo distanciamento das realidades greco-romanas, ou pagãs, como vulgarmente se convencionou denominá-las. Conforme já discutido no último tópico do capítulo anterior, o diálogo estabelecido entre a filosofia grega e o pensamento cristão é marcado por um debate amplo, e que deve ser refletido considerando uma diversidade de questões, desde o percurso que a presente crença teve que percorrer, até às especificidades impostas pelo século II.

Apesar de todas essas questões, o certo é que nosso apologista ateniense, não diferente dos demais, se apropriou largamente desses autores em sua retórica apologética. Vale lembrar que o próprio toca nesse aspecto ao explicar superficialmente a utilização de suas fontes, mencionando que recorreu a “florilégios ou coleções de sentenças” (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, 7). Tal menção tem relação com a observação feita pelo apologista, onde o mesmo comenta a impossibilidade de demonstrar com rigor todos os filósofos gregos que expuseram questões sobre Deus e, conseqüentemente, que compreenderam a divindade como sendo única, como acreditam os cristãos acusados de ateísmo.

Em contrapartida, o trecho presente na *Petição* que explica o acesso que Atenágoras teve para sua grande quantidade de citações põe em relevo uma questão importante, porém, difícil de ser afirmada; a questão gira em torno de sua formação intelectual e até sua adesão direta a uma escola filosófica, tão comum na realidade imperial da época. Sobre sua formação, vale lembrar o que pontuamos superficialmente no capítulo anterior, onde o citado apologista não está distante de uma educação erudita, fazendo parte de um estrato intelectual que chegou aos cristãos, sendo os apologistas como um todo exemplos desse contato e articulação⁵⁷.

Esse raciocínio é tomado quando consideramos que “são poucas as evidências materiais diretas que nos possa referir a existência de escolas para as classes baixas (...)” (FUNARI, 2003, p. 74). Por outro lado, a atividade de leitura e escrita não depende tão somente de uma formação específica para tal. Desse modo, vale lembrar a observação de

⁵⁷ Para este caso, vale lembrar a trajetória vivida pelo apologista cristão Justino de Roma, narrado pelo próprio, onde teve contato com várias filosofias.

Funari (2003, p. 75), pois, “possuímos, no entanto, uma infinidade de exemplos de escritos que refletem um aprendizado que não sabemos, exatamente, como se deu”, não sendo o mundo da escrita privilégio dos que fazem parte da elite.

Diante da habilidade com as narrativas diretas dos mitos gregos, além de outras questões, esse não parece ser o caso de Atenágoras de Atenas, apresentando uma formação digna de “filósofo”, como fora associado a seu nome. Não obstante, sua relação direta com uma escola filosófica ou até sua inserção em mais de uma, como fizera Justino, também não é um ponto fácil de ser explicado. Para alguns autores, ao considerar seu discurso, fica clara uma inclinação tanto ao platonismo como ao estoicismo⁵⁸. Diante dessas posições contrastantes, o que aqui considerar-se-á será o reforço à habilidade empreendida pelo autor cristão na articulação de suas argumentações, observadas de forma geral.

Prova dessa habilidade é a continuação de seu escrito. Como já dito, Diágoras de Melos, Eurípedes, Sófocles, Filolao, Lisis e Opsimo não foram os únicos mencionados pelo autor cristão. Sua bagagem permite um aprofundamento. Além deles, encontramos Platão, Aristóteles, Heródoto, Homero, Orfeu, Empédocles, Hesíodo e Píndaro, além de citações diretas desconhecidas, cuja autoria não foi possível identificar. A maneira como eles são tratados por Atenágoras e, conseqüentemente, a importante presença que essa gama de autores possui no escrito apologético, são as razões nas quais os tomaremos como um subtópico específico, trazendo-os à medida que os mesmos são operacionalizados.

Que Atenágoras tenta demonstrar que os cristãos não foram os únicos a compreenderem a divindade como uma só, havendo uma precedência entre os gregos, isso não é novidade nenhuma. Basta recordarmos as afirmações que o cristão ateniense faz ao trazer Diágoras, Eurípedes, Sófocles, Filolao, Lisis e Opsimo. Entretanto, apesar de ser considerável a quantidade de autores por ele evocados, o autor parece não estar satisfeito, ou então acredita que a acusação de ateísmo seja pesada demais para ser refutada com poucos argumentos ou argumentos superficiais.

De uma forma ou de outra, o ateniense prossegue, desta vez com mais profundidade. É o que mostra sua continuação, que na oportunidade traz à cena figuras fundantes da filosofia grega, Platão e Aristóteles, com breve menção aos estóicos. A

⁵⁸ Jacyntho Lins Brandão (2014), em uma pequena nota (n° 50), apresenta algumas dessas posições. D.-A Giulea sublinha o emprego de expressões de natureza psicológica que são tomadas pelos estóicos. A. J. Malherbe faz referência a uma dívida que Atenágoras possui com o platonismo.

menção feita à Platão se mostra um pouco confusa. Para dizer que Platão também defende a unicidade da divindade traz a seguinte citação: “Ao criador e Pai de todo o universo não só é difícil encontrá-lo, mas, uma vez encontrado, é difícil manifestá-lo a todos” (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 7). A conclusão de Atenágoras para esta citação é que ela dá a entender que “o Deus incriado e eterno é um” (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 7).

Embora o apologista cristão instrumentalize uma citação atribuída a Platão, é notória, na sequência de seus argumentos, a inserção de um outro elemento do monoteísmo cristão que Atenágoras acredita, Deus como sendo o criador de todas as coisas. É neste ponto que o apologista quer chegar, sobretudo com base nas expressões “criador” e “pai” presentes na menção feita. Aqui, com base em Platão, Atenágoras de Atenas lança sua questão, dizendo, “portanto, se Platão não é Ateu, por entender que o artífice do universo é um só Deus incriado, muito menos o somos nós, por saber e afirmar o Deus, por cujo verbo tudo foi fabricado e por cujo espírito tudo é mantido” (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 7).

Após Platão vem Aristóteles e os estóicos, estes últimos mencionados de maneira geral, sem referência a um filósofo específico. Semelhante ao que fora feito com Platão, Aristóteles é colocado como aquele que, por suas considerações, presumiu Deus como a causa de todo o movimento. Em relação aos estóicos, para Atenágoras, estes também “consideram Deus como uno”, sob a ressalva de que muitas são as denominações do divino, a variar conforme as mudanças da matéria. Fazendo isso, Atenágoras de Atenas lança o questionamento, imprescindível em suas argumentações:

Portanto, qual é o motivo pelo qual se permite que uns possam dizer e escrever livremente sobre Deus, conforme queiram, e, por outro lado, haja uma lei estabelecida contra nós, justamente nós, que podemos estabelecer por sinais e razões de verdade o que entendemos e retamente cremos, isto é, que Deus é uno? (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 7)

Ao mencionar tais filósofos, como o próprio apologista cristão os reconhecem, o mesmo lança tal questionamento, que se conecta com a defesa do fato de que os cristãos estão sendo injustiçados, pois o que acreditam não é nenhuma novidade para o mundo grego, que conheceu personalidades com ideias semelhantes e que, nem por isso, sofreram o que vem sofrendo os cristãos de então. A injustiça, portanto, somada aos comentários infundados da população, aparece, assim, como a conclusão que o escritor apologista pretende apresentar para todo o contexto persecutório.

Por outro lado, é importante destacar como Atenágoras faz isso. Os exemplos até aqui apresentados, desde Diágoras de Melos até os estóicos, são consideráveis para observamos que Atenágoras os utilizam a medida que estes se mostram aplicáveis, realizando uma verdadeira costura. Esse recurso empregado não para aqui, sendo marcante em toda a primeira parte.

Os capítulos seguintes possuem a pretensão de aprofundar o tema proposto, dessa vez de maneira “racional”. Um exemplo é quando o apologista apela para a dimensão espacial da divindade que, uma vez sendo incriado e, portanto, não semelhante a nada, mais de um Deus deveria estar em um só e mesmo lugar, ou então divididos, o que para o autor é impossível.

Diante desse argumento, onde todas as possibilidades quanto a ocupação do espaço por mais de uma divindade é demovida, o autor cristão apresenta sua definição de divindade. Segundo afirma, “Deus, porém, é incriado, impassível e indivisível. Portanto, não é composto de partes” (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 8). Com essa retórica, Atenágoras de Atenas acaba introduzindo, paulatinamente e de maneira categórica, a sua compreensão de Deus como a correta.

Naturalmente, essa postura adotada pelo escritor cristão não causa espanto. Por se tratar de uma apologia, é natural que Atenágoras de Atenas defenda a sua fé. Entretanto, suas argumentações acabam colocando a crença cristã como referencial em todo o escrito apologético, um processo de diferenciação que se baseará em aproximações e distanciamentos, mas sempre em desfavor de um lugar, nesse caso o mundo greco-romano. Não obstante, para que esse processo de diferenciação/identificação tenha êxito, a posição do outro é importante, isto é, o “outro lado”.

Argumentadas as suas questões, Atenágoras se convence de que “fica suficientemente demonstrado” que os cristãos não são ateus, pois admitem “um só Deus, incriado, eterno, e invisível, impassível, incompreensível e imenso (...)” (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 10). Na sequência, incorpora outros elementos de sua fé, com destaque para o caráter trinitário, cuja figura de Jesus, reconhecido como filho de Deus, é de fundamental importância. Ao colocar esse elemento de seu monoteísmo cristão, o “filho” é tratado não como uma criação de Deus, mas uma derivação.

Neste ponto, Atenágoras não recorre a nenhum filósofo grego, importante para o objetivo deste subtópico, que é a presença destas personalidades no desdobramento de suas argumentações. Entretanto, o apologista faz uma conexão com a prática cristã,

melhor analisada no próximo tópico. Ao fazer isso, Atenágoras fala da realidade *post mortem*, na qual Deus realizará seu julgamento. Se, inicialmente, os filósofos gregos eram tomados com proximidade para embasar que não só os cristãos acreditavam em uma só divindade, aqui os mesmos são evocados com distanciamento.

Platão é o primeiro deles, aparecendo de maneira diferente desde sua última menção. Segundo Atenágoras, “Platão disse que Minos e Radamante julgariam e castigariam os maus. Nós [cristãos], porém, dizemos que nem o próprio Minos ou Radamante ou o pai deles escapará do julgamento de Deus” (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 12). Aqui, o que diz Platão já é motivo de descrença, contrário ao que faz quando defende a unicidade de Deus. Apesar de Atenágoras não ter medo de cair em contradição ou ser percebido por esse ângulo, aqui, sua principal preocupação parece ser a de demonstrar que o Deus dos cristãos está acima de tudo e, portanto, nada foge de sua justiça.

Na sequência, Atenágoras parte de uma outra noção associada ao ateísmo cristão, o que ele também considera como sendo uma acusação infundada, a de que os cristãos são reprovados por não terem os mesmos deuses que as cidades gregas. Sua refutação parte da premissa de que os deuses cultuados pelas cidades são também discordantes, ou seja, não possuem o mesmo grau de importância em todas as localidades. Para comprovar seu argumento, o autor apologético enumera uma série de cidades e seus deuses. Segundo ele, “os atenienses estabelecem como Deuses Celeu e Metanira; os lacedemônios estabelecem Menelau (...)” (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 14), e assim continua elencando cidades e povos como os troianos, os habitantes de Queos, os tássios, os habitantes de Samos, os cilícios, os sículos, os amatúsios e os cartagineses.

Atenágoras, ao fazer isso, não revela suas fontes, mas é provável que o apologista tome como base uma literatura mais popularizada no mundo grego, a exemplo de Homero e Heródoto⁵⁹, ou se apoie em informações do senso comum. Nessa catalogação, feita pelo ateniense cristão, Menelau está associado à Lacedemônia, cidade espartana cuja história se apresenta na literatura homérica, junto a Menelau, um dos personagens envolvidos na famosa guerra de Tróia.

Ao afirmar que os sículos tomam para culto Filipe e, os amatúsios, Onesilau, é possível que a origem das informações seja Heródoto, de forma particular o livro V de

⁵⁹ Não há dúvidas de que Homero e Heródoto sejam usados como fontes diretas para Atenágoras e, consequentemente, para embasar suas argumentações. É o que se constatará mais à frente, pois, ao fazer uma menção direta, o apologista deixa claro a presente questão.

suas Histórias⁶⁰, com pequenas diferenciações quanto a apresentação. De toda forma, é interessante notar que o jogo feito por Atenágoras, que elenca não apenas uma, mas várias cidades, importantes para o mundo grego, desemboca no fato de que, se os cristãos são considerados ímpios por não cultuarem os mesmos deuses que as cidades, então todas as nações também as são, “pois não são todos que têm os mesmos deuses” (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 14).

Ao usar esse argumento, Atenágoras de Atenas coloca sua crença no mesmo nível que a crença politeísta, pois, o elemento de diferenciação se torna o culto à divindade. Partindo desse sentido, a pergunta que ele faz é sintomática: “Se eles entre si não estão de acordo sobre seus próprios deuses, por que nos acusam de não coincidir com eles?” (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 14).

Certamente, o apologista cristão traça uma estratégia retórica para dar força à sua defesa, entretanto, acaba aproximando sua crença de tal forma com o mundo grego que a indiferença acaba sendo a saída. Nessa mesma direção, significativa também é a crítica feita à religião egípcia, cuja característica zoomórfica de seus deuses é causa de ridicularização. Nas palavras de Atenágoras, “quanto aos egípcios, a coisa chega ao ridículo” (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 14).

Dando sequência ao escrito, o apologista já traça o caminho contrário, o da diferença. Se, anteriormente, o culto monoteísta e politeísta era colocado em um mesmo nível, agora as distinções já começam a reaparecer. Nesse sentido, o diferencial do monoteísmo cristão de Atenágoras se torna a distinção feita entre a realidade divina e a matéria, isto é, criador e criação, uma outra temática levantada pelo apologista que vê o distanciamento para com as representações dos deuses em pedras, madeiras e metais uma outra acusação de impiedade, haja vista os cristãos recusarem a utilização das imagens aos modos da religião greco-romana.

Em vista disso, Atenágoras de Atenas desenvolve toda uma argumentação na defesa da prática cristã que rejeita o culto às imagens como sendo a própria realidade divina. O apologista parte do princípio de que a criação não é mais importante e nem deve receber mais atenção do que o criador. Nesse sentido, a retórica utilizada desemboca no fato de que Deus é o artífice e os cristãos sabem distinguir o criador da matéria, ato não

⁶⁰ Tanto a informação sobre os sículos quanto sobre os amatúsios pode ser encontrada em Heródoto, mais precisamente no livro V, com diferença apenas quanto aos capítulos. Entretanto, algumas distinções são notadas, a exemplos dos sículos, onde não há uma associação direta. Sobre Onesilau, de fato, em Heródoto, ele passa a ser tratado, após sua morte, como um verdadeiro herói. (HERÓDOTO, livro V, 47. 114)

de impiedade, mas de conhecimento a respeito do Deus verdadeiro que, segundo Atenágoras, é “incriado”, “inteligível” e “incorruptível”.

Essa temática ainda é aprofundada na *Petição em favor dos cristãos* e seu autor não perde a oportunidade para instrumentalizar o pensamento grego ao seu favor. Para dar base à ideia de que a admiração da beleza do universo deve dar fim na adoração não a esses elementos criados mas a seu criador, é evocado Platão. Conforme afirma Atenágoras, “se o mundo é, como diz Platão, uma obra de Deus, admirando sua beleza, eu me dirijo ao artista” (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, 16). Na sequência, para o mesmo raciocínio, são inseridos os peripatéticos que, em uma outra comparação, sabem diferenciar a matéria, passível, do éter, impassível. Ao reafirmar que a matéria está sujeita a mudanças, cita Platão como confirmação, ratificando que os corpos não estão isentos de mudanças.

Pode parecer que Atenágoras se distancia de seu pensamento inicial, que partiu da ideia de que os cristãos não cometem impiedade ao recusar o culto à imagem dos deuses greco-romanos. Entretanto, ele retorna ao tema questionando: “como chamarei deuses aos que eu sei que têm homens como artífices?” (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, 16).

Neste ponto, Atenágoras desenvolve um raciocínio que tem como objetivo dar base a sua ideia de que os deuses tiveram seu momento fundador, como ele mesmo deixa claro ao dizer que é preciso argumentos mais precisos, “tanto sobre os nomes, para demonstrar que são recentes, como sobre as imagens, para ver que procedem, como se diz, de ontem e anteontem” (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, 17).

Ao desenvolver esse argumento, a utilização de autores do universo grego é de fundamental importância. Suas argumentações só terão sentido se o apologista cristão partir desse princípio, já que o mesmo sai dos limites da fé cristã para se debruçar sobre aquilo que é essencialmente grego, a fabricação das imagens dos deuses e suas respectivas nomeações, cuja base está em suas histórias.

Neste ponto, Atenágoras é assertivo. “Portanto, digo que Orfeu, Homero e Hesíodo são os que estabeleceram as famílias e deram os nomes aos que por eles são chamados deuses” (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, 17). A fim de respaldar sua asserção, estrategicamente, o apologista cristão faz menção a outro escritor do mundo grego, Heródoto, dizendo que “o próprio Heródoto o confirma”. A citação inserida pela apologista foi retirada da famosa obra de Heródoto, *História*, cuja passagem se encontra no Livro 2, capítulo LIII.

Heródoto, ao dizer que Homero e Hesíodo são mais antigos do que ele, quatrocentos anos, aproximadamente, declara que “foram eles que estabeleceram a Teogonia para os gregos, que deram suas denominações aos deuses, distribuindo suas honras e ofícios e explicando suas formas” (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 17).

Se suas histórias e seus respectivos nomes tiveram seu momento fundador, como quer sugerir o argumento, suas representações imagéticas também, com tanta defender Atenágoras. Para ele, as imagens dos deuses começaram a aparecer a partir do momento em que habilidades como pintura e escultura passaram a ser concebíveis. Nominalmente, o escritor cristão aponta as personalidades que ele julga precursoras. Para a representação de figuras, “foi na época de Sáurio de Samos, de Cráton de Sicião, de Cleantes de Corinto e de uma moça coríntia”.

Ao aprofundar a questão, Atenágoras ainda faz menção a diversos outros nomes, associados à fabricação de importantes imagens ainda cultuadas e que, portanto, podem ser vistas. Seu objetivo não se assenta na simples crítica de que as imagens tiveram seu momento fundador, mas que, uma vez sendo criadas, não participam das qualidades da divindade, qualidades essas estabelecidas pelo próprio Atenágoras, onde Deus é incriado. Tal crítica pode ser simplificada na pergunta que o apologista faz: “ora, se são deuses, como não existiam desde o princípio?”. E mais, “que necessidade tinham, para nascer, dos homens e da arte?”

Ao aproximar ambos os temas, a criação tanto da história dos deuses e seus nomes, e suas representações em imagens, Atenágoras de Atenas só reforça a ideia de que os deuses gregos são frutos de criações, e mais do que isso, são criações humanas. É com essa lógica que são retomadas as figuras que foram mencionadas quando da afirmação sobre o estabelecimento das famílias, isto é, suas histórias e os nomes dos deuses.

Ao reiterar que os deuses tiveram seu nascimento, Atenágoras cita Homero, que diz: “ao Oceano, origem dos deuses, e à mãe Tétis”. O trecho de Homero, retirado da *Íliada*, Canto XIV, verso 201, serve ao apologista para dizer que a origem dos deuses se assemelha, inclusive, ao nascimento dos homens, cuja existência só é possível com a coparticipação de um pai e uma mãe.

Na sequência, o apologista menciona Orfeu, que considera como sendo o primeiro a inventar os nomes e criar as genealogias. Além disso, Orfeu é considerado como aquele que “contou as façanhas de cada um, e que se acredita entre o vulgo ser o mais veraz teólogo, a quem geralmente Homero segue mais do que ninguém em assunto

de deuses” (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 18). Ao trazer Orfeu à cena, o cristão ateniense faz a descrição da formação dos deuses gregos bem como do universo, desde as criaturas que foram formadas a partir da água, a exemplo Hércules e Cronos, até o aparecimento de outras figuras, como os ciclopes e os titãs.

A narrativa mitológica do nascimento dos deuses, cuja genealogia é apresentada pelo apologista, é utilizada para fundamentar sua ideia de que os deuses, nos quais os cristãos se recusam a cultuar, nascem, e, portanto, são criados, pois, a partir de um determinado momento, passam a existir, chegando à conclusão que são corruptíveis. A partir desta concepção, Atenágoras a coloca em conflito com a sua definição de divindade, que não pode ser confundida com uma criação, pois o Deus dos cristãos existia desde sempre. Em outro caminho argumentativo, o autor cristão utiliza o pensamento, em especial, de Platão e os estóicos.

Embora não fuja daquilo que ele compreenda como a natureza da divindade, mas, ao contrário, confirme o que já foi defendido, Atenágoras instrumentaliza o filósofo clássico da Grécia antiga ao colocar na boca deste que “aquilo que é sempre, o inteligível, é o incriado; e aquilo que não é, o sensível, criado, que começa a ser e deixa de ser” (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 19). Feita essa argumentação, sua conclusão é clara. Se os deuses greco-romanos nasceram, isto é, passaram a existir, então não compartilham das características apresentadas por uma divindade e que foram estabelecidas pelo apologista cristão, cuja base tirou de sua própria crença.

Platão não é o único pensador grego utilizado por Atenágoras. O pensamento estóico, bem presente no contexto romano na era imperial, é também habilitado em favor de sua crença⁶¹. O recorte da filosofia estóica que é feito contempla um elemento primordial de seu pensamento cosmológico, chamado de conflagração universal, espécie de combustão geral do cosmo.

Nesse processo, o mundo e, conseqüentemente, todas as coisas criadas, vivenciarão um novo princípio, uma espécie de renascimento. Tal postulado se baseia na premissa de que, assim como existia o princípio ativo, associado ao fogo, e, portanto, “um fogo que cria, existe também um fogo ou um aspecto do fogo que queima, reduz a cinzas

⁶¹ Segundo a divisão apresentada por Antiseri e Reale (2017, p. 280), a história do estoicismo, ou da Estoa, denominação decorrente do lugar em que Zenão de Cítio ministrava suas aulas (fim do século IV a. C.), no Pórtico (Etoa), pode ser dividida em três períodos principais: o período da Antiga Estoa, do fim do século IV ao século III a. C.; a Média Estoa, que compreende os séculos II e I a. C.; e, o período da Nova Estoa, que corresponde a Estoa Romana, “já situada praticamente na era cristã, na qual a doutrina se torna essencialmente meditação moral e assume fortes tons religiosos”.

e destrói" (ANTISERI E REALE, 2017, p. 286). Seguida dessa purificação universal, haverá o renascimento do mundo.

Ao colocar este acontecimento marcante para o estoicismo, em que o cosmo, em um processo de combustão, seria recriado, Atenágoras, a fim de ressaltar a distância da matéria com o criador, pontua também duas causas, “a eficiente, que é aquela que manda, como a providência, e a passiva, que é aquela que muda, como a matéria” (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 19)⁶².

O elo de ligação feito entre a filosofia estóica, expressa na conflagração⁶³, bem como na existência de duas causas, e seu argumento, está justamente no questionamento que é feito, “como permanecerá a constituição desses que não existem por natureza, mas que nascem?” (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 19). E ainda acrescenta, “em que são superiores à matéria deuses que têm a sua constituição a partir da água?”, em referência à sua narrativa acerca do nascimento dos deuses.

Se valendo do pensamento da Estoa, Atenágoras conclui que, se existe uma causa eficiente, então esta é anterior ao que tem princípio, não estando os deuses criados, imunes a este acontecimento apresentado pela filosofia estóica, pois, como afirmava Platão, uma vez sendo criado, “começa a ser e deixa de ser”. Há uma complementação, feita por Atenágoras, entre o pensamento platônico e estóico.

Na sequência de seu escrito, colocado o pensamento de Platão e dos estóicos, objetivando ressaltar, uma vez criadas, o caráter corruptível das divindades gregas, Atenágoras parte para as características físicas das divindades. Seu ponto de partida é

⁶² De fato, nos estóicos, a existência de dois princípios do universo são elementos básicos de sua filosofia. Conforme confirmam Antiseri e Reale (2017, p. 282), os princípios são “um passivo e um ativo, mas identificando o primeiro com a matéria e o segundo com a forma”. Atenágoras não foge ao pensamento estóico em sua física antiga, mas faz uma verdadeira adaptação à sua argumentação. Na filosofia estóica, a forma estaria relacionada à Razão divina, aquilo que dá sentido à matéria. Entretanto, para não classificarmos o pensamento de Atenágoras como semelhante ao estoicismo no tocante à diferenciação entre Deus e a matéria, vale ressaltar que “o princípio ativo, que é Deus, é inseparável da matéria, e visto que não há matéria sem forma, Deus está em tudo e é tudo, pois coincide com o cosmo” (ANTISERI E REALE, 2017, p. 284). Em Atenágoras, essa forma de pensar seria equivocada, haja vista sua retórica que tenta estabelecer grande distância entre Deus e a matéria.

⁶³ Interessante notar que a ideia da conflagração cósmica, tal como apresentada por Atenágoras, sofreu algumas modificações com o passar do tempo. Panécio, por exemplo, que foi chefe da Estoa no período médio da escola abandonou essa ideia. O apologista cristão, dessa forma, parece se valer de noções próprias do período estóico em seu momento inicial, e não de um neoestoicismo mais comum em sua realidade, cujo foco assume mais marcadamente aspectos religiosamente morais. É estranho que, sobre esses temas, o apologista cristão não assuma uma posição mais direta com o destinatário, Marco Aurélio, considerado filósofo sob educação estóica. Por outro lado, é possível entrever que o imperador filósofo já se distancia de tal filosofia em sua origem, sendo o mesmo parte integrante desse processo de decadência. Conforme conclui Antiseri e Reale (2017, p. 331), “logo após Marco Aurélio, o estoicismo iniciou seu declínio fatal e, algumas gerações depois, no século III d. C., inclusive desapareceu como corrente filosófica autônoma”.

Deméter, descrita com uma quantidade de olhos mais do que o comum, e Réa, que se transforma em dragão. Diante disso, o questionamento colocado pelo apologista diz respeito à importância dada às histórias gregas para que se acredite que tais personagens são deuses.

Nessa retórica, a fim de comprovar que a literatura atesta seu pensamento quanto a essas peculiaridades dos deuses, o apologista menciona, de forma direta, Orfeu. Segundo o poeta lendário antigo, cuja menção é feita por Atenágoras, Fanes, considerada divindade primogênita, embora com belo rosto, tem o resto do corpo com forma de dragão. Para o cristão ateniense, é inconcebível que um Deus tenha a forma semelhante à dos animais⁶⁴.

E mesmo que tal semelhança fosse inexistente, não anularia o fato de que os deuses gregos continuam apresentando elementos incompatíveis com o que se considera atributos da divindade, a exemplo de características carnis, como a ira, desejo e sangue. É este o argumento subsequente de Atenágoras (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 21), que com essas características próprias dos seres humanos, qualifica “todos esses relatos de charlatanice e coisa ridícula”, pois, continua ele, “em Deus não há ira, desejo, instinto ou sêmem gerador”.

Interessante notar como o autor cristão fundamenta seu pensamento. A literatura grega utilizada para demonstrar essas características dos deuses gregos é a homérica, mais precisamente a *Ilíada*, quando dos momentos conflituosos da guerra de Tróia. Alguns exemplos são bem elucidativos. Para mostrar que Hera e Zeus são tomados pela ira e pela dor, cita trechos presentes no Canto XXII (versos 168-169). Ao apresentar o acontecimento no qual Afrodite é ferida por Diomedes, temos a citação do verso 376 do Canto V.

Da mesma forma, para validar a ideia de que os deuses não possuem domínios sobre os instintos carnis, muitos outros trechos são citados, como versos presentes no Canto II e no canto XIV. Não é nosso objetivo apresentar sistematicamente todos os trechos mencionados por Atenágoras, pois, neste tema, o apologista elenca muitos, mas

⁶⁴ Atenágoras já havia deixado claro sua repulsa ao culto egípcio, principalmente pela forma de suas divindades, com aparência animalesca. Embora Atenágoras aceite que as representações das divindades gregas são antropomórficas, nesse caso, se detém ao aspecto literário do mundo grego, se apropriando das narrativas que versam sobre a criação de tais divindades. Não esqueçamos que o cenário de suas ideias é o fato de que as divindades gregas tiveram seu princípio, o que foge das características atribuídas à divindade que, entre outras coisas, é incriada e eterna.

mostrar de que forma o mesmo sedimenta sua ideia, sempre utilizando o mundo grego no qual faz parte.

Diante da tendência de relacionar o surgimento dos deuses gregos aos fenômenos naturais, como possíveis explicações simbólicas, Atenágoras também tem resposta. Sua argumentação tem como orientação os filósofos gregos, em especial Empédocles e, mais uma vez, os estóicos. Tanto em Empédocles como nos estóicos, que aparecem na retórica de Atenágoras com base na associação feita entre os deuses gregos e os fenômenos cosmológicos, há a tentativa de reafirmar a ideia já posta, a de que o que é corruptível não pode ser compreendido como realidade divina.

Neste ponto, o apologista cristão se mostra muito perspicaz. Desde seu tempo, uma vez construída a ideia de que a história dos deuses surgiu em resposta aos questionamentos sobre a origem das coisas, há uma retórica cristã que busca desconstruí-la. Em Atenágoras isso é perceptível quando o mesmo declara que “na verdade, os que explicam alegoricamente os mitos, divinizando os elementos, nos dão qualquer coisa, menos explicações do divino” (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 22).

Além disso, não diferente do que já vinha sendo defendido, Atenágoras conclui falando acerca dos que associam os deuses aos corpos celestes: “(...) se consomem e se afundam nas formas da matéria, [pois] divinizam as mudanças dos elementos, tão absurdo como alguém confundir o navio em que viaja com o piloto que o dirige” (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 22).

Na sequência, o apologista cristão introduz uma questão de fundamental importância para suas argumentações, dando base para que sua retórica não incorra em contradições. O questionamento, colocado pelo autor cristão à boca de seus destinatários, é o seguinte: “Então por que alguns ídolos agem, se não existem os deuses em cuja honra erguemos as imagens?” (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 23). Essa sua maneira de arguir acompanha todo o escrito, mas aqui tem um sentido crucial, pois, ao invés de buscar resposta somente no universo grego, Atenágoras estabelece uma ligação com sua crença cristã.

É com essa objeção que o apologista ateniense desenvolve sua “demonologia”, não muito diferente de outros apologistas, como Justino Mártir. Nesse desdobramento, Atenágoras não se distancia dos autores gregos nos quais vem fazendo uso desde o início do seu escrito. O pensador naturalista Tales de Mileto e Píndaro, bem como os já mencionados Platão, Empédocles, Eurípedes, Aristóteles, Heródoto e Hesíodo também aparecem neste ponto aprofundado pelo apologista.

Embora a tentativa de responder a objeção colocada acerca da ação dos deuses ainda esteja em consonância com a proposta do tópico, que se objetiva perceber o mundo grego na retórica de Atenágoras, ela será tomada em um tópico específico, dada a sua natureza peculiar, mas sempre tendo como base a defesa de sua fé no referido contexto.

Não obstante, demonstrada a presença incontestada de autores do mundo grego, filósofos e poetas, como diz Atenágoras, alguns questionamentos devem ser feitos, importantes no movimento em que se insere o citado apologista, não isolado. Nesse sentido, de que maneira os pensadores gregos, cuja menção é feita por Atenágoras de Atenas, contribuem para a sua retórica apologética, isto é, para embasar e dar validade às suas argumentações?

Um primeiro caminho que nos possibilita chegar a possíveis respostas a esta questão pode ser encontrada dentro dos limites da própria crença cristã. Nesse caso, em alguns momentos, é possível perceber o esforço de Atenágoras em trazer o pensamento grego para o campo cristão. À semelhança de Justino de Roma, que concebe a ideia do *Logos Spermatikos*⁶⁵, onde, no passado grego, as verdades da posterior crença cristã já eram notadas de forma parcial, Atenágoras desenvolve o que podemos chamar de teoria da “simpatia do sopro divino”, designação que o próprio estabelece.

Esse raciocínio, desenvolvido pelo cristão ateniense, aparece ainda nos primeiros capítulos da primeira parte da apologia - a partir do capítulo 6. O mesmo se situa quando o autor afirma que diferentes filósofos gregos já destacavam a unicidade da divindade. O que acontece, na verdade, é a sobreposição de ambos os universos, um exercício de mimese. Para Atenágoras de Atenas (Petição em favor dos cristãos, 7), “(...) tratando dos princípios do universo, todos geralmente, até contra a sua vontade, estão de acordo em que o divino é uno, e nós afirmamos que quem ordenou todo o universo, esse é Deus”.

É nesse contexto que entra o raciocínio desenvolvido por Atenágoras (Petição em favor dos cristãos, 7), onde, “com efeito, os poetas e filósofos, aqui como em outros lugares, procederam por conjecturas, movidos conforme a simpatia do sopro de Deus, cada um por sua própria alma”. Para exemplificar de que forma isso acontece podemos tomar como exemplo uma noção apresentada por Atenágoras em um trecho mais ao fim

⁶⁵ Conferir o capítulo anterior. Justino, através de suas ideias acerca do *Logos Spermatikos*, afirma que pensadores gregos, a exemplo de Sócrates, já haviam reconhecido aspectos da verdade, não por acaso, mas sob inspiração divina. Tal reconhecimento se dá pela ação do verbo presente em cada ser humano, ocorrendo, contudo, de maneira incompleta, haja vista a revelação plena se concretizar com os cristãos através de Jesus.

de seu escrito. Na ocasião, o apologista cristão explica que Platão, ao se referir a Zeus como “o grande guia no céu”, estava se referindo ao Deus dos cristãos, usando o termo “Zeus” não como um nome próprio, mas aquilo que ele significa, “Criador do universo”. Para Atenágoras (Petição em favor dos cristãos, 27), isso foi necessário por que, em Platão, “não era possível representar para todos o Deus verdadeiro”.

Em certa medida, esse princípio proposto por Atenágoras resolve em grande parte as aproximações para com o pensamento grego realizadas pelo mesmo, levando-nos a pressupor que tal exercício feito pelo apologista não é causa de grandes problemas, haja vista a possível conexão entre a fé dos cristãos e o que já pensavam os filósofos e poetas gregos. Todavia, este dado é apenas parte de uma estrutura de pensamento muito mais ampla, que coloca a defesa da fé cristã em um verdadeiro movimento, cuja produção apologética, bem como seus autores, está inserida.

Aquilo que conhecemos como mitologias, com suas conseqüentes narrativas, envolve um verdadeiro mundo de crenças, com seus regimes e relações. Neste mundo, Atenágoras de Atenas e os demais apologistas não estão à parte. Ao contrário, sua forma de pensar é dele decorrente. Nesse sentido, é reveladora a obra de Paul Veyne (1983), cujo título levanta um questionamento que serve como ponto de partida para pensarmos todo o conjunto de crenças gregas que envolvem as narrativas consideradas míticas: “Acreditavam os gregos em seus mitos?”.

Conforme ressalta Veyne (1983) em sua obra, a relação que o mundo grego, perpassando o romano, teve com seus mitos foi marcada por estágios diferentes, onde os mitos foram assumindo posições diversas ao longo da história. A primeira compreensão apresentada pelo respectivo autor é que os mitos funcionavam como mecanismo de afirmação, cujas informações faziam parte de uma tradição. Nessa tradição, repetir o conhecimento que se tinha era primordial, fazendo com que a dita autoridade fosse suficiente para que especulações acerca do verdadeiro e falso fossem colocadas de lado.

Esse processo de “letargia”, como Veyne denomina, passou a ser perturbado com a atuação de diferentes autores, a exemplo de Hesíodo e Heródoto, que passaram a observar tais narrativas e registros com mais criticidade. Nesse transcurso, a crença nos mitos gregos passa por sucessivas mudanças, desde sua racionalização/historicização até sua total descrença. Nessa dinâmica, formas diferentes de se relacionar com as narrativas míticas são elaboradas, a exemplo de uma confiança de natureza mais pessoal e a consideração dos mesmos como narrativas que guardam um fundo de “verdade”.

Não obstante, o mito nunca é deixado de lado, seja para um exercício de purificação, dada a possibilidade de suprimir o que é historicamente impossível, seja para a autenticação de fatos. É nessas diferentes formas de se relacionar com os mitos que Paul Veyne fala de “programas de verdade”. Se na relação com os mitos constata-se, em algumas ocasiões, certas contradições, é porque temos “programas de verdade” diferentes, “que encerram cada uma verdades e interesses diferentes, ainda que essas verdades levem o mesmo nome” (VEYNE, 1983, p. 101).

Se no campo retórico isso se torna mais claro, como podemos observar nas aproximações e nos distanciamentos feitos por Atenágoras, não há nada de incompatível ou incongruente, pois, “a pluralidade das verdades, chocante para a lógica, é a consequência normal da pluralidade das forças” (VEYNE, 1983, p. 106). Atenágoras, tomado aqui como voz cristã, uma vez fazendo uso desses “programas de verdade”, se mostra parte integrante do mundo de crença dos gregos, estando seu pensamento cristão não em um lugar à parte.

Para Veyne, embora o programa escolhido permita selecionar o que se deve acreditar ou não, estando os deuses, ou a natureza divina, em alguns deles desacreditada, “Os cristãos, à sua maneira, não foram mais longe na rejeição dos deuses do paganismo. Eles não afirmaram: ‘fábulas vãs’ mas: ‘concepções indignas’” (VEYNE, 1983, p. 130).

O que há, portanto, em toda essa relação desenvolvida por Atenágoras, onde as personalidades míticas e suas narrativas são atravessadas em favor do cristianismo, é a tentativa de superação. Conforme conclui Paul Veyne (1983, p. 130), “é por isso que a apologética do cristianismo antigo deixa uma impressão de estranheza; parece que, para estabelecer a existência de Deus, bastava expulsar os outros deuses. Desejava-se menos destruir ideias falsas do que superá-las”.

Toda essa discussão não deixa de ter como base a dinâmica das identidades. Mais do que o puro exercício de acreditar em uma verdade, seja ela de qual programa for, como destaca Veyne, é preciso observar que “a ideia de verdade só aparece quando se leva em conta o outro; ela não é original; revela uma fissura secreta” (VEYNE, 1983, p. 146).

É nesse conjunto de crenças e programas de verdade que vale ressaltar as palavras de Jacyntho Brandão (2014, p. 19) quando nos alerta para o fato de que a ideia de que os apologistas traduziram a crença cristã para o mundo pagão, isto é, transformaram o que acreditavam para uma compreensão do universo grego, é reducionista. Isso “implica emprestar a esses homens do segundo século uma mentalidade que lhes é estranha e só ganhou os contornos que ganhou com o passar do tempo (...)”.

Se tratando do que diz Jacyntho Brandão, o autor nos fornece, na direção apontada por Veyne, alguns elementos importantes para pensar esses elementos, sobretudo os associados à contribuição dos pensadores gregos na apologética cristã do segundo século, tema latente para esse tópico. Nesse sentido, se tratando dos mitos, a preocupação que devemos ter, conforme adverte Brandão (2014, p. 246), não é como os mitos chegam à população, e sim a constatação da forte amplitude social que eles possuem, atingindo a todas as camadas. Prova dessa amplitude é a afirmação de Veyne (1983, p. 114) de que é preciso dissociar a crítica feita às narrativas míticas à falta de religiosidade.

Atenágoras, portanto, fazendo parte desse mundo, não pode deixar de ser atingido pelos mitos gregos e seus deuses, mesmo quando parece tratá-los com reprovação, pois, “nessa multiplicidade de estratégias discursivas é que se encontram a vitalidade das mitologias e sua capacidade de operar num espectro cultural e social muitíssimo amplo” (BRANDÃO, 2014, p. 248).

Dada a importância dos mitos e deuses gregos que, como vimos, possuíam amplitude social e, por isso, não podem ser reduzidos a uma categoria religiosa, os cristãos investiram em um verdadeiro processo de reconfiguração dessa realidade. Diferente do que se imagina, “não se tratou de um processo simples - pelo contrário, ele envolveu toda espécie de negociação, em que a atitude menos produtora foi a da mera negação do valor e da autoridade das mitologias” (BRANDÃO, 2014, p. 19).

3.1.2 - Sobre o poder dos deuses greco-romanos: a atuação dos demônios (daímones)

Nesse processo de reconfiguração dos mitos gregos, a clara atuação dos deuses, com sua força e seu vigor, não pode ser um problema para Atenágoras⁶⁶. Semelhante à Justino, o apologista de Atenas tem uma explicação que serve como exemplo evidente de que, embora imerso no mundo grego, sua crença cristã também é manifesta, não podendo ficar de fora, convergindo ambas as realidades.

Nesse sentido, o que observamos, concordando com Brandão (2014, p. 426), é a realização de uma “extensa reorganização dos diferentes regimes de temporalidade em vigor no mundo romano, envolvendo uma profunda reconfiguração do passado”. Isso se

⁶⁶ Um dos motivos para a solução dessa questão é a ainda forte atuação dos deuses. Segundo o próprio Atenágoras (26), em Tróia e Páris, as estátuas dos deuses, por exemplo, estão continuamente proferindo oráculos e realizando curas. Este caso ainda será tocado mais à frente.

torna claro na maneira como Atenágoras conduz seus argumentos sobre a operação dos deuses naquela realidade. O raciocínio no qual parte Atenágoras se baseia na ideia de que, se as estátuas dos deuses desempenham alguma ação, não é por elas mesmas, até porque, conforme já afirmado pelo apologista de Atenas, nenhum poder a matéria possui.

Sua explicação começa com a demonstração de que a realidade divina, isto é, o intervalo entre Deus e os homens é muito mais complexa do que se pode parecer. Ao afirmar isso, estabelece uma espécie de divisão das realidades divinas, sendo Deus, obviamente, o que ocupa posição de proeminência. Não muito diferente do que já havia fazendo, também recorre a filósofos, de forma específica Tales e Platão, apresentados pelo apologista como testemunhas. Ao retratá-los como autoridade, haja vista a testemunha ser digna de fé diante do que diz, Atenágoras parece apelar para o que Veyne (1983, p. 45) chama de “forma de obediência simbólica”.

Ao mencioná-los, seu principal objetivo é mostrar que a heterogeneidade do mundo invisível, assim como acreditam os cristãos, já tinha sido observada por filósofos gregos. Tales, “como dizem os que conhecem a fundo suas doutrinas, foi o primeiro que estabeleceu a divisão entre Deus, demônios e heróis”. Ao trazer uma citação direta de Platão, sobretudo no que concerne aos demônios, afirma que este “também distingue entre Deus incriado, os astros fixos ou errantes, criados pelo incriado, para enfeitar o céu, e os demônios” (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 23).

Nesse sentido, sobre as forças que agem nas realidades materiais, os cristãos estão mais à frente do que os gregos, pois, além de entenderem que “existem outras potências que rodeiam a matéria e a penetram, e uma contrária a Deus”, sabem também fazer distinção. Ao inserir o que ele chama de “príncipe da matéria”⁶⁷ Atenágoras tem a preocupação de esclarecer que este não deve ser compreendido como opositor a Deus, pois, se assim fosse “sua substância seria destruída pela potência e força de Deus” (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 24).

A fim de não deixar dúvidas, o autor ateniense reafirma que não se trata de duas realidades opostas como a discórdia que é contrária à amizade ou a noite que é contrária ao dia. Jacyntho Brandão (2014, p. 406) justifica essa explicação de Atenágoras, cuja preocupação é de não dar margem para compreensões que indiquem a existência de uma força opositora à Deus, alegando que “admitir uma *dynamis* contrária a Deus (*antítheos*)

⁶⁷ Compreendido como aquele que, por orgulho, escolheu, espontaneamente, não permanecer na vontade de Deus quando de seu projeto de criação. Nesse sentido, seu destaque se dá pelo fato de governar e administrar aquilo que é contrário à bondade de Deus (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 25).

remete para essas tradições dualistas [Babilônia e Egito]”, e isso os apologistas, de maneira geral, tentam se desvencilhar.

Mas de que forma, para o apologista cristão, essa realidade invisível se estrutura e de que maneira está associada com a atuação dos deuses? Dito de outra forma, como as forças contrárias à bondade e à providência de Deus se estabelecem? Para isso, vale a pena tomarmos conhecimento da narrativa explicativa de Atenágoras.

Do mesmo modo, porém, que os homens têm livre-arbítrio podem optar pela virtude e pela maldade — pois se não estivesse em seu poder a maldade e a virtude, não honraríeis os bons nem castigaríeis os maus, quando uns se mostram diligentes e outros desleais naquilo que lhes confiais —, assim também os anjos. Uns, que foram imediatamente criados livres por Deus, permaneceram naquilo que Deus os criara e ordenara; outros se orgulharam tanto de sua natureza, como do império que exerciam, isto é, esse que é príncipe da matéria e das suas formas, e os outros encarregados desse primeiro firmamento — e deveis saber que não afirmamos nada sem testemunhas; expressamos apenas o que foi dito pelos profetas —; estes, por terem caído em desejo pelas virgens e mostrando-se inferiores à carne; aquele [príncipe da matéria], por ter sido negligente e mau na administração que lhe fora confiada. Dos que tiveram relação com virgens nasceram gigantes. Não vos maravilheis, se em parte os poetas também falam dos gigantes, pois a sabedoria humana e a divina distam entre si assim como a verdade dista do verossímil. Uma é celeste e outra é terrena e, segundo o príncipe da matéria, “sabemos dizer muitas mentiras semelhantes à verdade” (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 24).

Em sua *Προσβεία περι Χριστιανων*, à essa narrativa sobre o que está por detrás da atuação dos deuses gregos e, em consequência, na origem das forças que se constituem contrárias à Deus, Atenágoras associa outras duas figuras, os anjos caídos e os gigantes. Nesse sentido, afirma que os “anjos caídos do céu, que rondam em torno do ar e da terra, e que já não são capazes de subir ao supraceleste”, bem como “as almas dos gigantes, são os demônios, que andam errantes ao redor do mundo e produzem movimentos semelhantes”. Não obstante, tudo o que é contrário a Deus é administrado pelo príncipe da matéria (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 25). Os demônios, portanto, estão na causa desses movimentos, fortemente relacionados às divindades gregas.

Conforme já apontado, há, em toda essa retórica, uma sobreposição de narrativas, ou melhor, uma convergência, cuja base é a reconfiguração realizada pelo apologista. O ponto substancial para o surgimento e a atuação dos movimentos demoníacos, como designa Atenágoras, é a ideia dos anjos caídos, imbricada com outra ideia, sua descida. Nesse assunto, Atenágoras de Atenas não é o pioneiro. Justino é o principal apologista, considerado também como precursor, cuja influência é notória nos

apologistas posteriores, incluindo Atenágoras. De forma pessoal, Jacyntho Brandão (2014, p. 252) afirma:

Da minha parte, considero que esta constitui uma das grandes ‘descobertas’ de Justino - a outra seria relativa ao *lógos spermatikós* -, a qual não decorre de uma elaboração nova, mas - de modo mais contundente que com relação ao logos disseminado, que é diretamente tomado dos estóicos - supõe processos de negociação cultural em que se somam, se confrontam, se mesclam e fundem diferentes estratos procedentes de mitos, histórias e representações do imaginário mediterrânico.

É partindo desta concepção que a tradição grega não pode ser descartada por Justino, Atenágoras e demais apologistas. Os diferentes estratos nas quais Brandão faz referência são alusivos às narrativas que os apologistas, incluindo Atenágoras, mobilizam para fundamentar tal ideia. A base para a descida dos anjos e a menção aos gigantes é a Torah. O trecho determinante é o que relata o momento em que os habitantes da terra começam a ficar numerosos, onde “os filhos de Deus viram que as filhas dos homens eram belas e tomaram como mulheres todas as que lhes agradaram” (Gn 6, 2)⁶⁸, contexto anterior ao episódio do dilúvio⁶⁹.

Sem o objetivo de aprofundar as questões em torno do relato, com implicações que vão desde a constatação de um fundo politeísta, com a contraposição de dois deuses (Elohim e Yahwen), até à diferenças quanto à tradução e utilizações do respectivo texto (texto massorético, Septuaginta e Enoc), o certo é que os apologistas veem na união entre os filhos de Deus com as filhas dos homens o ponto de convergência para o aparecimento dos demônios.

Não é à toa que o apologista Justino, que é a figura central nessa maneira de pensar, é chamado por Brandão (2014) de “coletor”, apresentando a habilidade de utilizar diversas tradições com a finalidade de demonstrar que os filhos de Deus, tomados aqui como os anjos, ao unirem-se às mulheres, geraram os gigantes, que são os demônios, ou, se quisermos assim explicitar, os deuses gregos. Há, nas inflexões da tradução dos textos, um verdadeiro “processo de tradução cultural” (BRANDÃO, 2014, p. 320).

Os *daímones* são os que nascem dessa relação, estando aí a origem da força dos deuses, como apresentou Atenágoras. Embora fique mais que evidente esse processo de

⁶⁸ Tradução tomada da Bíblia de Jerusalém, ver a referência ao fim da dissertação.

⁶⁹ Este episódio é tomado por muitos como complexo e de difícil compreensão. Para Brandão (2014, p. 253) “a dificuldade que esse episódio apresenta decorre sem dúvida do fato de que resulta do remanejamento de tradições muito mais antigas das culturas do Médio Oriente, sendo ele próprio, portanto, híbrido”.

confluência, vale destacar que, embora múltipla, a ideia dos *daímones*, também segundo Brandão (2014, p. 328), é tomada de Platão, que "distingue deuses de *daímones*, defendendo que estes últimos são espécie de divindades menores (...)"⁷⁰.

Conforme a citação da *Petição em favor dos cristãos*, em Atenágoras, que acolhe a explicação dada por Justino, os gigantes também aparecem como procedentes da união com as virgens, sendo estes expressão de um dos primeiros estratos da tradição, o texto da Septuaginta. A associação entre tais gigantes com os deuses gregos, que por sua vez são os demônios, é um exemplo claro dessa interseção que Atenágoras elabora.

Além do mais, concordando com Brandão (2014, p. 395), Atenágoras tem uma forte preocupação de detalhar o mundo invisível, construindo uma cosmologia que pretende "separar e classificar os seres racionais, a saber: Deus, os anjos (incluindo o príncipe da matéria), os demônios (que são as almas dos gigantes) e, naturalmente, os homens". Nesse sentido, estão inclusos nessa inquietação sentida pelo apologista ateniense a importância de se separar a matéria das realidades divinas, bem como todos os seres que estão entre o divino e o humano. Esse é um outro dado importante, pois, "o mundo amorfo e amoral, com multidões de deuses e *daimones* torna-se, assim, mundo nitidamente hierárquico" (MEEKS, 1997, p. 116)

Diante disso, segundo Atenágoras, são pelos "movimentos demoníacos do espírito contrário e suas operações" que acontecem as desordens presentes no mundo, onde os demônios atuam seja em unidade com outros, seja de forma individual. Um exemplo apontado pelo autor cristão das transgressões incutidas pelos demônios é a ideia de que o próprio "universo não está organizado com ordem, mas que tudo anda revirado por um acaso irracional" (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, 25). E não só isso, pois os "movimentos demoníacos" eram muito mais influentes do que se possa supor, como explica o contexto vivido pelos cristãos de então, marcado por perseguições, julgamentos e condenações.

O assunto da atuação dos demônios não ocupa grande espaço na retórica apologética de Atenágoras, mas chega a perpassar os últimos capítulos da primeira parte, cuja presença dos pensadores gregos ainda é marcante. Sobre a ideia de que Atenágoras seja adepto da tese evemerista, nos quais os deuses são personagens humanos que foram divinizados pelos próprios humanos, o que podemos observar é que o apologista cristão

⁷⁰ Embora esta citação possa parecer confusa, é preciso destacar que, em Justino, há também uma distinção entre os anjos que se uniram às mulheres e os filhos procedentes desta relação, quais sejam, os *daímones* propriamente ditos.

trata o respectivo tema mais como uma usurpação, cuja centralidade ainda permanece sendo a atuação dos demônios.

São os demônios, portanto, que conduzem as pessoas às práticas politeístas condenadas por Atenágoras de Atenas, embora esclareça que “os deuses que agradam o vulgo e dão o seu nome às estátuas foram apenas homens”. Essa relação pode ser ilustrada pelo exemplo que o próprio apologista coloca: há, nas cidades gregas de Tróia e Pário, estátuas de personalidades como Proteu e Alexandre que proferem oráculos e realizam curas, porém, são “uns que agem e outros em cuja honra se erguem as estátuas” (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 26). Para o autor cristão, esse caso serve como “prova definitiva” para suas declarações.

Acerca da força que os demônios, que atuam por detrás dos deuses, exerce sobre a crença dos indivíduos, como no caso das estátuas de Proteu e Alexandre, Atenágoras associa a uma falta de doutrinas sólidas, fazendo com que esses seres se utilizem daquilo que chama de “movimentos irracionais e fantásticos da alma”, cuja prática idolátrica se estabelece quando não se olha para o criador. Sobre tais movimentos, embora o apologista cristão não aprofunde, é possível observar, como verificou Brandão (2014, p. 415), uma explicação que tem “um matiz ao mesmo tempo psicológico, físico e metafísico”.

Na sequência, através de Heródoto, Atenágoras aprofunda a ideia de que os nomes nos quais os gregos chamam os deuses foram homens. Dessa vez, o caso tomado como prova é o Egito, sendo Heródoto a principal autoridade levantada, além da menção à Apolodoro e outros eruditos egípcios. A primeira parte da apologia é concluída com essa discussão. Ao fim, cita Hesíodo e Píndaro, destacando que os deuses conhecidos, além de apresentarem ações legitimamente humanas, são também ações dignas de reprovação.

3.1.3 - Sobre a literatura judaica: a revelação cristã

O relato ante-diluviano, presente na Torah e utilizado pelos apologistas a partir da Septuaginta, não é a única referência que Atenágoras de Atenas faz à fontes de natureza judaica. Sem a localização de um segmento ou capítulo específico, todo o seu escrito é atravessado por menções a essa literatura. Diferente do que acontece com os escritos dos poetas e filósofos, presentes com abundância, uma vez relacionada com todas as questões já colocadas, a literatura judaica é colocada de maneira elogiosa, sem uma posição crítica como faz perante os escritos gregos.

A explicação para tal procedimento pode ser encontrada em afirmações do próprio apologista. Ao dizer: “nós, porém, sobre o que entendemos e cremos, temos como testemunhas os profetas que, movidos pelo Espírito divino, falaram sobre Deus e as coisas de Deus” (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, 7), deixa claro que as personalidades do antigo testamento, uma vez movidas diretamente pelo Espírito Santo, são dignas de verdadeira credulidade.

Essa credulidade dada aos profetas, no mesmo capítulo, é contraposto ao que diziam os poetas e filósofos da realidade grega. Para Atenágoras, a forma como procederam estes últimos, por “conjecturas”, se aproximaram da verdade profética somente à medida que eram “*movidos conforme a simpatia do sopro de Deus*”, expressão já detalhada anteriormente. Embora sejamos instigados a tomar a relação que Atenágoras faz com os escritos do Antigo Testamento como um caso à parte, é preciso deixar claro que essa relação também acontece nos limites das identidades, onde a (in)diferença mantém sua atuação.

A forma com a qual compreende a divindade, por exemplo, mantêm forte relação com a compreensão proposta pelo monoteísmo judaico, muito embora o distanciamento para com o judaísmo seja também um tema desenvolvido pela literatura apologética. O que importa observar é que também os escritos dessa natureza foram mobilizados na reconfiguração empreendida por Atenágoras, tomada a partir de uma diferença fundamental, as verdades que toda ela possui se baseiam em uma revelação divina, cujo sentido só é válido em virtude da crença cristã.

A validade que os cristãos concedem a essa literatura e o que chamam de profecias se baseiam na fé que possuem no “Cristo”, que julgam haver ressuscitado. Nesse sentido, de maneira geral, a leitura do século II e III que é realizada desses escritos “não pode ser compreendida fora do âmbito da fé no Cristo ressuscitado”. Além do mais, a razão para um não aprofundamento desse princípio se baseia no fato de que “essa referência é para eles algo tão evidente que não sentem necessidade de insistir nesse ponto” (WOLINSKI, 2005, p. 122).

Tanto o reforço à credulidade dessa revelação como o sentido pleno dado pelos cristãos é observado em outros trechos da *Petição em favor dos cristãos*, deixando mais claro como se dá a operação profética. Nesse sentido, ao tentar mostrar racionalmente o monoteísmo dos cristãos, com o argumento de que seria improvável a existência de mais de um Deus, pois, estando em todo o lugar, não haveria espaço, reafirma que seus “arrazoados são confirmados pelas palavras dos profetas”.

Logo em seguida, ao apelar para a elevada instrução de seus destinatários, enfatiza o não desconhecimento dos “escritos de Moisés, nem de Isaías, Jeremias e outros profetas que, saindo de seus próprios pensamentos, por moção do Espírito divino, falaram o que neles se realizava”. A guisa de comparação, o apologista faz analogia a um instrumentista manuseando seu instrumento, “pois o Espírito se servia deles [os profetas] como flautista que sopra a flauta” (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, 9). Após essa comparação, alguns fragmentos são trazidos a lume, todos declarando que o Deus dos cristãos é único.

No entanto, a autoridade dos escritos nos quais Atenágoras atribui autoria profética não concentra-se somente para ratificar suas afirmações quanto a seu modo de pensar. O seu modo de agir, ou melhor, a forma como os cristãos agem, sobretudo diante da autoridade na qual se destina sua *Petição*, é também interpelada pelo conteúdo das ditas profecias. Uma referência de ordem mais prática, se assim podemos determinar, se dá quando o apologista pede perdão ao apresentar apenas raciocínios “verdadeiros” quanto às críticas feitas aos ídolos do politeísmo, incorrendo na possibilidade de causar algum incômodo para seus interlocutores.

Ao demonstrar sua preocupação, o apologista faz uma adaptação de uma passagem do livro de Provérbios (21, 1). Ao dizer que seus destinatários possuem domínio sobre o império que governam, “porque a alma do rei está nas mãos de Deus”, completa que o mundo, “diz o Espírito profético, do mesmo modo está submetido a um só Deus e ao Verbo que dele procede seu filho (...)” (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, 18).

Há, nesse caso, uma sobreposição de narrativas. De um lado, adapta a passagem de Provérbios para dar a entender que o domínio das autoridades constituídas é chancelado pela providência de Deus, e, de outro, de forma mais geral, segue sua ideia de que aquilo que diz é confirmado pelas profecias.

Significativa, do mesmo modo, é menção ao livro de Provérbios quando, ao defender a unicidade de Deus, introduz o tema da Trindade. A afirmação chave se refere ao fato de que Deus tem um filho. A fim de não gerar contradições sobre a possibilidade de haver mais de um Deus, Atenágoras (*Petição em favor dos cristãos*, 10) esclarece que o “Filho de Deus é o Verbo do Pai em ideia e operação, pois conforme a ele e por seu intermédio tudo foi feito, sendo o Pai e o Filho um só”. Na sequência, para não deixar dúvidas de que se trata de uma única divindade, sustenta que “o Filho de Deus é inteligência e Verbo do Pai”, não “fabricado” por Deus, mas dele procedente.

É nesse contexto que o trecho retirado de Provérbios é evocado, não diferente do uso corrente, ou seja, para somente confirmar suas declarações. Segundo ele, “o Espírito profético concorda com o nosso raciocínio, dizendo: ‘O Senhor me criou como princípio de seus caminhos para suas obras’”. Todavia, o trecho utilizado por Atenágoras (Provérbios 8, 22) é alvo de inúmeros debates, retomado em séculos posteriores no contexto das discussões realizadas por grupos cristãos que, avançando em questões de natureza doutrinal, abordavam o lugar ocupado pelo “Filho” dentro da crença trinitária⁷¹.

Não obstante, a passagem de Provérbios (8, 22) tem sua importância, e Atenágoras não é o primeiro a fazer uso dela. Justino, em seu diálogo com o judeu Trifão, já faz menção a ela, relacionando a Sabedoria a qual o texto refere ao próprio Jesus, passando a ser compreendido como existente desde sempre. Com isso, “este versículo torna-se, a partir deste momento, o versículo por excelência da preexistência ligada à criação” (WOLINSKI, 2005, p. 137).

Embora esse debate, de natureza teológica-doutrinal, tome corpo em um período posterior, sobretudo no século IV, quando o cristianismo se encaminha para sua ortodoxia⁷², a retórica apologética de Atenágoras nos ajuda a refletir os pontos essenciais da crença cristã no contexto do século II. Sem dúvidas, sua principal motivação é a necessidade de, não podendo se distanciar da figura de Jesus, tido como filho, e do que designa como Espírito Santo, dar uma resposta a fim de não gerar margens para contradições, uma vez que sua principal defesa é a crença em um único Deus.

Mesmo não tratando a relação entre as três figuras com profundidade, não deixa de emitir, para seu leitor, declarações importantes, uma vez que interage com sua retórica apologética. Além das características do Filho, que é colocado não como uma criatura, pois se assim fosse não poderia ter natureza divina, define obstinadamente o Espírito Santo como a força de atuação daquilo que declararam os profetas.

Desse modo, a operação do Espírito Santo junto ao Pai é semelhante à que faz o Filho, pois o Espírito é explicado como uma “emanação de Deus, emanando e voltando como um raio de sol”. Para integrar o tema ao seu discurso, questiona: “portanto, quem

⁷¹ J. Wolinski (2005) vê na relação entre o Deus e o Filho mais como uma preocupação sobre a crença no Verbo (*lógos*). A inserção do Filho está na questão de sua preexistência, “que resume toda a novidade do discurso dos Padres apologistas” (WOLINSKI, 2005, p. 136). Nesse sentido, a passagem de Provérbios (8, 22) faz parte dessa dinâmica discursiva e serve como confirmação para o que declara o apologista ateniense, já que “desde o princípio Deus, que é inteligência eterna, tinha o Verbo em si mesmo”, tornado Filho a partir de Cristo (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 10).

⁷² Nesse debate, o destaque são os dois concílios motivados pela questão trinitária, o concílio de Nicéia e de Constantinopla, realizados em 325 e 381, respectivamente.

não se surpreenderá ao ouvir chamar de ateus indivíduos que admitem um Deus Pai, um Deus Filho e um Espírito Santo, que mostram seu poder na unidade e sua distinção na ordem?” (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, 10)⁷³.

Diante disso, não é nosso objetivo tecer considerações de natureza teológica/dogmática sobre as afirmações de Atenágoras a respeito da Trindade. Se, por exemplo, sua distinção entre as três pessoas da divindade traz implicações não ortodoxas mediante as afirmações posteriores do cristianismo mais institucionalizado, não é o campo de debate aqui proposto⁷⁴. Nesta situação, concordamos com J. Wolinski (2005, p. 121) ao afirmar que “ainda não é chegada a hora das grandes definições dogmáticas”.

Sua *Petição*, portanto, se inclina a um contexto específico, o das perseguições aos cristãos no segundo século, e não dirigida como resposta à querelas presentes no interior da crença cristã, como se delineará em períodos ulteriores, marcadamente dogmáticas. O que convém observar é, além de trazer essa matéria para seu argumento, a realidade presente na crença em seu contexto. Para isso, a literatura que aqui estamos tratando, aquela de natureza judaica, é também mobilizada, confirmando suas afirmações, também sob tom de autoridade.

3.2 - Imoralidades, incesto e antropofagia? Adentrando nas práticas cristãs

No que os cristãos creem, ou como agem, é um assunto que toca a retórica de Atenágoras em vários pontos de sua *Petição em favor dos cristãos*. Ainda na primeira parte, quando seu foco são as acusações de ateísmo, o tema é levantado. A forma como compreende o agir cristão não está deslocada do sistema de sinais que integra sua crença, como refletimos na introdução deste capítulo. Exemplo dessa relação é quando, ao dar voz aos cristãos, diz: “mas como estamos persuadidos de que teremos de dar contas de

⁷³ Parece que no tema das pessoas da Trindade, sobretudo no lugar ocupado pelo filho, há uma dependência de Justino. Nesse sentido, concordamos com J. Wolinski (2005, p. 136) quando se atenta para a distinção de dois estados do Filho, “primeiro Verbo ‘existindo com’ o Pai, depois Verbo ‘gerado por Ele antes das criaturas’, a partir do momento em que o Pai cria e ordena o universo. Gerado, isto é, tornado Filho”. A partir do que Atenágoras escreve (*Petição em favor dos cristãos*, 10), “o Filho é o primeiro broto do Pai”, se referindo ao Verbo quando aborda sua estadia junto a Deus no princípio. Em outras palavras, o Filho só se constitui filho no momento em que procede do Pai.

⁷⁴ O chamado “subordinacionismo” foi considerado herético pela ortodoxia da igreja cristã no período de seus concílios. O tipo de discurso designado como anti-herético surge com Irineu de Lião (130-202). Nesse sentido, Atenágoras e os demais apologistas não possuem a preocupação de elaborar tratados teológicos nem de combater determinadas formas de pensar inauguradas por outras personalidades cristãs, como se preocupa Irineu, por exemplo.

toda a nossa vida presente a Deus (...), escolhemos a vida moderada, caritativa e desprezada” (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, 12).

Sua intenção, certamente, não é construir uma descrição da prática cristã ou um quadro explicativo de como vivem os cristãos. Sua retórica, como já apontado, tem como base sua função apologética que, da mesma forma, não deixa de nos fornecer importantíssimos relatos acerca do Etos cristão no século II. É nesse sentido que, com base em Atenágoras e em diálogo com os demais apologistas, tomaremos o interior da crença cristã como objeto de análise. O ponto de partida será a refutação das acusações de imoralidade, incesto, refeições “bacanais” e antropofagia, segunda e terceira parte⁷⁵ da *Petição em favor dos cristãos*.

Segundo registra Atenágoras, “acusam-nos sobre comidas e uniões ímpias, pretendendo com isso encontrar alguma razão para nos odiar”. Mais à frente, tratando acerca dos comentários considerados por ele como caluniosos, apresenta “como crime o unir-se livre e indiferentemente”. O começo da terceira parte traz à cena a denúncia de antropofagia, cuja pergunta inicial, feita pelo apologista, é: “Quem em plena razão, poderia dizer que, sendo assim, somos assassinos? Não é possível saciar-se de carne humana, se antes não matarmos alguém” (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, 31;32;35).

A *Petição em favor dos cristãos*, de Atenágoras, não é a única apologia a trazer presente essas acusações, frutos da realidade “externa”. Aristides de Atenas (15, 6), autor de uma das primeiras apologias que se tem notícia, escrita na primeira metade do século II, mesmo de forma breve, sente a necessidade de registrar que os cristãos abstém-se “de toda união ilegítima e de toda impureza”⁷⁶.

Se essa parece ser uma crítica feita aos cristãos ainda na primeira metade do século II e que merece ser contestada, no final da segunda metade essa necessidade ainda é indispensável. É o que mostra os escritos de Teófilo de Antioquia, considerado o último dos apologistas do século em questão. Ademais, ao escrever para Autólico, Teófilo de Antioquia, tocando nesse ponto, consegue condensar todos os comentários acusatórios atribuídos à prática cristã.

⁷⁵ Ressalte-se que a segunda e a terceira parte serão tomadas em conjunto, discutidas em um só tópico, o presente. A escolha quanto a essa metodologia se dá por razões de tamanho, já que são partes curtas, e por apresentarem elementos indissociáveis.

⁷⁶ A menção a esta abstenção é precedida do decálogo mosaico, cumprido fielmente pelos cristãos. Sobre a referida abstenção, Aristides não aprofunda.

De outra forma, não terias deixado desviar-te pelos vãos discursos de homens insensatos, nem acreditado nesse boato preconceituoso de bocas ímpias, que mentirosamente caluniam a nós, que adoramos a Deus e nos chamamos cristãos, espalhando que temos mulheres em comum e que não nos importamos com quem nos unimos; além disso, dizem que mantemos relação carnal com nossas próprias irmãs e, o que é mais ímpio e cruel, que nos alimentamos de carnes humanas (TEÓFILO DE ANTIOQUIA, Terceiro livro a Autólico, 4).

Não diferente destes, Justino não deixa de fazer menção ao que considera calúnias. Segundo ele, mesmo quando ainda não era cristão, e sim platônico, ouvia estes comentários (*JUSTINO DE ROMA*, II Apologia, 12, 1). Embora Justino não detalhe o que exatamente se dizia dos cristãos, talvez por já serem declarações costumeiras, não deixa de abordar essas práticas na tentativa de se distanciar delas, tentando mostrar, ao mesmo tempo, que os cristãos não as fazem.

De toda forma, não é difícil encontrarmos nos escritos de natureza não-cristã posições pejorativas. Na correspondência trocada entre Plínio e Trajano, na virada do século I para o II, há referências às celebrações cristãs. Ao relatar os casos de julgamento de cristãos que chegam às autoridades, Plínio faz alusão aos seus encontros religiosos, marcados pela realização de um dia específico e a presença de determinadas refeições.

Segundo Plínio, os cristãos reúnem-se “regularmente em certo dia antes do nascer do sol” e, após sua liturgia, voltam “a se reunir mais tarde para celebrar com comida, composta, ao contrário do que foi dito, de alimentos normais e inocentes” (Epist. X, 96, 7). Plínio expõe o que conseguiu recolher do testemunho dos cristãos, confirmando que desde esse período já havia a preocupação de desmentir certos comentários quanto às suas reuniões, sobretudo os alimentos consumidos.

Celso, um dos mais notáveis críticos do cristianismo do século II, também não deixa de reparar na forma como os cristãos se comportam, servindo como base para pensarmos o ambiente externo, ou seja, como são popularmente caracterizados. Logo no início de seu “Discurso Verdadeiro” (170-185), obra conservada graças a refutação do cristão Orígenes, que preservou o essencial do texto, Celso denuncia o caráter perigoso da crença, afirmando que “os cristãos formam entre si convenções secretas” (ORÍGENES, *Contra Celso*, I, 1).

A visão que Celso possui dos cristãos é demasiadamente negativa, designando-os com qualificações sarcásticas de toda ordem. Antes de tudo, Celso vê no proselitismo cristão a prática de “convencer pessoas simplórias, vulgares, estúpidas: escravos, mulheres incultas e crianças” (III, 14; 59). Para ele, além da crença cristã ser marcada por

pessoas causadoras de revoltas, seus adeptos são ignorantes (III, 14; 59). Toda a obra de Celso é marcada por uma ferrenha crítica à crença cristã, designada por ele, em determinados trechos, como charlatanismo.

Orígenes, em certa passagem, compara os comentários de Celso às afirmações feitas por aqueles que são movidos por um “ódio selvagem”. Assim sendo, revela o parecer de que “os cristãos comem carne das criancinhas ou se entregam sem moderação a abraços com as mulheres que estão a seu lado” (ORÍGENES, *Contra Celso*, VI, 40). Desse modo, o sentido injurioso para com as mulheres se apresenta como um ponto bastante recorrente, dando sentido para a interpelação feita pelo apologista Taciano que interroga: “Não vos envergonhais de caluniar a pureza de nossas mulheres? (TACIANO, O SÍRIO, Discurso contra os gregos, 34).

Não obstante, por diversas vezes Orígenes sente a necessidade de ressaltar que o grupo a que faz parte “se abstém da imoralidade, da impureza e de toda indecência da união carnal”. Na tentativa de enfatizar ainda mais esses aspectos, chega a dizer que os sacerdotes “se mantêm não só distante de qualquer relação carnal, mas numa pureza perfeita” (VII, 48).

Celso também faz uma forte oposição à não participação dos cristãos nas solenidades religiosas do Estado. O crítico ao cristianismo indaga: “Então, o que é que impede os que lhes são mais dedicados de participarem das festas públicas?” (VIII, 21). Essa abstenção diante dos ritos politeístas, também consensual nos rumores populares, dará consolidação para a imagem dos cristãos como um grupo à parte, além de vê-los como os verdadeiros causadores das desordens acometidas no Império, uma vez que a boa relação com os deuses foi prejudicada.

Como apontou Carolline Soares (2011, p. 125), Celso foi um grande defensor de sua tradição pagã, prejudicada consideravelmente pelo avanço do cristianismo. No entanto, embora tenha depreciado “os cristãos com o objetivo de preservar sua identidade grupal, ao mesmo tempo em que afirmava a superioridade da antiga tradição, da qual era defensor”, ele não deixa de constituir expressão incontestável de uma insatisfação vigente em pleno século II.

Em grande medida, seu discurso serviu para endossar um descontentamento já significativo. Não é à toa que Orígenes, a pedido de Ambrósio, empreendeu grande esforço em refutá-lo, dada a extensão de seu escrito. De todo modo, o crítico ao cristianismo, mesmo sob uma motivação específica, está bem enquadrado no presente contexto. Como afirmou Carolline Soares, com a qual concordamos:

Celso, como representante da sociedade pagã greco-romana, reuniu em sua obra as críticas mais comuns e corriqueiras da época atribuídas aos cristãos. Assim, por meio dos escritos de Celso e da historiografia relativa ao tema, percebemos que os cristãos foram rotulados de ateus, antropófagos, inimigos do gênero humano, praticantes de delitos ocultos, tais como incesto, infanticídio e canibalismo ritual, entre outras acusações (SOARES, 2011, p. 128).

São contra essas acusações que os apologistas cristãos se mobilizam. Atenágoras de Atenas, em sua *Petição em favor dos cristãos*, segue o mesmo raciocínio que vem tomando desde a primeira parte de seu escrito, o diálogo com o universo grego. Ao iniciar a segunda parte, por exemplo, faz uma crítica à conduta de personalidades que, mesmo apresentando comportamento reprovável, conseguiram sua deificação. É com esse assunto que o escritor apologético faz uma vinculação com o que vai tratar na sequência.

Quando toca nas mencionadas denúncias, Atenágoras considera logo de início que acusações dessa natureza possuem o objetivo de afastar os cristãos de seu propósito de vida e causar intrigas com os governantes. Dessa forma, define o contexto acusatório como “puro jogo” e “costume antigo”. A antiguidade desse procedimento encontra referência em figuras como Pitágoras, Heráclito, Demócrito e Sócrates, que, mesmo sofrendo penalidades, não perderam sua reputação virtuosa. Os cristãos, argumenta Atenágoras, da mesma forma, não terão sua retidão de vida ofuscada.

É nesse contexto que o apologista introduz as ideias de pecado e condenação. Uma vez tomado “Deus como regra de vida”, é preciso que os cristãos se distanciem do que chama de “culpa” e “mancha”. Nesse caso, a noção de vida futura é colocada como motivação para que a conduta cristã posicionada como correta seja mantida.

Os sentidos atribuídos às noções de pecado e vida futura, como desenvolve Atenágoras e os demais apologistas, caminham harmoniosamente no sistema de sinais dos primeiros cristãos. No contexto de um mundo que, sob a ação dos demônios, se torna espaço privilegiado para a transgressão, Meeks (1997, p. 122) destaca que “a noção de pecado localiza o centro da perturbação exatamente dentro da história humana”. Nesse sentido, associado ao julgamento futuro, tema fortemente alimentado pelos autores cristãos, a ideia de pecado acaba se tornando uma categoria moral.

Dessa forma, a associação feita entre pecado e julgamento final fornece consistência na retórica cristã para que a adesão à respectiva crença seja também expressão de “decência”. Como recorda Meeks (1997, p. 124), “por isso, encontramos com frequência a noção no contexto de exortações dirigidas aos cristãos e nas apologias preocupadas com mostrar a integridade do comportamento cristão”.

A ideia de punição, que aparece como consequência do desvio, é fortemente utilizada na argumentação dos apologistas cristãos que se propõem a se distanciar das acusações de práticas condenáveis. Atenágoras de Atenas, ao fazer isso, conclui dizendo (31): “não é lógico que nos entreguemos voluntariamente ao mal e nos joguemos a nós mesmos nas mãos do grande juiz para sermos castigados”. Em sua *Petição em favor dos cristãos*, esse é o argumento primeiro de Atenágoras para mostrar a incompatibilidade entre o que se comenta acerca dos cristãos e a vida que estes procuram levar. É nessa moldura que aparece o tema do convívio cristão, central nos comentários populares, como vimos.

Atenágoras não menciona com detalhes o que dizem sobre as relações interpessoais dos cristãos, apenas que se referem sobre “as mesmas coisas que contam sobre seus deuses”. Pela sua narrativa, que menciona o fato de que Zeus teve filho com sua irmã Rea e com sua filha Coré, e, ao dizer que “nós, porém, estamos tão longe de ver isso com indiferença que não nos é lícito sequer olhar com intenção de desejo”, depreende-se que os cristãos são acusados de manterem relações uns com os outros, independente da consanguinidade e faixa etária. Diante disso, afirma:

Por isso, dependendo da idade, consideramos a uns como filhos e filhas, a outros como irmãos e irmãs, e aos mais velhos tributamos honra de pais e mães. Assim, empenhamo-nos para que aqueles aos quais damos nome de irmãos e irmãs e outras qualificações familiares, permaneçam sem ultraje ou corrupção em seus corpos, como nos diz também a palavra divina: “Se alguém, por ter gostado, dá um segundo beijo...” Portanto, é preciso ser muito exato a respeito do beijo e principalmente na adoração, porque por pouco que manchem nossa mente nos colocam fora da vida eterna (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, 32).

Com esta citação, Atenágoras esclarece que a polêmica se assenta no tratamento que uns possuem com os outros, cujas “qualificações familiares” são bastantes comuns, a exemplo da designação de “irmãos”. Além do mais, há também a prática do ósculo, talvez comum em cerimônias cristãs, interpretada pelo ambiente externo como ato imoral. O apologista Ateniense tenta se desviar desses comentários pela via da justiça de Deus, que norteia o comportamento humano e impede que imoralidades sejam realizadas, conforme seu argumento inicial.

Com esse raciocínio, Atenágoras traz à cena a relação monogâmica que os cristãos cultivam, com o claro objetivo de procriar. Este tema é tratado com ênfase, de onde vem a afirmação que “a medida do desejo é a procriação de filhos”, assunto que implicará na ampliação de uma “moral matrimonial”. Da mesma forma não julga aqueles

que se abstêm de tal união, nos informando que nos grupos cristãos de seu contexto, “é até fácil encontrar muitos (...) homens e mulheres, que chegaram celibatários à velhice, com a esperança de um relacionamento mais íntimo com Deus”.

Toda essa retórica sobre a moral sexual dos cristãos converge para uma ideia central, pois, “ou se permanece como nasceu, ou não se contrai mais do que um matrimônio, pois o segundo é um adultério decente”. A indissolubilidade do matrimônio parece ser também um tema importante aos apologistas, talvez por que seu aprofundamento afastam as acusações de imoralidade e incesto. Conforme ele reafirma, para não deixar dúvidas, “quem se separa de sua primeira mulher, mesmo quando morreu, é adúltero dissimulado, transgredindo a mão de Deus”.

Seu fechamento se respalda na diferença, colocando para o mundo grego, através de seus deuses, o que os cristãos abominam. Os apologistas, com unanimidade, parecem concordar que as calúnias que são atribuídas aos cristãos são práticas dos deuses gregos. “Mercado de prostituição”, “atos torpes de homens com homens”, o ultraje dos corpos, “desorando a beleza feita por Deus”, são algumas dessas práticas, que em nada correspondem ao que é típico dos cristãos, que são “vírgens e monógamos”.

Justino, em sua *I Apologia* (15, 1-8), também não deixa de tocar no conteúdo referente ao convívio cristão. O tema da relação matrimonial, aceito pelos cristãos, é também colocado de forma acentuada. Ao salientar a união conjugal, condena o segundo casamento e ratifica um dado já colocado por Atenágoras acerca do celibato, onde é possível encontrar “homens e mulheres que, tornando-se discípulos de Cristo desde criança, permanecem incorruptos até os sessenta e setenta anos”⁷⁷.

Ainda na *I Apologia* (27), de Justino, tais temas ganham consistência, importantes para nós à medida que nos fornecem base para pensarmos não só o relevo das tensões externas, mas também o sistema cristão expresso por meio de seu Etos. Sobre a união “com um filho, um parente ou um irmão”, além de outras práticas, Justino também coloca-as como práticas gregas, associadas, aos cristãos, caluniosamente.

Para mostrar que a “união promíscua” não é uma realidade dos cristãos, que escolhem ou o matrimônio ou a castidade, Justino cita o exemplo de um cristão que se apresentou ao prefeito Félix de Alexandria. O objetivo do encontro era a autorização para

⁷⁷ Não é objetivo deste trabalho fazer uma análise comparada dos escritos apologeticos. Entretanto, com base no que foi apresentado em Atenágoras e os argumentos utilizados por Justino, levanta-se a hipótese de que há uma dependência. A forma como Atenágoras trata o tema da indissolubilidade do matrimônio seguido do celibato cristão se semelha a Justino, o que nos leva a conjecturar que este seja a base do apologista ateniense. Além deste exemplo, podemos encontrar diversos outros.

a realização da castração, só permitido por uma autoridade. Com a negação do pedido, “o jovem permaneceu solteiro, contentando-se com o testemunho de sua consciência e o de seus companheiros na fé” (JUSTINO, *I Apologia*, 29).

Para todas essas declarações, Justino, assim como faz Atenágoras, não modifica o argumento principal. Nesse sentido, em sua *II Apologia* (12), tocando nas acusações a que mencionamos, retorna a argumentar que as práticas atribuídas aos cristãos “são os mesmos crimes que eles cometem publicamente”.

Como ficou demonstrado, tanto pelos comentários populares, com eco em Celso, como pelos apologistas, que tocam insistentemente nestes temas, as relações de natureza sexual e a conduta das mulheres foram assuntos bem presentes no que se refere ao interior das práticas cristãs. Conforme ressalta Peter Brown (1990, p. 125), que faz uma análise entre corpo e sociedade no cristianismo primitivo, “a convicção pagã de que os cristãos se reuniam no intuito de se entregarem à promiscuidade sexual custou a morrer”.

O embate do mundo moral greco-romano com a prática moral cristã, uma vez vista sob o olhar da diferença, por muito tempo permeou as relações entre ambas as realidades. Contudo, no período das perseguições, haja vista os descontentamentos diante da presença cristã no Império, tais tensões, naturalmente, se dilataram. Embora hajam práticas que sejam vistas com olhar de equivalência para os dois mundos culturais, do ponto de vista religioso tais práticas precisam ser consideradas no interior de cada sistema de sinais.

É o caso, em determinados cristãos, da abstenção de práticas sexuais, sobretudo as mulheres, como apontaram os apologistas. A abstenção sexual não é uma prática inexistente no paganismo greco-romano. Basta tomarmos como exemplo as sacerdotisas que se dedicavam com exclusividade aos cultos nos templos dos deuses, cuja preservação virginal era um elemento indispensável. Contudo, conforme alerta Peter Brown (1990, p. 18), qualquer associação deve ser cautelosamente refletida. As vestais de Roma, por exemplo, “se encaixavam num espaço claramente demarcado na sociedade civil”.

Ao contrário do que defendiam os apologistas cristãos quando se referiam à abstinência das mulheres de sua mesma crença, a virgindade das servas pagãs “não significava, para a comunidade como um todo, uma perfeição há muito perdida” (BROWN, 1990, p. 18). Essas constatações pressupõem mais ainda o caráter idiossincrático das práticas cristãs, mesmo quando estas, em certos aspectos, se assemelham demasiadamente ao mundo que tenta se distanciar.

Por outro lado, a relação conjugal, expressa no matrimônio, também possui suas particularidades nos grupos cristãos nos quais os apologistas fazem parte e, conseqüentemente, dão voz. De um modo, “trazia em si o sabor singular de suas origens judaicas radicais” (BROWN, 1990, p. 39). De outro, o caminho percorrido pela crença cristã ao longo da História propiciou novas maneiras da comunidade lidar com o corpo e suas relações.

O pequeno grupo de peregrinos, que impulsionou o movimento cristão em seus anos iniciais, fazia parte de uma realidade distinta das gerações posteriores, uma vez que a vinda do Cristo estava próxima. Como afirma Ronaldo Vainfas (1986, p. 7), “a primeira literatura de cunho moral não priorizou nem o casamento nem a família – como muitos supõem -, mas o ascetismo, cujos valores essenciais eram a virgindade e a continência”.

Contudo, no século II, período de atividade apologética, o que Brown (1990, p. 60) classificou como “códigos rigorosos de disciplina sexual” foram a base para que um “código característico de comportamento” fosse instituído nas comunidades cristãs. Nesse sentido, “fez-se com que os códigos conjugais cristãos se tornassem ainda mais idiossincráticos através de alguns aspectos inéditos, como a renúncia ao divórcio e o preconceito crescente contra um novo casamento de homens e mulheres viúvos” (BROWN, 1990, p. 61).

De todo modo, a renúncia quanto às práticas que tocam sensivelmente o corpo parte de um princípio cristão interno aos limites da respectiva crença, pois, “renunciando a toda e qualquer atividade sexual o corpo poderia participar da vitória de Cristo: poderia reverter o inexorável” (BROWN, 1990, p. 37). Em outras palavras, no que se refere à virgindade das mulheres, “era, antes de tudo, a expressão corporal da alma triunfante sobre a morte, sobre o devir, sobre o tempo” (VAINFAS, 1986, p. 8).

No horizonte de explicações dadas pelos apologistas, em Justino, encontramos alguns elementos ausentes nos demais escritores cristãos ou que não foram tratados com profundidade. Sobre o beijo (ósculo), por exemplo, citado por Atenágoras (32) dando a explicação de que “é preciso ser muito exato (...) e principalmente na adoração”, Justino adentra demonstrando que é gesto comum na liturgia cristã, sobretudo quando se acolhe o novo cristão (neófito), pois, “terminadas as orações, nos damos mutuamente o ósculo da paz” (JUSTINO, *I Apologia*, 65).

Nesse contexto explicativo sobre o Etos cristão, Justino tem para nós grande importância, pois é o único que explica com significativa profundidade o interior dos ritos

cristãos, abrindo-nos caminhos para problematizarmos outros elementos. Um deles é a prática da refeição, cuja referência é feita por escritos não-cristãos. Segundo explica:

Este alimento se chama entre nós Eucaristia, da qual ninguém pode participar, a não ser que creia serem verdadeiros nossos ensinamentos e se lavou no banho que traz a remissão dos pecados e a regeneração e vive conforme o que Cristo nos ensinou. De fato, não tomamos essas coisas como pão comum ou bebida ordinária, mas da maneira como Jesus Cristo, nosso Salvador, feito carne por força do Verbo de Deus, teve carne e sangue por nossa salvação, assim nos ensinou que, por virtude da oração ao Verbo que procede de Deus, o alimento sobre o qual foi dita a ação de graças — alimento com o qual, por transformação, se nutrem nosso sangue e nossa carne — é a carne e o sangue daquele mesmo Jesus encarnado (JUSTINO, *I Apologia*, 66).

Em uma breve comparação, o relato de Justino interage substancialmente com o contexto acusatório cuja referência já foi feita no início deste tópico. O caráter alimentar é explícito. Embora Justino, junto aos demais apologistas, possua uma explicação teológica/religiosa para este ponto, não deixa de aludir à figura de Jesus, de quem a carne é consumida⁷⁸.

O consumo de carne humana, dessa forma, ganha a sua base, sintomática nas acusações de “antropofagia” e “convite de Tiestes”, como chega a denominar Atenágoras de Atenas (3). Além do mais, o processo iniciático que antecede a participação nos ritos cristãos, limitando a abrangência de todos os indivíduos, dá forte margem para suspeitas de cunho delituoso, como denunciou Celso.

Como observou Plínio em sua correspondência dirigida a Trajano, os encontros de caráter regular, “em certo dia antes do nascer do sol”, também ganharam eco em Justino. O apologista explica que “no dia que se chama do sol, celebra-se uma reunião de todos os que moram nas cidades ou nos campos, e aí se leem, enquanto o tempo o permite, as memórias dos apóstolos ou os escritos dos profetas”. Pelo que é próprio do sistema de crenças, a especificidade do dia ganha contornos simbólicos, baseada na interpretação de que “foi o primeiro dia em que Deus, transformando as trevas e a matéria, fez o mundo, e também o dia em que Jesus Cristo, nosso Salvador, ressuscitou dos mortos” (JUSTINO, *I Apologia*, 67).

⁷⁸ Na resposta a Celso acerca das celebrações dos cristãos, Orígenes aprofunda a dimensão teológica das refeições que os cristãos realizam, onde afirma que “para quem compreende que ‘Cristo, nossa Páscoa, foi imolado’ e deve celebrar a festa comendo a carne do Logos, não há instante em que não realize a Páscoa (...)”. Com isso, ressalta o caráter sacrificial das refeições cristãs, tendo espaço privilegiado o “corpo” de seu principal representante, a quem identifica como *logos* (ORÍGENES, *Contra Celso*, VIII, 22).

A partir da retórica de Atenágoras, o tema da antropofagia é associado ao abandono das festas públicas, reportado por Celso, e de outros temas, como o aborto. Diante da constatação de Atenágoras de que os cristãos não são assassinos e por este motivo não podem “saciar-se de carne humana”, o apologista ateniense apresenta alguns questionamentos:

De fato, os que sabem que não suportamos ver uma execução com justiça, como vão nos acusar de matar e comer homens? Quem de vós não se entusiasma em ver os espetáculos de gladiadores ou de feras, principalmente os que são organizados por vós? Nós, porém, que consideramos que ver matar está próximo do próprio matar, nos abstermos de tais espetáculos. Portanto, como podemos matar os que não queremos sequer ver para não contrair mancha ou impureza em nós? Afirmamos que as mulheres que tentam o aborto cometem homicídio e terão que dar contas a Deus por ele; então, por que iríamos matar alguém? (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 35)

Pela via da justiça de Deus, o apologista ateniense mais uma vez ressalta a incompatibilidade da prática cristã com tudo aquilo que alude à morte: antropofagia, participação nos espetáculos de gladiadores ou de feras e aborto são algumas práticas explicitadas. Portanto, a motivação para a renúncia de tais hábitos parte de um mesmo princípio. Curioso notar que, trazendo para a realidade religiosa do cristianismo, Atenágoras aborda um outro ponto importante para a sua fé, a crença na ressurreição dos corpos.

O simples fato dos cristãos não serem assassinos não é suficiente na refutação das denúncias. Para ele, "não é possível alguém acreditar que nossos corpos ressuscitarão e, ao mesmo tempo, os coma, como se não devesse ressuscitar" (ATENÁGORAS, Petição em favor dos cristãos, 36). Atenágoras não aprofunda o tema da ressurreição, que reservará para outra ocasião, mas traz para sua argumentação um axioma, já presente no judaísmo, que Gerd Theissen (2009, p. 32-33) apontou como “teologização das normas”, tal como fez Justino com relação ao dia regular para o culto cristão.

De toda forma, a negação da antropofagia, bem como a não participação das atividades públicas, incluindo as apresentações teatrais, são temas identificados com facilidade. É o que se constata em Teófilo de Antioquia quando trata desses temas escrevendo *À Autólico*. Conforme o mesmo, “somos proibidos até de assistir aos espetáculos de gladiadores, a fim de não participarmos e não nos tornarmos cúmplices daquelas mortes”. Na sequência, em referência ao teatro, complementa: “Também não devemos ver os outros espetáculos, para que nossos olhos e ouvidos não fiquem impuros

ao participar do que ali se canta” (TEÓFILO DE ANTIOQUIA, Terceiro livro a Autólico, 15).

Nesta matéria, Taciano é uma voz importante, uma vez que, não se distanciando de como os cristãos compreendem essa abstenção, fornece também as implicações da participação dessas atividades públicas. “Qual é a qualidade de vossas representações teatrais?”, questiona o apologista; “Quem não zombará de vossos espetáculos públicos que, realizados com pretexto dos demônios perversos, conduzem os homens à desonra?”

Com isso, a razão para a recusa dos teatros parece ser clara, posto que trazem como ensinamentos “indecências, [e] praticam-se movimentos que não são lícitos”. Até as músicas são objetos de crítica, pois “apregoam tudo de pecaminoso que se pratica no escuro da noite, e divertem os ouvintes com recitais de discursos desonestos” (TACIANO, O SÍRIO, Discurso contra os gregos, 22).

Acerca dos combates de gladiadores, Taciano (Discurso contra os gregos, 23) vê na premiação, oferecida aos combatentes, um mal menor. Isso porque “existem aqueles que de tal maneira se entregaram à ociosidade, que por dissolução vendem-se a si mesmos para serem mortos”. A comercialização que envolve tal prática, portanto, assim como os espectadores que se dirigem aos espetáculos a fim de assistirem a “matança”, integram o que chama de “obras perversas e abomináveis”.

Todas essas questões, colocadas como resposta diante do que se atribuíam aos cristãos, não se desencontra com o que objeta Orígenes ao responder Celso, na primeira metade do século III. Inclusive, Orígenes também traz presente a explicação acerca da recusa aos sacrifícios públicos aos deuses, expressão da religião do Estado, que também não passa despercebido na crítica de Celso.

Para Orígenes “o sacrifício é oferecido aos demônios e o homem de Deus não deve participar da mesa dos demônios” (ORÍGENES, *Contra Celso*, VIII, 30), o que acompanha a compreensão enraizada no pensamento apologético do século II, uma vez que compreendiam os deuses como *daímones*. Sua ressalva a esse ponto é observada em outros trechos, onde afirma que “recusando sacrificar a seres que não nos fazem nenhum bem, mas se erguem contra nós, não existe ingratidão de nossa parte” (ORÍGENES, *Contra Celso*, VIII, 57).

A prática dos sacrifícios é uma realidade importante no culto público do politeísmo greco-romano. Nesse sentido, a não participação dos cristãos nessas atividades da religião oficial do Estado, como justificam os apologistas, bem como denunciam vozes não cristãs, a exemplo de Celso, foi notada com pesar pela sociedade de então. Isso se

acentua pelo significado que tais cerimônias sacrificiais carregam, incidindo não somente na dinâmica religiosa dos crentes, mas atuando também como elemento social, realidades indissociáveis no então terreno do Império Romano, como observamos no primeiro capítulo.

Embora a retórica cristã tente justificar a não participação desse grupo na dinâmica religiosa imperial como um todo, a ótica da diferença, por parte da população greco-romana, era cada vez mais acentuada. Como nos lembra Kormikiari (2020, p. 246) ao falar sobre o sacrifício na Roma antiga, “a religião romana configura-se como uma ampla rede de interrelações entre humanos, natureza e forças sobre-humanas”. Essa ampla rede se estende a todas as dimensões da vida, seja no âmbito público, seja no doméstico.

A rejeição, por parte dos cristãos, a essas práticas, onde os ritos sacrificiais é apenas uma delas, forçou uma fenda de insatisfação cujas implicações iluminam consideravelmente o contexto que até aqui foi pontuado. Para os cristãos, restava trazer à tona a forma como compreendiam e significavam seu sistema de crenças, sem muito resultado a curto prazo, uma vez que os significados atribuídos pelos próprios cristãos às suas práticas não integravam o mundo de crenças na qual estava mantendo diálogo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A atividade apologética que nos serviu de base para pensarmos os conflitos entre o mundo greco-romano, expresso no então Império Romano, e as comunidades cristãs, cujos escritores apologetas representam, mostram mais que uma relação de contestação argumentativa. Como fora apresentado, o conteúdo das apologias, uma vez motivado pelo cenário de perseguições, tendo como peso marcante os comentários populares, possibilitou constatar um mundo cristão com um “sistema de sinais” dinâmico.

Embora presente em diversas regiões do Império, a crença cristã continuava a se expandir, em um processo cujas implicações tocavam não só seu caráter quantitativo. Mais do que isso, a expansão cristã trazia à cena questões também de natureza doutrinal. Não obstante alguns temas se tornem objeto de preocupação em gerações posteriores, quando a crença precisa lidar de forma mais severa com rupturas internas e com a ampliação de seu público, suscitando novas problemáticas, encontramos na escrita de natureza apologética um terreno frutuoso para que uma diversidade de questões seja refletida.

A fé intransigente dos cristãos que, mesmo diante de circunstâncias dramáticas, não cedem para que suas vidas sejam ao menos preservadas, só revelam que corpo e hábitos estão fortemente relacionados com o mundo de crenças nas quais começam a fazer parte. Contudo, nessa relação, não há nenhuma novidade. O descontentamento por parte do universo politeísta parte do mesmo princípio, uma vez que cada ato religioso deste mesmo universo possui significações próprias, diversas do dos cristãos.

Nesse sentido, as apologias nos permite compreender esses significados e sentidos, um mundo moral que vai se construindo paulatinamente, em um processo longo que, assim como nos autores cristãos, vai se constituindo em diálogo com a realidade que o cerca. O cenário de perseguições é parte integrante desse processo, elegido neste trabalho de forma mais particular. Essa particularidade, como deve-se depreender, não deve jamais esgotar a gama de faces que a crença cristã desenvolve no segundo século. Isso porque a literatura cristã que se convencionou a chamar de apologética não foi a única.

A produção escrita, que se dinamizava pelas comunidades cristãs espalhadas na extensão do Império Romano, é prova dessa pluralidade. As narrativas que ainda se voltavam para o passado, por exemplo, com preocupações inerentes ao ainda início do movimento revelam que os cristãos, no século em questão, além de estarem em estado de

organização quanto ao seu sistema, eram interpelados por dimensões temporais de toda a ordem. Todas essas articulações foram feitas ordenadamente, como pudemos constatar em algumas apologias.

Por outro lado, as ações anticristãs, como objetivamos esclarecer, não constituíram um bloco único de eventos, com limites temporais e espaciais bem delimitados. A forma como a crença cristã foi questionada dependeu de diversos fatores. A própria atividade apologética deu mostras dessa realidade. O tamanho de cada um dos escritos cristãos, a abordagem aprofundada de determinados temas e o período de escrita são elementos que nos possibilitam conferir tal compreensão.

O que importa ficar claro, portanto, são os choques emergidos com os atritos entre ambos os mundos, apontados desde a introdução deste escrito. Não como dois polos intocáveis, mas como estruturas culturais que ora se sobrepõem, ora se afrontam. As consequências dessas relações, da mesma forma, não são equilibradas, pois, tratam-se de relações de forças. Diante do que é hegemônico, que detêm o poder de dominação, o conjunto cultural emergente acaba se tornando a parte desfavorecida, como aconteceu entre ambas as realidades nas quais aqui partimos. Entretanto, se tratando do conjunto de práticas, há elementos que são ressignificados, tornando-se verdadeiros resíduos, uma vez que a dinâmica das identidades não são jamais estáticas.

FONTES

ARISTIDES DE ATENAS. **Apologia segundo os fragmentos gregos**. In: Padres apologistas. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 39-53. (Coleção Patrística).

ATENÁGORAS DE ATENAS. **Petição em favor dos cristãos**. In: Padres apologistas. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 121-165. (Coleção Patrística).

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2015.

CARTA A DIOGNETO. In: **Padres apologistas**. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 19-30. (Coleção Patrística).

EUSÉBIO DE CESAREIA. **História eclesiástica**. Tradução das Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000. (Coleção Patrística).

JUSTINO DE ROMA. **I Apologia**. In: Justino de Roma: I e II Apologias / Diálogo com Trifão. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p.19-85. (Coleção Patrística).

JUSTINO DE ROMA. **II Apologia**. In: Justino de Roma: I e II Apologias / Diálogo com Trifão. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 91-106. (Coleção Patrística).

MARCO AURÉLIO, **Meditações**. Brasília: Editora Kiron, 2011.

ORÍGENES. **Contra Celso**. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004. (Coleção Patrística).

SUETÔNIO, ca. 69-ca. 122. **As vidas dos doze Césares: Júlio César, Augusto, Tibério, Calígula, Cláudio, Nero, Galba, Óton, Vitélio, Vespasiano, Tito, Domiciano**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2012. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/539475/001035170.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2021.

PLÍNIO, **CARTAS, LIVRO X**. Tradução das epístolas trocadas entre Plínio, o Jovem, e Trajano. Prometheus - Journal of Philosophy, v. 11, n. 28esp, 20 Aug. 2018.

TACIANO, O SÍRIO. **Discurso contra os gregos**. In: Padres apologistas. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 65-109. (Coleção Patrística).

TEÓFILO DE ANTIOQUIA. **Primeiro livro a Autólico**. In: Padres apologistas. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 215-227. (Coleção Patrística).

TEÓFILO DE ANTIOQUIA. **Segundo livro a Autólico**. In: Padres apologistas. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 229-271. (Coleção Patrística).

TEÓFILO DE ANTIOQUIA. **Terceiro livro a Autólico**. In: Padres apologistas. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 273-300. (Coleção Patrística).

TITO LÍVIO. **História de Roma** (Ab Urbe Condita Libri). Tradução de Paulo Matos Peixoto. Volume primeiro. São Paulo: Paumape, 1989.

BIBLIOGRAFIA

ALTANER, Berthold. **Patrologia**. Madrid: Espasa-Calpe, S. A., 1956.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **Filosofia: Antiguidade e Idade Média**, vol. 1. São Paulo: Paulus, 2017.

BARBAGLIO, Giuseppe. **Jesus, hebreu da Galileia: pesquisa histórica**. São Paulo: Paulinas, 2011.

BODIOLI, Nelson de Paiva. **Religião Romana Nas Fronteiras Da Romanidade: um estudo sobre a construção e manutenção de identidades romanas durante o principado Júlio-Claudiano**. 2014. 148f. Tese (Doutorado em História). - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2014.

BRANDÃO, Jacyntho José Lins. **Em nome da (in)diferença: O mito grego e os apologistas cristãos do segundo século**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.

BROWN, Peter. **Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Festa das *Lemuria*: os mortos e a religiosidade na Roma Antiga. **ANPUH**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 1-18, jul. 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1312828923_ARQUIVO_ANPUH_2011_ReginaBustamante_08ago.pdf. Acesso em: 29 abril 2021.

CARCOPINO, Jérôme. **Roma no apogeu do Império**. São Paulo: Companhia das Letras: Círculo do Livro, 1990.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

CHEVITARESE, A. L. **Cristianismo e Império Romano**. In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. da. (Orgs.). Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Vitória: EDUFES/Mauad, 2006, p. 161-173.

CROSSAN, John Dominic. **O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 2004.

DROBNER, H. R. **Manual de Patrologia**. Tradução de Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

FRANGIOTTI, Roque. **Introdução**. In: Padres apologistas. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 205-213. (Coleção Patrística).

FRANGIOTTI, Roque. **Introdução à I apologia**. In: Justino de Roma: I e II Apologias / Diálogo com Trifão. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 13-16. (Coleção Patrística).

FRANGIOTTI, Roque. **Introdução à II apologia**. In: Justino de Roma: I e II Apologias / Diálogo com Trifão. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 87-89. (Coleção Patrística).

FRANGIOTTI, Roque. **Introdução (Atenágoras de Atenas)**. In: Padres apologistas. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 113-119. (Coleção Patrística).

FREYNE, Sean. **Jesus, um Judeu da Galileia**: nova leitura da história de Jesus. São Paulo: Paulus, 2008.

FUNARI, Pedro Paulo A. **A vida cotidiana na Roma antiga**. São Paulo: Annablume, 2003.

FUNARI, Pedro Paulo A. Introdução: Identidades fluídas. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; FUNARI, Pedro Paulo A.; COLLINS, John (Orgs.). **Identidades fluídas no judaísmo e no cristianismo primitivo**. São Paulo: Annablume, 2010.

GAIA, Deivid Valério. **Os Antoninos: o apogeu e o fim da *pax romana***. In: BRANDÃO, José Luís (coord.); OLIVEIRA, Francisco de (coord.) História de Roma Antiga: volume II. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.

GIBBON, Edward. **Declínio e queda do Império Romano**. São Paulo: Companhia das Letras: Círculo do Livro, 1989.

GIORDANI, Mario Curtis. **A religião**. In: GIORDANI, Mario Curtis. História de Roma: antiguidade clássica. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985. v.2.

GILSON, E. **A filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GRANDAZZI, Alexandre. **As origens de Roma**. São Paulo: Ed. UNESP, 2010. 176p.

GRILLO, José Geraldo Costa; FUNARI, Pedro Paulo A. **Poder e religião na Ásia Menor: o culto imperial**. In: CERQUEIRA, Fábio et al (Org.). Saberes e poderes no Mundo Antigo: estudos ibero-latino-americanos. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. p. 183-193.

GRIMAL, Pierre. **A Civilização Romana**. Lisboa: Edições 70, 2018.

GUARINELLO, Norberto Luiz. **Império Romano e Identidade Grega**. In: FUNARI, Pedro Paulo; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. Política e identidades no mundo antigo. São Paulo: Annablume; 2009. p. 147-161.

HALL, Stuart. **Quem precisa de identidade?** In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 103-133.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**: ensaio sobre a representação do outro, Trad.: Jacyntho Lins Brandão, Belo Horizonte: UFMG, 1999.

JAEGER, Werner. **Cristianismo Primitivo y Paidéia Griega**. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

KORMIKIARI, Maria C. N. **O sacrifício na Roma antiga**. In: KORMIKIARI, M. C. N.; RAMAZZINA, A. A.; PORTO, V. C. (orgs.). Um presente para os Deuses: o sacrifício no mundo antigo. São Paulo: MAE-USP, 2020.

LOPES, Geraldo. **Patrística pré-nicena**. São Paulo: Paulinas, 2014.

MARTIN, Thomas. **Roma Antiga: de Rômulo a Justiniano**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2015.

MEEKS, Wayne A. **As origens da moralidade cristã**: os dois primeiros séculos. São Paulo: Paulus, 1997

MOMIGLIANO, Arnaldo. **Os Limites da Helenização**: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

MORESCHINI, C. e NORELLI, E. **História da literatura cristã antiga grega e latina**: de Paulo à Era Constantianiana. Trad. Marcos Bagno. 1 tomo. São Paulo: Loyola, 1996.

OLIVEIRA, Francisco de. **Consequências da expansão romana**. In: BRANDÃO, José Luís (coord.); OLIVEIRA, Francisco de (coord.). História de Roma Antiga volume I: das origens à morte de César. Imprensa da Universidade de Coimbra. Portugal: 2015.

PAGOLA, José Antonio. **Jesus**: aproximação histórica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

PEREIRA, Maria Antónia Costa. **Os primeiros cristãos em Flávio Josefo**: João Baptista, Jesus Cristo e Tiago, irmão de Jesus. Revista Lusófona de Ciência das Religiões. Lisboa – Ano III. n. 5/6, p. 191-199, 2004. Disponível em <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/4586>. Acesso em: 3 junho 2021.

QUASTEN, Johannes. **Patrologia I**: hasta el concilio de Nicea. Madrid: BAC, 1978.

ROSA, C. B. **A religião na Urbs**. In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. da. (Orgs.). Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Vitória: EDUFES/Mauad, 2006, p. 137-160.

SANTOS, R. C. C. Προτρεπτικοφ Προζ Ελληναφ (**Exortação Aos Gregos**): **A Helenização do Cristianismo em Clemente de Alexandria**. 2006. 157 f. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SANTOS, Samuel. N. **Identidade cristã no Século II d.C.**: uma análise da I Apologia de Justino Mártir. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Goiás - UFG, Goiânia. 178 p. 2012.

SELVATICI, Monica. Judeus helenistas cristãos e judeus helenistas não cristãos: O problema étnico no livro de Atos dos Apóstolos. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; FUNARI, Pedro Paulo A.; COLLINS, John (Orgs.). **Identidades fluídas no judaísmo e no cristianismo primitivo**. São Paulo: Annablume, 2010.

SILVA, D. P. da. As perseguições aos cristãos no Império Romano (séc. I-IV): dois modelos de apreensão. **Revista Jesus Histórico**, v. 7, p. 29-44, 2011. Disponível em: <https://klineeditora.com/revistajesushistorico/arquivos7/ARTIGO-DIOGO-DA-SILVA.pdf>. Acesso em: 09 junho 2021.

SILVA, Gilvan Ventura da. **Marco Aurélio: entre a Glória e o *Oblivium***. In: SILVA, Maria Aparecida de Oliveira; PORTO, Vagner Carvalheiro (Orgs.). *Imperadores Romanos, de Augusto a Marco Aurélio*. Teresina/São Paulo: LABHAM/UFPI; LARP/MAE/USP, 2019. p. 386-417.

SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. A segunda sofística. *Mimesis*, Bauru, v. 29, n. 2, p. 151-167, 2008.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **A produção social da identidade e da diferença**. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 73-102.

SIMON, Marcel & BENOIT, André. **Judaísmo e Cristianismo**: de Antíoco Epifânio a Constantino. São Paulo: Pioneira: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

SIQUEIRA, S.M.A. **A mulher na visão de Tertuliano, Jerônimo e Agostinho** séc. II-V d.C. Tese de doutorado. Faculdade de Ciências e Letras – UNESP – Assis, 2004.

SOARES, Carolline da Silva. **O Conflito entre o Paganismo, o Judaísmo e o Cristianismo no Principado**: um estudo a partir do *Contra Celso*, de Orígenes. 2011. 211f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Vitória, 2011.

THEISSEN, Gerd. **A religião dos primeiros cristãos**: uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009.

VAINFAS, Ronaldo. **Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão**. São Paulo: Ática, 1986.

VERGETTI, Mario. **O homem e os deuses**. In: VERNANT, J.P. *O homem grego*. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 231-253.

VEYNE, Paul. **Acreditavam os gregos nos seus mitos?** São Paulo: Editora brasiliense, 1983.

VEYNE, Paul. **História da Vida Privada**: do império romano ao ano mil. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e materialismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 7-72.

WOLINSKI, J. **A economia trinitária da salvação (século II)**. In: SESBOUÉ, B. História dos dogmas, Tomo I: O Deus da salvação. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2005. p. 121-156.