**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ**
**ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES**
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

**EFSTATHIOS TSOTSOS**

# A VERDADEIRA FILOSOFIA E O “LOGOS SEMINAL” DE SÃO JUSTINO: A SUA TEOLOGIA E INTERPRETAÇÃO DAS ESCRITURAS EM DIALOGO COM AS CULTURAS DA EPOCA

**CURITIBA**

**2024**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ**
**ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES**
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

**EFSTATHIOS TSOTSOS**

# A VERDADEIRA FILOSOFIA E O "LOGOS SEMINAL" DE SÃO JUSTINO: A SUA TEOLOGIA E INTERPRETAÇÃO DAS ESCRITURAS EM DIÁLOGO COM AS CULTURAS DA ÉPOCA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, na Área de Bíblia e Exegese, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Vicente Artuso.

**CURITIBA**
**2024**

Programa de
**PÓS-GRADUAÇÃO**
**EM TEOLOGIA**
**PUCPR**

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE Nº.006.2024**
**DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE TEOLOGIA**

**Efstathios Tsotsos**

Aos vinte e oito dias de junho de dois mil e vinte e quatro, às oito horas reuniu-se por videoconferência a banca examinadora constituída pelos professores doutores Vicente Artuso, Alex Vilas Boas, ClovisTorquato Jr, Claiton André Kunz, e a professora doutora Gleyds Silva Domingues para examinar a Tese de doutorado de **Efstathios Tsotsos** ingressante no Programa de Pós-Graduação em Teologia - Doutorado, no ano de 2020, na Área de concentração: Exegese e Teologia Bíblica, Linha de Pesquisa: Análise e Interpretação da Sagrada Escritura. O doutorando apresentou a tese intitulada: **A verdadeira filosofia e o logos seminal de São Justino: A sua teologia e interpretação das Escrituras em diálogo com a cultura da época.**. O candidato fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e, após a defesa, o candidato foi APROVADO pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 10h 45 min. Para constar, lavrou-se a presente Ata, que segue assinada pelo presidente da Banca Examinadora e pela coordenação do Programa. Os avaliadores(as) participaram da banca de Defesa de Tese por videoconferência e estão de acordo com termos acima.

**Prof. Dr. Vicente Artuso**
Presidente/Orientador

**Prof. Dr.Alex Vilas Boas**
Convidado Interno
**Prof. Dr. ClovisTorquato Jr**
Convidado Interno
Profa. **Dra. Gleyds Silva Domingues**
Convidada Externa
**Prof. Dr.Claiton André Kunz**
Convidado Externo

Programa de Pós-Graduação em Teologia PUCPR

**Prof. Dr. Waldir Souza**
Coordenador interino do Programa de Pós-Graduação em Teologia
*Stricto Sensu*

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Luci Eduarda Wielganczuk – CRB 9/1118

T882v 2024

Tsotsos, Efstathios
A verdadeira filosofia e o “logos seminal” de São Justino : a sua teologia e interpretação das Escrituras em diálogo com as culturas da época / Efstathios Tsotsos ; orientador: Vicente Artuso. – 2024.
211 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2024
Bibliografia: f. 197-211

1. Teologia. 2. Justino, Mártir, Santo. 3. Logos (Teologia cristã). 4. Platonistas. 5. Filosofia e religião. I. Artuso, Vicente. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Teologia. III. Título.

CDD. 20. ed. – 230

Dedico esta pesquisa à memória dos meus amados pais, Petros e Anthoula, assim como o meu irmão caçula Ioannis, que partiram para o Nosso Senhor Jesus, durante esse período da minha estadia e dos meus estudos no Brasil.

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente a minha gratidão a Deus-Pai, a Jesus Cristo, o meu Senhor e Salvador e ao Espírito Santo pela força, pelo sustento material e espiritual que me animou para não desistir do curso e da minha pesquisa em momentos difíceis em todo esse período.

Minha gratidão à minha amada esposa Paraskevi, pelo amor e seu apoio.

Minha gratidão à minha família de Zissis Cersos no Rio Grande do Sul.

Minha gratidão ao meu prezado orientador, Prof. Dr. Vicente Artuso, pela paciência, pelos caminhos acadêmicos que me ensinou, pelos concelhos apontados sobre o tema da pesquisa e por toda ajuda preciosa durante esses anos.

Minha gratidão aos professores do PPGT da PUC-PR, pelas riquíssimas aulas compartilhadas.

Minha gratidão à banca examinadora: Dr. Alex Villas Boas, Dr. Clovis Torquato Junior, Dra. Gleyds Silva Domingues e, Dr. Claiton André Kunz, pelos seus preciosos concelhos na melhora do meu trabalho.

Minha gratidão aos prezados professores e meus amigos da Grécia, Dr. Prof. Dimitrios Christidis, de Universidade Aristóteles da Tessalônica e, Dr. Prof. Ioannis Petropoulos, de Universidade Demócritos da Trácia, pelo riquíssimo material que me enviaram.

Minha gratidão a todos meus amigos e irmãos em Cristo Jesus que ganhei no Brasil, pelo apoio e imenso amor fraterno que, de uma forma ou de outra me ajudaram para chegar até aqui os meus estudos acadêmicos.

*“τούτον δή τόν κοινόν λόγον και θείον καί ού κατα μετοχήν γενόμεθα λογικοί, κριτήριον αληθείας φησίν ο Ηράκλειτος; όθεν τό μέν κοινή πάσι φαινόμενον, τούτ΄ είναι πιστόν (τώ γάρ κοινώ και θείω λόγω λαμβάνεται) τό δέ τίνι μόνω προσπίπτον άπιστον υπάρχειν διά τήν εναντίαν αιτίαν”.* (Σέξτος Εμπειρικός, VII, 131).

“Para Heráclito, o critério da verdade é o “Logos” comum e divino, em que cada um de nós que dele participamos se torna pessoa de bom senso; portanto, é autêntica aquela coisa que aparece comum a todos (pois, é recebida tendo como base o “Logos” comum e divino); enquanto, é indigna de confiança aquela coisa que é formada, apenas por uma pessoa”.

**SUMÁRIO**

RESUMO.....9

ABSTRACT.....10

ABREVIATURAS.....11

INTRODUÇÃO.....13

1 O AMBIENTE SOCIOCULTURAL E RELIGIOSO QUE PRECEDEU A ÉPOCA DE SÃO JUSTINO.....36

1.1 O período helenístico e o primeiro “ecúmeno globalizado”.....37

1.1.1 O sentido do “helenismo” na antiguidade e seu desenvolvimento.....37

1.1.2 A difusão da cultura e língua grega a partir de Alexandre, o Grande.....40

1.1.3 O encontro do helenismo com judaísmo.....44

1.1.4 A diáspora judaica nos reinos helenísticos.....48

1.2 A cultura helênica e o Império Romano.....51

1.2.1 O aparecimento da república romana.....52

1.2.2 O domínio da Roma e a junção greco-romana.....55

1.3 A Igreja cristã e seu crescimento no primeiro século d.C.....58

1.3.1 O “Kerygma” inicial de Jesus Cristo.....59

1.3.2 Os helenistas cristãos e seu papel na expansão do Evangelho.....64

1.3.3 A reação do mundo greco-romano contra na Igreja.....71

2 O PERÍODO PÓS-APOSTÓLICO E SUA LITERATURA.....78

2.1 O desenvolvimento e organização litúrgica da Igreja.....78

2.1.1 As Escrituras dos Pais Apostólicos até o século II d.C.....85

2.1.2 Os princípios hermenêuticos dos “Pais apostólicos”.....90

2.1.3 A Septuaginta e sua importância na expansão do evangelho.....93

2.2 Os escritos dos “Pais” apostólicos.....99

2.2.1 Clemente de Roma.....100

2.2.2 Inácio de Antioquia.....102

2.2.3 Policarpo de Esmirna.....103

2.2.4 Didaqué dos Apóstolos.....105

2.3 O surgimento dos “Apologistas” e sua filosofia.....105

2.3.1 O posicionamento dos apologistas na cultura greco-romana.....106

2.3.2 A problemática dos apologistas perante na retórica do século II d.C.....112

3 A TEOLOGIA DE JUSTINO SOBRE A PREEXISTÊNCIA DE CRISTO.....117
3.1 A vida e as obras literárias de Justino.....117
3.1.1 O Antigo Testamento na obra de Justino.....123
3.1.2 O Texto do Novo Testamento na obra de Justino.....127
3.2 A Pré-existência de Cristo antes da Criação do mundo segundo Justino.....132
3.2.1 Cristo “preexistente e o esquema cristológico, “humilhação e exaltação”.....132
3.2.2 O Filho como “Deus Preexistente” .....135
3.2.3 A Preexistência de Cristo nas Teofanias no Antigo Testamento.....140
3.2.4 Cristo preexistente e sua encarnação segundo Justino.....144
4 O LOGOS SEMINAL E OS PRINCIPIOS HERMENEUTICOS DE JUSTINO.....148
4.1 O sentido do “Logos” na filosofia helênica antiga.....148
4.1.1 Os fundamentos filosóficos do “logos” nos pensadores pré-socráticos.....149
4.1.2 A teoria do Logos em Heráclito.....153
4.1.3 A teologia do “logos” nos estoicos.....159
4.2 O “Logos Seminal” em Justino e sua ligação com as Escrituras.....165
4.2.1 O “Logos” divino na obra de Fílon de Alexandria.....165
4.2.2 O uso do termo “Logos” no evangelho de João.....170
4.3 O “Logos Seminal” de Justino e sua interpretação bíblica.....177
4.3.1 A dependência Bíblica de Justino em relação do seu “Logos Seminal”.....177
4.3.2 O sentido do “Logos Seminal” em Justino.....180
4.3.3 A Teologia de Justino em relação do Logos.....184
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....190
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....196

## RESUMO

A presente pesquisa é desenvolvida pela metodologia de pesquisa bibliográfica, combinada com a pesquisa qualitativa, e tem por objetivo final abordar a “verdadeira filosofia” de São Justino, filósofo e mártir, que foi revelada em Cristo Jesus. Além disso, apresenta a sua teoria do “Logos Seminal” de uma forma apologética e missionária, que, para Justino, foi a sua maior preocupação, atingindo dois alvos centrais: a) defender o evangelho de Cristo corajosamente perante as autoridades romanas e os círculos filosóficos; b) cumprir a Grande Comissão de Jesus ordenada aos seus discípulos, que foi expandirem as “Boas Novas” até aos confins da terra. A partir dessa ordem de Jesus, que emanava de seu amor incondicional para todos os povos e nações do mundo, Justino assumiu a responsabilidade de fazer uma associação das relações do cristianismo e a filosofia da sua época, quando a Igreja sofria perseguições e acusações injustas, pois, havia a suposição de que os cristãos eram uma seita fechada que advogava a ignorância completa da cultura. A importância e a posição significativa que possui Justino entre os apologistas no II século d.C. é demonstrada na sua contribuição decisiva em resolver o problema da interpretação do Antigo Testamento. Isso era justificado, pois, com a solução desse problema gravíssimo seriam repelidos os ensinos falsos dos gnósticos e dos líderes judeus, criando assim uma abertura de diálogo com as outras culturas e religiões. A teoria do “Logos Seminal”, em Justino, se deu a partir de João 1.9, onde afirmou que existia uma revelação universal de Cristo, antes da sua encarnação. Assim, mesmo que o Logos seja o Cristo encarnado, as pessoas sábias e justas no mundo gentio participaram da luz do Logos. Com essa declaração, Justino expressou um cristianismo aberto, que abraça e engloba cada cultura e o desenvolvimento progressivo do ser humano. A aplicação da teologia de Justino contribui decisivamente, não apenas para a superação da exclusividade confessional ou religiosa, mas, contribui, também, para o inclusivismo confessional ou religioso. Ao mesmo tempo, mantém e apresenta a autenticidade e plenitude da revelação da Palavra de Deus em Cristo, dentro do seu corpo, a Igreja.



**Palavras-chave:** Verdadeira Filosofia. Logos Seminal. São Justino. Interpretação das Escrituras. Diálogo. Cultura.

## ABSTARCT

The present research work was developed using bibliographical research methodology combined with qualitative research, and its ultimate objective is to address the “true philosophy” of Saint Justin, the Philosopher and Martyr, which was revealed in Christ Jesus. Furthermore, it presents his theory of the “Seminal Logos” in an apologetic and missionary way, which for Justin was his greatest concern, accomplishing two central goals: a) defending the gospel of Christ courageously and, for the first time, before the Roman authorities and philosophical circles, b) fulfilling the Great Commission of Jesus ordered to his disciples, which was to expand the “Good News” to the ends of the earth. Based on this order from Jesus, which emanated from his unconditional love for all the peoples and nations of the world, Justin took on the responsibility of making an association between the relationship of Christianity with the philosophy of his time, when the Church suffered persecution and unfair accusations. Therefore, there was the assumption that Christians were a closed sect that advocated complete ignorance of culture. The importance and significant position that Justin held among apologists in the 2nd century A.D. is also demonstrated in his decisive contribution to solving the problem of the interpretation of the Old Testament. This was justified, because, with the solution of this very serious problem, the false teachings of the Gnostics and Jewish leaders would be repelled, thus creating an opening for dialogue with other cultures and religions. The theory of the “Seminal Logos”, in Justin, came from John 1.9, where he stated that there was a universal revelation of Christ, before His incarnation. Thus, even though the Logos is the Christ incarnate, the wise and righteous people in the Gentile world participated in the light of Logos. With this statement, Justin expressed an open, of Christianity that embraces and encompasses every culture and progressive development of the human being. The application of Justin's theology contributes decisively, not only to overcoming confessional or religious exclusivity, but also contributes to confessional or religious inclusiveness. At the same time, it maintains and presents the authenticity and completeness of the revelation of the Word of God in Christ, within His body, the Church.



**Keywords:** True philosophy. Seminal Logos. Saint Justin. Interpretation of the Scriptures. Dialogue. Culture.

## ABREVIATURAS

LXX Antigo Testamento, segundo a Septuaginta, Versão de Ralfs

ATJ. Antigo Testamento, Bíblia de Jerusalém

NTPC Novo Testamento, ed. Patriarcado de Constantinopla, 1904

NA Texto crítico do Novo Testamento, Nestle, Aland 28ª edição

1Apol. Primeira Apologia de São Justino,

2Apol. Segunda Apologia de São Justino

Dial. Diálogo ao Trifão

C.D Carta ao Diogneto

Hist. Ecl. História Eclesiástica, Eusébio de Cesareia

*ΕΕΘΣΘ* *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Θεσαλονίκης* (Anuário Cientifico da Faculdade Universitária Teológica da Tessalônica)

*Θ.Η.Ε.* *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια, Α. Μαρτίνου, τόμοι 1-12. Αθήνα 1962-1968* (Enciclopédia Religiosa e Ética)

*Δ.Β.Μ.* *Δελτίον Βιβλικών Μελετών (*Boletim de Estudos Bíblicos)

Χρον. *Χρονικά. ΚΙΣ, Κεντρικό Ισραηλιτικό Συμβούλιο Ελλάδος* (Crônicas, Assembleia Central Israelita da Grécia)

P.G. *Patrologiae Graecae, Tomus VI, J. P. Migne, Paris 1857*

*ΑΦΘΕ* *Αρχείο Φιλοσοφίας και Θεωρίας Επιστημών* (Arquivo de Filosofia e Teoria das Ciências)

ΒΕΠΕΣ *Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καί Εκκλησιαστικών Συγγραφέων* (Biblioteca dos Pais Gregos e Escritores Eclesiásticos)

DK DIELS, H.; KRANZ, W. Die Fragmente der Vorsokratiker, 6ª. edicion. Berlin, 1952

SVF Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF), τ. II-III, In. J Von Arnim, Leipzig: Teubner, 1903,

T.A Tradução do autor

# INTRODUÇÃO

> "Os ensinamentos de Platão não são diferentes dos ensinos de Cristo, mas não são totalmente iguais, como também os ensinamentos dos outros, ou seja, dos estoicos, dos poetas e dos demais escritores, não o são. Mesmo assim, cada um deles falou bem, em relação ao logos divino seminal que existe no seu interior, desde a sua origem".[1]

O texto acima, em que São Justino expõe sua argumentação perante o senado romano, apresenta a sua posição básica quanto à hermenêutica de sua teologia; esta pressupõe a percepção pessoal do mártir sobre as relações, entre o helenismo[2] – com sua encantada filosofia – presente no período do Império Romano e o "Kerygma" cristão, que se difundiu desde Primeiro Século d.C., no seu vasto território. Segundo o pensamento de Justino no texto citado anteriormente, todos aqueles filósofos e poetas que viveram antes da encarnação de Jesus Cristo, o "Logos Divino", se tornaram capazes de buscar e discutir entre si, seja parcialmente, seja imperceptivelmente[3] sobre a divindade e, por isso, seus ensinos incluíam sementes de verdade. Justino acrescenta apenas a diferença que existe nesses ensinos dos antigos, que se tornam completos e uteis na plenitude da revelação de Cristo. Na

---

[1] "*Οὐχ ὅτι ἀλλότριά ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι πάντη ὅμοια, ὥσπερ οὐδὲ τὰ τῶν ἄλλων, Στωϊκῶν τε καὶ ποιητῶν καὶ συγγραφέων. ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγξατο". Ἅγιος Ἰουστίνος, φιλόσοφος και μάρτυρ*, *Β΄ Απολογία υπέρ τών Χριστιανών, πρός την των ρωμαίων Σύγκλητον. PG 6, 465, 13-B.* T.A

[2] O termo "helenismo" e seu sentido diacrônico é uma questão que leva em si certas dificuldades de definimos exatamente em todas as etapas do seu desenvolvimento. Neste trabalho não vamos analisar o termo nas varias fases da sua história, mas, abordaremos principalmente, o seu sentido no período no império romano onde surgiram os escritos do Novo Testamento e os da literatura eclesiástica.

[3] Nesse pensamento de Justino onde encontra às pessoas sabias entre os gentios, "sementes de Logos Divino" remete evidentemente, o pensamento de apóstolo Paulo no seu discurso no areópago de Atenas (At 17.22-31). O termo correspondente em grego que Paulo usa é para mostrar, que os poetas dos atenienses tinham uma percepção sobre Deus, mesmo obscura. O verbo que Paulo trata é, *Ψηλαφήσειαν*-psilaphisian*,* 3ª pessoa plural, Optativo Aoristo de *Ψηλαφέω* – "Psilapfeo", palavra sintética do adjetivo *Υ-ψηλός*=alto, e da palavra *Αφή*=tacto. Expressão de uma busca de alguém que procura algo superficialmente. Uma ampliação metafórica do significado da palavra, *ψηλαφέω*=apalpar, sentir, tocar. Fazer um esforço para vir a conhecer algo, apesar das dificuldades, sabendo que as chances de sucesso não são muito grandes. LOUW, J. – NIDA, E**.** Léxico Grego-Português do Novo Testamento**.** pp. 256, 297. Também, o tempo verbal do Optativo aqui, expressa objetivo, ou proposito e dá a ideia de tatear, à procura de Deus, no escuro, quando a Luz de Sua plena revelação não está disponível. RIENECKER, F. & ROGERS, C. Chave Linguística do Novo Testamento Grego, p. 227.

mensagem do evangelho eles acabam ser confirmados, plenamente com seu valor autêntico e sua autoridade divina.[4]

Antes chegar à formulação dessa a ideia inovadora de Justino, um século atrás, as primeiras décadas do surgimento da igreja cristã e sua abertura na cena religiosa do Império Romano, os apóstolos e seus seguidores se movimentaram em todo seu vasto território tendo em vista cumprir a sua missão, ou seja, expandir a mensagem do evangelho da salvação até os confins da terra, segundo a ordem do Senhor Jesus Cristo, que os ordenou dizendo-os: "– Ide e fazei discípulos em todas as nações" (Mt. 28.19). Por isso, enquanto os evangelhos e as epístolas foram escritos pelos apóstolos na segunda metade do primeiro século – onde mais tarde se formaram os textos Sagrados do Novo testamento – estavam destinados às igrejas locais estabelecidas e, àqueles que estavam a caminho de adotar a fé cristã; a literatura eclesiástica do II século d.C., surgiu da necessidade dos cristãos de defenderem a sua fé contra às perseguições, acusações e ofensas injustas dos imperadores romanos e das correntes filosóficas.

A partir dessa prioridade da Igreja que lutava pela sua sobrevivência, no meio de um clima polêmico e hostil contra ela, surgiu um grupo de cristãos intelectuais, os chamados "Apologistas",[5] que assumiram a responsabilidade de fazerem, além a sua apologética perante os oficiais romanos, uma "associação" entre as relações do cristianismo e a filosofia da sua época, pois, havia a suposição de que os cristãos eram uma seita fechada que advogava a ignorância completa à cultura. Críticas severas e algumas vezes posicionamentos ambíguos circulavam no meio de diferentes correntes filosóficos como, o do sofista e orador Luciano[6] de Samosata, do

[4] "*...μειζόνως και θείως και μόνοι μετά αποδείξεως*" – ...somente nós (os cristãos) demonstramos (a verdade) grandiosamente e divinamente (1Apol, 20.3. Β.Ε.Π.Ε.Σ 3, 172). T.A

[5] Apologistas foram chamados aqueles cristãos eruditos que viveram no século II d.C., os quais assumiram como tarefa, por um lado, defender os cristãos perante as autoridades romanas, que eram injustamente perseguidos... e, por outro lado, demonstrar o cristianismo como a única filosofia verdadeira e compatível. Este nome foi-lhes atribuído, devido ao tipo de literatura de que eles foram fundadores.

[6] Luciano de Samósata (*Λουκιανός ο Σαμοσατεύς*, 125 d.C.-181 d.C.) foi um sofista e retorico que, inicialmente aproximou o cristianismo e escreveu uma sátira para zombar a caridade cristã, ou seja, o amor de Cristo que mostravam entre si os cristãos nos seus encontros e, também, para descrever a ousadia, ou destemor que manifestavam perante a sua morte durante as perseguições contra eles.

filósofo e médico Galeno[7] e do filósofo Celso.[8] Tendo um conhecimento considerável das filosofias do seu tempo, os apologistas se posicionaram fortemente sobre a discriminação das autoridades romanas contra a Igreja, escolhendo uma forma didática de discurso, de envio de cartas e tratados científicos, onde muitos desses escritos eram dirigidos aos próprios imperadores, respondendo assim as objeções e difamações injustificáveis que sofriam os cristãos. (*ΜΑΡΑΣ*, 2003).

A intenção dos apologistas para essa abordagem mais "sofística" tinha dois alvos centrais: a) a necessidade de expressar a fé cristã de uma forma metodológica correta, profunda e receptível num público mais amplo e intelectual e, b) a necessidade de defender o ensino apostólico das acusações dos gentios, principalmente dos intelectuais da sua época, abrindo espaço para eles conhecerem a "verdadeira filosofia", como o filósofo e mártir Justino qualificou a fé cristã (*ΤΑΤΑΚΗΣ*, 2000). Todavia, seria pretencioso demais esperamos encontrar na sua teologia um ensino sistemático sobre as verdades da Igreja na sua formulação dogmática, nem mesmo de compará-la com o estudo da teologia ensinada na atualidade. Isso seria um anacronismo, pois as verdades dogmáticas foram fixadas no século IV d.C., bem mais tarde da época que agiram os apologistas. Pela peculiaridade de seu pensamento, mas principalmente pela amplitude de sua obra literária, Justino é o mais importante de todos os outros apologistas do século II.

Ao longo dos meus estudos teológicos no Brasil e, da minha educação escolar na Grécia, tive a oportunidade de entrar em contato com os Pais e Apologistas da Igreja, entre os quais sempre me atraiu a busca genuína de Justino pela "verdadeira filosofia", que é o Logos de Deus revelado em Jesus Cristo. Por isso, para Justino, a

---

[7] Cláudio Galeno (*Κλαύδιος Γαληνός*, 129 d.C.-199 d.C.), mais conhecido como Galeno de Pérgamo foi um proeminente médico e filósofo romano de origem grega, onde na sua obra "Sobre as Diferenças dos Pulsações" escreveu sobre os cristãos que, apesar de que, os considerava que eles tinham uma fé sem logica, ou seja, sem razão porque é baseada em parábolas e milagres, todavia ele os respeitava e, em geral admirava o seu comportamento e seu modo de viver, considerado a comunidade cristã como uma "escola filosófica". *Γαληνού, Περι Διαφοράς Σφιγμών, βιβλίο ΙΙ.4,* na obra de, Margaret Y. MacDonald, *Early Christian Women and Pagan Opinion, 1996.*

[8] Celso – *Κέλσος,* foi um filósofo platônico eclético do século II, onde na sua obra *Αληθής Λόγος* – "Aléthés Logos" (Palavra Verdadeira) tentou atacar e ferir os ensinos cristãos no seu fundamento teórico e filosófico. Celso escreveu a sua obra por volta de 170 – 180 d.C., caraterizado os cristãos como pessoas de "intelecto inferior" e o seu ensino sendo produto do pensamento "bárbaro e incivilizado", direcionado para os homens imbecis e sem instrução. A obra de Celso foi conservada, em maior parte no escrito de Orígenes, "Contra Celso" onde foi escrito 70 anos depois (250 d.C.) respondendo nas acusações de Celso e dos outros filósofos, demonstrando assim a grandeza de Orígenes sobre a defesa do cristianismo e, sua contribuição no desenvolvimento do mundo greco-romano.

filosofia e seus conceitos tomam um sentido diferente daquele que eles significavam para as escolas filosóficas. As obras remanescentes de Justino e, posteriormente as outras obras dos apologistas e escritores eclesiásticos, a filosofia e, ainda mais a "verdadeira"[9] tinha a ver de uma vida segundo Cristo, ou seja, a partir da revelação do Logos em Cristo Jesus, o "amante" da sabedoria da nova vida cristã não é o que busca um conhecimento abstrato, ou um sistema teórico racional, mas, é aquela pessoa que ama e segue Cristo Jesus, isto é, o Logos e Sabedoria de Deus que se tornou carne (*ΜΑΝΟΥΣΑΚΗΣ*, 2015). Para Justino, o melhor método filosófico foi a prática do evangelho de Cristo, que tanto o encantou e encontrou o fim da sua busca, chegando até o martírio.

Por isso, este trabalho é o resultado do meu interesse pessoal na relação da mútua influência entre a filosofia antiga helênica e o cristianismo, mas, antes ainda, do judaísmo que precedeu o nascimento de Jesus Cristo. A busca das origens filosóficas do sentido do "Logos Seminal"[10] consiste um campo de pesquisa, no qual muitas obras foram escritas, dependendo toda vez da linha da escola filosófica, ou do interesse próprio de cada pensador que se ocupou com esse termo. Porém, devido ao número exíguo de pesquisas em língua portuguesa que se referem ao pensamento teológico e à cristologia de Justino, a presente tese busca apresentar a sua teologia,[11] tendo como ponto principal o seu "Logos Seminal", considerando-o um escritor pioneiro e teólogo da Igreja no século II d.C. Isso tem a ver com as três suas obras remanescentes[12] e, da sua tentativa, também de construir uma "ponte" entre a fé cristã

[9] A "verdadeira filosofia" tendo o novo significado na nova vida do cristão, como foi estabelecida pelo Justino, aparece mais tarde, além de outras, numa obra brilhante da literatura cristã, "Epitáfios Logos" – *Επιτάφιος Λόγος* de Gregório de Nazianzo, numa alocução de um encômio que foi pronunciado na memória do seu amigo Basílio. Gregório descrevendo os anos que estudava filosofia junto com Basílio nas famosas escolas filosóficas de Atenas, destaca a sua decisão comum de seguirem "os passos dos profetas Elias e João Batista, os notáveis entre de todos os filósofos" – *Ήλιού καί Ίωάννου, τών πάνυ φιλοσόφων.* Para Gregório e Basílio a formação filosófica e o conhecimento científico são ferramentas para expressar os sentidos da fé cristã e salientam, que a "verdadeira filosofia" é a vida santificada segundo Cristo. *Γρηγορίου του Θεολόγου, Άπαντα τα έργα, τόμος 6: Λόγοι εγκωμιαστικοί - επιτάφιοι, Εἰς τόν Μέγαν Βασίλειον Ἐπιτάφιος, πατερικές εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς»(ΕΠΕ). Εκδ. Οίκος «Το Βυζάντιον», Θεσσαλονίκη, 1980.*

[10] Justino, na sua apologética, trata o sentido do "Logos Seminal", tendo em vista promover a amplitude da revelação divina, apoiando a tese de que desde início da história Deus se revelava sempre ao homem, por meio do seu "Logos" e, o mostrava parcialmente a sua verdade.

[11] Desde período clássico, mas, principalmente nos anos do império romano a filosofia na sua maior parte era essencialmente teologia e, ainda mais, tinha caraterísticos claramente soteriológicos, que sua tentativa era de oferecer às pessoas daquela época a salvação do mal e sua desgraça (ΖΗΖΟΥΛΙΑΣ, 2016, p. 146).

[12] Justino foi um escritor muito produtivo. Além das duas suas apologias e o Diálogo ao Trifão que temos a disposição, escreveu várias obras, quase todas as dirigindo para grupos, ou pessoas fora da Igreja; escreveu para os gregos, para o senado e imperadores romanos, para judeus, para os hereges

e a filosofia da sua época, bem como fazer uma abordagem de ambos os temas, tentando distinguir o conteúdo teológico das verdades reveladas na Igreja cristã.

A base da ideia inovadora de Justino é que tudo que foi bem-dito de pessoas sábias, em relação ao desenvolvimento e à perfeição da vida do ser humano,[13] todas essas coisas foram influenciadas pelo "logos seminal" [14] que habita em cada pessoa que vem ao mundo. Claramente, o ensino do "Logos Seminal" não era desconhecido de Justino, tendo sido tratado anteriormente pela filosofia platônica, pelo estoicismo, pelo filósofo judeu Fílon de Alexandria, o qual tentou fazer uma junção das duas escolas filosóficas e, pela Igreja cristã como aparece no evangelho de João e no corpus paulino, principalmente na carta aos Romanos.[15] Justino, porém foi o primeiro que aproveitou a teoria de "logos seminal" no seu contexto teológico (ΘΕΟΔΩΡΟΥ, 1960). Ele próprio, antes de se posicionar de que a revelação de Cristo se torna universal, experimentou na sua vida a "verdadeira filosofia", por meio do "*Logos* que era Deus, que se fez carne e habitou entre nós" (Jo 1.14). Além disso, Justino foi ensinado por meio das "Memorias" – *Apomnimonevmata*[16] *(Ἀπομνημονεύματα)* dos apóstolos, tendo-as como base a partir do que desenvolveu sua teologia.

---

e as heresias da sua época. Algumas dessas obras foram perdidas e sabemos apenas os seus títulos por meio de citações de outros escritores, além de outros escritos, também que são duvidosos ou pseudoepígrafos. Mais informações sobre a obra produtiva de Justino veja o subtítulo 1.4.2 desta tese.

[13] Na presente tese optou-se pela linguagem inclusiva "ser humano", porém nas citações diretas pode aparecer o vocábulo "homem" que quer dizer, na maioria das vezes "ser humano" e não de indicar apenas o gênero masculino.

[14] Justino usou na sua apologia, de uma forma indiretamente, a introdução do Evangelho de João sobre "Logos", principalmente a frase, onde se refere a Jesus como, a "luz verdadeira que ilumina a todo homem que vem nesse mundo" (Jo 1.9). Justino usando a semente divina que foi dada, parcialmente em cada pessoa que nasce no mundo e, tomando a expressão "logos espermático, ou seminal" que os filósofos estoicos usavam, amplamente, a apresenta como uma força inerente do "Logos" de Deus que existe e age em toda pessoa, desde seu nascimento. O significado do "Logos Seminal" em Justino será estudado no IV capítulo, onde analisaremos a cristologia dele.

[15] No Novo Testamento o "Logos" é afastado do seu conteúdo filosófico e se transforma no seu sentido cristão; de forma impessoal e totalmente cósmico torna-se encarnado e pessoal, recebendo, além da natureza divina e a humana também. Para o apóstolo Paulo o plano de Deus para a salvação do ser humano não se limita, nem na Lei de Moisés, nem na revelação em Cristo; amplifica-se através da lei da natureza – *φυσικός νόμος*, na tendência congénita do ser humano com Deus e sua inclinação ontológica para o bem e a verdade: "...os quais mostram a obra da lei escrita no seu coração, testificando juntamente a sua consciência e os seus pensamentos, quer acusando-os, quer defendendo-os" (Rm. 2.15). Apesar de que, a "lei da natureza" – *φύσει τα του νόμου,* de Paulo remete do "logos seminal" de Justino, não é possível ser exposta, porque vai além dos limites da delimitação nessa tese.

[16] Justino se refere aos evangelhos chamando-os, "apomnimonevmata", *(τά ἀπομνημονεύματα τών ἀποστόλων),* ou seja, textos que foram escritos por meio das memorias dos apóstolos.

Para Justino é evidente que sem a preparação do mundo,[17] "tanto judaico, por meio dos seus patriarcas e profetas, quanto gentílico, por meio de pessoas sabias e sua filosofia, seria quase incompreensível a volta do ser humano a Deus, a qual foi feita por meio de Cristo Jesus, ou seja, o aparecimento do cristianismo na história estaria impossível" [18] (*ΔΑΚΟΥΡΑΣ*, 1998, p. 24). Por isso, Justino e os outros apologista[19] razoavelmente, consideraram os filósofos antigos gregos, paralelamente com os profetas de antigo Israel, "como precursores para a entrada dos gentios ao cristianismo" (*ΘΕΟΔΩΡΟΥ*, 1967 p. 97). Deus havia espalhado por toda a humanidade uma semente da própria razão divina, para buscá-lo e voltarem ao seu criador, visto que, "logo também, aos gentios Deus concedeu o arrependimento que conduz à vida" (At 11-18). Por meio da argumentação filosófica sobre o *λόγος* –"logos", Justino demonstrou que a busca filosófica humana não está longe da verdade, porque o "logos seminal" sempre esteve, desde sua criação, presente na razão humana e é fruto da semeadura prévia de Deus.[20]

Vivendo nesse ambiente histórico e percebendo as mudanças e necessidades das pessoas na busca filosófica,[21] Justino tem convicção de que, em outras religiões,

---

[17] A preparação do mundo para a vinda de Jesus Cristo e sua aceitação como Salvador percorre toda a história. Apóstolo Paulo na sua carta aos Gálatas escreve que, "quando, porém, chegou a plenitude do tempo, enviou Deus o seu Filho, nascido de uma mulher, nascido sob a Lei" (Gl.4.4), descrevendo com a palavra, "plenitude" – *πλήρωμα* (pleroma) a totalidade de um período de tempo, com a implicação de que chegou ao devido completamento, plenitude, ou seja, tudo que foi preparado no mundo, pela providencia Divina, para o cumprimento final que foi com nascimento de Cristo Jesus. LOUW, P. Johannes, NIDA, A. Eugene. Léxico Grego-Português do Novo Testamento, 2013.

[18] Essa mesma linha de pensamento se encontra, primeiramente, ao historiador Johan Gustav Droysen que apresentou o grande valor da expansão mundial do helenismo, por meio de Alexandre o Grande dizendo, onde se posicionou que, sem a evolução pós-clássica da cultura helênica a ascensão de uma religião mundial cristã teria sido impossível (Jaeger, 1991).

[19] Depois de Justino, que foi o pioneiro que reconheceu sementes de Deus em todas as pessoas, os outros apologistas e Pais da Igreja seguiram essa linha de pensamento às suas obras eclesiásticas.

[20] Devemos salientar que a teologia é ligada com a filosofia desde os tempos da antiguidade. Poderíamos afirmar que, somente no século XX se desligou da filosofia, por parte de filósofos ateus da pós-modernidade, um movimento que parece ser recuado, pois, os principais filósofos hermenêuticos e teóricos pós-modernos, como, John Caputo e Gianni Vattimo, que assinalam urgentemente a necessidade da "coexistência" da filosofia com a teologia (*After the Death of God. Columbia University Press, 2007.*

[21] Para entendermos o clima da busca filosófica, independente das classes sociais que as pessoas participavam, é impressionante o fato que, neste século II d.C., um imperador romano, Marco Aurélio e um escravo liberto, Epicteto, adotaram ambos a filosofia estoica (BERTRAND, 2018, pp, 437-438). Assim, foi cumprido o desejo de Platão que disse: *"Ἐὰν μή, ἦν δ' ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς... οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὦ φίλε Γλαύκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ' οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει"* (Se os filósofos não se tornarem reis nas cidades, ou eles que agora são chamados reis e monarcas absolutos, não começarem filosofar com virtude genuína e suficiente... é impossível, meu amigo Glaucon parar o mal nas cidades e, como eu acho, também em toda raça humana) Platão, República. 473b-473d. A tradução é do autor. Todavia, no período do imperador e filósofo Marco Aurélio foram as mais rigorosas perseguições dos romanos no século II d.C., contra os cristãos.

culturas e pensamentos humanos encontram-se “sementes de verdade”: [22] ideias, concepções e inspirações elevadas com relação do ser divino que são semelhantes em alguns aspectos às verdades do Evangelho. Embora Justino tenha feito uso de ideias filosóficas, em seus escritos ele apoia a teoria – assim como os filósofos judeus, Aristóbulo e Fílon de Alexandria, e mais tarde os eruditos cristãos, Clemente de Alexandria e Orígenes – de que os filósofos gregos dispuseram da Torá para suas verdades. Isso se justifica, uma vez que Moisés, a quem é atribuída a Torá, é o mais antigo de todos os filósofos.[23] Segundo Justino, a verdade dos filósofos deve ser buscada na “pré-história” da Igreja, ou seja, no Antigo Testamento (AT). Paralelamente a esse procedimento da abordagem de Justino e dos outros escritores da Igreja a partir do pensamento filosófico da época, os elementos essenciais do judaísmo incorporam-se organicamente e se tornam homogêneos e completos à luz da revelação de Cristo no Novo Testamento (NT).

Visto que, Justino em seus escritos usa, muitas vezes, a linguagem e contexto filosóficos do seu tempo, e utilize tais termos para argumentar e apresentar seu raciocínio, de nenhum modo ele os utiliza arbitrariamente e sem proposito, mas os adota no seu ecletismo sob a condição de responder adequadamente aos seus adversários intelectuais. Por isso, a pretexto das críticas negativas que Justino recebeu, por boa parte de estudiosos e historiadores da Igreja do século passado,[24]

---

[22] É impressionante o fato que, na busca filosófica de pessoas sabias de conhecerem o que é a verdade, o romano oficial, Póncio Pilatos que condenou Jesus para ser crucificado (Jo 18.38a) conseguiu chegar mais próximo de todos os filósofos, quando se encontrou com o portador da verdade Cristo Jesus. Porém, nesse encontro de Pilatos com o Filho de Deus a verdade absoluta não foi apresentada como uma coisa abstrata, como Pilatos esperava, mas, se revelou na forma de uma pessoa, Jesus Cristo.

[23] Aristóbulo de Panias – *Αριστόβουλος του Πανέα* foi um filósofo judeu de Alexandria de Egito, professor e conselheiro do rei Ptolomeu VII, ou do Ptolomeu Evergeta (170-117 a.C.): *“Οἱ ἐν Ἰεροσολύμοις καὶ οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ ἡ γερουσία καὶ Ἰούδας Ἀριστοβούλῳ διδασκάλῳ Πτολεμαίου τοῦ βασιλέως, ὄντι δὲ ἀπὸ τοῦ τῶν χριστῶν ἱερέων γένους, καὶ τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ Ἰουδαίοις χαίρειν καὶ ὑγιαίνειν”* (“Os judeus que estão em Jerusalém e nos demais lugares da Judéia, o Senado e o Judas desejam saúde e felicidade ao sábio Aristóbulo, conselheiro do rei Ptolomeu, que a sua origem é de família dos sacerdotes ungidos, e aos demais Judeus, que estão no Egito, alegrem–se e tenham boa saúde) 2Macabeus, 1.1-10. Aristóbulo foi entre outros filósofos e escritores judeus de seu tempo, que destaca diretamente que o essencial da filosofia e da metafísica grega foram derivadas da Torá e, Platão conhecia a narração de Moisés sobre a criação e, também a obra Timéu do filósofo grego que descreve a criação do mundo está muito próxima no livro de Genesis 1.1-10. (ΦΟΥΓΙΑΣ, 1995, σς. 151-157). Em Eusébio de Cesareia também, *Praeparatio Evangelica 13. 1-10.*

[24] Engelhardt, M. Von na sua obra, *Das Christentums Justins des Martyrs (1878),* apoia a tese que ao São Justino existem sementes dos ensinos do “Pelagianismo” e o condena que é o precursor do Apolinário (*Β. Αντωνιάδης*, *Ιουστίνου του Φιλοσόφου καί Μάρτυρος, Ανθρωπολογία, Αθήναι, 1932).* Adolf Harnack na sua obra, *History of Dogm**a,** Vol. II. pp. 169-289*. Disponível em: www.ccel.org/ccel/h/harnack/dogma2/cache/dogma2.pdf Acesso: 12/06/2023 *e R. Seeberg, Text-Book of the History of Doctrines.* Vol. I. pp. 109-118, Philadelphia, 1905, onde alegam que a cristologia

tentamos fazer uma releitura profunda das suas obras em relação às correntes filosóficas e religiosas que floresciam na sua época, comparando-as, evidentemente, com os textos das Escrituras Sagradas. Porque cremos que Justino não agiu independente das necessidades e dos problemas que enfrentavam as comunidades cristãs, mesmo que no mundo helênico e no greco-romano também, a "identidade coletiva" prevalecia sobre a individual e determinava o comportamento e a escolha da pessoa nas suas ações religiosas e sociais (*ΑΡΓΥΡΙΑΔΟΥ*, 2021).

A importância e a posição significativa que possui Justino entre os apologistas da Igreja no II século d.C., a sua contribuição maior e decisiva, além de defender a mensagem de Cristo perante ao mundo greco-romano, foi a sua teologia, na qual, por meio de seu profundo conhecimento bíblico, tentou resolver o problema da interpretação do Antigo Testamento**.**[25] A hermenêutica das Escrituras no seu tempo, de acordo *Στυλιανόπουλος* (1973) e sua aplicação à fé da vida da Igreja foi considerada, justamente, como o maior problema, não só para Justino, mas também, para os outros apologistas. Isso era justificado, porque, com a solução adequada desse problema gravíssimo, seriam repelidos os falsos ensinos dos gnósticos e a polêmica dos judeus contra os cristãos.[26] Sendo assim, respondendo aos dois grupos opostos dos cristãos, Justino é o primeiro que enfatizará a inspiração do A.T e, acentuará o valor superior e a perfeição do NT que, segundo os profetas consiste o critério sobre a autoridade temporária, ou eterna dos mandamentos, das leis e dos costumes do AT (*ΣΤΥΛΙΑΝΟΠΟΥΛΟΣ*, 1973).

---

de Justino e dos outros Apologistas, também, em vez de se tornar superior foi enfraquecida e sofreu uma" helenização" da fé.

[25] Os escritos de Justino (Diálogo com Trifão), os de São Irineu de Lião (*Adversus Haereses*), os de Tertuliano *(Adversus Marcionem*), os de Hipólito (*Fhilosofoumena)* e de outros autores da época, que as suas obras foram perdidas, esclarecem a questão que a maior e único problema da teologia cristã na metade do século II d.C., era o problema da hermenêutica do Antigo Testamento. Segundo os textos que foram remanescentes dos escritores mencionados anteriormente, a confusão sobre a interpretação do Antigo testamento era muito grande, de modo que, de um lado, judeus da circuncisão confessavam Jesus Cristo como Senhor e Salvador, vivendo como cristãos zelosos e, de outro lado, gentios convertidos no cristianismo, além da sua adoração em Cristo seguiam, também a lei de Moisés. (*ΧΡΗΣΤΟΥ 1978, p. 1172*).

[26] Os gnósticos desprezavam o Antigo Testamento, dizendo que é incompleto e não valido, que é obra de um deus inferior e o chamavam "demiurgo" – *δημιουργό* (criador), o qual é diferente de Deus de amor, como foi revelado por Jesus Cristo. Além disso, alguns deles, como Marcião e Manis fundaram igrejas gnósticas cristãs e, o gnóstico persa Elcashai considerava que é permissível a negação da divindade de Cristo em períodos de perseguições (Stefanides, 1959, p.37). De outro lado, os judeus espalhavam calúnias entre na Igreja cristã e a difamavam, como uma seita "insólita" e uma religião absurda, acusado os cristãos que creem numa pessoa crucificado e deixam todas as suas esperanças num homem fraco; *"έπ΄ άνθρωπον σταυρωθέντα τάς έλπίδας αύτών ποιούμενοι..."* (Dial. 10.3).

Nesse sentido, o presente trabalho trata do assunto numa perspectiva relevante e semelhante ao desafio que a Igreja de Cristo tem na atualidade; isto é, de aproximar todas as camadas sociais, independente seu contexto cultural, entrando num diálogo genuíno com elas, percebendo as suas necessidades físicas e espirituais, no meio de um mundo que passa de mudanças cosmogônicas. Aliás, a sua justificativa tem a ver com as transformações súbitas e contínuas que começaram a acontecer na última década de século passado, das grandes deslocações de imigrantes e refugiados em direção, principalmente, à Europa, demonstram uma crise humanitária que abrange todo mundo. Observando essa realidade que chama nossa atenção, Bruno Forte (2006, p.187) destaca que

> Quer afirmar, antes de tudo que não pode haver *ethos*, não há agir moral, onde não há o outro, reconhecido em toda a irredutível concretude de sua alteridade. A fundamentação da ética é inseparável desse conhecimento: se sem responsabilidade não pode haver compromisso moral, e sem correspondência aos outros não pode existir responsabilidade, sem o outro não existe moralidade

Esse pensamento de Bruno Forte remete à atitude e posicionamento de Justino, que foi, na cultura da sua época, um exemplo de “guia” espiritual. A vida de Justino harmoniza-se com o tipo da pessoa contemporânea que passa por inquietações espirituais; tem inquietude, busca a verdade sem fanatismo e preconceitos, verifica, dialoga e examina. Para Justino o melhor método filosófico foi a prática da vida cristã, que tanto o encantou e atraiu, chegando finalmente ao martírio.

Tendo em consideração os dados mencionados anteriormente, tentamos responder ao problema central da pesquisa, que é o seguinte: se o cristianismo, pelo menos nas suas origens, apresentava uma exclusividade da verdade, de qual modo Justino conseguiu criar pontos de junção, entre a filosofia humana e a “verdadeira filosofia”, como ele chamou a fé cristã? As perguntas sugeridas que compõem a formulação do problema são: a) a partir dessa junção, o *Kerygma* cristão foi realmente “helenizado”, ou Justino utilizou a filosofia, apenas como instrumento linguístico para expor as verdades cristãs e sua expressão “Logos Seminal”, que era já usada aos círculos filosóficos, tendo como fundamento o ensino apostólico, principalmente do prologo joanino? b) se existem “sementes” de verdade em homens sábios de outras culturas, como isso pode ser avaliado pela Igreja nos diálogos inter-religiosos, sem perder o seu conteúdo salvífico?

Essas perguntas se tornam mais relevantes ainda, a partir do Concílio Vaticano II. O Concilio, com efeito, rompe com a condenação aparente do mundo da modernidade, estabelecendo uma "reviravolta" em várias áreas de relacionamentos no interior e no exterior da Igreja – *ad intra e ad extra Ecclesia* (BRIGHENTI, 2019). De uma Igreja afastada das necessidades reais do mundo, sejam materiais, sejam espirituais, passa a ser imitadora verdadeira de Cristo servindo a humanidade. E, por isso, ela abandona um conhecimento focado em si própria, centrada numa jurisprudência problemática, sem a *práxis* vital na sua missão, para reconhecer-se profundamente dependente da Trindade, como origem de mistério.[27] O paradigma pioneiro de Justino foi, nesse aspecto reconhecido, dezessete séculos depois do seu martírio, pela tentativa do Vaticano II responder na pergunta: "como inserir a herança da fé na dimensão histórica da cultura contemporânea e nas culturas tradicionais" (SUESS, 2014)?

Sabe-se que sem uma percepção crítica da situação teológica geral e do contexto religioso e cultural, nos quais a Igreja dos primeiros séculos da sua existência foi inserida, não é possível interpretamos completamente o pensamento do Justino assim como aparece em suas obras. Por isso, a nossa pesquisa tem por objetivo principal aprofundar a questão do "Logos Seminal" de Justino, onde ele, sendo conhecedor profundo das várias escolas filosóficas, apresentou, pela primeira vez, no contexto teológico, embora embrionariamente, o reconhecimento da participação parcial de pessoas sábias do mundo antigo, na verdade absoluta do "Logos" que foi revelada em Jesus Cristo. Em segundo lugar a pesquisa tem como objetivo analisar os princípios hermenêuticos que aparecem na obra de Justino e, como ele os interpreta na luz no Antigo e no Novo Testamentos.

Além disso, os objetivos específicos da pesquisa a partir do estudo dos escritos de Justino são: a) examinar o Antigo Testamento a partir da sua cristologia, ou seja, a pré-existência de Jesus Cristo como o "Logos" que existe eternamente em Deus-Pai, b) apresentar as teofanias ou aparições do "Logos" aos patriarcas de Israel, Moisés e aos profetas e c) destacar aos seus leitores a principal teofania do "Logos",

[27] GS (*Gaudium et Spes*), ns. 40-45. Constituição Pastoral, do Concílio Vaticano II. A Constituição Dogmática-*Lumen Gentiu*m no Capítulo I do Vaticano II aborda a percepção da Igreja que sua origem emana no mistério da Trindade (FREZZATO, 2022). Sobre o mistério da Revelação de Deus Uno e Trino veja a obra de, Bruno Forte. Teologia em diálogo. São Paulo: Loyola, 2002.

ou seja, a sua encarnação na pessoa de Jesus Cristo. Todavia, numa pesquisa teológica, quando o estudioso assume a responsabilidade de estudar as obras de um escritor precoce do cristianismo, como foi Justino, é evidente a dificuldade de entender a totalidade dos sentidos teológicos que desejava expressar esse escritor. Por essa razão, a análise literária e a abordagem teológica do pensamento de Justino em suas obras, as quais foram escritas no período pós-apostólico, serão comparadas com fontes dispostas da literatura greco-romana.

Para conseguirmos uma abordagem mais ampla do contexto em que Justino escreveu as suas obras, estudaremos também, a literatura pós-apostólica, ou seja, os escritos dos chamados Pais da Igreja e dos apologistas.[28] Eles são uma fonte eclesiástica preciosa que enriquece o nosso conhecimento desse período. Consideramos assim, que somente no contexto dos elementos referidos, como também, com a análise objetiva dos posicionamentos cristológicos[29] de Justino e além de qualquer preconceito, mesmo cultural e religioso, é possível evitar o mal-entendido de sua obra. O nosso trabalho transita entre os campos do conhecimento de teologia, história e literatura pós-apostólica, tendo, porém, como base os textos bíblicos do Antigo e Novo Testamento.

A pesquisa a ser utilizada neste estudo é de cunho bibliográfico, principalmente, de fontes primarias, identificando as teorias produzidas, analisando-as e avaliando sua contribuição para auxiliar a compreender, ou explicar o problema objeto da investigação. Paralelamente com o estudo das fontes primarias, bíblicas e extrabíblicas que pertencem ao período determinado pelos dois séculos d.C., usaremos o método de análise da crítica de abordagem histórica, com o auxílio da crítica social-científica. Essa abordagem tenta compreender melhor o mundo greco-romano onde foram escritos os livros do Novo Testamento, examinando tanto os fatos iniciais, ou seja, a vida de Jesus Cristo e das primeiras comunidades cristãs,[30] quanto as comunidades para as quais foram escritos os textos bíblicos (GOODER, 2008)

---

[28] Sobre as obras dos Pais da Igreja e dos Apologistas veja o capítulo segundo dessa tese

[29] A análise da cristologia de São Justino será apresentada no capítulo quatro dessa tese.

[30] Na nossa pesquisa não trataremos a questão de Jesus histórico, como foi apresentado por teólogo alemão, Rudolf Bultmann, porque o objeto pesquisado, ou seja, a teologia de São Justino está ligada e inseparável da Igreja onde foi ele foi ensinado. Jesus Cristo não se apresentou como uma pessoa mística, vindo de outro mundo além do nosso, mas foi nascido, cresceu e se relacionou publicamente no seu ambiente como um homem comum. Cremos que Deus, na pessoa de Jesus Cristo entrou na história, pois, se consideramos Deus, como uma função litúrgica da nossa subjetividade que atende

A crítica social-científica, na sua tentativa de fazer a hermenêutica dos textos antigos, acabou chegando à conclusão de que muitos conceitos atuais eram percebidos diferentemente pelos povos que viviam ao redor da bacia do mediterrâneo, de que os percebemos atualmente. A partir do estudo dos elementos culturais desses povos podemos buscar informações sobre as caraterísticas e sua filosofia onde eles cresceram. Além disso, parte da crítica social-científica faz a sociolinguística, estudando a língua no seu contexto de uso que se sustenta do princípio, que todos os sentidos que estão expressos na língua, resultam por meio do sistema social do orador, ou do escritor. Os sentidos, na língua, estão expressos por meio da formulação (palavras, língua, sintaxe), os quais, na sequência, estão expressos precisamente por meio do escrito e da fala, oralmente. A formulação da língua são elementos determinados que são utilizados para expressar os sentidos do sistema social em que ocorrem (MALINA, 2010).

Através da dinâmica da sociolinguística que se refere Malina, podemos analisar a argumentação de Justino sobre a superioridade da "filosofia cristã", pois ele vive e age num determinado contexto social que usa uma linguagem filosófica bem distante e diferente da nossa.[31] Assim, para percebermos o seu pensamento devemos relacionar a língua e a sociedade, porque ambos apresentam influências mutuas entre si, que nos permitem compreender os elementos da estrutura social e os processos linguísticos que desenvolve a sua teologia. A língua não é "afastada" do seu contexto sociocultural, ela é ligada ao seu contexto de produção e evoluída a partir da dinâmica do grupo social que a produz. A língua, como a sociedade, não é estática, mas ambas estão em transformações e mudanças constantes e significativas no decorrer histórico (GARRÉ SILVA & ANTÔNIO PAULINO, 2017).

Sendo assim, uma ferramenta essencial na metodologia que seguiremos na nossa pesquisa é a abordagem intertextual, que nos ajudará a compreender a ligação daqueles conceitos e termos da literatura grega que trata Justino, que os compara

---

as nossas necessidades espirituais ou materiais, crendo sem uma certeza objetiva, a teologia acaba se tornar antropologia, ou a fé se torna um fato subjetivo sem nenhum objeto real que se relaciona com ele.

[31] A aplicação da antropologia dos povos mediterrâneos nos textos bíblicos, no final do século XX acabou ser nomeada como "Antropologia Histórica". A dimensão histórica deste novo intento tem como intuito de excluir os dados anacrônicos, que são acumulados no leitor atual, enquanto a parte antropológica tenta fazer uma compreensão comparativa desses povos antigos, que tem como alvo a superação do etnocentrismo do leitor atual (MALINA, 2010, p.20).

com os textos das Escrituras. Pois, mesmo que a significação linguística não se restringe aos elementos internos da língua e, as palavras acabam ganhando significados sociais a partir do seu contexto de produção, os autores Garré Silva e Antônio Paulino (2017, p.266) alegam que

> a língua não está deslocada de um contexto sociocultural, sua significação é decorrente de seu contexto de produção, sua força simbólica se potencializa a partir da força do grupo social que a produz [...] língua, assim como a sociedade, não é um corpo estático, há transformações significativas no decorrer do processo histórico, a mudança linguística não ocorre isolada do movimento de classe, muito embora ela não seja determinada por ele.

Nesse sentido a intertextualidade pertence ao campo linguístico em que – junto com a palavra e a hermenêutica – a qual, por meio dos seus resultados nos dirige para chegarmos a conclusões seguras na presente pesquisa. O processo da leitura de um texto é frequentemente um processo de memorias, pois evocam no leitor outros textos que ele tinha "assimilado" na sua memória, como um deposito de fatos da sua vida. Cada texto novo é esclarecido por leituras anteriores e cada escritor, conscientemente ou inconscientemente transmite no seu texto informações escritas, que ele mesmo encontrou como leitor (*ΑΡΓΥΡΙΑΔΟΥ,* 2014).

No nosso estudo a abordagem intertextual é evidente entre os próprios livros da Bíblia, onde o Antigo Testamento, principalmente a versão grega da LXX é um "pretexto" do Novo Testamento que, Justino fomenta a sua argumentação perante os seus opositores. Além disso, na ótica de *Παπαδημητρίου* (2014) é um componente necessário, porque o sentido de um texto é refletido singularmente, num outro texto anterior no qual se refere. Em relação aos livros do NT, a intertextualidade é muito útil e importante, porque devemos levar em conta que, apesar de que os seus textos, de um lado, são textos inovadores das comunidades primitivas do cristianismo, que incluem novos estilos e temas literários, de outro lado, porém, são criados e formulados dentro no ambiente da literatura posterior (*ΑΤΜΑΤΖΙΔΗΣ*, 2009).

Estudando a filosofia da sua época, Justino, evidentemente, tinha conhecimento dos ensinos das diferentes escolas filosóficas, as quais pretendeu conhecer, não tanto por vaidade humana de se tornar um mero filósofo, mas, pelo contrário, por uma busca genuína pela verdade. Foi um toque em seu interior que o impulsionava encontrar a

"verdadeira filosofia"[32] como ele a chamava. Por isso, do ponto que caracteriza aquela pessoa que está insatisfeita com as teorias e sabedorias humanas e busca a verdade do Ser Divino, até ao ponto de "lançar" ensinos obscuros e falsos da mensagem cristã, que para São Justino era, "a única, segura e útil filosofia",[33] há um espaço impreciso e distante.

Por essa sua posição, ou seja, por seu uso de linguagem e textos filosóficos, Justino, desde o fim do século XIX, recebeu muitas críticas negativas de estudiosos porque, como eles alegavam, foi influenciado pela filosofia estoica, o pensamento de Fílon do Judeu, pelos platônicos e por outras escolas filosóficas.[34] Certamente, se alguém permanecer apenas sob o prisma da linguagem e da problemática que Justino emprega em seus escritos, chegará às mesmas observações anteriores. Em nossa opinião a pesquisa não deve ser tão focada na relação de Justino com a filosofia helênica, mas, na sua tentativa de se distanciar e se diferenciar dela de uma maneira criativa.[35] Embora a filosofia nos escritos de Justino possua um papel importante, nunca insere o sistema filosófico com seu conteúdo na teologia. Nessa linha, Danielou (1981) salienta que cada teologia apresenta duas posições: a primeira, é relacionada com o mistério que foi revelado por Cristo e, a outra, é instruída pelos apologistas com uma estrutura racional.

Nesse contexto de buscas filosóficas do século II d.C., Justino tentou apresentar, pela primeira vez na história da Igreja, o ensino cristão de uma forma filosófica usado

---

[32] A "verdadeira filosofia" em Justino tinha a ver com a verdade total sobre o divino, que foi revelada na pessoa de Cristo Jesus, em contraste com a filosofia antiga, em que os sábios e pensadores gentios possuíam verdades parciais e ambíguas entre si.

[33] "*Ταύτην μόνην εύρισκον φιλοσοφίαν ασφαλή τε και σύμφορον"* (constatei que somente esta filosofia é segura e proveitosa) Dial. Tr. 8, p. 492. A tradução é do autor.

[34] Engelhardt, M. Von na sua obra, *Das Christentums Justins des Martyrs* (1878), apoia a tese que ao São Justino existem sementes dos ensinos do "Pelagianismo" e o condena que é o precursor do Apolinário (*Β. Αντωνιάδης, Ιουστίνου του Φιλοσόφου καί Μάρτυρος, Ανθρωπολογία, Αθήναι, 1932*). Adolf Harnack na sua obra, *History of Dogma, Vol. II. pp. 169-289,* (Disponível em: www.ccel.org/ccel/h/harnack/dogma2/cache/dogma2.pdf Acesso 12/06/2022) e R. Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. I. pp. 109-118, Philadelphia*, 1905, onde alegam que a cristologia ao Justino e aos outros Apologistas, também, em vez de se tornar superior, foi enfraquecida e sofreu uma "helenização" da fé. De outro lado, no olhar de Daniélou (1981) parece que Justino fala sobre Jesus que é "segundo" Deus e, apoia a teoria que o Filho é subordinado ao Pai, algo que não é percebido nos escritos do apologista e mártir Justino; veja, 1Apol. 1-4 e Dial. 113.4 onde Justino caracteriza Deus-Pai como "inexprimível", devido a que não pode ser visto pelo ser humano, por isso percebe que a pessoa que falou com Moises foi o Filho, ou seja, a segunda pessoa da Trindade.

[35] Justino defendia a tese que é imensa a diferença entre a filosofia humana e as Escrituras, em relação dos seus pressupostos e da ocupação da verdade. As Escrituras possuem a verdade, pois elas são a palavra revelada por Deus. Enquanto a filosofia é produto do raciocínio e discurso do homem, por isso possui ao mesmo tempo, verdades e enganos (2Apol. 10; Dial. 7).

o diálogo,[36] por isso foi acusado de causar a “helenização” do cristianismo.[37] Mas, se apoiamos essa problemática, que é uma posição unilateral, devemos posicionar a questão inversa, ou seja, se o helenismo foi cristianizado (PEPIN, 1989). Acerca dessas acusações feitas por estudiosos da história da Igreja, as quais foram feitas contra o pensamento de Justino, devemos nos questionar: como esses estudiosos consideram o significado do termo, "helenização", ou o seu sinônimo "helenismo" e, como podem defini-lo? Esse termo, mesmo na antiguidade, possuía muitos sentidos,[38] dependendo sempre do contexto e da literatura da época em que foi utilizado.[39]

Embora a pesquisa e o estudo a respeito de Justino tenham início entre o final do século XIX e começo do século XX, seus trabalhos como apologista, filósofo e pensador estiveram em destaque. No entanto, sua contribuição para a Igreja como teólogo e intérprete das Escrituras Sagradas tem sido negligenciada. Apenas nas últimas décadas do século passado, pelas pesquisas desta tese, foi reconhecida a importância das suas obras remanescentes em relação à sua interpretação das Escrituras. Afinal, Justino foi um genuíno cristão de seu tempo que, por meio do ensino cristão que recebeu e colocando-o na prática, almejava um diálogo fértil com seu

---

[36] O ensino das verdades cristãs adotando a forma de diálogo, e não de discurso, ou da homilia, empregou Paulo, chegando às cidades constituídas em maior parte, de população inserida na cultura helênica (At. 17.2,17; 18. 4,19; 19. 8,9; 20. 7,9; 24. 12,25). Justino, seguindo a mesma forma de Paulo, visto que os seus discursos acontecem no contexto greco-romano, escolhe a forma de diálogo no seu encontro com Trifão, o qual, apesar de que, sendo ele mesmo de origem judeu foi ensinado da filosofia helênica (Dial. 1.1-4). Essa obra de Justino (Diálogo com Trifão) é “um exemplo clássico, não de imitação exterior de um modelo literário rígido, mas de um verdadeiro esforço dos parceiros do diálogo para se compreenderem um ao outro, em de fazerem perguntas unicamente por amor e refutação” (Jaeger, 1991, p.44).

[37] Adolf Harnack, na sua obra, *“What is Christianity”.* Edimburg, 1901, pp. 204-221, se posicionou negativamente, contra na teologia que desenvolveram os Pais da Igreja e os apologistas em geral, dos quatro primeiros séculos d.C., onde escreve que os líderes e teólogos gregos “falsificaram” a mensagem cristã e, a Igreja acabou se tornar uma criação helênica, tendo como veste do tipo cristão, de que deveria ser uma criação cristã, tendo como veste do tipo helênico.

[38] O termo “helenismo” e seu significado serão apresentados no primeiro capítulo desse trabalho.

[39] Quando se referimos em conceitos e textos filosóficos da antiguidade, devemos ser muito cuidadosos na nossa interpretação para não caímos em anacronismos. Os modelos filosóficos das escolas que surgiram no período helenístico e os dos “neoplatônicos” no período do império romano, no século III d.C., não podem ser considerados, “puramente” aos mesmos de Platão e Aristóteles, porque estão criados e desenvolvidos fora da cidade-Estado de Atenas. A transição de busca platônica sobre a “retidão dos nomes” (*Ορθότης των Ονομάτων*) para a imposição de uma hermenêutica institucional, ou como é chamada, “retidão dogmática” (*Ορθότης των Δογμάτων)* aconteceu no III século a.C., quando foi feita a “mudança” dos conceitos filosóficos que “saíram” da cidade clássica de Atenas e se difundiam nos vastos reinos helenísticos e mais tarde no império romano. Por isso, os expoentes filósofos clássicos escreveram e ensinaram a sua filosofia somente no contexto da cidade-Estado, onde foi nascido o “politeuma” democrático. O conceito aristotélico “o Primeiro Imóvel que está em movimento” (*το Πρώτο Ακίνητο Κινούν*), ou as “Ideias” (*Ιδέες*) platônicas, não foram formulados apenas para um reflexo filosófico pessoal, ou para o ensino teórico de uma escola, mas, foram formulados para motivos políticos, ou seja, para a administração e a organização da *polis*, como os compreendiam em Atenas clássica do século V a.C., (LILIS, 2015).

ambiente sociocultural e religioso. Em geral, a compreensão teológica da obra de Justino, bem como da sua pessoa, caracteriza-se como difícil, pois ele era homem simples e zeloso, fazendo teologia em um ambiente no qual não o conhecemos sob o aspecto histórico suficientemente.

Nos poucos anos em que o autor desta obra está no Brasil e depois de uma pesquisa de literatura brasileira, sobre a teologia de São Justino o mártir, percebeu que poucos trabalhos acadêmicos foram feitos com relação ao pensamento filosófico dele; menos ainda, na área de teologia e sua cristologia. A maioria desses trabalhos é das duas últimas décadas e produzidas pelos campos científicos da História, filosofia e das Ciências da Religião. É importante mencionar a publicação das obras de São Justino em português (I, II apologias e o Diálogo com Trifão), pela editora Paulus no ano de 1995, no volume três de sua coleção Patrística. Na introdução (1995, p.14), o editor cita a opinião de A. Puech, que diz: “o que atrai e retém sobre ele a atenção do historiador é que o vemos preocupado, pela primeira vez, embora de maneira bastante confusa, pelo grande problema que a escola de Alexandria definirá muito mais exatamente, examinará com mais amplidão e método e resolverá, consequentemente, com mais êxito: o problema das relações entre a filosofia e a fé.”

As pesquisas sobre a identidade dos cristãos têm se multiplicado no campo acadêmico nos últimos anos, e contemplam diversos prismas e aspectos variados do desenvolvimento da história do cristianismo. Em relação ao tema do presente projeto, no campo de História, existe a Dissertação recente de Alessandro Arzani, “Eucaristia e identidade dos cristãos segundo Justino mártir” (UFRGS, 2019) e o trabalho de Samuel Nunes dos Santos, Identidade Cristã no século II d.C.: “Uma análise da I Apologia de Justino Mártir”. (UFG, 2012). Alessandro Arzani se- desenvolve uma investigação histórico-cultural baseada em uma análise interna e externa dos documentos, empregando uma exegese histórico-crítica que procura compreender a função simbólica e discursiva das elaborações teológicas do autor, dentro do seu contexto social. Nunes dos Santos apresenta a proposta de que alguns autores, como Justino, promoveram o projeto de criação de uma identidade cristã, a partir de preceitos e práticas que deveriam igualar/homogeneizar o fato de se ser cristão nos séculos I e II d.C.

Na área da filosofia, Gabriel Leite Neres na sua Dissertação, “A Semântica do Logos na filosofia de Justino e Mártir” (PUCSP, 2017), apresenta a semântica do Logos erigido pelo filósofo Justino Mártir e faz um breve relato sistemático da argumentação de Justino acerca do tema. Segundo Neres, Justino demonstrou que os ensinamentos cristãos são compatíveis com as verdades filosóficas e, ao mesmo tempo, incorporou todas as virtudes da literatura filosófica pagã como sendo genuínos conceitos cristãos. Para realizar tal feito, o filósofo apresentou o conceito de *λόγος σπερματικός* – “logos seminal”. O *Λόγος* sempre esteve presente no pensamento humano e é fruto da semeadura prévia de Deus. Porém, na sua abordagem Neres, tem como ponto de partida o conteúdo filosófico que foi incorporado pelo Justino; porém, os pressupostos e o “logos seminal” do apologista e mártir são bíblicos, seguindo o prologo de João, como vai ser apresentado nessa tese.[40]

Na área de filosofia, Letras e Ciências Humanas, existe a obra de Daniel Marques Giandoso, “O Diálogo com Trifão de São Justino Mártir e a relação entre judeus e cristãos, século II d.C.” (USP, 2011). O autor examina o ambiente histórico, em que judeus e cristãos sofreram sérias consequências resultantes, seja da perseguição romana, seja através das guerras na Palestina. O seu foco é apresentar São Justino como o apologista que estava muito consciente das implicações e das transformações ocorridas no interior do judaísmo e do cristianismo e, por isso, o Diálogo com Trifão é mais bem compreendido mediante numa contextualização histórica mais ampla. Para Giandoso, o objetivo de Justino no Diálogo não foi promover uma propaganda cristã no meio judaico, para esses serem convertidos ao cristianismo, mas, mostrar que ele acreditava e esperava que suas discussões com os judeus se tornassem proveitosas para os cristãos; essa foi a razão que o Diálogo de Justino foi escrito.

No campo de Letras e Ciências Humanas, encontramos a Dissertação da Marta Bernadete Frolini de Aguiar Martczyk, “A Interpretação tipológica da Bíblia e seus reflexos na representação do povo judeu” (USP, 2010). Martczyk, no seu trabalho, inclui um item particular sobre o Diálogo de Justino com Trifão, na qual examina as controvérsias entre judeus e cristãos, tendo como ponto de partida comum, para os dois lados, a interpretação das Escrituras. O Diálogo oferece uma visão ampla das

[40] Sobre os pressupostos e o conteúdo que Justino desenvolve a sua cristologia sobre o “Logos” veja o IV capítulo dessa tese.

contendas entre judaísmo e cristianismo, em que Martczyk destaca a fórmula interpretativa das Escrituras, utilizada desde os tempos apostólicos, que continuavam com persistência na época de Justino. A autora afirma, quase em todo seu trabalho, que as interpretações judaicas da Bíblia eram feitas "pobremente e de maneira baixa" ou, ainda, que os líderes judeus faziam "falsas interpretações e adulteravam a Escritura", afirmações que não escondem certo nível de abominação aos judeus.[41]

Na área da História Social das Relações Políticas encontra-se a Dissertação de Juan Pablo Sena Pera, "O Antijudaísmo de Justino Mártir no Diálogo com Trifão" (UFES, 2009), investiga e revisa o aspecto sociocultural e político que deu origem ao cristianismo. Ele faz uma crítica ao surgimento das primeiras comunidades cristãs e sua divisão nos dois blocos indenitários preponderantes, a saber: o cristianismo judaizante e o cristianismo gentílico. Juan Pablo Pera, contudo, faz uma crítica severa e aponta que a figura de Justino e sua exegese das Escrituras influenciou pensadores cristãos posteriores, e serviu de base para o fortalecimento da dissociação entre judeus e cristãos por meio do discurso legitimador do "Verus Israel cristão". Porém, um estudo profundo do Diálogo de Justino com o judeu Trifão parece não mostrar o antijudaísmo que o autor apresenta no título da sua Dissertação. Pelo contrário, por meio de um diálogo pacífico onde são lançados os argumentos dos dois "filósofos", Justino e Trifão cumprimentam um ao outro com palavras mui amigáveis.[42]

Na área de Teologia é interessante a Dissertação de João José Lopes dos Santos, *"O Λόγος* como critério do agir humano segundo as "Apologias" de São Justino" (UCP, Lisboa, 2012). O autor verifica o objetivo de Justino de propor critérios novos e repropor os princípios antigos, para fundamentar uma moral "cristã" válida, também para o não cristão. Lopes dos Santos examina o conceito de Logos, onde, efetivamente, todo o homem participa desse único Logos, mas não à maneira do determinismo estoico; cada um é livre e dará conta dos seus atos. A defesa da liberdade com condição essencial para uma ética da responsabilidade constitui uma

[41] Martczyk, para justificar esse seu posicionamento usa os textos de Justino, onde no seu Diálogo com Trifão se refere nas alterações das Escrituras pelos rabinos no seu tempo. Só que Justino tinha a intenção mostrar aos seus interlocutores judeus, as diferenças que existem nas Escrituras do seu tempo, em relação das profecias do A.T sobre Messias e, não de condenar todo o povo judeu, como, claramente aparece em todo o Diálogo.

[42] É digno se referir na despedida de judeu Trifão ao Justino: "Vês que o nosso encontro aqui não foi por propósito. Todavia, eu te confesso que gostei muitíssimo da tua conversa e sei que os meus companheiros sentiram a mesma coisa".

das conquistas de Justino e, que constituirá uma herança definitiva da posterior ética cristã. Lopes dos Santos afirma que Justino reconhece que existem princípios universais, naturais e eternos (racionalidade, liberdade, justiça, verdade e amor) defendendo assim, que qualquer sã razão consegue discernir os seus atos pessoais.

Outros teólogos e autores que escreveram não exclusivamente sobre Justino, mas, geralmente sobre os Apologistas do II século e os Pais da Igreja, cujas obras são traduzidas para o português são os seguintes: P. Boehner, e E. Gilson, (2012); C. Moreschini, (2008); J. Y. Leloyp, (2003); J. Lebaerd, (2000); T. Lane. (1999), H. Von Campenhausen (2005), os quais os apresentam como exegetas, filósofos e místicos. Nessa linha de pensamento, ninguém deve negar que Justino e os outros defensores da fé cristã se moveram em um ambiente no qual a cultura intelectual “ecoava” o encanto da filosofia e, portanto, era necessário investir na mensagem cristã com a linguagem e o estilo literário da época. Todavia, devemos mencionar que isso não significa que todos os apologistas seguiram a mesma linha de pensamento. Alguns deles, como apresentaremos no segundo capítulo dessa tese, se distanciaram do ensino apostólico e da Igreja.

Além de Dissertações e Teses ligadas às obras de Justino, foram publicados em português, nos últimos anos, vários artigos sobre a sua atuação filosófica; isso mostra o interesse dos estudiosos de diferentes campos científicos, porque Justino foi o pioneiro que criou pontes da teologia cristã com a filosofia greco-romana, tendo, porém, como intuito aproximar os intelectuais da sua época e defender o cristianismo perante as autoridades romanas. José da Cruz Lopes Marques, no seu artigo, “Logos Seminal e Logos total na Apologia de Justino o Mártir” (2016, pp. 209-223), analisa os conceitos de “Logos seminal” e “Logos total” articulados por Justino, para responder aos dois questionamentos fundamentais levantados pelos críticos da fé cristã. Para Marques, Justino tem o mérito de ter encontrado em sua formulação teológica um lugar adequado para a cultura extrabíblica, desenvolvendo um diálogo fecundo entre as correntes filosóficas de sua época e a fé cristã, que continuou nos séculos posteriores.

O trabalho de Manuel de Almeida Trindade, “São Justino, a sua doutrina sobre o Logos” (1995, pp. 79-97) examina a ótica de São Justino apresentar um conceito dos filósofos gregos, o do “logos” que foi tão preferido e pesquisado no contexto helênico.

Esse logos se manifestou no mundo, não como um “pneuma” original, mas numa pessoa divina que pela sua potência, cria, é imanente aos entes e, na Encarnação, assume de forma humana. Almeida Trindade percebe que, Justino afirma que em todo ser humano existe a presença de um logos parcial, ao mesmo tempo fragmentado e possuindo, apenas semente do Logos divino, porém, inferior ao Logos que se revelou na sua plenitude, isto é, Cristo Jesus.

Nas pesquisas e obras sobre Justino de outras línguas, há uma grande bibliografia, apresentando-o como apologista, filósofo e pensador, mas sua obra como teólogo e intérprete das Escrituras, principalmente em relação da sua cristologia no seu ambiente sociocultural, quase tem sido negligenciada. Em destaque existe a obra de R. E. Goodenough, “*The Theology of Martyr Justin”,* (1968). Nela o autor enfoca, ainda mais a teologia de São Justino em relação ao uso da sua linguagem filosófica que apresentava, simplesmente, uma percepção popular e superficial que fazia parte dos estudos básicos dos jovens da sua época. Além disso, o próprio Justino parece que percebe a filosofia como um sistema de princípios éticos (filosofia prática). Para Goodenough, Justino foi inteiramente um defensor da tradição da Igreja; seu desejo era explicar a verdade do cristianismo, como ele a recebeu.

Na obra de John Herbert *“The Relationship of the Son to the Father in Justin Martyr” (1979)*, o autor analisa as relações do Filho Jesus com o Seu Pai no pensamento de São Justino. Ele tenta descrever o ser de Deus do modo como Justino o imaginava. Do ponto de vista de Herbert, era meio platônico, porque a encarnação do Cristo-Logos se baseou nos conceitos do Platonismo Médio. Ele se inclinou a associar um Filho Subordinado às ideias dos Gnósticos e não é possível escapar da conclusão de que um relacionamento íntimo entre o Filho e o Pai desempenhou um papel insignificante na Redenção. Herbert, apresentando o pensamento de Justino, sobre a relação entre Cristo-Filho e Deus-Pai, encontra a luta da Igreja com os elementos do gnosticismo.

Na língua alemã, desde o fim do século XIX, alguns estudiosos da história do Cristianismo, como *M. Von. Engelhart, e Adolf Harnack,* apresentaram a cristologia de Justino como inferior; seu modo de expor o ensino cristão foi submetido às ideias filosóficas greco-romanas, principalmente dos estoicos. *Engelhart*, em sua obra, *Das Christentums Justins des Martyrs* (1878), apoia a tese de que em Justino existem

sementes de ensinos do Palacianismo e condena-o, pois, foi o precursor do herege Apolinário. *Harnack,* em sua obra, *History of Dogma* (1961) escreveu sobre os apologistas e Justino, dizendo que a sua cristologia nas obras dos apologistas ao invés de se tornar superior, foi enfraquecida e sofreu uma "helenização da fé cristã". Para *Harnack,* o cristianismo aparecia em expansão e, desde o princípio foi oposto à tradição judaica, bem como incomunicável com ela, atraindo os gentios de todo Império Romano de modo a apresentar uma religião que queria superar o "obsoleto judaísmo".

Na língua grega, língua materna do autor desta pesquisa, a obra de destaque, mais recente é de *Τσαγγαλίδης Ιωάννης*, (1991), na qual o autor descreve Justino, não tanto como filósofo, mas como um teólogo que interpreta Jesus Cristo sob a luz do Antigo Testamento. O interesse maior de *Τσαγγαλίδης* é apresentar a interpretação dos pontos cruciais, que criavam a polêmica entre judeus e cristãos e a negação dos livros do Antigo Testamento, por parte dos grupos gnósticos que desviavam o ensino apostólico.

Outro trabalho de língua grega a ser mencionado é de *Θεοδώρου Ανδρέα* (1960), que aponta a contribuição da teologia de Justino para o crescimento da Igreja, apesar das perseguições e das ameaças dos falsos ensinos. Ele, também observa que os escritos de Justino consistem em um interesse maior e muito significante para o desenvolvimento e o progresso do cristianismo no segundo século. Justino é apresentado como o mais importante dos apologistas e um teólogo que segue os passos dos apóstolos João e Paulo.

A breve apresentação dos principais estudos sobre Justino e suas obras nos leva a algumas conclusões gerais: a) a maioria dos estudiosos enfatiza a parte filosófica do apologista e mártir, isolada do seu contexto teológico da Igreja cristã dos primeiros séculos d.C.; b) o uso dos termos filosóficos que Justino utiliza nos seus escritos, são entendidos com o significado que esses termos possuem na filosofia atual; c) alguns escritores estudam as obras de Justino fragmentadas, independentes das outras remanescentes e, também, dos demais escritos que foram perdidos, chegando assim em resultados incompletos e desconfiáveis; d) Os escritos dos Pais da Igreja e a literatura eclesiástica que foi escrita o mesmo período de Justino, não é valorizada e quase negligenciada dos estudos da maioria dos pesquisadores. Consideramos a

prioridade no nosso estudo a atenção e o olhar teológico, não apenas nas obras de Justino, mas, principalmente das Escrituras Sagradas onde é o fundamento do apologista, porque esse é o nosso objetivo de destaque.

Tendo a intenção de nos aproximarmos no pensamento teológico de Justino, analisaremos os seus argumentos por meio de suas obras primárias, não isoladas, como se fossem meras citações, mas estudadas em seu contexto geral e comparadas com outros escritos literários. Sendo assim, a presente tese foi dividida em quatro capítulos: no primeiro, as diretivas de nossa pesquisa serão focadas, inicialmente no âmbito histórico e no fundamento cultural em que nasceu o cristianismo, desde o período helenístico em que aconteceu o encontro decisivo do helenismo com judaísmo. Na sequência estudaremos brevemente o domínio do Império Romano, que em sua essência foi herdeiro da cultura helênica, criada assim a chamada “cultura greco-romana,” que percorreu os séculos posteriores em que se desenvolveu o cristianismo e atuou Justino e os outros apologistas. Esse percurso dos séculos que precederam de Justino, consideramos como chave da nossa pesquisa, pois nos ajuda de perceber os fatores sociais-religiosos e o ambiente em que o filósofo e mártir se movimentou.

No segundo capítulo examinaremos os pais-apostólicos com sua literatura, os quais são os sucessores e seguidores dos apóstolos e os primeiros líderes da Igreja cristã. Trataremos questões sobre as Escrituras que as igrejas locais usavam e os seus livros como são apresentados nas obras de Justino, mas, também, aos outros escritores da Igreja no século II, pois percebemos a sua importância no seu desenvolvimento na composição do Cânon do NT. No mesmo capítulo apresentaremos os ‘Apologistas” e seus escritos apologéticos perante da cultura greco-romana.

Na sequência no terceiro capítulo, abordaremos a teologia e o desenvolvimento da cristologia de Justino, a partir do Antigo Testamento, a preexistência de Jesus Cristo como o Logos eterno, as “teofanias”, ou as aparições de Cristo preexistente, aos Patriarcas, em Moises e aos profetas. Também, a importância da principal teofania que é a encarnação do Filho e Logos, que é o ponto central em toda obra de Justino. Além disso, apresentaremos os vários simbolismos e tipologias dos fatos do

Novo Testamento que se referem no Antigo e, como esses fatos tipológicos os entende Justino.

No último capítulo a nossa tese, primeiramente procura investigar a origem do “logos seminal”, na antiga filosofia helênica, especialmente em Heráclето. Embora, o filósofo de Éfeso não usou literalmente a expressão do “logos seminal”, no entanto, Heráclето lança os seus “apotegmas” e sua estrutura filosófica onde, posteriormente no período helenístico os estoicos edificarão a sua consideração sobre “logos”, conhecida mais como “logos seminal”. Essa teoria dos estoicos será explorada e examinada, bem como seu significado especial na sua filosofia. Na sequência será apresentado o sentido do “logos” de judeu filósofo Fílon, que pôs no centro do seu interesse teológico judaico e filosófico, também, onde tentou fazer uma síntese do AT com a filosofia helênica. Na última parte desse capítulo, examinaremos no contexto da teologia de Justino o seu “Logos Seminal” e sua hermenêutica, onde serão expostos e analisados os seus textos, através das suas obras remanescentes. As conclusões finais que seguem apresentam a conclusão da problemática da presente pesquisa.

## 1 O AMBIENTE SOCIOCULTURAL E RELIGIOSO[43] QUE PRECEDEU DA ÉPOCA DE SÃO JUSTINO

Tendo como objetivo entendemos, em primeiro lugar, como se deu o processo histórico no contexto sociocultural e religioso do II século d. C, onde se inseriu São Justino e, na sequência os pressupostos e a envergadura do seu pensamento na construção da sua teologia, é necessário fazermos um breve percurso dos tempos que o precederam, adentrando na dinâmica sociocultural no período anterior à sua elaboração. Pois, as condições políticas, sociais e religiosas de um período determinado é o resultado de processo de longa data, que tem, muitas vezes, raízes profundas e, por isso, devemos levar em conta, não somente as fontes da pesquisa que estão ligadas com o século que vamos estudar, mas, também, aquelas que se referem ao período anterior e, também nos séculos posteriores dos fatos acontecidos (*ΤΣΑΛΑΜΠΟΥΝΗ*, 2002)

Sendo assim, nesse capítulo, primeiramente, examinaremos o período helenístico, que foi um fator determinante para as mudanças cosmogônicas que o seguiram, que foi o marco do encontro dos gregos, ou helenos,[44] com o judaísmo da sua época. Trataremos também, o papel significativo da aparição da Roma e, sua ligação com a cultura helênica, no nascimento do cristianismo, onde, no reinado do seu primeiro imperador, Otavio Augusto e da sua divulgada, "*Pax Romana*", foi o tempo em que entrou na história humana o Filho de Deus, Jesus Cristo: "quando, porém, chegou a plenitude do tempo, enviou Deus o Seu Filho... (Gl, 4,4)" e, onde, "o *Logos* se fez carne e habitou entre nós... (Jo, 1,14)". Por último, para conseguirmos uma transição regular dos escritos do Novo Testamento na teologia de Justino, analisaremos o âmbito sociocultural e religioso do II século d.C., onde a Igreja cristã enfrentou a polemica dos intelectuais das escolas filosóficas e, das controvérsias das várias seitas gnósticas oriundas do cristianismo.

[43] Algumas citações nesse capítulo fazem parte, de uma forma mais breve, da minha Dissertação do meu Mestrado com o título, "Marcas do Pensamento Helênico no Processo da Missão da Igreja: contribuições e benefícios na expansão do evangelho", Curitiba, 2020.

[44] O autor, na sua pesquisa, faz mais uso do termo "heleno – '*ελλην*" do que do termo "grego", o qual foi dado posteriormente pelos romanos, porque com essa designação, helenos são apresentados na literatura helênica antiga e nos livros do Novo Testamento.

## 1.1 O período helenístico e o primeiro "ecúmeno globalizado".[45]

O termo helenístico, até o começo do século XIX, era nomeado como "os anos Alexandrinos" – *Ἀλεξανδρινοί χρόνοι.* Desde a publicação da obra clássica de Johannes. G. Droysen, *Geschichte des Helenismus* (História Helenística) (1836-1843), que foi o primeiro a escrever sobre a difusão da civilização helênica no Oriente, foi restaurado o estudo sobre os três séculos que precederam o cristianismo (JAEGER, 1991, p. 16). Droysen,[46] percebendo o grande valor da expansão da cultura helênica no Oriente, por intermédio de Alexandre, o Grande, escreveu que, "o admirável aparecimento de uma cultura e literatura mundiais, de uma completa ilustração, que caracteriza os séculos após o nascimento de Cristo, não pode ser entendido no seio do Cristianismo e nem da civilização romana, mas só na história do helenismo" (JEAGER, 1991, p.16). Deve ser percebido que o helenismo, com a sua filosofia e sua *Paidéia* – educação foi uma cultura que deixou as suas marcas na história universal. O estudo dos termos "helenismo" e, principalmente, o "helenístico, ou helenização" serão apresentados no seu contexto cultural, ou civilizador e não no seu sentido nacional e racial.

### 1.1.1 O sentido do "helenismo" na antiguidade e seu desenvolvimento.

É necessário esclarecer que helenismo[47] é um termo que levanta muitas questões em si mesmo, e foram muitas as tentativas de historiadores e eruditos, no

---

[45] O termo *οίκουμένη* – ecúmeno (cada lugar onde existe *οίκος* – lar habitado) e o seu significado, procedem dos helenos que, no momento que eles estabeleceram a sua civilização, se-dirigiram na helenização do ecúmeno, com uma vontade no seu interior de se tornar o mundo, participante da sua Paidéia (*ΠΑΠΑΤΖΙΛΑΚΗ, 2008, σ. 17),* também, *(ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ, 1997, σς, 293-299)*. A palavra ecúmeno aparece, pela primeira vez nos escritos de Heródoto e, significa toda a terra habitada, em distinção, dos territórios desertos e desabitados: «*Ενταύθα αποβάσαι από των πλοίων αι Αμαζόνες οδοιπόρεον προς την οικεομένην*» (Nesse lugar foram desembarcadas dos seus barcos as Amazonas caminhado para o "ecúmeno"). A tradução é do autor. *Ηρόδοτου. Ιστορίαι 4,10,2.*

[46] Johan Gustav Droysen (1808-1884) foi historiador e político alemão da Prússia, onde se dedicou representar o Alexandre o Grande, como a personagem mais destacada do mundo antigo, que uniu as cidades-Estados helênicas num alvo comum: combater e acabar com a ameaça contínua dos persas, onde 150 anos atrás destruíram a Macedônia e atacaram a outra Grécia. Na pessoa do jovem rei Alexandre e na Macedônia, Droyzen viu as ferramentas "ideais" e adequais que, poderiam servir, como exemplo de unir os estados germânicos, que eram divididos do século XIX, sob uma hegemonia política, da Prússia, de onde ele precedia. Por isso, Droysen tentou refrear essa adoração da Grécia clássica, que foi plantada em toda a Europa através de J. J. Winckelmann, com a exaltação da arte grega, como o absoluto ideal do ser humano.

[47] Apesar de, que a respeito do termo "helenismo" é usando amplamente nas pesquisas acadêmicas com uma forma abstrata, não é tão obvio definir exatamente o seu significado. No entanto, geralmente tem o sentido do conhecimento da língua grega e da adoção do estilo de vida, das instituições políticas

passado, de interpretá-las corretamente, principalmente nos séculos XVIII e IXX. O sentido do helenismo na antiguidade tinha a ver com a nação dos helenos, onde o seu fundamento étnico estava ligado à sua unidade cultural e não numa organização estadual. Por isso, com essa definição, a nação helênica era independente da sua unidade política e estendia-se além das suas fronteiras territoriais (ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ, 1964). Assim, nesse sentido, o helenismo e a sua cosmovisão particular possuem uma dimensão histórica que, não deve ser pesquisado de uma forma unilateral e generalizado, mas no âmbito de cada época que se desenvolveu. Invocando Jaeger (1991, p.17) "nem sempre são suficientemente distinguidos os vários sentidos da palavra na literatura erudita." Para Jaeger (1991, p.59) na sua tentativa de explicar, como se desenvolveu o helenismo, salienta a sua evolução gradual que durou séculos:

> A evolução da mentalidade grega revela, desde os tempos mais remotos, após um período inicial de pensamento mitológico, uma crescente tendência para a racionalização de todas as formas da atividade e do pensamento humanos. Como manifestação suprema produziu a filosofia, a forma mais caraterística e única do gênio grego e que constitui um dos seus principais direitos à grandeza histórica.

No século IV a.C., o historiador grego Heródoto (484-425 a.C.) destaca quatro características comuns que ligavam os helenos e seu helenismo: a mesma origem, a língua, a religião e a tradição comum (o mesmo modo de viver, os mesmos usos e costumes).[48] O retórico Isócrates (436-338 a.C.), um século depois de Heródoto ensinava que, "o nome heleno simbolizava não mais a origem comum, ou seja, da mesma estirpe, mas era símbolo do intelecto filosófico e eram chamados helenos não só aqueles que possuíam a origem comum, mas, também, aqueles que participavam da Paidéia – educação helênica".[49] O objetivo principal da filosofia de Isócrates é a

---

e culturais helênicas, como são, a Ágora, o ginásio e o teatro, veja a obra de, Luther, H. Martin. *Graeco-Roman Philosophy and Religion,* no tomo coletivo de, Philip, F. Esler, *The Early Christian World.* Routhledge London-New York, 2000. Vol. II.

[48] "*Αὖτις δὲ τὸ Ἑλληνικόν, ἐὸν ὅμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον, καὶ θεῶν ἱδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἤθεά τε ὁμότροπα" Ἡροδότου, Ἱστορίαι XIII, 144.2* T.A.

[49] "*Καί τό τών Ἑλλήνων ὀνομα πεποίηκε μηκέτι τού γένους, αλλά της διανοίας δοκείν είναι, καί μάλλον Ἕλληνας καλείσθαι τούς τής παιδεύσεως τής ημετέρας, ή τούς της κοινής φύσεως μετέχοντας." Ἰσοκράτης, Πανηγυρικός 50.* A tradução é do autor. O objetivo principal da filosofia de Isócrates é a Paidéia, ou seja, a cultivação da fala, já que a fala é o que distingue o homem dos outros animais e, além disso, é a causa e a fonte de seus bens mais importantes. Isócrates (436-338 π.X.) é o fundador da maior escola da retorica em Atenas começo do século IV a.C., e ocupa uma posição de destaque na história das relações entre retórica e filosofia. Ao contrário de Platão, ele não contrasta as duas artes, mas de alguma forma as identifica. Para ser preciso, ele chama seu ensino retórico pessoal, "filosofia", que inicialmente tem a ver ao discurso político e em segundo lugar, "ciência das ideias", nas quais está fundamentada a composição de todo discurso. Os dois termos, ou seja, a filosofia e

Paidéia, ou seja, a cultivação da fala, já que a fala é o que distingue o homem dos outros animais e, além disso, é a causa e a fonte de seus bens mais importantes. A Paidéia[50] helênica consistiu na antiguidade, “o elo” entre das varias tribos helênicas, mas, também, daquelas pessoas que sentiam e viviam como helenos. É evidente, que essa natureza da Paidéia helênica, posteriormente, guardava a unidade dos helenos de origem helênica e dos não gregos que participavam na sua Paidéia (*ΚΥΡΙΑΚΙΔΗΣ,* 1946, p.43).

Nos textos do Novo Testamento o termo, heleno – *Έλλην*, além do significado da origem da pessoa que é nascido grego (Jo 12.20; At 16 1,3;) geralmente, leva o sentido do, “não judeu”, pois não significava apenas a adoção da cultura e língua grega[51] pelos povos conquistados pelos romanos, mas, também, a religião e crenças dos gentios. Com esse sentido foi carregado o termo heleno – *Έλλην* em Atos e nas epístolas de Paulo. É impressionante o fato de que, apóstolo Paulo, quando escreve a sua Epístola aos Romanos, se referindo à salvação de qualquer pessoa que crê no evangelho de Cristo, distingue o judeu e o grego, não com o romano.[52] Cada vez que nessa epístola Paulo se refere aos judeus e os gentios faz uso o termo heleno e não

---

ciência se relacionam à busca da verdade, que nesse caso é evidente o contraste com a posição socrático-platônica que é expressa na obra de Platão em Górgias, sobre a distância que separa a retórica da verdade, se tornando assim, evidente o distanciamento entre a arte com a ciência. Mas, Isócrates dá ao termo "filosofia" um significado, claramente prático. Para ele, "filosofia" significa uma abertura ao manejo bem-sucedido da vida, ou seja, à ação bem-sucedida com seus três elementos básicos: reflexão, fala, ação. Aristóteles chamará essa sabedoria prática de “prudência – *φρόνησιν* (phronesin). Disponível em: https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/encyclopedia/rhetoric/page_017.html Acesso: 18/12/2022

[50] Em relação do sentido mais amplo e detalhado veja a obra volumosa de Weber Jaeger, Paidéia: A formação do homem grego. Tradução de Artur Parreira. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

[51] É importante mencionar aqui que incialmente, no século IV a.C., o substantivo “helenismo” que é derivado do verbo, “helenizon” – *Ελληνίζω*ν na sua forma de particípio, foi usado na arte da retórica pelo aluno de Aristóteles, Teofrasto (370-286 a.C.) e seu sucessor na escola Peripatética (a retórica aristotélica influenciou as gerações posteriores, chegando até aos intelectuais greco-romanos, Cícero, Horácio. Dionísio de Halicarnasso, com elementos múltiplos). Em suas obras, ele tratou de questões relacionadas ao argumento retórico, mas particularmente, importante foi sua contribuição para o estudo do “estilo” do discurso e as questões relacionadas. Seu ensinamento, provavelmente tinha como centro as “Quatro Virtudes da Palavra” – *τέσσαρας ἀρεταὶ τῆς λέξεως,* as quais eram: helenismo, clareza, decência, cosmos (*Ελληνισμός, σαφήνεια, πρέπον, κόσμος*) Veja também na obra de Cícero (Orador 23-24.79). A segunda e terceira virtudes já haviam sido distinguidas por Aristóteles *(Ρητορική, 3.2.1404b1-4).* Estas quatro virtudes dão a impressão de uma escala que vai do mais simples ao mais difícil e exigente. A primeira e mais fundamental das quatro virtudes de Teofrasto, desse período foi a do Helenismo, um uso gramaticalmente correto da língua grega, ou seja, o grego livre de barbarismos e solecismos *(Wilfried Stroh. Die Macht der Rede: Eine kleine Geschichte der Rhetorik im alten Griechenland und Rom, Ullstein Buchverlage: Berlin, 2009.* Disponivel em: https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/encyclopedia/rhetoric/page_020.html Acesso: 20/12/2022

[52] “Na verdade, eu não me envergonho do evangelho: ele é força de Deus para a salvação para toda pessoa que crê, em primeiro lugar do judeu, mas, também do grego” (Rm 1.16)

do romano (Rm 1.14, 16; 2.9; 10.12). Da mesma forma o termo heleno, mais tarde em alguns escritos dos Pais da Igreja, foi usado na sua polemica e crítica severa contra os gentios, chamando todos os não cristãos, geralmente, como “helenos”, porém, não apenas com o sentido linguístico e cultural, mas, tendo o significado de idolatras, ou seja, de culto e a religião “pagãos” (JAEGER, 1991).

### 1.1.2 A difusão da cultura e língua grega a partir de Alexandre, o Grande

O portador da expansão e difusão da cultura helênica ao Oriente, onde mudou o rumo da história universal antiga, foi Alexandre o Grande (356–323 a.C.). O historiador Birt (1956, p. 10), exalta o papel de Alexandre dessa mudança cosmogônica, o qual amplificou o seu Estado como um Estado de cidadãos do mundo, que partilhou os bens de cada cultura, comuns para todas as pessoas. O Império Romano, onde toda a humanidade se pacificou, seria simplesmente imitação daquilo que queria Alexandre. A característica mais evidente da antiga Grécia, a causa de todos os seus feitos e de todas as suas fraquezas, encontra-se no seu “desmembramento” em imensas cidades, as quais consistiam em igual número de estados autônomos. (GLOTZ, 1994, p. 11) Esse sistema de função da cidade muda completamente com a expansão do helenismo no Oriente, onde o tradicional regionalismo das antigas cidades-estados foi absorvido das cidades cosmopolitas e do sincretismo religioso em que foram fundadas (*ΧΡΙΣΤΟΠΟΥΛΟΣ, ΒΕΡΤΟΥΔΑΚΗΣ, ΜΠΑΖΟΥ, 2015).*

Na compreensão de Borges de Souza (2013, p. 233), apesar de que alguns historiadores percebem que esse período é caraterizado por mudanças cosmo-históricas[53] e pela aparente decadência da filosofia[54] clássica, por causa da perda de

[53] Segundo Navarrete Linares Federico*, Las historias de América y las historias del mundo: uma propuesta de cosmohistoria,* (2016, p. 1), a Cosmo-história consiste em “uma forma de conceber as historicidades humanas como um conjunto de realidades plurais e irredutivelmente diversas que se unem e se combinam, dialogam e entram em conflito, mas não se integram em um único conjunto”. Nesse sentido, o regime de historicidade cosmo-histórico é aquele que assume o compromisso de compreender as interações sempre complexas, multifacetadas e frágeis, entre mundos históricos cuja totalidade é desconhecida, para poder construir verdades históricas parciais e negociadas (Alessandra Gonzalez de Carvalho Seixlack, 2023, p.733).

[54] A filosofia helênica clássica, ou seja, na sua forma inicial, os ensinos dos filósofos clássicos, formulados através dos campos científicos, colocaram os fundamentos e estenderam o regime democrático da cidade-Estado de Atenas antiga, ou seja, o termo foi usado dentro no âmbito de “*polis”,* na vida urbana e nas suas caraterísticas essenciais. Por isso, formulação filosófica, como foi entendida e desenvolvida em Atenas clássica não pode existir nos séculos posteriores (*Ιωάννης Ν. Λίλης. Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία στον ύστερο ελληνισμό. Επιστημονική Επετηρίδα της Ιεράς Μητροπόλεως Πέτρας και Χερρονήσου, τόμος, ΣΤ΄, μέρος 1ο . Νεάπολις, 2015*).

sua pureza, em função do contato com o Oriente,[55] a filosofia helenística deixa de ser, fundamentalmente, especulativa para se tornar uma proposta de *modus vivendi* universal. Portanto, mesmo que os grandes efeitos da civilização helênica estejam ligados com o auge da cidade-Estado, não devemos desvalorizar a sua importância histórica. A cultura helênica, através de Alexandre, o Grande, adentra e instala-se no Oriente e, com a mistura das culturas dos povos orientais, as suas caraterísticas foram muito ricas e variadas. Alexandre uniu o Ocidente com o Oriente, chegando até a Índia, quase até o sopé do Himalaia, criando o primeiro sistema administrativo ecumênico, deixando em cada lugar os governantes que ele próprio instituiu. (HAMMOND, 2015, p. 20).

Pela primeira vez na história acontece uma unificação, pelo menos do mundo mediterrâneo oriental, onde sobre esse modelo foi estabelecida posteriormente o Império Romano. Na abordagem de Toynbee (1975) essa unificação de diferentes povos não foi tanto geográfica ou linguística, mas social e cultural. Esse fenômeno cultural que surgiu como um legado de Alexandre[56] durou quase mil anos, até que foi rompida o século VII d.C., através da invasão dos árabes no Oriente Médio e no norte de África. Além disso, a sua influência recíproca entre Oriente – Ocidente e o sincretismo religioso que a seguiu, criou o "solo fértil" para a aparição do cristianismo e a sua expansão em todo mundo. (ΧΡΙΣΤΟΠΟΥΛΟΣ, ΒΕΡΤΟΥΔΑΚΗΣ, ΜΠΑΖΟΥ, 2015).

---

[55] No ponto de vista de Líndez (2014) a sabedoria antiga ou internacional como ele a chama, se entende de um sistema de valores, de uma compreensão total do mundo por parte do homem. Abrange o homem e seu mundo onde ele é inserido, ou seja, como se relaciona com o divino, com os outros homens e seu ambiente que o rodeia... Por isso, o homem que vive segundo a sabedoria antiga acredita possuir da realidade que o rodeia um conhecimento firme, seguro, sem fissuras, comparável a uma pedra de granito. Monumentos escritos mostram que essa sabedoria antiga é comum aos povos dos Oriente Próximo e Médio, principalmente de Israel. Então, essa sabedoria é internacional porque nela não existe nenhum tipo de fronteiras: nem locais, nem sociais, nem culturais, nem religiosas ect.

[56] Pela primeira vez na história humana, principalmente no contexto militar antigo, acontece o seguinte paradoxo: os povos que foram conquistados por Alexandre, aceitaram-no como libertador, como homem divino, onde a sua lembrança foi conservada por séculos, até em lugares em que ele nunca chegou. Além disso, no mundo islâmico foi nomeado como, "canún", ou seja, legislador, que na poesia épica dos poetas persas, Ferdusi e Nizami, Alexandre é considerado como rei persa, o qual volta para assumir o seu trono! Ainda, até hoje, às regiões remotas nas montanhas no noroeste de Paquistão e no sudoeste de Afeganistão, existem tribos nativas que se orgulham que, são descendentes dos macedônios de Alexandre, como os Kalas e os Pastún. *ΙΑΤΡΟΠΟΥΛΟΥ Μαριανα - Θεοχαριδου. Ο Μέγας Αλέξανδρος στην Περσική επική ποίηση: το Σάχ Ναμέ του Φερντουσί και το Εσκαντάρ Ναμέ του Νιζαμί. Θεσσαλονίκη, 2013.*

As mudanças do olhar filosófico trouxeram uma transformação de eixo extremamente importante para o pensamento ocidental. Além da filosofia, o período helenístico promoveu um impulso de renascimento intelectual e espiritual que foi levado a efeito com o crescimento do conhecimento aos demais campos científicos. Esse renascimento é devido, principalmente às inúmeras cidades que foram fundadas, ou outras, já existidas que foram restauradas, das quais se destaca Alexandria, no Egito, por ter uma vida intelectual intensa. Durante um milênio, tendo como centro da literatura, tecnologia e da ciência, do museu e da biblioteca de Alexandria, surgiram cientistas de todos os campos da filosofia, que estabeleceram as bases do desenvolvimento científico que aconteceu no período do Iluminismo no Século XVIII d.C. As indicações de Russo (1996, p. 5-7) demonstram a contribuição desse período no desenvolvimento da literatura e das ciências:

> A partir do fim do século IV a.C. até o fim do século I a.C. nos reinos helenísticos acontece uma "explosão" do conhecimento para o mundo exterior. Apesar de que o pensamento helênico, desde os tempos clássicos, acabou de formar a filosofia, as artes e a literatura, é constatado que, pela primeira vez, aparece no período helenístico a ciência como a percebemos hoje, não como uma acumulação de fatos que estão baseados em especulações e teorias filosóficas, mas, é o resultado de uma organização e método científico para a solução de problemas práticos e da melhor percepção da natureza e do universo.

A partir de Alexandre, o Grande, e depois com os seus sucessores, as fronteiras do helenismo espalharam-se por cidades variadas que não tinham origem grega, mas, diziam-se helenizadas. Nesse sistema sociocultural, contribuiu intensamente a língua grega, a chamada "Koiné"[57] – comum, na qual se comunicavam as pessoas de diferentes povos em todo ecúmeno configurado, onde junto com a língua passavam também os ideais helênicos. Essa realidade, ou seja, a influência cultural e religiosa do helenismo foi estabelecida e perdurou além do período helenístico, permanecendo

[57] O dialeto linguístico dos livros do Novo Testamento, estudando-o paralelamente com a versão grega do Antigo Testamento, a chamada Septuaginta, (LXX), foi considerado, até o fim do século XIX, um dialeto particular da língua grega e era chamada "língua grega bíblica", na obra de *ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ, Σαββας. Εισαγωγή στήν Έλληνική γλώσσα. Θεσσαλονίκη, p. 13.* Todavia, o erudito alemão, Deissman e outros linguistas, estudando os escritos em papiros, principalmente no Egito, com textos da vida cotidiana (cartas particulares, contratos comerciais, etc.) dos tempos helenísticos, chegaram à conclusão de que a língua usada no Novo Testamento é o Koiné helenístico, que consiste na evolução natural da língua clássica, da qual a sequência natural é o grego moderno. Veja: ΚΑΡΑΒΙΔΟΠΟΥΛΟΣ, Ιωάννης. *Είσαγωγή στήν Καινή Διαθήκη. Θεσσαλονίκη,* 2004, p. 122. Também, de acordo com Sobolevsky, o Koiné era manifestado em duas maneiras: como a língua oral da época, falada por todas as pessoas, e como o Koiné literário, a língua artificial em que foi escrita toda literatura desse período (SOBOLEVSKY, p. 8-9).

visível por muitos séculos, tanto na helenização de Roma e das regiões do Oriente, quanto no desenvolvimento do cristianismo primitivo (KOESTER, 2005). Tendo assim, Levine (1999, p. 16-17) observa que, o “helenismo refere-se à cultura milenar (grega no sentido mais amplo) dos períodos helenístico, romano e bizantino, enquanto helenização descreve o processo de adoção e adaptação desta cultura no nível local”.

Mas, se por um lado foi imposta a cultura helênica, por outro lado ela mesma sofreu mudanças profundas pelo Oriente. No pensamento de Otzen (2003, p. 21), a maior importância do império de Alexandre foi “ter criado as bases para um encontro cultural entre o Oriente e o Ocidente, em que os seus portões haviam sido abertos de uma vez para todas”. Assim, aconteceu que “macedônios e helenos, egípcios e judeus, lídios e frígios, caldeus e sírios, iranianos e indianos do norte – uma só língua, cultura e forma de administração regeu todos esses povos durante três séculos” (LUPI, 2015, p. 12). Portanto, houve um deslocamento contínuo das pessoas, que não se sentiam como moradoras num lugar concreto ou que tivessem laços particulares com o seu ambiente sociopolítico que viviam até então.

Elas se afastaram do seu território anterior, indo para longe de seus lares paternos, tendo em vista darem um novo sentido à sua vida, a qual se tornava cada vez mais problemática (ΠΑΧΗΣ, 1999, p. 278). Sendo assim, nesse deslocamento e troca de ideias acontece um fenômeno impressionante: o idioma e a cultura helênica invadiram a Ásia Menor, a Fenícia e a Palestina; abriram caminho da Síria e da Babilônia, transpuseram o Eufrates e o Tigre e chegaram até a Bactria e Índia. Jamais as letras e artes gregas conquistaram mais ampla vitória (DURANT, 1943, p. 267). Novos horizontes estendiam-se aos novos territórios do Império e, à medida que uma doutrina é distanciada da sua fonte originária, novas perspectivas de pensamentos começaram surgir. Assim, é nesse período que surgiram novas escolas filosóficas, como a estoica, a epicurista e a ceticista (SILVA, 2010, p. 25).

O novo mundo que apareceu, atraía, frequentemente, mais pessoas, que tentavam desesperadamente criar condições adequadas para um destino melhor, em que “em contraste ao sistema político fechado que havia na cidade-Estado na Grécia continental, cedeu o seu lugar a uma sociedade de dimensões ecumênicas” (ΠΑΧΗΣ, 2003, p. 30). Invocando a opinião de *Αγιαμαρνιώτη* (2006) podemos dizer num mundo que falava, pensava e escrevia em grego, depois do estabelecimento do dialeto *Koinê*

como a língua do comércio e da diplomacia, o seu conhecimento pelos povos autóctones era unilateral. A língua grega com a sua forma *Koinê* nessas mudanças cosmo-históricas e universais foi difundida até na própria Palestina,[58] que influenciou todas as camadas da sua população (ΦΟΥΓΙΑΣ, 1995).

### 1.1.3 O encontro do helenismo com judaísmo

Talvez, dentre os povos encontrados por Alexandre, o Grande, e seus sucessores, os que mais foram beneficiados foram os judeus. O encontro dos helenos com os judeus foi fator determinante para a sua orientação, depois do cativeiro na Babilônia e do domínio persa. Sob a ótica de Φούγιας (1995) e através das afirmações dos escritores judeus Josefo e, principalmente, Fílon, podemos inquirir sobre as grandes oportunidades que se abriram para os judeus, no seu encontro com o helenismo dizendo; “um estado pequeno e insignificante, com seu povo espalhado, tendo uma religião exclusiva só para ele e um dialeto inflexível e rígido, entrou na história humana e suas convicções religiosas foram conhecidas no mundo, através das possibilidades que encontrou na cultura helênica”.[59] Nessa questão, é certo dizer que o judaísmo através da sua dedicação nas suas convicções religiosas e na Torá, saiu do seu isolamento étnico e apresentou a sua fé num só Deus Criador dos céus e da terra que se revelou aos seus profetas.

Antes na aparição de Alexandre, o Grande, no cenário mundial, o contato entre os dois povos, helenos e judeus, parece ser superficial, apesar de existirem relatos que falam que havia um encontro entre eles. Momigliano (1991, p. 74-75) observa que, embora o Antigo Testamento mencione os gregos como “Javãn”, ou seja, de um aspecto muito antigo e insignificante, os seus contatos culturais eram esporádicos e

---

[58] Apesar de que o idioma da população da Palestina era o aramaico, não devemos esquecer a rápida expansão do cristianismo, que precedeu do judaísmo, por meio da língua grega. A maioria dos estudiosos que escreveram sobre as relações e influências do helenismo com judaísmo alegam que o cristianismo é herdeiro do judaísmo helenizado. Além disso, o próprio Josefo escreveu que, o conhecimento de outras línguas, nas quais a mais importante era o grego, foi um feito tanto para as pessoas livres, quanto para os escravos. *Ιώσηπος, Ιουδαική Αρχαιολογία,* 20.263-264.

[59] Sobre o encontro fértil e na contribuição espiritual e cultural do judaísmo e helenismo na expansão do cristianismo, entre de obras de destaque são de: Hirsch, S. Rafael. *Hellenism, Judaism and Rome, no tomo coletivo, Judaism Eternal. V.II. Tradition Isidor Grunfeld. London: Soncino Press, 1959. A obra de Albright, F. William. Archaeology and the Religion of Israel. London: Knox Press*, 2006. *A obra de, Jaspers Karl. Εισαγωγή στη Φιλοσοφία. Μετάφραση Μαλεβίτσης Χρήστος. Αθήνα: Πολιτεία, 1983*. A obra de cientista clássico, Richard Livingstone. *The Influence of the Greek and Hebraic Traditions of Western Ideals. London: The Liberal Jewish Synagogue 1960.*

superficiais. De outro lado, Chevitarese (2004, p. 76-77) menciona que é bastante possível que houvesse uma troca cultural considerável entre gregos e judeus, antes do período helenístico e, mesmo para a Judeia, pode-se afirmar que não foi Alexandre que introduziu a cultura grega na Palestina, mas, ele a encontrou lá. Sendo assim, Keller (1994, p. 274) escreve que havia muito tempo que nas regiões da Palestina e da Síria vinham sendo fundados portos e estabelecimentos comerciais gregos.[60] Já no século V a.C., helenos escritores de grande cultura viajavam por todas as terras do Antigo Oriente, estudando-as: Heródoto e Xenofonte, Hecateu e Ctésias, até o próprio Platão que visitou o Egito.

Os escritores[61] gregos começaram a estudar a cultura, as tradições e os costumes dos judeus, depois de Alexandre, o Grande, a partir do século III a.C. Teofrasto,[62] escreveu na sua obra, *Sobre Piedade (Περί Εύσεβείας)*, em relação aos judeus e às suas práticas sacrificiais. Mas, o relato mais explícito a respeito dos judeus, segundo Schwartz (2003, p. 181), que possui informações claras sobre eles e o mais extenso de todos os outros, é de Hecateu de Abdera, o qual se refere ao êxodo dos hebreus da terra do Egito e está preservado na obra do antigo historiador Diodoro de Sicília.[63] Além disso, o historiador Josefo menciona o encontro de um judeu helenizado, com Aristóteles, na cidade de Trôade, na Ásia Menor, cerca de 347 a.C., que se apresentou a Aristóteles para estudar filosofia com ele.[64]

---

[60] Descobertas arqueológicas (desde o século VI a.C) em Israel de cerâmica ática, punhos selados, principalmente no sul da cidade Haifa e em Lachish e moedas áticas que foram descobertas da região de Beth-Zur (demonstrando que essa moeda grega era a moeda dominante em toda a região), confirmam os relatos bíblicos de Joel 4. 4-6 e Ezequiel 27.13-17, que tratam sobre os contatos comerciais dos helenos com os hebreus. Também, desde século V a.C., os judeus cunhavam moedas segundo o modelo da dracma ática com o caraterístico selo de Atenas, da coruja que era o símbolo da sabedoria (ΛΟΥΔΑΡΟΥ, 2014, p. 13).

[61] Exceto de uma citação breve do historiador grego Heródoto, sobre a prática da circuncisão. *Ήροδότου Ίστορίαι, Β¨ Εύτέρπη, 104. 2-4.* O mesmo relato menciona também Josefo, Antiguidades Judaicas 8.262 e Contra Apion 1.168-71, mas, Heródoto fala em geral sobre os Sírios da Palestina, que podem ser considerados, os judeus da Palestina que na antiguidade era ligada com a Síria.

[62] Teofrasto – *Θεόφραστος* (372 – 287/288 a.C) foi discípulo de Aristóteles e o seu sucessor na escola peripatética. O relato referido aos judeus foi conservando em citações numa obra do filósofo neoplatônico Porfirio, escrito em grego, "*Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων"* – Sobre abstinência dos viventes, que foi conservado em latim, *De Abstinência ab Esu Animalium 2.26.*

[63] Diódoro de Sicília. Biblioteca Histórica, 40.3.

[64] Nessa citação Josefo se refere indiretamente num relato de Clearco, aluno de Aristóteles num encontro que ele tinha com um judeu na cidade Assos de Ásia Menor: "*κακείνος τοίνυν τό γένος ήν ιουδαίος έκ τής Κοίλης Συρίας, ούτοι δε εισίν απόγονοι τών έν Ινδοίς Καλανοί, παρά δε Σύροις ιουδαίοι τούνομα λαβόντες από τού τόπου, προσαγορεύεται γάρ΄όν κατοικού τόπον Ιουδαίαν, το δε τής πόλεως αυτών όνομα πάνυ σκολιόν έστι, Ιερουσαλήμην γάρ αυτήν καλούσιν,* (então, aquela pessoa era judeu de origem da Síria. Esses são oriundos dos filósofos indús., os quais na Índia são chamados "calanos", mas na Síria são chamados judeus por causa do lugar onde moram, o qual se chama,

Na mudança cultural que aconteceu entre o Ocidente e o Oriente, depois de Alexandre o judaísmo nunca seria o mesmo. Em contraste ao domínio persa na Palestina, que preferia manter a sua cultura política e religiosa, nos reinos helenísticos, os judeus deveriam conservar a sua identidade e o caráter monoteístico da sua fé, dentro de um ambiente universal, onde o sincretismo religioso florescia em todos os lados (ΒΟΥΓΙΟΥΚΛΑΚΗΣ, 2013). O encontro do povo judeu com "o rei da Grécia" (melek Javãn), como é mencionando pelo profeta Daniel (8. 21), ou Alexandre, o Macedônio (Alexandre Ha-Mackdomi),[65] como já se refere à literatura judaica posterior, trouxe mudanças cosmo-históricas que, inicialmente, transformaram o próprio judaísmo[66] depois do exílio babilônico. Nessa ocasião, segundo Βουγιουκλάκης (2013), o judaísmo foi obrigado a questionar-se sobre as necessidades e oportunidades de uma época nova, que era caraterizada por uma visão ecumênica, de um desejo intenso de voltar ao próprio ser humano, e também que foi marcada pelo pensamento analítico helênico.

Um ponto importante na história do judaísmo no período helenístico e, na sua sequência do crescimento do cristianismo primitivo, ocupa a difusão judaica nas grandes cidades – "Cosmópolis" – que foram fundadas por Alexandre, o Grande, e

---

Judeia. A cidade deles tem um nome estranho, se chama Jerusalém". A tradução é do autor. Nessa citação temos aparece pela primeira vez na literatura grega o nome da cidade da Jerusalém. *Ιώσηπος*, *Κατά Άππίωνος. Α. 176-183.*

[65] Alexandre, o Grande, na sua passagem pela Palestina viu com simpatia o estilo de vida nesse pequeno território teocrático, e por isso não foi descoberto nenhum elemento arqueológico, que demonstrasse que havia invasão e destruição da cidade de Jerusalém e da Judeia por ele (Περιοδικό, ΚΙΣ. *Χρονικά.* Τεύχος 24, p. 6). A simpatia mútua que os judeus mostraram para com Alexandre e o seu encontro com ele, demonstra-se na tentativa do judeu sacerdote e historiador Flavio Josefo (37-98 d.C.), que escreveu as suas obras, tanto em aramaico, quanto em grego. Ele escreveu sobre o encontro, contestado por alguns estudiosos, de Alexandre com o sumo sacerdote Jaddua, ou Simão, fora das portas de Jerusalém (JOSEFO, Flavio. Antiguidades Judaicas. XI, p. 304-347), e também, no Talmud (Yoma 69a), que para o judaísmo inclui os ensinos orais e a hermenêutica da tradição religiosa judaica (Η. ΣΑΜΠΕΤΑΙ, 2016, p. 13). As histórias e as lendas sobre a passagem de Alexandre, o Grande, na Judeia, foram conservadas por parte dos judeus muitos séculos depois. Nas escavações no Huqoq, uma aldeia na Galileia, a arqueóloga Jodi Magness descobriu na sinagoga local do século V d.C., mosaicos que, segundo ela, mostram o encontro lendário de Alexandre com o sumo sacerdote Jaddua, fora de Jerusalém! Disponível em: https://www.biblicalarchaeology.org/daily/news/alexander-the-great-huqoq/ Acesso: 25/11/2021.

[66] O termo "judaísmo" foi usado pelo apóstolo Paulo escrevendo aos Gálatas (1.13-14), para apoiar a sua fé e religião ao Deus de Israel: "Porque já ouvistes qual foi antigamente a minha conduta no judaísmo..., e na minha nação excedia em judaísmo a muitos da minha idade...". Mas a palavra, pela primeira vez, encontra-se no livro de 2Macabeus (2.20-21 e 8.1). O termo judaísmo, como determinativo da religião e da cultura em geral do Israel bíblico, escreve Louis Jacobs, é resultado da aproximação linguística e cultural entre os judeus e gregos que aconteceu nos tempos helenísticos, que foi usado, primeiramente, pelos helenistas judeus de Alexandria. Através da literatura grega, o termo "judaísmo" passou a todas as línguas, como termo descritivo da religião do povo Israel. *Ηλίας. Σαμπετάι Ιουδαίοι καί Έλληνες. Διαχρονικοί διαλογισμοί, 2016.*

seus sucessores.[67] No ambiente da “Cosmópolis”, o cidadão tem obtido mais liberdades, as quais estão ligadas diretamente ao conteúdo das instituições do novo cosmo-sistema governamental. Assim, mantém a qualidade do cidadão da sua cidade, porém, atinge o direito de escolha de qualquer cidade no vasto território e, simultaneamente, torna-se “cosmopolita”, ou seja, tem a liberdade de viver, mover-se e movimentar-se no todo do cosmo-sistema estatal.

Uma característica nesse período é que todos os habitantes dessas cidades sejam helenos – gregos, ou nativos e de outras etnias, são nomeados e considerados como helenos, em distinção das outras populações que moravam em outras regiões, fora das zonas urbanas, que eram chamados como “nações” – *έθνη* / etnias (*ΠΑΠΑΡΗΓΟΠΟΥΛΟΣ,* 2003, p. 49). Mas, em nenhum outro lugar a fundação de grande número de novas cidades pelos reis dos tempos helenísticos foi tão importante como no Oriente Médio. *Μπαρούχ Σίμπη* (Χρονικά, 1980, p. 9) descreve esse fato, dizendo que

> Em todas as regiões litorâneas da Palestina foram fundadas cidades helênicas e outras cidades já existentes, na região da Fenícia, da Síria e de Canaã, tomaram a aparência de estilo helênico, como foram Gaza, Ascalão, Jâmnia, Jope, Rabat-Amon, Filadélfia, Harmoab e Arioupoli. A habitação dessas cidades por população que emigrou da Grécia continental se estendeu da região da Galileia e do leste do rio Jordão, da região chamada Decápolis, até Samaria e outras regiões da Palestina ocidental. A vida pública e particular da população foi formulada segundo os costumes e as percepções dos reis macedônios...

Nesse imenso território onde a cultura helênica foi espalhada, penetrou muitas sociedades locais e, foi assimilada com tal grau dos povos nativos, que chegou ser considerada, como o índice natural das pessoas nativas, repondo o caraterístico de ser heleno de origem, para se tornar heleno no sentido cultural que mostra o conhecimento das coisas e adota o estilo dessa cultura (YATSUHASHI, 2010). Se o Cristianismo saiu do seio do judaísmo e entrou em contato e diálogo com a cultura predominante da época, que era o helenismo, é necessário ser estudado até que

[67] *Πλούταρχος*, *Περί τής Άλεξάνδρου Τύχης ή Άρετής.* Α΄. 3-7, 328. escreveu que, Alexandre, aos onze anos de duração de sua marcha para o Oriente e o seu domínio sobre o Império Persa, fundou por volta de 70 cidades, dando para a maioria dessas o nome “Alexandria”. Seleuco, que herdou o imenso território oriental do império de Alexandre, seguindo o exemplo de Alexandre, fundou pelo menos 55 cidades, segundo o historiador Apiano. *ΑΠΠΙΑΝΟΥ, Αλεξανδρέως. Ρωμαικά.* Appiani Alexandrini. Romanum Historiarum, p. 124. Disponível em: http://digital.lib.auth.gr/record/137182/files/8703.pdf Acesso em 14/10/2021

ponto havia influência mútua entre judeus e gregos. Porque, as duas cosmovisões culturais que influenciaram as primeiras comunidades cristãs, eram principalmente, o judaísmo e o helenismo. O grau da difusão do helenismo ao judaísmo e vice-versa consiste em uma questão, entre outras, que tem significativa sociológica, histórica, teológica e filosófica, que ultrapassa os limites dessa pesquisa.

### 1.1.4 A diáspora[68] judaica nos reinos helenísticos

O pensamento mais aberto da cultura judaica e a sua fé num Deus Único e Criador do Universo, encontra-se nas cidades helênicas, que foram fundadas ou restauradas na época que seguiu a morte de Alexandre, através dos seus sucessores.[69] Apesar de alguns estudiosos[70] da época helenística concordarem que os judeus da diáspora eram em todas as suas convicções fiéis ao ensino, aos costumes e às tradições dos seus antepassados, não é de menor importância o seu contato e sua influência com a cultura helênica, que contribuiu para elaborar o seu pensamento, num mundo que andava em transformação radical.[71] Nesse período aconteceu um deslocamento de migrações de muitos lugares, onde cresceu muito a

---

[68] A permanência dos judeus fora da terra de Israel é designada pelo termo grego, *διασπορά* - diáspora, geralmente traduzido por "dispersão". A palavra pertence ao campo semântico agrícola, ou seja, diáspora tem a ver com semeadura, com o ato de espalhar a semente na terra (CARMO, 2019, p. 250).

[69] O historiador *Παπαρηγόπουλος Κ. Τά διδακτικότερα πορίσματα τής ίστορίας τού έλληνικού έθνους. Τομ. Α. Άθήνα: Έρμείας,* 2003, pp. 39-40, descreve sobre as inúmeras cidades que foram fundadas e restauradas por Alexandre, o Grande, e pelos seus sucessores. Não só as cidades, que desde o começo eram cidades de origem grega, mas, cidades insignificantes anteriormente, em todos os reinos helenísticos e regiões remotas, que adotaram, pelos seus sátrapas persas e governantes não gregos, a língua, a educação e os costumes deles. Além da Ásia Menor, a velha Jônia helênica, em que cidades cresceram em tamanho e população, também na Bitinia, Ponto, Capadócia e na região do interior da Ásia Menor, que foi chamada Galácia, porque no século III a.C os gálatas a invadiram, todos elas foram helenizadas. É caraterístico que esses gálatas, no século I a.C., são chamados pelo historiador Estrabão de *Έλληνογαλάται* – grego-gálatas, ou *Γαλλογραικοί* - galo-gregos, e a sua região era chamada Γαλατία ή Έλληνίς – Galácia, a grega, ou Γαλλογραικία - Godo-Grécia. E por isso, Paulo escreveu e enviou a sua carta aos Gálatas, usando o grego.

[70] Veja a obra volumosa de GREEN, Peter. Alexander to Actium**:** the Hellenistic Age. London: Hames and Hudson, 1990, que dedica dois capítulos resumidos sobre as relações do helenismo com o judaísmo (p. 497-544), com a sua intenção óbvia de reduzir a importância do caráter político da presença dos helenos na vida judaica. A obra de FELDMAN, Louis. Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian. New Jersey: Princeton University, 1993, afirma que a assimilação da língua e da cultura helênica, por parte dos judeus, não era apostasia do judaísmo, mas, pelo contrário, a criação de uma corrente de contato com os gentios (ou seja, os helenos), através do que alguns foram atraídos ao judaísmo (p. 83).

[71] O rabino grego *ΣΑΜΠΕΤΑΙ, Ηλίας* na sua obra*, Ιουδαίοι καί Έλληνες. Διαχρονικοί διαλογισμοί. Αθήνα: Καπό*ν, 2016, escreve sobre o encontro do período helenístico entre os judeus e os helenos, dizendo que para os judeus pensadores era diferente a adoção da língua grega e a ligação com a literatura helênica do que a adoção do antigo modo de viver idólatra e politeísta dos helenos (p. 357).

população judaica que vivia na diáspora tendo a consequência de viver um desenvolvimento religioso e cultural. O centro de todas essas comunidades judaicas na diáspora foi a sinagoga.[72] As mais antigas informações que temos sobre os lugares de reuniões dos judeus são oriundas de Egito, onde se chamam “orações” – proseuxai *(προσευχαί)* (ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ, 2013, p. 166).

Muitos judeus que viviam nas cidades da diáspora, não apenas tinham adotado nomes gregos, mas, adotaram também, muitos elementos culturais do pensamento, do estilo da vida e da mentalidade helênica. Portanto, no seu desejo permanecerem fiéis ao judaísmo, formularam uma combinação leal de tal modo que permitia um judeu permanecer judeu na sua religião e, ao mesmo tempo, poderia se aproximar das camadas sociais mais altas dos helenos (TCHERIKOVER, 1958). Esse fenômeno aparece, também, na posição missionaria dos cristãos perante a cultura greco-romana. Jhon J. Collins (1997, p.217) em sua análise dos textos apologéticos produzidos em grego na diáspora, chega à conclusão de que

> a maioria dos textos que tem sido encarado como literatura de propaganda revelam muito pouco interesse em proselitismo, mas mostram um desejo de partilhar e de serem aceitos nos estratos mais sofisticados filosoficamente da cultura helenística.

Era impossível para os judeus da diáspora evitar a influência profunda da cultura que os cercava em seus territórios e seus novos lares. Como diz Sachar (XPONIKA, 2002, p. 8), o grego tornou-se a sua língua comum. As ideias e os costumes helênicos entraram na sua vida. Ainda, o modo de pensar hebraico e os sentidos religiosos, acabaram por chegar através dos textos traduzidos. Stambaugh e Balch destacam a adoção da língua por judeus:

> Era inevitável que a cultura pagã do mundo greco-romano tivesse impacto sobre os judeus que nele viviam. A língua constituiu o impacto mais marcante. No mundo grego, os judeus falavam o grego como todos os demais. Pelo século II a.C., um significativo número deles deve ter falado apenas grego, e não hebreu, porque a comunidade judia de Alexandria precisou encomendar uma tradução das escrituras hebraicas tradicionais para o grego, que conhecemos como a Septuaginta. Papiros encontrados no Egito e inscrições

[72] O termo sinagoga, advém do grego “synagogué” – *συναγωγή,* que significa “lugar de reunião”. O hebraico adotou significado muito próximo: “casa de reunião” / beit há-kenesset (SELVATICI, 2006, p. 168). O termo, na sua forma original, tem a ver com a Paidéia – educação na cidade-Estado helênica e, tem ligação com o processo de educação dos jovens, porque literalmente significa, “junto indo para educação” (palavra composta da preposição *σύν* – com ou junto, e do substantivo *άγωγή* – agogé, que significa educação, comportamento).

> judaicas achadas por todo o império esclarecem que os judeus da diáspora usavam o grego para quase todas as comunicações pessoais e oficiais (STAMBAUGH; BALCH, 2008, p. 43).

Sabe-se que, de acordo com Oliveira (2017, p. 64), entre alguns judeus da Palestina havia um interesse pela cultura helenística; alguns da alta classe de Jerusalém viram-se inclinados a assimilar e a adotar determinados modos gregos e aceitar os benefícios sociais e econômicos da sociedade helênica. De acordo com Feldman (1993, p. 83), o benefício de assimilação da língua e da cultura helênica por parte dos judeus, não era apostasia do judaísmo, pelo contrário, era a produção de uma corrente de comunicação com os idólatras (considerando aqui os helenos antes de Cristo), através dos quais alguns foram atingidos pelo judaísmo. Ora, Jeremias (1983, p. 93) destaca que a influência helenística é vista no léxico dos escritos rabínicos, uma vez que há a presença de uma considerável quantidade de palavras gregas, transpostas para os textos educacionais judaicos.[73]

Nesse período, o helenismo e judaísmo, apresentavam duas cosmovisões culturais diferentes: de um lado, a penetração do helenismo em todas as áreas socioculturais na Palestina e nas cidades da diáspora, onde viviam os judeus, acabou por diminuir a distância que separava as duas culturas. Por outro lado, o judaísmo, para defender a sua identidade cultural, reagiu, principalmente, através da sua cultura religiosa, produzindo uma série de escritos, apresentando a sua história e fé num Deus único. No entanto, o aspecto mais eminente da relação do judaísmo com o helenismo, nesse período, apresenta-se a Septuaginta, a notável tradução em grego dos livros do Antigo Testamento, mas também a produção de uma literatura judaica que foi escrita diretamente na língua grega.[74]

---

[73] O grego rabino Σαμπετάι, escreve que nos livros do Talmude e Midrash são mencionados muitos ditos, frases, sentenças e termos jurídicos que indicam a grande difusão de elementos da língua grega entre os judeus eruditos. É caraterístico o testemunho de Rabi Simon ben Gamaliel, que diz que, no lar do seu pai (Raban Gamaliel B` de Jámnia), funcionava uma escola para aprendizagem da filosofia helênica: “Mil alunos estavam no lar do meu pai, dos quais, 500 estudavam a Torá e os outros 500 estudavam filosofia helênica” (Sotá, 49b). Embora essa declaração não esclareça exatamente o que significam as palavras “filosofia helênica”, pode alguém conjecturar que era ensinada a língua grega e, primeiramente, elementos básicos do pensamento filosófico grego (ΣΑΜΠΕΤΑΙ, 2016, p. 356-358).

[74] Além dos livros de Macabeus que descrevem as guerras dos judeus contra na política de Antioco IV Epifanes, pela liderança do Juda Macabeu e dos seus irmãos, Simão e Jonatas, que foram escritos em grego (entre II e I século a.C.), exceto de primeiro livro que foi escrito em hebraico, mas foi perdido, outros escritores com suas obras que foram escritos em grego nesse período helenístico estão: Demétrio (entre 221-204 a.C.), o mais antigo escritor e exegeta da Bíblia hebraica. Aristóbulo filósofo peripatético, professor e conselheiro do rei de Egito Ptolomeu VII (entre 170-117 a.C.) escreveu exegese sobre os livros de Pentateuco. Eupólemo, século II a.C., escreveu sobre os reis da Judeia e

A Septuaginta, segundo MAIER (2005) ocupa um lugar importante nas obras modernas de exegese e de história da interpretação, mas seu valor como testemunho, do referido ponto de vista, ainda não foi satisfatoriamente resumido. Isso é lamentável, pois a exegese cristã foi construída, em alto grau, com base nas interpretações implícitas dos textos gregos da Bíblia. Do mesmo modo, Harl, Dorival e Munnich (2007, p. 9) salientam a importância capital tanto para a história do judaísmo helenístico, como também para a compreensão das origens cristãs, dessa versão grega da Bíblia, que injustamente em grande parte é desconhecida.

### 1.2 A cultura helênica e o Império Romano

Com a difusão da cultura helênica no Oriente, sob a sua forma helenística, como foi inaugurada por Alexandre o Grande, por toda parte, havia uma mescla de ideias gregas e orientais, que seriam a base do regime unificado, mais tarde imposto ao mundo helenizado pelos romanos (STRONG, 1978). O esplendor da cultura helênica era tal, que os romanos, quando conquistaram os reinos helenísticos, assimilaram rapidamente a cultura dos povos vencidos (CÁCERES, 1988). Mas, Roma não foi quem primeiro se beneficiou da influência do helenismo.[75] O Egito, a Ásia Menor e a Síria precederam-na nesse papel. Ela foi, porém, a primeira a aprender substancialmente com os gregos e a estabelecer, ao mesmo tempo, uma cultura independente, atuante não só na arte e na tecnologia, mas, também na literatura e no pensamento (BOLGAR, 1998). Esse contexto do domínio romano que prevaleceu nos reinos helenísticos e continuou dominando no século II d.C., em que Justino defende o ensino cristão aos imperadores e ao senado na Roma, é muito importante percebemos as mudanças filosóficas e religiosas que influenciaram o crescimento da Igreja.

---

sobre os judeus da Assíria. Nicolau o damasquino (viveu nos anos de Herodes o Grande, 37-4 a.C., foi secretário dele) escreveu uma obra intitulada, “Histórias”, onde é a principal fonte de Josefo nas suas obras. Outros escritores judeus helenistas que escreveram em grego sobre a história judaica são, Cleódemos, Ermipos, Artapanos e Jason o cireneu, o qual escreveu um compêndio dos livros de Macabeus (FUGIAS, 1995).

[75] Os romanos enfrentaram inicialmente o helenismo, como uma sua conquista ainda, entre as outras, dado que o usaram para a administração e união do seu império. Porém, essencialmente entregaram nele, ou seja, na cultura helênica, uma parte da sua identidade, por causa dessa posição elevada que tomou o helenismo, o qual resistiu perante da língua e da tradição romana, algo que não aconteceu nos outros povos conquistados que foram assimilados por eles. Andrew Wallace-Hadrill, *The Creation and Expression of identity: The Roman Worl*, na obra coletiva de*,* Susan, E. Alcock e Robin, Osborn, *Classical Arqueology. Blackwell Maiden-Oxford, 2012, pp. 368-393.*

### 1.2.1 O aparecimento da república romana

O ponto crucial sobre a ligação entre helenos e romanos foi o século IV a.C., quando Roma entrou em contato com o helenismo, da chamada "Magna Grécia", das prósperas colônias gregas no sul da península da Itália, que incluía as antigas regiões da Cambania, Lucania, Apúlia, Calábria e, mais tarde, com a conquista de toda Sicília.[76] Roma, no final do séc. III a.C., dominava toda a Itália e, no séc. II a.C., a influência romana começa a afirmar-se por todo o mundo helênico e, no final do séc. I, Roma conquistou todos os reinos helenísticos (STRONG, 1978, p. 131). O historiador Políbio (200 a.C. – 118 a.C.), com a pergunta que faz, demonstra o motivo pelo qual os romanos dominaram o mundo helênico e todo o Mediterrâneo: "Quem será tão indigno e indolente a ponto de não desejar compreender por quais meios e sob que sistema governamental conseguiram os romanos, em 53 anos, submeter todo o mundo habitado a um só governo?"[77]

Essa pergunta de Polibio, na ótica de Waterfield (2018, p. 368), tem a ver com a necessidade dos romanos de serem auto-identificados nessa cultura helênica que os "encantava", mesmo quando começaram a conquistar os territórios helênicos, Roma era ainda frugal e pequena, sem os prestígios que desfrutavam as cidades helenísticas. Durant (1943, p. 393) observa que a causa essencial da conquista romana da Grécia foi a desintegração interna da civilização grega. Nenhuma grande nação pode ser conquistada antes de ter destruído a si própria. Assim, Roma, foi a "herdeira da ambição de Alexandre" e tornou-se a capital do Mundo. Todavia, conforme Rocha (2000, p. 99), embora vencida, a cultura helênica não perdeu sua

[76] Valério Manfredi, na sua obra "*Οί Έλληνες τής Δύσης"* (Os helenos do Ocidente), escreve que os gregos das cidades helênicas do sul da península itálica, a chamada Magna Grécia, "em nome do conhecimento, fundaram as escolas filosóficas nas cidades de Eleia (onde ensinou Parmênides), em Taranto (onde ensinou Arquitas), em Ácragas (onde ensinou Empédocles)... entre outros que se distinguiram como legisladores, sábios eminentes, artistas, mecânicos, arquitetos, os quais tinham sido preparados na ligação e no contato entre Oriente e Ocidente, introduzindo a sua cultura e educação" (MANFREDI, 1997, p. 411).

[77] Polibio. História, 1.1.5: "*τίς γὰρ οὕτως ὑπάρχει φαῦλος ἢ ῥᾳθυμος ἀνθρώπων ὃς οὐκ ἂν βούλοιτο γνῶναι πῶς καὶ τίνι γένει πολιτείας ἐπικρατηθέντα σχεδὸν ἅπαντα τὰ κατὰ τὴν οἰκουμένην ‹ἐν› οὐχ ὅλοις πεντήκοντα καὶ τρισὶν ἔτεσιν ὑπὸ μίαν ἀρχὴν ἔπεσε τὴν Ῥωμαίων, ὃ πρότερον οὐχ εὑρίσκεται γεγονός"?* O tipo de historiografia tratada pelo próprio Políbio a chama de história real: história política para leitores sérios, que leem para aprender. Ele então, explica por que o conhecimento real das causas é possível só no contexto de uma História Mundial, cuja escrita, no entanto, se tornou possível só depois que, com a dominação gradual dos romanos, onde os fatos em todas as partes do mundo foram entrelaçados uns com os outros e, a história começou a parecer como um organismo vivo e integro.

soberania cultural e foi ela que vitalizou a cultura romana, como tão bem o disse Horácio numa frase que a história da literatura latina imortalizou: “a Grécia vencida apoderou-se do vencedor selvagem e trouxe as artes para o agreste Lácio”.[78]

Roma se tornou o Estado mais poderoso do Ocidente, quando, nas primeiras décadas do século III a.C., conquistou toda a península itálica, até as colônias gregas no Sul, da chamada, “Magna Grécia” (ROSTOVTZEFF,1984). Na metade do século III, os romanos ganhavam mais territórios dos reinos helenísticos, representado em si mesmos como aliados das cidades helênicas, enquanto justificavam as suas vitórias como a vontade dos deuses (FOX, 2006). No ano 196 a.C., no istmo de Corinto, Tito Quíncio Flaminino declarou a liberdade dos helenos, consistindo, assim, no início do domínio romano na Grécia. Em nome da liberdade, os romanos ganhavam a confiança dos helenos, escavando cada vez os alicerces frágeis das monarquias helenísticas, das quais eles se comprometeram a proteger tendo, assim, o direito de intervir em situações decisivas (BOWERSOCK, 1976, p. 113).

De acordo *Πετρόχειλος* (1974) a expansão da cultura helênica e da sua língua tinha criado, desde o século IV a.C., uma incerteza, mesmo na própria Grécia, no sentido de quem, ou o que deve ser nomeado como “*Graecus*”. Essa incerteza talvez ecoe a alegação do orador e retórico ateniense Isócrates, que num dos seus discursos, declarava que: “era grande êxito da cidade de Atenas o fato de que o nome de heleno parecia ser referido, não naquele que era heleno de origem, mas naquele que participava numa Paidéia definida e num pensamento concreto, do que num povo determinado”.[79] Nessa ocasião, como *Πετρόχειλος* (1974, p. 17) observa:

> Os escritores romanos fazem uso do nome Graecus, ora em um sentido mais amplo e ora num sentido mais estreito. Com o seu sentido mais amplo, o nome declara não apenas os habitantes da Grécia continental, ou aqueles das cidades gregas da Ásia Menor e das cidades da Magna Grécia, da Sicília e da Siracusa e ainda dos outros lugares, mas inclui também as multidões helenizadas que falam a língua grega nos territórios de todo Império Romano. Assim, não impressiona o fato que não se encontra nenhuma definição

[78] *Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio.* Horatius, Epistula II, 1, v. 156.

[79] *Ἰσοκράτης, Πανηγυρικός 50, (Isócrates, Panegirico-festivo, 50): «Τοσούτον δ’ απολέλοιπεν η πόλις ημών περί το φρονείν και λέγειν τους άλλους ανθρώπους, ώσθ’ οι ταύτης μαθηταί των άλλων διδάσκαλοι γεγόνασιν και το των Ελλήνων όνομα πεποίηκεν μηκέτι του γένους, αλλά της διανοίας δοκείν είναι και μάλλον Έλληνας καλείσθαι τους της παιδεύσεως της ημετέρας ή τους της κοινής φύσεως μετέχοντας”.* Com essa definição, o ateniense retórico Isócrates preanuncia as possibilidades internacionais do mundo helenístico, tendo como consequência a dimensão ecumênica da cultura helênica, formando, assim, uma Paidéia universal que substitui a consanguinidade com os laços de educação e intelectualidade para todas as pessoas.

> explícita do termo Graecus nos escritores latinos, e na sua prática, há algo fluido no seu uso.

O helenismo, com as suas ferramentas culturais, língua, Paidéia e arte, era o coração do novo império da Roma. Toynbee (1962, p. 408) menciona que a cidade de Roma era caracterizada, desde o século IV a.C., como *"πόλις έλληνίς"* – cidade helênica, porque helênica era a sua origem, segundo o aluno de Platão, *Ήρακλείδης ο Ποντικός* – Heráclides o Pónticos (Pôncio). Mommsen (1906, p. 658) afirma que, no século V a.C., a influência helênica, através da submissão da Cambania no Sul, encontra-se em todas as áreas do desenvolvimento romano, ou seja, na legislação, nas moedas, na religião e na formação dos mitos da fundação da Roma e das tribos itálicas. Na área da filosofia, os romanos, no começo da sua existência, eram reconhecidos pela sua ocupação prática e não com a filosofia, até no ano de 155 a.C. que chegaram à Roma, como embaixadores de Atenas, os líderes das três escolas filosóficas da cidade: Carnéades da Academia Platônica[80], Critólao da Escola Peripatética e o estoico Diógenes de Babilônia. Desde então, a filosofia dominou Roma (ΦΟΥΓΙΑΣ,1999).

Na questão linguística, Mommsen (1906, p. 660) relata que a língua grega no século V a.C., era difundida entre os romanos nobres e, os jovens que iam para a carreira política deveriam aprender a língua grega, a qual era, naquela época, a língua para o uso da diplomacia universal. O imperador romano Juliano, séc. III d.C., declarava que "os romanos pertenciam à origem helênica" e, dizia ainda, "o deus Hélios reconheceu a nossa cidade (Roma) como cidade helênica, tanto na origem quando no regime".[81] Além disso, o próprio nome Roma – *Ρώμη* é grego, e significa poder, força, corajoso.[82] Os romanos eram bilíngues e o primeiro escritor romano foi

---

[80] Carnéades, nomeado filósofo platônico com essa oportunidade de ficar na Roma deu as suas famosas conferências, onde em dois dias se posicionou numa questão de legislativa, chegando a resultados opostos. No primeiro dia ele falou em favor da justiça e, no dia seguinte, contra nela, explicando que os romanos realmente, tinham justiça com a formulação das suas leis e do seu estatuto pratico, mas, essas leis e as suas práticas serviam, totalmente os para seus interesses próprios, imperiais da Roma e, eram contra daquelas pessoas que não possuíam a cidadania romana. O romano orador, Cicero, posteriormente, na sua obra, "De República", onde citou resumidamente os ditos de Carnéades, apoiou as suas teses sobre o papel verdadeiro da justiça (A. A Long. Η Ελληνιστική Φιλοσοφία**.** Στωική, Επικούριοι, Σκεπτικοί. Μετάφραση Στυλιανός Δημόπουλος & Μυρτώ Δραγώνα-Μοναχού. Γ΄ έκδοση. Αθήνα, MIET, 1997).

[81] Disponível em: https://spacezilotes.wordpress.com/2012/06/11/epsil/ *Έν τή Ρώμη τή Έλληνίδη πόλει, Ρωμαίοι Έλληνες τό γένος έσμέν*. Acesso 12/08/2021

[82] ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ, G. Ή Αυτοκρατορία τής Νεας Ρώμης καί οί πολίτες της. σ. 7. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/29747798/Η-Αυτοκρατορία-της-Νέας-Ρώμης-και-οι-πολίτες-της Acesso em, 18/05/2021

Lívio Andrônico, que é considerado como pai da literatura latina e fundador da poesia épica romana.[83] Pallarés (2003, p. 96-97) escreve que os dois primeiros historiadores de Roma, Fabio Pictor e Cincius Alimentus, “escreveram as suas obras em grego e não em latim”, o que mostra a fascinação que exerceu a língua grega aos romanos. Nessa ocasião, como apresenta Tsentikopoylos (2007, p. 7):

> [...] as epígrafes bilíngues, em grego e latim, que foram descobertas em Roma e no território romano ocidental, demostram o uso em paralelo da língua grega e do latim, uma das principais caraterísticas da união da civilização greco-romana, um fenômeno bilíngue que foi reconhecido desde a antiguidade, como o demonstra o famoso símbolo da Paidéia clássica, utraque língua.[84]

Assim, o contato entre romanos e gregos durante o século II a.C., o chamado período da República Romana, deu a oportunidade na Roma dominar em toda a Grécia, a qual, estava numa face de decadência por causa dos conflitos perpétuos dos reinos helenísticos. Apesar disso, os romanos não tentaram romanizar, ou assimilar os seus súditos gregos, visto que, a língua e a cultura grega eram já espalhadas em todos os territórios conquistados por eles, tendo a consequência de aparecer a cultura greco-romana, um termo que declara o caráter “híbrido” do Império Romano. Nesse contexto a literatura latina era dependente e consistia em “padrões” helênicos, de uma forma que os romanos reconheciam que eles se tornaram herdeiros, não apenas da riqueza literária helênica, mas também de um sistema desenvolvido de gramática, crítica, teoria e práticas (KENNEY, 1998).

### 1.2.2 O domínio da Roma e a junção greco-romana

Observando essa realidade sob o domínio romano, o ecúmeno representa uma nova civilização formada com a união das culturas grega e romana, num amplo espaço geográfico povoado pelas mais variadas etnias. Segundo Horta (1984, p. 54-55), ao serem dominados pelos romanos, os reinos helenísticos e a própria Grécia, bem como tantas outras regiões, foram transformados em províncias romanas e, “passaram

[83] Disponível em: https://sites.google.com/site/literaturalatina2bach/livio-andrnico-nevio-y-ennio Acesso em, 04/06/2021.

[84] Para mais informações sobre o fenômeno linguístico utraque língua, entre a língua grega e do latim, veja a obra de Fabio Fortes e Fernando Adão de Sá Freitas: O contato linguístico e cultural entre o grego e o latim: reflexos na constituição da disciplina gramatical em Roma. Revista VEREDAS ON-LINE – VOL.19, N. 1 – 2015 – p. 3-13.

todos a formar uma bela colcha de retalhos, dando a ilusão de uma unidade cultural só existente na aparência". A literatura grega com os seus representantes escritores clássicos, e dos mais contemporâneos do período helenístico ofereceram os motivos e os padrões para a criação de uma literatura autóctone romana.

Não podemos conceber que, das obras primas dos romanos que foram desenvolvidas no final do período da república e no começo do imperial, faltaria o elemento helênico que estava presente na literatura latina, como são as de: Cicero, e Salústio, Horácio, Virgílio, Catulo e Ovídio são todos personagens "gigantes" de uma tradição que se alimentarem em fontes helênicas sem, porém, deixarem ser menos romanos (WALBANK, 1993). Esse pensamento remete o resultado positivo que tinha a junção do pensamento helênico com o pragmatismo romano – independente que foi pela conquista de um lado militar e de outro cultural – para difusão da literatura, ciência e artes helênicas no mundo ocidental, onde o fator principal pela essa difusão cultural foram os romanos.

Inicialmente, os romanos eram diferentes dos gregos na sua cultura, mas, isso não foi um obstáculo onde, com a passagem do tempo se assimilassem culturalmente e serem considerados, romanos e helenos como uma força cultural criado a cultura "greco-romana" que influenciou os povos ocidentais. O escritor da história social e econômica do mundo helenístico, Rostovtzeff (1986) observa que a herança helênica não consiste, apenas nos campos da filosofia, da religião, da arte, da filologia e das ciências que herdou o Império Romano, mas inclui, também, a ciências sociais e econômicas. Com a palavra "herança", Rostovtzeff não quer dizer que, conscientemente os romanos imitaram e reproduziram alguns dos feitos da cultura anterior helenística, mas, a continuação do desenvolvimento das caraterísticas da vida social e econômica no seu vasto império.

Nesse sentido, a nova cultura helenística pode ser considerada um amálgama da tradição educativa dos gregos e da pragmática visão política dos romanos em meio à multivariedade do ecúmeno (BRANDÃO DE CARVALHO, 2015, p. 12). A admiração dos romanos pela cultura grega é fato incontestável. Esta, porém, passaria aos romanos pelos seus intelectuais, pela sua elite, pelos seus exércitos (MORAES GODOY, 2004). Geralmente, entre os dois povos, romanos e gregos, encontram-se

elementos comuns, principalmente na própria história de Roma [85] e, nos relacionamentos estreitos e penetrantes que são apresentados em cada área da sua convivência.

Moraes Godoy (2004, p. 78) afirma que a tradição romana vislumbrou identificar-se com o passado grego. A sensação de inferioridade cultural fora superada pela idealização de vínculos entre helenismo e mundo romano e, por isso, a fundação de Roma era vista como desdobramento da guerra de Troia. Na opinião de Rostovtzeff (1967, p. 14), "Roma precisava ter um lugar no poema de Homero, o mais antigo monumento da tradição histórica grega". Ρετρόχειλος (1974, p. 57) descreve esses relacionamentos, que foram formados entre gregos e romanos, observando que:

> Os romanos como os outros povos, também tinham criado uma imagem sobre a sua própria identidade. Essa imagem era determinada, claramente na comparação com os outros povos, principalmente com os gregos. Usavam-na os romanos oradores, poetas e historiadores, para confirmar a superioridade romana ou para justificar as suas posições e comportamento com os outros povos. Na formação dessa imagem que eles criaram para si mesmos, pode alguém distinguir dois fatores possíveis. Um fator era o seu conservantismo, que retornava atrás, na época da sociedade tradicional camponês, onde Roma procedeu de uma época em que os romanos a consideravam como um período das virtudes antigas. O outro fator era uma tendência que tinham os romanos de reivindicar para eles mesmos vários valores, como a coragem e a confiança, que objetivamente, se fossem examinados, são privilégios do povo romano.

Armstrong (1989, p. 75), na sua obra *Horace,* escreve que qualquer coisa sensacional e elegante que havia em Roma e ao seu redor tinha sido influenciada por modelos helênicos e tinha sido construído por arquitetos gregos (dizendo de gregos colonos).[86] O fenômeno da helenização não impede a proclamação da originalidade

---

[85] Comentando a obra de *Dunézil Georges*. *Mythe et Epopée,* pp. 269-270, o qual expõe o papel dos helenos na construção da história da Roma, *Φούγιας* escreve que durante do século IV a.C. e do começo de século III a.C., que a Roma conseguiu se tornar o maior poder dos povos Itálicos, decidiu de se incorporar um passado oficial e glorioso, além dos mitos que estavam circulados, onde mantinham apenas uma memória de poucas gerações dos mais seus importantes acontecimentos. Esse trabalho, de criar uma história que queria elogiar a cidade da Roma assumiu de escrever os helenos intelectuais, seja porque o pediram os romanos, seja porque os atraiu o esplendor que tinha atingido a Roma. Os escritores helenos, nas suas obras conseguiram de apresentar a grande cidade, Roma, como uma colônia helênica e, depois deles assumiram os primeiros escritores romanos que escreveram as primeiras obres em latim, como foram as *Annales* de Fabio Pictor, ou História das Origens de Catão de Velho. *Φούγιας, Μεθόδιος. Τό Έλληνικό ύπόβαθρο τού Εύρωπαικού πολιτισμού. Οί Έλληνικές ρίζες της Εύρώπης. 1999, σς. 59,62.*

[86] A contribuição romana à história da arte consiste no novo estímulo que deu continuidade à tradição grega e na difusão de uma arte greco-romana por toda a área do império Romano... As conquistas dos generais romanos, a partir do séc. II a.C., trouxeram a Roma obras de arte – escultura, pintura, ouro e prata – provenientes do saque das cidades conquistadas. Para mais informações sobre as

da cultura romana, ou seja, a capacidade de sintetizar outras culturas sem perda de sua identidade. O pragmatismo dos romanos e a realidade que enfrentaram no seu encontro com os helenos, os obrigaram de assimilar a cultura grega se quisessem dominar eficientemente, todos os reinos helenísticos dos quais foram herdeiros (ΠΕΤΡΟΧΕΙΛΟΣ, 1974).

Embora que as bases para a unificação do mundo por meio da cultura e língua helênica e, a transformação das pessoas em cidadãos de todo ecúmeno, ou seja, cosmopolitas, foram postas a partir de Alexandre, o Grande, não aconteceu de unir o mundo num estado político. Isso aconteceu pelo Otavio Augusto, que conseguiu reconstruir e fundar definitivamente o Império Romano unindo-o sob sua famosa *Pax Romana*. Otavio Augusto recebeu e acolheu em toda Itália imigrantes, nascidos livres, escravos e libertos que haviam recebido a educação grega para se ocupassem em profissões cultas e nas artes, mas, ao mesmo tempo incentivou o desenvolvimento de uma cultura latina que tinha o alvo de imitar a até superar a helênica. Essa sua política cultural seguia, posteriormente muitos dos seus sucessores imperadores, especificamente os Flavianos e os Antoninos do Século II d.C. (BOLGAR, 1998).

### 1.3 A Igreja cristã e seu crescimento no primeiro século d.C.

A fundação da Igreja cristã no dia de Pentecostes em meados do I século d.C., o seu crescimento e o seu avanço também, nos dois séculos seguintes, em meio a perseguições e desafios contínuos, é uma questão muito relevante e atrativa para os estudiosos e historiadores do cristianismo, desde antiguidade até os dias atuais. Além disso, é um período, pelo qual, frequentemente, temos a tendência de examinarmos o passado com os dados acumulados por séculos que seguiam do desenvolvimento do cristianismo e da percepção do presente, pois, muitas vezes pomos de lado, ou negligenciarmos detalhes e informações importantes das fontes daquele contexto que foram produzidas as obras históricas, que procuraram responder às questões mais discutidas do seu tempo.

Interesse particular para a percepção do confronto que seguiu todos os passos da expansão do cristianismo no seu contexto que se desenvolveu, ocupa o estudo da

---

obras artísticas no império Romano, veja a obra de Donald Strong. O mundo da arte: Antiguidade clássica. Encyclopaedia Britânnica do Brasil Publicações LTDA - EXPED, 1978. p. 131.

fundação inicial das estruturas, tanto das suas comunidades primitivas, quanto na formação gradual das novas percepções e mentalidades que surgiram (CHADWICK, 2001). Porém, as duas cosmovisões culturais que influenciaram as primeiras comunidades cristãs, eram principalmente, o judaísmo e o helenismo. O grau de difusão do helenismo ao judaísmo e vice-versa consiste em uma questão, entre outras, que tem significativa sociológica, histórica, teológica e filosófica, que ultrapassa os limites dessa pesquisa. Por isso, estimamos que o estudo dos relacionamentos e dos confrontos que foram desenvolvidos entre os membros das novas comunidades cristãs, tanto com o judaísmo da época, quanto com o mundo greco-romano nos ajudará a entendermos os elementos essenciais do desenvolvimento do cristianismo.

### 1.3.1 O "Kerygma" inicial de Jesus Cristo

Percebemos que o estudo do contexto da fundação da Igreja inclui dificuldades significativas, porque nesse período em que o cristianismo se nasce, circulam muitos ensinamentos filosóficos e existem estabelecidos e reconhecidos grupos e convicções religiosas, enquanto se crescem novas seitas e sistemas socioculturais (GRANT, 1959). Por isso, devemos analisar cuidadosamente as fontes escritas daquele período que temos à nossa disposição, para entendermos o máximo possível o que defendia cada um dos autores (*ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ*, 2000).

Embora que a Igreja oficialmente tenha surgido em Jerusalém, no dia de Pentecostes, com a descida do Espírito Santo, devemos mencionar que o "Kerygma" inicial do Evangelho por Jesus Cristo é ligado diretamente ao redor da "Galileia das Nações"[87] (*Γαλιλαία τών Εθνών*), que essencialmente significa um lugar de abertos horizontes, onde um papel dominante tem a consciência ecumênica. Muitas cidades ao redor da Galileia e das outras regiões limítrofes dela que foram fundadas pelos Ptolomeus e, principalmente dos Selêucidas, estavam habitadas em boa parte por imigrantes gregos. As cidades litorâneas, com o mais importante porto da Palestina, Cesaréia, onde a maior parte da população era de origem grega, as regiões da

[87] Cirilo de Alexandria escreveu que, na época de Jesus nas cidades da Galileia e entre da população havia habitantes de origem grega. Mesmo que era próxima a Judéia com a Galileia e visto que ambos tinham cidades e vilarejos vizinhos, acontecia que gregos e judeus frequentavam uns aos outros e se misturavam entre si *(Κύριλλος Αλεξανδρείας, Ερμηνεία είς τό Κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον, τόμος* 2).

Decapolis, da Peréia, a Tiberíades, até a capital de Galileia a cidade Sepforis, apenas oito quilômetros de Nazaré, eram nomeadas cidades helênicas (ROPS, 2005).

Apesar de que essas cidades e toda a Palestina estavam sob o domínio dos romanos, onde coexistiam juntos, judeus, gregos, sírios e árabes, a organização administrativa e o modo de viver seguia os elementos helênicos. Segundo Schürer (1991)[88] o helenismo nos tempos de Jesus era uma força cultural, a qual se estendia em cada área da vida diária. Era difundida nos organismos constitucionais, na administração política e legislativa, nas instituições públicas, na arte e na educação, no comercio e nas pequenas indústrias, até nos costumes e das novidades diárias das pessoas. Além disso, as populações eram bilíngues[89] com a prevalência do grego que era a língua franca em todo império, principalmente nos territórios orientais. Nessa região, no norte da Palestina, Jesus Cristo foi apresentado como Filho de Deus, a perspectiva profética do povo Israel, mas, também de toda humanidade.[90]

No estudo sobre as origens históricas de Jesus, ele é incluído no grupo dos ascetas profetas-adivinhadores que apresentavam uma aparência popular do judaísmo,[91] onde o seu ensino era direcionado a um público que na maioria era analfabeto (HEZSER, 2013). Jesus recebeu uma concreta identidade cultural como todos os homens da sua época, cresceu como membro fiel da sinagoga judaica, foi circuncisado segundo a lei de Moisés e participava dos rituais religiosos no Templo de Jerusalém, onde na época de Herodes tinha atingido a sua magnitude.[92] Nos

---

[88] Nessa edição revisada da obra clássica de Schürer no inglês estão incluídos escritos relacionados, dos nomeados estudiosos, Hengel, Bieckerman e Tcherikover onde se encontram epigrafes, decretos oficiais e registros desse período muito significativo da difusão da cultura e língua grega na Palestina.

[89] Nicolas de Lange (2001) descreve que a *diglossia,* ou seja, as pessoas que são bilíngues, nas comunidades judaicas de todos dos períodos e dos lugares, consiste em um amplo espaço das camadas sociais onde se desenvolveu: de um lado, das populações nativas de fala grega, os quais tinham pouco conhecimento do hebraico e, de outro, daquelas pessoas que falavam o aramaico, os quais tinham uma boa formação hebraica e conhecimento do grego. Arnaldo Momigliano (1991) também, salienta que boa parte dos judeus era bilíngue, porém, a sua segunda língua, ou seja, o aramaico, os permitia de se comunicarem com os persas, os babilônios e dos egípcios, desde império persa. Por isso, na nova realidade que enfrentavam nos reinos helenísticos era necessário aprenderem o grego para terem contato com a cultura helênica.

[90] No presente trabalho e no capítulo IV referimos na espera dos povos da antiguidade e na sua perspectiva de um salvador, através da obra do teólogo e historiador grego, *Λεωνίδας Φιλλιπίδης. Ιστορία της εποχής της  Κ. Διαθήκης εξ απόψεως παγκοσμίου και πανθρησκειακής. Αθήναι 1958*.

[91] Os profetas-adivinhadores desses grupos, apesar de, que o historiador judeu, Josefo, os despreza e os romanos os consideravam como seus inimigos que poderiam ser uma ameaça para o Império, a população os considerava como profetas carismáticos cheios de espírito divino. Josefo, Guerras Judaicas, 2.259 e Arqueologia Judaica, 20.168.

[92] Nesse texto, Lucas parece que queria apresentar Jerusalém como uma cidade cosmopolita no Império Romano, que recebia milhares de devotos judeus e prosélitos, principalmente nas grandes

evangelhos Jesus aparece ensinando o povo como uma pessoa que tem autoridade, em contraste dos fariseus e escribas.[93] Por isso, foi distanciado naqueles elementos que consistiam a “pureza” dos fariseus, os quais se tornaram os mestres do povo, que tinham “assentando na cadeira de Moises ensinando-o e condenando-o” (Mt 23.1-36).

Jesus Cristo reinterpretou o dia do Sábado, como o dia de servir ao ser humano e na criação e, não como objeto de sujeição em ordens jurídicas (Mc 2.27, Mt 12.8, Lc 6.5, 13.14, Jo 5.9). Ele conversou com a ímpia samaritana (Jo 5.9), comeu junto com os odiosos publicanos (Lc 19.1-10), e as prostitutas (Mt 21.31-32), e condenou a hipocrisia do status religioso da sua época (Mt 23.13). Apresentou Seu Evangelho e Seu sacrifício, como substituto da Lei, do Templo e do sábado, ou seja, dos três elementos essenciais que consistiam na diferença crucial, entre dos judeus e gentios, os quais eram considerados, por eles como nações sem lei e injustas. Jesus agiu milagrosamente, curando o filho do romano centurião (Mt 8.5-11) e da filha da Cananeia, a qual foi apresentada como exemplo da fé (Mt 15 21-28). Nas suas parábolas exaltou a ação filantrópica do não judeu samaritano (Lc 10.33) enquanto designou como herdeiros do Reino de Deus, aqueles que tratavam os socialmente sofridos, os doentes, os presos e os estrangeiros (Mt 25.35).

Os discípulos conheciam o Deus de Israel desde sua infância, porque admitiam que o seu relacionamento com Deus estivesse efetuado, através do âmbito social do seu povo. Na história de Israel, Deus, por meio de pessoas escolhidas por ele e seus profetas, dirigia a Sua vontade ao seu povo, ensinando e edificando. Agora na idade adulta os doze discípulos foram chamados por Jesus para viverem com ele e conhecê-lo como Filho e Logos de Deus. O seu relacionamento com Deus Pai passa então, com o seu relacionamento pessoal com o Filho encarnado, Jesus Cristo (Mt 11.27, Jo 14 6-14). Inicialmente, o pequeno grupo de Jesus os seus discípulos e discípulas,

festas judaicas. Nesse ponto de vista, Martin Hengel, no seu artigo, *Judaism and Hellenism Revisited* (2001, p. 25), descreve o papel de Herodes, o Grande, que por uma estratégia política, reconstruiu o Templo de Jerusalém e com outras grandes obras, influenciadas pela arquitetura helênica, transformou-a “em uma metrópole renomada no oriente romano e parto” (In: COLLINS; STERLING, p. 6-37).

[93] O ensino de Jesus em geral, era oposto dos fariseus, escribas, saduceus e dos rabinos, os quais ensinavam tendo como base o texto da Torá, onde a interpretavam ao povo. Jesus aparece, apenas uma vez nos evangelhos fazendo a leitura do livro de Isaias e no trecho profético que se refere ao Messias (Lc 4.17). (HEZSER, 2013).

unidos entre si como família, se tornaram testemunhas oculares da Sua vida e Paixão (1Jo 1.1-4) (ΒΑΛΛΙΑΝΑΤΟΣ, 2008)

Além de pressupostos nacionais, religiosos e outros que diferenciam as pessoas, Jesus Cristo depois da Sua ressurreição e aparição aos seus discípulos e discípulas, convidou os seus seguidores a uma nova caminhada, em um novo trajeto, ordenando a seus discípulos partirem para a "Grande Comissão", começando essa caminhada de Jerusalém, saindo em todo ecúmeno anunciando e pregando o Evangelho em toda a criação, ensinando e batizando cada pessoa em nome do Pai, do Filho e do Espirito Santo (Mt 28.19). A mensagem pascal de Jesus, como está escrito no final dos evangelhos sinóticos (Mt 28.20, Mc 16.20, Lc 24.47), mostra que o futuro da comunidade que fundou não se esgota no âmbito apenas de um povo, mas, se estende em todo o mundo com as suas diferentes culturas, em contraste com a percepção religiosa da sociedade onde viviam os discípulos de Jesus.

Lucas, no início do livro de Atos apresenta Jesus anunciando aos seus discípulos que, por meio do Espírito Santo, todos se fortaleciam com a força que eles precisariam para se tornarem testemunhas do Seu Evangelho, começando por Jerusalém, toda Judeia, Samaria chegando até os confins da terra (At 1.8). A vinda do "Paráclетos", o Espírito Santo, onde o Deus-Pai enviou em nome de Cristo para ensinar, para guiar à verdade e permanecer com os discípulos até os fins dos tempos (Mt 28.20b), foi um fato único na história da Igreja. O dia de Pentecostes que completa a Revelação leva o novo povo de Deus, a Igreja, tendo experimentado os primeiros frutos da fé em Cristo Jesus, os capacitou a expandirem-se em cada lugar tendo uma dimensão humanitária, uma cosmovisão ecumênica que abraçava todo mundo (CAIRNS, 1995).

A iluminação dos discípulos pelo Espírito Santo não foi um ato individual, mas pessoal em comunhão entre si, pois, no momento da descida do Espírito todos os discípulos estavam presentes em união no mesmo lugar, ou seja, todos juntos, uma comunidade que esperavam com uma alma a promessa de Cristo Jesus (At 2.1). Todos foram fortalecidos pelo Espírito Santo para exercerem a verdade que resgata e salva[94] (Jo 8 31-32). Por isso, na nova comunidade, ou seja, na Igreja, a liberdade

[94] Na perspectiva universal da mensagem cristã que é libertadora para todo mundo, Zizoulias menciona: "Quanto existe liberdade, existe história. O ser humano foi chamado levar a criação em comunhão com Deus, a fim de ter a possibilidade para viver e participar na vida da comunhão com a Trindade. Adão e Eva aplicando a sua liberdade responderam simplesmente, não nessa chamada. Foi Cristo

em Cristo ultrapassa os limites da nação, da cultura e da língua, tendo como alvo chegasse ao amor incondicional,[95] como Forte (2005, pp.39-40) a abordou

> [...] tal revelação de liberdade do mestre requer do discípulo o segmento da liberdade no amor e exige que a comunidade dos fiéis e o cristão singular sejam livres e libertadores [...] Quem é verdadeiramente livre para o Pai e para os outros sabe se comportar diante do desconhecido, ou seja, crê para além de cada possibilidade, da possibilidade impossível, aquela que é a liberdade de Deus, revelada em Jesus Cristo, prometida na história.

O fato é que os apóstolos e os "primeiros frutos" convertidos ao cristianismo, não permaneceram indiferentes à sua obrigação missionária; pelo contrário, ora com menos força, ora com mais, saíram dos seus limites e foram espalhados às nações para levarem a mensagem da esperança e da salvação que Jesus Cristo trouxe ao mundo. Essa saída e abertura da Igreja primitiva para todo o mundo habitado foi um fenômeno único, registrado no livro de Atos, conforme descreve *Δεσπότης (*2011, p. 15):

> Enquanto os profetas proclamam o regresso dos deportados judeus e dos gentios em Jerusalém, localizando o Templo onde "nasce a luz" (Is 60.1), e o Evangelho de Lucas enfatiza a caminhada gloriosa de Jesus para a cidade de Davi (Lc 9.52; 19.27), os Atos descrevem uma movimentação inversa, centrífuga de Jerusalém para as nações.

A primeira "colheita" de conversões da comunidade cristã, que aconteceu no dia de Pentecostes, era constituída, em sua maior parte, de judeus da diáspora, e de prosélitos ao judaísmo, que eram nascidos fora da Palestina, nas grandes cidades e nos centros urbanos helenísticos.[96] No livro de Atos, Lucas descreve este fato,

---

Jesus que fez realidade a resposta errada do casal primitivo, apresentado e efetuado por ele mesmo o sentido real de ser alguém verdadeiramente humano. A negação de Deus por eles assinalou a negação da alteridade, como elemento essencial do sendo "ente". Adão, exigindo se tornar Deus, negou o "outro", como elemento essencial da sua existência e proclamou o seu próprio ser como a única explicação da sua existência". John Zizoulias, ***Communion and Otherness****: Further Studies in personhood and the Church. Edited by, Paul McPartlan, London: T&T Clark, 2007,* p. 43.

[95] Sobre o alvo da perfeição humana que é o amor incondicional, Paulo escreveu aos Coríntios: "... a caridade nada faz de inconveniente, não procura o seu próprio interesse, não se irrita, não guarda rancor" (1Co 13.5).

[96] O elo comum, fora da religião, que unia os judeus da diáspora, era a língua grega que era falada nas sinagogas por todo o Mediterrâneo, como se torna evidente pelo exemplo de Filo de Alexandria, que não escreveu para um público gentio, mas para os seus compatriotas judeus altamente instruídos. Também, não se teria desenvolvido um grande séquito de prosélitos ao judaísmo, se eles não fossem capazes de compreender a língua falada no culto judeu, nas sinagogas da dispersão (JAEGER, 1991, p. 18-19).

mencionando uma multidão de devotos judeus:[97] “achavam-se então em Jerusalém, judeus piedosos vindos de todas as nações que há debaixo do céu (At 2, 5-11)”. As três mil “almas” que foram acrescentadas no grupo inicial dos discípulos de Jesus formaram a primeira comunidade que foi criada, por meio da perspectiva judaica e da confissão da sua fé que crê que Cristo é o autêntico “rabi” que foi ressuscitado e deve voltar, como o escatológico “filho de homem”, como Senhor que julgará o mundo. Essa volta de Jesus Cristo, a qual domina o clamor, “Maranata” (próximo está o Senhor) é a mais antiga cristologia da primeira comunidade cristã (*ΖΗΖΟΥΛΙΑΣ, 2016*).

### 1.3.2 Os helenistas cristãos e seu papel na expansão do Evangelho

A mensagem de Jesus Cristo, a sua crucificação e ressurreição tinham dimensão e importância universal. Ele próprio passou a “Grande Comissão” aos seus discípulos dizendo: “Ide, ensinai todas as nações, batizando-as em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (Mt 28.19). Embora Jerusalém, como centro religioso e político do judaísmo, além de seu Templo como ponto de destaque da sua fisionomia, mantinha a sua tradição dos seus antepassados, não devendo ser esquecido as primeiras comunidades cristãs eram constituídas, não apenas de judeus de Jerusalém, mas também de “Partos e Medos, Elamitas e outros que habitavam na Mesopotâmia, da Ásia e do Ponto, Cretenses, Árabes e Romanos” (At 2.9-11), tendo uma perspectiva ecumênica com ponto de partida e elo de comunicação a língua grega.

Lucas no livro de Atos (2.5,9) se refere aos “judeus” que habitavam em Jerusalém, toda Judeia e outros lugares da diáspora judaica. A palavra “judeus” devemos considerá-la com a sentido estreito que tem com a frase, “de cada nação”, que obviamente, declara a presença de muitos judeus fora da Palestina. Esse desafio

[97] É caraterístico que Lucas, nesse texto, use o termo “judeu” para determinar todos os devotos judeus que moravam em Jerusalém e não o nome histórico “hebreu”, com o qual menciona a murmuração dos “helenistas” contra os “hebreus” da comunidade cristã (At 6.1), distinguindo assim, aqueles judeus que foram nascidos fora da Palestina, dos que nasceram na terra de Judá. Na mesma época, Filo de Alexandria na sua obra, “*Περί τών μετονομαζομένων, 117* e, *Περί τού Βίου τού Μωυσέως, I, 1*”, faz uso do termo “hebreu” para mencionar o povo histórico de Israel, em contraste ao termo “judeu” que é usado para determinar a identidade de uma pessoa com a sua religião, com a sua nacionalidade e com a sua cultura (ΛΟΥΔΑΡΟΥ, 2014, p. 11). Sobre a análise do termo “judeu”, veja também na obra de Σαμπετάι *Ήλίας, Ίουδαισμός. Τό πιστεύω – Οί πηγές,* p. 20-21, que diz que a identificação do termo “judeu” consistiu, para muitos estudiosos, durante séculos, um problema insolúvel, pois inclui ao mesmo tempo os elementos de um povo, de uma nação e de uma religião.

missionário de Jesus e um dos fatores mais decisivos, como são apresentados no Novo Testamento, que contribuíram na expansão da fé cristã, no início do Império Romano, foi o judaísmo da diáspora, ou seja, os chamados helenistas (At, 6.1).[98] Eles eram judeus que falavam o grego e, na sua adoração a Deus e suas leituras das Escrituras usavam a versão grega da Septuaginta.[99] Os helenistas cristãos consistiam a "ponte" para a sua transição normal no mundo greco-romano, durante as duas décadas depois de Pentecostes.

Mesmo que a cosmovisão judaica[100] nesse período em suas origens apresente uma exclusividade nacional e religiosa interna, a mensagem cristã apareceu tendo uma dimensão universal e uma perspectiva intercultural, ou seja, o "kerygma" deveria ser expresso com os meios de comunicação e de entendimento local de cada cultura. Os helenistas, tendo como ponto de destaque a personagem mais expoente entre eles, o apóstolo Paulo, não pensavam em termos e valores locais, mas também universais. Eram cientes que na nova realidade em que viviam, não deveriam separar as suas formas de crer, da sua maneira de comportar-se no meio das culturas em que se moveram. Essa busca universal de crer, o escritor gentio, Symaco (*Σύμμαχος)*, que viveu no século IV d.C., a descreveu com as seguintes palavras:

> Todas as coisas são repletas da presença de Deus. Qualquer coisa os homens que adoram podemos considerá-la que é a mesma para todos. Oobservamos тodos nas alturas, nas estrelas, o mesmo céu está em cima de todos nós e, o mesmo universo rodeia cada uma pessoa em qualquer lugar

[98] O termo "helenistas", em oposição a "hebreus", trata-se de um termo oficial para designar o elemento da língua grega entre os judeus, que nasceram e foram educados nas cidades helenizadas de muito tempo e, tendo regressado na sua pátria se tornaram cristãos e participavam entre a comunidade cristã primitiva em Jerusalém, no tempo dos apóstolos (JAEGER, 1991, p. 18). De outro lado, Cadbury, J. H. *The Beginnings of Christianity.* Ed. By F. J. Foakes-Jackson & K. Lake. London: Macmillan, 1933, p. 59, afirma que os helenistas não eram judeus que falavam o idioma grego, mas, helenos de origem. Lucas, como a tendência e flexibilidade que possuía na língua grega, gostava a qualidade das palavras e, por isso usava os termos helenistas e helenos, alternadamente, como ele mesmo usa os termos em Atos 9,29 e 11,20. Cadbury defende que, a primeira comunidade cristã incluía também, gregos de origem que, apesar de que o cristianismo começou com pressupostos judaicos, conseguiu ser desenvolvido numa religião universal.

[99] A versão da Septuaginta (LXX) foi a tradução da Bíblia hebraica para o grego e uma das primeiras obras literárias dos judeus de Alexandria do Egito, das mais longas pela história de sua elaboração, das mais famosas e das mais ricas pela sua posteridade judaica e, sobretudo cristã (PAUL, 1981, p. 50). Sobre a versão da Septuaginta veja o segundo capítulo dessa tese.

[100] Nos estudos em relação dos "judaísmos" da época antes da conversão de Paulo e da sua missão entre os gentios depois dela, devemos reexaminar as fontes primarias que temos na nossa disposição, ou seja, as cartas de Paulo e, colocá-las no seu contexto mais amplo do império Romano e da cultura dominada greco-romana. Porque se fazermos analogias modernas e usar conceitos, como os entendemos hoje cairemos em anacronismos, acreditando que no tempo de Paulo existia uma religião chamada judaica e outra, chamado cristianismo, que seria historicamente sem fundamento (HORSLEY, 2011).

> que habita na terra. Não importa com qual sistema de conhecimento cada pessoa busca a verdade, porque não chega ninguém num segredo tão grande de um só caminho.[101]

Interpretando essas palavras de Symaco poderíamos dizer que, um dos meios que o ser humano possui para buscar e expressar a verdade, em poder divino e em sua adoração é a língua, ou seja, a tradição oral e escrita de cada povo, da comunidade social e religiosa onde pertence. Sendo assim, Paulo tem razão quando escreve aos Filipenses dizendo que, "para glória de Deus, de Pai, cada língua confesse que Jesus Cristo é o Senhor" (Fl 2.2). Além disso, o Pentecostes demonstra na prática que a Igreja de Cristo, desde primeiro dia do seu nascimento, reconhecia o seu caráter universal.[102]

Devemos mencionar que Paulo começava a sua pregação na sinagoga[103] (At 13.5,43; 14.11; 17.1,10,17; 18.4,7,19,26; 19.8), onde enfrentava a reação dos judeus e, em seguida, dirigia-se para os gentios, porque antes, na maioria dos casos, tinha alcançado a simpatia ou o apoio daquelas pessoas que temiam, ou respeitavam a Deus (At 13.16,26,43,50). Desde a época de Jesus a sinagoga era o centro religioso, social e educativo dos judeus, cujo tipo da adoração tinha sido começando antes de

---

[101] *Συμμάχου, Αναφορά* (Menção), 3,5.10. M. Lavarenne, edition Bude the Prudentium, vol. III, Paris, 1963, e também, na obra de teólogo e linguista grego, *ΤΣΙΓΙΑΝΝΗΣ, Γεώργιος. Οι χρησιμοποιούμενες γλώσσες στή νοτιοανατολική Μεσόγειο καί στήν Παλαιστίνη κατ'α τόν Α΄ μ. Χ., αιώνα. 2007*. A tradução é do autor.

[102] As nações que estão presentes no dia de Pentecostes (2.8-12) onde Pedro dirige o seu discurso consistem, mais designações geográficas dos judeus e dos prosélitos no judaísmo, que eram nascidos e moravam fora da Palestina e falavam além do grego, que era a língua franca da época, o seu idioma local. O fato que as nações apresentavam lugares geográficos, é que a primeira conversão explicita de gentio o cristianismo aparece na conversão de Cornélio e do seu lar por Pedro, no capítulo onze do livro de Atos. *Στογιάννος Β. Η Πεντηκοστή (Πράξεις 2.1-13), ΕΕΘΣΘ. Θεσσαλονίκη, 1979.*

[103] Desses textos de Atos entendemos que as sinagogas não eram apenas lugares de oração e leitura, mas de ensino também. No decorrer da multiplicação dos convertidos judeus e prosélitos ao cristianismo e sua relação com a sinagoga, o testemunho de Tiago, o irmão de Jesus e líder da igreja em Jerusalém, apresenta um interesse particular, pois, ele designa o lugar onde se reúnem os cristãos, sinagoga: "Assim, pois, se entrarem em vossa sinagoga duas pessoas..." (Tg 2.2). Nesse texto é evidente que os cristãos tinham criado suas próprias sinagogas, tendo, porém, o sentido de lugar de oração. A reação dos judeus contra da igreja cristã era expressa principalmente, por meio das orações feitas nas sinagogas, onde eram anátemas aqueles judeus que se converteram ao cristianismo, veja Justino, Dial, 6.512, Jeronimo, PL. 24.484, Epifânio, PG, 41.404-405. Talvez essa fosse a razão de impossível coexistência, entre os judeus com os cristãos na adoração da sinagoga. No entanto, Epifânio (310-403 d.C.) no seu tempo condena os heréticos "Evionitas" que, "eles chamavam a sua igreja como sinagoga e não igreja" (PL, 41.436). A crítica de Epifânio tinha a ver, obviamente, sobre a substituição do termo "igreja", pois o termo "sinagoga" não era ainda rejeitado, mas, era usando paralelamente com o termo "igreja". Na segunda metade do II século, São Irineu chama a igreja como "sinagoga de Deus" (Irineu, Contra Hereges, PG 7.861). *Γεώργιος Φίλιας. Λατρεία και Προσευχή στην Πρωτοχριστιανική Εκκλησία και επιδράσειςαπὸ την λατρεία και προσευχή της Συναγωγής* (2011).

aparição do cristianismo (DUGMORE, 1964). Nas sinagogas também participavam gentios piedosos que temiam a Deus, onde segundo *Κωνσταντίνου* (2013, p. 167), eles não eram de origem judia, mas prosélitos,[104] que foram atraídos ao judaísmo por seus valores, como era o monoteísmo, a ética elevada e as suas Escrituras.[105] Hengel (1979, p. 75), descreve esses grupos de piedosos e tementes dizendo o seguinte:

> As fronteiras entre tementes à Deus, gentios e verdadeiros gentios eram turvas. Assim, os helenistas, expulsos da Palestina judaica, foram gradualmente forçados a rumar além do círculo de verdadeiros judeus e, também, a virar-se para os gentios interessados no judaísmo; em outras palavras, eles construíram a estrada rumo à missão aos gentios, que no fim teve de significar a desconsideração da Lei.

As informações no livro de Atos são muito limitadas para termos um conhecimento mais amplo sobre os helenistas, não nos permitindo definir exatamente o seu papel na Igreja. Lucas apresenta a primeira comunidade em Jerusalém, cerca de cento e vinte pessoas (At 1.15), sendo multiplicada depois do discurso de Pedro chegando a três mil homens (At 2.41). Tendo gradualmente aumentando o número de novos "frutos da fé" (At 4.4) chegamos ao primeiro relato sobre os helenistas. No entanto, há a possibilidade, através do crescimento gradual da Igreja, a presença dos judeus da diáspora e dos prosélitos também (2.11b), que são representados por grupos étnicos no dia de Pentecostes, formarem um grupo bem considerável.

Nessa questão, *Θεοδώρου* (2009) se posiciona dizendo que, se não existia, desde início da Igreja, do dia de Pentecostes esse grupo dinâmico, não poderíamos entender a informação de Lucas que diz, "naqueles dias, aumentando o número dos discípulos, surgiram murmurações dos helenistas contra os judeus, porque suas viúvas estavam sendo esquecidas na distribuição diária." (At 6.1). Esse versículo é significativo e muito importante para nosso estudo porque, além da referência explícita que faz aos helenistas, menciona dois grupos de cristãos que participam na

---

[104] Os prosélitos, que no livro de Atos são chamados *θεοφοβούμενοι* - "tementes a Deus", eram bem recebidos nas espalhadas comunidades judaicas e lhe era permitido participar nos cultos da sinagoga livremente (Sachar, Χρονικά, 2002, p. 8). A palavra "*προσήλυτος*" – prosélitos é o estrangeiro que foi a outra terra para habitar. Com esse termo, *προσήλυτος,* a versão grega da Septuaginta, XLL, traduz a chegada da família de Jacó ao Egito, (Dt 10.19). A palavra é derivada de *προσήλυθον = πρός + ήλυθον = ήλθον* do verbo, *έρχομαι*- erchomai (vir). No período helenístico, a palavra significava aquela pessoa que mudou as suas convicções religiosas, principalmente o gentio que se aproximou e adotou o monoteísmo judaico. (*ΜΑΝΤΟΥΛΙΔΗΣ,* 2009, p. 86, 185).

[105] Escrituras aqui são consideradas a versão grega da Septuaginta que circulou muito no meio dos gregos e dos judeus helenistas na diáspora.

comunidade em Jerusalém, os “hebreus” e os “helenistas”, e alude que existem algumas diferenças entre os dois. A distinção que o evangelista Lucas faz entre “hebreus” e “helenistas”, de acordo João Crisóstomo não é racial, mas linguística.[106]

É caraterístico que Lucas, nesse texto, use o nome histórico, “hebreus”, com o qual menciona a murmuração dos “helenistas” que estavam contra eles e, não o nome “judeu” que determinou todos os devotos judeus que moravam em Jerusalém (At 6.1). Na mesma época, Fílon de Alexandria nas suas obras, “Sobre os Renomeados”, e “Sobre a Vida de Moises”,[107] faz uso do termo “hebreu” para mencionar o povo histórico de Israel, em contraste ao termo “judeu” que é usado para determinar a identidade de uma pessoa com a sua religião, com a sua nacionalidade e com a sua cultura (*ΛΟΥΔΑΡΟΥ,* 2014). Os judeus helenistas segundo Shelley (2004, p. 20), eram judeus que haviam chegado a Jerusalém de toda parte do Império Romano para se estabelecer na cidade sagrada e vários deles haviam saído em peregrinações e decidido lá ficar permanentemente. Assim pontua Jaeger, a respeito da influência helênica entre os judeus:

> Com o uso do grego, penetra, no pensamento cristão, um mundo de conceitos, categorias intelectuais, metáforas herdadas e sutis conotações. A explicação óbvia da rápida assimilação de seu ambiente que efetuam as primeiras gerações cristãs é que o cristianismo era um movimento judeu e os judeus estavam já helenizados na época de Paulo. Não se deve esquecer que os missionários cristãos pregaram aos judeus helenizados. Foi essa comunidade apostólica de Jerusalém chamada “helenistas” que, após o martírio de Estevão, dispersou-se por toda a Palestina e iniciou as atividades missionárias da geração seguinte (At 8.1,4). (JAEGER, 1991, p. 17-18).

Sobre os sete diáconos[108] que participavam na Igreja em Jerusalém, os quais foram escolhidos dentre a comunidade, não devem ser considerados como alguns

---

[106] “Pois, helenistas ele os chama, visto que eles falavam o grego, porque eles discutiam entre si em grego, sendo hebreus” (*Ελληνιστάς δε οίμαι καλείν, τους ελληνιστί φθεγγόμενους. ούτοι γαρ ελληνιστί διελέγοντο Εβραίοι όντες).* João Crisóstomo, Patrologia Grega**,** PG 60. 113. *Υπόμνημα είς τάς Πράξεις τών Άποστόλων* (tradução do autor).

[107] Φίλων ο Αλεξανδρεύς, “*Περί τών μετονομαζομένων καί ών ένεκα μετονομάζονται, 117”: Αἰγύπτιον δὲ καλοῦσι Μωυσῆν, τὸν οὐ μόνον Ἑβραῖον, ἀλλὰ καὶ τοῦ καθαρωτάτου γένους ὄντα Ἑβραίων...* (Egípcio chamam que é Moisés, aquele que não é apenas hebreu, mas, sendo de origem puríssima de hebreus...). Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. 3. Berlin: Reimer, 1898 (repr. De Gruyter, 1962), pp. 156–203. ***“Περί τού Βίου τού Μωησέως, Λόγος Πρώτος I, 1”: Μωυσέως τού κατά μέν τινάς νομοθέτου τών Εβραίων, κατά δέ τινάς ερμηνέως νόμων ιερών...***(Moisés, para alguns que é considerado legislador dos hebreus, para outros interprete de leis sagrados...). Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. 4. Berlin: Reimer, 1902 (repr. De Gruyter, 1962), pp. 119–268. T.A.

[108] Estevão, Filipe, Nicanor, Prócoro, Timão, Pármenas e Nicolau, eram os nomes dos sete diáconos de origem grega e, em sua maioria, pertenciam a famílias que haviam sido helenizadas há uma

jovens que serviam simplesmente às mesas, atendendo as necessidades dos membros mais pobres da Igreja. Eles representavam a nova geração da comunidade primitiva na parte teológica e eclesiológica de uma perspectiva universal. Falavam a língua grega e usavam a versão grega do Antigo Testamento, a chamada Septuaginta. Os primeiros diáconos da Igreja foram, realmente, "homens de boa reputação, cheios do Espírito Santo e sabedoria" (At 6.3). Trata-se, como foi demonstrando na narração de Lucas, de uma "geração nova e carismática de seguidores e sucessores dos apóstolos, na liderança espiritual da Igreja" (*ΠΑΤΡΩΝΟΣ*, 2016, p. 21).

Mais tarde, o título de "diácono" levou um sentido eclesiástico, pois não foi dado aos sete, mas a outros também, servos eminentes da Igreja, como eram Paulo e Apolo (At 3.5), Timóteo (1Ts 3. 2), Tíquico (Cl 4.7) e Epafras (Cl 1.7), basicamente homens de educação e de fala helênica, como foram a maioria dos seguidores de Paulo. Assim, o "serviço diaconal" na Igreja primitiva expressava funções e responsabilidades elevadas, que tinham a ver com a dimensão universal e a evangelização de todos os povos (Ef 4.12; 1Co 12.7). Portanto, ultrapassava o "sentido inicial do conceito 'diácono'" (At 6.1-6), pois, mais tarde, o diácono Felipe é apresentado como "evangelista" da Palavra de Deus (At 21.8), que significa o arauto e mestre com uma dimensão ecumênica (*ΠΑΤΡΩΝΟΣ*, 2016).

Por causa da perseguição que aconteceu depois do martírio e morte de Estevão em Jerusalém, os helenistas cristãos[109] foram dispersos para outras regiões, tais como a Fenícia, Chipre e Antioquia da Síria (At 11.19), onde foi fundada a igreja local dessa cidade. Nesse lugar, a mensagem cristã foi propagada, primeiramente, aos judeus; depois, os helenistas de Chipre e de Cirene propagaram aos gregos (At 11.20). A sua ação além de Antioquia, da ilha de Chipre e dos outros lugares da Síria se estendia mais no litoral da Ásia Menor em Éfeso e na sua região, onde provavelmente, foram fundadas por eles as primeiras comunidades cristãs, os quais

geração ou mais (JAEGER, 1991, p. 18-19). Só Nicolau que não era judeu de nascimento; havia sido prosélito em Antioquia, antes de sua conversão ao cristianismo (At 6.5).

[109] Devemos esclarecer que, nem todos os helenistas eram em favor da mensagem apostólica, pelo contrário eles eram dos mais zelosos na lei de Moisés e aqueles que se revoltaram contra de Estevão e, amotinaram o povo, os anciãos e escribas e o levaram perante do sinédrio (At 6.12). Helenistas de cinco sinagogas pelo menos de Jerusalém acabaram discutir com Estevão, demonstrando a sua forte influência que eles desfrutavam entre o povo.

foram espalhados depois do apedrejado de mártir Estevão e, antes ainda de Paulo visitar essa região.

O portador mais significante que marcou a expansão das Boas Novas de Cristo para as nações, foi o helenista Paulo, natural da cidade Tarso,[110] capital da Cilicia da Ásia Menor. É incontestável que Paulo nutre-se, com naturalidade, de seu mundo religioso cultural hebraico, mas constata-se, facilmente, que ele escreve suas cartas em grego, onde as suas citações que se referem no Antigo Testamento, são tiradas da versão grega, da "Septuaginta", que era em amplo uso nas sinagogas da diáspora judaica. Apóstolo Paulo, quando escolhe uma frase retórica para expressar toda a humanidade, fala como um grego orador falaria. É impressionante nessa ocasião o fato de que, quando ele escreve a sua carta aos Romanos, na própria Roma, ele se refere, "aos gregos e bárbaros, sábios e ignorantes". Evidentemente, ele inclui os romanos entre os "gregos", mas um escritor latino dificilmente dividiria o mundo dessa maneira (MEEKS, 2011, p.119).

Um fator relevante para o avanço da Igreja no primeiro século d.C., foi que o cristianismo constituía comunidade, irmandade e era aberto para cada pessoa, de qualquer lugar que precedia, independente de raça, de classe social e se alguém era homem, ou mulher. Dessa abertura e nova realidade de relacionamentos pessoais falou Paulo, na sua carta aos gálatas: "não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus" (Gl; 3.28). Por isso, as primeiras comunidades cristãs foram diferenciadas das outras organizações do mundo greco-romano e, se caracterizaram em si mesmos, não simplesmente, como um conjunto de pessoas, mas, como "Igreja".[111] Para os cristãos Deus estava presente no meio da sua adoração, mas aquilo que os distinguia dos

---

[110] O geografo, Estpabão-Στράβων escreveu que, a cidade de Tarso, na sua época tinha superando na área da filosofia as cidades de Atenas e de Alexandria; *"Τοσαύτη δέ τοίς ενθάδε ανθρώποις σπουδή πρός τε φιλοσοφίαν και την άλλην παιδείαν εγκύκλιον άπασαν γέγονεν, ώσθ΄ ὑπερβέβληνται καὶ Ἀθήνας καὶ Ἀλεξάνδρειαν καὶ εἴ τινα ἄλλον τόπον δυνατὸν εἰπεῖν.* (O interesse sobre o estudo da filosofia e da outra educação encíclica das pessoas nativas da cidade cresceu tanto que, poderíamos dizer que Tarso superou tanto Atenas quanto Alexandria e todos os outros lugares). ***Στράβων, Γεωγραφικά. ΙΔ΄,*** 5.13. A tradução é do autor. Uma multidão de filósofos, como o estoico Atenódoro, discípulo de Poseidônio (amigo de Estrabão, do Cícero e da Otávia, irmã de Augusto, professor e membro do círculo do imperador Augusto), os filósofos Peripatéticos, Ateneu de Selêucia e Aristóteles de Alexandria, o filósofo Nestor da academia platônica, o estóico Antípatro de Tiro e o eclético Eudoro de Alexandria viveram e ensinaram em Tarso.

[111] Embora que o termo, "Eclésia" – *Εκκλησία* aparece ser pronunciado por Jesus três vezes no evangelho de Mateus, 16.18, 18.17 (2), no resto dos livros do NT o encontramos mais de 100 vezes, que sempre é ligado com o Corpo de Cristo, possuindo peso eclesiástico e teológico.

judeus, os quais tinham a mesma percepção, era o papel de Cristo, que definia o Deus dos cristãos.

### 1.3.3 A reação do mundo greco-romano contra na Igreja

O Império Romano era tolerante com as diferentes convicções culturais dos povos que foram incorporados no seu domínio, visto que, não impediam e ameaçavam o bom seu funcionamento e da sua unidade administrativa. Segundo Oliveira (2015) isso foi o que a Roma aprendeu a fazer desde as origens, como sociedade que sempre foi aberta e que transformou essa abertura em capacidade de assimilação, incorporação e tolerância, como instrumento de dominação e aceitação do seu poderio. O historiador Eduard Gibbon (2005, p. 86) falou de uma expressividade caraterística, sobre a posição da Roma perante as várias religiões e etnias estrangeiras dizendo que

> Na cidade da Roma toda adoração religiosa foi considerada, de um lado, por parte da população que era verdadeira, de outro, por parte dos filósofos que era falsa; então, assim para as autoridades romanas todas eram consideradas uteis. A tolerância não significava fraqueza, porém, proporcionava a paz e tranquilidade social em todo império.

A constatação de Gibbon remete à tentativa de Imperador Tibério, de incluir Jesus Cristo entre os deuses do Império, a fim de também ser adorado, tendo sido informado sobre a sua ressurreição, pois, segundo uma antiga lei romana, o Senado poderia proclamar uma divindade; no entanto, o seu pedido foi negado pelo senado.[112] Todavia, a crescente convicção das autoridades do Império Romano foi que, o cristianismo com sua rápida difusão e seu intenso dinamismo moral e religioso, tornou-se uma ameaça à própria existência do Estado romano. Os cristãos no final do século

[112]Segundo de testemunho apologético de Tertuliano, havia um decreto antigo entre os romanos que dizia que, para ser reconhecida uma divindade pelo imperador precisava a autorização do Senado. Por isso, Tibério depois de informações que recebeu sobre a ressureição de Cristo, apoiou com sua votação a divindade de Jesus e pediu ser reconhecida pelo Senado, só que o Senado não a aprovou e rejeitou a proposta do imperador Tibério, o qual, não desistiu em sua opinião e ameaçou aqueles que condenavam os adeptos de Cristo. Tertuliano continuando a mencionar esse fato escreve que, “o imperador Marco Aurélio foi informado sobre esse decreto anterior, por ocasião de reconhecer deus de Alburno. Este também é um ponto útil em nosso caso que demonstra que, o capricho do homem decide sobre seus deuses. Se algum Deus não agrada ao homem, não permanecerá Deus; eis que, o homem deve ser favorável e agradar a Deus”. Tertuliano, Apologética, IV. Tradução com introdução do original por Ιωάννης *Φραγγούλης. Εν Αθήναι,* 1936, ππ. 29-30. O mesmo texto de Tertuliano menciona, também, Eusébio de Cesareia, História Eclesiástica, II. 2.1-10.

I d.C., já tinham sido distinguidos dos judeus e considerados adeptos de uma “religião” distinta e, assim perderam os seus privilégios de proteção e de tratamento especial, os quais tinham concedidos pelos romanos aos judeus (*ΖΗΖΟΥΛΙΑΣ,* 2016).

Os cristãos em geral, enfrentavam críticas negativas do mundo greco-romano que não os deixavam se movimentar com muita liberdade. A razão era, segundo *Χρήστου* (1962) que, diferentemente dos judeus, o cristianismo era considerado como uma nova religião que não consistia em nação e, por isso, não podia criar um acordo com as autoridades romanas, que seria a favor deles. Para uma abordagem particular sobre as condenações e acusações que sofriam os cristãos nos dois primeiros séculos é necessário examinar três grupos de gentios que, basicamente perseguiam os cristãos: a) as autoridades e oficiais romanos, b) os filósofos e as pessoas intelectuais do século II e, c) o povo em geral que se relacionavam com eles (*ΦΕΙΔΑΣ*, 1994).

O crescimento contínuo do cristianismo e seu caráter “obscuro” e misterioso de adorar seu Deus, que inicialmente era muito discreto para não provocar o sentimento dos gentios, finalmente acabou por chamar a atenção e curiosidade deles, pois cada vez estavam mais informados sobre os efeitos que aconteciam entre os cristãos (*ΧΡΗΣΤΟΥ*, 1962). Por causa das informações ambíguas e mal interpretadas, mas, também, tendo o proposito escuso de difamar os cristãos, vários rumores equívocos eram espelhados. As consequências desses rumores foram a razão de ter criado, em todo Império, uma impressão preconceituosa e um clima de suspeita contra os cristãos. Assim, por parte das autoridades romanas nos dois primeiros séculos, não havia perseguições oficialmente por eles e os cristãos eram condenados mais por incriminação e, por parte dos gentios foram acusados como pessoas, “mal feitores”[113] (STEGEMANN, E. & STEGEMANN, W, 2004).

Informações importantes em relação ao posicionamento inicial dos gentios, ou seja, os portadores da religião e da cultura do mundo greco-romano, nos dois primeiros séculos, apresentam os seus motivos. O historiador romano Tácito, na sua obra sobre os imperadores romanos, reconhece que o cristianismo começou na Palestina e o apresenta como “superstição alheia” e “fé impune”, quando se refere à

[113] Essa condenação dos cristãos por parte das populações onde eles viviam descreve apóstolo Pedro na sua carta: “Seja bom o vosso comportamento entre os gentios, para que, mesmo que falem mal de vós, como se fosseis malfeitores, vendo as vossas boas obras glorifiquem a Deus, no dia da Visitação” (1Pe 2.12).

adoração que tinha seguido a esposa de um dignitário da corte de palácio.[114] Segundo Novak (2008) os escritores gentios nessa época apresentavam os cristãos como os piores tipos de pessoas, refletindo em geral, a opinião das pessoas do mundo greco-romano e a difamação que o cristianismo tinha sido vítima nas classes oficiais romanas. Tácito, numa outra sua obra onde descreve a perseguição dos cristãos por Nero, caracteriza o cristianismo como, "superstição abominável" e os seus seguidores, "portadores do ódio contra da raça humana" e criminosos, apesar de que os cristãos não eram responsáveis para o incêndio de Roma.[115]

Apesar de que, na segunda metade do primeiro século, as perseguições de Nero e Domiciano[116] tinham uma aplicação geral contra os cristãos, não era necessário ser emitido um decreto particular por parte dos imperadores, porque na legislação romana já havia uma lei que tratava de associações ilegais. O cristianismo foi inserido nesse âmbito da lei e por isso foi justificada oficialmente a perseguição de Nero, como também, as outras que seguiam depois dele (RHEE, 2005). Aconteciam muitas calunias por parte dos gentios com proposito condenar os cristãos perante as autoridades romanas,[117] que tinham como resultado as perseguições e capturas deles que chegavam, finalmente, a torturas e ao martírio,[118] pois eram consideradas pessoas hostis ao imperador e ao Império (*ΒΛΑΧΑΚΗΣ*, 2013).

---

[114] Tácito. Annales, 13.32

[115] Tácito. Annales, 15.44. As designações negativas e fortes de Tácito contra os cristãos são usadas de Suetônio também, onde os caracteriza como, "superstição nova e maléfica", indica que as autoridades romanas, de um lado não reconheciam o cristianismo como uma religião lícita, como as outras do seu império e, de outro não o classificavam mais, na religião judaica, sendo como uma heresia dele. A acusação que o cristianismo era uma "nova religião", provavelmente, tinha a ver com a chegada à Roma de multidões em massa de religiões orientais de mistérios e, mais ainda, quando essa "nova religião" tinha como fundador uma pessoa que tinha sido condenado de um representante legal romano à morte desprezível, como foi Jesus Cristo por Pôncio Pilatos. Em contraste dessa acusação do cristianismo como "nova religião", os Apologistas todos em sintonia argumentaram que, o cristianismo não é uma nova religião, mas pelo contrário, era a mais velha de todas, remetendo a sua origem em Moisés (Feidas, 1994).

[116] Na perseguição de Domiciano devemos assinalar que os historiadores oficiais dos romanos, Suetônio e Dion Cassio, mencionam nas suas obras que Domiciano ele começou perseguição contra os hebreus e não dos cristãos, por causa do seu comportamento de vida. Talvez, esse equívoco tem a ver com a dificuldade que os romanos tinham nesse período, por volta os anos 90 d.C., de distinguir o cristianismo de judaísmo. *Σουητώνιος, Ο Βίος τού Δομητιανού, 12.2. Δίων ο Κάσσιος, Ρωμαική Ιστορία, 67.14, 68.1-4.*

[117] Sobre as calunias e condenações contra os cristãos o líder da igreja de Sardes, Meliton enviou a sua apologia ao imperador Marco Aurélio, tendo em vista de pararem as perseguições injustas. Eusébio de Cesareia. História da Igreja, 4.26-27.

[118] As perseguições dos cristãos e as torturas fortes que acabava ao seu martírio surpreenderam os gentios e muitas pessoas intelectuais, como foi São Justino, onde escreveu sobre isso: "...decapitados e crucificados, jogando aos animais e no fogo, amarados com correntes e todas as outras torturas". São Justino. Diálogo com Trifão o judeu, 110.19

A partir do século segundo a única condenação contra o cristianismo foi apenas o seu nome, ou seja, que os seus adeptos eram designados como, “cristãos” e por isso aconteciam tantas capturas. As cartas de Plinio, o Segundo, prefeito romano na província de Bitínia descrevem a injustiça dessa condenação. A questão decisiva de Plinio no caso dos cristãos foi que, apenas o seu nome consistia um fator digno de punição.[119] Na segunda metade do século II o imperador Marco Aurélio[120] emitiu um decreto para prevalecer a religião do Estado, que obrigava todos os habitantes do Império a participarem da adoração ao Imperador e oferendas sacrificiais. Isso tinha a consequência que, aquelas pessoas que não obedeciam a essas ordens oficiais seriam perseguidos e punidos pelas autoridades romanas (*ΦΕΙΔΑΣ*, 1994).

Além das fontes dos oficiais romanos, em relação aos cristãos, encontramos informações importantes dos intelectuais gentios que, geralmente expressavam um posicionamento negativo e hostil. Muitas dessas informações procedem dos escritos dos Apologistas, que descrevem os posicionamentos dos filósofos e intelectuais dos dois primeiros séculos, seja negativamente, seja positivamente. De lado negativo o romano *Marcus Cornelius Fronto*, que foi professor e amigo de Marco Aurélio, é o primeiro adversário intelectual do cristianismo, que caracterizava os cristãos como um grupo de malfeitores que eram opositores aos deuses e por isso, consistiam ameaça publica passíveis de serem acusados.[121] O Fronto segue a posição negativa do Tácito, Suetônio e Plinio, o Jovem, que condenaram rigidamente os cristãos.

As informações ambíguas e muitas vezes confusas sobre os ensinos e a vida religiosa do cristianismo continuavam a chegar a pessoas intelectuais do século II de

---

[119] A correspondência de Plinio o Segundo com o imperador Traiano oferecem muito importantes informações sobre a perseguição local dos cristãos na província romana de Bitinia. As cartas de Plinio e do imperador mostram a política oficial das autoridades romanas em sua relação com a Igreja cristã que tentava ser reconhecida no mundo greco-romano. Eusébio de Cerareia. História da Igreja**,** 33. PG, 20. 285A e 6. PG, 20, 309C.

[120] O imperador Marco Aurélio é considerado como o filósofo mais eminente da dinastia mais “filosófica” dos imperadores dos Antoninos que governaram o século II d.C., e o último representante oficial do estoicismo. Porém, foi o perseguidor mais rigoroso dos cristãos dessa dinastia, que demonstra a sua decisão de eliminar com eles. Esse fato demonstra, talvez que entendia o ensino da Igreja como um “adversário filosófico” oposto do estoicismo, que ele mesmo era adepto (CHRISTOY, 1978). São Justino foi martirizado sob essa perseguição de Marco Aurélio que “ecoa” a possível ameaça dos ensinos cristãos, representados na própria Roma por a escola filosófica de Justino.

[121] Não sobreviveu nenhum dos escritos de Marcus Cornélius Fronto, porém, o apologista romano Minucio Felix na sua apologia, “Otavio” traz uma discussão entre um cristão e um pagão com a intenção convertê-lo no cristianismo. Minucio Felix, Otavio. 9.6, 31.1-2 (Cross, F. Leslie. The early Christian Fathers. London: Duckworth, 1960). Talvez, essa apologia de Minucio Felix era conhecida por São Justino nas suas apologias perante do imperador Marco Aurélio.

uma forma cada vez mais curiosa. O filósofo Epícteto (50 d.C.-135 d.C.) foi surpreendido com o comportamento dos cristãos diante do martírio, pois não retorceriam, mas permaneciam fiéis até o fim.[122] O médico Galenos apresenta a comunhão dos cristãos de uma forma ingênua, visto que estavam concentrados em princípios e ordens morais que remetiam a antiga ética filosófica. Todavia, ele pôs em dúvida muitos dos ensinos cristãos que se referiam a questões da fisiologia do organismo humano, embora fossem questões técnicas e não de fé.[123] O sofista e escritor de sátiras, Luciano de Samósata, de um lado apresenta os cristãos como pessoas de um nível espiritual inferior, ingênuas, crédulas que são influenciados por impostores (*ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ,* 2006), enquanto, de outro, observava que os cristãos eram responsáveis para a destruição da idolatria, porque eles destacavam a imbecilidade dos ídolos.[124]

O mais severo e polemico posicionamento negativo do século II foi do filósofo neoplatônico Celso, onde na sua obra "A verdadeira Palavra" – Alethês Logos (*Αληθής Λόγος*)[125] tentou destruir todos os argumentos e ensinamentos do cristianismo. A particularidade do modo como Celso desenvolve seus argumentos é apresentar todos os tipos das acusações, ou seja, políticos, sociais, filosóficos e religiosos, que se referem, tanto à pessoa de Jesus Cristo, quanto à fé e aos ideais éticos dos cristãos. Podemos dizer que na sua obra, "A Verdadeira Palavra", Celso resumiu e representou todas as acusações que o judaísmo e os gentios com seus representantes acumularam até na sua época. Ele conhece as tradições religiosas judaicas e gentílicas, mas, não pode perceber o fato de que, como é possível que o cristianismo sendo uma comunidade de diferentes raças e nações poder crer numa só verdade e

---

[122] *Επίκτητος. Διατριβαί, 4,7.1-6.* Epicteto chama os cristãos, Galileus.

[123] *Γαληνός. Περι Διαφοράς Σφυγμών, βιβλίο II.4,* (NOVAK, 2008)

[124] Philipp Carrington na sua obra menciona que Luciano observava em relação do desaparecimento da idolatria na região da Bitinia e de Pontos, que era cheia de ateus e cristãos. Como ateus considerava os adeptos da filosofia de Epicuro e, sobre os cristãos declarava que eram a causa da destruição da idolatria, porque eles destacavam a imbecilidade dos ídolos (CARRINGTON, 1957, p. 433).

[125] Celso publicou essa obra por volta o ano 178 d.C., dividindo-a em quatro partes muito bem elaborados e argumentados, exercendo uma crítica rigorosa que tentava desfazer os fundamentos essenciais da fé e vida religiosa dos cristãos. Durante setenta anos, quase, por parte da Igreja não havia nenhuma resposta adequada de debater os argumentos expostos por Celso, até finalmente, Orígenes, por volta do ano 254 e depois de pedido do seu amigo Ambrósio, escreveu a sua obra, "Contra Celso" – *Κατά Κέλσου*, onde em seis capítulos expõe a tese de Celso e a derroga depois de uma "minuciosa análise" – *σωματοποιήσαι τόν λόγον* (somatopoiesai ton logon). Orígenes decidiu escrever essa obra, por um lado, depois de incitação do seu amigo Ambrósio e, de outro que foi convencido que, a partir dessa polemica rigorosa de Celso, a fé de muitos cristãos acabava ser abalável e provocava perturbação por tantos anos. *Ωριγένης, Κατά Κέλσου, ΒΕΠΕΣ, τόμος 9.*

um apenas princípio, ou seja, uma lei comum divina e não a lei religiosa do seu povo de origem. Por isso, condena os cristãos que abandonaram as suas convicções e crenças que seguiam anteriormente na sua vida religiosa nacional.[126]

Vivendo nesse contexto hostil e polêmico por parte dos judeus e gentios, os cristãos conscientemente perceberam que são diferentes deles e constituem a "terceira espécie humana". Na sua tentativa de pôr as bases e consolidar a verdade revelada por Cristo Jesus, foram obrigados a reagir por meio de escritos direcionados, tanto aos judeus, quanto aos gentios de formação intelectual e filosófica. Por isso, tendo eles mesmos, também, uma noção dos ensinos filosóficos da sua época, passaram a defender a sua fé com a mesma ferramenta, ou seja, usando os mesmos conceitos e termos da filosofia, dando-lhes, porém, novo sentido. Desde o período clássico da cidade de Atenas, e nos anos do Império Romano, também a filosofia grega em sua maior parte era teologia, que possuía caraterísticas claramente "soteriológica" que tentava oferecer às pessoas a salvação da tristeza e do mal (*ΖΗΖΟΥΛΙΑΣ,* 2016).

Sendo assim, nesse período complexo do século II d.C., onde o sincretismo religioso se misturava com as várias teorias filosóficas, era senso comum principalmente, entre os pensadores e estudiosos do mundo greco-romano que a filosofia, por meio do raciocínio e do discurso humano buscava constatar a verdade absoluta, ou seja, a causa dos entes e do "Ser Absoluto". O cristianismo no seu fundamento inicial tem a convicção de que a revelação[127] de Deus é o critério absoluto da busca humana, enquanto o pensamento filosófico usa o discurso racional e a

---

[126] Na obra de Celso "Palavra Verdadeira" – *Αληθής Λόγος*, observamos que a racionalidade aparente na expressão de qualquer discurso, que era o caraterístico da filosofia helênica, julga rigorosamente a "ingenuidade" cristã e seu ensinamento simples que alcançava cada vez as camadas sociais mais altas. Isso tinha a ver com o aparecimento, principalmente dos intelectuais e educados cristãos do segundo século, onde, o cristianismo não se autodenominava, apenas como mais um sistema filosófico, mas, a única e verdadeira filosofia, no caso de Justino e, algumas vezes, como a conclusão da filosofia helênica (ΠΗΛΙΟΥΡΗΣ, 2008)

[127] As verdades cristãs em relação da busca de Deus são reveladas pelo Ele próprio, por meio dos profetas e homens escolhidos por Ele, porém, a revelação se aperfeiçoa na pessoa de Jesus Cristo. Assim, desde sua fundação a Igreja, por meio dos seus ensinos que boa parte estão expostos nos livros do Novo Testamento (Mt.11.25; Lc.2.32; Ef.1.17; 1Pe.1.10-12) e, mais tarde, por meio dos Apologistas, declara que o conhecer de Deus, por razão humana pode ser parcial, mas, de uma forma abstrata, não pode ser na sua plenitude; isso acontece apenas, com a encarnação de "*Logos*" onde Deus se torna conhecido pelas pessoas, por meio do seu Filho Jesus Cristo. Sobre isso Justino diz que, "apesar de que, os vários nomes que foram dados a Deus pelos homens são incompreensíveis, a Sua existência é inata na natureza e na convicção do ser humano" – *Θεός προσαγόρευμα ούκ όνομα έστιν, αλλά πράγματος δυσεξηγήτου έμφυτος τή φύσει τών ανθρώπων δόξα* (2Apol. 6.96).

revelação parcial no seu questionamento. O objeto do cristianismo é o Filho de Deus e o objeto da filosofia é o "logos eterno", ou seja, a primeira "arque" – *αρχή* (princípio). Os dois empreendam a mesma busca de objeto e têm entre si uma relação estreita e orgânica. No cristianismo, portanto, o aperfeiçoamento da revelação acontece por meio do "Logos Divino" encarnado, como é mencionado pelo apóstolo João: "e o Logos se fez carne" (Jo; 1.14).[128] Por isso, o aparecimento de cristãos intelectuais no século II que defenderam e apresentaram o cristianismo de uma forma "filosófica", possui uma importância significante na história da Igreja.

[128] É muito significante a palavra "carne" – sarx (*σάρξ)* que o apóstolo João usa nesse versículo e não a palavra "corpo" – soma *(σώμα*), porque corpos possuem também, os seres celestiais que são invisíveis, mas, somente o ser humano consiste o seu corpo de carne que está subjacente em corrupção. Com essa distinção, João enfrenta o docetismo da sua época que alegava a convicção que Cristo não se encarnou verdadeiramente, mas, *o Logos* se revelou só aparente – *φαινομενικά,* porque para os adeptos do docetismo era impossível Deus aproximar e unir com a matéria. É caraterístico a citação de João que, provavelmente se refere aos docetistas dizendo que: "Porque muitos enganadores entraram no mundo, os quais não confessam que Jesus Cristo veio em carne. Este é o enganador e o anticristo" (2Jo. 2.7).

## 2. O PERÍODO PÓS-APOSTÓLICO E SUA LITERATURA

O cristianismo não surgiu como um conjunto de ensinamentos teóricos, que foram postos por diferentes pessoas que não tinham ligação entre si, mas, foi apresentado como “Corpo de Cristo”.[129] O termo “cristão” significava aquela pessoa que pertencia na comunidade, ou seja, que tinha vida comum com as outras pessoas da comunidade e participava na liturgia eucarística.[130] Por isso, um dos primeiros nomes dos cristãos era, simplesmente, *ἀδελφοί* – adelfoi, “irmãos”.[131] O princípio e o centro da fé da comunidade era Cristo, pois na perspectiva cristã a palavra profética do AT fora cumprida na pessoa de Jesus de Nazaré.[132] Isto pode ser percebido nas “Confissões da Fé” desse período, onde, enquanto Cristo é a pessoa central, Deus não é mencionado em todas essas confissões. Sendo assim, nesse capítulo abordaremos o desenvolvimento da Igreja e sua literatura, pelos sucessores dos apóstolos de Jesus, onde é inserido também, o filósofo e mártir Justino com sua produção literária que segue a tradição apostólica.

### 2.1 O desenvolvimento e organização litúrgica da Igreja

O Cristianismo[133] e a Igreja – pois, a relação íntima e inseparável do Cristianismo com a igreja desde o começo da sua história – nas suas raízes históricas, nasceram

---

[129] “Pois todos fomos batizados por um só corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres... vós sois o corpo de Cristo e, individualmente, membros desse corpo” (1Co 12.12,27).

[130] “E eles perseveravam no ensino dos apóstolos e na comunhão, no partir do pão e nas orações” (At. 2. 42)

[131] Enquanto nos evangelhos o termo “irmão”, em boa parte é usando com o sentido mais amplo, ou seja, a relação entre os irmãos biológicos, ou em outros casos, de pessoas da mesma origem étnica ou religiosa, nos primeiros livros do Novo Testamento, nas cartas de Paulo aos Tessalonicenses (1.4) e aos Coríntios (1.10), o termo “irmão” adquire mais o peso teológico, que tem a ver com a relação de Cristo Jesus com seus discípulos depois da sua ressureição: “E Jesus disse-lhe ainda: Não me segures, pois ainda não voltei para o meu Pai. Mas, vai a meus irmãos e dize-lhes que estou voltando para meu Pai e vosso Pai, meu Deus e vosso Deus” (Jo 20.17). Mais tarde e segundo do livro de Atos (11.6) na cidade de Antioquia os seguidores de Cristo foram chamados, pela primeira vez Christianoi – *Χριστιανοί.*

[132] Essa perspectiva da comunidade aparece claramente na carta aos Hebreus (1. 1-2): “No passado, por meio dos profetas, Deus falou aos pais muitas vezes e de muitas maneiras; nestes últimos dias, porém, ele nos falou pelo Filho, a quem designou herdeiro de todas as coisas e por meio de quem, também criou o universo”.

[133] Embora que, o problema do termo “cristianismo” e sua origem histórica na tese apresentada não é o principal objetivo, o adotamos e o usamos como foi o seu uso na cidade de Antioquia, que todos os seguidores e discípulos de Cristo Jesus, judeus, gregos, sírios, romanos, várias nações da mesopotâmia e da Ásia Menor, independente da sua origem étnica, língua e religião foram chamados cristãos. Em Antioquia temos essencialmente a primeira comunidade cristã num ambiente urbano, além da Igreja de Jerusalém. A designação “cristão” tornou-se necessária, quando ficou claro que os fiéis em Cristo haviam abandonado o modo da sua vida gentílica, mas não haviam ingressado no

através do judaísmo antigo, que inicialmente era considerado como “ramificação” dele, um movimento conhecido como: “A Separação das Ruas”[134] (MARTIN, 2001). O próprio Jesus Cristo frequentava as sinagogas da Galileia tendo como alvo principal ensinar, sendo admirado em Nazaré pelo seu ensino. A mesma estratégia de evangelização seguiu os helenistas judeus cristãos, pois continuavam a frequentar as sinagogas como o protomártir Estevão,[135] Paulo com Barnabé[136] e mais tarde Paulo e seus companheiros de viagens missionarias.[137] A adoração de Cristo Jesus era o ponto de destaque em todas as comunidades cristãs espalhadas pelo Império Romano orando: “amem, venha Senhor Jesus” (1Co. 16.22, Ap. 22.20, Didaqué.10.6).

Sendo assim, mesmo que os primeiros cristãos fossem oriundos do judaísmo, ligados às sinagogas judaicas, o alvo inicial das missões cristãs foi a sinagoga. Muitos elementos litúrgicos da adoração cristã têm as suas raízes na tradição judaica, seja da adoração no Templo, seja aa oração na sinagoga. É caraterístico o fato de que Tiago menciona na sua carta pastoral, que os cristãos tinham criado as suas próprias sinagogas (Tg 2.2), onde, provavelmente o termo significava a reunião dos cristãos para oração. Por razões históricas a adoração cristã foi associada à forma litúrgica judaica. Porém, os cristãos tinham a consciência de que eles formavam o novo povo eleito de Deus, os quais se tornaram filhos de Abraão, como Jesus profetizou sobre eles (Mt.3.8), e são herdeiros das promessas, da aliança e da adoração de Deus verdadeiro que foi revelado na pessoa de Jesus Cristo ΦΟΥΝΤΟΥΛΗΣ (1966). Por isso, parece que a tradição inicial de uma “sinagoga cristã” que não continuou existir,

judaísmo, como haviam feito até então os prosélitos. Pessoas que antes pertenciam em vários grupos étnicos e judeus também, aderiram à Igreja de Antioquia formando uma nova comunidade religiosa com a adoração própria a Deus, fé comum no nome de Cristo Jesus, com a sua identidade e autonomia de sus ações próprias. Nesta cidade, portanto, os cristãos distinguiam-se dos judeus, os quais a partir de meados do século II a.C., foram reconhecidos como um grupo étnico e religioso separado, mantendo os seus costumes e tradições adorando Deus de acordo com a sua fé; “Em Antioquia foram os discípulos pela primeira vez, chamados cristãos” (At. 11.26).

[134] Nessa junção religiosa que acontece pela primeira vez, entre os judeus e os cristãos oriundos dos gentios, são apresentados que os dois grupos começaram juntos a sua caminhada em Cristo, como uma entidade unitária, mas, num momento eles foram separados entre si e, o cristianismo acabou seguir outra direção que tinha a ver com a sua missão no mundo. Essa separação alguns estudiosos a colocam a partir da destruição do Templo por Tito, o ano 70 a. C., e outros alegam o ano 135 d.C., quando, depois da revolução de Bar Cohba e da proibição dos judeus entrarem em Jerusalém, que foi renomeada como, *Aelia Capitolina*, a liderança da Igreja de Jerusalém passou aos cristãos oriundos dos gentios (Eusébio. **História da Igreja. IV**, vi.4.

[135] Atos dos Apóstolos, 6.9

[136] Atos dos Apóstolos, 13.5, 14.1

[137] Atos dos Apóstolos, 16.13, 17.2, 17.10, 17.17, 18.4

como podemos constatar de textos no evangelho de Mateus, que foi escrito, provavelmente, após de carta pastoral de Tiago.[138]

Os primeiros seguidores de Jesus e aquelas pessoas que se converteram no dia de Pentecostes ao seu evangelho, não mantinham alguns dias e períodos sagrados específicos, como também, não efetuavam algum tipo ritual religioso em altares e templos, como os seus contemporâneos judeus e gentios. Além disso, BRADSHAW (2010) descrevendo a adoração dos cristãos a Deus refere-se que em Atos 2.42, onde não havia um grupo especifico para intermediar entre eles e Deus, mas, todos estavam reunidos para orar, para ler as Escrituras, para batizar os novos fiéis e realizar sua ceia Eucarística.[139] Antes da destruição do Templo de Jerusalém pelo general romano Tito e como aparece no livro de Atos, a adoração dos cristãos acontecia tanto no Templo, quanto nas casas particulares, que Paulo chama de "Igreja da Casa" – *κατ΄ οίκον εκκλησία* (*kat΄ oikon ekklesia*),[140] onde todos estavam reunidos e participavam da adoração a Deus (ADAMS, 2013).

É evidente que a mensagem cristã apresentava uma nova proposta (Jo 13 34-35), ou seja, uma vida transformada do ser humano com o seu relacionamento com Deus e, tendo como alvo o amor incondicional ao seu próximo (1Co 13.4-5). Essa "práxis empírica", ou seja, uma experiência viva com Deus, inicialmente na tradição judaica aonde, mais tarde chega ao seu ápice na pessoa de Cristo Jesus, atraiu tanto

---

[138] Segundo Richards (2004) a carta de Tiago é considerada uma das primeiras que foram escritas, entre 45-48 d.C., onde existiam ainda comunidades de cristãos judeus. Mateus descreve o conselho de Senhor Jesus aos seus discípulos de orarem nas casas e, mais ainda, no seu quarto escondido para evitarem as orações de hipocrisia nas sinagogas (6.6). Além disso, as sinagogas são referidas como lugares de martírio dos cristãos pelos seus perseguidores judeus, algo que evidentemente declara que o sentido da sinagoga se tornou censurável na consciência da Igreja da segunda metade do primeiro século d.C. (Mt. 10.17). Mais tarde no século III, Epifânio acusa os ebionitas que seguiam os rituais judaicos, porque chamavam as suas reuniões sinagoga e não Igreja (PG. 41,436). Provavelmente, a acusação de Epifânio tinha a ver com a substituição do termo "Igreja", porque o termo "Sinagoga", não era ainda expulso quando estava usado pelos cristãos, paralelamente com o termo "Igreja". Irineu chama a Igreja como "Sinagoga de Deus". Contra Hereges, PG.7,861.

[139] Informações importantes sobre a adoração e práticas das primeiras comunidades nas obras: A. Cabaniss, Pattern in Early Christian Worship. Macon, Mercer University Press, 1989. K. W. Stevenson, The First Rites. Worship in the Early Church. Collegeville, Liturgical Press, 1989. E. Ferguson (έκδ.), Studies in Early Christianity. A Collection of Scholarly Essays, τ. 15, Worship in Early Christianity, New York, Garland, 1993. J. D. Zizioulas, Primitive Christianity. The Original Spirituality. Church 3 (1987) 10-14.

[140] Esse termo não é exclusivo de definir absolutamente as comunidades locais cristãs, pois é referido no Nono Testamento, apenas quatro vezes: Rm.16.5, 1Co.16.19, Cl.4.15, Fm.1.2. Além disso, Paulo usa também, outras frases quando se refere nelas, como, "a Igreja de Deus" (Rm16.1, 1Co.1.2, 10.32), "as igrejas" (2Co.8.1,18, 11.8, Gl.1.2,22), "na Igreja" (1Co.11.18), "na Igreja aos Tessalonicenses" (1Ts.1.1).

os judeus da Palestina e da diáspora, quanto um bom grupo do mundo intelectual greco-romano, que era aberto a novas ideias e tradições religiosas. Porém, a questão da sobrevivência das comunidades cristãs nos dois primeiros séculos, no âmbito de sincretismo religioso imenso e ecletismo filosófico[141] é um fato que dificilmente podemos interpretar com as categorias atuais. As mudanças cosmo-históricas nos reinos helenísticos e no Império Romano, com suas ideologias políticas e religiosas,[142] na qual o fator central era a adoração e o culto no imperador,[143] dificultava a aceitação da mensagem do evangelho pelos povos que buscavam um resgate da sua decepção diária.

Obviamente, quando mencionamos o papel significante dos helenistas cristãos na expansão do evangelho de Cristo às nações, o nosso pensamento nos leva ao apóstolo Paulo, o "protagonista" da obra missionaria que se dedicou mais do que todos (1Co 15.10) a fundar e organizar igrejas locais no território imenso do Império. Não são apenas as três viagens missionarias e seus perigos que ele enfrentou, nem as outras religiões com suas formas de adoração também, que eram rivais e eficazes em divulgar a sua proposta religiosa. A preocupação e o problema maior de Paulo foram as discussões e oposições internas, onde havia a dificuldade da formulação do posicionamento teológico do cristianismo, ou seja, a criação de uma comunidade onde todas as propostas e perspectivas dos seus membros seriam respeitadas e, em sequência a própria comunidade acabaria tomando a sua posição legal na sociedade greco-romana (*ΜΕΛΕΤΣΗ,* 2017).

---

[141] O termo "ecletismo" na filosofia ou na teologia, nos diferentes sistemas de pensar declara a tendência de escolha, aquelas teorias que aparecem mais corretas, sem, porém, ser adotado no seu conjunto o sistema inicial, onde pertence a cada teoria. A escolha tem por fim de criar uma teoria com coesão interna. O ecletismo se distingue do sincretismo, pois o sincretismo é considerado que mistura elementos heterogêneos com uma forma irrefletida, sem crítica (ΜΠΑΜΠΙΝΙΩΤΗΣ, 2002).

[142] Houve um deslocamento contínuo das pessoas, que não se sentiam como morando num lugar concreto ou que tivessem laços particulares com o seu ambiente sócio-político que viviam até então. Elas se afastaram do seu território anterior, indo para longe de seus lares paternos, tendo em vista darem um novo sentido à sua vida, a qual se tornava cada vez mais problemática (ΠΑΧΗΣ, 1999). A mesma tendência de peregrinação humana que acontece esse período aparece na obra do historiador Diodoro da Sicília. Não é por acaso, que desde começo da sua obra, ele faz uma comparação com a peregrinação de Ulisses, escrevendo: "*πολλών άνθρώπων ίδεν άστεα καί νόον έγνω",* (ele conheceu várias cidades de diferentes povos e compreendeu os seus pensamentos). A tradução é do autor. *Διόδωρος Σικελιώτης. Βιβλιοθηκης Ιστορικής. Απαντα 1. Βιβλίο 1. Εκδόσεις Κάκτος, σ. 18-19.*

[143] O fundamento crucial onde em cima dele era devida a existência e o elo coesivo do Império Romano foi a adoração e o culto ao imperador, o qual, desde época de Otavio Augusto tinha sido concentrando na sua pessoa, todas as autoridades absolutas e divinizadas (CROOK, 2008).

Talvez, essa “polifonia” dentro na Igreja entre os cristãos, judeus e gentios, em relação ao ensino apostólico, tinha a ver com a sua diferença nacional, racial e social que separava as pessoas, por isso Paulo declarou que: “Não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher; pois todos são um em Cristo Jesus”. Todavia, o cristianismo não era a única religião a constituir comunidade tendo laços comuns entre os seus membros. As religiões de “mistérios helênicos”, pelo menos na sua última fase histórica, aceitavam pessoas de diferentes classes sociais e, mulheres também. Porém, essas religiões de mistério não se constituíam comunidades, ou igreja, e a sua mensagem estava destinada ao indivíduo, pois prometiam salvação depois da morte e através de uma rigorosa puridade. Em contraste, a Igreja cristã constituía o corpo de Cristo e o povo de Deus vivo, que constituía o Reino celestial, não individualmente, mas coletivamente, enfileirado numa comunidade hierárquica estando em comunhão entre os irmãos, em Cristo Jesus (*ΧΑΤΖΗΣΤΑΜΑΤΙΟΥ,* 2019).

Paulo anunciou o evangelho nas grandes cidades do seu tempo, centros comerciais e intelectuais usando o grego, que era a língua “franca” e, se relacionou com representantes das autoridades romanas, enquanto parece que desenvolveu também, ações filosóficas. Ele aproveitou todos os meios e modos que as várias associações de culto pagãs usavam para expandir as suas convicções religiosas. Um fator importante era que essas associações permitiam aos seus membros frequentar e participar livremente de outros cultos e religiões, pois a religião era importante no Império (COLLAR, 2013). Nesse sentido, é evidente que as igrejas locais que foram fundadas não seguem um padrão de organização concreto, explicito e unitário nas suas comunidades, mas, parece que são influenciadas, tanto pelas particularidades do ambiente local, quanto de elementos das outras associações de culto. A adoção de vários elementos nas comunidades cristãs talvez seja devida à diferente proveniência dos seus membros.[144]

[144] Isso tem a ver com o ambiente multicultural, racial, regional, religioso e político que carregavam os participantes nas comunidades, onde cada um levava os seus costumes, as suas éticas e comportamentos, e suas convicções sobre a vida religiosa. Na busca dos estudiosos de descobrir a origem dos diferentes elementos essenciais nas primeiras comunidades cristãs chegaram a discussões diferentes, em relação das influências qualitativas e quantitativas que exerceram as várias associações de culto no cristianismo. Alguns alegam influências das sinagogas judaicas, outros das escolas filosóficas e outros as crenças orientais. Richard S. Ascoungh. *What are they Saying about the Formation of Pauline Churches.* Paulist Press. New York, 1998.

Quando tratamos a questão da organização e da adoração na Igreja no primeiro século d.C., remetemo-nos às epístolas pastorais, onde o seu escritor descreve o papel significante dos líderes e suas responsabilidades nas comunidades locais. Porém, inicialmente, no livro de Atos e nas epístolas de Paulo, enviadas para determinadas comunidades locais, apresenta a Igreja funcionando como corpo de Cristo (1Co 12.12-27, Rm 12.5), sem distinções sociais, nacionais e raciais entre os seus membros (Gl 3.27-28). Segundo Dunn (1984), cada um deles participava com equivalência na efetuação das funções que assumia, para contribuir no desenvolvimento e sobrevivência da Igreja. Nessas comunidades primitivas prevalece a perspectiva escatológica, ou seja, de uma volta breve de Cristo, a convicção de que o tempo já está próximo.[145]

As comunidades carismáticas no seu caráter interno definem – onde ainda não é evidente alguma organização litúrgica mais elaborada – os cargos oficiais baseados nos dons, ou seja, nas manifestações particulares do Espírito Santo, como elas se tornam percebidas no ministério de palavra, ou às atividades diaconais da comunidade. Os dons são os presentes imediatos da graça de Cristo em pessoas diferentes (DUNN, 1984). Por essa razão, existe uma equivalência entre os membros e não há necessidade de uma liderança organizadora. Porque a igreja é liderada por Cristo, que ofereceu o dom do ensino por excelência aos apóstolos, aos profetas e os mestres da palavra (CAMPBELL, 1994). Alguns estudiosos observando as cartas pastorais percebem o caráter estruturado e o estabelecimento de cargos e funções litúrgicos que, principalmente, Paulo ordena aos seus destinatários, e alegam a ideia de que a Igreja perdeu a sua simplicidade inicial e se tornou uma instituição jurídica.[146]

---

[145] Rm; 13.11-12, Fl; 4.5, Hb; 10.25, Tg; 5.8, 1Pe; 4.7, Ap; 1.3, 22.10.

[146] Walter Lowrie que estudou a obra de Rudolf Sohm,s, o qual alegou essa ideia de uma Igreja carismática sem funções hierárquicos sobre a organização da Igreja nos primeiros séculos d.C., menciona que, na igreja no caso do dom é necessária a obediência, como também, no cargo litúrgico. A diferença, porém, é que a obediência no dom não procede de regras e leis, mas, se trata de uma escolha livre, a qual procede da convicção que a doação do dom numa pessoa consiste da livre vontade de Deus. LOWRIE, Walter. *The Church ande Its Organization in Primitive and Catholic Times*, 1904. Também, a obra de Martin Dibelius e Hans Conzelmann, The Pastoral Epistles (1972, pp.7-10) onde descrevem o caráter da Igreja, como aparece nas epistolas pastorais, que os cristãos não estão mais centralizados na segunda vinda de Jesus, mas, no fato que a salvação já foi feita na encarnação de Cristo, por isso, a Igreja deve ser preparada para uma longa permanência no mundo para cumprir a sua missão.

Embora as cartas pastorais, escritas possivelmente depois das cartas autênticas de Paulo,[147] apresenta uma mudança significativa nas funções litúrgicas, são mais organizadas, não devemos isolá-las do seu contexto missionário que Paulo tinha sido assumido. Porque, Paulo não valorizava os dons, apenas no seu conteúdo carismático e extático, que são separados das atividades diárias da Igreja, mas, também, encorajava a ação pastoral do aconselhamento contínuo que contribui para a edificação dos seus membros (CAMPBELL, 1994). Assim, Paulo convida as comunidades a reconhecerem essas ações, valorizá-las e obedecerem àquelas pessoas que efetuam essa obra.[148] Além disso, o apóstolo das nações enfatizava a necessidade do ensinamento e da restrição dos dons que possuem caráter extático, principalmente da *glossolalia*, para evitar as críticas negativas de pessoas que não eram os membros da Igreja (1Co 14.22-24).[149]

A distinção litúrgica que, aparentemente, alguns estudiosos observam nos escritos de Paulo, entre uma igreja carismática e uma hierárquica, é fragmentada e não completa, porque generalizam um fato isolado que acontecia numa igreja local, em Corinto. No entender da *Μελέτση* (2017) a tentativa de isolar um problema dessa Igreja, invalida de aceitar que isso acontecia em todas as comunidades. A igreja da cidade de Filipos que foi a primeira comunidade cristã que o apóstolo Paulo fundou na Europa e, mantinha sempre um relacionamento muito íntimo com ele, apresenta uma estrutura organizada constituída com “bispos e diáconos”.[150] igualmente Fatum (2005) atribui uma dimensão política muito importante e precisa sobre a organização das igrejas por Paulo. Tendo em vista que o cristianismo deve ser aceito na sociedade greco-romana, por meio da sua mensagem ecumênica e salvadora, Paulo apresentou a Igreja como uma “Politéia” [151] – *Πολιτεία* (Estado), fazendo uma abordagem

[147] As cartas pastorais, I e II Timóteo e ao Tito foram escritas perto do final da morte de Paulo, entre 64-67 (RICHARDS, 2004).

[148] 1Co; 16.15-16, 1Ts; 5.12.

[149] Sobre a necessidade do ensinamento que Paulo aconselha os coríntios, usando o termo da profecia, se for interpretado em relação de Atos 13.1 com dilatabilidade, então deve ser incluindo na área do ensino. Todavia, em cada ocasião deve ser esclarecido o seu conteúdo, porque o termo profecia pode ser interpretado de diferentes maneiras (CAMPBELL, 1994).

[150] “Paulo e Timóteo, servos de Cristo Jesus, a todos os santos em Cristo Jesus que estão em Filipos, com os seus epíscopos e diáconos” (Fl 1.1). Nas escavações arqueológicas na cidade de Filipos foram descobertas igrejas, datadas do século V e VI d.C., tendo ao redor da parte do seu altar, assentos para os presbíteros que serviam na igreja. Isso remete na carta de Paulo aos filipenses onde fala, sobre mais de um presbítero que liderava a igreja local.

[151] O termo, “Politéia” – *Πολιτεία* é tirado da sociedade helênica e se refere, em geral, na cidadania que possui alguém num determinado Estado político, onde segue e obedece nas ordens e leis deste Estado. O termo aparece duas vezes no Novo Testamento, (At 22.28, e Ef 2.12) que tem o sentido,

cuidadosa das coisas socioculturais e da correlação natural entre a fé cristã e seu comportamento social.

Geralmente, o desenvolvimento do cristianismo como está apresentado nos livros do Novo Testamento, na compreensão da *Μελέτση* (2017) pode ser dividido em três períodos: a) o período do ensinamento de Jesus, b) o período da ação missionaria de apóstolo Paulo e c) o período da tentativa dos líderes pós-apostólicos de tornar a Igreja aceita organicamente e incorporada na sociedade romana. Em todos esses períodos o elemento essencial foi a adoração, porque ela é alcança todas as pessoas, todos os povos e línguas tendo como único alvo de se reunissem juntos numa assembleia comum, por meio de Cristo Jesus, que adorará o único Deus, criador do céu e da terra (*ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ*, 1980). Todavia, devemos ter em vista que o alvo da expansão do cristianismo, tendo como meios de obtenção desse alvo o ensino e obra missionaria, toma caráter diferente em cada período e depende toda vez da reação dos romanos.

### 2.1.1 As Escrituras dos Pais Apostólicos até o século II d.C.

Nesse ponto, devemos esclarecer que na nossa pesquisa, em relação aos livros das Escrituras, do Antigo e do Novo Testamentos, os quais a Igreja considerou como canônicos e inspirados por Deus, não serão estudos separadamente da sua "práxis litúrgica", pois, ela estava presente no corpo de Cristo. Não trataremos também questões e métodos da crítica textual contemporânea, apesar de que é evidente a sua importância nos estudos da restauração dos textos bíblicos. O nosso interesse e intenção como foi apresentado, desde a introdução desse trabalho é a teologia e cristologia do Antigo [152] e do Novo Testamento e, como esses textos foram interpretados à luz de Cristo pelos escritores pós-apostólicos até na época de Justino.

na passagem de Atos, a cidadania que possuíam o centurião e Paulo e, na passagem de Efésios, onde o termo se refere aos cristãos, ou seja, dos gentios que não pertenciam na comunidade do povo Israel. Na carta de Filipenses (3.20) Paulo usa o termo, "Politeuma" – *Πολίτευμα*, que é sinônimo do termo, "Politéia" que se refere no cidadão que o seu comportamento é ligado nas leis e nas ordens do Estado, que no caso dos filipenses, onde depois da sua conversão na fé de Cristo se tornaram cidadãos do céu, por meio da sua mudança espiritual e seu comportamento social.

[152] Devemos esclarecer que o termo "Antigo" tem proveniência, claramente cristã e foi estabelecido depois da formação dos livros do Novo Testamento. Na presente pesquisa o termo é usado convencionalmente, pois se trata principalmente, sobre a coleção dos livros à parte, que consistiam as Escrituras Sagradas, nas quais foi incorporada por escrito, a Palavra revelada de Deus, que tinha como receptor inicial o seu povo escolhido, Israel, tendo como pressuposto ele se aguardar a sua aliança (Ex 19.5).

Segundo Ματσούκας (1985) nos livros das Escrituras estão incluídas informações, onde as “teofanias”, os eventos soteriológicos e o seu ensino são transmitidos numa comunidade histórica,[153] que tem um caráter eclesial e teológico. Essa abordagem chegou também aos Pais apostólicos[154] onde nos seus escritos guardaram os ensinamentos apostólicos, como é mencionado pelo apóstolo Paulo.[155] É por esse ângulo que me proponho abordar o assunto.

A definição do cânon do AT[156] é o principal problema que enfrenta o estudioso da Bíblia, no seu encontro para estudá-la. Trata-se de um problema que tem ligação imediata com a sua inspiração e autoridade, com a sua qualidade como fonte da Revelação Divina. A ambiguidade que apresenta o cânon do A.T, tanto em relação do número dos seus livros, quanto o seu conteúdo, tem levantado muita discussão entre dos teólogos da crítica textual, os quais desenvolveram diferentes teorias para explicar a sua origem e seu caráter eclesiástico. Todas essas teorias, porém, têm uma base

---

[153] É comum de encontrarmos nos livros do NT a palavra, as “Escrituras” referindo ao Cristo “pré-encarnado” que o AT apresentava aos seus livros: “nunca lestes nas Escrituras”? (Mt. 21.42); “e cumpriu-se a Escritura que diz...” (Mc. 15.28); “e começando por Moisés e por todos os profetas, interpretava-lhes o que foi escrito sobre ele em todas as escrituras” (Lc. 24.27); “quem crê em mim, como disse a Escritura...” (Jo. 7.38); “...examinando cada dia nas Escrituras se estas coisas eram assim” (At. 17.11); “o qual antes havia prometido pelos seus profetas nas santas Escrituras” (Rm. 1.2); “Cristo morreu segundo as escrituras, e que foi sepultado, e que ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras” (1Co. 15.3). Por isso, a frase “segundo as Escrituras” – kata tas grafas (*κατά τάς γραφάς*) é uma informação que é recebida e transmitida dentro na tradição litúrgica da comunidade, onde não poderia ter validade fora dessa tradição cristã. Portanto, a vida da Igreja é uma continuação histórica, onde acontecem as teofanias e os fatos da salvação e, onde sempre é presente a aparição da gloria divina (Ματσούκας, 1985).

[154] Sobre os Pais apostólicos veja o subtítulo 2.2

[155] “O que ouviste de mim, diante de muitas testemunhas, transmite a homens fiéis e aptos para também, ensinarem a outros” (2Tm; 2.2). O ensino apostólico como é evidente nesse texto era algo “obrigatório” de ser transmitido nas outras gerações, por meio de pessoas “fiéis que estarão aptos entregar aos outros”. Essa ordem de Paulo podemos observar nas cartas e nas obras dos Pais apostólicos.

[156] Um papel significativo na incorporação de leituras bíblicas do A.T, por parte da Igreja para suas necessidades litúrgicas e missionarias foi a adoção do texto da Septuaginta, sem problematização sobre a canonicidade dos seus livros de onde eram tiradas as suas leituras pelos escritores do N.T. Na abordagem de *Κωνσταντίνου* (2004, p.95), “este fato aparece que constituiu uma diferença, entre de textos bíblicos que eram lidos na adoração de Deus na Sinagoga e na Igreja.” As diferenças que menciona Κωνσταντίνου têm a ver com a comparação dos dois textos que temos a nossa disposição atualmente: a) o texto Massorético e b) o texto da LXX. Porém, devemos levar em conta que, três séculos antes da encarnação de Cristo, por meio da versão grega da LXX foi produzida uma vasta literatura hebraica, escritos diretamente na língua grega onde, posteriormente, segundo rabino grego, Sambetai (2016, p. 356-358), “a entrada de boa parte de vocabulário de palavras gregas no Talmud e no Midrash, indica a grande difusão de elementos da língua grega entre os judeus eruditos.” É caraterístico o testemunho de Rabi Simon ben Gamaliel, que disse que, no lar do seu pai (Raban Gamaliel B` de Jámnia), funcionava uma escola para aprendizagem da filosofia helênica: “Mil alunos estavam no lar do meu pai, dos quais, 500 estudavam a Torá e os outros 500 estudavam filosofia helênica” (Sotá, 49b). Embora essa declaração não esclareça exatamente o que significam as palavras “filosofia helênica”, pode alguém conjecturar que era ensinada a língua grega e, primeiramente, os elementos básicos do pensamento filosófico grego.

comum, porque os elementos e os testemunhos escritos que são dispostos na pesquisa bíblica, os quais provêm da tradição do judaísmo[157] e da tradição da Igreja são os mesmos.[158] A sua diferenciação que é observada nas duas fontes tem a ver com a maneira da sua consideração hermenêutica e sua avaliação.[159] Nesse sentido, o Cânon do AT, que foi a base para os escritores do Novo, se torna um problema insolúvel, se não levarmos em conta a "práxis empírica e litúrgica" que experimentavam as comunidades cristãs nas suas reuniões.

Sendo assim, no primeiro século d.C., a única Escritura da Igreja e fonte indiscutível que declarava sua fé e princípios éticos era o AT. O valor que possui o AT na vida e na consciência da Igreja nesse período é reconhecido pelos escritores pós-apostólicos, os quais o consideram como texto sagrado e inspirado por Deus, onde Ele fala ao seu povo pelo seu Espírito.[160] Tanto os escritores dos livros do NT que aceitam o AT como texto profético, quanto os Pais apostólicos, também, o usam como a Escritura que anuncia os fatos futuros que acontecerão na pessoa de Jesus. Nesse contexto eles apoiam a tese que, o próprio Cristo fala nela pelo teu Espírito.[161] Os profetas do AT tinham a graça de Cristo e por isso profetizaram sobre Ele, pois

---

[157] Devemos anotar aqui, que consideramos a palavra "judaísmo nos tempos do NT," por condescendência, porque o termo não apresenta a multiformidade que havia entre as diferentes correntes da religião judaica. Wright (1992, pp.118-119) na sua obra escreve sobre isso: "Estudos recentes em relação do judaísmo do século primeiro têm mostrado, certamente a sua multiformidade. Isto tinha se tornado necessário no meio de um clima anterior onde, de muitos séculos, percepções tradicionais do judaísmo, tanto nos estudos acadêmicos, quanto no âmbito popular, funcionavam com formas simplificadas, as quais, porém, não podiam explicar suficientemente, as provas sobre isso." Na mesma linha, Stamps (2006, pp.10-11,15) menciona que a multiformidade do judaísmo aparece mais evidente na formação do cânon que, cada comunidade judaica determinava o "seu cânon" por meio das Escrituras hebraicas. O mesmo autor assinala, também, que a multiformidade do judaísmo aparece nas interpretações diferentes que usava cada uma dessas correntes, onde é demonstrada na literatura rabínica e judaica que foi produzida no período, entre do Antigo e do Novo Testamento.

[158] Um exemplo significativo nessa observação é mencionado pelo Hágner (1973, p.114), onde avaliado a teoria de um estudioso recente sobre a formação do Cânon, confirma a mesma constatação de um pesquisador anterior dele, assinalado o seguinte: "Enquanto, Sundberg tem observando alguns pontos fracos sobre o texto Alexandrino é muito difícil de conhecermos até qual ponto é verdade a sua hipótese, mesmo que não é baseado em novos elementos que foram descobertos, mas, numa nova interpretação e revisão de elementos já conhecidos na pesquisa".

[159] Carl Dugmore, um dos principais estudiosos que escreveram em relação da influência da adoração de Deus das sinagogas judaicas sobre as comunidades cristãs alega a posição que, "a adoração da Sinagoga consistiu o "padrão" da liturgia cristã" (DUGMORE, 1964, p. 50). Embora por razões históricas a Igreja dos primeiros séculos adotou muitos elementos da sinagoga judaica (orações, salmos, hinos, leituras dos profetas), dando as, porém, o sentido cristologico, os cristãos tinham a consciência que eles mesmos consistiam o povo eleito de Deus (Cl. 3.9), aquelas "pedras que Deus levantou para serem filhos de Abraão" (Mt. 3.9), os quais são herdeiros das promessas, da aliança e a adoração de Deus verdadeiro: "Nisto não há judeu nem grego, nem servo nem livre, nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus. E, se sois de Cristo, então, sois descendência de Abraão e herdeiros conforme a promessa" (Cl. 3.28-29).

[160] Primeira carta de Clemente de Roma aos Coríntios, 16.2, 45.2, 53.1, e Carta de Barnabé, 9.2.

[161] Primeira carta de Clemente, 22,1 e 2Clemente 9.5.

viveram conforme do seu evangelho.[162] Por isso, para os escritores pós-apostólicos o AT não é simplesmente um livro que apresenta testemunhos inspirados sobre Cristo, mas, também é a "pré-história" da Igreja, a qual consiste junto com o NT uma unidade orgânica (ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΣ, 1991).

Nesse âmbito, a leitura e o uso dos livros das Escrituras que os cristãos usavam, desde o nascimento da Igreja no dia Pentecostes, remete à leitura do texto do profeta Isaias, que Jesus Cristo leu na sinagoga de Nazaré.[163] Todavia, Jesus foi além da profecia e sua "letra", pois logo depois fez a sua interpretação do texto dizendo: "Hoje se cumpriu esta Escritura em vossos ouvidos" (Lc. 4.21). A encarnação de Jesus Cristo, sua "habitação" entre as pessoas e, sua autoridade sobre os escritos do AT são as "chaves" que torna compreensível a sua inspiração. [164] Por isso, a hermenêutica dos livros do AT consiste a abertura para o uso de leituras bíblicas nas reuniões, ou seja, na práxis litúrgica e eucarística das comunidades cristãs (STEUART, 1953). O uso de textos das Escrituras do AT nas reuniões de adoração da Igreja é manifestado na exortação de apóstolo Paulo a Timóteo[165] e, um século depois é confirmado pelo testemunho de Justino que escreve que: "durante os domingos e antes do começo da liturgia eucarística, na reunião dos irmãos era lido algum texto dos escritos dos profetas".[166]

Contudo, a essência do cristianismo nas suas origens, como apresentado nos escritos do NT e nas fontes da literatura eclesiástica posterior, vai além de qualquer declaração, ou afirmação teológica e sistemática em termos que os usamos na epistemologia atual: poderíamos dizer que é um modo de vida e uma experiência vital dentro na comunidade, daí a importância de sua tradição litúrgica. Devemos levar em conta que os escritores dos quatro evangelhos não registram apenas os fatos

---

[162] 1Clemente, 17.1, Barnabé, 5.6, Ignácio aos Filadélfia, 5.2, 9.2, Policarpo aos filipenses, 6.3, Ignácio aos Magneciences, 8.2.

[163] "O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me ungiu para anunciar boas novas aos pobres; enviou-me para proclamar libertação aos presos e restauração da vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos e para proclamar o ano aceitável ao Senhor" (Lc 4.18-19).

[164] Isso é considerável ser mencionado porque a leitura e interpretação do A.T, por parte da Igreja é cristologica, ou seja, é interpretada segundo o Espírito na luz de Cristo: "... Pois até hoje, quando ouvem a leitura da antiga aliança, o mesmo véu permanece e não lhes é retirado, pois somente em Cristo ele é removido. Sim até hoje, sempre que Moisés é lido, há um véu sobre o coração deles. Contudo, quando um deles se converte ao Senhor, o véu é retirado" (2Co 3.14-16).

[165] "Enquanto aguardas a minha chegada, aplica-te à leitura, à exortação e ao ensino" 1Tm 4.13.

[166] "*καί τή τού ηλίου λεγομένη ημέρα πάντων κατά πόλεις ή αγρούς μενόντων επί τό αυτό συνέλευσις γίνεται, και τα απομνημονεύματα τών αποστόλων ή τά συγγράμματα τών προφητών αναγιγνώσκεται έως εγχωρεί"* Justino 1Apol. 67.3, ΒΕΠΕΣ, Τόμος 3ος.

históricos sobre Jesus, mas, principalmente eles fazem teologia, pois o seu interesse é a salvação das pessoas que entram no corpo de Cristo. O ensino, a comunhão, o partir do pão e as orações faziam parte da vida cristã. O partir do pão e o cálice foi o elo visível da comunhão entre os irmãos em Cristo.[167] É exatamente por esta razão que os Pais apostólicos colocaram a "liturgia"[168] numa posição tão proeminente em sua teologia.

A Igreja, de acordo com uma declaração histórica de Florovsky (2003), é antes de tudo uma comunidade de adoração. Em primeiro lugar vem a adoração e a doutrina e na sequência a disciplina. A *lex orandi*[169] tem uma prioridade privilegiada na vida da Igreja cristã. A *lex credendi* depende da experiência devocional e da visão da Igreja. A celebração na liturgia atualmente, também, na perspectiva de Rocha Nascimento (2017) remete a obra redentora de Cristo que é perpetua até os fins dos tempos:

> A Igreja ao celebrar, rememora a vida e a missão de Cristo, compreendida como a revelação específica feita por Deus em uma epifania realizada tanto em termos de Deus se encarnando em nossa realidade e nela atuando diretamente, como nas condições da revelação culminante do projeto a ser seguido do Reino de Deus, que busca ser aqui fermento de uma realidade futura que se dará com a "Parusia," a segunda vinda e princípio do Reino definitivo.

---

[167] "O cálice da benção que abençoamos não é a comunhão do sangue de Cristo? O pão que partimos não é a comunhão do corpo de Cristo? Há somente um pão, e nós, embora muitos, somos só um corpo, pois todos participamos do mesmo pão" (1Co 10.16-17).

[168] O termo "liturgia" é oriundo da palavra grega, *λειτουργία*, significa literalmente, a "obra do povo", que no contexto eclesiástico tem a ver com todos os fatos históricos de Jesus, onde os "irmãos" – adelfoi (*ἀδελφοί*) participam e revivem em conjunto pela sua adoração na comunidade, tendo como o ponto crucial a Eucaristia. O fator determinante da celebração da práxis litúrgica, como uma revivescência perpetua é sustentada na prática apostólica que é interpretada pelo apostolo Paulo que disse: "Porque todas as vezes que comerdes deste pão e beberdes do cálice proclamais a morte do Senhor, até que ele venha" (1Co; 11.26). Esse dito de Paulo não se refere em memória, apenas da morte de Cristo Jesus, mas, em geral a todos os fatos que Ele revelou antes da sua crucificação e sua morte; pois a morte pressupõe o seu nascimento, a pregação do seu Evangelho, os milagres e o seu ministério, junto com seus discípulos entre as pessoas. Assim, em toda a liturgia Eucarística, como ela foi organizada nas suas origens, inclui todo mistério da encarnação, desde o nascimento de Jesus até a sua Ascenção e sua volta à direita do Pai (Clemente de Roma, Constituições Apostólicas. PG, 1.1017).

[169] Os termos, "*Lex orandi, Lex credendi*" invocando Wolff (2020, p. 233) são derivados da frase, *ut legem credendi lex statuat supplicandi,* atribuída ao papa Celestino I (422 d.C.-432 d.C.), mas que atualmente sabe-se que é de Próspero de Aquitânia, discípulo de Agostinho. Conforme Wolff (2020, p.233) a frase declara que: "cremos o que celebramos! E celebramos o que compreendemos, ao menos em parte, de modo que a liturgia é a primeira fonte da teologia. Podemos dizer também, *lex credendi, lex vivendi.* Vivemos o que cremos! Por isso a "litourgia" tem a ver com a vida concreta no exercício da diakonia, da koinonia e da martyria. A liturgia é, assim, a porta de entrada na igreja, bem como o ato último da caminhada na igreja terrena".

Qualquer afirmação doutrinária, portanto, sobre a Bíblia e mais especificamente sobre a formação do Cânon da Bíblia deve seguir apenas, como consequência natural da experiência de comunhão litúrgica, isto é, eucarística no meio das comunidades locais.

### 2.1.2 Os princípios hermenêuticos dos "Pais apostólicos"[170]

Uma vasta literatura eclesiástica foi produzida pelos seguidores e ouvintes das "testemunhas oculares" da ressureição de Jesus,[171] os chamados, "Pais Apostólicos". O método hermenêutico da Escritura que é usado por meio dos Pais da Igreja é determinado, primeiramente pela própria natureza da Escritura. Eles obviamente, em boa parte da sua hermenêutica seguem a tradição litúrgica dos apóstolos, a qual, basicamente não é afastada e diferenciada da própria Escritura (NORRIS, 2008). No AT Cristo, o Logos e Filho de Deus Pai revelou o seu ser "pre-encarnado", ou seja, antes da sua encarnação e, no mesmo tempo revelou o próprio Pai, por meio do Espírito Santo, enquanto, no NT se revelou em carne (Jo; 1.14). As Escrituras na consciência da Igreja, ou seja, o Antigo e o Novo Testamento são essencialmente o registo da encarnação do Senhor Jesus Cristo, em que ele passa a ser o princípio, o centro e o fim da hermenêutica bíblica, e através desse fato a comunidade eclesial é conduzida à fé sobre nas duas naturezas de Cristo, ou seja, Divina e humana.

A revelação de Deus inicialmente no AT e mais tarde nos livros do NT tem uma importância significativa na teologia dos Pais apostólicos, que consistia no

---

[170] Na nossa pesquisa sobre a literatura eclesiástica que foi produzida nos dois primeiros séculos d.C., além dos livros que foram chamados canônicos, estudamos as obras dos primeiros teólogos da Igreja que se referem nesse período. "Pais Apostólicos" são chamados os líderes e os mestres da Igreja, os quais foram os sucessores dos próprios apóstolos de Jesus, ou dos seus discípulos e atuaram no período pós-apostólico, ou seja, no final do primeiro século d.C., e na primeira metade do segundo. O primeiro que veio adotar e introduzir o termo, "Pai Apostólico" na literatura da Igreja foi Jean Baptiste Cotelier o ano 1672. Com o sentido mais estreito do termo que declara os discípulos, ou os seguidores e ouvintes dos apóstolos de Jesus, são identificados apenas, Clemente da Roma, Ignácio de Antioquia e Policarpo da Esmirna (MPONIS, 1977). Com o sentido mais amplo e por causa da data antiga que foram escritas essas obras, o termo inclui também, a Carta de Barnabé, o Pastor de Hermas, Papias e o escritor de Didaque dos Apóstolos (CHRISTOU, 1978).

[171] O "kerygma" dos apóstolos era baseado na ressureição de Jesus: "Foi a este Jesus que Deus ressuscitou e, todos somos testemunhas disso" (At.2.32). O anúncio deles sobre a vida de Jesus de Nazaré que realizou grandes efeitos entre o povo era argumentando, não apenas na sua própria convivência com Ele, mas, também, na sua convicção que seus ouvintes conheciam muito bem esses efeitos; "Homens israelitas, escutai estas palavras: Jesus o Nazareno, homem aprovado por Deus entre vós com milagres, feitos extraordinários e sinais, que Deus realizou entre vós por meio dele, como bem sabeis" (At. 2.22).

fundamento histórico, cronológico e teológico do NT. Por tanto, o AT como a única "Escritura" daquela época, pois a formação final do Cânon do NT não tinha sido ainda formulada, foi para eles o fator determinante em relação à sua hermenêutica contra os falsos ensinos que circulavam na Igreja, desde época dos apóstolos. Nas obras dos Pais apostólicos, os quais seguem os escritos dos livros do NT, na qual os seus autores se referem às profecias do AT é constatado o uso amplo de textos em que boa parte é tirada da antiga aliança, tendo como o ápice a primeira carta aos Coríntios de Clemente da Roma, onde são encontradas mais de cem citações diretas que são referidas no A.T (ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΣ, 1991).

As citações que se referem ao AT são tão frequentes que sempre chamavam a atenção dos estudiosos da Bíblia. É impressionante o acúmulo de tantas citações do AT que se encontram algumas vezes numa pequena perícope, principalmente nas cartas de Paulo.[172] Tendo assim, a Escritura segundo ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΣ (1991) uma dupla abordagem que corresponde às duas naturezas de Cristo, ou seja, a humana-histórica e a Divina-espiritual, as quais não se confundem, nem se distinguem rigorosamente, mas, são ligadas de modo real, e nunca são separadas uma da outra. Por isso, os Pais apostólicos seguindo a consignação dos escritores do NT assinalam a existência de duplo sentido na leitura das Escrituras. No caso em que uma das duas é subestimada, ou valorizada mais da outra, acabamos por chegar numa interpretação de forma do monofisismo[173] (ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΣ, 1991).

Estudando a tradição hermenêutica apostólica nas obras remanescentes dos escritores pós-apostólicos, observamos que na consciência da Igreja, não era apenas uma tradição filológica, ou seja, um comentário histórico sobre a questão significante de interpretação bíblica, mas, sobretudo um elemento orgânico e vital da vida

[172] Na carta de Paulo em Gálatas e, só no capitulo 3.6-3.16 se encontram as seguintes 11 citações do AT: Gl; 3.6-Gn; 16.6, Gl; 3.8-Gn; 12.3, 18.18, 22.18, Gl; 3.10-Dt; 27.26, Gl; 3.11-Hc; 2.4, Gl; 3.12-Lv; 18.5, Gl; 3.13-Dt; 27.26, 21.23, Gl; 3.16-Gn; 13.15, 15.18, 17.8, 24.7 (DUNN, 1993, pp. 121-124).

[173] A herege do monofisismo, que era o oposto do nestorianismo, foi evidentemente influenciado pelos conceitos do dualismo (espírito-matéria), do neoplatonismo e pelas tendências cristológicas particulares da antiga escola alexandrina. Aquele que lançou esses ensinos falsos foi Eutíques – *Ευτυχής* um dos presbíteros da igreja da Constantinopla, que acreditava numa só natureza em Cristo após a união: "Confesso que nosso Senhor se encarnou tendo de duas naturezas na sua concepção, e depois do seu nascimento por Maria confesso apenas, uma só natureza". Segundo ele, o corpo do Senhor era humano, mas não idêntico, ou da mesma essência ao nosso, que ele o considerava improprio receber à divindade do Verbo. Theodoritos Kyrou (teólogo e escritor eclesiástico do século V d.C.) escreveu sobre isso que, "Eutíques aceitava explicitamente, que a natureza divina absorveu a natureza humana de Cristo. (*Ανδρέου Θεοδώρου. Απαντήσεις σε ερωτήματα συμβολικά. Εκδόσεις Αποστολική Διακονία, 2006, σελ. 106-108)*.

eclesiástica e da teologia do cristianismo. A recepção do AT pela Igreja como confirmação escrita da mensagem profética, visava explicar a pessoa e a obra de Jesus Cristo. Assim, os escritores da Igreja ligaram indissoluvelmente a sua obra histórica à sua interpretação do AT, onde acabou sendo o seu elemento essencial no ensinamento cristológico dos cristãos. Ignácio de Antioquia, enfrentando os judeus, os quais pediam provas, por meio dos arquivos – como eles chamavam os textos do A.T – para que puderem crer em Jesus, em sua carta enviada aos cristãos da Filadélfia[174] destaca com ênfase a superioridade de Cristo dizendo:

> Vós exorto que não façam nada por vontade de ódio, mas, sejam como discípulos de Jesus, porque escutei alguns de dizerem, que se não acharmos isso nos arquivos, - nos textos antigos – não podemos crer no evangelho; e quando eu lhes disse, "é escrito", ou seja, "segundo as Escrituras", eles me responderam que, "isto é, sob discussão". Mas, para mim, os arquivos são o próprio Jesus Cristo, os arquivos intactos, a sua cruz, a sua morte, a sua ressureição e a fé que temos por meio dele (Ignácio, 2008, pp. 150-151).

Ignácio usa o AT com a intenção de convencer os cristãos judaizantes a respeito da importância e a autoridade do NT. Essencialmente, não se trata de desvalorizar o AT, mas, em determinar que a sua importância residia no fato de apontar para a vinda de Cristo.

Sendo assim, todas as vezes que os Pais apostólicos tiram as suas referências dos textos do AT, assinalam e enfatizam principalmente, a história bíblica. Por isso, muito frequentemente as suas citações se referem a Abraão, a Moises, aos profetas e aos fatos das teofanias do AT.[175] Nesse contexto, nos livros do AT existem informações que as teofanias, os fatos soteriológicos e o seu ensino são entregues para a comunidade histórica. A locução, "segundo as Escrituras"[176] – "kata tas grafas"

---

[174] Nessa sua carta aos cristãos da cidade Filadélfia, Ignácio faz uso amplo de textos do A.T, os quais se referem na cruz, na morte na ressurreição que são ligados com Cristo Jesus, como resposta aos cristãos judaizantes, os quais seguiam a interpretação judaica, onde enfatizavam excessivamente a importância do A.T perante do NT.

Ao lado oposto chegou o Marcião e os gnósticos no século II d.C., que negavam os livros do A.T considerando-os como escritos que descrevem um deus diferente e inferior de Jesus Cristo.

[175] Abraão, Moisés, Josué e Isaias eles foram receptores e testemunhas da segunda pessoa da Trindade, ou seja, Jesus Cristo pre-encarnado na história de Israel, enquanto os profetas expressavam Deus com a língua adequada e iluminação do Espirito Santo (STYLIOS, 2011, p.85) Sobre isso, João Crisóstomo disse: "Pois, todos os outros profetas profetizaram os fatos que cumprirão, ou após muito tempo da sua época, ou logo no seu tempo que eles viviam" (P.G. 53, 119) e também, "pois ouvimos Deus falando para nós, por meio da língua dos profetas" (P.G.53, 124).

[176] Os termos entregar – "paradido" (*παραδίδω*) e entrega – "paradosi" (*παράδοση*) no contexto do N.T e da literatura eclesiástica possuem peso teológico e significativo; por isso o dito, "segundo das Escrituras" atinge valor e autoridade, apenas dentro na comunidade que recebeu aquilo que foi

(*κατά τάς γραφάς*) é uma informação que é recebida e entregue dentro da comunidade n qual foi revelada a Palavra de Deus por meio de Jesus Cristo: “Porque primeiro vos entreguei o que também recebi: Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras...” (1Co;10.3). A unidade entre o AT e o NT também é enfatizada por João Crisóstomo (PG. 51, 287) dizendo: “Pois, o mesmo Espírito preparava todas as coisas da salvação, seja do A.T, seja do NT, mesmo que sejam com modo diferente, por isso Paulo dizia: tendo o mesmo Espírito da fé”[177].

### 2.1.3 A Septuaginta e sua importância na expansão do evangelho[178]

A versão grega do Antigo Testamento comumente conhecida como Septuaginta é a tradução mais antiga e a primeira de todas as traduções que foi feita antes da encarnação de Cristo. Ela foi a Escritura da Igreja primitiva que os apóstolos e seus seguidores usavam para que chegasse o evangelho de Cristo até “os confins da terra”. É, aliás, um trabalho pioneiro, provavelmente não houve precedente na história do mundo antigo para uma série de traduções de um idioma para outro em uma escala tão extensa. Foi a primeira tentativa de reproduzir as Escrituras Hebraicas em outra língua, transmitido os seus livros sagrados e apresentando seu Deus único, criador e salvador em todos os povos.[179] A Septuaginta[180] é, juntamente com a disseminação

---

entregue nela, pelos seus antepassados. Isso é confirmado aos textos do N.T: 1Co;11.2, 11.23, 15.1-6, 2Ts;2.15, 3.6, 2Tm; 2.15. Semelhante sentido com os termos anteriores possui a palavra, “parakatatheke” – *παρακαταθήκη* que significa, “tudo que é preservado e guardado pela comunidade, como um tesouro sagrado e legado precioso, que foi dado pelos antepassados, ou seja, a religião, os costumes, as tradições, etc. que geralmente é traduzido para o português com as palavras, “deposito da fé” (1Tm; 6.20, 2Tm; 1.14).

[177] *Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου: «Τό γάρ αὐτό Πνεῦμα καί τά ἐν τῇ Παλαιᾷ καί τά ἐν τῇ Καινῇ πάντα ᾠκονόμει, εἰ καί διαφόρως. Διά τοῦτο καί Παῦλος ἔλεγεν• “Ἔχοντες τό αὐτό Πνεῦμα τῆς πίστεως”» (PG. 51, 287).* T.A

[178] Partes desse subtítulo são tiradas do meu artigo, “A Septuaginta: entendendo as origens, o estabelecimento e a importância da primeira tradução do texto hebraico do Antigo Testamento”, que foi publicado na revista, “TEOLÓGICA” da Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Ano 13, No. 14, 2023.

[179] A tradução das Escrituras hebraicas no idioma grego Koinê que foi feita em Alexandria pelos setenta intérpretes judeus, a qual se tornou a preparação para todo mundo antigo de aceitar a vinda e a obra redentora de Cristo Jesus, consiste um êxito inovador de tradução na antiguidade, sem precedentes, porque pela primeira vez são transmitidos textos de profundo conteúdo teológico, oriundo de um sistema linguístico semítico para uma língua indo-europeia. Deve ser mencionando que, até aquele período que foi feita a tradução da LXX eram conhecidas as listas catalográficas das civilizações antigas do Oriente Médio e do Egito.

[180] Logo depois da sua criação, a LXX acabou atingir caráter canônico, de um lado, naturalmente nos territórios do oriente entre daqueles que falavam o grego e, no outro lado no ocidente, através das traduções latinas, não apenas para servir como padrão de toda literatura escrita por judeus e cristãos, mas, para o próprio Alcorão, o livro sagrado do islã, e das suas interpretações em árabe (DAFNE, 2008).

da língua grega, o resultado marcante da quebra das barreiras internacionais oriundas das conquistas de Alexandre, o Grande, repletas de consequências vitais para a história da religião.

A LXX é ligada com a Alexandria do Egito, onde a Torah foi inicialmente traduzida na primeira metade do século III (283 a.C.-280 a.C.) e, a cidade que foi produzida a maioria da literatura judaica na antiguidade. Isto pode ser justificado, pois, em nenhuma outra cidade da diáspora judaica os judeus eram tão numerosos e desfrutavam tantos privilégios, quanto na cidade de Alexandria.[181] Sua população de origem judaica vira a sua vida em comunidade se desenvolver e prosperar sob os governantes ptolemaicos a partir do século III a.C., em diante (SELVATICI, 2006). Em Alexandria a diáspora judaica criou o seu centro cultural mais forte e produtivo, onde a tradução da Torah na versão grega da Septuaginta é considerada, como o início da literatura "grego-judaica". Ela foi a fonte da maior parte da literatura que produziram os judeus helenistas.[182] Sendo assim, a teologia, de acordo com Lupi (2015, p.14) "foi obrigada a repensar-se, mais de a teologia dois séculos antes de Cristo, em termos helenísticos, e, o que não é menos importante, no âmbito de uma cultura local altamente evoluída".

A busca pela origem da Septuaginta pauta-se em primeiro lugar nos testemunhos mais antigos disponíveis: a "Carta de Aristeas",[183] o Aristóbulo, o Fílon de Alexandria e Flávio Josefo. Após esses, na época dos apóstolos e na composição dos livros do Novo Testamento, o testemunho mais significativo sobre a Septuaginta, é encontrado em maior parte nas citações dos escritores do NT, que se referem às profecias do Antigo Testamento.[184] Mais tarde segue o testemunho das obras dos Pais da Igreja:

---

[181] Alexandria foi uma das mais brilhantes e gloriosas cidades, considerada como o centro cultural, intelectual e científico da antiguidade. Foi fundada por Alexandre no ano 331 a.C., na ponta mais saliente do delta do Nilo, com intenção de torná-la a metrópole mais cosmopolita e multicultural. A cidade floresceu rapidamente, tornando-se o centro de uma nova vida intelectual e reunindo sob a sua jurisdição as melhores cabeças do mundo grego e oriental (KELLER, 1974, p. 274).

[182] Veja a obra de Elias J. Bickerman. *The Jews in the Greek Age.* Cambridge: Mass, 1988, no capítulo, The Greek Torah, pp. 101-116, onde o escritor menciona uma vasta lista de obras literárias que escreveram os judeus da Alexandria, possuindo muitos deles nomes gregos.

[183] Aristeas, ou Aristaios (*Αριστέας – Αρισταίος*), era escuteiro, ou líder das guardas costas do rei Ptolomeu Filadelfo que é o primeiro que aparece na literatura antiga que escreveu a respeito da tradução das Escrituras dos hebreus. Ele escreveu sobre a tradução em forma de epistola para o seu irmão, intitulada assim, "*Αριστέας Φιλοκράτει"* (Aristéas ao Filócrates).

[184] Todos esses testemunhos escritos possuem valor importantíssimo na interpretação e hermenêutica do N.T., porque foram escritos antes da encarnação de Cristo e, poucos anos depois do surgimento da Igreja Cristã, onde ainda não tinha sido esclarecido o que realmente é Jesus Cristo.

Justino filósofo e mártir, Clemente de Alexandria, Tertuliano, Eusébio, Cirilo de Jerusalém, Epifânio, Jerônimo, Cirilo de Alexandria e Zacarias de Mitilene. Sem dúvida, de todos esses registros a obra mais importante sobre o surgimento da Septuaginta é a carta de Aristeas, o que mais tem provocado controvérsias entre os estudiosos e teólogos da Igreja cristã. A história da tradução, que na antiguidade foi considerada entre os judeus como "épica", está mencionada em muitos escritores antigos e contemporâneos.[185]

A versão grega da LXX foi lida, não apenas pelos círculos dos intelectuais daquela época, sejam judeus, sejam gentios, mas, se tornou a leitura litúrgica, tanto das sinagogas, quanto das igrejas locais cristãs. Além disso, inicialmente, foi a Escritura Sagrada da diáspora judaica, a qual, majoritariamente usava o grego koinê – no entanto, sem perder o seu valor o texto hebraico – e mais tarde se tornou o A.T. do cristianismo que "foi emerso" do núcleo profético do povo hebreu antigo. Posteriormente, no segundo século d.C., principalmente nas igrejas locais da África do Norte, a versão grega da LXX foi traduzida para o latim, pois boa parte da população naqueles territórios falava esse idioma. Assim, "nasceu" a chamada Ítala, ou *Vetus Latina*,[186] a Bíblia dos grandes Pais latinos da Igreja: Tertuliano, Cipriano, Ambrósio e, principalmente de Agostinho. É digno de referência, segundo *Δάφνη* (2008, p.602) o fato que, "todo sistema teológico e filosófico de Agostinho é fundamentado, linguística e teologicamente em citações bíblicas oriundas da LXX, as quais antes foram traduzidas literalmente para o latim, pois, Agostinho não possuía suficiente conhecimento da língua grega".

O nome da versão grega, "Septuaginta – Evdomeconta (*Εβδομήκοντα*)" – se refere à tradução em Alexandria das Escrituras hebraicas e, remete à carta que Aristeas[187] escreveu ao seu irmão, Filócrates. Ele foi o primeiro a escrever a respeito

---

[185] O autor deste trabalho, onde se refere na carta de Aristéas, faz uso, em maior parte, da obra volumosa de *Κωνσταντίνος Οικονόμου*, "***Περί των Εβδομήκοντα Ερμηνευτών τής Παλαιάς Θείας Γραφής"*** (Sobre os Setenta Intérpretes da Antiga Escrita Divina) *Βιβλία Δ΄. Αθήναι, 1844.*

[186] Os textos do A.T., da LXX que foram traduzidos ao latim, tinham sido incluindo na versão da *Vetus Latina,* onde atualmente se opera a sua reconstrução, através das citações dos Pais latinos, principalmente de Cipriano e, aqueles textos que foram incluídos na tradução do A.T que foi feita por Jeronimo, que não existem no original hebraico, ou porque foram perdidos, ou porque foram escritos originalmente em grego. Justificamente, então, a *Vetus Latina* foi chamada pelo Joseph Ziegler, "A Tradução da Septuaginta, a qual é vestida pela capa antiga latina" (DAFNE, 2008, p.602)

[187] As informações dadas aqui são tiradas da carta de Aristeias, como ela é publicada no apêndice da obra de Κωνσταντίνος Οικονόμος, ***Περί των Εβδομήκοντα Ερμηνευτών τής Παλαιάς Θείας Γραφής, Βιβλία Δ΄. Αθήναι, 1844.***

da tradução da Septuaginta e como ela foi feita no período do reinado do rei do Egito, Ptolomeu II Filadelfo (283 a.C. – 246 a.C.). Aristeas assumiu esse trabalho tão importante, após o rei Ptolomeu planejar o crescimento da biblioteca de Alexandria, que seu pai criara. Ptolomeu Filadelfo, que foi um rei amante da literatura e do saber, pediu ao responsável da biblioteca, Demétrio de Falero, colher de todo “ecúmeno” as obras literárias que escreveram homens sábios de diferentes culturas e religiões que foram conhecidas, a partir de Alexandre, o Grande.

Segundo Aristeas, Ptolomeu Filadelfo foi informado pelo Demétrio de Falero que entre os judeus se encontravam os seus escritos sagrados, que eram dignos de ser colocados na sua biblioteca. Por isso, Aristeas foi enviado para Jerusalém ao sacerdote Eleazar, pedindo-o os livros sagrados dos judeus acompanhados pelos setenta e dois homens sábios, seis de cada tribo, que eram instruídos de interpretarem os livros ao idioma grego. Além das informações sobre a tradução das Escrituras hebraicas para o grego, a carta contém diálogos entre os enviados e representados do rei Ptolomeu Filadelfo e do sacerdote judeu, Eleazar em Jerusalém a respeito das ordens da lei de Moisés e em relação aos alimentos puros e impuros, bem como também, apresenta o diálogo do Ptolomeu com os setenta e dois interpretes da Lei, durante a sua recepção, e o simpósio que o rei ofereceu em Alexandria – segundo o Simpósio na obra de Platão – tendo a finalidade de exaltar a sabedoria judaica perante da filosofia helênica.

Os setenta e dois anciões judeus, trabalhando cada um, separado do outro, em setenta dois pequenos quartos, que foram construídos especificamente por esse trabalho, interpretavam cada dia as partes das Escrituras, comparando-as com o texto hebraico, onde, na sequência, pela responsabilidade de Demétrio de Falero, foram feitas copias para serem guardados na biblioteca do rei. Terminando o seu trabalho os setenta intérpretes judeus entregaram o texto grego ao Demétrio, o qual chamou os presbíteros e os líderes da comunidade judaica de Alexandria e, leu os livros traduzidos perante deles. Todos os judeus aceitaram a interpretação, como sendo feita exatamente e fielmente ao texto hebraico e, pediram ao Demétrio publicá-la para leitura diária em todos os judeus da cidade.

Assim, as Escrituras hebraicas, segundo as testemunhas antigas, foram interpretadas, pela providência divina, em grego através dos setenta intérpretes, por

volta de 283 a.C., abrindo assim a porta para os gentios entrarem em contato com Deus único e, mais tarde se tornar o meio de evangelização no Império Romano e também para outros povos ao seu redor. A Septuaginta, portanto, foi usada não só pelos judeus de Alexandria e da diáspora judaica, mas, também pelos gentios, os quais estudaram a lei de Moises e os profetas. Essa tradução grega do Antigo Testamento, junto com os livros do Novo Testamento, foram o veículo da Igreja primitiva para a expansão do evangelho até os confins da terra. Até o século II d.C., não houve outra tradução de todos os livros das Escrituras hebraicas.[188]

A carta de Aristeas é considerada pelos estudiosos, de um lado, como uma apologia ao judaísmo perante do mundo gentio e, de outro, como um escrito de propaganda feita pelos judeus, que é dirigida aos seus compatriotas e fiéis da sua religião judaica, tendo o alvo de fortalecer a sua fé sobre as suas tradições étnicas promovendo, também, o estabelecimento a versão grega da Septuaginta, como a única, valida e confiável tradução das Escrituras em toda a diáspora judaica nos reinos helenísticos. Independente dessas opiniões anteriormente ditas, o fato é que a carta de Aristeas foi usada pelo filósofo judeu, Fílon de Alexandria,[189] pelo historiador e sacerdote Flávio Josefo e na sequência por muitos outros nomeados escritores judeus e cristãos, como a única fonte histórica sobre a criação da tradução da LXX até o século XVIII.

Nas últimas décadas houve, conforme Pinto (2018, p.187) observa, no cenário internacional, uma redescoberta da Septuaginta que provocou uma “enxurrada” de novas teses doutorais, projetos de pesquisa, traduções e comentários sobre a versão grega do Antigo testamento. O interesse pela Septuaginta na atualidade é

[188] No segundo século d.C., e depois do uso da Septuaginta pelos cristãos, foram feitas, pelos judeus rabinos, três traduções das Escrituras hebraicas no idioma grego: a tradução de Áquila (por volta de 150 d.C.), de Teodocião (por volta de 160-180) e de Symaco (por volta de 200 d.C.).

[189] Muito significativa e de grande importância é a colocação de Filo que, além da carta de Aristeas que usa na sua obra, não aparece que cita de outra fonte sobre a tradução. No seu trabalho, “Vida de Moisés” (II, 25) Filo, considera como a causa da tentativa de serem traduzidas as Escrituras hebraicas, que na história da literatura não existe algo análogo, o desejo pessoal do rei Ptolomeu de atingir na língua grega a legislativa hebraica. Esse desejo do rei foi percebido pelo sumo sacerdote Eleazar que o interpretou como, “não era possível de serem traduzidas as Escrituras, sem a **c**ondescendência divina” (*oúκ άνευ θείας επιφροσύνης*, II, 31). Além disso, Filo chama os tradutores que foram escolhidos para a tradução da Torá como, “os melhores que estudavam na educação hebraica e helênica” (*oί δοκιμώτατοι τών Εβραίων, oί πρός τή πατρίω και τήν Ελληνικήν επαιδεύοντο παιδείαν, II, 32).* Em relação da influência que ia de exercer a versão grega da Torá, Filo enfatiza que, “pois, felicidade da nação são as leis, os quais, iluminados vão escurecer as outras (leis), como nasce o sol que desaparecem as estrelas” (ΦΟΥΓΙΑΣ, 1995, pp.85-91)

evidenciado, por exemplo, pelo fato da existência da *International Organization for Septuagint and Cognate Studies.*[190] Em 2006 a Organização estabeleceu o dia 08 de fevereiro como o "Dia internacional da LXX". O interesse pela LXX não se limita mais à sua importância para se restaurar o texto hebraico, mas ela se tornou campo de pesquisa em si mesma. Estudos mais amplos são levados a efeito, como por exemplo: 1) os estudos da língua grega; 2) os estudos de tradução e hermenêutica; 3) os estudos da teologia do NT, as obras dos Pais da Igreja e da literatura apócrifa.[191]

A respeito da influência da LXX na teologia do NT merecem destaque o legado lexical semítico, o aporte para interpretação messiânica. Há, todavia, necessidade de se descartar as dificuldades semânticas, como esclarece Harl; Dorival; Munnich (2007, p. 256):

> É difícil apreciar as mudanças semânticas na passagem do grego da LXX para o N.T. O conhecimento, muito difundido no moderno, dos sentidos "teológicos" das palavras do N.T., conduz com muita frequência a atribuir esses mesmos sentidos às palavras idênticas que se lêem na LXX. O erro (denunciado pelos linguistas) consiste que as palavras possuem por si mesmas, um "sentido" que se pode transportar de um texto a outro: na verdade, elas só fazem sentido à sua função numa frase, e mesmo num contexto mais amplo.

A influência da LXX sobre a teologia do NT e aos escritos de apóstolo Paulo foi descrita pelo erudito alemão, Adolf Deissmann, que na sua obra, "*Paulus*" dizendo: "de uma só hora estudando alguém e se aprofundando no texto da Septuaginta, pode entender melhor o conteúdo das cartas de Paulo, de que ficar um dia inteiro tentando interpretar o seu pensamento" (ΜΠΡΑΤΣΙΩΤΗΣ, 1925, π. 189). De igual modo a LXX é uma chave necessária para esclarecimento da teologia dos Pais da Igreja, pois quando eles interpretavam o AT o faziam através da LXX. Tanto para as questões polêmicas quanto para as questões apologéticas, era na versão grega que eles encontravam os fundamentos para seus posicionamentos. Boa parte das citações e

---

[190] Disponível em: http://ccat.sas.upenn.edu/ioscs/ Acesso em: 26/06/2022

[191] Devem ser distinguidos os mais livros e as partes de acréscimo que são incluídos na LXX (até no século XVI nunca foram chamados apócrifos), dos livros que realmente a Igreja primitiva nomeou como apócrifos, ou pseudoepígrafos. Apócrifos livros na antiguidade foram chamados aqueles livros que seu conteúdo era desconhecido publicamente aos muitos que, estavam guardados por parte dos sacerdotes em lugares escondidos, como, por exemplo, os oráculos da Sibila, as crônicas dos egípcios e as da cidade de Tiro e, outros livros religiosos. Para os hebreus rabinos, "Apócrifos livros" eram chamados os livros que o seu conteúdo era profundo e misterioso, incluindo sentidos inexplicáveis referidos à Deus, até partes de livros dos profetas (como eram os primeiros capítulos de Genesis, de Ezequiel, de Eclesiastes e do livro Cântico dos Cânticos), dos quais, até proibiam a leitura para os mais jovens e os não maduros no judaísmo (OIKONOMOS, 1849, Vol. 4ος, pp. 138-139).

comentários que Justino usa os seus escritos e discussões teológicas, são tiradas da Septuaginta, onde para ele é as Escrituras da Igreja.

## 2.2 Os escritos dos "Pais" apostólicos[192]

Antes começar estudar as obras de Justino, devemos conhecer a literatura eclesiástica que foi produzida pelos Pais apostólicos, os quais remetem ao ensino dos apóstolos e à missão evangelizadora da Igreja. Com o termo "Pais apostólicos" são consideradas as primeiras obras que foram escritas depois dos livros do N.T. A maioria dessas obras foi escrita ocasionalmente, pelos seus autores e dirigidos às igrejas locais do Império, que tinham como proposito ensinar e fortalecer na fé dos novos convertidos do cristianismo. Por isso, segundo Thomaz Almeida (2021) não apresentam sistematicamente o ensino apostólico, nem fazem análises profundas e não discutem ideias filosóficas, mas, mencionam apenas, "simples comentários dos textos neotestamentários e por isso mesmo, a discussão sobre a sua canonicidade foi longa".[193] Além disso, essas obras são escritas em grego koinê, na língua do NT e apresentam influência forte da versão grega do AT, da Septuaginta. Na sua forma apresentam semelhanças com as cartas de Paulo, pois, a maioria pertence a esse estilo literário (ΤΣΑΜΗΣ, 2001).

A Igreja reconheceu como, "Pais apostólicos" alguns líderes da Igreja que eram também, escritores seguindo a tradição apostólica. O termo, normalmente, segundo Τσάμης (2001) deveria se referir apenas a obras dos discípulos, ou ouvintes dos apóstolos, os quais foram os portadores imediatos que expressavam o *kerygma* apostólico. Segundo esse critério, pertencem os seguintes escritores: o desconhecido autor da "Didaqué dos Doze Apóstolos", a "Primeira Carta aos Coríntios" de Clemente

[192] No NT os termos, "pai" – *πατήρ* (pater) e "filho" – *τέκνον* (tecnon), possuem, frequentemente, sentido carismático. O termo "pai" declara um atributo espiritual e não um poder hierárquico. É aquela pessoa que "gera" filhos espirituais para Cristo e aquele que prega e interpreta a verdade da mensagem do evangelho. Nessa paternidade se refere Paulo, quando escreve aos Coríntios: "Porque, ainda que tenhais dez mil aios em Cristo, não teríeis, contudo, muitos pais. Pois pelo evangelho eu mesmo vos gerei em Cristo Jesus" (1Co; 4.15). "Os Pais da Igreja" não são identificados com os chamados "Escritores Eclesiásticos", porque, muitos dos Pais da Igreja eram escritores com grande habilitação teológica e filosófica, outros, porém, eram analfabetos e não escreveram nada. O critério de ser reconhecido alguém como "Pai" da Igreja dos primeiros séculos, não era a sua educação escolar e filosófica, mas, a sua presença essencial e carismática na comunidade local e o seu ensino autêntico que remetia aos apóstolos.

[193] A Igreja nos primeiros séculos apreciava muito essas obras. Esse era o motivo que algumas dessas obras passaram adquirir autoridade canônica e foram incluídos entre os livros do N.T, como aparecem em alguns códices (*ΤΣΑΜΗΣ,* 2001).

da Roma, as Sete Cartas de Inácio de Antioquia e a “Carta aos Filipenses” de Policarpo da Esmirna. Com o sentido mais amplo do termo, “Pais apostólicos”, podemos incluir outras obras também, que foram escritos pelos chamados “Escritores eclesiásticos”,[194] todavia, elas não expressam sempre com fidelidade a tradição apostólica (ΤΣΑΜΗΣ, 2001). Por causa do espaço limitado dessa tese, a nossa pesquisa tratará dos principais pontos das obras do primeiro grupo.

### 2.2.1 Clemente de Roma

Clemente é um dos primeiros líderes da igreja da Roma[195] e uma personagem nomeada do cristianismo dos dois primeiros séculos. Das muitas obras que são atribuídas a ele, apenas uma, a chamada “Primeira carta aos Coríntios”,[196] é genuína e autentica, sendo considerada por alguns o mais antigo escrito da literatura eclesiástica pós-apostólica.[197] Essencialmente, trata-se de uma carta à comunidade cristã em Roma para, “a igreja de Deus sendo estabelecida em Corinto”,[198] e o seu caráter é aconselhador, pois, tenta ajudar de resolver alguns problemas que surgiram

[194] O termo “Escritor Eclesiástico” é atribuído ao Eusébio de Cesareia que se refere naqueles escritores, que as suas opiniões não são vinculativas para os cristãos, porque não são rodeados com a santidade e autoridade que a consciência da Igreja reconhece aos Pais apostólicos. Por isso, em muitas obras da Patrística são examinadas também, as obras dos escritores que são considerados hereges. Algumas das obras que a identidade do seu autor e seu conteúdo é duvidosa são as seguintes: a) A II carta de Clemente da Roma e as chamadas, “pseudoclementia”, obras atribuídas no mesmo Clemente; b) outras obras poéticas que seguem a forma dos escritos da literatura greco-romana; c) a Carta de Barnabé; d) o Pastor de Hermas; e) a obra de Papias de Hierápolis, “Explicações das sentenças do Senhor” – *Λογίων Κυριακών Εξηγήσεις*, e f) o excelente escrito com estilo retórico, “Ao Diognéto” – *Πρός Διόγνητον*, obra atribuída ao Justino, que pertence mais nas obras dos apologistas.

[195] Desde cedo da história da Igreja, a carta era considerada que foi escrita por um membro da igreja da Roma chamado, Clemes – *Κλήμης* (Irineu, Contra as Heresias, 3.3.3). A carta do “Pastor de Hermas” se refere na pessoa que escreveu a carta, como sendo secretario da Igreja da Roma (Hermas, 8.3), enquanto, Orígenes e Eusébio o identificam que é o Clemente que menciona Paulo na sua carta aos Filipenses (4.3). Do ponto de vista de Donald Hagner é que a pessoa que escreveu a carta foi um presbítero da igreja, mesmo que a comunidade cristã na Roma não tinha ainda, o sistema episcopal, que foi estabelecido mais tarde (HAGNER, 1973, p.). Epifânio o classifica como terceiro bispo da Roma, depois de Lino e Anegkleto (*ΤΣΑΜΗΣ*, 2001).

[196] Segundo da tradição grega e siríaca, Clemente escreveu mais uma carta, a “Segunda Carta aos Coríntios”, porém, a sua autenticidade é duvidosa, como também, sete cartas ainda e algumas obras chamadas, pseudoclemenctia (*ΤΣΑΜΗΣ*, 2001). Os códices mais importantes da carta são do Alexandrino (século IV) e do Hierosolymitanus, H, ou C (século XI) Michael W. Holmes. The Apostolic Fathers**:** Greek Texts & English Translations, 3ª edit. Grand Rapids: Baker, 2007 p.39. No Códice Alexandrino a carta de Clemente é classificada logo depois do livro de Apocalipse. É impressionante o fato que, Clemente da Roma é nomeado por seu homônimo, Clemente de Alexandria, o qual na sua obra cita boa parte da carta, Stromata, 4.17.

[197] Segundo o historiador da Igreja, Eusébio a carta foi escrita durante os anos do imperador Domiciano (81-96 d.C.) Eusébio, História da Igreja, 3.16.

[198] “*Είς τήν εκκλησίαν τή παροικούση Κόρινθον*” 1Clemente 1.1

nessa comunidade local.[199] A essência particular da carta de Clemente é o uso extenso e citações exatas do AT. Em relação do NT o seu conteúdo se aproxima muito da carta aos “Hebreus”. Como aparece, também, a partir do texto 47.1 da carta, a igreja em Roma conhecia a primeira carta de Paulo aos Coríntios e, claramente a sua carta aos Romanos.

As citações que são tiradas do AT[200] na carta de Clemente ocupam uma lista de 197 versículos completos, ou de uma parte apenas, que são classificados em 68 passagens espalhadas dentro na carta. Cada passagem possui uma pequena parte de versículo e acaba serem incluídos 17 versículos completos.[201] Clemente usa citações e trechos de muitos livros do AT e das três classificações das Escrituras: a) da Torá, b) dos Profetas e c) dos Escritos. A sua preferência sobre alguns escritos e o uso amplo desses livros é devido aos argumentos que Clemente precisa levantar para discutir o tema da sua carta e, essas passagens são conhecidas, mais do que outras, por causa do seu uso extenso no *Kerygma* e na liturgia da igreja **(**OIKONOMOY, 1962**).** Estudando a obra de Clemente, percebemos que ele é um excelente conhecedor das Escrituras, que usa as suas citações livremente, mesmo do Antigo e do Novo Testamento também, o que demonstra que ele tinha acesso aos manuscritos e tradições da Igreja que atualmente fazem parte da Bíblia.

---

[199] 1Clemente, 3.3, 44.6, 47.6.

[200] Não só Clemente da Roma, mas, quase todos os Pais apostólicos e escritores eclesiásticos escrevem boa parte das suas citações por meio da sua memória. Eles conheciam e usavam as Escrituras pela sua memória e isso tinha a ver, não apenas com o seu estudo particular, onde aquela época poucas pessoas podiam possuir livros para uso próprio, mas, pela repetição contínuo dos textos determinados na adoração e liturgia da Eucaristia que estavam “decorados” na memória dos ouvintes. Era comum no mundo greco-romano o fato que, a conservação de um texto na memória de uma pessoa, dependia da correta memorização e repetição do mesmo texto (os ensinos que são decorados na memória, os salvam pela continua recordação desses mesmos ensinos - *αί μελέται είς μνήμην σώζουσι τώ επαναμιμνήσκειν)* Aristóteles, **Sobre Memória e Recordação** – *Αριστοτέλης, **Περί Μνήμης και Αναμνήσεως,*** 2. 451, 12.

[201] Clemente usa uma passagem de 17 versículos do Salmo 50. 3-19.

### 2.2.2 Inácio de Antioquia

Inácio[202] viveu e atuou como "Bispo"[203] na região de Antioquia,[204] centro missionário do cristianismo dos primeiros séculos, na qual ele se dedicou ao crescimento da igreja local, e foi coordenado "bispo" por 40 anos.[205] A sua obra consiste em sete cartas[206] que foram escritas durante a sua viagem de Antioquia a Roma, onde foi condenado na morte.[207] O alvo de Inácio e, escrever as suas cartas, era aconselhar as igrejas locais por onde ele passava sobre os vários problemas e questões que elas mesmas enfrentavam.[208] Em todas as suas cartas, Inácio é chamado por si próprio com o atributo caraterístico, Theoforos" – *Θεοφόρος* (aquele que leva em si mesmo, Deus). Todavia, com o mesmo atributo também, caracteriza todos os cristãos dizendo: "Bem-aventurados, então, são vós que levais em si mesmos, Deus, que levais em si o Espírito, que levais em si o templo de Deus, que levam em si a santidade, vós que sois em tudo "decorados" pelos mandamentos de Cristo".[209]

Inácio é o primeiro escritor da Igreja que usa termos e expressa palavras, muito significativas na teologia, como: "cristianismo", "cristãos", "Evangelho",[210] "Igreja

---

[202] Segundo Eusébio, Inácio foi discípulo, ou ouvinte de apostolo João. Eusébio, História da Igreja**.** PG, 20, 257A. "Martyrion de Inácio", 1. PG 5, 980A. Apesar de que, Inácio nas suas obras é influenciado de João, em relação da convivência correta da vida cristã, todavia, ele não menciona em nenhuma das suas cartas o nome dele.

[203] A palavra grega, *Επίσκοπος* (*επί+σκοπώ* – epi+scopo) significa, vigiar atenciosamente (Dt; 11.12, 2Cr; 34.12 segundo a LXX), enquanto, no contexto do N.T e na literatura posterior tem o sentido do supervisor, o líder espiritual que é responsável para manter corretamente, o ensino apostólico que foi entregue pelos Apóstolos na vida e na práxis litúrgica da Igreja.

[204] Inácio era responsável não só na região da Antioquia, mas, em toda província romana da Síria, como ele mesmo escreveu na sua carta aos Romanos: "Pois, Deus condescendeu a mim, o "epíscopo" da Síria de ser enviado, partindo do oriente e enviado ao ocidente para vós". Ignácio, Aos Romanos, 2, PG 5, 688B.

[205] Eusébio na sua obra menciona que Inácio foi o segundo bispo da igreja na cidade de Antioquia (Eusébio de Cesareia. História da Igreja, 3.22).

[206] Carta a Policarpo de Esmirna, Carta aos Efésios, Carta aos da Esmirna, Carta aos da Filadélfia, Carta aos Magnésios, Carta aos Romanos, Carta aos Trálios, PG 5, 625 – 872.

[207] Eusébio de Cesareia. História da Igreja, 3.22. Os estudiosos concordam com a datação de Eusébio que coloca as cartas no período do reinado do imperador Trajano (98 d.C.-117 d.C.)

[208] *Ν. Νικολαϊδης, «Ιγνάτιος ο Θεοφόρος. Μάρτυς», Μεγάλη Ορθόδοξη Χριστιανική Εγκυκλοπαίδεια, τ. 8 Αθήνα: Στρατηγικές εκδόσεις, 2013, p. 430*

[209] «*Μακάριοι οὖν ἐστε ὑμεῖς οἱ θεοφόροι, πνευματοφόροι, ναοφόροι, ἁγιοφόροι, κατὰ πάντα κεκοσμημένοι ἐν τᾶις ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ», Ιγνάτιος Αντιοχείας, «Επιστολή προς Ρωμαίους»,* PG 5,741. Tradução do autor.

[210] Inácio é o primeiro escritor eclesiástico que usa o termo "evangelho" no sentido do *corpus* dos quatro evangelhos. A palavra se encontra oito vezes nas suas cartas enviadas nas igrejas de Filadélfia e da Esmirna. (ΧΡΗΣΤΟΥ, 1973, p.195)

católica”[211] e “heterodoxia”.[212] Inácio usa esse termo, heterodoxia, se referido ao grande número de grupos heréticos que circulavam no seu tempo, em contraste com o termo “ortodoxia”, cuja intenção era proteger os cristãos de falsos ensinos que eram espalhados dentro da Igreja. Apesar de Inácio nas suas cartas não fazer tão frequentemente uso do AT, isso não significa que ele o desvalorizasse, pelo contrário, para ele o valor do AT se encontrava no NT, em que a “Aliança Antiga” proclama os fatos históricos da Nova,[213] onde Cristo é o “elo” das duas alianças.[214] Obviamente, as obras de Inácio são um testemunho muito significativo sobre o ensino apostólico. Nesses escritos podemos observar a influência que ele sofreu das cartas de Paulo. Embora as referências diretas que Inácio cita através do texto paulino sejam poucas, [215] todavia, aparece claramente o estilo da escrita e a formulação, principalmente do pensamento de Paulo.

### 2.2.3 Policarpo de Esmirna

Policarpo foi bispo da igreja em Esmirna e foi um dos mais importantes líderes das igrejas da Ásia Menor. Viveu no final do primeiro século e na metade do segundo e foi martirizado por volta de 160 aos 86 anos.[216] Policarpo, segundo Irineu de Lião, não apenas se relacionou com apóstolos e foi ensinado por eles, mas, mais tarde se tornou discípulo de João, sendo também bispo ordenado por meio deles e

---

[211] O termo grego usado por Inácio, “Katholiké Eklesia” – *Καθολική Εκκλησία*, inclui o sentido “universal” no seu contexto teológico, isto é, que contém toda verdade apostólica.

[212] Inácio, **“**Aos Magneciences”, 8. PG. 5.669A

[213] “Então, amamos os profetas também, porque o evangelho foi proclamado a eles, como a nós”. Ignácio, “Aos da Filadélfia,” 5, PG 5, 701A

[214] Inácio, **“**Aos da Filadélfia**,”** 9, PG 5, 704B-705A; “Aos Magneciences”, 8. PG. 5.669A, 669B. Por isso, Inácio usa o AT tendo como alvo de convencer os cristãos judaizantes, sobre a importância e a autoridade do NT perante do AT, onde os judaizantes o valorizavam demais. Na realidade, Ignácio na sua obra apresenta uma abordagem “cristológica” do A.T., que era a “chave hermenêutica” para todos os Pais apostólicos posteriores.

[215] Devemos esclarecer sobre as referências e citações diretas, ou indiretas que os Pais apostólicos se referem aos livros do Antigo e do Novo Testamento, também que, nem sempre podemos achar, exatamente de qual autor e livro é a determinada citação. Raramente vamos encontrar nas obras, não só de Inácio, mas dos outros escritores eclesiásticos também, citações que são tiradas literalmente do texto da fonte. Isso tem a ver, no olhar de Trevett (1984, p. 296) com a diferença que existe entre de um texto que remete numa alusão e de um texto que é uma citação direta da fonte escrita. Além disso, o escritor poderia mencionar um texto de uma obra na sua forma final, ou através de um corpus de textos de algumas tradições comuns, os quais circulavam independente de qualquer texto fixo. Quando um escritor não cita algo interessante sobre o texto que se refere, não significa que ele não o conhece.

[216] *Martyrium Polycarpi, 9.3. Στυλιανός Παπαδόπουλος, Πατρολογία Α΄, Αθήνα 1990, σελ. 226.*

estabelecido como líder na igreja da Esmirna e da sua região.[217] Por isso desfrutava grande autoridade entre os líderes e dos cristãos das igrejas locais. A sua influência era tão forte sobre seus contemporâneos tanto que, quando surgiu um conflito entre as igrejas orientais com as do Ocidente, sobre a data exata que deve ser comemorada a Páscoa. Policarpo viajou até Roma, tendo junto Papias de Ierápolis para resolver o problema.[218] Informações sobre a sua vida, além da sua carta "aos Filipenses" mencionam o bispo de Lyon, Irineu, que foi seu aluno e mais tarde o historiador Eusébio de Cesareia.[219]

Policarpo, na sua vasta obra segue o pensamento de Inácio, onde destaca o valor e a ligação do AT com o NT e, por isso, se ocupou de difundir as cartas dele, as quais as enviou, juntamente com a sua própria carta na igreja local em Filipos.[220] A igreja da cidade em Filipos que continuava crescendo, remete o seu fundador, Paulo, onde um século atrás o apóstolo dos gentios enviou a sua homônima carta. Policarpo, na sua própria carta aos filipenses menciona quatro vezes o nome de Paulo[221]. Ele sabe que para a igreja em Filipos foi enviada uma carta de Paulo que encorajava os seus fiéis a estudarem para fortalecerem a sua fé. Policarpo, para animar a igreja em face dos seus sofrimentos por causa do evangelho de Cristo, se refere às perseguições que experimentaram os apóstolos de Jesus, Paulo e Inácio, tendo, porém, a perseverança que os levavam à gloria de Deus. A carta de Policarpo, "aos filipenses" apesar de não apresentar uma teologia profunda, é preciosa porque destaca a realidade da humanidade de Cristo, que ele coloca como centro de sua doutrina da salvação (GONZALEZ, 2015).

---

[217] *«Οὐ μόνον ὑπό ἀποστόλων μαθητευθείς καί συναναστραφείς πολλοῖς, τοῖς τόν Χριστόν ἑωρακόσιν, ἀλλά καί ὑπό ἀποστόλων κατασταθείς εἰς τήν Ἀσίαν, ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ Ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος». Εἰρηναίος Λυώνος,* ***Κατά αἱρέσεων,*** *3, 4,* PG 7, 851BC.

[218] O conteúdo e o dia da celebração da Páscoa causaram sérios problemas entre das igrejas locais do império romano, que por pouco, não levou numa separação, graças à intervenção de líderes das igrejas, como, Aniketos de Roma, Polykarpo de Esmyrna, Irineu de Lião, Meliton de Sardes e outros (ΜΠΟΝΗΣ, 1977, p.265).

[219] "Policarpo, não somente foi educado pelos Apóstolos e viveu com muitos daqueles que haviam visto o Senhor, mas foi também, pelos Apóstolos que o estabeleceram na Ásia como bispo da Igreja de Esmirna" Irineu, *Adversus Haereses* III 3,4; Eusébio de Cesareia, História Eclesiástica IV 14,3,4.

[220] A carta de Policarpo, "Aos filipenses" que é a única que foi mantida inteira, se trata a questão da encarnação de "Logos de Deus", remetendo o apostolo João, do qual, Policarpo foi seu discípulo. O seu nome Policarpo – *Πολύκαρπος* (aquela pessoa que traz "muito fruto" – *πολύ καρπό*) foi dado a ele, por causa dos muitos frutos, espirituais e materiais que produzia entre no seu vasto "rebanho" de fiéis de Cristo Jesus.

[221] Policarpo, "Aos filipenses", (3,2; 9,1; 11, 2.3).

### 2.2.4 Didaqué dos Apóstolos

O texto da “Didaqué dos Apóstolos” é talvez, o mais notável escrito da época pós-apostólica e a mais antiga fonte de informações sobre as ordens eclesiásticas. A data em que foi escrita a obra da D.A é por volta do final do primeiro século d.C., ou no início do segundo e é mencionada por muitos escritores da época.[222] O desconhecido autor da D.A começa a sua obra com a descrição do ensino ético dos “dois Caminhos”,[223] que na antiguidade era um tema muito apreciado. O conteúdo da D.A se refere aos mandamentos do AT, e às ordens de Jesus no “Sermão do Monte”,[224] tendo a intenção de apresentar o conteúdo essencial do AT no seu contexto histórico.[225] Contém exortações e ensinamentos éticos de uma forma resumida que são ligados com o ensino da Igreja, como foram incorporados pelos livros do NT, principalmente os evangelhos sinóticos. Em quatro versículos se encontram o termo “evangelho”[226] e em quatro versículos, também, foram usadas fórmulas introdutórias para referir em textos do AT[227] e em ditos de Jesus.[228] Na D.A temos as origens iniciais da hermenêutica litúrgica das Escrituras (ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΣ, 1991).

## 2.3 O surgimento dos “Apologistas” e sua filosofia

O Cristianismo surgiu numa época em que o ser humano passava por uma crise ontológica no seu interior e uma subordinação social-econômica, por causa das grandes mudanças sociopolíticas que aconteceram no período helenístico, que continuaram no Império Romano, que proclamava a famosa, mas, frágil *Pax Romana.* Vivendo assim, sem esperança e sofrendo de uma insegurança no seu futuro, as pessoas estavam perdidas em situações que não podiam ser controladas em si mesmas, e se posicionavam angustiantemente sobre a questão: “Quem somos, qual a nossa existência, onde ficamos e onde fomos recusados; para onde vamos e de

[222] Eusébio de Cesareia. História da Igreja. 3.25,4. Também, na Epístola Pascal 39ª de Atanásio, onde ele inclui a D.T junto com os escritos de Sabedoria de Salomão, Tobit, Ester e Pastor de Hermas, nas obras de ensino que são úteis para a catequese dos prosélitos.
[223] “Dois caminhos existem, uma da vida e uma da morte, onde grande é a diferença entre os dois caminhos” Didaqué dos Doze Apóstolos, Cap. 1-6, ΒΕΠΕΣ, 2
[224] Didaqué dos Doze Apóstolos, 1.3-6, ΒΕΠΕΣ, 2.
[225] Didaqué dos Doze Apóstolos, 14.3, ΒΕΠΕΣ, 2.
[226] Didaqué dos Doze Apóstolos. 8,2; 11,3; 15, 3-4
[227] Didaqué dos Doze Apóstolos. 14,3; 16,7
[228] Em Didaqué, 1.16 se referiu num dito desconhecido e, em 9.5 num dito de Jesus.

onde vamos ser resgatados, o que é nascimento e o que é renascimento”? [229] Por isso, as pessoas sentiam a necessidade de recorrer à proteção das várias divindades do mundo greco-romano, oferecendo por meio das suas súplicas, oferendas votivas para superar as dificuldades na sua vida diária que se tornava cada vez mais problemática (BURKERT, 1987).

Nesse contexto confuso e fluido quem poderia imaginar que, depois de um século da morte e ressureição de Jesus Cristo, alguns cristãos intelectuais, oriundos da maioria das escolas filosóficas do seu tempo, apresentariam o cristianismo, não apenas como uma filosofia, ou seja, como uma manifestação da cultura greco-romana, mas, a filosofia “por excelência”, a única filosofia (HADOT, 2002, p.321). O posicionamento inovador do cristianismo perante o mundo greco-romano e a sua cultura formulada no século II d.C., é manifestado pelos seus representantes acadêmicos, os chamados “Apologistas”. Nesse período, onde surge o retorno à busca dos ensinamentos filosóficos, por meio do “atticísmo clássico, que é apresentado com a “Segunda Sofística”[230] expressam a teologia da Igreja, embora num estado primitivo e menos sistematizado dos séculos posteriores.

### 2.3.1 O posicionamento dos apologistas na cultura greco-romana.

Enquanto no período apostólico o cristianismo era um grupo pequeno considerado como uma “heresia” do judaísmo,[231] depois da destruição do Templo pelo

[229] “*τίνες ήμεν, τί γεγόναμεν, πού ήμεν, ή πού ενεβλήθημεν, πού σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα, τί γέννησις, τί άναγέννησις”* (Clemente de Alexandria, “Ao Teódoto” 4.78,2).

[230] O termo Segunda Sofística foi cunhado por Filóstrato, (Flavius Philostrates o Ateniense, viveu entre 170 e 250 d.C. e foi o responsável pela escrita das obras Apolônio de Tiana e As Vidas dos Sofistas), no intuito de classificar um fenômeno cultural e intelectual que teve seu florescimento no decorrer do primeiro século d.C., estendendo-se até o século IV e V. O retorno intenso no “glorioso” passado clássico para a busca de questionamentos, de modo de vida e a tentativa de copiar, quase imitativamente o dialeto ático resumem a caraterística da Segunda Sofistica onde, em contraste do movimento dos sofistas do século V a.C., pouco se ligou com a política, porém, atendeu as necessidades e os problemas práticos da sociedade greco-romana, dominou na educação superior e influenciou muitos ramos da literatura. Em sua obra “Vida dos Sofistas”, escrita no início do século III d.C., Filóstrato trata daqueles “*virtuosi*”, que viajavam de cidade em cidade, atraindo audiências com suas exibições e ganhando aplausos e honras, estátuas e privilégios. Dessa forma, a conceituação da Segunda Sofística surge em uma tentativa de denominar as atividades de muitos retóricos, filósofos e intelectuais. As formas retóricas que nos primeiros séculos cristãs os Apologistas as apresentaram, como um estilo literário se referem aos discursos retóricos dos atenienses, Górgias e Isócrates (ΜΕΛΕΤΣΗ, 2017, pp.90-97)

[231] Nos tempos do Novo Testamento o cristianismo foi enfrentado pelos romanos, como heresia do judaísmo tendo como consequência a incorporação dos cristãos no âmbito jurídico que era estabelecido e valido para os judeus e, por isso, não foi posta a necessidade de reconhecê-los como uma nova religião. De fato, inicialmente os cristãos não foram obrigados de aceitar a religião oficial

general romano Tito (70 a.C.) e, finalmente, mais tarde a destruição de Jerusalém por Adriano (135 d.C.), começou a ser considerado uma nova realidade sociopolítica (*ΜΕΛΕΤΣΗ,* 2017). À fundação das comunidades locais pelos apóstolos e seus sucessores na segunda metade do século I, seguiu-se o desenvolvimento e a atuação decisiva dessas comunidades no seu ambiente do mundo greco-romano. Esse passo dinâmico mostra que toda história da Igreja desde sua fundação é simultaneamente dramática e triunfa. As primeiras décadas do cristianismo salientam-se dos mais dramáticos,[232] porém, são dos mais benéficos períodos também, pois têm a ver com a definição do ensino apostólico sobre Deus, sobre o homem e o mundo.

Enquanto os escritos dos apóstolos eram destinados aos seus seguidores, em maior parte com forma de "epístola", para as igrejas estabelecidas locais, os apologistas com seus escritos foram direcionados em público gentio e, em geral, aos formados na filosofia helênica, pois eles mesmos estudaram dessas escolas. Eles deveriam encontrar um "contato" comum com as pessoas a quem dirigiam os seus escritos, se queriam chegar num entendimento racional e, por isso, foram obrigados usar essa ferramenta adequada àquela época (JAEGER, 1991). O fato de a Igreja ter sido perseguida injustamente, em combinação também, com os preconceitos contra a mensagem do evangelho, não apenas das multidões, mas principalmente, dos eruditos greco-romanos, os apologistas foram uma voz mais eloquente e ativa, que segundo Bolgar (1998, p. 470) "empregaram as categorias filosóficas utilizadas pelos próprios filósofos, pois de quaisquer outras formas não teriam servido à sua finalidade".

Desta forma, os cristãos enfrentavam com perseverança seus perseguidores e se defendiam implicitamente, entendendo o ensino de Jesus sobre a expansão do evangelho e a importância de sua presença no mundo (Mt 5.13-16). Por isso, a partir do século II d.C., começou uma serie de obras literárias dos cristãos endereçadas,

---

dos romanos, porque os judeus tinham sido dispensados dessa obrigação, porém, sob a condição de oferecer sacrifícios em favor do imperador e "Máximo Sacerdote" – *Pontifex Maximus* da religião romana. Essa participação indireta dos cristãos nesse privilégio dos judeus, facilitou muito a obra missionaria no mundo greco-romano (*ΦΕΙΔΑΣ*, 1994).

[232] As perseguições que o império romano começou, desde segunda metade do primeiro século contra os cristãos, levaram a Igreja a ser agrupada em torno das verdades metafísicas que vivia e, também, a proteger-se na prática empírica do conteúdo escatológico da sua esperança (1Ts 3.11-13: Tt 2.11-13).

mais para os imperadores romanos, o senado e dos intelectuais da cultura[233] greco-romana. Na abordagem de Campenhausen (2015, p.15) esses intelectuais cristãos que surgiram no século II d.C., eram, “mestres teológicos, confiantes em seus próprios trabalhos intelectuais, o que pressupõe uma formação e treinamento acadêmico e empenho em defender, estabelecer e desenvolver a verdade cristã”. Eles, invocando Bolgar (1998, p. 470), “sendo de uma formação filosófica tentaram defender a sua fé, contra de acusações injustas que foram feitas de pessoas intelectuais das escolas filosóficas”.

É evidente o fato de que esse período, através da extensa literatura eclesiástica que foi escrita, apresenta a expansão do cristianismo em todas as classes sociais, visto que, a probabilidade de ser alguém uma pessoa culta e, saber escrever textos literários era mais aquela pessoa que tinha condições de estudar. Conforme Brown (1988, pp. 21-22) a educação era um privilégio para poucos, mesmo que a possibilidade para adquirir a adequada formação consistia um processo difícil, algo que demonstra que havia cristãos que podiam conversar, esclarecer e promover os ensinamentos da sua fé em forma literária para as classes sociais superiores. Isso leva à constatação de que embora os cristãos tivessem a consciência que a sua “cidadania era nos céus” (Fl 3.20), eles não se diferenciam do seu contexto social, mas, continuavam a conviver nas suas cidades como se fossem passageiros, assim como o autor da carta de Diogneto descreve o seu modo de convivência no mundo greco-romano:

> Os cristãos não se distinguem das outras pessoas de sua maneira de falar, nem dos seus costumes e práticas do seu dia. Nem habitam em cidades próprias e separadas dos outros, nem usam uma linguagem diferente, nem vivem com uma forma estranha (...) eles habitam em cidades helênicas, ou estrangeiras, onde é nascido cada um e convivem segundo os costumes locais e do seu modo de vida, seguindo as práticas das pessoas de cada lugar, enquanto ao mesmo tempo é manifestada o seu comportamento admirável e digno de atenção. Cada um vive na sua própria cidade, porém, não como permanente, mas, como se fosse passageiro. Eles participam em

[233] O significado do conceito “cultura” pode possuir muitos sentidos e interpretações, pois, eles acabam enfatizar num dos seus parâmetros, ou dos seus componentes. Por isso, têm sido formulados, desde século IX d.C., várias definições; uma delas e especificamente completa, define a cultura como, “o modo da vida de um povo, no qual, são incluídos os valores, as artes e ciências, os sistemas filosóficos, as crenças religiosas e qualquer outra coisa, além dos fenômenos da natureza que consiste é produto, ou extensão do intelecto e da ação do ser humano” (*ΠΕΛΕΓΚΡΙΝΗΣ, Θεοδόσης. Λεξικό της Φιλοσοφίας. Αθήνα Ελληνικά Γράμματα, 2005, σ.481).*

> todas as ações sociais, como cidadãos da cidade e sofrem de tudo, como se fossem estrangeiros... (C.D, 5.4-10).[234]

Os apologistas declararam que a fé na pessoa de Cristo, onde os cristãos o reconheciam como, único Senhor e Salvador, pode ser manifestada como "hyper-logos" – *υπέρλογος* (além da razão humana), mas, essa fé não é absurda e incongruente, ou seja, não é contra do raciocínio humano. Usando argumentos racionais e através da mesma linguagem que os filósofos se tratavam, demostraram não apenas a verdade revelada na sua mensagem cristã, mas também, a falsidade e o engano da idolatria e dos mitos que os próprios filósofos ensinavam ao seu público. Além disso, boa parte dos escritos dos apologistas era dirigida, primeiramente aos judeus e consistia a continuação orgânica da apologética judaica no período helenístico e, da apologia cristã onde o seu fundamento se encontrava nos livros do Novo Testamento,[235] principalmente no Evangelho de Marcos e Atos dos Apóstolos (ΤΣΑΜΗΣ, 2001).

Com essa ousadia dos apologistas, o cristianismo saiu de uma estreita e limitada posição nas primeiras décadas da sua existência e, seguindo de uma parte a ação missionaria de apóstolo Paulo, apresentou a um público mais amplo e mais culto o seu ensino elevado e superior entre de todas as filosofias humanas. Uma razão para essa reação dos apologistas era a depreciação e hostilidade dos gentios, principalmente dos intelectuais, contra os cristãos, os quais eram considerados como pessoas "recém-chegadas", sem história, sem pátria e sem um livro sagrado (Filoramo, 1997). A "filosofia cristã" como a maioria dos apologistas a chamava não é oriunda do pensamento humano, mas emana de Deus por meio do Seu Filho Unigênito, Jesus Cristo encarnado, que restaura a sociedade da idolatria e leva o ser

---

[234] *"Χριστιανοὶ γὰρ οὔτε γῇ οὔτε φωνῇ οὔτε ἔθεσι διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσιν ἀνθρώπων. οὔτε γάρ που πόλεις ἰδίας κατοικοῦσι, οὔτε διαλέκτῳ τινὶ παρηλλαγμένῃ χρῶνται οὔτε βίον παράσημον ἀκοῦσιν(...) κατοικοῦντες δὲ πόλεις ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους, ὡς ἕκαστος ἐκληρώθη, καὶ τοῖς ἐγχωρίοις ἔθεσιν ἀκολουθοῦντες ἔν τε ἐσθῆτι καὶ διαίτῃ καὶ τῷ λοιπῳ βίῳ θαυμαστὴν καὶ ὁμολογουμένως παράδοξον ἐνδείκνυνται τὴν κατάστασιν τῆς ἑαυτῶν πολιτείας. πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' οὐκ ὡς οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι• μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι..." (Πρός Διόγνητον Επιστολή, 5.4*-10). T.A.

[235] O proposito dessas apologias dos escritos do Novo Testamento tinha a ver com as questões principais dos fariseus e líderes do sinédrio dos judeus, que os apóstolos e seus seguidores tentaram responder. Questões como: porque os judeus não reconheciam Cristo Jesus como Filho de Deus, apesar dos milagres que Ele tinha feito e cumpriu todas as profecias do Antigo testamento que apontavam nele e, como foi possível de ser crucificado Ele que revelava o mistério do amor Divino para o ser humano? Apologias com essa problemática escreveram: Justino filósofo e mártir (Diálogo com Trifão), Ariston Pellaios (Antilogia de Papisco e Jason), Apolinario de Ierápolis (Aos Judeus) e outros (*ΤΣΑΜΗΣ*, 2001).

humano, novamente na presença de Deus. Os apologistas do século II d.C., tentaram demonstrar a “racionalidade” do cristianismo que, não é longe da verdade completa que foi revelada pelo “Logos” encarnado. Pepin (1989, pp. 252-253) resume o argumento deles dizendo que,

> Se algumas ideias das escolas filosóficas coincidem com aquelas dos cristãos, é porque tanto os filósofos, quanto os cristãos participam no “Logos divino”, apesar de que a sua participação é muito diferente, pois, os filósofos conheciam o “Logos” por parte (isso mostra as vezes o seu sucesso, mas os seus erros e das suas contradições também), enquanto os cristãos possuem a totalidade de “Logos”, porque receberam o próprio “Logos”, na pessoa de Jesus Cristo.

Porém, embora os apologistas atuem no II século d.C., o início da apologética cristã foi pelo próprio Jesus Cristo, que se defendeu perante dos líderes religiosos do judaísmo e das autoridades políticas romanas, quando foi condenado na última semana da sua Paixão. Depois, no livro de Atos se encontram os discursos apologéticos do protomártir Estevão, do apóstolo Paulo aos judeus e aos intelectuais atenienses no areópago e, mais tarde a exortação de Pedro aos cristãos e seus leitores da sua carta, onde os exorta a estarem sempre prontos para “apologia”, por causa da sua esperança em Jesus Cristo (1Pe 3.15). Tendo assim, os escritos dos apologistas[236] desse período expressam os ensinos e a teologia da Igreja e, na intenção de defender a fé e dialogar com os componentes básicos da cultura da sua época. Isso acontece porque o cristianismo através dos apologistas tenta, pela primeira vez, apresentar, analisar e fazer uma crítica contra da cultura gentílica,[237] mas, também, derrogar as acusações injustas que foram feitas por ela (*MAPAΣ*, 2013).

Os apologistas tendo como alvo defender e apresentar o ensino cristão, seguindo os apóstolos e os escritores anteriores da Igreja usaram como instrumento linguístico, o grego na sua forma Koinê – *Κοινή,* a língua franca da época, que facilitou muito a

[236] Em relação da organização, sistematização e do caráter pastoral da Igreja, muitas informações importantes nos fornecem as obras dos líderes e escritores eclesiásticos da segunda e terceira geração pós-apostólica, ou seja, o final do século I e a primeira metade do II d.C., onde não estão distantes dos anos que foram escritos as cartas pastorais do Novo testamento que se referem na organização das igrejas locais. As mais importantes obras são de, Clemente da Roma, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, Papias de Ierápolis e as cartas anônimas, Didaqué dos Apóstolos, Carta de Barnabé e Pastor de Hermas.

[237] O posicionamento hostil dos gentios contra os cristãos estava devido que eles foram afastados do seu estilo idolatra anterior. Esse elemento negativo por parte dos gentios pode justificar a tentativa dos cristãos de apresentar o cristianismo como compatível com a cultura filosófica da época.

difusão da mensagem cristã. Enquanto, como obstáculo na sua tentativa inovadora foi o estabelecimento da “Segunda Sofística”, os apologistas escolheram usar o desenvolvimento da língua grega, na sua forma vulgar que falavam todos os povos da época. As ideias mais amplas e abertas do helenismo que dominavam no primeiro século imperial romano, aceitaram os novos ensinamentos, apesar de que havia algumas reações por causa da sua origem judaica. O discurso filosófico tinha preparado os intelectuais desse período com elementos múltiplos, as quais consistiam nos pressupostos, mas, as ferramentas também, da percepção da “Aretologia”.[238]

Em uma época tão confusa filosoficamente e religiosamente, os apologistas apresentaram o ensino cristão, confrontaram a filosofia e o mundo greco-romano na sua perspectiva ontológica. Todavia, o que eles consideravam sobre a filosofia e, qual era a sua relação com o cristianismo? Em primeiro lugar, devemos observar que nem todos os apologistas do segundo II d.C., concordavam entre si sobre a avaliação da filosofia, seja negativa, seja positiva. Um grupo deles, como, Tertuliano, Taciano, Teófilo de Antioquia e Hérmias assumiram um posicionamento, claramente negativo em relação a ela. Mas, paralelamente aos posicionamentos mencionados anteriormente, que eram, pelo menos em certos pontos, injustos, preconceituosos e exagerados, havia também outras percepções, que se distinguiam por sua amplitude de pensar, generosidade, disposição equilibrada e bom senso para uma crítica positiva com a filosofia helênica.

É significativo o fato de que aqueles que se posicionaram positivamente na filosofia como uma ferramenta educativa, se autodenominaram como "filósofos".[239] Nesse ponto devemos mencionar que boa parte da filosofia helênica era ligada à teologia, tendo caraterísticas soteriológicas intensas, onde por causa disso a “junção” do cristianismo com o helenismo se tornava difícil e arriscada (ΖΗΖΟΥΛΙΑΣ, 2008). A obrigação desse grupo dos apologistas de usar termos e conceitos filosóficos nas suas

[238] Aretologia – *Αρετολογία* é o discurso sobre a virtude (*αρετή*-areté= virtude, e *λόγος*-logos=discurso), onde no cristianismo e, principalmente nos livros do Novo Testamento, se distancia radicalmente do seu sentido que possuía na literatura clássica, pois, a ética não é mais uma atividade autônoma, que é dirigida pelo logos, mas, toma o seu conteúdo, a partir da relação entre a pessoa e Cristo, ou seja, se torna um novo paradigma de vida pratica e cristocéntrica. O alvo da ética cristã é a perfeição do homem, a “teosis”- *θέωσις,* que é equivalente com a formação de Cristo no interior do ser humano; “Tornem-se, então, perfeitos, como o vosso Pai celestial é perfeito” (Mt 5.48) (ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ, 2014).

[239] Os termos, “filosofia” e “filósofo” conceitualmente, como estão apresentados no século II d.C., foram distanciados bastante do seu significado original, durante o seu trajeto da época de Pitágoras até os apologistas (HUNGER, 2008, pp. 41-42).

apologias, tinha a ver com o seu público que dirigia as suas obras, onde boa parte desse público eram pessoas intelectuais que foram estudaram filosofia helênica, incluindo também, imperadores romanos[240]. Nesse grupo para quem as suas obras são destinadas, a elite intelectual greco-romana, pertencem as apologias que escreveram: Quadrado, Aristides, Ariston Pellaios, Justino, Atenágoras e mais tarde, Clemente de Alexandria e Orígenes (ΤΣΑΜΗΣ, 2001).

### 2.3.2 A problemática dos apologistas perante na retórica do século II d.C.

Os apologistas, apesar de que a maioria era oriunda dos gentios, tendo uma boa formação e conhecimento na filosofia do seu tempo, os seus discursos e seus escritos seguiram, geralmente, o exemplo dos apóstolos, ou seja, a maioria deles adotou um estilo simples, natural, sem algum formato literário genial, evitando a retorica dos sofistas. Assim, invocando Cameron (1991) ao lado dos discursos elaborados com aperfeiçoamento pelos oradores do século II d.C., aparece o "*sermo piscatorius*", ou seja, o estilo da linguagem dos "pescadores" apóstolos que não recordava, de nenhuma maneira pessoas que tinham estudado em uma escola retorica. Segundo a retorica clássica o orador precisava preparar o seu discurso, ordenado os seguintes elementos: a invenção, a disposição, a elocução, a memoria e a pronunciação. O mais importante desses elementos principais do discurso retorico era a invenção, onde o orador tentava usar das compilações de *Loci Communes*[241] (tópicos comuns), figuras e fórmulas (*KOYKOYRA,* 2003).

O alvo dos apologistas, como foi dito anteriormente, seguindo o padrão do ensino apostólico e, principalmente de Paulo era de que a fé das pessoas deveria ser

---

[240] No século II dominava a dinastia dos Antoninos, dos chamados "imperadores filósofos" (CHRISTOY, 1978, p. 525). Os imperadores onde São Justino dirige a sua primeira apologia são nomeados como, "homens piedosos e filósofos", ou "amantes da cultura" – Paidéia (1Apol. 1.1-2). Por isso os apologistas aproveitaram, não apenas de defender a Igreja e sua fé, mas, também exercer uma crítica oponente da situação religiosa e política, que era hostil e injusta contra os cristãos (*ΛΟΓΟΘΕΤΟΥ*, 1930, p. 58).

[241] "Em Aristóteles, os "tópos" pertencem ao campo da dialética e fazem parte da invenção de argumentos que se dá, quando as proposições repousam sobre opiniões já aceitas, de forma que o raciocínio seja guiado, num processo lógico, a partir daquelas premissas extraídas. O que ele propõe é encontrar uma linha de raciocínio que traga à luz aquilo que favorece o argumento, ao mesmo tempo em que afasta tudo aquilo que seria obstáculo para a argumentação." Elaine Cristine Sartorelli. Tópica e *loci communes* no renascimento. Revista Contexto – USP. 2012/2. Disponível em: file:///C:/Users/Notebook/Downloads/eduardo2020,+05.+Dossi%C3%AA.+Artigo+de+Elaine+Cristine+Sartorelli.+T%C3%93PICA+E+LOCI+COMMUNES+NO+RENASCIMENTO%20(1).pdf Acesso em, 17/09/2022

baseada no poder de Deus e não na sabedoria humana.[242] Esse era o modelo do apóstolo Paulo, o qual o seu *kerygma* não era fundamentado na persuasão do seu discurso, mas na convecção que geram os dons do Espirito Santo e os milagres miraculosos do poder de Deus (1Co; 2.4-5). A iluminação do Espírito Santo, o testemunho da Igreja e a autoridade das suas Escrituras poderiam confirmar os efeitos do Espírito Santo na mensagem apostólico. Por isso, o discurso apologético era embutido com as virtudes e ética cristã, ou seja, pelo amor incondicional e interesse genuíno que demonstravam os cristãos para todas as pessoas.[243] Era um convite universal incluindo todos os parâmetros culturais para o seu encontro e discussão para que puder alcançar o seu objetivo (*ΦΕΙΔΑΣ*, 1994).

Tendo a concepção de que as obras dos apologistas foram dirigidas aos gentios, sua intensão, na opinião de *Θεοδώρου* (1978) era destacar aqueles efeitos cristãos que poderiam ter um impacto direto sobre as vidas dos seus leitores. Devemos esclarecer que a falta de certas verdades doutrinárias por parte dos apologistas não significa a ignorância delas, algo que é obviamente um estudioso imparcial das suas obras. Todavia, esta falta se limita, basicamente às suas interpretações apologéticas, tendo como resultado que a literatura apologética não se distingue pela sua coerência interna e numa sequência concreta, uma vez que era determinada pela multiforme e complexa problemática dos adversários do cristianismo (*ΦΕΙΔΑΣ*, 1994). Os seus pressupostos teológicos eram suficientes, mas os submeteram à refutação teórica dos argumentos dos intelectuais gentios.

A tendência dos oradores e sofistas gentios desse período era abandonar a forma do grego Koinê, o “asianismo”, como eles o chamavam, e imitar os modelos do dialeto ático, usando a linguagem dos grandes oradores Demóstenes e Lícias, como também, o retorno para os clássicos, que se tornava no final do primeiro século d.C. cada vez mais intensa. Isso tinha a ver com a “decadência” da retorica dos séculos V e IV a.C.,

---

[242] Isso aparece claramente na sua carta aos coríntios onde escreve o seguinte: “irmãos, observai o vosso chamado. Não foram chamados muitos sábios, segundo critérios humanos, nem muitos poderosos, nem muitos nobres. Pelo contrário, Deus escolheu as coisas absurdas do mundo para envergonhar os sábios; e escolheu as coisas fracas ao mundo para envergonhar os fortes” (1Co; 1.26-27).

[243] Podemos distinguir os apologistas, Taciano pelo seu estilo polêmico e desprezo para toda filosofia helênica e Hérmias pelo seu estilo irônico e “escárnio” que, através da sua obra remanescente, “Diasyrmós dos Filósofos gentios” – *Διασυρμός των έξω φιλοσόφων* (Sátira dos Filósofos Gregos), aonde chega no ponto de ridicularizar toda filosofia pagã e o modo de vida do mundo greco-romano na sua totalidade (*ΧΡΗΣΤΟΥ*, 1978).

onde, nos tempos do NT acabou de sentir a sua queda final, que foi o principal fenômeno do período helenístico e continuou por mais tempo ainda nos séculos posteriores.[244] Para os apologistas, porém, essa tendência de seguirem o movimento da Segunda Sofística não é evidente, pois não aparece nas suas obras; nem ao retorno aos escritores clássicos, nem a imitação do dialeto ático. Pelo contrário, a sua conversão ao cristianismo significava a superação e, simultaneamente o reconhecimento da vaidade da filosofia gentílica (MARROU, 1979).

Todavia, examinando as obras remanescentes dos apologistas e percebendo a sua formação filosófica, observamos que nos seus escritos apologéticos eles usam os tipos literários que seguiam os escritores contemporâneos da sua época, ou seja, a epístola, o diálogo, a apologia, o tratado e outros (*ΜΠΟΝΗΣ*, 1977). Especialmente em relação à epístola e à apologia,[245] os gêneros literários que se referiam ao imperador, ou em outros oficiais e autoridades romanas, os apologistas mantinham todos os tipos das alocuções e do desenvolvimento do texto escrito. Eles fazem, portanto, o uso de expressões, elogios e típicas alcunhas para a pessoa que cada vez se referem onde, muitas vezes aparece que vão contra no conteúdo da sua apologia, que frequentemente é negativo nas suas posições.[246] As vezes, mantinham tão fielmente esses elementos literários, de maneira a se tornar lisonja (CADOUX, 1955).

Um elemento significativo que devemos observar é a linguagem e os motivos que usam os apologistas. Segundo Danielou (1994), referimo-nos à linguagem filosófica, podemos mencionar Justino, onde enquanto o seu raciocínio é mais platônico, a sua linguagem é mais estoica e, o seu ambiente dialético se torna o “meio-platonismo”.[247]

---

[244] Em relação disso é importante a informação que menciona o historiador e professor da retórica, Dionísio de Halicarnasso (60 a.C.-7 a.C.) na sua obra, “Sobre os Antigos Oradores (*Περί τών Αρχαίων Ρητόρων*, Α΄. Πρόλογος 1): “Aos anos anteriores de nós a antiga retorica acabou sofrer ataques e desprezos, começando dos anos de Alexandre do macedônio, chegando pouco a pouco a sua queda e corrupção, onde nos nossos tempos até a pouco vai ser desaparecida”.

[245] O tipo da escrita da “Apologia” é um estilo literário familiar da “Epistola”, mas, não igual e equivalente.

[246] Justino o mártir, 1Apol. 1 PG 6, 328A

[247] O meio-platonismo, ou “mesoplatonismo” é um período da filosofia platônica, que se estende desde o primeiro século a.C., até o século III d.C. Neste período desenvolvem-se interpretações conflitantes da filosofia de Platão, mas a maioria delas são regidas pela posição de que, Platão desenvolve em seus diálogos um sistema doutrinário de opiniões. O termo “mesoplatonismo” é um termo técnico, recentemente criado e tem sido amplamente adotado, apesar de que, não podermos falar de uma única filosofia do “mesoplatonismo”. O termo refere-se à filosofia platônica desde Antíoco o Ascalonita (130-68 a.C.) até o início do sistema filosófico de Plotino (204 d.C.-270 d.C.), onde a partir dele é considerado que começou o “Neoplatonismo”. *Καραμανώλης Μανώλης. Η*

Da mesma forma, em relação aos motivos filosóficos e às figuras que os apologistas usam nos seus discursos, temos semelhantes fenômenos literários correspondentes. Enquanto Justino na sua obra é mais platônico, o seu aluno Taciano, segundo *Χρήστου* (1994), apesar de, que ele mostra uma hostilidade para com a filosofia gentílica, o que sugere alguma influência do platonismo. Podemos mencionar como exemplo apenas que o motivo que usa, onde, a alma pode "voar" por dentro do pecado com "asas" do perfeito espírito, para a felicidade celestial, é oriunda da obra de Platão, Fedro. Aliás, Taciano, como também Platão considera que a alma é material (DANIELOU, 1973).

Nesse contexto, Atenágoras também trata com esquemas da alegoria estoica, nas quais, se confrontam os esquemas cristãos correspondentes (DANIELOU, 1973), enquanto, segundo *Φειδάς* (2002), no apologista e Episcopo de Sardes, Melitão encontra uma teologia de Ásia Menor, repleta de elementos teológicos de apóstolo João. Em Teófilo de Antioquia encontramos um escritor que se julga "rude" da palavra, porém, os seus textos foram escritos com clareza, vivacidade, prontidão, num estilo elegante, sóbrio e harmonioso, mas as vezes monótono pela sua ampla extensão (*ΧΡΗΣΤΟΥ*, 1978). Teófilo é o primeiro a mencionar as relações entre as três pessoas de Deus "trino", mesmo que o uso dos termos que ele apresenta, não é sempre preciso e explicito. Por causa da sua obscuridade linguística foi apoiada a posição de alguns estudiosos [248] que, Teófilo teve uma percepção elementar sobre a questão da Trindade (*ΣΚΟΥΤΕΡΗΣ*, 1998). Sendo assim, devemos esclarecer que todas essas escolhas dos apologistas em formularem diferentes formas de linguagem foram

*Εκγυκλοπαίδεια του Πλάτωνα.* Disponível em: http://atlantida.academia.gr/lyceum/?p=lemma&id=132&lang=1 Acesso: 16/08/2022

[248] Spence Little, V. A., *The Christology of the Apologists,* London 1934, σ. 197 apoiou a tese que outros estudiosos da história da Igreja, anteriores dele tinham formulado, referido aos apologistas, que a linguagem de Teófilo era "pobre" e não adequada para apresentar um problema, tão difícil e discutido entre na Igreja do segundo século. Sobre essa posição, não devemos esquecer que, a verdade revelada por Cristo e confirmada pelo Espírito Santo, dentro na Igreja dos primeiros séculos, era uma relação de experiência empírica vital, ou seja, os cristãos tinham, realmente, comunhão com Cristo Jesus ressuscitado na sua práxis litúrgica e na Eucaristia. Assim, a necessidade da formulação e explicação oral, ou escrita de qualquer discussão teológica pelos apologistas, principalmente da relação entre Deus-Pai com Filho-Jesus Cristo foi, apenas uma ferramenta para defender e apresentar o evangelho no seu contexto intelectual. As diferenças que são observadas nos escritos remanescentes deles têm a ver com os esquemas verbais linguísticos, os quais dependiam da formação filosófica que cada um tinha recebido, e não no conteúdo da sua confissão batismal da fé que tinham declarado.

necessárias para a recepção e o sucesso dos seus escritos apologéticos num ambiente que era hostil ao cristianismo.

## 3. A TEOLOGIA DE JUSTINO SOBRE A PREEXISTÊNCIA DE CRISTO

Pela peculiaridade de seu pensamento e principalmente pela amplitude de sua obra literária, Justino é o mais importante de todos os outros apologistas do século II. Por isso, neste capítulo apresentaremos particularmente a sua teologia e cristologia em relação à preexistência de Cristo antes da criação do mundo. Também, abordaremos o contexto filosófico no qual ele cresceu e desenvolveu o seu pensamento; isto é, a sua tentativa de argumentar o ensino cristão de uma forma racional que era comum no mundo greco-romano. Justino, o filósofo e mártir é uma das personagens que, segundo Χρήστου (1978, p. 543) deu ao cristianismo mais abundantemente do que qualquer outro, “os meios para que o evangelho de Cristo expandir amplamente entre as classes dos intelectuais do mundo greco-romano, enquanto sua obra é apreciada pela síntese dinâmica do pensamento helênico e do ensino cristão”.

### 3.1 A vida e as obras literárias de Justino

Segundo seu aluno Taciano, Justino foi caraterizado como um homem, “admirabilíssimo” cuja vida cristã, era próxima das virtudes dos apóstolos, [249] enquanto, Tertuliano o chama de “filósofo e mártir”.[250] Ele se distingue dos outros apologistas do século II d.C., com originalidade, com desejo genuíno de que a mensagem salvífica de Cristo Jesus chegasse às pessoas que buscam a verdade, mesmo que sua busca seja por meio da filosofia humana. Justino destaca a superioridade dos ensinos cristãos, a “verdadeira filosofia” como nomeia as verdades reveladas por Cristo, chegando à conclusão de que o cristianismo é “a única filosofia segura e compatível”.[251]

---

[249] *Ἰουστῖνος δὲ ὁ Νεαπολίτης ο Θαυμασιώτατος, ἀνὴρ οὔτε τῷ χρόνῳ πόῤῥω ὢν τῶν ἀποστόλων οὔτε τῇ ἀρετῇ (Τατιανός, Λόγος πρός Έλληνας*) 20.19

[250] Tertuliano, *Adversus Valentinianos* 5.

[251] *«τούτην μόνην εύρισκον φιλοσοφίαν ασφαλή τε και σύμφορον»* (Dial.. 8. Β.Ε.Π. 3, 216). Todavia, outros apologistas também caracterizavam o cristianismo como uma filosofia. O apologista Taciano dizia: “*Η καθ' ημάς βάρβαρος φιλοσοφία* – segundo a nossa filosofia bárbara" (*Λόγος πρός Έλληνες*-Aos Helenos, 35. Β.Ε.Π.Ε.Σ. 4, 264), "η *ημετέρα φιλοσοφία* – a nossa filosofia" (*Πρός Έλληνες*-Aos Helenos. 31. Β.Ε.Π.Ε.Σ. 4, 261), "o Taciano que filosofa segundo os bárbaros – *ο κατά βαρβάρους φιλοσοφών Τατιανός*" (*Πρός Έλληνες*-Aos Helenos. 42. Β.Ε.Π.Ε.Σ. 4, 267) e os apologistas Meliton e Miltiadis, de acordo com Eusébio, V, 17,5 (Β.Ε.Π.Ε.Σ. 19. 336).

Justino atua na época dos imperadores romanos,[252] Antonino Pio e Marco Aurélio, os chamados “filósofos”, nos quais que ele dirige as suas apologias e, onde no período dos seus governos ele se tornou cristão. De acordo com o próprio Justino (1Apol. 1.27-28) era filho de Priscus e neto de Baqui e foi nascido, provavelmente no começo do século II (100-110 a.C.) na cidade romana, Flavia Neapolis da Samaria (atualmente a cidade Nablus, da Síria), que foi construída em cima das ruinas da antiga cidade bíblica da Palestina, Siquém. De acordo com Liebaert (2000) Justino, embora tenha formação grega, a sua origem de Samaria indica que, tinha um conhecimento das tradições exegéticas judeu-cristãs, as quais contribuíram para seu pensamento na construção da sua obra literária.

Na sua juventude foi atraído pela filosofia do seu tempo, percorrendo várias escolas filosóficas e ouvindo os seus ensinos caiu em muitas decepções. Compenhausen (2015, p.17) descreve sobre essa busca de Justino

> Justino deseja explorar em todas as direções, para se tornar familiarizado com todo o monstro “de muitas cabeças” (Dial. 2.2) da filosofia. Ele considera os ensinamentos dos estoicos um campo de estéril porque eles não exploram os assuntos relacionados a Deus de modo real. O filósofo peripatético o decepcionou ainda mais, porque depois de alguns dias ele levantou a questão do pagamento, que é tão indigno de um filósofo. Os pitagóricos dissuadiam o pesquisador a buscar menos que o conhecimento, que para eles pressupunha um conjunto de informações musicais, astronômicas e geométricas, o qual Justino não possuía nem tinha tempo para adquirir.

Finalmente, Justino seguiu o platonismo, pois foi aceito por um mestre platônico e ficou fascinado pela teoria das “ideias” e do entendimento das “coisas imateriais e invisíveis”, pensando ter encontrado a verdade.[253] Não se sabe exatamente em qual cidade estudou o platonismo, provavelmente em Atenas, ou na Cesaréia da Palestina (ΧΡΗΣΤΟΥ, 1978). Justino, por um lado, inicialmente ficou satisfeito com o platonismo, porém, as dúvidas começaram a atingi-lo novamente e, o vazio que sentia no seu interior, desde o início não havia sido preenchido. O cristianismo, de outro lado,

---

[252] O século II é o século onde, através dos Apologistas é cumprido o dito de Jesus: “E, por causa de mim, sereis conduzidos à presença de governadores e de reis, para dar testemunho perante eles e perante as nações”. (Mt 10,18).

[253] “*Καί μέ ήρει σφόδρα ή των ασωμάτων νόησις, καί ή θεωρία τών νοητών ανεπτέρου με τήν φρόνησιν, όλίγου τέ έντός χρόνου ώμην σοφός γεγονέμαι, καί ύπό βλακείας ήλπιζον αύτίκα κατόψεσθαι τόν Θεόν. Τούτον γάρ τέλος τού Πλάτωνος φιλοσοφίας*” – então, me encantou fortemente o entendimento das coisas imateriais e, a teoria das coisas invisíveis reanimaram o meu juízo, assim, então, me considerei que em pouco tempo me tornaria sábio e, pela minha imbecilidade esperava que no mesmo momento contemplaria Deus, pois, é esse o objetivo final da filosofia de Platão (Dial. 2.63-65).

era tratado pelos filósofos com ironia e desprezo, como uma “religião de bárbaros e analfabetos”,[254] e em geral, entre nos povos do império não era apreciado, por causa de seu rigor moral e seu afastamento das manifestações sociais.

A conversão de Justino ao cristianismo ocorreu na mesma época da sua busca pela verdade, provavelmente no Egito, ou em Éfeso por volta o ano 135 d.C. Como ele mesmo escreve (Dial. 3-8), quando ele caminhava numa costeira deserta, conheceu um venerável ancião que, utilizando o método filosófico socrático de “maiêutica”, após um diálogo, o revogou as crenças platónicas, sobre a imortalidade da alma e a transmigração, salientando-lhe a importância dos profetas que foram os únicos que viram Deus; ele mesmo o incitou a ler as Escrituras cristãs, desaparecendo para sempre. Justino reconheceu que há muito tempo simpatizava com os cristãos, pela sua perseverança e coragem que eles exibiam perante o martírio e a morte (2Apol. 12.1).

Depois da sua conversão, Justino foi para Roma, onde abriu uma escola filosófica, provavelmente na casa de um intelectual Martino, em que procurou substituir os sistemas filosóficos, pela “única e segura filosofia”, como ele chamava o cristianismo. A sua escola simultaneamente funcionava como igreja também, onde eram ensinadas as verdades cristãs (*ΧΡΗΣΤΟΥ*, 1978). Através dos seus escritos remanescentes podemos considerar que, não eram poucos os seus alunos, dos quais a maioria era de origem da Ásia Menor e da Frigia, entre eles Taciano, o sírio, e talvez o Irineu da região da Esmirna que, mais tarde foi bispo da cidade de Lião. A sua escola, muitas vezes, segundo *Παπαδόπουλος* (2011) foi interrompida devido às intervenções das autoridades romanas, depois das denúncias dos cínicos e dos gnósticos, mas, principalmente do filósofo Crescêncio, o qual foi professor do imperador Marco Aurélio, que observava os seus alunos diminuindo, mas também pela crítica que Justino muitas vezes exercia sobre ele. Finalmente, durante o governo do prefeito de Rusticus (163-167 d.C.), foi preso e decapitado juntamente com um grupo dos seus alunos (COMPENHAUSEN, 2015).

A grandeza da contribuição de Justino na teologia do cristianismo dos primeiros séculos foi a originalidade das suas obras. Sua formação filosófica é um instrumento

[254] *Η καθ' ημάς βάρβαρος φιλοσοφία* – segundo a nossa filosofia bárbara" e, "*γραφάς τινάς βαρβαρικάς*" – “alguns escritos dos bárbaros”. *Τατιανός, Λόγος προς Έλληνες* 29, 35.

importante de seu discurso, mas não a utiliza como fundamento para expor a verdade cristã. Oriundo de um ambiente filosófico, seu alvo foi criar um novo e verdadeiro filósofo, ou seja, "o filósofo cristão". Segundo *Παπαδόπουλος* (2011) Justino não é um pensador sofístico do seu tempo, mas um catequista e genuíno mestre da Igreja, que tentou alcançar um grande desafio da sua época: responder ao judaísmo e gnosticismo sobre quem era verdadeiramente Cristo Jesus, e juntamente, apresentar a resposta para a filosofia greco-romana, revelando o evangelho de Cristo, de uma forma intelectual como a totalidade e consumação da busca humana. Embora a passagem filosófica de Justino com seus conceitos é a ferramenta pertinente que ele usa na sua obra, os pressupostos e o fundamento do seu pensamento são as Escrituras Sagradas, como ele próprio as recebeu (*ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ*, 2011).

A filosofia helênica para Justino era uma "amálgama" de várias posições sobre as questões cosmológicas, postas com base em interpretações teóricas, muito diferentes da revelação de Cristo. De acordo com *Θεοδώρου* (1978) a filosofia para Justino era um processo intelectual, que não conseguiu misturar as várias divergências dos filósofos, apesar de que eles não fracassaram totalmente em sua busca sobre o ser divino.[255] Na percepção de Justino a filosofia antiga grega é "multiforme", mesmo que, tendo muitas escolas de linhas de pensamento, enquanto o alvo da sua ciência de todas elas é somente um.[256] Caracterizado o cristianismo como filosofia, Justino tentava enfatizar o caráter de excelência espiritual do cristianismo, distinguindo-o de outras religiões orientais e destacando a contradição imensa que existia entre ele e o sincretismo gnóstico da sua época.[257] Poderíamos descrever a personalidade de Justino, como um cristão inovador da sua época, onde, na sua tentativa de construir algumas "pontes comuns" com o mundo que o circulava, não hesitou de comparar

---

[255] Justino alegava que existe em toda raça humana por natureza, ou seja, inata, semente de Logos (2Apol. 8.1) e, nesse pressuposto ele reconhecia que, "toda coisa boa que foi dita no passado é nossa, dos cristãos" (2Apol. 13.4) considerando com isso que, Justino por meio dos seus argumentos queria construir uma "ponte", que seja compatível entre o cristianismo com a filosofia gentílica. Essas suas palavras anteriores remetem o discurso de Paulo no Areópago de Atenas, quando citou poetas gregos que buscavam Deus (At 17. 27-28).

[256] "*οὐ γὰρ ἂν Πλατωνικοὶ ἦσαν οὐδὲ Στωϊκοὶ οὐδὲ Περιπατητικοὶ οὐδὲ Θεωρητικοὶ οὐδὲ Πυθαγορικοί, μιᾶς οὔσης ταύτης ἐπιστήμης. Οὗ δὲ χάριν πολύκρανος ἐγενήθη, θέλω εἰπεῖν"* (porque, apesar de que não pertenciam todos na escola platônica, nem eram todos estoicos, nem peripatéticos, nem pitagóricos, todos estavam sendo seguido a mesma ciência; pois, quero dizer que, (a filosofia) foi feita pelas diferentes linhas de pensamento) Dial. 2.61-62. A tradução é do autor.

[257] O gnosticismo em geral foi uma tentativa da mente filosófica de absorver o cristianismo e transformá-lo em uma simples filosofia religiosa, ou uma tentativa do pensamento religioso de dar à fé cristã uma explicação mais profunda da forma simples em que o evangelho foi originalmente apresentado, e transformá-lo em um sistema de "teurgia e em mistagogia" (*ΘΕΟΔΩΡΟΥ*, 1978).

Cristo com Sócrates, o grande pensador de Atenas do século V a.C., trazendo ideias revolucionárias opostas do regime político e religioso da cidade-Estado.[258]

O pensamento de Justino, como aparece nas suas obras, seguiu dois eixos centrais: a) a possibilidade da razão humana de se aproximar da verdade e b), todas as profecias das Escrituras foram cumpridas na pessoa de Cristo Jesus. Justino alegava que existe em toda raça humana, por natureza, ou seja, inata, alguma semente de Logos (2Apol. 8.1). Por meio desse pressuposto, reconhecia que "toda coisa boa que foi dita no passado pelas pessoas sabias é nossa, dos cristãos" (2Απολ. 13.4). Estudando as suas obras, poderíamos observar que Justino é o primeiro que tenta fazer uma análise mais profunda dos textos do Antigo Testamento, usando o método tipológico, que os próprios judeus usavam (*ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, 2011*). Sua obra não é sistematizada e não reflete todo ensino cristão, mas isso pode ser justificado porque boa parte de sua obra foi perdida, enquanto, sua forma de escrita seguiu o ambiente filosófico da época, embora historicamente não tenhamos informações suficientes.

As fontes que temos à disposição sobre Justino e sua teologia são as suas obras remanescentes, das quais são realmente escritos por ele, ou seja, as duas Apologias e o Diálogo com Trifão[259] e, também, as informações dos escritores eclesiásticos do século II e III d.C., Taciano, Hipólito, Tertuliano e Eusébio de Cesareia. Além das três obras completas[260] que podemos estudar e analisar, Justino escreveu mais textos literários sobre várias questões, que tinham a ver com seu ensino cristão.[261] Boa parte desses escritos é mencionada por Eusébio na sua História Eclesiástica,

---

[258] Justino tinha a ousadia dizer: "Sócrates revelou entre os gregos o que Cristo, ensinou entre os bárbaros, quando o Logos tomou forma humana nele" (1Apol. 5.4). "*Ού γάρ μόνον έλλησι διά Σωκράτους ύπό Λόγου ήλέχθη ταύτα, αλλά καί έν βαρβάροις ύπ΄ αύτού τού Λόγου μορφωθέντος καί ανθρώπου γενομένου, καί Ίησού Χριστού κληθέντος" (1Απολογία,* P.G. 6, 5.4).

[259] Parece que Justino, imediatamente elaborou um relatório, em forma literária de Ata, com os principais pontos sobre os temas discutidos, e posteriormente editou o trabalho acrescentando novos argumentos ao núcleo original. Surgiu assim uma segunda edição da obra, que foi concluída após a redação da 1Apologia que ele menciona no seu Diálogo (120), ou seja, por volta de 155 d.C., a qual é essa que temos hoje. Durante a sua elaboração, Justino teve em conta duas posições extremas, às quais quis responder, indiretamente através do Diálogo, ao herege Marcião que rejeitava totalmente o Antigo Testamento e, na seita dos ebionitas que negavam a divindade de Cristo (ΧΡΗΣΤΟΥ, 1985).

[260] Segundo da 1Apol. 46.1, Justino enviou a sua primeira apologia no imperador por volta o ano 155 d.C., como ele mesmo escreve que, Jesus nasceu antes de 150 anos no tempo do governador Quirino que governava na Síria, segundo também, com a informação de Lucas (Lc 2.2.). As três obras genuínas de Justino são conservadas no Códice Paris. Graec. 450, datado do ano 1346.

[261] 1Apol. "Temos sido escrito, também, uma obra que foi feita para combater todas as heresias que foram surgidas e, se vocês quiserem conhecê-las, vamos apresentar para vocês".

> Há outro discurso, “Aos Helenos”, no qual, faz larga exposição das questões apresentadas entre nós e entre os filósofos gregos, que discute sobre a natureza dos demônios (...). Chegou até nós ainda, outro escrito dirigido aos gregos que intitulou “Refutação” e, outro “Sobre a Monarquia de Deus”, que ele funda não só para nossas Escrituras, mas também, pelos livros dos gregos. Além destes, há um intitulado “Psaltes”, e outro composto de escólios “Sobre a Alma”, no qual, depois de que expõe as diversas opiniões que foram ditas, relacionadas ao objeto da sua obra, propõe as posições dos filósofos gregos, que promete refutar e expor a sua própria opinião em outro escrito. Muitos outros trabalhos seus são circulados entre os irmãos. Os escritos deste homem pareceram tão dignos de atenção que, Irineu cita palavras de Justino, primeiramente no livro IV “Contra Heresias (H.E, IV. 18.1-9).

São mencionadas pelo próprio Justino também outras obras, ou por autores posteriores e são as seguintes: “Discurso de exortação aos Gregos”, “Constituição contra todas as Heresias”, “Contra Marcião”, “Sobre Ressureição”, “Interpretação no livro de Apocalipse”. Segundo *Χρήστου* (1978) as mais importantes dessas obras são, "Constituição contra todas as heresias" [262] e "Interpretação no livro de Apocalipse". [263] O grande número de obras de Justino demonstra, de um lado, o “tesouro” literário eclesiástico e seu profundo conhecimento, sobre as varias escolas filosóficas e correntes religiosas que funcionavam na sua época e, do outro, que apresenta as múltiplas necessidades pastorais e apologéticas que ele deveria formular no contexto filosófico da cultura greco-romana. Por essa razão, antes alguém começar a estudar e comentar as suas obras remanescentes, deveria estar ciente do âmbito histórico da sua época e dos problemas cristológicos que tinham surgido na vida da Igreja. Aliás, os escritos não só de Justino, mas dos outros apologistas também devemos estudá-los sob ótica dos conceitos filosóficos e teológicos, que possuíam no seu sentido inicial, pois depois do surgimento da Igreja tinham começado mudar, levando novos significados filosóficos e eclesiásticos. [264]

Nesse contexto complexo, a vida e a personagem de “filósofo e mártir” Justino, segundo Campenhausen (2015) foi um modelo de guia espiritual em que muitos dos

---

[262] A “Constituição contra todas as heresias” foi escrita antes da 1Apologia e Justino expõe os enganos das principais heresias, principalmente de origem gnóstica, que foi uma fonte importante de informação para Irineu e Tertuliano.

[263] Na “Interpretação no livro de Apocalipse”, alguns estudiosos alegam que era a obra na qual ele teria desenvolvido opiniões sobre o reinado milenar de Cristo, antes da sua segunda vinda (Ap; 20.1-6). A referência dessa opinião de Justino encontra-se em Jerônimo. *De Viris Ilustribus,* 9.

[264] Nesse ponto, devemos levar em conta que, não só a Igreja foi influenciada pelo seu ambiente onde ela nasceu, mas, o mundo greco-romano também, principalmente no II século d.C., tinha sido influenciado pelo cristianismo. Os escritos e informações que temos a disposição desse período demonstram uma grande busca dos gentios para conhecer, o que ensina a nova religião cristã. Um exemplo caraterístico é o gnosticismo, onde foram criadas as igrejas gnósticas.

líderes e escritores posteriores da Igreja, consciente ou inconscientemente, foram seus imitadores. Ele se posicionou, abertamente com ousadia perante os intelectuais e autoridades do século II d.C., declarando que os ensinamentos de Cristo significavam salvação para toda a humanidade. A linguagem das suas obras, como anota Fócio (Myriovivlos, 125)[265] destaca-se pela pobreza expressiva, em comparação do estrilo literário filosófico, mas possui uma riqueza de pensamentos e vitalidade juvenil

> Justino é o mestre da "nossa própria filosofia" (ele quer dizer a cristã), mas, também da secular (*θύραθεν*, ou seja, fora da nossa), possuindo grande erudição e riqueza de conhecimento histórico, que não está interessado em embelezar a beleza inata de sua filosofia com truques retóricos. Por isso, enquanto os seus discursos são potentes e conservam a caraterística científica, não destilam os prazeres que emanam através deles, nem atraem os muitos ouvintes de forma atraente e agradável.

Em Justino o cristianismo é a conclusão final da verdade, a manifestação da própria Palavra na pessoa de Cristo. A compreensão total da obra de Justino, bem como da pessoa, caracteriza-se como difícil, mas isso é justificado, porque boa parte de sua obra foi perdida, enquanto seus escritos foram determinados pelo ambiente social e religioso e, pelas mudanças culturais da sua época. Por isso, Justino é considerado o teólogo da Igreja que liga a época pós-apostólica com toda tradição eclesiástica posterior.

### 3.1.1 O Antigo Testamento na obra de Justino

Justino, como foi ensinado pela igreja e mantendo uma escola filosófica e catequética em Roma, aceita a autoridade das Escrituras do AT, onde a reconhece

[265] Fócio – *Φώτιος* foi uma personagem importante a quem devemos boa parte do que se conhecemos da literatura grega – profana e teológica – foi conservada por ele. Fócio veio a ser um dignitário e, logo foi nomeado "patriarca", ou seja, "Epíscopo" da igreja de Constantinopla (858-867 e, novamente, entre 877-886). Fócio é um intelectual líder cristão, de primeiro nível para a história da Igreja e a história em geral, como, também de pioneiro do ponto de vista da renascença da literatura no Oriente. A renascença bizantina, por assim dizer, começa com ele. É o seu amor pelos livros que o animou a pesquisar por todos os lugares. A grande obra de Fócio, "Biblioteca, ou Myrióbiblos" resume mais de 270 livros, ou títulos de livros (esses livros são de conteúdo variado, pois incluem obras teológicas, historiográficas, fisiológicas, filosóficas, filológicas, novelas, retóricas, médicas e outras,) da literatura antiga e eclesiástica, quase todos desaparecidos e, dos quais só se sabe da existência por meio de Fócio. Isto mostra a grande versatilidade de Fócio, que é considerado uma espécie de pai da resenha literária, onde o levou a ser comparado com próprio Aristóteles.
Disponível: https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1302200010.htm Acesso em: 17/06/2023.

na versão da LXX, [266] pois, como ele mesmo escreve, em muitas sinagogas da diáspora judaica ela consistia no texto oficial para a leitura da Torá. [267] Justino, nas suas obras, não menciona todos os livros do AT, mas isso não significa que não os conhecesse, nem significa, também, que alguns livros ele não aceitasse como inspirados, pois, era comum na época que, qualquer alteração do texto do AT, ou redução de palavras e frases inteiras, as considerava como um fato pior do que o "bezerro de fundição", [268] que foi feito pelo irmão de Moisés, Arão. Frequentemente, Justino menciona nomes de escritores do AT, como o de Moisés e de Isaias [269] e, quando se refere às Escrituras do AT as chama: "Escrituras Santas",[270] "Sobre livros proféticos",[271] "Sobre a Lei Antiga em Horébe"[272] e "Sobre Palavras do AT."[273]

Os livros do AT que Justino menciona nas suas obras são os seguintes: 1) Genesis, 2) Êxodo, 3) Levítico, 4) Números, 5) Deuteronômio, 6) Josué, 7) 2Samuel,[274] 8)1Reis, [275] 9) 1Cronicas, [276] 10) Salmos, 11) Jô, 12) Provérbios, 13) Oseias, 14) Amós, 15) Miqueias, 16) Joel, 17) Jonas, 18) Sofonias, 19) Zacarias, 20) Malaquias, 21) Isaias, 22) Jeremias, 23) Lamentações, 24) Ezequiel e 25) Daniel. [277] A limitação nesses livros por Justino tem a ver, talvez, com a natureza dos argumentos que os impõe, como podemos observar, claramente, no seu diálogo com o judeu Trifão, onde dirigido a palavra ao seu interlocutor disse a ele

> Porém, não estou convencido aos seus mestres que dizem que mais escritos foram inclusas as exegeses (da LXX), que foram feitos pelos setenta presbíteros e sob a ordem de rei Ptolomeu, dos quais livros está apresentado que aquele que foi crucificado, explicitamente é Deus e homem... "então, mesmo que eu sei muito bem, que vocês negam todos os seus antepassados, os quais aceitavam os livros das Escrituras, e, por causa disso, não prefiro ofender essas questões, por isso, eu acabo entrar nas nossas conversas usando os livros que vocês, atualmente aceitam" – os "homologoumenon". [278]

---

[266] Justino quando se refere na versão da LXX usa o termo, "exegeses" – *εξηγήσεις* (Dial. Tr. 84.3)
[267] Dial. 72. 2-3.
[268] Dial. 73. 5-6.
[269] 1Apol. 32. 1, e 1Apol. 49. 6.
[270] Dial. 58.1
[271] 1Apol. 31.2
[272] Dial. 11.2
[273] Dial. 8.1
[274] Na LXX esse livro é nomeado, *Β΄ Βασιλειών* – "2Basileus"
[275] Na LXX esse livro é nomeado, *Γ΄ Βασιλειών* – "3Basileus"
[276] Na LXX esse livro é nomeado, *Α΄ Παραλειπομένων* – "1Paraleipomenon"
[277] A ordem dos livros do AT segue, como Justino os cita a ordem da Septuaginta que ele usa.
[278] *"Άλλ΄ούχί τοίς διδασκάλοις ύμών πείθομαι , άλλ΄ αύτοί πειρώνται καί ότι πολλάς γραφάς τέλεον περιείλον άπό τών έξηγήσεων τών γεγενημένων εβδομήκοντα πρεσβυτέρων παρά Πτολεμαίω βασιλεί,*

O termo que Justino usa “homologoumenon” – *ὁμολογουμένων,* tem a ver com os livros que reconhecem e aceitam os judeus como canônicos do seu tempo, ou seja, do século II d.C., e depois da rejeição da LXX por eles. Esse texto de Justino demonstra a virtude e ética cristã nas quais ele foi ensinando, quando discutia com os seus adversários, não usando os livros que eles não aceitavam como dignos.

O uso de muitos textos do AT, por Justino, são encontrados no seu Diálogo com Trifão que, segundo Skarsaune (1987) tem o alvo de expor os seus argumentos teológicos, onde muitas vezes as citações não seguem exatamente o texto original, mas o apresenta livremente para chegar ao seu resultado final. Deve ser esclarecido que as técnicas e métodos que são usados hoje nas traduções, em relação das citações de um texto, diferem das práticas que os antigos escritores usavam. Segundo Hill (2006, p. 261-282) na atualidade, quando alguém cita uma frase de outro escritor, o faz com tanta exatidão, de maneira que preserva até mesmo a gramática da citação correspondente e o contexto geral que o escritor o colocou, algo que não era valido na antiguidade. Do mesmo modo, Inowlocki (2006, p. 71) acentua que, “a maior diferença de uma citação que está percebida hoje e, como ela era percebida na antiguidade, se encontra na liberdade que tinham os escritores antigos, não apenas com a relação da letra do texto, mas, também com o seu sentido principal”. [279]

Os versos que Justino usa em cada livro do AT, segundo a ordem que estão na versão grega da Septuaginta são os seguintes:

a) Genesis: 3. 22; 4. 20; 7. 16, 20; 9. 24-27; 11. 5, 8; 12. 1; 14. 18; 15. 6; 17. 22, 25; 18. 1, 2, 12, 13, 14, 16, 17, 21; 19. 24-25; 22. 17; 26. 4; 28. 14; 29. 17; 31. 19; 32. 24, 25-26, 31; 42. 1-4; 49. 10;

---

*ἐξ ὠν διαρρήδην ούτος αύτόζο σταυρωθείς ότι Θεός και άνθρωπος έστί... Βούλομαι άς, επειδή αρνείσθαι πάντας τούς από τού γένους ύμών επίσταμαι, ταίς τοιαύταις ζητήσεσιν ούκ προσβάλλω, άλλ΄ επί τάς έκ τών όμολογουμένων έτι παρ΄ ύμίν τάς ζητήσεις έρχομαι”* Dial. 71, 1-2.

[279] Embora que, Mounin (2002, p.33) concorda com as posições mencionadas anteriormente, dizendo que, “as traduções que foram feitas, seguindo rigorosamente o literal das palavras, não conseguiram nunca funcionar com modo satisfatório, porque as palavras não cumprem necessariamente o mesmo nível de sentidos entre das várias línguas”, devemos anotar que, em relação dos dois princípios básicos da tradução de uma língua para outra, ou seja, o literal *ad verbum* e, por sentido, ou livre *ad sensum*, eles realmente na história da tradução coexistem e são interligados, mantendo cada um a sua dinâmica particular, dependendo toda vez da forma do texto traduzido, do alvo que pretende chegar, depende dos seus recebedores, ou ainda, dos seus possíveis comitentes. Sobre os princípios e os problemas, especialmente da tradução da Bíblia, apresenta o W. Schwartz. *Principles and Problems of Biblical Translation: Some Reformation Controversies and their Background. Cambridge 2009*, focando na oposição entre de uma tradução “filológica” e de uma “profética-inspirada” que representam, correspondentemente, Jeronimo e Agostinho, ou Erasmus e Lutero.

b) Êxodo: 6. 2-4, 29; 15. 25; 17. 14; 20. 4
c) Levítico: 26. 40-41
d) Números: 11. 23; 21. 9
e) Deuteronômio: 5. 8; 8. 4; 14. 2; 24. 16; 29. 5; 31. 2-3; 32. 16-23.7-9. 8; 20. 43
f) Josué: 2. 15-18; 5. 2-3
g) 2Samuel: 7. 12-16
h) 1Reis: 19. 10, 18
i) 1Cronicas: 16. 23, 25-31
j) Salmos: 2. 7, 8; 8. 4; 21. 1-19; 23. 7-8; 31. 2; 71. 17; 109. 1-4; 127. 3
k) Jô: 1. 6; 2. 1
l) Provérbios: 8. 21-25
m) Oseias: 10. 6c
n) Amós: 5. 17; 6. 7
o) Miqueias: 4.2, 3, 4
p) Joel: 3.1-2
q) Jonas: 14. 7
r) Zacarias: 2.12, 14, 15; 3. 1, 3, 4; 6. 12; 9. 9; 12. 10. 12; 14. 5
s) Malaquias: 1.10, 11, 12
t) Isaias: 1. 9; 3. 10; 9. 15; 6. 10; 2. 5-6; 5. 18-25; 14. 1; 16. 1; 19. 24-25; 29. 13-14; 42. 1-4; 43. 10-15; 49. 6, 8; 52. 15-53. 1; 54. 9; 57. 1-2; 60. 1; 62. 12; 65. 2, 8, 9, 12; 66. 24
u) Jeremias: 2. 13; 4. 22; 7. 18; 9. 26; 38. 27; 38. 31, 33
v) Lamentações: 4. 20
w) Ezequiel: 14. 14, 16, 18, 20; 36. 12
x) Daniel: 2. 34; 7. 13; 7. 25; 11. 36

Como observarmos nas citações apresentadas, Justino não cita referencias de todos os livros do AT que ele menciona nas suas obras. Portanto, analisando os textos que ele faz as suas citações, devemos destacar alguns pontos importantes: a) Justino, o judeu Trifão e os outros interlocutores no seu “Dialogo”, talvez, tinham em suas mãos e usaram o texto de AT, provavelmente da versão grega da LLX, b) devemos supor que pelos textos mistos que apresenta, incluindo também alguns versículos errados que se referem em outros escritores do AT, em comparação com as Bíblias atuais, percebemos que Justino usa uma coleção de versículos proféticos que são referidos

ao Messias, as chamadas “florilegias” e “testimonias”, c) através dos livros e dos textos que Justino menciona nas suas obras, podemos ter uma percepção sobre da história da formação do “Canon” do AT, mesmo que para ele na versão grega da LXX, não há nenhuma distinção entre os livros canônicos e aqueles que hoje são chamados “deuterocanônicos”.

O texto do AT que Justino usa nas suas obras, como foi anteriormente mencionado é a LXX e, segundo Barnard (1964) não poderia ter sido diferente, porque Justino não conhecia o hebraico. Aliás, em muitas sinagogas da diáspora judaica, a leitura da Lei era feita através da mesma versão da LXX, porque muitos judeus que estavam espalhados entre nas várias cidades do Império Romano não conheciam, nem o hebraico, nem o aramaico (*ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ,* 1974). Todavia, nas citações de Justino referidas na LXX, se encontram algumas diferenças, em relação aos textos das suas obras. Depois de uma análise de mais de cem versos dos seus escritos, foram observadas que, em 61 versos o texto do apologista coincide palavra por palavra com a LXX, em três outros casos se encontra alteração de um verbo, ou de outra palavra, enquanto em 27 versos o texto de Justino segue uma tradução mais livre de que da LXX. Finalmente, apenas em 25 versos observamos uma divergência leve do texto da LXX (*ΤΣΑΓΓΑΛΙΔΗΣ,* 1991).

### 3.1.2 O Texto do Novo Testamento na obra de Justino

Embora Justino por causa dos seus argumentos teológicos use mais o texto do AT, ele conhece os evangelhos,[280] os quais os chama, “Apomnimoneumata ton apóstolon” – *Απομνημονεύματα τών Αποστόλων* (Memórias dos apóstolos) e assinala que, essas memórias são lidas nas reuniões dos cristãos durante a sua adoração a Deus. [281] Justino usa a expressão “Memórias dos apóstolos” oito vezes para os evangelhos e, mais quatro vezes se refere a eles, simplesmente com o termo “memorias”, enquanto, no seu Diálogo com Trifão (103.8) ele acredita que essas “memórias” foram escritas pelos próprios apóstolos, mas também, pelos seus seguidores, os quais ouviram o seu ensino, mencionando na sequência o texto de

[280] Apesar de que, Justino se refere muitas vezes no AT para apresentar os seus argumentos teológicos, ele é o primeiro dos apologistas que faz citações, com mais exatidão nos textos do NT.

[281] “... *Οί γάρ άπόστολοι έν τοίς γενομένοις ύπ΄ αύτών άπομνημονεύμασιν, ά καλείται εύαγγέλια...*” (*1Apol*. 66.3).

Lucas (22.42-44). Do mesmo modo se refere ao texto de Marcos (3.16-17), assinalado que essa parte procede das memorias de Pedro.[282] A autenticidade das "memórias", ou dos evangelhos, segundo Metzger (1987, p. 145) "não aparece, apenas pela fórmula introdutória que ele usa, ou seja, "está escrito" – *γέγραπται,* mas, também com a sua inserção na adoração litúrgica da comunidade, tendo o mesmo valor e, de que mais ainda dos textos do AT". [283]

Justino reconhece os livros do NT e faz muitas citações na maioria desses, ou seja, usa citações de 21 livros das 27, os quais posteriormente entraram no Cânon do NT. Não cita as cartas de 1Tessalonicences, de 2Timoteo, de Filemon, de Judas, de 2Pedro e da 2João. A maioria das citações se encontram no evangelho de Mateus (137 vezes) e a minoria em 2Corintios, Tito e na 1, 2, cartas de João, uma vez cada. Muito significativa é a informação de Justino sobre o livro de Apocalipse, onde diz que, "um homem cujo nome é João, que é um dos apóstolos de Cristo, escreveu o livro de Apocalipse, depois de revelação que foi feita pelo próprio Jesus na ilha Patmos..."[284] (Dial. 81.4). Justino se refere muitas vezes ao Novo Testamento, principalmente no seu Diálogo com Trifão destacado a importância da "Nova Aliança" – *Καινή Διαθήκη* de Deus com toda a humanidade.[285] Além disso, o NT é chamado pelo Justino como, "Lei de Cristo",[286] "Palavras do Salvador"[287] e "Didaqué dos Apóstolos".[288]

Como foi mencionando anteriormente, Justino nos seus escritos muitas vezes se refere nas "Memórias dos apóstolos" apresentando, através deles os ditos de Jesus. Para o apologista essas memorias são equivalentes ao texto do AT, porque são os testemunhos vivos da vida e do ensino de Jesus. Sobre os ditos de Jesus (ta Kyriaka logia – *τα Κυριακά Λόγια*), Bellinzoni (1967) acredita que em todos os ditos que Justino

---

[282] *"Καί τό ειπείν μετονωμακέναι αυτόν Πέτρον ένα τών αποστόλων, καί γεγράφθαι έν τοίς απομνημονεύμασιν αυτού γεγενημένον καί τούτο, μετά του καί άλλους δύο αδερφούς ύιούς Ζεβεδαίου όντας μετανωμακέναι ονόματο τού βοανεργές, ό έστι ν ύιοί βροντής"* Dial. 106.2

**[283]** "As Memórias foram lidas de forma intercambiável com os profetas do Antigo Testamento. Deve-se notar também que, quando Justino menciona as "Memórias dos Apóstolos" antes dos profetas do A.T, ele realmente as coloca não apenas no mesmo nível dele, mas acima deles".

[284] "*Ανήρ τίς ώ όνομα Ίωάννης , είς τών Αποστόλων τού Χριστού , έν άποκαλύψει γενομένη αύτώ..."* (Dial. Tr. 81.4)

[285] Justino menciona o termo "Novo Testamento" – *Καινή Διαθήκη,* muitas vezes no Diálogo com Trifão: 11.3, 4; 12.2; 24.1; 67.9; 122.5.

[286] "*Αιώνιός τε ημίν νόμος καί τελευταίος, ο Χριστός εδόθη*" (Dial. 11.2)

[287] "*Μή αφίστασθαι τών του Σωτήρος Λόγων* " (Dial. 8.1)

[288] "*Διά τής παρά τών αποστόλων αυτού διδαχής πεισθέντες*" (1Apol. 53.3). Esse termo é usado pelo Justino referido aos livros do NT e não na obra intitulada, "Didaque dos Apóstolos", que é um escrito de um autor desconhecido.

se refere, exceto três, são baseados nos evangelhos sinóticos. Todavia, o problema é que, quais evangelhos Justino usa quando faz diretamente as suas citações? Nos quadros seguintes serão apresentadas algumas referências de Justino, tentando reconhecer os escritos primários que ele usa.[289]

| Dial. 105.6 | Mt. 5.20 |
|---|---|
| *Ταύτα εἰρηκέναι ἐν τοίς ἀπομνημονεύμασι γέγραπται:* ***Ἐάν μή περισσεύση ὑμών ἡ δικαιοσύνη πλείον τών γραμματέων καί Φαρισάιων, οὐ μή εἰσέλθητε εἰς τήν βασιλείαν τών οὐρανών.*** | *λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι,* ***ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ἡ δικαιοσύνη ὑμῶν πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*** |

Nesse texto, Justino cita literalmente de evangelho de Mateus (5.20) que se trata um dito – "logio" de Jesus. A única diferença é o pronome pessoal, "vos" – *ὑμῶν* onde no Dial. aparece depois da palavra, sobrar – *περισσεύση* e, em Mateus está depois da palavra, justiça – *δικαιοσύνη*. Evidentemente, Justino cita diretamente Mateus, ou a fonte que ele usa é dependente desse evangelho.

| 1Apol. 16.1 | Lc. 6.29 |
|---|---|
| | |
| ***τῷ τύπτοντί*** *σου* ***τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην,*** *καὶ τόν αἴροντά σου τὸ χιτῶνα καὶ τὸ ἱμάτιον* ***μὴ κωλύσῃς.*** | ***τῷ τύπτοντί*** *σε ἐπὶ* ***τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην,*** *καὶ* ***ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς.*** |

Nesse texto parece que Justino segue claramente a citação de Lc. 6.29. As pequenas diferenças que existem, segundo Bellinzoni (1967) têm a ver com a tentativa de Justino melhorar a sintaxe do verso, que na opinião do mesmo autor, o grego que usa Justino é melhor e mais estruturado.

| Dial. 99.1 | Mt. 27.46b | Mc. 15.34 |
|---|---|---|

[289] Os textos apresentados serão na sua forma original em grego, para aparecerem melhor as diferenças que eles, talvez possuam.

| | | |
|---|---|---|
| *Ὁ Θεός μου ὁ Θεός μου,* ***ἱνα τι ἐγκατέλιπες με;*** | *Θεέ μου Θεέ μου,* ***ἱνατί με ἐγκατέλιπες;*** | *Ὁ Θεός μου ὁ Θεός μου, εἰς* ***τί ἐγκατέλιπες με;*** |

O texto de Justino mantém a estrutura de Mateus e de Marcos também. A frase, "*ὁ Θεός ὁ Θεός"* é mais próxima de Marcos, enquanto, a conjunção, *ἱνα τι* é baseada na formulação de Mateus. A última frase, "*ἐγκατέλιπες με*" segue novamente o evangelho de Marcos. Nesse texto observamos uma harmonização dos dois textos dos sinóticos, onde Justino se baseia. Essa harmonização não é oriunda do próprio Justino, mas, é posteriormente inserida no seu texto. A evidência é que Eusébio usa a mesma formulação de Justino. [290]

No próximo texto de Justino todas as frases que são comuns com o evangelho de Mateus, são assinaladas com negrito e, aquelas que são comuns com o evangelho de Lucas são assinaladas com cor vermelha.

| 1Apol. 19.7 | Mt. 10.28 | Lc. 12.4-5 |
|---|---|---|
| **Μὴ φοβεῖσθε** τοὺς ἀναιροῦντας ὑμᾶς καὶ μετὰ ταῦτα **μὴ δυναμένους** ποιῆσαι, (είπε) φοβήθητε δὲ τὸν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν **δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα** εἰς γέενναν ἐμβαλεῖν. | καὶ **μὴ φοβεῖσθε** ἀπὸ τῶν ἀποκτενόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν **μὴ δυναμένων** ἀποκτεῖναι· φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν **δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα** ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ. | Μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτενόντων τὸ σῶμα *καὶ μετὰ ταῦτα* μὴ ἐχόντων περισσότερόν *τι ποιῆσαι* ὑποδείξω δὲ ὑμῖν τίνα φοβηθῆτε· *φοβήθητε τὸν μετὰ τὸ* ἀποκτεῖναι ἔχοντα ἐξουσίαν *ἐμβαλεῖν εἰς* τὴν *γέενναν.* |

Como podemos observar, parece que Justino harmonizou os textos de Mateus e Lucas, ou a fonte que ele se refere já tinha sido harmonizada os dois evangelhos sinóticos. Belinzoni (1967) destaca que a possibilidade de o texto de Justinoter sido tirado da fonte Q não é valido, porque através da comparação dos textos de Mateus e Lucas parece que Justino não se baseia nessa fonte.

[290] *Ευσέβιος Καισαρείας, Εύαγγελική Απόδειξις, 10.8, 8.*

Outra particularidade de Justino é que ele usa a combinação de vários versos do mesmo evangelho e a apresenta como dito unitário de Jesus.

| Dial. 100.3 | Lc. 9.22 | Lc. 24.7 |
|---|---|---|
| **δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι** | **εἰπὼν ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι** | λέγων τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ὅτι δεῖ παραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν |
| ὑπὸ τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων καί σταυρωθῆναι, καί *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* ἀναστῆναι. | ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων, καὶ ἀποκτανθῆναι, *καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* ἐγερθῆναι. | καί *σταυρωθῆναι, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι.* |

O primeiro trecho de Justino cita literalmente o texto paralelo de Lucas 9.22, enquanto a parte no meio difere do texto sinótico e, apresenta uma outra versão, a qual não existe em nenhum texto da literatura eclesiástica dos primeiros séculos (BELINZOTI, 1967). O último trecho de Justino combina exatamente com o de Lucas 24.7, um fato que mostra que, ele ligou as duas partes de Lucas, ou as encontrou assim na sua fonte que ele usou.

Enquanto seja evidente que Justino, a partir das suas obras, conhece os sinóticos, chama a atenção aos seus leitores que em nenhum seu escrito menciona o nome de apóstolo Paulo, em contraste com Pedro onde o relata duas vezes (Dial. 100.4 e 106.3). Por tanto, Justino usa a linguagem de Paulo e, evidentemente, conhecia as cartas dele, que foram enviadas aos Romanos e aos Gálatas, por causa do seu uso como modelos no seu texto referido ao AT. Geralmente, Justino cita mais vezes e com exatidão os sinóticos e não hesita de harmonizar dois evangelhos, tendo como objetivo de apresentar um “novo dito” – logio, como se fosse uma composição preexistente. A harmonização e composição de textos dos evangelhos não era algo incomum na época de Justino e, o fato que se refere com muita frequência nas “Memórias dos Apóstolos”, não significa que ele não conhecia os evangelhos sinóticos. Além disso, Justino conhecia a teologia de João sobre “Logos”,[291] e usa os

[291] O uso do sentido “Logos” pelo Justino será apresentado no IV capítulo dessa tese.

termos cristológicos de uma forma e num âmbito que justifica as suas escolhas dos textos bíblicos.

### 3.2 A Pré-existência de Cristo antes da Criação do mundo segundo Justino

O ponto fundamental onde Justino se baseia a sua cristologia e sua interpretação do AT tem a ver com a "preexistência" de Jesus Cristo, antes da criação do mundo. A expressão do nome, "Jesus Cristo" que encontramos no Filho de Deus nos livros do NT se refere à sua natureza humana e, não ao seu estado preexistente, ou seja, fora do tempo e do espaço, na sua eternidade a qual possuía ao lado do Pai. Todavia, apesar de que, segundo os textos do NT e o ensino apostólico, "o *Logos* de Deus se tornou *sarx* – carne e habitou entre os homens" (Jo. 1.14) possuindo, porém, a sua natureza divina com Deus-Pai, desse modo apenas, podemos falar sobre a "preexistência de Jesus Cristo", embora a expressão "Jesus Cristo", como foi dito anteriormente, se refere na encarnação de *Logos* de Deus. A preexistência de Cristo como Deus, antes da sua encarnação aparece em vários textos do NT.[292]

#### 3.2.1 Cristo "preexistente e o esquema cristológico, "humilhação e exaltação"

A declaração da preexistência de Cristo, como ela é citada nos textos do NT anteriormente mencionados, não aparece isolada e fora do contexto litúrgico da comunidade cristã, mas é incorporada numa série de posições cristológicas. Na maioria dos casos, essa ordem parece seguir um determinado esquema, que frequentemente se chama esquema cristológico da "humilhação e exaltação" – *ταπεινώσεως καί ύπερυψώσεως*.[293] Além disso, para entendermos o plano de Deus sobre a salvação do homem, o qual foi cumprida no NT, é necessário estudarmos a

---

[292] Podemos mencionar alguns textos sobre isso: Jo. 1-14; Fl. 2.6-11; Cl. 1.15-20; Hb. 1. 1-12. Para uma lista de todos os versículos do NT relacionados na preexistência de Cristo se encontra na obra de, *Fred. B. Craddock, The Pre-existence oh Christ in the New Testament. Nashvill: Abingdon Press, 1968, p.14*

[293] A expressão "humilhação e exaltação" é o reflexo do versículo em Fp. 2.8-9 onde Paulo menciona um hino cristológico: "Assim, na forma de homem, humilhou a si mesmo... por isso, Deus, também o exaltou" (*ΤΡΑΚΑΤΕΛΛΗΣ, σ.56*). Pensando a preexistência de Cristo não podemos admirar e glorificar ainda mais Jesus, pela sua coincidência de se encarnar e cumprir o plano da salvação, a "economia divina" que era realmente, "o mistério que em outras gerações não foi manifestado aos homens... para ser mostrado a todos qual é a dispensação do mistério, que desde os séculos esteve oculto em Deus que tudo criou" (Ef. 3.5,9).

"Pessoa do Filho de Deus",[294] como ela é descrita no AT. O Filho de Deus é uma pessoa preexistente, que aparece aos profetas e justos da "Aliança Antiga", possuindo nomes significativos, como, "o Anjo de Deus, ou Anjo da Glória", "Anjo da grande Vontade de Deus", ou "Senhor da Glória", dos quais nomes, Ele foi "profetizado e prefigurado" de diferentes formas e maneiras, como é apresentado na introdução da carta de Hebreus (Hb. 1.1-2).[295]

O estudioso que se aprofundar os escritos dos Pais da Igreja e dos apologistas do século II d.C., e estudar o sentido da preexistência de Cristo ao lado de Deus, ficará surpreendido com as obras remanescentes de Justino. Nos escritos do filósofo e mártir, o sentido da preexistência de Cristo aparece com tanta frequência e dentro de diferentes contextos, onde surgem algumas questões importantes, que devem ser respondidas: a) porque existe tão grande diferença entre o NT e da obra de Justino, em relação á gloria que Cristo desfrutava antes da sua encarnação? O sentido, talvez, da preexistência nos escritos de Justino consistiria de uma parte do esquema cristológico, "humilhação e exaltação" – *ταπεινώσεως καί ύπερυψώσεως,* como acontece no NT? Nesse caso, como funcionaria teologicamente o sentido da preexistência? A tentativa de respondermos nesses questionamentos é fundamental, porque contribuem para os estudos dos esquemas cristológicos e da sua função, dentro na filologia cristã dos dois primeiros séculos d.C.[296]

Antes de entrarmos no estudo dos textos do Antigo e do Novo Testamento que se referem à preexistência de Cristo, devemos esclarecer o seu sentido que eles tinham na antiguidade, como também, o sentido do esquema cristológico da "humilhação e elevação" de Cristo e sua relação com sua preexistência. A palavra em

---

[294] O atributo que se refere em Jesus Cristo, como "Filho de Deus" declara a sua preexistência, ou seja, que ele participa no mesmo ser com o Pai e, ainda, que era junto com ele, antes da criação do mundo. No Filho pertencem todas as coisas, exceto a paternidade. O Pai é o único que conhece o Filho e, o Filho é o único que conhece o Pai (Jo. 14.7, 9-11) (ΦΑΡΑΝΤΟΣ, 1985, σ.184).

[295] Assim, podemos entender a ligação estreita do Antigo Testamento com o Nono e vice-versa, como Crisóstomo a apresenta: "Previu o Antigo do Novo e, o Novo interpretou do Antigo e, como eu muitas vezes falei, que as duas Alianças, as duas servas e as duas irmãs seguem o mesmo Senhor" (*Προέλαβεν τήν Καινή ή Παλαιά, καί ήρμήνευσε τήν Παλαιά ή Καινή. Καί πολλάκις είπον, ότι δύο Διαθήκαι καί δύο παιδίσκαι καί δύο άδελφαί τόν έναν Δεσπότην δορυφορούσι*). *Χρυσοστόμου, Όμιλία είς τό, "Εξήλθε δόγμα παρά Καίσαρος Αυγούστου"* Migne, PG. 50, 796.

[296] O trabalho de Helmud Koester que publicou em dois seus artigos, demostrou das possibilidades que possui o estudo das obras eclesiásticas desse período: a) *ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ*. *The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity. The Harvard Theological Review, HTR, Vol. 58, No.3 (Jul.1965) pp. 279-318 e b) One Jesus and Four Primitive Gospels. The Harvard Theological Review, HTR. Vol. 61, No.2 (Apr. 1968), pp. 203-247.*

si “preexistência” possui muitos sentidos[297] que, se não forem definidos primeiramente dentro no seu campo semasiológico, podem parecer equivocados. Além disso, se for dada uma definição arbitrária, ou seja, o que exatamente significa “preexistência” é possível impor à nossa pesquisa um resultado artificial.

Por isso, para evitarmos esses problemas, trataremos a palavra preexistência, como ela aparece nas obras de Justino. Nos seus escritos, porém, Justino não usa o substantivo “preexistência” – *προύπαρξη,* mas, o verbo “preexistir” – *προυπάρχω*, dando-o claramente um sentido cristológico. Uma formulação expressiva desse esquema de Justino é o texto em Dial. (48.1) onde escreve: “este mesmo Cristo que sendo Deus preexiste antes dos séculos depois foi gerado (por Deus) se tornando homem”.[298] Essa é o modo que Justino percebe a preexistência de Cristo e, com esse sentido a usamos na nossa pesquisa.

Em relação ao esquema cristológico, ”humilhação e elevação” – *ταπεινώσεως καί ύπερυψώσεως* de Cristo, é considerada a formula de uma confissão da fé, onde aceita, apresenta e proclama: a) aceita Cristo como Deus, antes de ser encarnado, b) apresenta a encarnação de Cristo como humilhação, evidentemente, por causa de transição num estado incomparavelmente inferior, por causa do seu sofrimento e sua morte, em relação à majestade que possuía ao lado do Pai e c) proclama que Jesus humilhado foi exaltado por Deus, onde recebeu toda a autoridade no céu e na terra.[299] Nesse contexto, Schweizer (1960, p. 32) apoia a posição que o esquema de ”humilhação e elevação” no NT, segue o modelo do justo sofredor e exaltado que se encontra no judaísmo. Porém um único modelo que apresenta um estado do justo no AT não é suficiente para descrever todos os casos que são apresentados nos livros do NT. O texto em Fp. 2.6-11, que é um verso “formal” da cristologia da “humilhação

---

[297] Veja na obra de Fred. B. Craddock, 1968, pp. 16-19.

[298] “*προυπάρχειν θεόν όντα πρό αίώνων τούτον τόν Χριστόν, είτα καί γεννηθήναι άνθρωπον γενόμενον*”. Nesse verso e nos textos, também no Dial. (48. 2-3 e 87.2), a “preexistência“ de Cristo é determinada e baseada em duas categorias essenciais: a) Cristo preexiste, sendo Deus e b) Cristo preexiste sendo antes da criação (antes dos séculos), com um *terminus* a sua encarnação (onde, depois foi gerado, se tornado homem). Portanto, a expressão “preexistência” de Cristo, segundo esses textos anteriores, significa a existência de Cristo, como Deus no tempo ilimitado que não tem começo e fecha com sua encarnação. O T. J Brothers usa o termo, “pré-encarnado” Cristo, de que a palavra “pré-existido”, para declarar o mesmo Cristo que se encarnou está na eternidade com Deus-Pai, “*The Interpretation of παίς Θεού in Justin Martyr,s Dialogue with Trypfo”. Studia Patrística IX, Berlin, 1966, p. 129*.

[299] O texto da carta aos Filipenses (2.6-11) é o mais caraterístico e consiste na prova explicita sobre o esquema cristológico, “humilhação e elevação” do N.T. Outros textos semelhantes são: Hebreus (principalmente os dois primeiros capítulos e o texto, 5. 5-10), o Evangelho de João (mais o texto, 1. 1-14) e a carta aos Colossenses, 1.15-20.

e exaltação" de Cristo é provavelmente foi escrito tendo como base os modelos dos mais diferenciados.[300]

### 3.2.2 O Filho como "Deus Preexistente"[301]

Justino parece não se interessar em tratar a questão teórica sobre o que é possível acontecer dentro na divindade, antes da criação do mundo. Porém, por causa das suas necessidades apologéticas é obrigado a se questionar sobre a questão do Filho preexistente e da sua relação com Deus Pai no seu estado "incriado".[302] Existem vários textos nas duas Apologias e no Diálogo, onde Justino apresenta esse problema, que a maioria destes textos fazem uma referência direta à preexistência de Cristo. Em outros textos as referências são indiretas. Por causa do espaço limitado dessa pesquisa, apresentaremos apenas, os textos onde existe uma relação direta nas obras de Justino com o termo preexistência, que é referido na pessoa de Jesus depois da sua encarnação.

Nas obras remanescentes de Justino é apresentando muitas vezes, Cristo, que preexiste "em forma Deus" – *ἐν μορφή Θεού* (én morfé Theou).[303] Principalmente, em dois versos (Dial. 48. 1-3 e 87.2)[304] Justino usa o termo "Deus" – *Θεός* e o verbo "preexistir" – *προυπάρχειν*, tendo o objetivo de demonstrar claramente a preexistência do Filho como sendo Deus. No seu Diálogo (48.1) escreve: "este mesmo Cristo que sendo Deus preexiste antes dos séculos" e no verso 2 ele continua dizendo, "que

---

[300] Um resumo em relação da filologia referida nos textos cristológicos do N.T. e das teorias coerentes surgidas de vários estudiosos, apresenta o *R. P. Martin, Carmen Christi. Philip. 2. 5-11, in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship. Cambridge, 1967, pp. 74-95.*

[301] A frase no texto grego que Justino se refere é, *Θεός προυπάρχων* – "Theos proyparchon".

[302] A palavra "incriado" que se refere na preexistência de Cristo antes da criação do mundo, que é usada na literatura antiga grega, seja eclesiástica, seja filosófica é o termo, *αΐδιος* – "aïdios" que é aquele que não tem começo, enquanto a palavra, *αιώνιος* – "aionios" (eterno) é aquele que tem começo, ou seja, é criado, mas, não tem fim.

[303] Nos textos de: 1Apol. 63.15; Dial. 48. 1-3; 87.2; 126.2; 127.4; 128.1

[304] Esses dois textos de Justino, ou seja, no Dial. (48. 1-3 e 87.2) apresentam uma semelhança impressionante com a narração do historiador Eusébio de Cesareia (Hist. Ecl. 3.27) em relação do uso e o significado do termo "preexistir". Essa semelhança aparece melhor nas seguintes frases de Eusébio e do Justino: Eusébio (Hist. Ecl. 3.27), "*προυπάρχειν αύτόν Θεόν λόγον όντα",* e em Justino, "*προυπάρχειν Θεόν όντα".* Deve ser anotado que Justino descreve que o judeu Trifão nesses versos do Diálogo, introduz o verbo "preexistir". Esse fato, com a correlação, também da referência de Eusébio sobre a seita dos ebionitas, provavelmente, demonstra que esse verbo, "preexistir" na obra de Justino, proveu da sua oposição contra dos ensinos judaicos que se referiam ao Messias. Sobre os falsos ensinos e dos grupos heréticos do seu tempo, Justino menciona uma obra que ele escreveu, na sua 1Apologia (26.8): "Existe entre nós uma composição, que se refere contra de todas as heresias que foram escritas (*Έστι δε ημίν καί Σύνταγμα κατά Πασών Αιρέσεων συντεταγμένων).*

Cristo, sendo Deus preexistia como Filho do criador de todas as coisas".[305] Também, no Diálogo (87.2) diz: "em Cristo se refere, sendo ele Deus preexistindo".[306] O verbo, "preexistir" – *προυπάρχω* é usado por Justino, apenas nos versículos anteriores. O mesmo verbo encontramos também no AT na versão da LXX e no NT, mas, apenas como uma palavra que destaca um estado, o qual, existia antes de alguma outra coisa, ou já existia algo, quando acabou de acontecer algo outro.[307] Porém, nesses casos o verbo, "preexistir" não parece que possui algum sentido teológico.[308]

Nos textos anteriormente mencionados de Justino (Dial. 48. 1-3 e 87.2) se distinguem claramente dois pontos essenciais: Primeiro, Justino não fala meramente sobre uma preexistência de Messias, antes que ele ser revelado entre aos homens. Nem usa o verbo preexistir com o sentido que a filologia rabínica o empregava na Torá.[309] Para Justino, Cristo é preexistente porque é Deus, ou seja, "preexiste sendo Deus" (Dial. Tr. 48.1) e, "sendo Deus, preexistia como Filho do criador de todas as coisas" (48.1). A ênfase de Justino, como aparece nos dois versos é no atributo divino e não na prioridade cronológica (*ΤΡΑΚΑΤΕΛΛΗΣ*, 1992, p.29). Segundo, Cristo é anunciado como, "sendo Deus que preexiste", porém, esta proclamação não é apresentada isolada ou desligada do seu contexto. Em todos os casos é acompanhada de uma declaração, a qual confirma algumas vezes com ênfase significativa a encarnação de Cristo. Por isso, os textos de Justino que mencionam a preexistência de Cristo antes da criação têm uma caraterística: todos se referem à sua encarnação. No quadro abaixo seguem alguns textos básicos:

---

[305] Dial. (48.1), *"προυπάρχειν θεόν όντα πρό αίώνων τούτον τόν Χριστόν*" e, (48.2) "*προυπήρχεν ύιός τού ποιητού τών όλων Θεός ών ".*

[306] Dial. 87.2, "*είς Χριστόν είρήσθαι, καί Θεόν αύτόν προυπάρχοντα*".

[307] Veja os textos em, Jó. 42.18; Lc. 23.12; At. 8.9.

[308] O uso do termo, "preexistir" – *προυπάρχω* nestes textos segue o uso que fazem Platão (Protágoras**,** 317D), "pois, ali preexistia os assentos – *ἐκεῖ γὰρ προϋπῆρχε τὰ βάθρα,* o Aristóteles (Retórica, 1419b), "pois, o crescimento dos corpos, não pressupõe algo que existe "? (*καὶ γὰρ ἡ τῶν σωμάτων αὔξησις ἐκ προϋπαρχόντων ἐστίν*). Também, o termo aparece com o mesmo uso nas obras de Plutarco, *Ἀποφθέγματα Λακώνικων* – "Apotegmas Lacônicos"(225F), *Περί Μουσικής* – "Sobre Música" (1141C) e *Περί τού μή χράν έμμετρα*, "Sobre de não faz mal Uso as Medidas" (404F). Aparece também, em Josefo, Arqueologia Judaica (4.125), "as coisas que preexistiu nos anos anteriores" – *ά τε καί προυπήρξεν έν τοίς έμπροσθεν χρόνοις.*

[309] No *Pesahim*, 54a que remete o pensamento de Filo é escrito: "Sete coisas foram criadas antes da criação do mundo e, essas são, a Lei...". Mais informações sobre o termo "preexistir" em Filo na sua obra*, Περί τής κατά Μωυσέα Κοσμοποιίας* (Sobre da Criação segundo Moises) e na obra de, *H. A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation. Vol. 1. Cambridge, Mass. 1956, p. 157.*

| | |
|---|---|
| Dial. 48.1: “preexistindo antes da criação dos séculos, sendo Deus”. | “e depois nascido de suportar o sofrimento, se tornando homem”. |
| Dial. 48.2: “preexistia... sendo Deus”. | “e nasceu homem por meio da virgem”. |
| Dial. 48.3: “Cristo, Filho de Deus, preexistia”. | “e nascido homem, semelhante de nós, tendo carne como nosso, sofreu”. |
| Dial. 87.2: “Ele mesmo Deus preexistente”. | “e... tomando carne por meio da virgem, nasceu homem”. |

O atributo “Deus” – *Θεός* que Justino se refere à Cristo, se encontra já no evangelho de João (1.1), na carta de Paulo aos Filipenses (2.5), nas cartas de Inácio de Antioquia, “Aos Trales, 7.1” e nos seus prólogos de Efésios e Romanos onde escreve, “Jesus Cristo o Deus nosso”. Porém, existe uma clara diferença entre os textos do NT e os escritos de Inácio, com os posicionamentos teológicos de Justino. O apologista nos textos estudados anteriormente (Dial. 48.1-3 e 87.2), se refere consciente e propositadamente à preexistência de Cristo. Este é o assunto central do seu pensamento, que é ligado com a experiência litúrgica da Igreja que, segundo Bousset (1970) a sua declaração sobre a divindade de Cristo é “fruto da adoração”, ou seja, divindade e adoração são inseparáveis.[310] Essa observação de Bousset, provavelmente é válida, particularmente, para os textos de João (1.1) e Filipenses (2.5), porque esses dois versículos fazem parte de perícopes, tendo caráter de hinologia das igrejas locais, ou de natureza litúrgica-dogmática.

Como foi apresentada nessa tese e no capítulo II, o âmbito litúrgico da Igreja, seguindo o padrão da sinagoga judaica com a suas orações e seus hinos a Deus, acrescentando, apenas os hinos cristológicos, deu um fundamento sólido a Justino para formular a sua confissão da fé, isto é, que Jesus Cristo é Deus. Todavia, nos textos do seu Diálogo com Trifão (48.1-3; e 87.2) ultrapassa esse fundamento e se torna teológico, tendo objetivos apologéticos. Portanto, a linguagem que se refere a Cristo, como Deus preexistente, parece que contém maior liberdade nos seus conceitos, de que dos livros do NT. Podemos observar a facilidade com a qual Justino

[310] Estudando as obras de Justino percebemos que, o apologista foi influenciado pela adoração da Igreja e pelos seus termos e sentidos litúrgicos. Podemos assinalar como exemplo, o termo “adorado” – *προσκυνητός* (proskunetós) na frase “no mesmo tempo, Cristo e Deus adorado” – *καί Χριστός καί Θεός προσκυνητός*. Para Bousset, esses termos mostram a ligação estreita da adoração com as proclamações da fé sobre a divindade de Cristo.

se move e usa o termo “preexistente”, quando fala sobre o Filho de Deus nos seguintes textos significativos:

| |
|---|
| ***1Apol. 63.15:*** *“**υίός τώ πατρί**... ός καί λόγος πρωτότοκος ών τού Θεού καί Θεός ύπάρχει* |
| ***Διαλ. Τρ. 113.4*** *άτε ού Χριστός ό Θεός ών ουδέ **υίός Θεού*** |
| ***Διαλ. Τρ. 125.3 Θεού*** *δέ έκ τού είναι **τέκνον πρωτότοκον** τών όλων κτισμάτων* |
| ***Διαλ. Τρ. 126.2*** *αύτόν είναι Θεόν τού μόνου καί αγεννήτου καί αρρήτου **Θεού υίόν*** |
| ***Διαλ. Τρ****. 127.4 καί **Θεόν** όντα **υίόν αύτού*** |
| ***Διαλ. Τρ.*** *Χριστός καί Θεός **Θεού υίός** ύπάρχων* |

Os textos que foram apresentados não pertencem a alguns contextos teológicos coerentes. Apesar disso, todos contém a mesma ideia central, que o Filho é Deus. Estudando esses textos no seu contexto mais amplo, podemos observar, invocando *Τρακατέλλης* (1992) que a linguagem dos versículos é limitada e simples. Ligado com o atributo Deus, que é usado sobre o Filho, encontramos os atributos “filho”, “logos” e “primogénito”. Todos esses termos foram apresentados nos textos do N.T em relação ao esquema analisando, “humilhação e exaltação” (Jo. 1.1; Cl. 1.15-20; Hb. 1.1-9), porém, foram usados separadamente (o atributo, *Logos* falta de Colossenses e Hebreus).

Como pode ser observado, Justino usa todos esses termos junto e, algumas vezes no mesmo verso, como aparece na 1Apol. (63.15). Seguindo o pensamento do mesmo autor, *Τρακατέλλης* (1992), a liberdade de Justino nos textos relacionados, no uso da linguagem “preexistência” que ele faz é evidente, principalmente no atributo “Deus”. Embora limitado ao vocabulário, a declaração que o Filho é Deus, não aparece de uma forma estereotipa, colocada “inábil” no texto de Justino, mas, cada palavra atribuída a Jesus é usada na sua posição adequada, ligada organicamente e harmonicamente com o todo do contexto.

Nas obras de Justino o atributo “Deus” que se refere a Cristo “preexistente”, é acompanhado, frequentemente, com o termo “filho”. Os seis textos anteriormente apresentados consistem em uma amostra sobre isso (exceto o verso no Dial. 125.3 que encontramos a palavra “teknon” – *τέκνον*). Poderíamos dizer que o termo “filho” –

*υίός* é o termo fundamental da divindade de Cristo. A frase no Dial. (128.1), "e sendo Deus, Filho de Deus existindo" é a formulação típica de Justino na sua teologia básica.[311] Outra expressão no mesmo contexto do termo "filho" se encontra no Dial. (128.1) que diz, "*Θεού δέ έκ τού είναι τέκνον πρωτότοκον τών όλων κτισμάτων",* onde podemos distinguir uma possível influência dos pressupostos cristológicos de Justino, do uso do verso em Colossenses (1.15).[312] A frase em Justino, embora pouco modificada é usada por ele como demonstração da divindade do Filho; o Filho é Deus porque ele é o primogênito de todas as criaturas. A filiação do Filho, sendo a causa fundamental da sua divindade é de importância central no pensamento de Justino.

A análise teológica e elaboração de Justino que se refere à preexistência de Cristo sempre é ligada com os textos bíblicos e se baseia na hermenêutica teológica da Igreja e não na meditação filosófica. O apologista não entra em discussões teóricas, sobre a relação das pessoas da divindade, antes da criação. Em contraste, Justino frequentemente usa as Escrituras, o apologista Atenágoras tenta responder esse questionamento, colocando a existência do Logos antes do seu nascimento.[313] Justino não vai além do contexto das Escrituras, mantendo a sua opinião que o Filho foi gerado por Deus "antes de todas as criaturas" e, que ele era com seu Pai "antes de todas as coisas serem criadas" (2Apol. 6.3; Dial. 61.1; 62.4; 129.4). Provavelmente, Justino segue essa posição, porque os textos bíblicos que ele trata, não vão além daquilo que apresentam. Toda sua tentativa é centralizada na pessoa de Cristo e tenta persuadir os seus leitores, que o Filho – *Υιός* é Deus.[314]

---

[311] Justino é profundamente, concentrado nas Escrituras e na tradição apostólica da Igreja primitiva. O termo "filho" aparece em Salmos (2.7) que é usado muito pelo Justino. Também, aparece em textos do NT que estão usados pelo apologista, em contraste do seu aluno e apologista, Taciano, o qual, não usa o termo nenhuma vez

[312] A possibilidade de que Justino conhecia o verso em Cl. 1.15 é evidente porque ele usa a frase, "primogênito de toda criação" dessa carta de Paulo no seu Diálogo (85.2 e 138.2), enquanto, os textos Dial. (84.2; 100.2 e 125.3, podem ser considerados como variantes da mesma frase.

[313] *Αθηναγόρας, Πρεσβεία περί Χριστιανών, 1*:0 *"(ό υίός) πρώτον γέννημα είναι τώ πατρί, ούχ ώς γενόμενος (έξ΄ άρχής γάρ ό Θεός νούς άίδιος ών είχεν αύτός έν έαυτώ τόν λόγον αιδίως λογικός ών)".*

[314] A filiação do Filho, como causa fundamental da sua divindade é de importância central no pensamento de Justino. Algumas expressões dele, como aquela no Dial. (129.1) que diz, "...ele, como Pai e Deus, a causa é dele (Filho) de ser, no mesmo tempo, poderoso, Senhor e Deus" (*..ώς πατήρ καί Θεός, αίτιός τε αυτώ [Υιώ] τού είναι καί δυνατώ, καί Κυρίω και Θεώ)*, podem "ecoar", possivelmente, formulações de escritos médio-platônicos, como de Albino, contemporâneo de Justino, que escreveu na sua obra, "Didaskalikós", 10: "Ele é pai, como causa de todas as coisas e, põe em ordem a razão celestial e a alma do mundo" (*πατήρ δε έστι τώ αίτιος είναι πάντων καί κοσμείν τόν ούράνιον νούν καί τήν ψυχήν τού κόσμου).* Porém, Justino, sempre nas suas formulações inclui o nome, ou o sentido do Filho, demostrando assim, que o apologista segue a orientação bíblica (*ΤΡΑΚΑΤΕΛΛΗΣ*, 1992)

### 3.2.3 A Preexistência de Cristo nas Teofanias no Antigo Testamento.

A preexistência de Cristo que é revelada nas teofanias[315] do AT consiste em uma das principais questões da cristologia de Justino.[316] Ele se ocupa com as teofanias que são agrupadas em dois grupos de capítulos no seu Diálogo, ou seja, dos capítulos 56-62 e 125-129. Além desses dois grupos, Justino trata o mesmo assunto em outras passagens: 1Apol. 62 e 63, Dial. 37-38, 75, 86, 113 e 114. Os fatos das teofanias do AT que Justino as interpreta à luz de Cristo são os seguintes:

a. A teofania de Abraão nos carvalhos de Manré, em ligação com a teofania em Sodoma (Gn. cap.18-19).
b. As teofanias de Jacó em Harã (Gn. 31.10-13), em Peniel (Gn. 32.22-31), em Lusã (Gn. 35.6-15) e em Betel (Gn. 28.10-19).
c. A teofania de Moisés na chama de fogo numa sarça (Ex. 3)
d. A teofania de Josué antes da tomada da Jericó (5.13, 6.5).
e. Os versículos Ex. 23. 20-21 e Sm. 98. 6-8 que são subentendidos por Justino como teofanias.[317]

Estudando esses textos de Justino que se referem às teofanias, observamos que ele não se interessa tanto pelo problema das teofanias em si. Se ele as relata, o faz para demonstrar que as Escrituras falam sobre outro Deus, além de Deus-Pai o criador de tudo: ”voltando as Escrituras novamente, entro na tentativa de persuadi-los, que ele que aparece a Abraão, a Jacó e Moisés é outro Deus, aquele que é chamado e escrito como Deus que criou de tudo” (Dial. 56.11). Esse outro Deus é o Filho

[315] Justino, em nenhum lugar da sua obra usa o termo “teofania”. Todas as vezes que quer se referir nos fatos das teofanias, ele usa o termo “aparição” – *ὀπτασία* (optasia) Dial. 56.5; 60.1; 2.4; 128.1. Nos livros do NT a palavra *ὀπτασία* “optasia” descreve a vista especifica das realidades divinas que aparecem entre as pessoas (Lc. 1.22; 24.23; At. 26.19; 2Co. 12.1). Também, Justino usa a palavra “apocalipse” – *ἀποκάλυψη,* dando-o o mesmo sentido com a palavra “teofania” (Dial. 62.4). A palavra caraterística que Justino usa quando se refere nas teofanias é o verbo, “contemplar” – *ὁρώ* no aoristo da voz passiva, “apareceu” – *ὠφθην.* É o mesmo verbo e o mesmo tempo verbal que encontramos nos textos de teofanias do AT, citados pela versão da LXX (Dial. 56.1-2; 58.8,10; 59.2; 60.4). Também, Justino usa e o verbo, “aparecer” – *φαίνομαι*, principalmente, com o particípio de aoristo, “aparecido” – *φανείς* (Dial. 59.1; 60.3; 61. 1).

[316] Para uma análise teológica e hermenêutica cristológica pode alguém estudar as obras de B. Kominiak, *The Theophanies of the Old Testament, pp.*23-58. Sobre o texto do A.T. que é usado nos versículos das teofanias veja a obra de J. S. Sibinga, *The Old Testament Text of Justin Martyr. V. 1 The Pentateuch*, Leiden, 1963.

[317] É evidente que Justino não menciona todos os fatos de teofanias que aparecem no AT, mas, portanto, ele deixa ser claro aos seus leitores, que todas deveriam ser interpretadas com o modo que ele as interpreta nos seus textos básicos, no Dial. 56-62 e 125-129.

“preexistente” e, por isso, as teofanias do AT nas obras de Justino consistem em revelação, ou testemunho da preexistência de Cristo. Todavia, para entendemos melhor o pensamento de Justino e porque ele enfatiza tanto o termo de preexistência e, também, quais são os seus pressupostos no uso do sentido sobre as teofanias, devemos nos ocupar em qual é a relação entre os textos referidos de Justino e os do NT. Esse pressuposto é correlacionado com a probabilidade de ser considerado o NT, como a fonte de Justino para analisar as teofanias do AT.

O estudo dos textos do NT, em linhas gerais, nos mostra que não encontramos nos seus livros, nem versículos e citações longas do AT, como as encontramos em Justino, nem comentários extensos que são relacionados com as teofanias do AT. Os livros do NT que podemos encontrar alguma citação, onde há alguma relação com as teofanias do AT são: os evangelhos de Marcos, Lucas e João, o livro de Atos e a primeira carta de Paulo aos Coríntios. Nesse ponto e, antes analisar os textos do NT que se referem nas teofanias do AT, vale a pena mencionar que os escritos dos Pais da Igreja, como fontes possíveis das teofanias usadas pelo Justino, não nos fornecem muitas respostas positivas.[318] Não encontramos algumas interpretações cristológicas a eles, nem referências que se relacionam com as teofanias básicas que ocupam intensamente Justino. Nem os outros apologistas do século II, também, não deixam alguma informação positiva sobre as teofanias. A única exceção são as obras de Justino.[319]

Sendo assim, as únicas referências que permanecem as fontes primarias de Justino, sobre as teofanias, são os textos do NT que mencionamos anteriormente. Nos evangelhos de Marcos e Lucas existe uma citação, do caso de Moises na chama de fogo numa sarça (Ex. 3). O destaque, portanto, não está na teofania, mas, no fato de que Deus é “o Deus de Abraão de Isaque e de Jacó”, que consiste um testemunho

[318] Deve ser assinalado que, na Carta de Barnabé que apresenta muitos exemplos tipológicos interpretativos dos fatos veterotestamentários, não aparece nenhuma colocação que se refere nas teofanias do AT, sob o prisma cristológico, p.ex: 7.6-11; 12.1-7. Barnabé se que menciona na sua carta, frequentemente, que Deus falou muitas vezes com Moisés, (6.7-8; 12.2; 15.1) ele não tenta de interpretar os fatos dando-os sentido cristológico. Na obra de W. Shotwell*, The Bíblical Exegeses of Justin Martyr,* 1965, p.70, o autor tem a percepção que, mesmo que a carta poderia ser conhecida ao Justino, isso não contribuiu na sua interpretação cristológica.

[319] Por isso, Kominiak (1948) se posiciona certamente, quando ele constata que as obras de Justino são os mais antigos testemunhos escritos sobre a questão das teofanias. Além disso, devemos levarema conta que Justino se preocupou mais apresentar as teofanias do AT, por causa do seu diálogo com o judeu Trifão, onde a discussão do cristão Justino e do judeu Trifão foi em torno da questão principal, se o Messias do AT é uma pessoa divina ou não.

sobre a ressureição dos mortos mais do que numa referência cristológica.[320] No evangelho de João (8.56-58) Jesus termina o seu diálogo com os judeus fazendo as seguintes declarações: “Abraão, vosso Pai exultou por ver o meu dia e viu-o e alegrou-se” e, também, “Em verdade, em verdade vos digo que, antes que Abraão existisse, eu sou”. Essas declarações são uma referência evidente, sobre Cristo preexistente em relação de Abraão. Embora em João os relatos anteriores são curtos, em relação das longas e repetidas descrições de Justino no seu Dial. (56), os dois textos pertencem na mesma linha de pensamento.[321]

No livro de Atos (7.30-35) o fato da chama de fogo na sarça é relatado, com mais informações e mais extenso no discurso de Estevão. Embora evidente que neste texto exista uma interpretação cristológica e um caso de teofania, todavia, ela tem como centro Moisés, que parece ser um tipo de precursor de Jesus. Um elemento essencial que contém o texto mencionado (At. 7.30-35), é a informação que o Anjo da teofania que apareceu na sarça ardente, não desapareceu, mas acompanhou Moisés depois desse fato. A ênfase na presença do Anjo nesse texto é evidente, como também, em Atos (7.38), onde temos o caso de uma outra teofania. Deve ser observando, nesse mesmo contexto a profecia de Moisés, “O Senhor, vosso Deus, vos levantará dentre vossos irmãos um profeta como eu” (At. 7.37), que se interpola entre as duas referências nas teofanias de Horebe e de Sinal, sendo presente o Anjo do Senhor. Justino, como foi apresentado, percebe o Anjo das teofanias do AT e a sua função, dentro de uma perspectiva cristológica e no esquema bíblico, ou seja, na promessa do Antigo Testamento e no cumprimento do NT.

Em 1 Coríntios (10.1-4) Paulo apresenta uma serie de fatos diversos que se referem ao caminho do povo Israel no deserto, segundo as narrações correspondentes do AT e, acaba esse texto com a frase, “e a pedra era Cristo” (1Co.10.4). Os fatos que Paulo cita têm peso cristológico e mostram um “tom” de teofanias, como aparece através dos textos correspondentes em (Ex. 13.21-22 e Nm. 20.7-11). Nesse contexto, onde Paulo usa as citações do AT sob um prisma

[320] No texto correspondente de Mateus (22.31-32) o elemento de teofania falta, pois se refere apenas, na ressureição dos mortos.

[321] Alguns estudiosos alegam a posição que, Justino desenvolveu uma análise geral do texto de João, para as necessidades do seu Diálogo com Tritão e, para apresentar através de um tipo literário da época, os seus argumentos sobre a preexistência de Cristo (*ΤΡΑΚΑΤΕΛΛΗΣ,* 1992). Isso é comum em Justino em outros casos, também, pois não devemos esquecer a sua formação filosófica que ele tinha carregado nos anos da sua busca sobre Deus, da qual ele usa nos seus escritos.

cristológico, podemos observar, claramente, que existem indícios de uma interpretação referida às teofanias do AT. Aliás, a frase “e a pedra era Cristo”, não é meramente um caso tipológico,[322] mas, uma preexistência de Cristo no AT. Justino, provavelmente, conhecia essa tradição cristológica, a qual é conhecida antes de Paulo, em relação á enumeração dos fatos bíblicos,[323] como foram apresentados no texto 1Co. 10.1-4. No Dial. 131 ele relata muitos dos fatos que Paulo apresenta em 1Co.10.1-10.

O mais importante elemento do texto 1Co.1-4, em relação à questão das teofanias é a última frase, “e a pedra era Cristo” (10.4). Justino usa a palavra “pedra”, como um termo referido a Cristo.[324] Porém, podemos considerar uma possível dependência de Justino pelos escritos de Paulo, em relação às teofanias do AT? Um estudo dos textos que Justino usa o termo “pedra”, como atributo de Cristo, como contribuição à resposta da questão apresentada anteriormente, ou seja, se o apologista segue o texto de Paulo (1Co.10.1-4), ou tem a ver com outras citações do AT. Por isso, apresentaremos os textos, segundo *Τρακατέλλης* (1992) como Justino os usa na sua linguagem original no grego, para observamos melhor as diferenças.

| | | |
|---|---|---|
| ***Διάλογος πρός Τρύφων (70.1-2)***: *“Τό είρημένον υπό Δανιήλ, ότι* ***λίθος άνευ χειρών ετμήθη έξ όρους*** *μεγάλου”* | ***Δανιήλ, (2.34):*** “*ἐθεώρεις ἕως οὗ* ***ἐτμήθη λίθος ἐξ ὄρους ἄνευ χειρῶν****”* | Neste texto, Justino correlaciona o termo “pedra” com o verso de Daniel, mas, também, em segundo lugar com Isaias (33.16) e o conecta com a encarnação de cristo. |
| ***Διάλογος πρός Τρύφων (113.6)***. *“Εκείνος (****Ιησούς****-Josué) λέγεται...περιτομής* ***μαχαίραις πετρίναις τόν λαόν περιτετμηκέναι****”* | ***Ιησούς τού Ναυή (5.2-5)***: “*καὶ ἐποίησεν Ἰησοῦς* ***μαχαίρας πετρίνας*** *ἀκροτόμους καὶ* ***περιέτεμε τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ”*** | Jesus Cristo chama-se “pedra e rocha”, por causa da circuncisão espiritual, que age no meio a todos que o seguem, como agiu o seu tipo no AT, Josué. |

[322] Esse texto de Paulo (1Co. 10.4) não pode ser tipológico porque se relata, literalmente, que “a pedra era Cristo” e, não um “tipo” de Cristo. Em contraste na carta de Hebreus (7.7,17), onde o outro sacerdote que Deus levantará, será segundo a ordem de Melquisedeque.

[323] Richard Horsley, na sua Dissertação, *Paul and the Pneumatikoi Harvard, 1970*, pp. 226-250, demostrou que atrás do texto de Paulo (1Co.1.1-10) se encontra grande número de tradições diversas que são referidas nos fatos do livro de Êxodo.

[324] “Cristo foi anunciado pelos profetas em parábolas, como pedra e rocha” (Dial.113.6).

| | | |
|---|---|---|
| ***Διάλογος πρός Τρύφων (114.4): "****Καί γάρ έν παραβολή* ***λίθον*** *πολλαχού* ***καλείν άπέδειξα τόν Χριστόν "*** | ***Α΄ Κορινθίους Επιστολή (10.4)*** *"ἡ δὲ* ***πέτρα ἦν ὁ Χριστός"*** | Este texto de Justino é o único que o termo "pedra" prove da mesma fonte bíblica do texto 1Co.10.1-4. |

A breve análise do material de Justino que foi estudando, principalmente no Dial. (caps. 56-62) e na 1Apol. (62-63) que incluem a maioria dos textos, sobre as teofanias do AT, mostra que ele trabalha com fontes diversas. Além disso, as ideias interpretativas e os sentidos que são usados nos textos de teofanias são também, diversos em relação à sua origem. Independente da qualidade da forma e do conteúdo do material, a impressão geral que aparece nos textos das teofanias de Justino estudados, é a impressão de uma interpretação cristológica das teofanias, que são caraterizados pela sua coesão e uniformidade. Na sua tentativa de mostrar que a Escritura na parte das teofanias apresenta o Filho como Deus, Justino propõe um pressuposto fundamental: a transcendência absoluta do Deus-Pai.[325] Por isso, a interpretação das teofanias que Justino apresenta, a preexistência de Cristo abrange todo o espaço do AT. Cristo, não apenas, nas profecias dos profetas e nos seus tipos que foi prefigurado, mas, na realidade também, que para Justino é o próprio Deus que opera drasticamente em toda história da Antiga Aliança.

### 3.2.4 Cristo preexistente e sua encarnação segundo Justino

Mesmo que, como vimos até agora, a questão do Cristo "preexistente" é fundamental para Justino, em relação ao desenvolvimento da sua teologia, o objetivo deste subtítulo é a análise dos termos e sentidos que se referem à preexistência de Cristo nos textos de Justino. Estudando, cuidadosamente, as obras do apologista, o leitor fica surpreendido pelas inúmeras citações que são encontradas sobre a encarnação de Cristo. Embora todas essas partes sejam de grande importância para o nosso estudo, contudo, apresentaremos apenas aqueles textos que estão ligados

[325] No Dial. 60.2, Justino mostra que não é disposto de fazer conciliações em relação dessa questão. A grande importância que Justino atribui no princípio da transcendência de Deus, aparece nas suas citações contínuas, onde no capítulo 127 no seu Diálogo com Trifão, o sentido da transcendência de Deus é formulada com tal modo, que exclui quaisquer ideias antropomórficas. Também, a transcendência nesse capítulo é descritiva de uma maneira de apresentar, a fraqueza humana de suportar a aparição de Deus; porém, essa ideia é expressa na linguagem dos fatos bíblicos e não por meio de convicções abstratas filosóficas (*ΤΡΑΚΑΤΕΛΛΗΣ,* 1992).

diretamente, ou indiretamente com os dois sentidos que estudamos, tanto com a preexistência de Cristo, quando com sua encarnação. A nossa intenção é examinarmos de que maneira e até que ponto a linguagem e os sentidos da cristologia da preexistência em Justino, influenciaram o modo como ele analisa a encarnação de Cristo.

Primeiramente, os termos da linguagem que Justino usa para expressar a transição da preexistência à encarnação são diversos. A principal expressão é "se tornando homem" – *άνθρωπος γενόμενος* (antropos genomenos).[326] Porém, são usados e outros termos também, como: 1Apol. 5.4, "seja formado" – μορφωθείς[327] (morfotheis), 1Apol. 49.5, "aquele que está chegando" – *παραγενόμενος* (paragenomenos),[328] 1Apol. 32.10, "encarnado" – *σαρκωποιηθείς* (sarcopoieteis),[329] Dial. 70.4 "tendo corpo" – *σωματοποιηθείς* (somatopoieteis), vinda – *παρουσία* (parousia), 1Apol. 56.1, "seja visível" – *φανερωθείς* (faneroteis).[330] Alguns desses verbos são usados por Justino não apenas para mostrar a encarnação de Cristo "preexistente", mas também para destacar sua vinda escatológica e sua revelação nas teofanias do AT. Partindo dessa explicação evidente, ou seja, sobre a relação da preexistência e da encanação de Cristo, *Τρακατέλλης* (1992) sugeriu que Justino percebe todos os fatos cristológicos nos quais Cristo é revelado com uma forma visível, que é baseada na sua preexistência sendo ele mesmo Deus.

A maioria dos verbos nos escritos de Justino que apresentam a transição da preexistência de Cristo para sua encarnação, aparece tendo o tipo gramatical de particípio. Isto poderia ser considerado como um indício que esses termos são oriundos de um contexto de hinologia que confessava que Cristo é Deus. Talvez, Justino os tenha encontrado em formulações breves de confissão da fé, ou num

---

[326] 1Apol. 5.4; 23.2; 50.1; 53.2; 63.10; 2Apol**.** 13.4; Dial**.** 8.4; 38.1; 48.1; 57.3; 64.7; 67.2; 85.2; 100.2; 105.1; 125.4 e outros.

[327] O verbo, "ser formado" – *μορφώ* se encontra duas vezes em Justino. Na 1Apol. 9.1 aparece em relação com os ídolos, enquanto, na 1Apol. 5.4 descreve a encarnação do "Logos", que, talvez remeta o texto paulino em Cl.4.19, onde é usado o mesmo verbo, *μορφώ* – "morfo". Porém, o mesmo verbo é usado por Filo de Alexandria (Sobre Abraão – *Περί Άβραάμ,* 117,118), para descrever a aparição dos anjos, durante a teofania em Abraão aos carvalhos de Manré: "sendo sem corpo... forma-se em ideia de homens" (*άσωμάτους όντας... είς ίδέαν ανθρώπων μεμορφώσθαι*). É caraterístico o fato que, Clemente de Alexandria (Pedagogo, 2.8) e Orígenes (Seleções em Genesis, PG.12,93B) que conheciam as obras de Filo, eles usam o verbo *μορφώ* – "morfo" relacionado com as teofanias do A.T.

[328] 1Apol. 49.5; 53.6; 54.2; Dial. 49.3; 52.1 e outros.

[329] 1Apol. 32.10; 66.2; Dial. 45.4; 84.2; 87.2; 100.2 e outros.

[330] 1Apol. 56.1; Dial. 49.3 e outros.

material tradicional litúrgico da Igreja, como acontece no contexto de 1Apol. 66.2-3, onde o particípio, "encarnado" – *σαρκωποιηθείς* aparece duas vezes dentro no contexto litúrgico-Eucarístico.[331] Nesse contexto Justino descreve o fato cristológico em suas duas dimensões, ou seja, as duas naturezas de Cristo, quando menciona o termo, "encarnado" – *σαρκωποιηθείς,* frequentemente, é acompanhada como complemento a frase, "se tornado homem" – *άνθρωπος γενόμενος,* mostrando assim, que essa formulação define um componente, apenas de Cristo, não toda a sua totalidade.[332]

O elemento da "humilhação" de Cristo que está correlacionado com a sua encarnação é apresentado por Justino como, "primeira vinda" – *παρουσία,* que é caraterizada por diversos termos, tais como: "desonrado" – *άτιμος,* "sem aparência boa" – *άειδής*, "humilhado" – *έξουθενωμένος* (Dial. 126.3), "padecente" – *παθητός*[333] (Dial. 52.3) e "sem gloria" – άδοξος (Dial. 49.7). O contexto que Justino apresenta utilizado atributos inferiores em valor para Jesus tem a ver com a segunda sua vinda, ou seja, da escatológica que será gloriosa (Dial. 31.1; 35.8, 121.4). Aliás, Justino usando os atributos inferiores para Jesus, considera a encarnação como humilhação e, como ele menciona muitas vezes, emprestou esses termos, através do livro de Isaias (53). Justino faz muitas referências desse capítulo de Isaias, usando, principalmente o termo, "padecente", não meramente para se correlacionar com a Paixão de Cristo, mas, ainda mais para destacar a sua preexistência e sua exaltação (Dial. 34.2).[334]

---

[331] "... da maneira como Jesus Cristo, nosso Salvador, encarnado (*σαρκωποιηθείς*) por força do Verbo de Deus, ... é a carne e a sangue daquele mesmo Jesus, encarnado (*σαρκωποιηθείς*) 1Apol. 66.2-3. O verbo, "encarnar-se – *σαρκοποιούμαι,* como termo que descreve a encarnação do "Logos", aparece seis vezes nas obras de Justino, mas, não o encontramos na literatura eclesiástica do século II, exceto de Justino. Talvez, o apologista o usa como equivalente do termo do evangelho de João (1.14) "se fez carne" –*σάρξ εγένετο*, ou da Carta de Barnabé (5.10-11), "estou indo em carne" – *έν σαρκί έρχομαι* (*ΤΡΑΚΑΤΕΛΛΗΣ*, 1992). Devemos observar também, que Justino, na maioria dos casos, não deixa o verbo "encarnar-se" – *σαρκοποιούμαι* estar apenas na frase, mas, o conecta com as palavras, "se tornou homem" – *άνθρωπος γέγονεν* (1Apol. 32.10; Dial. 100.2 e outros).

[332] A expressão "se tornado homem" – *άνθρωπος γενόμενος* aparece 24 vezes nos escritos de Justino, na maioria dos casos usado o tempo gramatical de particípio e, não a encontramos nos livros do NT. O mais próximo texto que temos a disposição é o texto em Fp. 2.7, onde podemos observar um hino cristologico: "... tomando a forma de servo, se tornando semelhante aos homens" – *μορφὴν δούλου λαβών, έν όμοιώματι άνθρώπων γενόμενος,* Provavelmente, Justino conhecia a formulação de Filipenses e a usou omitindo, porém o termo, "semelhança" – *όμοιώματι.*

[333] A palavra "padecente" – *παθητός* em relação com Messias se encontra no Livro de Atos. 26.23, "o Cristo devia padecer", onde todo conteúdo demostra que o termo é usado em relação com a "Paixão de Cristo".

[334] "Com efeito, Cristo, como eu estou demonstrando a vocês, por todas as Escrituras é chamado, rei e sacerdote, Deus e Senhor, anjo e homem, supremo general, pedra... e menino recém-nascido e se

Justino, com a sua ênfase na plena natureza humana de Jesus, não deixa nenhuma interpretação falsa do docetismo ameaçar a encarnação real de Cristo. Simultaneamente, a continuação entre a preexistência e encarnação, ou a identidade entre Cristo que é Deus preexistente e, Cristo que se fez “sarx”, consiste em uma resposta clara contra as posições falsas dos gnósticos, sobre a encarnação. Também, ainda mais, Justino com a sua tentativa de acentuar a natureza humana de Cristo, numa inseparável ligação com a sua preexistência, unificou a obra salvífica de Cristo encarnado com todas as suas manifestações que foram feitas antes dela no AT. Assim, encontramos em Justino uma ligação perpétua entre as duas alianças, do Antigo e do Novo Testamento que possui importância fundamental, teológica e apologética durante na sua luta contra os gnósticos, dos eruditos judeus como foi o filósofo Trifão e, também das correntes filosóficas greco-romanos da sua época. Por isso, no próximo capítulo estudaremos os princípios hermenêuticos de Justino e sua apresentação do “Logos Seminal”.

tornando, primeiramente padecente e, depois, devia subir ao céu e daí há de vir novamente com glória...”

# 4. O LOGOS SEMINAL E OS PRINCÍPIOS HERMENÊUTICOS DE JUSTINO

O estudo agora se concentrará em Justino.

## 4.1 O sentido do “Logos” na filosofia helênica antiga

Justino é um dos apologistas mais notáveis, pois na sua teologia encontramos a teoria sobre o “Logos Seminal” – *Σπερματικός λόγος,* que tem uma história longa na filosofia grega antiga. Apesar de que essa expressão filosófica é tirada dos estoicos, Justino adota a sua própria linguagem para formular a sua teoria, mas isso não significa que é simplesmente uma repetição deles.[335] A filosofia [336] em Justino era muito valorizava, mas, apenas nos aspectos em que concordava com a revelação divina. Isso demonstra que essa filosofia é produto da atuação parcial do “Logos” entre aos homens. O uso por ele do “Logos Seminal” era uma afirmação conhecida nos círculos da filosofia greco-romana, pois mostrava que Justino a avaliava e a comparava com a verdade cristã; porém a considerava incompleta. Assim ele explica: “Porque, aquilo que de bom disseram e acharam os filósofos e legisladores, foi por eles elaborado, segundo a parte (*μέρος*) do Verbo que lhes coube pela investigação e pela intuição” (2Apol. 10.1-2).[337] Para percebermos uma possível influencia, ou não do sentido do “logos” filosófico de Justino, em sua relação com o “Logos que se tornou

[335] A relação do “Logos seminal” dos estoicos com o “logos” de Justino vai ser pesquisada no subtítulo 4.1.3.

[336] O conceito “filosofia” nessa tese tem a ver com o sentido que o entendiam na antiguidade, aqueles que buscavam a sabedoria – *σοφία* e, não com o sentido que tomou no “racionalismo”, o qual consiste um movimento da filosofia moderna e, não pode ser identificado com o conjunto da tradição filosófica antiga. Isso é justificado no método e no objetivo da filosofia e do filósofo antigo, o qual, como “amante” e amigo da sabedoria – “sofia” ele não é sábio, mas, genuinamente confessa uma fraqueza, uma falta da sabedoria e seu desejo é de conhecê-la, pois, não poderia desejar algo que possuía (em contraste dos sofistas, ou seja, um grupo de pensadores diferente, considerados sábios na antiguidade e, os confrontavam os filósofos). Historicamente, a filosofia cria perguntas, quer aprender o que é vida – “*βίος*”, o que é cosmos, de que é composta a terra, a natureza – física, os animais e outras questões, lançando assim a fundação e a divisão das várias ciências: biologia, cosmologia, fisiologia, geologia, filologia, zoologia etc. Portanto, filosofia não é o nome de um conhecimento – “gnosis”, mas é o nome de um desejo, de um querer, que para Aristóteles (*Μετά τά Φυσικά Α΄* 1.980a) esse desejo existe na natureza do ser humano: *“Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει”* (Todos os homens têm um apelo por natureza ao conhecimento). *Παντελεήμων Μανουσάκης. Φιλοσοφία και Ευαγγέλιο.* Disponível em: https://www.academia.edu/14284691/Φιλοσοφια_και_Ευαγγελιο Acesso: 17/08/2023

[337] *“Ὅσα γάρ καλώς εφθέγξαντο καί εύρον οί φιλοσοφήσαντες ή νομοθετήσαντες, κατά λόγου μέρος δι΄ εύρέσεως καί θεωρίας έστι πονηθέντα αυτοίς” Β΄ Απολογία του Ιουστίνου φιλόσοφου καί μάρτυρ, 10. 1-2.*

carne” abordaremos brevemente o significado que possuía no pensamento antigo grego.

### 4.1.1 Os fundamentos filosóficos do “logos” nos pensadores pré-socráticos

O sentido que possui o termo “logos” na filosofia da Grécia antiga é multiforme, e ultrapassa qualquer tentativa neste trabalho, de realizar possíveis interpretações que foram feitas nas várias escolas filosóficas da antiguidade. Por isso, examinaremos o conceito de “logos” – *λόγος*, ou o “sendo ser” – *ο όντως ών* e “divindade” – *θεότητα*, como os helenos antigos chamavam a “primeira arque”, ou seja, o “princípio dos seres” – *αρχή τών όντων*. Isto significa “ontologia” [338] que é encontrado nos escritos fragmentados, principalmente nos pensadores “pré-socráticos” e na escola filosófica dos “estoicos”. Os pensadores pré-socráticos lançaram no mundo antigo as “sementes” para buscarem a origem do “cosmos” e, assim começar a desenvolver a filosofia. Por outro lado, os estoicos pela primeira vez na história da filosofia, formaram e sistematizaram o sentido de “logos seminal” e o identificaram com Deus. Além disso, o “logos” filosófico nos ajudará a entender melhor o “Logos Seminal” de Justino e como ele o usava na sua argumentação para apresentar o ensino cristão. Pois segundo Justino o “Logos” revelado em Cristo Jesus é a “única filosofia segura e proveitosa” (2Apol. 13.4).

Para a maioria dos estudiosos a história da filosofia pré-socrática não é outra, senão a história de uma disputa filosófica. A partir da obra do “Sofista” de Platão (246a)[339] essa disputa filosófica na bibliografia antiga e contemporânea, e na história das ideias é conhecida como, “disputa entre monistas e deístas”. Além disso, na

---

[338] Na Filosofia, o termo Ontologia possui sua origem na Metafísica, onde segundo Aristóteles é a Filosofia Primeira, ou Teologia que trata do estudo do “ser enquanto ser”. A palavra ontologia é formada por duas palavras gregas, “onto” que significa “o Ser” e logia, que é o estudo ou conhecimento. Assim, “Ontologia” significa estudo ou conhecimento do Ser, dos entes ou das coisas tais como são em si mesmas, real e verdadeiramente (CHAUÍ, Marilena. Convite à Filosofia. 13. ed. São Paulo: Ática, 2003). Porém, outras áreas do conhecimento tomaram emprestado o termo “Ontologia” e o sentido original na Filosofia, durante do tempo certamente, foi mudado.

[339] A obra de Platão, «Sofista” – *Σοφιστής,* é o ponto de partida da disputa entre do “ser” – *όν* e do “não ser” – *μή όν*, entre dos materialistas e idealistas, onde escreve: “Então, não examinamos todos aqueles que, com a precisão da linguagem buscam o “ser” e o “não ser”, porém, sejamos contentes com as coisas que temos até aqui; Pois, agora devemos observar, novamente naqueles que falam diferente, para constatamos de todos que, não é mais fácil alguém dizer, o que é o “ser”, de que dizer, o que é o “não ser”, *(Τους μέν τοίνυν διακριβολογουμένους δντος τε πέρι και μή πάντας μέν ού διεληλύϋαμεν, δμως δέ ίκανώς έχέτω' τους δέ άλλως λέγοντας αύ ϋεατεον, ιν' έκ πάντων είδώμεν δτι τό δν τοϋ μή δντος ουδέν εύπορώτερον ειπείν δτι ποτ' εστίν) Πλάτων, Σοφιστής, 246α.*

história da filosofia aparece como um conflito entre antigos materialistas e idealistas, ou seja, o confronto do mundo de Heráclito com o mundo de Parmênides. Esse confronto era perceptível, de um lado, entre o mundo da transformação (da mudança continua, de alternação, do efeito e do desgaste) e, do outro, do mundo do ser, ou seja, da realidade unitária e do inalterável (*ΜΠΑΚΑΟΥΚΑΣ,* 2019). À primeira vista, uma leitura das fontes antigas dos doxógrafos – *δοξογράφος*[340] demonstra que a história do nascimento da filosofia pré-socrática se afasta dialeticamente da religião e das convicções populares sobre a criação do mundo através da intervenção dos deuses e das teogonias mitológicas. Houve, portanto uma evolução para um pensamento filosófico mais racional, conhecido como um caminho "do mito ao logos"[341] (ALGRA, 2006).

Oposto a essa ideia dogmática negativa do mito perante o logos, que prevaleceu na história da filosofia[342] *a priori* é *Ματσούκας* (1997). Na sua análise sobre os dois termos opostos, "mito e logos", defende a ideia de que cada mito apresentado nas religiões e filosofias, não descreve uma realidade objetiva, mas, simplesmente a

[340] De fato, uma das mais importantes fontes históricas para a reconstituição do pensamento grego são os "doxógrafos", palavra proveniente de "doxa" – *δόξα*, que quer dizer "opinião", "tese" ou "teoria". Em seu sentido etimológico, "doxografia'" significa basicamente, o mesmo que compilação de opiniões, ou teorias de outros autores; e "doxógrafo" era a designação que se aplicava àqueles que transcreviam, ou escreviam sobre as opiniões e teorias dos filósofos. Em seu sentido técnico usual, "doxografia" quer dizer o mesmo que história da filosofia, ou da ciência; e "doxógrafo", portanto, significa o mesmo que historiador da filosofia, ou da ciência. A doxografia propriamente dita foi uma criação de Teofrasto (370 - 288/7 a.C.) aluno e sucessor de Aristóteles na sua escola peripatética e, assim sendo, toda informação doxográfica é a transcrição de opiniões, ou teorias que a ele remonta, direta ou indiretamente. Outros doxógrafos que produziram uma compilação das teorias e opiniões dos filósofos foram: Aécio e Ario Dídimo e a chamada, *Vetusta Placita* (Paulo Alcoforado. Doxógrafos Gregos. Cléos, n. 1, UFRJ, 1997, pp. 277-291). Contudo, os escritos desses "doxógrafos" devem ser sujeitos de uma crítica textual e comparada entre si e de outras fontes antigas, se queremos reconstituir e chegarmos mais próximo nos originais dos pensadores pré-socráticos.

[341] O primeiro que lançou o surgimento de um movimento ideal que substituiu o mito pelo logo foi John Burnet com sua obra, *Early Greek Philosophy,* A. and Ch. Black. Fourth edition, London, 1958. A versão em grego é, *Η Αυγή της Ελληνικής Φιλοσοφίας. Μετάφραση Αχ. Βαγενάς, εκδ. Αναγνωστίδη, Αθήνα, 1980*, de onde foram tiradas as referências. A mesma linha também, com Burnét seguem os: J. Barnes. *The Presocratic Philosophers. Routledge and Kegan Paul: London and New York, 1966 (1979).* B. Russell, *Ιστορία της Δυτικής φιλοσοφίας, Ενότητα Ι: Οι Προσωκρατικοί, Μετάφραση Αιμ. Χουρμούζιου, εκδ. Αρσενίδης, Αθήνα.* W. K. C. Guthrie. A *History of Greek Philosophy. Vol.* I. *Cambridge University Press, Cambridge 1992, (1962),* E. Zeller e W. Nestle. *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας, Μετάφραση Χ. Θεοδωρίδης, Βιβλιοπωλείο της«Εστίας», Αθήνα 2000. Θανάσης. Βέικος. Ο μύθος του λόγου, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1977.*

[342] "O nascimento da filosofia aparece, por conseguinte solidário de duas grandes transformações mentais: um pensamento positivo, excluindo qualquer força do sobrenatural e rejeitando a assimilação implícita estabelecida pelo mito, entre fenómenos físicos e agentes divinos; um pensamento abstrato, despojando a realidade dessa força de mudança que lhe conferia o mito." Jean-Pierre VERNANT. Do Mito à Razão, In V. de Magalhães Vilhena (dir.), Panorama do Pensamento Filosófico (vol.II), Lisboa, Edições Cosmos, 1958, p.88. Eduard Zeller e Wilhelm Nestle. *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας. Μετάφραση, Θεοδωρίδης Χαράλαμπος. Αθήνα Εστία, 2008.*

interpreta e a ultrapassa. Em contraste com muitos estudiosos que descobrem grande número de mitos na literatura grega antiga, o próprio Platão, o fundador do método da filosofia dialética, matemático e tão refinado às definições e seus pensamentos, consegue harmonizar, de maneira impressionante, os conceitos de logos e mito. Segundo ele o confronto entre mito e logos não é problema, pois não existe tensão entre eles. São duas dimensões que coexistem e não se excluem. O mito aparece na filosofia, pelo menos na platônica, mantendo o seu caráter hermenêutico e simbólico, mas não aparece como ponto de partida do ser (*ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ,* 1997).

O mito, inicialmente, como é evidente para os poetas Homero, Hesíodo e Orfeu tinha o sentido de logos – relato. Eles, quando contavam mitos, os consideravam como relatos. Assim, a palavra mito tomou o significado de narração. Segundo *Ματσούκας* (1997, p.26), "mito é um logos, ou narração, que inclui toda a dinâmica da existência humana numa esfera universal e, assim, não pode descrever coisas concretas ou reais, em contraste com o logos, que descreve áreas definidas racionais". Portanto, o mito aborda uma realidade e incorpora dentro dela a existência humana. A linguagem do mito é expressão simbólica e não descritiva.[343] Nesse aspecto, o mito pode ser compreensível como linguagem simbólica. Portanto ele é consideravelmente mais elevado ou diferente das coisas concretas. Em relação ao mito Aristóteles menciona na sua obra, "Sobre Poética" – *Περί Ποιητικής,* ao descrever a "superioridade" da linguagem poética:[344]

---

[343] Símbolo é um sinal que apresenta uma verdade ou uma realidade. Procede de um costume antigo, onde dois amigos cortavam no meio um objeto (anel, concha ou outra coisa) e num encontro futuro uniam os dois pedaços (sumballoun – *συμβάλλουν* – concorrem então essas duas partes) e, assim, estivessem reconhecidos. Por isso, a linguagem simbólica, conforme o poder e a autenticidade que possui, dirige o homem ao conhecimento e ao reconhecimento de coisas inabordáveis na razão – da linguagem descritiva. Além disso, não é apenas a generalização da linguagem simbólica que dificulta a pessoa distinguir as coisas, mas também o pressuposto que deve reconhecer o mundo, do qual fala o mito. E, por isso, o reconhecimento que acontece pela linguagem simbólica do mito exige capacidade maior e sensibilidade mais elevada, isto é, o "logos filosófico". (*ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ*, 1997, p. 27-28).

[344] Portador do fenômeno poético é a linguagem. O uso, porém, da sua linguagem, quase sempre é diferente do uso em outras ocasiões. A poesia, especialmente nas tragédias antigas contém muitas caraterísticas, que cada uma é o produto de um tipo de investigação e, depende de modo determinante sob o prisma que é examinado o fenômeno poético. Principalmente, dois elementos essenciais da linguagem poética são necessários para a sua possível definição: a) a "amfisemia" – *αμφισημία* (onde no português, frequentemente é traduzida pela palavra, ambíguo), que significa em geral, o múltiplo significado da linguagem poética e, b) a "autoskopeusi" – *αύτοσκόπευση,* que no português é traduzido pela frase, "tendo como alvo o "autoexame", onde a palavra poética não é direcionada fora do seu objeto central, mas, é orientada para o seu interior e tem como objetivo de "conhecer de si próprio". *Κοκόλης Ξενοφών. Αμφισημία και αυτοσκόπευση της ποιητικής Γλώσσας.* pp. 321-323. Disponível em: http://epet.nlg.gr/all1.asp?id=1191&pg=0 Acesso: 06/09/2023

> Portanto, a poesia (considerada aqui como a forma escrita dos relatos míticos) é mais filosófica e tem um caráter mais elevado do que a história (tendo o significado dos registros históricos, ou seja, de alguém que sabe bem os atos acontecidos); pois a poesia expressa o universal, a história o particular.[345]

Sendo assim, a interpretação comum dos mitos é que os deuses das religiões antigas eram poderes naturais personificados, ou relatos de fatos históricos que foram mantidos nas tradições populares onde se desenvolveu a mitologia. Segundo *Ιερόθεος* (2004, p. 45) isso demonstra as etimologias relativas dos seus nomes: "Zeus (*ζήν, ζωή* – vida), Cronos (*χρόνος* – tempo), Demetra (*γή μήτηρ* – terra mãe), Afrodite (*άφρός* – aquela que se emergiu do mar)". Sobre os mitos e as tradições antigas anteriores, que se referiam as figuras antropomórficas dos deuses, Aristóteles faz uma observação significativa:

> Existe uma tradição figurada em forma de mito, herdada aos posteriores pelos antigos, que viveram numa época remota, onde os céus são deuses e, o divino inclui toda a natureza; o resto dessas coisas tem sido acrescentado, tendo em vista persuadir os muitos e, para o uso proveitoso em relação das leis legitimas estabelecidas e o interesse comum da sociedade. Então, eles chamam, esses deuses, "antropomorfos" e que são semelhantes com alguns outros animais, e os atribuem outras caraterísticas que são correspondentes, também e aproximados com esses atributos". "Porém, se alguém separar e levar apenas o primeiro fundamento, ou seja, aquilo que acreditavam os antigos, que os deuses são as primeiras substâncias, então, será constatado que essas opiniões foram formuladas com uma forma divina. [346]

Neste texto observamos que Aristóteles tenta separar os mitos dos seus elementos convencionais popularizados, procurado as verdades escondidas abaixo das coisas superficiais. O mesmo caminho tinha seguido anteriormente os filósofos pré-socráticos. Eles não aceitaram as tradições exatamente como circulavam entre a população, mas buscaram as causas iniciais e reais dos entes, e as interpretações reais dos fenômenos físicos. Todavia, eles não cessam de buscar quaisquer dados da matéria que descobrem. Nessa busca eles transcendem os dados físicos e seus efeitos, pois almejam o "arque" (*ΜΑΚΡΥΓΙΑΝΝΗΣ,* 2000).

---

[345] *Άριστοτέλης. Περί Ποιητικής, 1451b 9: "Διό καί φιλοσοφώτερον καί σπουδαιότερον ποίησις ίστορίας έστίν, ή μέν γάρ ποίησις μάλλον τά καθόλου, ή δ΄ ίστορία τά καθ΄ έκαστον λέγει".* T.A.

[346] "*Παραδέδοται δέ παρά τών αρχαίων καί παμπαλαίων έν μύθου σχήματι καταλελειμένα τοίς ύστερον, ότι θεοί τ΄ εισίν ούτοι (οί ουρανοί) καί περιέχει τό θείον τήν όλην φύσιν.Τά δέ λοιπά μυθικώς ήδη προσήκται πρός τήν πειθώ είς τούς νόμους καί τό συμφέρον χρήσιν. Ανθρωποειδείς τε γάρ τούτους καί τών άλλων ζώων ομοίους τισί λέγουσι, καί τούτους έτερα ακόλουθα καί παραπλήσια τοίς ειρημένοις. Ών εί τις χωρίσας αυτό λάβοι μόνον τό πρώτον, ότι θεούς ώοντο τάς πρώτας ουσίας είναι, θείως άν ειρήσθαι νομίσειεν..." Αριστοτέλης, Μετά τα Φυσικά, Λ΄ 8, 1074β.* T.A

O pensamento racionalista antigo convencionalmente começa com os três representantes da escola jônica em Mileto, na Ásia Menor: Tales, Anaximandro, Anaxímenes e, também os sofistas, como Protágoras. Porém, segundo o filósofo Teofrasto, antes de Tales de Mileto apareceram muitos outros que se ocuparam com a busca da *physis*, mas, visto que Tales se diferencia muito deles, superou todos os seus anteriores (Simplício, *Física,* 23, 29). Todos eles, pela imensa admiração que sentiam pela harmonia do cosmos, lançaram a questão vital sobre a fonte da primeira "arché" e sua essência. Buscaram intensamente as questões em relação aos sentidos de deus, do princípio, do logos, da justiça, do infinito, do cosmos, do ser e da *physis*[347] – natureza, (*IEPOΘEOΣ*, 2004). Assim, como Aristóteles descreve sobre os filósofos anteriores dele, o pensamento inicial dos primeiros pensadores foi que os princípios únicos de tudo que existe na natureza têm forma material.[348] Continuando os pensadores as suas pesquisas foram obrigadas pela própria realidade, de seguirem um caminho mais certo, de uma busca em direção à primeira causa.[349]

### 4.1.2 A teoria do Logos em Heráclito

Heráclito, o Efésio (544-480 a.C.), uma geração depois dos filósofos de Mileto, concebeu e formulou radicalmente o conceito de "devir" – *γίγνεσθαι.* Segundo ele, não existe exatamente o que os filósofos de Mileto buscavam, ou seja, o fundamento material puro dos seres, o "Ser" metafísico das coisas. Nesse sentido, não apenas as coisas particulares, mas todo o universo está em constante movimento e fluxo. Nada é estável, por isso podemos dizer que as coisas são, enquanto sujeitas ao movimento

---

[347] O termo *φύσις* – "physis" (natureza), substantivo que procede do verbo *φύειν* – "phyein", literalmente significa brotar. A palavra é relacionada do poema de Heráclito, "sobre Fisica" que muitos filósofos atuais tentaram explicar o seu sentido inicial. Heintegger, que comentou muitas vezes o fragmento do Heráclito que inclui a palavra "physis," mantenha a etimologia do termo e observa dentro de "physis" o aparecimento do ser, ou seja, o florescimento do ser no fenômeno. Disponível: https://www.mikrosapoplous.gr/heracletus/heracletus7.html Acesso: 21/12/2022. Os romanos traduziram a palavra grega *φύσις* por natura (natureza), e, na língua portuguesa o termo "Physis" é também traduzido por Física. Todavia, seja Física, Natureza, Ciência da Natureza, todas essas palavras tentam dizer a mesma coisa, mas nenhuma traduz, com exatidão, o que os pensadores pre-socráticos, entendiam por "Physis." Para eles, a Physis tinha uma "aura divina", pois era a fonte originária, a "arché" de todas as coisas que constituíam o Universo. Zeferino Rocha. Heráclito de Éfeso, filósofo do Lógos. Revista Latino-Americana de Psicopatologia Fundamental. Ano VII, n. 4, dez/20 04.

[348] *..." Τών δή πρώτων φιλοσοφησάντων οί πλείστοι τάς έν ύλης είδει μόνας ωήθησαν αρχάς είναι πάντων. Αριστοτέλης Μεταφυσικά. Α. 3, 983β 7.*

[349] "*Εκ μέν ούν τούτων μόνην τις νομίσειεν άν τής ύλης είδει λεγομένην. Προιόντων δ΄ ούτως, αυτό τό πράγμα ώδοποίησεν αυτοίς καί συνηνάγκασε ζητείν...". Αριστοτέλης, Μεταφυσικά. Α, 3, 984ª 17.*

e ao devir. Tudo o que existe é o movimento, o devir. Algo que “vem a ser” é sujeito da mudança eterna. Esta é a essência do mundo. Portanto não existe nada estável e estático. Para os filósofos de Mileto o absoluto era o ser, e o devir era relativo. Os entes concretos, as coisas não “são” – *είναι*, mas cada um se dissolve e é consumido pelo outro. As coisas não existem por si mesmas, mas estão sempre em movimento. Portanto, se o primeiro conceito da filosofia grega era o ser, o segundo é o devir e, como o ser para os filósofos de Mileto foi identificado com a divindade, assim o devir agora foi para Heráclito (*ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ,* 2006).

A diferença mais importante entre Heráclito e os filósofos de Mileto: Tales, Anaximandro e Anaxímenes está na mudança do seu interesse sobre a busca da primeira “Arque”. Heráclito não está mais centralizado no primeiro elemento essencial do mundo, como pensavam os filósofos de Mileto, mas, centralizado naquele princípio que move esses elementos, que para Heráclito esse princípio é o “Logos”. Segundo *Κουφόπουλος* (1993) o Logos possui as seguintes caraterísticas essenciais: a) existe em todas as coisas e regula os seus relacionamentos entre si; b) é homogêneo e indivisível; c) é coerente com as leis que foram estabelecidas no mundo por ele. O “logos” em Heráclito parece ter a função de corrigir os desvios da eterna lei que governa as coisas. O pensador de Éfeso concede, portanto, o poder de conferir ordem e racionalidade ao “cosmos”. Daqui surge o significado mais comum de logos, “razão” – *λογική* (logica, raciocínio).

O “logos” no pensamento de Heráclito é o segundo conceito fundamental depois de, “Pyr Aeizoon” – *Πύρ Αείζωον* (fogo eternamente vivo).[350] Da mesma maneira que

[350] O primeiro elemento na cosmogonia antiga segundo Teofrasto (sucessor de Aristóteles na escola dele, no Licéu) referido principalmente em Heráclito é o “fogo eternamente vivo” – *πύρ αείζωον* (pyr aeizoon), só que para ele existe uma distinção fundamental entre o fogo terrestre, que é o elemento material e, do fogo celestial que é o princípio superior e sempre vivo que é devido a existência do fogo terrestre: “Por isso, o mesmo diziam também, os antepassados que, o fogo sempre pede sustento e não pode ser mantido sem a matéria (combustão)”. “Por tanto, aparece absurdo de chamarmos esse, fogo que é o elemento principal, sem não pode existir independente, ou seja, sem a matéria...” (*τούτο γάρ ήν καί τό παρά τών παλαιών λεγόμενον, ότι τροφήν αεί ξητεί τό πύρ ώς ούκ ενδεχόμενον αυτό διαμένειν άνευ τής ύλης...). Θεόφραστος. Περί Πυρός, 4.* A distinção dos dois sentidos, ou seja, do “fogo-elemento material” e do “fogo-primeiro princípio” inicialmente, foi destacada pelo Aristóteles onde remete a tradição filosófica anterior dele (considerado os Heráclito e Empédocles), dizendo que: “De um aspecto existe o fogo como elemento (que talvez, esse elemento em si mesmo é o infinito, ou algo semelhante) e de outro aspecto, porém, aparece que não é, porque “fogo” e “elemento” não é a mesma coisa”. “O “fogo” é elemento considerado que é algo físico, matéria, mas, o nome significa o que aconteceu nele mesmo, ou seja, é alguma coisa criada a ele, pelo primeiro princípio a “*arque*” que é inerente dele,” (*έστι μέν γάρ ώς στοιχείον τό πύρ – έστι δ΄ ίσως καθ΄ αύτό τό άπειρον ή τι άλλον τοιούτον – έστι δ΄ ώς ού. Ού γάρ τό αυτό πυρί καί στοιχείω είναι, άλλ΄ ώς μέν πράγμα τι καί φύσις τό πύρ στοιχείον, τό δ΄ όνομα σημαίνει τό τοδί συμβεβηκέναι αυτώ, ότι έστι τι τούτου ώς πρώτου*

Heráclito apoiou a tese de que existem duas espécies desse elemento do fogo, ou seja, o terrestre e o celestial, assim, da mesma forma ele disse que existem duas espécies de “logos”, o ser humano e o ser divino. O primeiro, ou seja, o logos humano diz respeito à qualquer homem que é distinto do outro pelo seu próprio logos (o raciocínio de cada pessoa que é refletido pela sua fala) e, o segundo, o “Logos” divino que é comum – *κοινός* para todos. Toda a teoria do “Logos” em Heráclito é desenvolvida de modo completo pelo filósofo cético, Sexto Empírico na sua obra, “Aos Matemáticos” – *Προς Μαθηματικούς* (VII, 126-134). Segundo Heráclito, o homem para conhecer a verdade realiza esse conhecimento por dois meios: a) por meio da sua sensação; b) e por meio do “logos”. Entre os dois Heráclito considera as sensações consideradas enganosas, enquanto aceita o “Logos” como critério da verdade. Porém, esse Logos não é qualquer um, mas o “Logos comum e divino”:

> Para Heráclito o critério da verdade é o “Logos” comum e divino, onde cada um de nós que participamos nele se torna pessoa de bom senso. Portanto, aquela coisa que aparece comum a todos é autêntica (pois, é recebida tendo como base o “Logos” comum e divino); enquanto, aquela coisa que é formada por uma pessoa apenas, é indigna de confiança.[351]

Através da aplicação desse critério são excluídas as sensações e o logos humano, como testemunhas da verdade, porque cada pessoa vê as coisas diferente das outras, de uma forma subjetiva sem as suas impressões serem absolutamente identificadas. Ainda mais, o critério da verdade do logos humano está subjacente em fracasso, porque nunca as opiniões de duas pessoas coincidem, quando elas discutem sobre o mesmo assunto. Nesse ponto reside o paradoxo que Heráclito constatou. Quanto ao “Logos” divino, ele é comum à todas as pessoas. No entanto o logos é subjacente de modo parcial, pois as pessoas se comportam de modo diferente uma da outra, tendo um logos particular. (*ΜΑΚΡΥΓΙΑΝΝΗΣ*, 2001). O significado do texto anterior é que o “Logos”, o qual prevalece sobre tudo é “comum” – *κοινός* e,

---

*ενυπάρχοντος). Αριστοτέλης, Μετά τα Φυσικά, Ι.1, 1052β, 9.* Geralmente, a teoria do “fogo” em Heráclito inclui dois principais pontos: a) que a origem de tudo que existe tendo uma só fonte é comum, ou possuem um princípio eterno e b) a distinção do fogo em duas espécies, o terrestre e o celestial, onde o primeiro é oriundo do segundo. Além disso, deve ser esclarecido que o “fogo eternamente vivo” – *πύρ αείζωον* em Heráclito não é a causa criativa e principal da criação, ou seja, não é o propriamente dito Deus, mas, a “divina energia” que procede por ele, porque para Heráclito, Deus é um princípio indescritível, inefável (*ΜΑΚΡΥΓΙΑΝΝΗΣ*, 2000).

[351] “*τούτον δή τόν κοινόν λόγον και θείον καί ού κατα μετοχήν γενόμεθα λογικοί, κριτήριον αληθείας φησίν ο Ηράκλειτος; όθεν τό μέν κοινή πάσι φαινόμενον, τούτ΄ είναι πιστόν (τώ γάρ κοινώ και θείω λόγω λαμβάνεται) τό δέ τίνι μόνω προσπίπτον άπιστον υπάρχειν διά τήν εναντίαν αιτίαν* “. *Σέξτος Εμπειρικός, Πρὸς Μαθηματικούς VII, 131. (A. 16*).

poderia ser perceptível pela maioria das pessoas, se não existisse o perigo da sua subjetividade. Com esse “Logos” comum para todos, Heráclito introduz na história humana o conceito considerado o “ponto crucial”, não só do pensamento filosófico, mas, também, da teologia cristã:

> Apesar de, esse “logos verdadeiro” é eterno, as pessoas se tornam insensatos antes ainda de ouvirem, mas, também depois que o ouvirem pela primeira vez, elas continuam a ser insensatos. Porque, enquanto todas as coisas virem a ser segundo esse “logos”, eles aparecem como se não o conhecem, se bem que, eles têm a experiência seja de palavras, seja de obras, essas que eu estou contando, classificando-as conforme na sua natureza e interpretando-as. As outras pessoas, porém, esquecem coisas que elas fazem quando são acordados, no mesmo modo precisamente, esqueçam as coisas enquanto dormem.[352]

Sexto Empírico comentando o texto apoia a tese, de que esse apotegma de Heráclito trata sobre o “Logos” divino, porque é o “Logos” verdadeiro. Porém, como pode ser entendida a sua existência em relação ao ser humano? A resposta é oferecida por Heráclito no seu segundo texto dos seus apotegmas: “Por isso, devemos seguir o “logos” comum[353] – *κοινός λόγος*, pois, enquanto o “logos verdadeiro” é comum a todos, a maioria das pessoas vive como se tivesse seu próprio juízo”.[354] A repetição de Heráclito da frase, “logos” verdadeiro – *λόγου ἐόντος*, nos dois seus primeiros apotegmas são colocados para declarar que ele se refere ao mesmo “logos”, do qual, Heráclito completou os seus atributos indicando a sua eternidade e seu valor universal. No primeiro apotegma (VII, 131) o “logos” é “comum” – *κοινός* que é o mesmo e verdadeiro para todos os homens, e no segundo (VII 132) é “eterno” – *αεί,* e possui vigor universal, ou seja, existe por si próprio (*ΚΟΥΦΟΠΟΥΛΟΣ,* 1993).

A existência de Deus para Heráclito é dada e é incontestável, embora não tente demonstrá-la, mas apenas determinar os seus atributos através de sentenças opostas que ele apresenta. Hipólito de Roma, citando os apotegmas de Heráclito sobre essas contradições apresentadas escreveu: “Então, Heráclito diz que, tudo (*πάν*-pãn), o

---

[352] *«τοῦ δὲ λόγου τοῦδ᾽ ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γενομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται». Σέξτος Εμπειρικός, Πρὸς Μαθηματικούς VII 132.*

[353] A palavra, *κοινός* – comum no contexto da época de Heráclito tem o sentido de “universal”, aquele que possui toda a verdade e é comum em todas as pessoas.

[354] “*διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ (ξυνῷ, τουτέστι) τῷ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός· τοῦ λόγου δ᾽ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν”. Σέξτος ο Εμπειρικός, Προς Λογικούς, I. 133.*

divisível e indivisível, o sensível e inteligível, o logos e aion, pai e filho é o deus justo" e, continua dizendo que, "não (ouçam) a mim, mas, logo que ouvirem o 'logos', devem reconhecer que existe um sábio (ser), o qual conhece tudo".[355] Nessa citação de Hipólito observamos que os pares dos sentidos são todos opostos, exceto o ultimo que se refere a deus justo, pois a justiça consiste num atributo inerente a Deus. Segundo *Μακρυγιαννης* (2001) a citação de Hipólito no dito de Heráclito inclui duas posições distintas: a) a unidade de todas as coisas opostas, sob o sentido de Deus que tudo controla e b) o atributo que caracteriza o ser supremo, como "um sábio" – *ἐν σοφόν,*[356] que corresponde à ideia superior de um Deus, onde não apenas é justo, mas, também é absolutamente distinto de tudo.

A sentença anteriormente apresentada e, outras também,[357] mostram que em Heráclito o "Logos divino" da criação, o "ser" – *είναι* em "vir a ser", o devir – *γίγνεσθαι* compõe e reconcilia as contradições aparentes que apresentam, para assegurar e proteger de perigos a unidade imperturbável e sua coesão, contra as mudanças que acontecem. Porém, surge a questão sobre qual poderia ser a relação do "ser" – *είναι* com o "devir" – γίγνεσθαι. Segundo *Καρπούζος* (2014) o "ser" – *είναι* a relação simétrica das coisas opostas, é atingida através da contradição e mudança, onde "todas as coisas veem a ser segundo esse Logos"[358] (*γενομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον).*[359] Essa alteração perpétua das coisas opostas, aos fenômenos contraditórios

---

[355] «*Ηράκλειτος μέν ούν φησιν είναι το πάν διαιρετόν αδιαίρετον, γενητόν και αγένητον, θνητόν αθάνατον, λόγον αιώνα, πατέρα υιόν, θεόν δίκαιον...ούκ εμού, αλλά τού λόγου ακούσαντας ομολογείν σοφόν έστιν έν πάντα ειδέναι," ο Ηράκλειτος φησι (Ιππόλυτος, Έλεγχος, Θ΄ 9).* Nesse ponto deve ser esclarecido que a última palavra da citação, "conhecer" – *ειδέναι,* que existe no único manuscrito remanescente, foi substituída pelo primeiro editor dos fragmentos de Heráclito, E. Miller, com a palavra "ser" – *είναι* (Essa versão seguiram todas as edições e também, os Diels-Kranz que usam a maioria das versões publicadas sobre o Heráclito). Com essa mudança, porém o texto é interpretado alternadamente: "é sábio reconhecerem que tudo é um" – *ομολογείν σοφόν έστιν έν πάντα είναι.* Assim, a palavra "sábio" – *σοφόν,* referida anteriormente como caraterístico de Deus (um sábio) é destituída num atributo da percepção humana, que "tudo são um" e, o sentido que era referido a Deus desaparece (*ΜΑΚΡΥΓΙΑΝΝΗΣ,* 2001).

[356] Em Heráclito o conhecimento da transcendência de Deus é considerado, como a ideia a mais elevada que poderia ser concebida pelo intelecto humano. Segundo Heráclito, de todas as palavras que ele ouviu dos seus anteriores, ninguém chega ao ponto de tal maneira, de conhecer que existe um sábio (ser), que é distinguindo de todas as coisas (*Ηρακλείτου, ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον) Στοβαίος, Ανθολόγιο, Ι.174* (DK, B.41).

[357] *Ηράκλειτος*, Β΄.87 e Β΄. 67.

[358] *Σέξτος ο Εμπειρικός, Προς Λογικούς, Ι. 132.*

[359] Segundo *Καρπούζος* (2014) é importante nesse texto de observarmos a afinidade que têm o "ser" – *είναι* e o "devir" – *γίγνεσθαι*, como é apresentadoo na língua e literatura grega. O "ser" – *είναι* é ligado, literalmente com o "devir" *γίγνεσθαι* em tal ponto que, em dois tempos verbais do verbo "ser" – *ειμί* (no aoristo e no pretérito perfeito composto) é usando o verbo, *γίγνεσθαι* – "devir" (aoristo, εγενόμην – "devim", pretérito perfeito composto, *γέγονα* – tem feito).

contribui na criação para a “harmonia a mais bela”, a qual, muitas vezes justamente, permanece invisível, pois, segundo Heráclito, “A Natureza ama ser escondida”,[360] ou seja, a harmonia invisível se torna superior a visível.

Tentando estudar os apotegmas remanescentes de Heráclito, e também dos outros filósofos pré-socráticos, observamos que eles não criam “axiomas”, ou seja, não estabelecem pressupostos e evidencias convencionais. Eles fazem uma filosofia “poética”, onde as palavras que surgem dos seus pensamentos ainda não são formuladas em forma concreta e funcionam, primeiramente, como sentidos figurados que não possuem significados literais. Para Heráclito, as suas correlações fonéticas, as comparações etimológicas[361] e os confrontos semânticos não são um jogo de palavras,[362] como acreditavam alguns estudiosos, mas é a “agonia” da língua para se indagar a si mesma, sair do seu próprio ser e buscar o caminho da sua criação. Este é o caminho, também da criação do homem em direção ao “Logos” transcendente (*ΚΟΥΦΟΠΟΥΛΟΣ*, 1993). O pensamento de Heráclito influenciou todo mundo antigo, principalmente o estoicismo no período helenístico e, através dele, boa parte dos Pais da Igreja e dos escritores eclesiásticos.[363]

---

[360] “*Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*“. *Ηράκλειτος, Αποσπάσματα, Β΄ 123.*

[361] É impressionante a tensão que Heráclito tenta “saborear” e “desfrutar” a língua que usa e, como também, da mesma intensidade, através dela o seu pensamento tenta tirar dentro do seu interior aquilo que sente no seu ser. Um exemplo é a etimologia da palavra, *κοινός – koinos* (no dialeto jônico que ele escreve é, *ξυνός* – xynos) palavra composta da proposição, *ξυν (συν* – com) e o verbo, *νοώ*, do substantivo, *νούς* (mente, razão), por isso o seu sentido pode ser “seguir aquele que possui a razão”, ou seja, o “Logos” divino: *διό δεί έπεσθαι τώ ξυνώ, τουτέστι τώ κοινώ (λόγω)* DK, B2. (*ΚΟΥΦΟΠΟΥΛΟΣ,* 1993).

[362] A fala de Heráclito é densa e cheia de significados. Contudo, muitas vezes é difícil alguém compreender o pensamento dele e, mais difícil ainda, onde deve colocar a pontuação nas frases (esse problema foi destacado pelo próprio Aristóteles. *Αριστοτέλης Ρητορική Γ 5, 140 7β 11*). É mencionado por Diógenes de Laércio que, quando Eurípides deu a Sócrates o livro de Heráclito para que ele o ler, e pediu depois sua opinião sobre o seu conteúdo, Sócrates respondeu que: “as coisas que ele entendeu eram importantes, mas devem ter sido igualmente, importantes aquelas partes que ele não conseguia entender. Contudo, seria necessário que ele tivesse a habilidade de um mergulhador da ilha de Delos, para mergulhar nas profundezas desses significados”. *Διογένης Λαέρτιος, Βίοι Φιλοσόφων XI, 22.*

[363] É impressionante que os escritores eclesiásticos, dos primeiros séculos d.C., apesar de que a maioria deles não concordavam com o conteúdo obscuro de Heráclito, conservaram mais de um terço dos seus apotegmas e, ainda mais, sem fazerem nenhuma intervenção no seu texto. Clemente de Alexandria conservou 23 apotegmas de Heráclito, Hipólito da Roma conservou 17 apotegmas e Origenes 3 (*ΚΟΥΦΟΠΟΥΛΟΣ,* 1993).

### 4.1.3 A teologia do “logos” nos estoicos

O estoicismo é uma criação do período helenístico e se trata o movimento filosófico, o mais importante desse período, o qual, segundo *Κρικώνης* (2002), seja diretamente, seja indiretamente exerceu a maior influência na sociedade greco-romana e nas correntes ideológicas estabelecidas, até a época do filósofo Plotino e dos Pais apostólicos. Segundo ***Σδράκας*** (1996) a escola filosófica do estoicismo preparou e forneceu os meios educativos na humanidade, para a recepção do “Sermão do Monte” de Jesus. O ensino dos estoicos se sustentou e se fortificou posteriormente no Estado romano cristão. A influência de Heráclito no estoicismo é mais evidente através do “Hino ao Zeus”, obra de Cleantes[364], o qual, pela sua única expressão poética e plena de harmonia apresenta o pensamento do filósofo de Éfeso. Os conceitos de “Logos” e de “Fogo”, a harmonia das coisas opostas e o papel do divino, como portador das leis universais e das tendências contrapesos, são expostos nesse belo poema, tendo o ponto culminante em uma confissão “monoteísta” (*ΜΠΑΛΟΓΙΑΝΝΗΣ*, 2013).

Até o período helenístico a filosofia e a ciência consistiam em uma unidade consolidada, mas durante esse período alguns ramos da ciência começaram a ser distinguidos da filosofia. Apesar de que no final do período helenístico a filosofia não estava no mesmo nível que atingiu anteriormente, através dos clássicos Platão e Aristóteles, porém não era insignificante, porque abriu novas linhas de pensamento (*ΚΡΙΚΩΝΗΣ*, 2002). Um desses caminhos foi a sua conexão com a religião. Colish (1990, p. 23) assinala que, "a diferença da filosofia natural estoica, das escolas anteriores reside, principalmente na tentativa de superar o dualismo antropológico, que caracterizou as outras escolas filosóficas gregas". Embora as essas escolas não

---

*364 ῞Υμνος εἰς Δία. Κύδιστ᾽ ἀθανάτων, πολυώνυμε παγκρατὲς αἰεί, Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μετὰ πάντα κυβερνῶν, χαῖρε· σὲ γὰρ καὶ πᾶσι θέμις θνητοῖσι προσαυδᾶν. ἐκ σοῦ γὰρ γενόμεσθα, θεοῦ μίμημα λαχόντες μοῦνοι, ὅσα ζώει τε καὶ ἕρπει θνήτ᾽ ἐπὶ γαῖαν· τῷ σε καθυμνήσω, καὶ σὸν κράτος αἰὲν ἀείσω* (Hino a Zeus. Tu, que és o mais glorioso dos imortais, eternamente todo-poderoso e chamado com múltiplos nomes, tu que és autor da criação, que governas todas as coisas segundo a tua lei, Ó Zeus, eu te saúdo; porque todo mortal é certo que dirigir para você a sua voz dizendo; nós somos da sua geração; de todas as criaturas da terra que vivem e se movimentam, só nos somos uma imagem do universo; portanto eu te louvo, portanto cantarei sempre sobre o seu poder). Trata-se dos seis primeiros versos do hino do estoico Cleantes (304-232 a.C.) sucessor de Zenão na escola estoica, onde o apostolo Paulo usou a parte conhecida do hino, “nós somos da sua geração” para expor o seu famoso discurso perante dos filósofos estoicos e epicuristas no areópago de Atenas. Disponível: em https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/anthology/literature/browse.html?text_id=497 Acesso: 08/09/2023.

mostrem nenhum interesse para a ciência, todavia os estoicos restituíram o interesse para ela, porque segundo eles o sábio deve ter conhecimento científico, por isso, foram distinguidos das outras escolas filosóficas (*ΚΡΙΚΩΝΗΣ*, 2002).

Nesse contexto como foi configurado no período helenístico e nos tempos do Império Romano, não pretendemos aqui discutir toda a filosofia estoica, nem descrever e distinguir as três suas fases diferentes, desde Zenão, o seu fundador no século IV a.C., até os romanos estoicos, Sêneca, Epíteto, e Marco Aurélio que abrange os dois primeiros séculos d.C. Nesse período Justino e os outros apologistas surgem para defender e apresentar a fé cristã entre as autoridades romanas. O nosso propósito é apresentar os principais pontos da sua teologia, onde o conceito de "Logos" – juntamente com o conceito da "Physis", da natureza – é a "pedra angular" desta corrente filosófica. Esses dois conceitos inter-relacionados conectam os três ramos da filosofia estoica, a física, a lógica e a ética. Porém, para percebemos melhor a argumentação e a linguagem filosófica de Justino, sobre a sua apologia perante o senado e os imperadores romanos. Estudaremos, também a última fase da filosofia estoica[365] que coincide com os dois primeiros séculos do cristianismo e sua expansão no mundo greco-romano. O representante mais destacado desse período foi o filósofo, Epicteto.

Na tentativa de reduzir a lacuna entre o idealismo platônico e os prazeres e "hedonismo" dos epicuristas,[366] os estoicos, principalmente da "Stoa" antiga e da nova, apresentaram um monismo racional. Nesse monismo, o "logos" possui uma posição chave, e o seu conteúdo é sistemático e ético, e não mantém um atributo transcendental. Assim, pela primeira vez na história da filosofia e nas áreas da

[365] O estoicismo está dividido em três fases de pensamento: a) estoicismo antigo (Stoá antiga) é o período mais focado na doutrina ética. Os maiores representantes do período foram os filósofos Zênon de Cítio, Cleantes de Assos e Crisipo de Soli na Cilícia; b) O estoicismo helenístico romano (Stoá média) que é o período mais eclético, donde se destacaram os filósofos Panécio de Rodes, Posidônio de Apameia e o romano Cícero, c) estoicismo Imperial romano (Stoá nova) que é a fase mais religiosa, sendo seus principais representantes os filósofos Sêneca, Epicteto e o imperador Marco Aurélio.

[366] A ética epicurista é orientada pelos prazeres e, por isso é chamada de "hedonista". No entanto, Epicuro propõe uma concepção de prazer diferente, distanciando-se tanto dos outros hedonistas, como os cirenaicos, quanto dos críticos platônicos, aristotélicos e estoicos. A tentativa epicurista é a de conciliar o hedonismo e o eudemonismo, isto é, legitimar a ideia de que o prazer é o melhor caminho para a felicidade, por isso o prazer (hedoné-*ηδονή*) surge no Epicurismo apenas como elemento impulsionador da ação, e não, tal como entre os cirenaicos, como o próprio fim da ação (LOPES SANTOS, Rogério. O prazer (hedoné) como fim (*télos)* da ação e, como fonte de perturbação da mente segundo Epicuro. Educação e Filosofia, Uberlândia, v. 31, n. 61, p. 475-490, jan./abr. 2017).

ontologia e da teologia natural, o “logos” foi identificado coletivamente com Deus – *θεός, Natureza* – *Φύσις,* Imanência – *Ειμαρμένη,* Providência – *Πρόνοια,*[367] entendido não como uma essência abstrata transcendente, mas como uma realidade material envolvida dentro no mundo: "Zenão o estoico apoia a tese que o “intelecto de fogo” (ou seja, Deus) aparece no mundo. “[368]

Sendo assim, o “logos” como estrutura lógica do universo é a dimensão mais importante da realidade do mundo. Com a sua força coesiva que une os corpos materiais é identificada, também com a “physis”, ou seja, a força responsável pelos processos que regulam as relações entre as partes e elementos essenciais. Eles sustentam o universo, tendo como fundamento as leis estabelecidas por “Logos” divino. Essas leis consistem a “Imanência” – *Ειμαρμένη,* a qual é identificada com a “Providência” – *Πρόνοια,* onde ela constitui a dimensão teleológica do “logos”.[369] Portanto, com essas colocações, é observado que no estoicismo Deus não difere do Deus dos filósofos anteriores, do Platão e do Aristóteles, além dos estoicos. Segundo eles Deus é totalmente movido dentro no universo, ou seja, ele é imanente e não transcendente, providenciando para a ordem do mundo e para todos os outros entes que fazem parte desse mundo *(ΙΕΡΟΔΙΑΚΟΝΟΥ, 2012).*

Em relação ao “logos” parcial participado pelo homem relacionado com o “Logos” do universo, esse “logos” possui valor único, pois a realização da felicidade se dependia exclusivamente mediante o “Logos” universal.[370] A obrigação do “logos” do homem é definida como a sua tentativa de desenvolver a parte intelectual da sua vida e a aquisição do conhecimento. Nesse fato é baseado o fundamento das virtudes.[371] Porém, o conhecimento do homem não pode ser completo, se não incluir o conhecimento – mesmo que seja fragmentado – do universo e, seu lugar que ele possui dentro no “macrocosmo” imenso que o rodeia.[372] Em consequência disso, podemos acentuar que, segundo os posicionamentos dos estoicos, uma pessoa não

---

[367] Os estoicos se interessaram muito pela linguagem e por isso a estudaram em relação entre língua - intelecto - mundo e estabeleceram a distinção da palavra como sinal, entre do significado da palavra, onde se refere num objeto de referência e, no significante, da forma fonética, ou seja, aquilo que o locutor articula e o interlocutor ouve. Disponível em: https://www.babiniotis.gr/dimosieumata/glossika-themata/453-simainomeno-simainon-i-ypostasi-tis-leksis Acesso: 19/11/2023

[368] *«Ζήνων ο Στωϊκός νοῦν κόσμου πύρινον (δηλ. τον θεόν) ἀπεφήνατο»* SVF 158.

[369] SVF II 937, e 945, 914, 1024.

[370] Diógenes Laércio. VII, 88. SVF. III, 260

[371] SVF, III. 516.

[372] SVF, II. 36

pode ser bem sucedida na sua vida, se não conseguir conceber uma ideia correta de Deus.[373] Esse é o pensamento central dos estoicos e sua interpretação que fazem sobre a “physis” e, isso, evidentemente pressupõe a definição comum da finalidade do homem que é “uma vida em plena harmonia com a natureza”.[374]

Todavia, geralmente na teologia dos estoicos é notável que, ora eles falam sobre a existência de um só Deus e, ora sobre deuses. Porém, podemos questionar, qual pode ser a relação entre o único Deus, que os estoicos o identificam com a “Physis” e, com os doze deuses tradicionais de Olimpo? Segundo Diógenes Laercio, a ideia dos estoicos sobre isso é que os deuses devem ser percebidos, como diferentes manifestações e revelações da uma divindade superior, que eles os chamam, “Pai de tudo” – *πατέρα πάντων*, onde, frequentemente na teologia estoica os deuses são interpretados como designações alegóricas dos fenômenos naturais.[375] Portanto, os estoicos não rejeitam os deuses de Olimpo, mas não seguem os ritos e os sacrifícios deles. Eles não aceitam os templos e as estatuas que são dedicados aos deuses, porque acreditam absolutamente, no caráter racional do divino. Plutarco, porém, por essa razão acusa os estoicos, porque são inconsequentes nas suas opiniões, em relação da adoração tradicional aos deuses, dizendo que:

> Zenão, ainda apoia a opinião que, templos sagrados eles não construam para os deuses, pois, lugar sagrado não vale muito e não é santo (...), porém, apesar de que eles (os estoicos) elogiam e louvam essas coisas, como se fossem bem, acabam ser iniciados aos santuários, sobem à acrópole, adorando as coisas sagradas e colocam grinaldas nos templos.[376]

Mesmo assim, a teologia estoica entende que Deus é identificado com a “Physis”, ou de outra maneira, que os deuses não são nada mais de que nomes diferentes dos fenômenos naturais. Sobre esse ensino do estoicismo, segundo

---

[373] Diógenes Laércio. VII. 8

[374] *“ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆ*ν”. Diógenes Laercio. Vid. Fil., 7, 87

[375] «*Θεὸν δ' εἶναι ζῷον ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ· μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον. Εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεται κατὰ τὰς δυνάμεις. Δία μὲν γάρ φασι δι' ὃν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἴτιός ἐστιν ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν, Ἀθηνᾶν δὲ κατὰ τὴν εἰς αἰθέρα διάτασιν τοῦ ἡγεμονικοῦ αὐτοῦ, Ἥραν δὲ κατὰ τὴν εἰς ἀέρα, καὶ Ἥφαιστον κατὰ τὴν εἰς τὸ τεχνικὸν πῦρ, καὶ Ποσειδῶνα κατὰ τὴν εἰς τὸ ὑγρόν, καὶ Δήμητραν κατὰ τὴν εἰς γῆν· ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἄλλας προσηγορίας ἐχόμενοί τινος οἰκειότητος ἀπέδοσαν.» Διογένης Λαέρτιος, 7.147*

[376] *Ἔτι δόγμα Ζήνωνός ἐστιν: «Ἱερὰ θεῶν μὴ οἰκοδομεῖν· ἱερὸν γὰρ μὴ πολλοῦ ἄξιον καὶ ἅγιον οὐκ ἔστιν·» Οἱ δὲ ταῦτ΄ ἐπαινοῦντες ὡς εὖ ἔχοντα μυοῦνται μὲν ἐν ἱεροῖς, ἀναβαίνουσι δ΄ εἰς ἀκρόπολιν, προσκυνοῦσι δὲ τὰ ἕδη καὶ στεφανοῦσι τοὺς ναούς... Πλούταρχος, Περί Στωικών Εναντιωμάτων* (Sobre as Contraposições Estoicas) *1034b-c.*

*Ιεροδιακόνου* (2012) os estudiosos da atualidade muitas vezes usam o termo anacrônico de “panteísmo”.[377] Porém, nos textos remanescentes dos estoicos e nas fontes antigas encontramos, além dos ensinos e as opiniões dos primeiros estoicos, outras percepções sobre o divino, pelo menos à primeira vista, que vem como contraditória com a considerada teologia “panteísta” da filosofia estoica. No ensino do estoicismo, principalmente na última sua fase observamos que alguns dos seus representantes, como Epicteto apresentam e discutem sobre um Deus que é pessoal e tem vontade própria, ele ouve e fala, ajuda as pessoas e os castiga também. Assim, mesmo que a nova fase da “Stoa” coincide com o aparecimento do cristianismo dos dois primeiros séculos d.C. Na percepção de Laourette (1976) o estoicismo consiste, provavelmente o fator básico da remodelação da moralidade do Império Romano.

Todavia, surge a questão se esse período, quando os ensinos dos cristãos se espalharam nos grandes centros urbanos, até na própria Roma, deve ser considerada uma evolução da filosofia estoica. Talvez, sob a influência das religiões monoteístas do Antigo e do Novo Testamento – do judaísmo e cristianismo – o estoicismo começou a entender a questão de Deus, relacionado com a “physis” e, acabou por chegar na percepção de um Deus pessoal (*ΙΕΡΟΔΙΑΚΟΝΟΥ*, 2012).[378] De fato, o ensino do Epicteto[379] como se encontra na obra “Dissertações – *Διατριβαί,* dá a impressão que era cheia de expressões e conceitos que remetem a linguagem dos livros do NT. As suas percepções em relação a Deus e do ser humano são semelhantes com o ensino

[377] O termo “panteísmo” é oriundo de duas palavras gregas, *πάν* – pan (tudo) *Θεός* – theos (deus), que significa tudo é Deus. No panteísmo não existe diferença entre da divindade e da realidade. Segundo do panteísmo embora das suas diferentes formas, Deus penetra todas as coisas, inclui tudo, é ligado com todos e é difundido em todas as coisas. Nada existe isolado e se movimenta fora de Deus e, tudo é identificado de um modo com Ele. O mundo é Deus e Deus é o mundo. Tudo é Deus e Deus é tudo. Norman L. Geisler. *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics.* Published by Baker Books, Grand Rapids, 1999, p. 580.

[378] Para mais informações sobre a interpretação do “panteísmo” aos estoicos nas obras de, Long, A. A. *Η Ελληνιστική φιλοσοφία: στωϊκοί, επίκουρειοι, σκεπτικοί, Αθήνα: ΜΙΕΤ,* 2012, e do Algra, K. Epictetus and Stoic Theology, in the T. Scaltsas – A. Mason. The Philosofy of Epictetus. Oxford, 2007.

[379] Epícteto o filósofo estoico (50-138 d.C.) foi nascido em Ierapolis da Frígia na Asia Menor, foi escravo de Epafrodito, o qual era um dos guardas costas do imperador Nero. Foi liberto do seu senhor e depois da fuga de todos os filósofos da Roma, por causa das perseguições de Domiciano (94 d.C.) residiu na cidade de Nicopolis, onde fundou a sua escola filosófica, que consistiu um dos mais importantes centros do estoicismo, durante do século II d.C. Grande número de jovens chegava de todas as partes do império para estudarem na escola de Epicteto, onde um deles, o Flavio Ariano (95-180 d.C.) conservou o conteúdo e o modo do ensino de Epicteto, escrevendo as obras, “Dissertações” – *Διατριβές* e “Encheiridion” – *Εγχειρίδιον*, ou “*Manual”*.

do cristianismo[380] (*ΚΡΙΚΩΝΗΣ,* 2002). Isso podemos observar na sua oração de confissão a Deus e seu agradecimento por todas as dadivas que ele o ofereceu:

> Todas as dadivas, as capacidades que tu me deste, para entender a sua existência e sua presença sobre o seu cuidado, para harmonizar a minha vida segundo ela, eu não a abandonei. Não me negligenciei de praticar aquilo que me ofereceste e, fiz aquilo que dependia de mim. Agradeço-te, pois tu me criaste e por tudo que me deste e, para o tempo que era suficiente para usá-la. Agora, pode tudo pegar a volta e fazer segundo a tua vontade, porque tudo que você me deste nessa vida era seu.[381]

Apesar das semelhanças dos ensinos de Epicteto com os escritos do NT, devemos observar que as mesmas expressões e termos que se encontram em outros escritores desse período dos dois primeiros séculos d.C. mostram que todos esses escritores fazem uso de um conteúdo teórico comum, sem necessariamente haver influência recíproca (*ΙΕΡΟΔΙΑΚΟΝΟΥ*, 2012). Em Epicteto, e de boa parte dos representantes do estoicismo, também, Deus não se apresenta sempre identificado com a "physis", mas como Deus pessoal e criador. Esse Deus é racional e intervém na vida das pessoas, apenas para criá-los e enriquecê-los com o "logos" racional, tendo como resultado que a sua alma racional constitui uma parte, ou fragmento de Deus racional cósmico. Sendo assim, os estoicos tentam demonstrar a existência de Deus e sua providência através da finalidade da "physis", da beleza e da ordem que domina o universo, como também da racionalidade do homem, que faz parte do "logos" difundido no mundo.

---

[380] Epicteto, provavelmente entrou em contato com cristianismo e seu ensino, como aparece na obra de "Dissertações" – *Διατριβές,* que escreveu o seu aluno historiador, filósofo e político Ariano, onde ele menciona os cristãos como, "Galileus" e os elogia pela sua perseverança (*Διατριβές, Δ΄, ζ΄. Στ. 6. Ζήτρος, 2003*, σ. 129). É conhecido que a Nicopolis foi um centro filosófico da época, e dessa cidade apostolo Paulo passou um inverno inteiro, antes seguir as suas viagens missionarias (Tt. 3.12).

[381] "*Ας λάβωμεν αφορμάς παρά σού πρός τό αισθέσθαι σου τής διοικήσεως καί ακολουθήσαι αυτή, τούτων ούκ αμέλησα. Ού κατήσχυνά σε τό εμόν μέρος, ιδού πώς κέχρημαι ταίς αισθήσεσιν, ιδού, πώς ταίς προλήψεσιν. Μή ποτέ σε εμεμψάμην, μή τι τών γινομένων τινί δυσηρέστησα ή άλλως γενέσθαι ηθέλησα, μή τι τάς σχέσεις παρέβην. Χάριν έχω ό σύ μέ εγέννησας, χάριν έχω ών έδωκας, Εφ΄ όσον εχρησάμην τοίς σοίς αρκεί μοι. Πάλιν αυτά απόλαβε καί κατάταξον είς ήν θέλεις χώραν. Σά γάρ ήν πάντα, σύ μοι αυτά δέδωκας", Επίκτητος, Διατριβαί, Δ΄, 10, εδάφια. 14-17. Εκδόσεις Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2002.*

## 4.2 O “Logos Seminal” em Justino e sua ligação com as Escrituras

A teoria do “Logos Seminal” é uma questão de grande importância na teologia de Justino. Essa teoria do Logos constitui o “ponto de contradição” por boa parte de estudiosos, conforme como foi apresentado na introdução desse trabalho. Eles acusaram Justino de ter sido influenciado pelos ensinos de Platão, dos estoicos e, também do judeu helenista Fílon, o qual fez uma junção das duas correntes filosóficas. Essa alegação, porém, na opinião de *Θεοδώρου* (1960), formulada *a priori*, reduz totalmente a fé genuína de Justino em Cristo Jesus e, sua dependência teológica das Escrituras, principalmente do evangelho de João, e de Paulo. Assim, Justino preserva a unidade e coesão do Antigo e do Novo Testamento contra o deísmo de Marcião e dos gnósticos, que rejeitavam todo o AT. Eles aceitavam que Deus criador do livro de Génesis é um Deus mau, em contraste do Deus bom do NT que é Cristo Jesus. Por isso, antes de analisar a teologia do “Logos Seminal” nas obras de Justino examinemos se ele foi influenciado do “logos divino” de Fílon, ou de que maneira ele usa o “Logos” do evangelho de João para compor o conceito de “Logos Seminal”.

### 4.2.1 O “Logos” divino na obra de Fílon de Alexandria

A difusão das ideias filosóficas helênicas, como as vimos no capítulo II desse trabalho, dos intelectuais judeus helenistas em Alexandria trouxe a ligação da filosofia helênica com o pensamento do povo judeu. A personagem mais conhecida e destacada entre os filósofos alexandrinos, o qual se ocupou de uma tentativa de fazer uma síntese criativa do pensamento helênico com o judaísmo foi, sem dúvida, Fílon, o judeu (SLY, 1996). A influência da filosofia helênica em Fílon foi extensa e profunda, de maneira que absorve e substitui cada coisa, pertencente ao contexto do judaísmo da sua época. A cosmovisão de Fílon é basicamente estoica – embora alguns estudiosos o percebam oposto a essa filosofia – tendo, também um fundamento platônico forte e incluindo elementos dos neopitagoricos (*ΖΗΖΟΥΛΙΑΣ*, 2016). Da filosofia estoica, segundo *Αγουρίδης* (2005) Fílon extraiu boa parte da sua linguagem e, provavelmente adotou o seu ensino sobre o “Logos divino” – *θεῖος λόγος,* que ele modificou e enxertou no Antigo Testamento.

Deus é apresentado por Fílon como o criador de tudo, segundo a narração do livro de Gênesis (Gn. 1.1-38). Porém, como Fílon percebeu a relação entre Deus e

mundo, mesmo que Deus seja a única existência absoluta e exista acima de todas as coisas criadas? Ele considera, aparentemente, que Deus, sendo tão transcendente, não se entrelaça com o mundo sensível, nem mesmo durante o processo de sua criação, quando acaba de ser concluída, gradualmente no seu processo cosmológico.[382] Portanto, essa questão surgida, sobre a relação de Deus com o mundo é respondida por Fílon através de sua admissão da existência de um intermediador entre o criador e a sua criatura.[383] Ele assume o papel de intermediar entre o Javé e a criação, para cobrir uma lacuna ontológica infinita, (RADICE, 2009). Fílon, segundo Berchman (1984) concebe a teoria do intermediador, assimilando influências de um ambiente cultural em que a representação de um intermediador, entre Deus e o mundo era, particularmente, muito comum.

A teoria de Fílon, segundo Runia (1986) sobre um intermediador que age na criação tem sua origem, provavelmente na obra "Timeu" de Platão, na qual o filósofo grego descreve em linhas gerais a criação do mundo. Na filosofia antiga helênica, naquilo que conhecemos, a transcendência absoluta de Deus é sistematizada pela primeira vez na obra de Platão, "Timeu".[384] Deus é aquela causa e o princípio que realiza a criação do mundo sensível: "Dissemos também que, o que devém é inevitável que devenha por alguma causa. Então, é difícil para alguém encontrar o "criador" – *ποιητήν* e o "pai" – *πατέρα*[385] do universo e, se ele o encontrar, é impossível falar sobre

[382] É evidente que Deus de Platão não cria um mundo a partir da inexistência absoluta. Pelo contrário, o papel cosmológico está limitado à formação, ordenação e montagem do material preexistente que está defeituoso, informe e desordenado. Portanto, Platão deixa claro que a matéria informe existe eternamente, e não vem à existência pelo criador divino. O papel de Deus é moldar a matéria dando-lhe forma, para que ser ordenada, bem funcionada e viva, isto é, ser transformada de uma massa informe que estava, em um mundo vivo governado pela beleza, simetria e harmonia. *Κάλφας, Πλάτων: Τίμαιος, σσ. 66-67, καί τήν ενότητα, «Ο Πλατωνικός Δημιουργός,» σ. 49, καί σσ. 74, 79.*

[383] A compreensão do "logos" intermediador em Filo pressupõe, em geral, a ocupação dos termos técnicos e da linguagem filosófica, utilizada pelo filósofo Alexandrino. Na sua cosmovisão, como foi enfatizado, o "logos" detém o papel o mais central e posição mais fundamental, pois através dela é possível interpretar a relação do mundo criado com Deus, que é absoluto transcendente (RADICE, 2009).

[384] Nessa obra, Platão tendo uma "herança" filosófica fértil e rica de significados, em relação da cosmologia que foi posta pelos pré-socráticos, tenta de apresentar uma "versão" mais verossímil, sobre a criação e da forma do mundo, atribuído um "cosmoidolo", o "universo esférico unitário", que dominará de muitos séculos no pensamento filosófico ocidental. *Αργυρόπουλος Χαράλαμπος. "Τίμαιος" τού Πλάτωνα. Αθήνα: Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, 2013, σ. 6.* Disponível em:

https://dspace.lib.ntua.gr/xmlui/bitstream/handle/123456789/7772/argyropoulosch_timaios.pdf?sequence=1

Acesso: 27/01/2024

[385] As mesmas palavras são usadas pelo Justino também, quando se refere aos profetas do AT, os quais glorificavam Deus e, proclamavam o seu Filho o enviado por ele, Jesus Cristo (Dial. 7).

ele para todas as pessoas".[386] No entanto, o ponto chave de relevância e proximidade do “Timeu” platônico, com o ensino de Fílon é a teoria dos intermediadores, ou seja, dos seres, que auxiliam Deus na criação do mundo e do homem. Fílon deriva de “Timeu” a representação de seres intermediadores, os quais começam ser ativos durante o processo da cosmologia platônica, como é, por exemplo, os deuses secundários inferiores, ou a “Psique universal”[387] (RUNIA, 1986).

Tendo à parte a cosmologia de Platão, não podemos evitar de compará-la com a de Fílon, porque a semelhança que têm em bons textos é óbvia. Como vimos anteriormente, Fílon adota a ideia dos seres intermediadores,[388] os quais se encontram entre no mundo e Deus, onde o superior de todos esses entes é o “logos divino”. Ele é o criador do mundo sensível, visto que Deus é extremamente transcendente e, além de qualquer espaço e tempo que pode ser encontrando.[389] As entidades intermediárias celestiais entre Javé e o mundo são chamadas, por Fílon de “Poderes” de Deus, isto é, que intermediam para a comunicação do ser absoluto que é Deus com o mundo criado. Esses “Poderes”, segundo Fílon são entidades separadas do próprio Deus, subordinados e criados por Ele e, também poderiam ser caraterizados como “anjos” de Deus que se interpõem entre o criador transcendente e o universo criado (GOODENOUGH, 1962). Além disso, em outras suas obras, Fílon interpreta os “Poderes” celestiais como ideias de Deus,[390] isto é, as ideias que Deus

---

[386] “*τῷ δ’ αὖ γενομένῳ φαμὲν ὑπ’ αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι. τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν”. Πλάτων, Τίμαιος, 28c.* Toda a filosofia de Platão é permeada por uma intensa experiência religiosa que possuía o filósofo. Ao contrário de sofista Protágoras que dizia “o homem é a medida de todas as coisas”, ou seja, o homem é a medida da verdade e do conhecimento como parte dela, por isso, toda opinião sobre um assunto é subjetiva, e tem seu valor como parte da realidade. Platão, pelo contrário, na sua obra “Leis” (D. 716c) escreveu que, “Deus é a medida de todas as coisas, muito mais do que o homem, como alguns afirmam”. *Παπανούτσος Ευάγγελος. Το θρησκευτικό βίωμα στον Πλάτωνα, εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα 1971,*

[387] A “Alma” – *Ψυχή* do mundo, segundo Platão, influa vida no universo, atravessa e liga o mundo como a força que o anima e o domina. A “Alma” universal é moldada pelo Deus criador e ontologicamente subordinada a ele, porém superior dos entes intermediários e do mundo sensível; está no intervalo entre a realidade inteligível e da sensível (RUNIA, 1986).

[388] As entidades intermediárias celestiais entre Javé e o mundo são chamadas também, de “Poderes” – *Δυνάμεις* de Deus, isto é, que intermediam para a comunicação do ser absoluto que é Deus com o mundo criado. Esses “Poderes”, segundo Filo são entidades separadas do próprio Deus, subordinados e criados por Ele.

[389] Filo, para expressar o transcendente absoluto de Deus usa muitas vezes o adjetivo, “ápoios” – *άποιος* (aquele que não pertence de nenhum tipo de qualidade) para declarar com esse termo que, em Deus falta de qualquer tipo de qualidade, ou seja, ele não pode ser encaixado em categorias lógicas, como são os outros entes, mas, é absolutamente além de qualquer definição qualitativa que possuem as criaturas (*ΚΑΡΑΒΙΔΟΠΟΥΛΟΣ*, 1966).

[390] Φίλων ο Αλεξανδρεύς, *Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιΐας, 15-16; 24-25*

possui no seu ser interior. O superior das Ideias e “Poderes” de Deus é o “logos” (KELLY, 2001).

O sentido do “logos” como se encontra nos escritos de Fílon é a inclusão de todo o seu sistema. Fílon introduz o seu próprio sistema filosófico e, isso porque seu objetivo é o seu apontamento contínuo no Pentateuco e, não de formular uma nova proposta filosófica sobre a interpretação do mundo, do homem e da vida. No entanto, a valorização criativa das ideias da filosofia grega antiga, como as de Platão, demonstra que Fílon aproveita a filosofia tradicional da sua época para revelar o verdadeiro Deus da Torá, isto é, que ele usa a filosofia como um meio para corroborar a verdade revelada que está incluída no judaísmo (GOODENOUGH, 1962). Como Deus em Genesis cria o mundo por sua bondade, assim, o criador divino em Platão é bondoso e, por sua bondade cria o mundo sensível.[391] Todavia, segundo *Φούγιας* (1992) se a questão do “logos” em Fílon e seu desenvolvimento teológico influenciou a literatura cristã e filosófica, a sua trajetória antes de Fílon é “obscura” e discutível, isto é, se o seu “logos” é oriundo da influência do helenismo, ou do judaísmo.[392]

Porém, o uso assíduo do termo “logos” por Fílon indica a sua percepção, sobre o seu sentido era conhecido no judaísmo helenístico na época do Fílon. Ele foi talvez, o único filósofo judeu que era contemporâneo de Jesus, dos seus apóstolos e de Paulo. Chadwick (2006) observa que, o papel real do “logos” no pensamento de Fílon acaba na conclusão de que a sua iniciativa procede, não tanto do lado judaico, quanto da filosofia platônica, onde, como vimos anteriormente, Deus o tão distante e transcendente, absolutamente sobrenatural e superior de tudo, precisa de um “segundo ser” metafísico, para se comunicar com o mundo inferior. Como uma existência eterna, o divino reside infinitamente longe do mundo sensível e, nunca entra em contato com ele. A insuperável distância ontológica entre o mundo inteligível e

---

[391] “*Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος […] βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθά μὲν πάντα* (Deus, era bom e no interior de Deus bom, nada e nunca nasce alguma inveja para ninguém […] portanto, desejando que Deus seja tudo bom...) *Πλάτων, Τίμαιος. 29e και 30ª.* T.A

[392] O termo “judaísmo” foi usado pelo apóstolo Paulo escrevendo aos Gálatas (1.13-14), para apoiar a sua fé e religião ao Deus de Israel: “Porque já ouvistes qual foi antigamente a minha conduta no judaísmo..., e na minha nação excedia em judaísmo a muitos da minha idade...”. Mas a palavra, pela primeira vez, encontra-se no livro de 2Macabeus (2.20-21 e 8.1). O termo judaísmo, como determinativo da religião e da cultura em geral do Israel bíblico, é resultado da aproximação linguística e cultural entre os judeus e gregos que aconteceu nos tempos helenísticos, que foi usado, primeiramente, pelos helenistas judeus de Alexandria. Através da literatura grega, o termo “judaísmo” passou a todas as línguas, como termo descritivo da religião do povo Israel. Ηλίας. Σαμπετάι. Ιουδαίοι καί Έλληνες. Διαχρονικοί διαλογισμοί, 2016, p. 17.

sensível, entre Deus e o mundo, evidentemente remete o dualismo platônico; no entanto, também levanta razoavelmente a questão da causa da criação do mundo (RUNIA, 1986).

Fílon distingue o "logos" que está por natureza dentro de nós – *τού καθ΄ ήμάς λόγου,* ou seja, a força racional do homem a qual foi dada por Deus, como "bem máximo" – *μέγιστον άγαθόν*, e "dádiva ótimo" – *δώρημα κάλλιστον* [393] e, do "Logos divino" – *θείος λόγος* que foi dado "em favor de nós" – *ύπέρ ήμάς λόγου*,[394] que é a questão que tratamos nesse subtítulo. Fílon, para descrever a importância do "logos" e seu papel na criação usa a linguagem estoica, que para os estoicos consiste é a expressão máxima da ordem e da finalidade teleológica do mundo. Segundo *Καραβιδόπουλος* (1966) o "logos" é tomando como o "vínculo" – *δεσμός* dos entes, pois ele liga e "estreita" – *σφίγγει* as suas várias partes, impedindo assim, a sua decomposição e separação. O "logos" completa todos os indícios da matéria e é difundido em todas as coisas; [395] é ininterrupto e indivisível [396] – *αδιαίρετος,* governa no universo, do qual é o "soberano" [397] – *ήγεμών* e, o "administrador e governador de tudo" [398] – *δίοπος καί κυβερνήτης τού παντός.* Porém, o "logos" do Fílon não é igual ao próprio Deus, mas um ser inferior que cria o mundo sensível (WILLIAMSON, 1989).

O "logos", segundo *Καραβιδόπουλος* (1966), é a essência central do pensamento de Fílon e, poderíamos dizer que é a sua principal problemática. O sentido teológico que possui é de importância determinante, para a percepção de toda obra do pensador judeu helenista. Todavia, Fílon possuía originalidade no seu pensamento, na medida em que, embora adote ideias de Platão e dos estoicos que são centrais para sua reflexão, ao mesmo tempo, também ele passa as questões teóricas sobre Deus e o mundo, através de um ecletismo filosófico, de tal maneira que as doutrinas fundamentais do judaísmo não sejam corrompidas e falsificadas. Fílon assimilou com espírito crítico, ideias e termos da tradição filosófica helenística para transformá-los em instrumento de interpretação e explicação da Torá. O filósofo judeu de Alexandria chegará à conclusão de que esses filósofos participaram da revelação do único Deus,

---

[393] *Φίλων ο Αλεξανδρεύς, Περί Ονείρων, 1.103; 3.24; 68*
[394] *Φίλων ο Αλεξανδρεύς, Τίς ο τών θείων πραγμάτων Κληρονόμος, 230.*
[395] "*Όταν γάρ τού όντος λόγος δεσμός ών τών απάντων καί συνέχει τα μέρη πάντα καί σφίγγει κωλύων αυτά διαλύεσθαι καί διαρτάσθαι*". Φίλων ο Αλεξανδρεύς, Περί Φυγής, 112 e Περί Ονείρων, 1.245.
[396] Φίλων ο Αλεξανδρεύς, Αλληγορία, 3.169-170
[397] Φίλων ο Αλεξανδρεύς, Περί τών Χερουβείμ, 83
[398] Φίλων ο Αλεξανδρεύς, Περί τών Χερουβείμ, 36

Javé do Antigo Testamento, pois muitas das suas teorias foram formuladas, primeiramente, por Moisés e os profetas de Israel, uma teoria que o próprio Justino, também apoiou (*ΦΟΥΓΙΑΣ*, 1995).

### 4.2.2 O uso do termo “Logos” no evangelho de João

O sentido do “Logos” joanino possui um peso teológico especial na teologia da Igreja cristã. Embora que o conceito de “Logos” ocorra apenas de prologo de evangelho, o seu sentido mantém um papel central da obra de João. Nessa perspectiva podemos dizer que o prologo inclui todas as caraterísticas de uma visão geral, ou resumo da maioria dos principais temas que são apresentadas em todo evangelho. Sendo assim, João apresenta de uma forma intensa teológica sem precedentes a ação histórica de Jesus, como também, a relação indissolúvel que liga o Filho com o Pai de uma forma ontológica (ΑΤΜΑΤΖΙΔΗΣ, 2014). Porém, o mais importante de tudo, segundo Grayston (1990) é que João, no seu evangelho, promove e declara a divindade do “Logos”, identificando-o com Jesus Cristo encarnado. Nos livros canônicos do NT, apenas o evangelho de João se refere explicitamente ao conceito de “Logos” e sua ligação estreita com a pessoa de Cristo, como também entre os apologistas, Justino o usa com o mesmo sentido teológico nas suas duas Apologias e no seu Diálogo com o judeu Trifão.

A pesquisa histórica e literária acaba de reconhecer que o evangelho de João foi escrito na cidade de Éfeso.[399] Segundo Phillips (2006) Éfeso mantinha uma tradição filosófica longa em relação do sentido de “logos”, pois nessa cidade seis séculos antes, nasceu e desenvolveu a busca sobre a primeira “arque” o filósofo Heráclito. Por isso, o sentido de “Logos” joanino, por muitos estudiosos foi ligado ao filósofo pré-socrático e sua teoria, como a apresentamos anteriormente. Apesar de o tema da

[399] A cidade de Éfeso guardava uma tradição longa filosófica, que girava em torno do sentido de “logos” onde seis séculos antes, nessa cidade viveu e agiu o pensador da antiguidade Heráclito. Irinéu de Lião (*Adversus haereses, 3.3*) reconhece que em Éfeso o apostolo João escreveu o seu evangelho. *Ἔπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκεν τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων”* (depois João, o discípulo do Senhor, aquele que estava reclinado no seio de Jesus, ele também escreveu o evangelho, quando estava permanecendo em Éfeso de Ásia). Embora que não existe nenhuma informação interna explícita, sobre quem escreveu o quarto evangelho, todavia, várias informações indiretas de outras fontes comparadas entre si, indicam que o escritor é o “discípulo amado” de Jesus, João. Por isso, na tradição da Igreja o quarto evangelho foi reconhecido que foi escrito por João, o filho de Zebedeu e o apresentou como o evangelho o mais “espiritual”, distinguindo-o dos outros evangelhos sinóticos (*ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ,* 2005).

origem do Logos de João ser interessante e curioso entre os estudiosos, a nossa intenção é o seu peso teológico, como foi apresentado por João e pela Igreja, mas, também por Justino nas suas obras que foram escritas, poucas décadas depois de apóstolo de Jesus. Assim, Ridderbos (1966, p. 187) assinala que, “mesmo aqueles que são da convicção de que temos aqui essencialmente um motivo pré-cristão, quer o chamemos de helenístico-judaico ou helenístico-grego, se esforçam em demonstrar que esse motivo está totalmente integrado, cristianizado e remodelado em um sentido cristão”.

Independentemente de teorias de o apóstolo João estar influenciado, ou não pela filosofia grega, o seu propósito era cumprir a “Grande Comissão” de Jesus, ou seja, o princípio missionário e fato histórico da encarnação divina, onde o Filho e Logos de Deus, “se fez carne-sarx e habitou entre nós” (Jo. 1.14), tendo o alvo da salvação do ser humano. Por isso, segundo Brown (1965, p. 429) o logos filosófico deveria revestir-se de elementos teológicos para alcançar gregos e judeus:

> Em primeiro lugar, trata-se de um notável esforço para ganhar a atenção de seus leitores, judeus e gregos. Mesmo o primeiro verso contém o termo Verbo ou Logos, que significa, para um judeu, a auto-expressão de Deus e, para um grego, a impessoal realidade racional. Os leitores seriam inclinados a inserir aí sua própria compreensão do Verbo. Mas, o autor prosseguiu para levá-los à sua compreensão do Verbo ou Logos como Deus em Sua atividade pessoal, criativa e redentora.

Todavia, para um grego a expressão: “Deus se fez carne”, seria muito estranha, o mesmo também aconteceria para um judeu ouvir que o homem pode ser “divinizado”. Nessa situação, João tem o objetivo de que todo o seu evangelho seja lido à luz do primeiro versículo do prólogo, em que é revelado o Logos que dá sentido e unidade em toda sua temática que apresenta (VICENTE & RENAN DA SILVA, 2020).

O apóstolo João, no primeiro verso do seu prólogo, declara que: “No princípio era o Logos, e o Logos era com Deus, e o Logos era Deus” (Jo. 1.1). Segundo Δεσπότης (2010) o “proêmio” do quarto evangelho é um “hino” do “Logos” e o evangelho o mais poético, não só dos evangelhos, mas, também de todos os livros do NT.[400] Embora o “hino de Logos” se encontre apenas no evangelho de João, isto não

[400] Contra desse posicionamento existe o lado oposto, como o de Boyarin que não concorda que o prologo de João é um hino, mas um gênero literário homilético. Para ele o prólogo é uma situação

significa que é uma criação poética do apóstolo. O hino introdutório, provavelmente pertence à adoração da Igreja primitiva, onde os cristãos elevavam preces e hinos que glorificavam Jesus como Deus, Criador e Consumador de todas as coisas. Sobre isso, o historiador da Igreja, Eusébio da Cesareia, menciona o autor desconhecido do livro, "Contra Artemão" que escreveu:

> E existem escritos de irmãos, mais antigos dos anos de Victor,[401] como, Justino, Miltiades, Taciano e Clemente os quais escreveram para os gentios em favor da verdade e contra das heresias, onde confessam a divindade de Cristo..., mas, também, salmos e cânticos que louvam Cristo, o Logos de Deus que declaram que ele, o Cristo é Deus e homem, os quais cânticos foram escritos pelos irmãos fiéis desde princípio.[402]

Os poetas desses hinos mencionados por Eusébio são desconhecidos e, seu objetivo era didático, pois a Igreja primitiva anunciava o seu ensino confessional apenas através da poesia, tendo em vista ser entendido pelo coração, no interior das pessoas (ΔΕΣΠΟΤΗΣ, 2010). No período greco-romano, segundo Collins (2001), a hinografia feita de pessoas que dirigiam os seus hinos, para honrar os deuses era considerada de grande valor, o qual exerciam os "teólogos". Em contraste dos "sevastólogos" – *σεβαστόλογος*, os quais compunham hinos-encómios para honrar o Cesar, propagando assim a sua origem, os seus efeitos e os seus benefícios aos seus súditos. Por isso, de acordo com Pollard (1970), no prologo de João se encontra todo fundamento central do seu evangelho, que recapitula a narração inteira e seus fatos que seguem na sequência; fatos que têm a ver com a obra redentora do "Logos" encarnado.

---

homilética de pregação, e não uma situação de louvor e adoração. Além disso, segundo Boyarim é uma recontagem homilética do início de Gênesis e, portanto, pertencente ao gênero interpretativo e narrativo, e não a um gênero "hinódico" e cíclico, isto é, litúrgico (Daniel Boyarin. *The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ*. *The New Press, 2012).* Mais informações sobre a discussão, se o prologo de Joao é um hino, ou uma narrativa veja as obras de: Van der Watt, G. Jean. *The composition of the prologue of John,s gospel: the historical Jesus introducing divine grace. Westminster Theological Journal*, v.57, pp. 311-332, 1995, e o artigo de, Kling, D. Sheri. *Wisdom bicam flesh: an analysis of the prologue to the gospel of Jhon Currents in, Theology and Mission*, v.40, n.3, pp. 179-187, 2013.

[401] O Victor foi *Episkopos* da igreja da Roma dos anos, 189-199 d.C.

[402] *Ευσέβιος Καισαρείας, Εκκλησιαστική Ιστορία. 5.28.5-6: "καὶ ἀδελφῶν δέ τινων ἔστιν γράμματα, πρεσβύτερα τῶν Βίκτορος χρόνων, ἃ ἐκεῖνοι καὶ πρὸς τὰ ἔθνη ὑπὲρ τῆς ἀληθείας καὶ πρὸς τὰς τότε αἱρέσεις ἔγραψαν, λέγω δὲ Ἰουστίνου καὶ Μιλτιάδου καὶ Τατιανοῦ καὶ Κλήμεντος καὶ ἑτέρων πλειόνων, ἐν οἷς ἅπασιν θεολογεῖται ὁ Χριστός... εὸν καὶ ἄνθρωπον καταγγέλλοντα τὸν Χριστόν, ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ὠιδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσιν θεολογοῦντες*

De acordo de Stiewe & Vouga (2003, p.265) o escritor do evangelho, de propósito alterna a sua referência poética (simbólico-metafórica) ao Logos, com a sua narração de prosa no testemunho de João Batista sobre Ele, dividindo assim o "hino" introdutório em três partes:

- *Poesia I*: *o Logos de Deus vem como Luz no Mundo* (1.1-5: a, vv.1-2, descrição e proclamação do Logos; b, vv.3-4, a revelação do Logos no mundo; c, v.5, a resposta da humanidade). Prosa*;* o testemunho de João Batista (1.6-8).
- *Poesia II; A Encarnação do Logos no Mundo,* (1.9-14: a, v.9, a revelação do Logos no mundo; b, v.10-13, a resposta da humanidade; v.14, a confissão da fé). Prosa: o Testemunho de João Batista (1.15).
- *Poesia III: O Revelando é o Filho-Deus Unigénito* (1.16-18: a, v.16, a revelação do Logos no mundo; b, v.17, a resposta da humanidade; c, a confissão da fé).

O prólogo se completa com o extenso texto no estilo de prosa (vv.19-34), onde se refere na personagem, a mais valiosa e respeitosa entre os judeus, João Batista; ele foi enviado por Deus para testemunhar aos sacerdotes e levitas, os quais foram enviados pelos fariseus de Jerusalém (v.21), para responder, primeiramente sobre quem ele é, e na sequência quem ele não é (v.19). Assim, com a proclamação do apóstolo e, também do João Batista é preparada para os leitores, de uma forma "artística", a presença de Jesus na cena da narração. Aliás, com as interpolações de prosa é constatada pelo escritor, através de uma segunda testemunha digna, o testemunho[403] poético do *Prologo* sobre a preexistência e a ação de Jesus Cristo, mas, também daqueles que constituem os "todos nós" – *ήμείς πάντες* (v.16), e são nomeados "filhos de Deus" – *τέκνα Θεού* (v.12) (ΔΕΣΠΟΤΗΣ, 2010).

Nesse ponto, deve ser assinalado que o primeiro objetivo de um "Prólogo", de acordo de Malbon (2009) consiste em constituir pontes-canais de comunicação, entre o texto e o leitor-ouvinte para ser atingida a interatividade, ou seja, a interação

[403] Tendo a vista, os leitores da obra de João de serem associados com a mensagem de evangelho, eles devem ser confirmados pela credibilidade e autoridade daquela pessoa, ou da comunidade que envie essa mensagem, para que todos viverem para sempre. Por isso, visto que nos tempos de João a identidade de Jesus, como o Logos encarnado e Senhor ressuscitado provoca imensa contestação, muitas vezes se pede a invocação de testemunhas – *μάρτυρες*, ou seja, de pessoas, sinais e obras sobrenaturais, mas das sensações também. O substantivo testemunha – *μάρτυρ* e o verbo testemunhar – *μαρτυρέω,* aparece 36 vezes no evangelho de João, onde são apresentadas também, testemunhas – *μάρτυρες* por meio do AT, para serem confirmadas todas as profecias que foram cumpridas em Jesus (DESPOTIS, 2010)

funcional dos dois. No evangelho de João, como foi apresentado, o seu objetivo é o testemunho por meio de testemunhas de credibilidade, sobre a mensagem de um texto que é "aberto", na medida em que, não se dirige a ninguém "Teófilo" das obras de Lucas, onde também é personificado o Logos,[404] mas, para ouvintes que vão acreditar, ou já acreditam,[405] sem, porém, provavelmente terem certeza absoluta de que o Jesus histórico é o Cristo, o Filho de Deus: "Essas palavras, porém, foram escritas para que possais crer que Jesus é o Cristo, Filho de Deus, e para que, crendo tenhais vida em seu nome" (Jo. 20.31).

Sendo assim, João declara que o Logos, o qual se introduz precedido de artigo, possuindo um sentido conhecido pelos destinatários do Evangelho que, provavelmente vivem na cidade de Heráclito, existia no momento da criação, não como uma criatura criada, mas como uma "Pessoa" – *Πρόσωπο* distinta, que Ele se comunica com Deus, uma vez que é junto com Ele – *πρός Αυτόν*,[406] enquanto Ele, ou seja, o Pai não é alheio e solitário. Por isso, invocando Grayston (1990) mesmo que o Logos preexista e participe igualmente do Ser de Deus, João o apresenta como Logos, que também é o criador do mundo. O Logos-Deus junto com Deus-Pai criam com cumplicidade a criação: "Todas as coisas foram feitas por meio dele e, sem ele, nada foi feito existiria" (Jo. 1.3). Nesse sentido, o Logos constitui a causa criativa de todas de criaturas que existem, ou seja, toda a criação é uma criação do logos e, como destaca o apóstolo João, de tudo o que foi criado nada existe que não se reporte no seu princípio ao Logos.

O atributo do Logos por João como criador, segundo Sidebottom (1961) remete ao leitor o seu significado estoico do "logos seminal", o qual é semelhante à causa criativa dos seres e do mundo em sua totalidade. Contudo, as origens do pensamento de João são bíblicas e, o Logos-Deus que nos apresenta no seu evangelho é oriundo dos textos do Antigo Testamento e, principalmente do primeiro capítulo de Genesis.

---

[404] "*καθώς παρέδοσαν ημίν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ Λόγου"* (como nos entregaram, desde o princípio os que se tornaram de testemunhas oculares e servos do Logos).

[405] A leitura do verbo *πιστεύητε* – crer no tempo verbal de presente indicativo, apoia os códices P66, o Sinaitico, e o Vaticano, enquanto o tempo de futuro, *πιστεύσητε* – crereis apoia o texto eclesiástico e o resto dos códices (ΔΕΣΠΟΤΗΣ, 2010).

[406] Para o Logos que "é com Ele" – *πρός Αυτόν* não mostra, apenas a distinção e conexão entre Ele e Deus-Pai, mas, também, o fato da relação amorosa e forte que conecta essas duas Pessoas, pois como explicará a conclusão do hino, Jesus como o Unigênito Filho é, perpetuamente no seio do Pai: "Ninguém jamais viu a Deus; o Filho Unigênito que está ao seio – *κόλπο* do Pai foi quem o revelou" (Jo. 1.18).

O poder do Logos na criação é apresentado por João de tal maneira que nada poderia existir se esse Logos não fosse "cocriador", junto com o criador Deus-Pai e, por isso não deve ser ontologicamente degradado em sua relação com Deus-Pai.[407] Essa ligação do Logos em João com a criação do mundo é um dos elementos fundamentais que toma a cristologia inicial. O elemento cosmológico era significativo para todo mundo antigo helênico que, segundo Ζηζούλιας (2016, σς. 108), era o ponto de referência sobre as relações entre cristianismo e helenismo

> A tomada da dimensão cosmológica pela cristologia inicial significa, que a identidade de Cristo, ou seja, "o que as pessoas dizem que eu sou" (Mc. 8.27),[408] não é ligada de uma mera relação na escatologia, onde Jesus é Deus porque, como Filho do Homem julgará finalmente a história, mas, é ligado com a criação do mundo que sustenta, ou interpreta o mundo. Assim, a pré-existência de Cristo se torna o elemento crucial da cristologia. É notável de mencionar que essa cristologia é observada em hinos litúrgicos, que são circulados e independentes entre as igrejas locais, e são usados nos textos, seja de Paulo, seja de João, ou de outros escritores. Tais hinos se encontram nas cartas aos Filipenses, aos Coríntios, a primeira carta ao Timóteo e a primeira de Pedro, como também a carta aos Hebreus.

Visto que o Logos é o criador do mundo, João apresenta dois atributos fundamentais sobre isso. Primeiro, o caracteriza como "Vida" – *ζωή* e, segundo, como "Luz" – *φῶς:* "a vida estava nele e era a luz dos homens; a luz resplandece nas trevas, e as trevas não prevaleceram contra ela" (Jo. 1.4-5). O Logos sendo chamado de "vida" e "luz" subtrai, de acordo com a concepção judaica daquela época, títulos divinos que pertencem a Javé, repletos de significados majestosos que são convenientes, apenas com a divindade (GLAYSTON, 1990). A divindade do Logos é testificada no fato de que ela é a verdadeira luz, em contraste com outras luzes criadas, como próprio Jesus declarou para ele mesmo, acrescentado o artigo definido: "Eu sou a luz do mundo" (Jo. 8-12). Além disso, Ele é onipresente e por isso, "ilumina

---

[407] "*…τουτέστι, τῶν γενητῶν κἀν ὁρατῶν τι ᾖ, κἀν νοητὸν, οὐδὲν χωρὶς τῆς τοῦ Υιοῦ δυνάμεως εἰς τὸ εἶναι παρήχθη...* (... então, de todas as criaturas que foram feitas, seja de visíveis, seja de inteligíveis, nada foi criado sem o poder do Filho...). *Ιωάννης Χρυσόστομος, Εἰς Ἰωάννη, Ὁμιλία. Ε΄, 1 (PG 59, 53):*

[408] Pelas respostas dos discípulos observamos que os compatriotas de Cristo estavam divididos, sobre o que ele realmente era. Alguns o identificaram com o profeta Elias, outros com João Batista e alguns de outro profeta. Em outras ocasiões, alguns, como Judas, esperavam ver na pessoa de Jesus um rebelde feroz, que libertaria os judeus do domínio romano. Por fim, os fariseus e os saduceus, que o chamavam de "blasfemo" e "falso", porque consideravam que Jesus era um usurpador do título de Messias esperado. Com tudo isso, para os compatriotas de Jesus, ele mesmo não cumpria os atributos do Messias que eles esperavam. A ligação do Logos joanino com a criação do mundo introduz a cristologia no fim do mundo antigo filosófico, que era a busca da primeira a*rque* dos pensadores pré-socráticos e todas as escolas filosóficas posteriores. Isso fica claro nas citações explícitas de quarto evangelho (7.35; 12.20) (ΖΗΖΟΥΛΙΑΣ, 2016).

cada pessoa que vem (ou nasce) ao mundo" (v.9) e não apenas os judeus, pois naquela época toda divindade era tribal ou nacional.

Essa declaração de João descreve a universalidade da força iluminadora, e a presença do Logos acima de toda humanidade, desde a sua criação. Cirilo de Alexandria comenta esse versículo "chave" de João, sobre o Logos que é a luz criadora em todos os seres humanos dizendo que

> O Logos de Deus ilumina todas as pessoas que nascem no mundo, não de uma forma didática e preparativa, como os anjos, ou os homens enviados por Deus, mas de forma criadora que pôe em cada pessoa que nasce a semente da sabedoria, ou seja, de conhecer Deus e, implanta também, no seu interior uma raiz de bom senso, para se tornar "ser vivente" racional...".[409]

É caraterístico que Cirilo de Alexandria interprete o verso (9) do prólogo de João em correlação com o sentido cosmológico do Logos, como criador do mundo, onde duas vezes se encontra no evangelho joanino (Jo 1.3; 1.10). Na mesma linha, Γιαννουλάτος (2005, p.198) assinala a importância que possui essa frase de João, sobre as "verdades religiosas" que existem em toda a humanidade, "onde a partir do prólogo de João e, principalmente do verso (v.9) determinam o fundamento básico cristológico, sobre uma percepção correta dos mais elevados efeitos do ser humano".

Nessa frase do prólogo (v.9) que está ligada com os versos (vv.4,5), onde se refere ao Logos que era a vida das pessoas e ilumina, mesmo na escuridão, podemos discernir uma alusão de João sobre a relação privilegiada do ser humano com o Logos criador; assim, o homem é o ser que é iluminado pelo Deus-Logos, que participa na verdade sendo ser racional (ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ, 1972). Para João, o ser humano é aquele que recebe a vida e a luz do Logos, de maneira a conhecer a verdade e ser iniciado com essa iluminação no seu intelecto, tendo a "semente" da verdade dentro na sua alma (SIDEBOTTOM, 2010). Visto que, segundo o verso (v.9) é oferecido, sem distinção em todas as pessoas, através do seu raciocínio desde seu nascimento, consistindo assim na semente racional que é iluminada pelo "Logos", segundo Μαρτζέλος (2014), evidentemente o ensino de Justino sobre o "Logos Seminal"

---

[409] *"Ο δε τού Θεού Λόγος φωτίζει πάντα άνθρωπον ερχόμενον είς τόν κόσμον ού διδασκαλικώς, καθάπερ άγγελοι τυχόν ή άνθρωποι, αλλά μάλλον ώς Θεός δημιουργικώς έκάστω τών είς τό είναι καλουμένων σπέρμα σοφίας ήτοι θεογνωσίας εντίθησι, καί ρίζαν εμφυτεύει συνέσεως, λογικόν τε ούτως άποτελεί το ζώον..." Κύριλλος Αλεξανδρείας, Έρμηνεία είς το Κατά Ίωάννην Ευαγγέλιον, 1.9.* PG. 73,128 BC.

constitui uma interpretação cristológica, tendo, porém, a “capa” filosófica da linguagem estoica.

### 4.3 O “Logos Seminal” de Justino e sua interpretação bíblica

> “Cristo, sendo o “Logos” é o primogênito de Deus, como fomos ensinados e foi profetizado, onde, toda geração humana participou; de maneira que, aqueles que viveram segundo o “Logos”, apesar de que foram considerados ímpios, são cristãos, dos quais, entre os gregos Sócrates, Heráclito e aqueles que ensinaram as mesmas coisas com eles” (1Apol. 46, 1-3).

Com essa declaração Justino acreditava que todas as pessoas que amavam e buscavam genuinamente cada aspecto da verdade[410] e, tentavam viver segundo ela, faziam parte do “Logos Seminal” divino. Os nomes de Sócrates e de Heráclito mencionados por Justino não são por acaso, porque os dois nomeados pensadores na sua busca sobre a verdade foram considerados ímpios, pelos seus próprios compatriotas e foram perseguidos. Todavia, essa filosofia humana é imperfeita, parcial, indistinta e sombrosa, em contraste da verdade cristã que foi revelada, completamente aos homens por meio de “Logos” de Deus. Esse “Logos” inspirou os profetas das Escrituras, os quais segundo Justino, “eram justos, amados por Deus e abençoados, mais antigos desses considerados filósofos e, falaram por meio do Espírito divino e nos apresentaram as coisas futuras, essas que nesse tempo acontecem agora entre nós”.[411] Portanto, apenas os profetas são soberanos de todos, sendo autênticos e dignos de crédito, enquanto a filosofia é produto do “logos” humano, pois expressa ao mesmo tempo verdades e mentiras.

#### 4.3.1 A dependência bíblica de Justino em relação ao seu “Logos Seminal”

A origem teológica do conceito do “Logos” em Justino procede da tradição apostólica e, é inerente numa forma que ainda não era fixada no seio do cristianismo os dois primeiros séculos d.C. Como vimos no capítulo terceiro, Justino, além das

---

[410] A busca da verdade aos gregos antigos, segundo Γιανναράς (2020, p.134), surgiu inicialmente, como a sua primeira necessidade, definindo-a como “pensamento crítico”, ou seja, o que é verdadeiro e, o que é falso, o que é certo e, o que é errado, o que é real e, o que é fantasioso. Assim, encontraram o critério da verdade na “racionalidade” – *λογικότητα* que é dada e apresentada dentro no universo, ou seja, no “logos comum” – *κοινός λόγος*, como foi apresentado pelo Heráclito.

[411] *“Εγένοντο τινές πρό πολλού χρόνου παντων τούτων τών νομιζομένων φιλοσόφων παλαιότεροι, μακάριοι καί δίκαιοι, καί θεοφιλείς Θείω πνεύματι λαλήσαντες καί τα μέλλοντα θεσπίσαντες, ά δή νύν γίνεται“* Dial. 7.

suas citações aos sinóticos, se refere também no evangelho de João, principalmente quando o apóstolo trata da questão do Logos na sua teologia. A abordagem da problemática, ou seja, se Justino conhecia e usou o evangelho joanino nas suas obras, tinha a ver com a problemática do Cânon do NT e as questões, sobre a autoridade e autenticidade do quarto evangelho na época de Justino. Nessa tese não trataremos essa questão do Cânon, porque os resultados dos estudiosos são ambíguos. Além disso, não devemos esperar que os apologistas em cada obra literária que eles escreviam fornecessem citações completas e exatas de todos os ensinos dos apóstolos, pois, o seu objetivo era de apresentar o evangelho de Cristo a um público gentio intelectual e às autoridades romanas.

Justino é o mais antigo escritor da Igreja, o qual se ocupou e desenvolveu detalhadamente nas suas obras a teologia[412] de "Logos". Todavia, escrevendo sobre o Logos de Deus, não parece que ele introduz um novo ensino, mas, ele apresenta aos círculos da sua época o ensino já conhecido da Igreja em relação do Logos. Segundo Θεοδώρου (1960), Justino tira o seu ensino sobre Logos diretamente das Escrituras e da tradição apostólica, principalmente do prólogo de João. Além disso, Taciano, discípulo contemporâneo de Justino, segundo Hill (2006) usou o evangelho de João para compor o seu chamado evangelho de "Diatessaron" – *Διά Τεσσάρων*, uma harmonia dos quatro evangelhos canônicos, onde Justino adota muitas vezes a linguagem de João para construir a sua cristologia.[413] Nos quadros seguintes apresentaremos as semelhanças dos textos de Justino com as passagens correspondentes no evangelho de João.

| 1Apol. 5.4 | João 1.1,9,14 |
|---|---|
| "Ού γάρ μόνον Έλλησι διά Σωκράτους ύπό Λόγου ηλέχθη ταύτα, αλλά καί έν βαρβάροις ύπ΄ αύτού **τού Λόγου** | "Εν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος... **Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει** |

[412] Embora que o conceito "teologia" é tão usado na história da Igreja, o termo não se encontra nas Escrituras, mas é tirado pela tradição filosófica. Aristóteles na sua obra ''Metafísica'' a caracteriza como teologia, onde se refere à sua pesquisa sobre os primeiros princípios, ou "arque" dos quais os seres derivam sua existência. Vale ressaltar que na história da filosofia é o primeiro livro "metafísico" da história e, principalmente o livro "L" dessa obra volumosa, que foi composta de 15 volumes é caraterizada como a teologia de Aristóteles.

[413] Uma defesa consistente de teoria que Justino não conhecia o quarto evangelho, teria de explicar, no entanto, o fato de que, Taciano, aluno de Justino não apenas o conhecia, mas, também o usou como parte integrante de formar o seu "Diatessaron". Como é possível, então, que Taciano que chamou Justino, "admirabilíssimo", tenha atribuído tal autoridade num evangelho que era desconhecido do seu professor? (ROMANIDES, 1958)

| | |
|---|---|
| **μορφωθέντος και άνθρώπου γενομένου,** καί Ιησού Χριστού κληθέντος.” | **πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον...** Καὶ **ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο** καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν“ |

Nesse texto Justino afirma que o Logos “pré-encarnado” de Deus agia entre os gregos sábios, como foi Sócrates, mas, também entre os “bárbaros”, que se tornou homem e foi chamado Jesus Cristo. A semelhança do argumento de Justino com o prologo de João é evidente.

| 1Apol. 10.6 e 1Apol. 60,7 | João 1.1 e 6.46 |
|---|---|
| *“Όπερ γάρ ούκ ηδυνήθησαν οί ανθρώπειοι νόμοι πράξαι,* ***ταύτα ό Λόγος Θείος ών είργάσατο“*** | *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν,* ***καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος****.* |
| *“Δευτέραν μέν γάρ χώραν* ***τώ παρά Θεού Λόγω“*** | *οὐχ ὅτι τὸν πατέρα τις ἑώρακεν, εἰ μὴ* ***ὁ ὢν παρὰ τοῦ Θεοῦ,*** |

Nesses dois textos de Justino observamos que o Logos era divino e agia entre os homens e, também que esse Logos foi enviado pelo próprio Deus para revelá-lo ao mundo, porque Ele ocupa o “segundo lugar” – *Δευτέραν χώραν* na presença do Pai. Porém, esse “segundo lugar” para Justino, não é diferença de uma natureza inferior, mas de pessoa, ou seja, diferença de pessoa e não de natureza.

| 2Apol. 6.3 e 4-5 | João 1,14 e 1,1-3 |
|---|---|
| “**ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ο Λόγος**…καὶ συνών καί γεννώμενος **ὅτε τὴν ἀρχήν δι’ αὐτοῦ πάντα ἔκτισε”** | “**δόξαν ὡς μονογενοῦς παρα πατρός...** ἦν πρὸς τὸν θεόν… **ἐν ἀρχῇ πάντα δι’ αὐτῷ ἐγένετο.”** |

Para Justino, como também em João, Cristo Jesus é o Logos de Deus, o qual preexistia e por meio dele foi criado o mundo. Ele que é o Filho Unigénito e Logos de Deus “se fez carne e se tornou homem” – *σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν* (1Apol. 32.10). Embora Justino não cite literalmente o evangelho de João, observamos que depois da comparação dos textos, ele depende, embora de uma forma “parafrástica”.[414] do quarto evangelho (HILL, 2006).

[414] Paráfrase é a explicação mais desenvolvida de um texto, conservando-se as ideias originais, ou pode ser também uma tradução livre de citações pelos autores posteriores, muitas vezes com vários

### 4.3.2 O sentido do “Logos Seminal” em Justino

Como foi apresentado no subtítulo anterior, a religiosidade e a busca da primeira “arque”, da “Physis” pelos pensadores e filósofos gregos antigos consistiu, desde época de Homero até os tempos da expansão do cristianismo, o ponto de referência e a finalidade para a determinação da “Paidéia” – *παιδεία* (educação, disciplina) helênica. A filosofia era o elemento fundamental, visto que foi a sua base teórica, mesmo que ela tenha se dividido em várias escolas de pensamento. No entender de Justino, a filosofia, como ele a estudou nas diferentes escolas que passou, é “polycranos” – *πολύκρανος* (tendo muitas cabeças), pois, embora ela tenha diferentes posições, a ciência de todas elas é uma.[415] Justino acredita que a busca da verdade através da filosofia com suas conclusões, e os ensinos do cristianismo não podem ser contraditórios, mas uma completa a outra. Apresentando esse princípio, ele enfatiza a prova racional da fé cristã, não como elemento de finalidade, mas como argumento discursivo para expressar a revelação do “Logos” com os intelectuais da sua época.

Justino, seguindo a corrente filosófica do ecletismo que caracterizava a sua época, usam a filosofia de modo crítico para distinguir o que é bom e o que deve ser rejeitado por ela. Em relação aos ensinos de Platão, Justino diz que ele usou muitas coisas dos profetas, pois, “sobre tudo que falaram os filósofos e poetas em relação à imortalidade da alma, seja dos castigos depois da morte, seja sobre a contemplação dos entes celestiais, todas essas opiniões, eles as receberam através dos profetas e puderam entendê-las e interpretá-las”.[416] Essa ideia, que Platão “bebeu” das fontes de Moisés, ou seja, da Torá não é inovadora e não foi “lançada” por Justino. Pela primeira vez foi apoiada pelos judeus de Alexandria, principalmente o filósofo “peripatético”, Aristóboulo e do “platônico” Fílon. Provavelmente, Aristóboulo foi o primeiro que reconheceu que: “então, é evidente que Platão seguiu a nossa legislação

séculos de distância. Dicionário Completo da Língua Portuguesa, p. 676. São Paulo, Agora – Melhoramentos, 2000.

[415] “*Ού γάρ άν πλατωνικοί ήσαν, ουδέ στωικοί, ουδέ περιπατητικοί, ουδέ θεωρητικοί, ουδέ πυθαγορικοί, μιάς ούσης ταύτης επιστήμης, ού χάριν πολύκρανος εγεννήθη, θέλω ειπείν“ (Dial. 2).*

[416] “*Καί πάντα όσα περί αθανασίας ψυχής, ή περί τιμωριών τών μετά θάνατον, ή θεωρίας ουρανίων ή τών ομοίων δογμάτων καί φιλόσοφοι καί ποιηταί έφασαν, παρά τών προφητών τάς αφορμάς λαβόντες, καί νοήσαι δεδύνηνατι καί εξηγήσαντο*“ 1Apol. 44. Em relação da imortalidade da alma nesse texto de Justino, deve ser esclarecido que o mártir e filósofo não apoiava a posição de Platão, que a alma do homem é imortal por natureza, mas, que ela é dependente por Deus; nem aceitava o ensino platônico sobre as múltiplas transições da alma em outros corpos até atingir a sua perfeição.

(considerando a Torá) e evidentemente ele examinou cada coisa que existe dentro dela".[417]

Sendo assim podemos perceber a preferência de Justino pelos ensinos de Platão, onde no seu Diálogo com o judeu Trifão, disse que o que atraiu fortemente foi o entendimento dos "entes invisíveis" e a "teoria das ideias", onde, por pouco acreditou que se tornaria sábio e contemplaria Deus (Dial.2). Além disso, o interlocutor de Justino, o judeu Trifão também é considerado filósofo, onde na pergunta de Justino, se ele ganhará algum proveito estudando filosofia, mais de que dos seus profetas e seu legislador (considerado Moises), Trifão respondeu: "Porque não, os filósofos não são aqueles que examinam tudo que tem a ver com Deus e, as conversas deles não são feitas toda vez sobre monarquias e providencias que se referem a ele? Ou isso não é a obra da filosofia de examinar o divino"?[418] Winden (1971) observa que, à primeira vista o diálogo entre um cristão e um judeu é um paradoxo, pois começa com uma disputa religiosa e, de repente passa ao contexto do âmbito filosófico, porém, isso é justificado por causa da intenção de Justino de se referir ao "Logos Seminal" que participaram os filósofos antigos.

Para Justino a filosofia é identificada com a teologia, visto que a principal obra dela é buscar Deus, ou seja, "examinar o divino" – *ἐξετάζειν περί τού Θείου.* Nesse ponto, Justino acaba sendo um pioneiro da Igreja, porque introduz uma interpretação reformulada do termo "filosofia", onde identifica a "revelação" com a "verdadeira filosofia", "a mais segura e proveitosa" de todas. Sob essa ótica, a "filosofia" se torna mui preciosa, visto que nos leva e nos liga a Deus por meio do seu "Logos".[419]

---

[417] "*Φανερόν ότι κατηκολούθησεν ο Πλάτων τη καθ΄ ήμάς νομοθεσία καί φανερός εστί περιειργασμένος έκαστα τών έν αυτή*". Ευσεβίου Καισαρείας, Ευαγγελική Προπαρασκευή. XIII, 11, 12.& Κλήμης Αλεξανδρεύς. Στρωματείς Ε΄ 14, 97. Aristóbulo foi um filósofo peripatético judeu, conselheiro e professor do rei Ptolomeu VII, ou do Evergetou II (170-117 a.C.). Aristóbulo reconheceu que Platão conhecia a narração do Moises sobre a criação e, também ele disse que a obra do Platão, "Timeu" – *Τίμαιος* está próxima na narração de Genesis 1 (*ΦΟΥΓΙΑΣ*, 1995). Com essa afirmação de Aristóbulo, que seguiu mais tarde Filo de Alexandria, independente se foi exatamente assim dita por ele, podemos entender melhor o impacto que tinham as obras de Platão aos judeus intelectuais, como Aristóbulo que descreveu sobre o conhecimento da Torá aos pensadores gregos. Eles foram os principais testemunhos da lei, da vida e do mundo e, de tal maneira afirma que, Pitágoras, Sócrates e Platão foram confessores de um monoteísmo moral, o qual eles foram ensinados por Moises. Elias Bickerman. *The Jews in the Greek Age. Harvard University Press, 1990, pp. 225-231.*

[418] *"Τί γάρ, ούχ οί φιλόσοφοι περί Θεού τόν άπαντα ποιούνται λόγον , εκείνος έλεγε, καί περί μοναρχίας αυτοίς καί προνοίας αί ζητήσεις γίνονται εκάστοτε; Ή ού τούτο έργον φιλοσοφίας εστί, εξετάζειν περί τού Θείου;"* (Dial. 2).

[419] "*Έστι γάρ τοώντι φιλοσοφία μέγιστον κτήμα, καί τιμιώτατον Θεώ, ώ τε προσάγει και συνίστησιν ημάς μόνη*" Dial. 2.

Segundo Χρήστου (1978), o fracasso da aceitação pelos ouvintes intelectuais de Justino, sobre a sua afirmação de que os filósofos gregos tomaram emprestados textos da Torá e dos profetas, foi a causa para mudar a sua estratégia de argumentação, formulando assim a teoria do “Logos Seminal”.

Portanto, à primeira vista, os termos que Justino usa para defender a superioridade do “Logos” foi revelado por Cristo, parecem ser semelhantes ao ensino estoico. Todavia, isso não significa que ele repetiu simplesmente as teorias filosóficas deles. Embora a linguagem seja tirada pelo vocabulário dos estoicos, as figuras que Justino usou, segundo Goodenough (1968) consistiam a “alma” desse ensino, sendo meramente a “capa” da sua fé. Segundo a filosofia estoica o “logos seminal” deles é considerado como universal e espalhado dentro na matéria, como um “espirito de fogo” – *πυροειδές πνεύμα,* constituindo o princípio racional e força do mundo. Esse “logos espermático” cria, penetra e liga todos os entes que se movem, segundo as leis universais estabelecidas,[420] onde cada um desses entes inclui parcialmente uma parte que corresponde ao “logos Universal” – *λόγος παγκόσμιος* (ΘΕΟΔΩΡΟΥ, 1960). Assim, o homem possuindo o “logos seminal” que, segundo do estoicismo é a sua alma, faz parte do “logos universal”, refletindo entre si todo o universo como um “microcosmo”, pois, todo o mundo é considerado como “um corpo” que se anima pelo “logos universal”.

Em contraste a essa tese estoica onde os seus “logos espermáticos”, que consistem cada um das sementes parciais do “logos universal”, para poder ser distinguindo o bem e o mal, em Justino o “Logos Total” – *πας Λόγος*[421] fornece o conhecimento completo sobre a verdade, de maneira que, aquele que crê nesse “Logos” divino pode distinguir a verdade, pois, acaba conhecendo e contemplando o “Logos Total”, por meio do “Logos” que se tornou carne – “sarx”, isto é Cristo o salvador.[422] A divindade de Logos em Justino se encontra em muitas passagens da sua obra (1Apol. 63.15; 34.2; 36.2; 63.5;115.4 e outras). Portanto, o “Logos” não consiste um ser impessoal e uma projeção que vem de Deus e, novamente logo volta

[420] *Διογένης Λαέρτιος, Βίοι Φιλοσόφων, VII, 136*
[421] 2Apol. 8.3
[422] “Desejaria, então, que todos os homens, empenharem o mesmo entendimento que eu, e seguissem as palavras do Salvador”. “*Βουλοίμην δ΄ άν καί πάντας, ίσον εμοί θυμόν ποιησαμένους, μή αφίστασθαι τών τού Σωτήρος λόγων”* Dial. 8.

a ele, como alegavam alguns mestres dos judeus, mas esse “Logos” na economia[423] divina possui pessoa própria e distinguindo da pessoa do Deus Pai, participando, porém ao ser Divino (Dial. 128.4; 129.4).[424] Justino esclarece ao judeu Trifão que a encarnação do “Logos” Divino não se contrapõe ao Deus do AT e por isso diz para ele que, “não consideramos que o nosso Deus seja diferente do vosso, mas é o mesmo que tirou os vossos antepassados do Egito com mão poderosa e braço estendido”.[425]

Todavia, conforme *Θεοδώρου* (1960), em Justino o “Logos Seminal” não se correlaciona com o “logos universal”, ou do “panteísmo” do estoicismo, mas é ligado ao “Logos” de João como ele aparece no seu evangelho. O ensino de Justino sobre “Logos” é que, “O Filho de Deus, o chamado Jesus é gerado por Deus na eternidade e é chamado por nós, Logos de Deus”.[426] Para Justino o “Logos Seminal” é a força inata do “Logos de Deus” que existe e atua em cada pessoa sem exceção, onde o Logos ilumina a consciência e o intelecto do homem e, o dirige para encontrar a verdade. Apesar de que os filósofos e pensadores todos tinham parte da verdade, através do “logos” inato que estava dentro deles, podiam perceber os entes apenas na obscuridade.[427] Justino formula os seus argumentos baseado na linguagem estoica, mas, na sua argumentação de ligar o “Logos Seminal” com o “Logos” que se revelou em Cristo muda a sua forma e o seu significado.

O “logos seminal” no estoicismo não é o “Logos” pessoal de Justino, mas, o logos que é difundido no mundo – *ενδοκοσμικός,* a lei que governa tudo e a força vital que anima o mundo. No entendimento de Θεοδώρου (1960), se alguém tirar a tentativa dos estoicos de aplicar o “logos seminal” na área da ética e da razão, o seu “logos”

---

[423] A “Economia” – *Οικονομία* divina se-refere ao plano salvífico de Deus, sobretudo na obra redentora de Jesus Cristo. A teologia contrasta a Trindade imanente – o mistério absoluto da vida eterna de Deus – e a Trindade econômica, considerada nas missões do Filho e do Espírito (Gl 4, 4-6) que realizam o plano divino (Ef 1.10; 3.2,9) na História da Salvação. Disponível em: https://www.ecclesia.org.br/biblioteca/direito_canonico/o-principio-da-oikonomia.htm Acesso: 06/01/2024. Nos textos citados nas cartas de Paulo, (Ef. 1. 10; 3. 2,9; Cl. 1.25; 1Tm. 1.4) a palavra no grego, *Οικονομία* é ligada no “plano salvífico” de Deus para a redenção do mundo.

[424] Nesse texto, Justino não separa o Pai e o Filho da sua natureza divina, onde participam os dois no mesmo ser, na mesma natureza, mas, ele os distingue em relação da revelação da encarnação do Filho-Logos, ou seja, aquele que se encarna não é o Pai, mas o filho. Na eternidade divina transcendental não existe essa distinção, porque o Filho-Logos sempre é no colo do Pai.

[425] *“Ουδέ άλλον μεν ήμών, άλλον δε ύμών ηγούμεθα Θεόν, άλλ΄ αυτόν εκείνον τόν εξαγαγόντα τούς πατέρας ύμών έκ γής Αιγύπτου έν χειρί κραταιά καί βραχίονι ύψηλώ“* (Dial. 11)

[426] Justino, usando a palavra “gerar” – *γέννηση* não considera o sentido e “emanação”, mas o gerado é por natureza e o Logos tem existência independente. O Logos divino não é segundo e inferior do Pai, mas participa na essência do Pai.

[427] 2Apol. 33: “οι γάρ συγγραφείς παντες διά τής ενούσης εμφύτου τού λόγου σποράς, αμθδρώς εδύναντο οράων τα όντα“

salienta-se por seu caráter puramente materialista. Para Justino o “Logos” revelado em Cristo é ligado estreitamente com o raciocínio do homem, por isso a percepção da verdade é possível apenas por meio do “Logos”. A lógica inerente que existe ao homem – pelo menos em forma potencial – o direciona para cumprir seu destino. No entendimento de Minns-Parvis (2009) Justino se refere à ética que responsabiliza o ser humano a respeito do seu comportamento perante a sociedade, na medida em que essa ética é “instalada” no interior de toda pessoa por parte de “Logos” Cristo.

Sendo assim, no “Logos Seminal” participam todas as pessoas, onde dessa fonte inicial os filósofos antigos receberam as suas verdades parciais, para estabelecer os seus sistemas filosóficos. Nesse sentido, Justino acaba declarando que: “Pois, tudo quanto os filósofos e legisladores descobriram e proclamaram como verdadeiro; todos estes conhecimentos e descobertas eles os conquistaram trabalhosamente na medida em que tiveram parte do “Logos”.[428] O “Logos” é Deus perfeito e completo, pois "Deus é chamado, e Deus é e será" (Dial. 58.9), "assim, também ao mesmo tempo é anjo, e Deus, e Senhor" (Dial. 58.10). A sua encarnação e seu nascimento pela virgem Maria foi a vontade do Pai, mas sem diminuição da sua essência, pois permaneceu inalterada.[429] Embora nas obras de Justino não se encontre nenhuma citação direta, em relação da ideia do Logos, o apologista se baseia, em linhas gerais, nas ideias que se encontram no evangelho joanino e, principalmente no seu prólogo onde é tirada a sua teoria do “Logos Seminal”.

### 4.3.3 A Teologia de Justino em relação do Logos

A teologia de Justino atualmente é baseada nas opiniões dos estudiosos sobre as suas obras e, é avaliada de diversas maneiras. É característico que por um lado, ele é considerado um renovador da teologia e o primeiro que tentou alcançar a síntese fecunda do helenismo e do cristianismo, enquanto, por outro, é acusado de que o falsificou. Todavia, mais justo seria alguém dizer que o conteúdo total dos seus ensinos permanecerá para sempre incompletos, visto que muitos de seus escritos foram perdidos. A perda dessas obras de Justino, principalmente o seu escrito

---

[428] 2Apol. 10. *“Όσα γάρ καλώς αεί εφθέγξαντο καί εύρον οί φιλοσοφήσαντες ή νομοθετήσνατες, κατά λόγου μέρος ευρέσεως καί θεωρίας εστί πονηθέντα αυτοίς*“

[429] Dial. 128. “*Γεγεννήσθαι από τού Πατρός, δυνάμει καί βουλή αυτού, αλλ΄ ού κατά αποτομήν, ώς απομεριζομένης τής τού Πατρός ουσίας...”*

"Redação Contra das todas as heresias que foram conhecidas" – *Σύνταγμα κατά πασών των γεγενημένων αιρέσεων*, não nos permite termos uma imagem clara do seu pensamento. Portanto, através dos seus escritos remanescentes, Justino declara que o "Logos" divino é criador de tudo: "No princípio criou e ordenou por seu meio todas as coisas, chama-se Cristo por sua unção e porque Deus ordenou por seu meio todas as coisas".[430]

Justino na sua teologia deu ênfase em um Deus que não tem nome imposto, pois todo aquele que tem nome supõe outro mais antigo que o tenha oposto dizendo: "Pai, Deus, Criador, Senhor, Soberano não são propriamente nomes, mas, denominações tiradas de seus benefícios e de suas obras".[431] Assim, ele faz uso do método "apofático",[432] escrevendo que "Deus é incriado, incompreensível, invisível, mas, também criador e aquele que constitui todo universo".[433] Segundo Justino, Deus é considerado anônimo, ele é um criador, além de decorador (1Apol. 61.11) e apresenta os mistérios sobre Deus na base da fórmula triádica (1Apol. 61, 10-13). O "Logos" em Justino é uma personalidade divina, que é Jesus Cristo. Por outras palavras, não é apenas uma força indefinida, mas uma pessoa e uma entidade separada e ungida, mesmo antes da sua encarnação. A teologia de Justino é geralmente, determinada pelos estímulos externos da sua época e, também, pelos desafios que ele enfrentou no seu ambiente onde apresentou os seus argumentos.

Nesse ponto podemos entender a tentativa de Justino de referir-se aos "cristãos" que viveram antes da encarnação de Cristo, ou seja, aos filósofos e profetas de Israel. O apologista considera que os filósofos e profetas que viveram segundo Deus foram condenados e perseguidos em sua época pelos seus compatriotas e, muitos deles foram mortos, porque sua própria vida e seu ensino seguia o Logos, ou seja, Cristo.

---

[430] 2Apol. 6: "*Ότε τήν αρχήν δι΄ αυτού έκτισε καί εκόσμησε, Χριστός μέν κατά το κεχρίσθαι και κοσμήσαι τα πάντα δι΄ αυτού τον Θεόν λέγεται"*

[431] 2Apol. 6: "*Τό δέ Πατήρ, καί Θεός, καί Κτίστης καί Κύριος καί Δεσπότης, ούκ ονόματα έστιν, αλλ΄ εκ τών ευποιιών καί των έργων προσρήσεις".*

[432] Segundo *Γιανναράς* (2020) o apofatismo não é simplesmente um método, ou um caminho de acesso no conhecimento, ou uma negação que formularam-na e chamaram-na os filósofos escolásticos no período medieval, *via negative, ou via negationis.* No pensamento antigo filosófico grego, além da acepção de expressar a sua fala sentenciosa, é constatada uma posição que consiste um entendimento gnosiológico e teórico, onde é o posicionamento de uma negação de "esgotar" o conhecimento na sua formulação, portanto de verificar o conhecimento, apenas através de examinar a formulação correta. O apofatismo aparece através da acepção da função da linguagem e da sua identificação com a sua confirmação.

[433] 1Apol. 1º: "*Ο Θεός αγέννητος εστί, ακατάληπτος, αόρατος, αλλά καί δημιουργός καί συγκροτητής τού σύμπαντος κόσμου δια τού Λόγου".*

Por isso, a causa de que os cristãos antes de Cristo se conformavam com a sua palavra, era a "semente da verdade" que os impulsionava cada vez mais perto da "verdade universal", que é o próprio Cristo, o Logos revelado. Aprofundando ainda mais o sentido do conceito do "Logos seminal" em Justino, Osborn (2004) menciona que o ser humano, sem ter recebido diretamente a verdade revelada de Deus, são incluídos nesse "logos" parcial, sementes de verdade, para poder viver de maneira racional e bom senso, isto é, virtuosamente e de acordo com Cristo Jesus.

O interesse pela teologia da existência de Deus em Justino, parte da indicação cosmológica, pois ela era o ponto inicial da busca antiga helênica. Deus é, portanto, o poeta de tudo, a quem só pertence a fé e a adoração.[434] É a única causa da existência e está fora de qualquer necessidade de ser nascido, ou seja, é livre de qualquer obrigação de ser encarnado. O Filho de Deus, o "Logos" se torna carne por sua própria livre vontade e pelo seu amor infinito. Neste ponto, Justino menciona que o Filho ocupa o segundo lugar, enquanto o espírito é o terceiro na classificação,[435] com o objetivo de demonstrar a unidade e a singularidade de Deus, enfatizando sempre a sua transcendência. Deus na sua essência é transcendente e onipotente, que são o ponto de partida da criação para o bem da humanidade.

É muito significativa a semelhança entre Platão e Justino sobre a transcendência de Deus tendo, porém, fundamentos distintos. Platão disse que: "é uma coisa muito difícil alguém encontrar o criador e pai do universo, mas, ainda que, por acaso encontrá-lo é impossível apresentá-lo para cada pessoa", declarando assim a transcendência absoluta de Deus.[436] Em Justino (Dial.7) e, também para os outros teólogos cristãos depois dele, a invocação dessa frase de Platão, de acordo Pepin (1989) se propunha a atender dois alvos básicos da sua argumentação: a) para salvaguardar filosoficamente a lacuna ontológica que separa a criação com o criador e b) para assinalar as limitações e restrições de uma teologia falsa que, possivelmente desejaria compor os seus argumentos, independente da pessoa de Cristo Jesus, sendo o "Logos" que liga o mundo transcendental com o imanente.

---

[434] 1Apol. 16. 6-7.

[435] 1Apol. 13, 1-3. Justino, usando as expressões que Jesus é de segundo lugar e o Espírito Santo em terceiro, não se refere que eles são subordinados ao Pai, porque isso seria contra na palavra de Jesus que disse aos seus discípulos: "Eu e o Pai somos um" (Jo. 10.30).

[436] *"Τον μεν ούν ποιητήν και πατέρα τούδε του παντός ευρείν τε έργον και ευρόντα εις πάντας αδύνατον λέγειν" Πλάτωνος, Τίμαιος, 28C.*

Em geral, segundo Θεοδώρου (1960), deve ser salientado que a afirmação de que a modificação da ideia platônica de Deus em Justino é considerada infundada. No entanto, existem muitas ambiguidades e lacunas em seu pensamento, bem como influências filosóficas, mas estes são bastante externos e morfológicos, adaptados ao propósito apologético do filósofo e mártir. Embora em seu pensamento teológico "ecoe" os ensinamentos platônicos e do estoicismo, Justino tem o conhecimento que muitas ideias do platonismo são incompatíveis com seus princípios cristãos e, por isso, ele não "extrai" posicionamentos filosóficos sem passá-los pelo crivo das verdades das Escrituras. Para Justino, a plenitude da revelação das verdades divinas é completa, e na sua autenticidade no "Logos" foi revelada na pessoa de Jesus Cristo.

Como foi mencionando na introdução deste trabalho, Justino foi muito criticado por parte de alguns estudiosos e teólogos, afirmando que ele "lançou" sementes filosóficas de "neoplatonismo" dentro na Igreja, tanto pelos ensinos de Platão, quando dos estoicos. Essa crítica, que destacou mais o seu lado filosófico e, menos, ou quase tendo negligenciado o seu ensinamento cristão, nos permite apresentar a concentração e dedicação absoluta de Justino na veracidade das Escrituras, e seus princípios bíblicos que ele usou. Todavia, nas obras remanescentes de Justino encontramos inúmeros relatos que se referem aos escritos dos pensadores gregos e sua filosofia. Para ele os ensinos dos filósofos antigos era uma instrução "propedêutica", para que o mundo fosse preparado para aceitar o evangelho de Cristo. Justino chega ao ponto de comparar, Sócrates como, "exemplar" de Cristo dizendo que:

> Quando Sócrates, com raciocínio verdadeiro e investigando as coisas tentava esclarecer tudo isso e, afastar os homens dos demônios, estes conseguiram, por meio de homens que se compraziam na maldade, que ele também, fosse executado como ateu e ímpio, alegando que ele estava introduzido novos demônios. Mesmas coisas tentam fazer contra nós.[437]

Justino aproveitou ao máximo sua passagem pela essa instrução da filosofia "propedêutica", onde a usou nas suas duas apologias para formular o seu método retorico, perante os imperadores romanos e, apresentar sua cristologia em forma de

[437] "*Ότε δε Σωκράτης λόγω αληθεί καί εξεταστικώς ταύτα είς φανερόν επειράτο φέρειν, καί απάγειν τών δαιμόνων τοίς ανθρώποις, καί αυτοί οί δαίμονες διά τών χαιρόντων τή κακία ανθρώπων ενήργησαν ώς άθεον καί ασεβή αποκτείναι, λέγοντες καινά εισφέριν αυτών δαιμόνια. Καί ομοίως έφ΄ ημών τό αυτό ενεργούσιν".* 1Apol. 5.

dialogo platônico,[438] na sua obra “Dialogo com Trifão”, imitando assim o criador desse método de discurso, Platão. A obra de Justino “Diálogo com Trifão”, segundo Compenhausen (2015, p. 20) consiste em “um compêndio completo de todas as provas textuais confirmando a fé em Cristo contidas no AT, se tornando assim, um diálogo que raramente foi superado”.

Todavia, Justino mencionando o conceito do “Logos”, não apresenta um ensino novo, mas, ele escreve sobre a confissão da fé cristã, que era conhecida nos círculos eclesiásticos da sua época. No entendimento de Leon-Dufour, (1996, pp. 59-60) o prologo de João remete o prologo de Genesis, porém, ele nega a possibilidade que esse “Logos” possa ser o mesmo a quem se referem os Pais gregos e, ainda o “logos” que buscavam os pensadores antigos:

> No primeiro versículo do Prólogo, o começo não pode, com efeito, ser aquele de que falam os Sinóticos e que designa o início do ministério de Jesus; também não é o início metafísico que certos Pais gregos quiseram discernir aqui. A expressão en “arkhéi” pouco frequente na língua profana, remete muito nitidamente ao primeiro versículo da Bíblia: No início Deus criou os céus e a terra [...] encontramos aqui a afirmação de uma “existência” que precede (ou preside a) esse começo. Desde esse começo, “havia” ou “existia” o Logos; desde antes do começo do mundo, o Logos estava lá [...].

Para Leon-Dufour, o “Logos” na língua “profana” provavelmente se refere à literatura filosófica grega, mas como apresentamos no capítulo anterior, não podemos rejeitar a busca genuína dos pensadores antigos, sobre a primeira “arque”, o “logos”, ou de qualquer nome que eles usavam para expressar o ser divino. Também, a afirmação que o prologo de João não pode ter nenhuma relação com o “Logos” dos Pais gregos, incluindo, provavelmente Justino também, é contraditória, porque Paulo na sua carta em Romanos (2. 14,15) declara o acesso que tinham as nações, as quais

[438] Platão é provavelmente, o primeiro a conceber a ideia de que a forma de diálogo é a forma mais adequada, para apresentar Sócrates ao público com a maior vivacidade e realismo. Ao mesmo tempo, outros alunos de Sócrates recorreram à mesma escolha. É assim que é criado um gênero literário novo, o diálogo filosófico, que floresce no século IV a.C. Esta escolha de Platão está em harmonia com a sua convicção, de que a filosofia é principalmente, uma “disciplina”, ou seja, uma troca ativa de argumentos, sobre assuntos de importância vital entre professor e aluno. O diálogo é o texto escrito que, sendo mais próximo da permuta verbal, supera em certa medida as desvantagens da palavra escrita. Disponível em: https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/history/filosofia/page_045.html Acesso: 23/01/2024

não pertenciam à Aliança Antiga de Deus que fez com o povo Israel, de que cumprirem aquilo que a lei "agrafa" as exigia, e que estava escrita nos corações deles.[439]

Examinando profundamente os escritos de Justino percebemos que, como ele mesmo declara: "apresentará fatos reais das Escrituras e não tratará suas opiniões e interpretações pessoais, mostrando-as através de construção de palavras "enfeitadas", tendo apenas a arte do discurso"; porque, como escreve na sequência, "não tem nenhuma força tal ele mesmo, mas, foi-lhe dada a graça por Deus para entender as Escrituras, conhecendo que Cristo é o primogênito de Deus e das outras criaturas.[440] Assim, os ensinos de Justino e sua teologia são baseados nas Escrituras Sagradas, considerando como Escritura os livros do AT, onde por meio da iluminação do Espírito Santo podem ser interpretadas. O espírito é caracterizado como "profético" – *προφητικό*, porque sua missão principal era iluminar e inspirar os profetas do Antigo Testamento: "Ensinou para nós o Espírito Santo o profético...".[441] Além disso, para antecipar o perigo de desvio daqueles que acabam ser insensatos, Justino expõe os princípios e os ensinos bíblicos nos quais ele mesmo foi ensinado, que muitas vezes "escapa" aos estudiosos que desejam mencionar apenas a sua linguagem filosófica.[442]

---

[439] Todo o segundo capítulo de Paulo, da sua carta aos Romanos é muito significativo que mostra aquilo que Justino expressa com o seu "Logos Seminal" e, também a busca dos pensadores antigos, antes da encarnação de Cristo e sua tentativa de encontrar o seu criador, como próprio Paulo declarou no areópago de Atenas (17.27-28). Principalmente, nesse texto em Romanos (2. 15,16) podemos observar alguns conceitos dos quais encontramos na linguagem filosófica grega, nos pré-socráticos e nas obras de Platão e de Aristóteles. Palavras como as: lei – *νόμος*, não tendo (os gentios) a lei por natureza – *μή νόμον έχοντα φύσει,* escrito aos corações – *νόμου γραπτόν εν ταίς καρδίαις*, consciência – *συνείδηση*, pensamentos – *λογισμών*, acusação – *κατηγορορούντων,* defensores – *απολογουμένων,* possuem sentidos significativos nos textos remanescentes na literatura grega antiga.

[440] "*Γραφάς υμίν ανιστορείν μέλλω, ού κατασκευήν λόγων έν μόνη επιδείκνυσθαι σπεύδω. Ουδέ γάρ δύναμις εμοί τοιαύτη τίς έστιν, αλλά χάρις παρά Θεού μόνη είς τό συνιέναι τας Γραφάς αυτού εδόθη μοι. Απεκάλυψεν ούν υμίν πάντα όσα καί από τών γραφών διά τής χάριτος αυτού νενοήκαμεν, γνόντες αυτόν πρωτότοκον μέν τού Θεού καί τών άλλων κτισμάτων"*.

[441] "*Εδίδαξε δέ ημάς ταύτα τό άγιον προφητικόν Πνεύμα... "1*Apol. 44. Justino menciona o Espírito Santo como, profético, ou seja, o mesmo que inspirou os profetas do AT em vários textos da sua apologia. 1Apol. 40, 41, 42, 44.

[442] "Fomos ensinados que Cristo é primogênito de Deus e, já declaramos que ele é sendo o "Logos" (*Τόν Χριστόν πρωτότοκον τού Θεού είναι εδιδάχθημεν, καί προεμηνύσαμεν λόγον όντα)*. 1Apol. 46.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos quatro capítulos dessa tese tentamos apresentar quatro caminhos, na tentativa de responder ao problema que propusemos trabalhar na introdução: de qual maneira e meios filosóficos, São Justino, o filósofo e mártir, conseguiu criar pontos de junção, entre da filosofia humana e da "verdadeira filosofia" como ele chamou a fé cristã? Ligadas com o problema principal posicionamos de responder as perguntas: a) a partir dessa junção, o *Kerygma* cristão foi realmente "helenizado" ou Justino utilizou a filosofia, apenas como instrumento linguístico para expor as verdades cristãs e sua expressão "Logos Seminal", que era já usada aos círculos filosóficos, tendo como fundamento o ensino apostólico, principalmente do prologo joanino? b) se existem "sementes de verdade" em homens sábios e justos de outras culturas, como isso pode ser avaliado pelo lado da Igreja nos diálogos inter-religiosos, sem perder o seu conteúdo salvífico? Depois que a pesquisa foi realizada, é possível fazer algumas reflexões, ainda que modestamente, que cremos podem contribuir para aqueles que têm o interesse em investigar, futuramente a teoria do "Logos Seminal" na teologia de Justino.

Primeiramente, devemos acentuar que todas as partes teológicas de Justino, em relação do "Logos Seminal" que foram expostas têm em ver, exclusivamente com os filósofos e poetas da Grécia antiga, por causa do seu objetivo de defender e apresentar a mensagem de Cristo, aos imperadores romanos e intelectuais da sua época que estavam familiarizados com a filosofia grega. Isso não significa que o "Logos Seminal" não incorpora também, todas as pessoas que não seguem Cristo Jesus, pois esse "Logos" divino não se limita ao espaço e tempo, nem a um povo determinado, mas ultrapassa limites e age sem distinção em cada época e em toda a humanidade. Por isso, no primeiro capítulo foi apresentado o pano do fundo e o contexto cultural helênico, com as várias etapas do seu desenvolvimento filosófico. Foi examinado o período helenístico e suas consequências socioculturais e religiosas em todo mundo antigo, e também o encontro e relações mútuas entre o pensamento helênico com o judaísmo e o Império Romano, onde Justino atuou e escreveu suas obras.

No capítulo segundo a tese se ocupou em examinar os Pais da Igreja e suas obras eclesiásticas, onde com seu cuidado pastoral contribuíram, decisivamente para

o crescimento e fortalecimento da Igreja. Os Pais Apostólicos, como eles foram chamados eram seguidores e “testemunhas oculares” da ressureição de Jesus, produziram uma vasta literatura eclesiástica, com objetivo de ensinar e transmitir o evangelho da salvação do Senhor Jesus aos grandes centros urbanos, onde tinham sido fundadas as primeiras igrejas cristãs. Nas obras de Clemente de Roma, Inácio de Antioquia e Policarpo da Esmirna que estudamos brevemente, observamos, não apenas uma tradição filológica, ou seja, um comentário histórico sobre a questão significante de interpretação bíblica, mas, sobretudo um elemento orgânico e vital da vida eclesiástica e da teologia do cristianismo.

Nessa mesma tradição apostólica pertencem também os chamados “Apologistas” do século II, onde, em contraste com os Pais apostólicos, os quais enviavam as suas cartas nas igrejas locais estabelecidas, os seus escritos foram direcionados aos gentios e, em geral, aos intelectuais da filosofia helênica, pois eles mesmos tinham estudado nessas escolas. O alvo dos apologistas, como foi dito anteriormente, seguindo o padrão do ensino apostólico e, principalmente de Paulo de que a fé das pessoas deveria ser baseada no poder de Deus e não na sabedoria humana. Examinando as obras remanescentes dos apologistas e percebendo a sua formação filosófica, observamos que aos seus escritos apologéticos, eles usam os tipos literários que seguiam os escritores contemporâneos da sua época, ou seja, a epístola, o diálogo, a apologia, o tratado e outros estilos usados na literatura greco-romana.

No terceiro capítulo foi apresentada, especificamente a vida e os escritos remanescentes de Justino, onde pela peculiaridade de seu pensamento, mas, principalmente pela amplitude de sua obra literária e sua teoria do “Logos Seminal”, foi o mais importante de todos os outros apologistas do século II. A teologia de Justino sobre a pré-existência de Cristo foi estudada, através das muitas de suas citações do AT onde tentou demonstrar que, Jesus Cristo é o Filho e “Logos” de Deus, o Messias sofredor e glorificado, como o descrevem os quatro evangelistas (Justino chama os Evangelhos de “as Memórias dos Apóstolos” – Apomnimonevmata dos Apóstolos). Segundo Justino são três os eixos da sua interpretação do AT: a) as profecias, b) as teofanias e c) as prefigurações. O ponto fundamental onde Justino baseia a sua cristologia e, sua interpretação do AT tem a ver com a “preexistência” de Jesus Cristo antes da criação do mundo. A análise teológica, como foi estudada e elaborada por

Justino, que se refere à preexistência de Cristo, sempre está ligada com os textos bíblicos e se baseia na hermenêutica teológica da Igreja e não na meditação filosófica.

No último capítulo foi examinada a trajetória do “Logos Seminal” de Justino, onde ao longo de séculos tomou sentidos diferentes pelas escolas filosóficas. Tentamos brevemente esboçar em linhas gerais o uso do “Logos” pelos pensadores de cada época, por um longo período de VII séculos, até chegarmos á personagem da nossa pesquisa, a Justino que, ao nosso ver completou e definiu o sentido final do “Logos” na pessoa de Cristo Jesus. A busca de sentido do “logos” começou com Heráclito, que foi o criador desse conceito filosófico, o qual para ele era a unidade estrutural do conjunto da realidade que se expressa através da síntese harmoniosa das forças opostas, e a responsabilidade, também da razão do ser humano para escutar cuidadosamente o “Logos” divino que leva à conformação moral com sua verdadeira natureza.

Na sequência, o termo “logos seminal” se encontra, literalmente nos filósofos estoicos que o identificam com o princípio criador e a causa do mundo, e de todos os entes que são incluídos nesse sistema cosmológico. Esse princípio inicial está presente em toda a criação, pois é misturada e dá forma em toda a matéria do universo. A passagem da percepção do “logos seminal” dos estoicos e da filosofia grega, para o cristianismo é realizada pelo filósofo judeu Fílon de Alexandria, como se fosse a pessoa “intermediária” que liga o pensamento antigo grego, aos tempos do NT e do desenvolvimento da Igreja cristã. Fílon contribuiu essencialmente para a passagem das ideias filosóficas gregas no mundo judaico e, depois no cristianismo. Como observamos nas suas obras e seu ensino sobre o “logos” divino, não é Deus, mas, uma entidade intermediária entre Deus inefável e da criação. Fílon formou uma diferente cosmovisão, desconectando ontologicamente Deus do mundo e, para ele o “Logos” divino é aquele que ilumina o ser humano, pelo “logos seminal” que está semeado no seu interior, para conceber a verdade, ainda que parcialmente.

Todavia, o ápice desta seção encontra-se em seu último capítulo, onde se justificou o que Justino almejava com a citação: “Portanto, tudo o que de bom foi dito por eles, pertence a nós, cristãos, porque nós adoramos e amamos, depois de Deus, o Verbo, que procede do mesmo Deus ingênito e inefável... Todos os escritores só puderam obscuramente ver a realidade, graças à semente do Verbo neles ingênita.”

Embora as origens do “Logos Seminal” de Justino, em relação aos seus conceitos e sua linguagem, provenha do contexto filosófico dos estoicos e do Fílon, todavia, como apresentamos nesse capítulo, o ensino do “Logos Seminal” em Justino recebe outra forma e sentido, tendo como base o ensino apostólico e principalmente, o prólogo do Quarto Evangelho. Apesar de que nos escritos remanescentes de Justino não aparece nenhuma citação direta sobre o “Logos” joanino, encontramos, no entanto, várias ideias indiretas do evangelho espalhadas nos seus textos das suas obras. Como o apóstolo João, Justino também destaca e apresenta a encarnação do “Logos” na pessoa de Jesus Cristo, em contraste com cada percepção filosófica anteriormente dita.[443]

Tanto para João, quanto para Justino o Antigo Testamento é a fonte onde se baseiam os seus pensamentos. Na nossa pesquisa percebemos que Justino usou uma terceira fonte também, sobre o “Logos”, que provavelmente foi perdida, onde se referia com mais detalhes no sentido do “Logos” encarnado. Observando assim, que mesmo Justino usa livremente, em muitos textos das suas obras o sentido do “Logos” joanino com o seu significado teológico, ou seja, relacionando-o sempre com a pessoa de Cristo Jesus, consideramos que isso tem a ver com uma fonte que era reconhecida pela Igreja como autêntica, deveria usar o sentido do “Logos” com a mesma forma que Justino a usa.

A finalidade de Justino em seu mais célebre pressuposto teológico é o “Logos Seminal”. Sendo um filósofo e autor profundamente marcado pelo “martírio” que sofriam os cristãos, por causa da sua fé – um fator, talvez o mais impactante para o mundo gentio – como ele próprio, também confessa na sua obra,[444] Justino foi na sua

---

[443] A ideia de que, “o Logos se tornou carne” – *σάρξ* foi tão inovadora, tanto que modificar inevitalmente, não só a percepção grega sobre “logos”, mas, também, a judaica (ΖΗΖΟΥΛΙΑΣ, 2016). Principalmente sobre o pensamento grego em relação do conceito “logos” vale aquilo que Agostinho de Hipona escreveu nas suas Confissões (7.9) que, enquanto ele tinha achado aos escritos dos filósofos gregos a maioria dos ensinos correspondentes do cristianismo, uma coisa não conseguiu achar neles, que, “o Logos se tornou carne” – *σάρξ*.

[444] *Καί γάρ αυτός εγώ τοίς Πλάτωνι χαίρουσι διδάγματα, διαβαλλομένους ακούων χριστιανούς, όρών δε άφόβους πρός θάνατον καί πάντα τα άλλα νομιζόμενα φοβερά, ενενόουν αδύνατον είναι έν κακία και φιληδονία ύπάρχειν αύτούς. Τίς γάρ φιλήδονος ή άκρατής καί άνθρωπίνων σαρκών βοράν άγαθόν ήγούμενος, δύναιτο άν θάνατον άσπάζεσθαι όπως τών αύτού αγαθών στερηθή* (Pois, eu mesmo enquanto gozava os ensinos de Platão, estava ouvindo as calúnias contra os cristãos e observando eles que andavam intrepidamente para a morte e, para tudo o que eram consideradas coisas terríveis, comecei a refletir que era impossível que tais homens vivessem na maldade e no amor dos prazeres.; Pois, quem homem amante do prazer, ou intemperante e que considere coisa boa de ser devorado as suas carnes humanas pelos animais selvagens, poderia abraçar alegremente a morte, que vai privá-lo os seus bens)? São Justino, 2Apologia, XII, 1. T.A.

época um exemplo de “guia espiritual”. Poderíamos dizer que a sua vida se harmoniza com o tipo da pessoa contemporânea que tem inquietações espirituais; tem inquietude, busca genuinamente a verdade, sem preconceitos e fanatismo religioso, verifica, dialoga e examina todas as coisas à luz do “Logos Seminal”. Assim, reconhecemos que a teologia de Justino está repleta de uma empolgante apresentação do “Logos Seminal”, sendo essa expressão filosófica, normalmente utilizada pelo autor, conhecida no mundo greco-romano para se tornar um caráter qualitativo sobre a representação de um novo conjunto humano da realidade do século II d.C., que é ligado com a revelação da “verdadeira filosofia” na pessoa de Cristo Jesus.

Não há dúvida, de que a teoria formulada por Justino representou um dos momentos mais importantes na história da Igreja nos primeiros séculos do cristianismo. Embora que críticas severas sejam feitas em relação à sua dependência da filosofia grega, Justino tem o mérito de ter encontrado em sua formulação teológica, um lugar adequado para a cultura extrabíblica, desenvolvendo um diálogo fértil entre as correntes filosóficas e culturais de sua época e a fé cristã. Além disso, o uso por Justino de verdades que foram ditas pelos filósofos, os quais buscavam a primeira “Arque”, não se trata de um uso improvisado, ou ocasional que foi apresentado de uma forma qualquer. Para Justino, cada verdade parcial na filosofia helênica foi considerada, como uma manifestação de Deus pré-cristã e, uma “teofania” seminal que era direcionada para a encarnação do Logos.

Por último, com tudo o que foi apresentado, cremos que foi perceptível que a teologia do “Logos Seminal” de Justino consolida, de certa forma, uma teologia ou uma “filosofia cristã”, porque através dela lança e expande o sentido da revelação, dando-lhe um poder universal e diacrônico; um poder que ultrapassa os limites estreitos do povo de Israel antigo, atestando a providência de Deus para a salvação de todas as pessoas, de acordo com a Divina Economia. Essa teologia de Justino que foi a base para o diálogo com a cultura filosófica helênica, consiste no mais adequado fundamento teológico para os diálogos, entre as diferentes confissões cristãs e, principalmente com os diálogos inter-religiosos. Trata-se de uma teologia, a qual, além das necessidades religiosas, tem a ver com a questão genuinamente missionaria em todo mundo, correspondente com a missão de Paulo no areópago de Atenas, quando aplicou a mensagem cristã ao contexto cultural filosófico dos estoicos e epicureus.

Aplicando na prática essa teologia e seguindo o exemplo de São Justino, a Igreja cristã evita a depreciação religiosa, tanto das pessoas com quem dialoga, quanto também da diferente confissão de fé cristã ou religião, sem correr o perigo de sincretismo dogmático ou religioso. Aliás, essa teologia corresponde plenamente com a própria natureza do ensino e tradição apostólica da Igreja, onde testemunha o respeito para pessoas que seguem uma fé religiosa diferente, é enraizado profundamente dentro na sua consciência e sua prática eclesiástica.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS


ADAMS, Edward. **The Earliest Christian Meeting Places**: Almost Exclusively Houses? London: T&T Clark, 2013

ALGRA, Keimpe. **The Beginnings of Cosmology,** in the Long, A. A. The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy. Cambridge Univ. Press, 2006

ALTANER, B. & STUIBER, A. **Patrologia:** Vida, Obra e Doutrinas dos Pais da Igreja. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1972

BARNARD, L. W. **The Old Testament and Judaism in the Writing of Justin Martyr.** Vetus Testament, 14, 1964.

BELLINZOTI, J. Arthur**. The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr.** Novum Testamentum Supplements. Leiden: Brill, 1967

BENOIT, André. **A atualidade dos Pais da Igreja.** São Paulo, 1966.

BERCHMAN, M. Robert. **From Philo to Origen Middle Platonism in Transition**. California: Scholars Press Chico California, 1984

BERTRAND, Russel. **Ιστορία τής Δυτικής Φιλοσοφιας.** Μετάφραση, Αιμίλιος Χουρμούζιος. Αθηνα Αρσενιδης, 2018.

BÍBLIA DE JERUSALÉM, BJ. São Paulo: Paulus, 2002.

BIRT, Theodor. **Άλέξανδρος ο Μέγας καί ό παγκόσμιος ΄Ελληνισμός μέχρι της έλεύσεως τού Χριστού.** Μετάφραση Νικ. Κ. Παπαρρόδου. Αθήναι: Πελεκάνος, 1956

BOEHNER, Philotheus – GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã:** Desde as origens até Nikolau de Gusa. Trad. Raimundo Vier. Petropolis, RS: Vozes, 2012.

BOFF, Leonardo. **O Pensar Sacramental:** Sua Estrutura e Articulação. Revista Eclesiástica Brasileira, n. 35, fasc. 139, pp. 515-541.

BOLGAR, R. R. **O Legado Grego.** Na obra coletiva de Moses Finley: O Legado da Grécia: uma nova avaliação. Trad. Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

BORGES DE SOUZA, Ágabo. **Filosofia helenística e o encontro com a cultura do médio crescente:** o diálogo de Daniel com as escolas epicurista e estoica. Caminhos, Goiânia, v.11, n. 2, p. 232-245, jul/dez. 2013.

BOUSSET, Wilhem. **Kyrios Christos:** A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus. Transl. by John E. Steely. Nashville: Abingdon Press, 1970.

BOWERSOCK, G. **Οι ελληνικοί πολιτικοί θεσμοί κατά την περίοδο της Ρωμαιοκρατίας.** Στο Ιστορία του Ελληνικού ΄Εθνους (συλλογικό έργο). τόμο. ΣΤ, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, 1976.

BRADSHAW, F, Paul. **Early Christian Worship:** A Basic Introduction to Ideas and Practice, London: SPCK, 2010

BRANDÃO DE CARVALHO, Elisa Costa. **ΕΦΕΣΙΑΚΑ:** uma aventura literário-geográfica pelo mundo helenístico. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.

CÁCERES, Florival. **História Geral.** São Paulo: Moderna, 1988.

CADOUX, Jhon, Cecil. **The Early Church and the World.** London: T. & T. Clark, Handbooks,1955

CAIRNS, E. Earle. **O Cristianismo através dos Séculos:** uma história da Igreja cristã. Trad. Isarel Belo Azevedo. São Paulo: Vida Nova, 1995

CAMERON, Averil. **Christianity and the Rhetotic of Empire:** the developmentof Christian discourse. Berkeley: University of California Press, 1991.

CAMPENHAUSEN, Hans, Von. **Os Pais da Igreja:** a vida e a doutrina dos primeiros teólogos cristãos, 9ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2015.

CAPUTO, D, John. & VATTIMO, Gianni. **After the death of God.** Columbia University Press, 2007

CARMO, Maria Solange. **Diálogos e tensões no judaísmo no período helenista.** . Revista Horizonte, Belo Horizonte, v.17, n.52, p. 249-270, jan/abr. 2019.

CARRINGTON, Philipp. **The Early Christian Church**. Vol. I. Cambridge: University Press. 1957.

CHADWICK, Henry. **The Church in Ancient Society:** From Galilee to Gregory the Great, Oxford University Press, 2001.

**_____Ο Φίλων και οι απαρχές της Χριστιανικής σκέψης.** Μετάφραση. Ν. Παπαδάκης & Μ. Κόφφα, επιμ. Ε. Κεκροπούλου, Αθήνα: Ενάλιος 2006

COLISH, L. Marcia. **The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages.** Leiden: Bril Academic, 1990

COLLAR, Anna. **Religius Networks in the Roma Empire:** The spread of the new ideas. New York: Cambridge University Press, 2013

COLLINS, J. Jhon. **A Symbol of otherness:** Circumcicion and Salvation in the First Century, in: Seers, Sibyls and Sages in Helenistic-Roman Judaism. Leiden and New York: Brill, 1997

CROIX, G.E.M. **Ο Χριστιανισμός και η Ρώμη**: διωγμοί, αιρέσεις και ήθη. Μετάφραση, Ιωάν. Κράλλης. Επιμέλεια, Δημ. Κυρτάτας. Αθήνα, 2005.

CROOK, A. J. **Augustus:** Power, Authority, Achievement. The Cambridge Ancient History. Vol. X. The Augustan Empire, 43 B.C-AD 69. Gambridge University Press: 2008.

CULLMANN, Oscar. **Οι Αρχέγονες Χριστιανικές Ομολογίες Πίστεως.** Μετάφραση, Κουμάντος, Α.Π. Αθήνα: Αρτος Ζωής, 2005

**_____Cristologia do Novo Testamento.** Tradução Danielde Oliveira; Daniel Costa. 1.ed. São Paulo: Hagnos, 2008

DANIELOU, Jean. **Gospel message and Hellenistic Culture.** Trad. Jhon Austin Backer. London: Darton, Longman & Todd, 1973

**_____Αγία Γραφή και Λειτουργία.** Η Βιβλική θεολογία των μυστηρίων και των εορτών κατά τούς Πατέρες τής Εκκλησίας. Μετάφραση Σάββας Αγουρίδης. Αθήνα: Άρτος Ζωής, 1981.

DAWSON, Christopher. **A Formação da Cristandade:** das origens na tradição judaico-cristã à ascensão e queda da unidade medieval. São Paulo: É Realizações, 2014

DIBELIUS, Martin e CONZELMANN, Hans. **The Pastoral Epistles**. Tradition in the ingles, Fillip Buttolf e Adela Yarbro. Philadelphia: 1972

DIMONT, Max. **Jews, God and History.** 2nd Edition. NewYork: 2004

DUGMORE, V. Carl. **The Influence of the Synagogue Upon Divine Worship.** London: Oxford University Press, 1964.

DURANT, Will. **História da Civilização.** 2ª Parte. Nossa herança clássica, a vida na Grécia. Tomo II. Tradução de Gilmara M. Lobato. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1943.

FATUM, Lone. **Christ Domesticated:** the Household Theology o Pastorals as Political Strategy, in the Jostein Adna, The formation oh the Early Church. Mohr Siebeck. Tübingen 2005.

FELDMAN, H. Louis. **Jew and Gentile in the Ancient World:** Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

FIGUEIREDO, Fernando Antônio. **Introdução à Patrística:** vida. Obras e doutrina cristã nos primeiros anos da Igreja. Petrópolis: Vozes, 2009

FILORAMO, Giovanni – RODA, Sergio. **Cristianismo e Sociedade Antiga**. São Paulo: Paulus, 1997

FLOROFSKY, George. **Αγία Γραφή, Εκκλησία, Παράδοσις**. Μετάφραση Δημήτριος Τσάμης. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Πουρνάρα, 2003

FORTE, Bruno. **Um pelo outro.** Por uma ética da transcendência. São Paulo: Paulinas, 2006.

FORTE, Bruno. **Exercícios Espirituais no Vaticano:** seguindo a Ti, luz da vida. Petrópolis: Vozes, 2005.

FOX, R. Lane. **Ο Κλασικός Κόσμος.** Μια Επική Ιστορία από τον Όμηρο στον Ανδριανό. μτφ. Παπακώστα, Ό. Αθήνα: Ωκεανίδα, 2006.

FREZZATO, Anderson. **Contributo de Bruno Forte para a Teologia da História**. Encontros Teológicos, Florianópolis. V.37. N.3, set.-dez. 2022, p. 803-819

GARRÉ SILVA, Paulo Cesar & PAULINO DE SOUSA, Antônio. **Língua e Sociedade:** influências mútuas no processo de construção sociocultural. Revista Educação e Emancipação. São Luís. V., n. 3, set/dez. 2017, pp. 260-285.

GIBBON, Edward. **Declínio e queda do império romano.** Trad. José Paulo Paes. São Paulo: COMPANHIA DE BOLSO, 2005

GLOTZ, Gustave. **Ή Έλληνική Πόλις.** Μετάφραση. Άγνή Σακελλαρίου. Δ΄ έκδοση. Άθήνα: MIET, 1994

GOODENOUGHE, R. Erwin. **The Theology of Martyr Justin.** Amsterdam: Philo Press, 1968.

_____ **An Introduction to Philo Judaeus**. Oxford: Oxford Basil Blackwell, 1962.

GONZALEZ, L. Justo. **Uma História do Pensamento Cristão**. Dos primórdios ao Concílio de Calcedônia. Trad. Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2015

GOODER, Paula. **Searching for Meaning: An introduction to interpreting the New Testament.** Tomo coletivo. London: Christian Knowledg, 2008

GRAND, Robert. **Gnosticism and Early Christianity.** New York: Columbia University Press, 1959

GRAYSTON, Kenneth. **The Gospel of John**. London: Epworth Press, 1990

HADOT, Pierre. **Tl είναι η Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία.** Μετάφραση: Αντα Κλαμπατσέα. Αθήναι: 2002.

HAGNER, Donald, Alfred. **The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome.** Sup.Novum Testamentum, V.34.3 Leiden: Brill, 1973

HALL, A. Christopher. **Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja**. Trad. Rubens Castilho e Meire Santos. Viçosa: Ultimato, 2007

HARL, Marguerite; DORIVAL, Gilles; MUNNICH, Olivier. **A Bíblia grega dos Setenta**: do judaísmo helenístico ao cristianismo antigo. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2007. HILL, E. Charles. **In These Very Words.** Methods and Standards of Literary Borrowin in the Second Century. Org. Charles E. Hill, and Michael J. Krueger, in the, The Early Text of the New Testament. Oxford: OUP, 2012

HILL, E. Charles. **The Johannine Corpus in the Early Church**. Oxford: Oxford University Press, 2006

HOLTE, Ragnar. **Logos Spermatikos** Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies, in the Studia Theologica 12 (1958), pp. 113-167.

HORSLEY, A. Richard. **Paul and the Pneumatikoi:** First Corinthians Investigated in Terms of the Conflict between Two Different Religious Mentalities. PhD diss., Harvard University, 1970

**Paulo e o Império:** religião e poder na sociedade imperial romana. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2011

HORTA, Guida Nedda B. P. **Raízes helênicas do romance.** IN: CALÍOPE: Presença Clássica, Ano I – Número 1, Rio de Janeiro, Departamento de Letras Clássicas da Faculdade de Letras da UFRJ, julho/dezembro de 1984.

HUNGER, Herbert. **Βυζαντινή Λογοτεχνία**: Η λόγια κοσμική γραμματεία τών βυζαντινών. Μετάφραση, Μπενάκης, Λ. Γ., Αναστασίου, Ι. Β., Μακρής, Γ. Χ. Αθήνα Μ.Ι.Ε.Τ, 2008.

INOWLOCKI, Sabrina. **Eusebius and the Jewish authors,** AGJU 64. Leiden: Brill, 2006.

JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo e Paideia grega.** Tradução de Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 1991.

**Paidéia:** A formação do homem grego. Tradução de Artur Parreira. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

KELLY, N. D. John. **Early Christian Doctrines** London: Adam & Charles Black 5ª Revised Edition, Continuum, 1977

KENNEY, J. E. – CLAUSEN, V. W. **Ιστορία της Λατινικής Λογοτεχνίας.** Μετάφραση Θ. Πίκουλα, Α. Σιδέρη-Τόλια. Αθήνα: Παπαδήμα, 1998.

KOESTER, Helmud. **The Memory of Jesus' Death and the Worship of the Risen Lord**. JSTOR, HTR Vol.91, No.4, 1998

COLLINS, Y. Adela. **Psalms, Philippians, 2.6-11**, and the Origins of Christology. Bíblical Interpretation 11, pp. 361-372, 2003.

KOMINIAK, Benedict. **The Theophanies of the Old Testament in the Witings of St. Justin.** Washington, D. C. 1948.

LALANDE, André. **Λεξικόν της φιλοσοφίας.** Μετάφραση, Φικιώρης Ευτύχιος Π. Αθήναι: Πάπυρος Εκδοτικός Οργανισμός, 1955

LANGE DE, Nicolas. **Ιουδαική Ελληνική.** Μετάφραση, Ιωάννης Βλαχόπουλος. Ιστορία της Ελληνικής γλώσσας απο τις αρχές έως την ύστερη αρχαιότητα. Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών-Ίδρυμα Μανώλη Τριανταφυλλίδη. Θεσσαλονίκη, 2001.

LANE, T. **Pensamento Cristão:** dos primórdios à idade Media. Vol. I. São Paulo: Abba Press, 1999

LAOURETTE, S. Kenneth. **The First Fives Centuries:** a history of the expansion of Christianity. Vol. I. USA: Zondervan Publishing House, 1976

LELUP, J. Y. **Introdução aos "Verdadeiros Filósofos":** os padres gregos: um continente esquecido do pensamento ocidental. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Leitura do Evangelho Segundo João.** Vol. 1. São Paulo: Loyola, 1996.

LEVINE, Lee I. **Judaism and Hellenism in Antiquity:** Conflict or Confluence? Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1999.

LIEBAERT, Jacques. **Os Padres da Igreja**. Vol. I, séculos I-IV. Trad. Nadyr de Salles Penteado. São Paulo: Loyola, 2000

LIETZMANN, Hans**. The Founding of the Church Universal.** Vol. II. Transl. Lee, B. Woolf. London: Lutterworth Press, 1960

LÍNDEZ, V. José. **Sabedoria e sábios em Israel.** Trad. José Benedito Alves. 3ª edição. São Paulo: Loyola, 2014

LONG, A. A. **Η Ελληνιστική φιλοσοφία:** στωϊκοί, επίκουρειοι, σκεπτικοί. Έκδοση 4η Μετάφραση, Στυλιανός Δημόπουλος & Μυρτώ Δραγώνα-Μοναχού. Αθήνα: Μορφωτικό Ιδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2012

LOUW, P. Johannes, NIDA, A. Eugene. **Léxico Grégo-Português do Novo Testamento.** Trad. Vilson Scholz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

LOWRIE, Walter. **The Church ande Its Organization in Primitive and Catholic Times:** An interpretation of Rudolfp Sohm´s *Kirchenrecht.* London: Longmans, Green and Co,1904

MALBON, E. Struthers. **Mark's Jesus:** characterization as Narrative Christology. Texas: Baylor University Press, 2009

MALINA, J. Bruce. **Κριτική προσέγγιση με τη βοήθεια των κοινωνικών επιστημών**, (Social-scientific criticism). Αναζητώντας το νόημα. Μία εισαγωγή στην ερμηνεία της Καινής Διαθήκης. Επιμέλεια, Paula Gooder. Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας, 2010. Título original em ingles: *Searching for Meaning: An introduction to interpreting the New Testament*. *London: Society for Promoting Christian Knowledge,* 2008

MARROU, Henri – Irénée**. Ιστορία της εκπαίδευσης στην αρχαιότητα.** Μετάφραση, Σερέτη Γ. Βάλια. Αθήνα: Δαίδαλος-Ζαχαρόπουλος, 2009.

MARTIN, B. Dale**. Paul and the Judaism/Hellenism Dichotomy:** To ward a Social History of the Question, in the edition by, Troels Engberg-Pedersen. Paul beyond the Judaism/Hellenism divide. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

MEEKS, A. Wayne. Os Primeiros Cristãos Urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo. Trad. I. F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus/ Academia Cristã, 2011

METZGER, M. Bruce. **The Canon of the New Testament**: Its Origin, Development and significane. Oxford: Clarendon, 1987.

MILLER, E. L. **The logos of Heraclitus:** updating the report". Harvard Theological Review, v.74, n. 2, p. 161-176, 1981.

MINNS, Dennis & PARVIS, Paul. **Justin, Philosopher and Martyr**: Apologies. General Editor, Henry Chadwick. Oxford: Oxford Early Christian Texts. 1st Edition, 2009

MOMIGLIANO, Arnaldo. **Os limites de helenização:** a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa. Tradução de Claudia Matineli Gama. Rio de janeiro: ZAHAR, 1991.

MOMMSEN, Teodor. **Ρωμαική Ίστορία.** Έξελληνισθείσα εκ τής 8ης Γερμανικής έκδόσεως ύπό τού Σ.Κ. Σακελλαροπούλου. Τομος πρώτος. Έν Άθήναις: 1906.

MORAES GODOY, Arnaldo. **Mundo Helênico e Direito Romano.** Revista da Faculdade de Direito, n.45. Universidade Federal de Minas Gerais: 2004.

MORESCHINI, Claudio. **História Filosofia Patrística.** Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2008.

MOUNIN, Georges. **ΤΑ Θεωρητικά Προβλήματα τής Μετάφρασης.** Μετάφραση, Παπασπυρίδου Ιωάννα. Αθήνα Τραυλός, 2002

NORRIS, A. R. **The Apostolic and sub-apostolic writings:** the New Testament and the Apostolic Fathers, na obra de YOUNG, F. – AYRES, L. – LOUTE, A. The Cambridge History of Early Christian Literature. Cambridge: University Press, 2008

NOVAK, R. Martin. **Χριστιανισμός και Ρωμαική Αυτοκρατορία.** Μετάφραση, Σιδέρη Ντίνα. Αθήνα: Κονιδάρης, 2008

OSBORN, F. Erick. **Justin Martyr.** In the First Christian Theologians: An Introduction to Theology in Early Church, org. G. R. Evans. Oxford: Blackwell Publishing 2004.

OTZEN, Benedict. **O Judaísmo na Antiguidade:** a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano. São Paulo: Paulinas, 2003.

PALLARÉS, Gomez. Juan. Stvdiosa Roma: **Los gêneros literários em la cultura romana.** Bellatera: Notas para sú explicacion, de Apio Claudio e Isidoro. Universitad Autônoma de Barcelona, 2003.

PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e Teologia.** Tensões e Convergências de Uma Busca Comum. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Paulinas, 2008

PEPIN, J. **Η Πατερική Φιλοσοφία.** Στό, Η Φιλοσοφία, τόμος Α΄: απο τον Πλάτωνα ώς τον Θωμά Ακινάτη. Επιμέλεια έκδοσης, F. Châtelet. Μετάφραση Κωστής Παπαγιώργης. Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση, 1989

PINTO, da Silva. Leonardo Pessoa. **Redescobrindo a Septuaginta.** Revista Brasileira de Interpretação Bíblica, Porto Alegre: REBIBLICA. Vol. 1, N. 2, pp. 186-198, jul-dez. 2018

POLLARD, T. E. **Johannine Christology and the Early Church.** Society for New Testament Studies Monograph Series, No. 13. London: Cambridge University Press, 1970

POPE, Kyle. **The Second Apology of Justin Martyr.** Kansas: Ancient Road, 2001

PRICE, R. M. **Hellenization and Logos Doctrine in Justin Martyr.** "Vigilliae Christianae". Vol. 42, 1968.

RADICE, Roberto. **Philo's Theology and the Theory of Creation,** in the Cambridge Companion to Philo. Org. A. Kamesar, Cambridge: Cambridge University Press 2009

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga.** Vol. III: Os sistemas da era helenista. São Paulo: Loyola, 2ª ed., 1998

RHEE, Helen. **Early Christian Literature:** Christ and Culture in the Second and Third Centuries. London: Routledge, 2005

RIDDERBOS, Herman. **The Structur and Scop of the Prologue to the Gospel of Jhon.** Novum Testamentum, V.8, pp. 180-206, 1966

RIENECKER, Fritz. & ROGERS, Cleon. **Chave Linguística do Novo Testamento Grego.** Trad. Gordon Chown e Julio Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 2009.

RICHARDS, Lawrence. **Comentário Bíblico do Professor:** um guia didático completo para ajudar no ensino das Escrituras Sagradas do Genesis ao Apocalipse. Trad. Valdemar Kroker e Haroldo Jansen. São Paulo: Vida, 2004

ROCHA, Nascimento, Marcelo Magno. **Liturgia e Questões Pastorais:** controvérsias sobre ritos e caminhos de unidade. Revista Eletrônica. Espaço Teológico. Vol. 11, n. 20, jul/dez, 2017.

ROCHA, Zeferino. **O desejo na Grécia Helenística.** Revista Latino-americana de psicopatologia fundamental. Vol. III, 2. 2000. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/rlpf/v3n2/1415-4714-rlpf-3-2-0098.pdf. Acesso em: 10/10/2021.

ROPS, H. Daniel. **Vida diária nos tempos de Jesus.** 3ª Ed. Trad. Neyd Siqueira. São Paulo: Vida Nova, 2008

ROSTOVTZEFF, Michael. **História de Roma.** Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

RUNIA, D.T. **Philo of Alexandria and Timaeus of Plato**. Leiden: E.J. Brill, 1986

RUSSO, Lucio. **The Forgotten Revolucion:** How Science was born in 300 BC and why it had to be reborn. Transaltor Silvio Lenny. Milano, 1996.

SAHLINS, D. Marshall. **Cultura e Razão Prática.** Trad. Sergio Tadeu de Niemayer Lamarão. Rio de Janeiro: Zahar, 2003

SAMPLEY, Paul. **Paulo no mundo greco-romano, um compêndio.** São Paulo: Paulus, 2009

SCHWEIZER, Eduard. **Lordship and Discipleship.** Studies in Biblical Theology, 28. Michigan: A.R. Allenson, 1960

SELVATICI, Monica. **Os Judeus Helenistas e a Primeira Expansão Cristã:** Questões de Narrativa, Visibilidade Histórica e Etnicidade no livro dos Atos dos Apóstolos. Tese de Doutorado de História do instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UE de Campinas, 2006.

SHOTWELL, A. Willis. **The Biblical Exegesis the Justin Martyr.** London: SPCK, 1965

SIDEBOTTOM, E.M. **The Christ of the Fourth Gospel:** in the light of Fist-Century thought. London: Wipf e Stock, edição reimpressa 2010

SKARSAUNE, Oscar. **The Proof from Profecy:** a study in Justin Martyr´s proof-texttradicion: Text-Type, Provenance, Theological Profile. Leiden: Brill. 1987

SLY, I. Dorothy. **Philo's Alexandria**. London: Routledge, 1996

STAMPS, L. Dennis. **The use of the Old Testament in the New Testament as a Rhetorical Device:** a methodological proposal, in the Edition, Stanley E. Porter, Hearing the Old Testament in the New Testament. Michigan: Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, 2006.

STARK, Rodney. **Ή έξάπλωση τού Χριστιανισμού.** Μετάφραση Λουκά Μαρία. Αθήνα: Άρτος Ζωής, 2005.

STEGEMANN, Ekkehard; STEGEMANN, Wolfgang. **História Social do Protocristianismo.** Tradução Nélio Schneider. São Leopoldo, Sinodal e São Paulo, Paulus, 2004.

STERN, Menahem. **Greek and Latin Authors on Jews and Judaism.** Edited with Introduction, Translations and Commentary. Vol. I: From Herodotus to Plutarch. Jerusalem: The Israel Academy of Scinces and Humanities, 1974.

STEUART, Benedict. **The Development of Christian Worship: An Outline of Liturgical History.** London: Longmans, Green, 1953.

STIEWE, Martin & VOUGA, François. **Das Fundament der Kirche im Dialog:** Modelle des Kirchenverständnisses im Neuen Testament und in der konfessionellen Rezeptionsgeschichte. Tübingen und Basel: Francke, 2003.

STRONG, E. D. **Antiguidade clássica:** o mundo da arte. Encyclopaedia Britânnica do Brasil - EXPED, 1978.

SUESS, Paulo. **Missiologia Como Teologia Fundamental.** No tomo coletivo, "O concilio Vaticano II": Batalha perdida ou esperança renovada? Orgs. Agenor Bringhetti e Francisco Merlos Arroyo. Trad. José Afonso Beraldin. São Paulo: Paulinas, 2014

SCHÜRER, Emil. **A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ** (English Edition). Geza Vermes, Fergus Millar, Matthew Black, Martin Goodman. Literary Editor, Pamela Vermes. Edinburg: T&T Clark, Vol. I, 1973, Vol. II, 1991

TCHERICOVER, Victor. **The ideology of the Letter of Aristeas,** Harvard Theological Review. 51.2 (April 1958), pp. 59-85. JSTOR ref.

THEISSEN, Gerd. **A Religião dos Primeiros Cristãos:** uma teoria do cristianismo Primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009

THOMAZ DE ALMEIDA, Joãozinho. **Patrística**: Introdução aos Estudos da Patrística. 2ª edição. São Paulo: Fonte Editorial, 2021

TOYNBEE, J. Arnold **Helenismo:** A História de uma Civilização. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

**Study of History.** Abridgement by D. C. Somervell. London: 1962.

TREVETT, Christine. **Approaching Matthew from the Second Century:** the Under-Used Ignatian Correspondence. JSNT, 20, 1984.

UNGERN-Sternberg, VON, J. **Η. Ρώμη γίνεται κυρίαρχος του μεσογειακού κόσμου,** στο F. Graf (επιμ.), Εισαγωγή στην Αρχαιογνωσία, Ρώμη. Αθήνα: Παπαδήμα, 2003.

VICENTE, Artuso & RENAN DA SILVA, Maycon. **As Heranças Semita e Grega na Compreensão do Logos Joanino.** Caminhos, Goiânia, v.18, pp. 677-693, 2020

VIELHAUER, Philipp. **História da Literatura Cristã Primitiva:** introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos. Santo André: Academia Cristã, 2005

WALKER, W. **História da Igreja Cristã.** São Paulo: ASTE, 1967

WATERFIELD, Robin. **Η κατάκτηση της Ελλάδας από τους Ρωμαίους.** Μετάφραση, Δημήτρης Σταυρόπουλος. Αθήνα: Ψυχογιός, 2018.

WILLIAMSON, Ronald. **Jews in the Hellenistic World:** Philo. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Winden Van, C. M. Jacobus. **An Early Christian Philosopher:** Justin Martyr's Dialogue with Trypho. Philosophia Patrum. Vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1971

WOLFF, Elias. **O Desafio Ecumênico da Liturgia Cristã.** Estudos Teológicos São Leopoldo. v. 60n. 1p. 230-248, jan. /jun. 2020.

WRIGHT, N.T. **The New Testament and the People of God.** V.I. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

YATSUHASHI, Akira. V. **In the Bird Cage of the Muses:** Archiving, Erudition, and empire in Ptolemaic Egypt. Dissertation submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Department of Classical Studies in the Graduate School of Duke University, 2010.

**Obras em grego**

ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ, Σάββας. **Ο Χριστιανισμός έναντι Ιουδαϊσμού και Ελληνισμού κατά το Β' αι. μ.Χ.** , Αθήνα: Εκδ. Ελληνικά Γράμματα, 1997.

**Ιστορία τών Χρόνων της Καινής Διαθήκης.** Θεσσαλονίκη Πουρνάρας, 1985

**Τα Απόκρυφα της Παλαιάς Διαθήκης.** Τόμος Α΄. Αθήνα: Έννοια, 2004

**Δοκίμια στις Ρίζες του Χριστιανισμού**, «Χριστιανισμός και Ελληνορωμαϊκός Πολιτισμός, Φίλωνας», Αθήνα: Έννοια, 2005

..... **Το Κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο (Α΄ Κεφ. 1-12).** Θεσσαλονίκη: Πουρναράς 2005

ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ, Ιωάννης. **Εκκλησιαστική Ιστορία.** Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο, 2006.

ΑΝΤΩΝΙΑΔΗΣ, Βασίλειος. **Ανθρωπολογια,** Ιουστίνου του φιλόσοφου και μάρτυρος. Αρχείο Φιλοσοφίας και Θεωρίας Επιστημών. Τεύχος 2. Αθήναι: 1932.

ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ, Χρήστος. **Θέματα Εκκλησιατικής Γραμματολογίας καί Πατερικής Ερμηνευτικής.** Θεσσαλονίκη: Ostracon Publishing, 2014.

ΑΡΓΥΡΙΑΔΟΥ, Αναστασία. **Η έννοια της φιλίας και του φίλου στα κείμενα του ελληνορωμαϊκού κόσμου και της Καινής Διαθήκης:** Διακειμενική ερμηνευτική προσέγγιση. Διπλωματική Εργασία. Πρόγραμμα μεταπτυχιακών σπουδών. Τομέας Αγίας Γραφής, και Θρησκειολογίας. Θεσσαλονίκη, 2015

ΑΤΜΑΤΖΙΔΗΣ, Χαράλαμπος. **Μονοθεϊσμός και αρχέγονος. χριστιανισμός.** Το παράδειγμα του Α' Κορ 8,1-6. Συλεκτικός τόμος, Ο Θεός της Βίβλου και ο Θεός των φιλοσόφων. Επιμελητής, Σταύρος Ζουμπουλάκης. Αθήνα: Αρτος Ζωής, 2012.

**_____Οι εσχατολογικές αναφορές της Β΄ προς Θεσσαλονικείς Επιστολής και των Επιστολών του Ιωάννη για τον «υἱὸ τῆς ἀνομίας» και τον «ἀντίχριστο»**. Διακειμενική προσέγγιση. Εισήγηση στο ΚΔ΄ Διεθνές Επιστημονικό Συμπόσιο: Χριστιανική Θεσσαλονίκη, 2009, με θέμα: Ο Απόστολος Παύλος, η Εκκλησία της Θεσσαλονίκης και οι δύο επιστολές του προς Θεσσαλονικείς.

**_____Θεολογία της Καινής Διαθήκη**ς. Θεσσαλονίκη: Ostracon Publishing 2014

ΒΑΛΛΙΑΝΑΤΟΣ, Αγγελος. **Η Συνοδικότητα της Ορθοδοξίας ώς Πλαίσιο Σύγχρονων Θεολογικών Διαλόγων,** στον συλλογικό τόμο, Η Ορθοδοξία στον 20ο Αιώνα. Πατρα: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, 2008

ΒΛΑΧΑΚΗΣ, Γεώργιος. **Το κανονικό Αδίκημα της Αποστασίας.** Διδακτορική Διατριβή. Θεσσαλονίκη Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2013

ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ, Πέτρος. **The Canon of the Bible, or The Authority of Scripture from an Orthodox Perspective,** na obra de, J. M. Poffet, L'autorté de l' Écritur. Paris: Les Éditions du Cerf, 2002, pp. 113-135

ΓΑΙΤΑΝΟΓΛΟΥ, Ιωάννης. **Τό Κείμενο τής Καινής Διαθήκης στους Εκκλησιαστικούς Συγγραφείς τού 2ου Αιώνα.** Θεσσαλονίκη, 2016

ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ, Δ. Κωνσταντίνος. **Θρησκευτική και ήθική εγκυκλοπαίδεια.** Τόμος, Ε΄. Αθήνα, 1964

ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Χρήστος. **Η Θεολογία ώς Θετική Επιστήμη** από τόν Ηράκλειτοστόν Γρηγόριο Νύσσης μέχρι τον Χρήστο Γιανναρά. Παναγιώτης Ταμβάκης. Περιοδικό, Φιλοσοφείν επιστήμη, εύνοια, παρρησία. Τεύχος 22, Ιούνιος 2020

ΓΙΑΝΝΟΥΛΑΤΟΣ, Αναστάσιος. **Παγκοσμιότηταα καί Ορθοδοξία μελετήματα ορθόδοξου προβληματισμού.** Αθήνα Εκδόσεις Ακρίτας, 2005.

ΔΕΣΠΟΤΗΣ, Σωτήριος. **Η Λειτουργικότητα του Προοιμιακού ΄Υμνου του Κατά Ιωάννη.** Τόμος Α΄. Πάτρα: ΕΚΠΑ, 2010

ΖΗΣΗΣ, Θεόδωρος. **Ἰουστῖνος ὁ φιλόσοφος καὶ μάρτυς**. Ἕνας ἀνήσυχος κυνηγὸς τῆς ἀλήθειας. Περιοδικό Θεοδρομία. Ἔτος Ι'. Τεῦχος 2 Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Εταιρείας Ορθοδόξων Σπουδών. Ἀπρίλιος - Ἰούνιος, 2008

ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ιωάννης. **Εισαγωγή στη Φιλοσοφία**. Τόμος. Α΄ – Δ΄ Αθήνα: 2006.

ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Χρήστος. **Οι Απαρχές της Οικουμενικότητας της Εκκλησίας.** Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας, 2009

ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Ανδρέας. **Η θεολογία του Ιουστίνου, φιλοσόφου και μάρτυρος και αι σχέσεις αυτής προς την ελληνικήν φιλοσοφίαν.** Αθήναι, 1960

**_____Η ιστορία του Δόγματος από των Αποστολικών χρόνων μέχρι της Α΄ εν Νικαία Οικουμενικής Συνόδου.** Αθήνα: Έκδοση του Πανεπιστημίου Αθηνών, 1978

**Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια,** Α. Μαρτίνου, τόμοι 1-12. Αθήνα 1962-1968

ΙΑΤΡΟΠΟΥΛΟΥ Μαριανα - Θεοχαριδου. **Ο Μέγας Αλέξανδρος στην Περσική επική ποίηση:** το Σάχ Ναμέ του Φερντουσί και το Εσκαντάρ Ναμέ του Νιζαμί. Πρακτικά Συνεδρίου. Ο Αλέξανδρος, το Ελληνικό Κοσμοσύστημα και η Σύγχρονη Παγκόσμια Κοινωνία. Τόμος Β΄. Θεσσαλονίκη, 2013.

ΙΓΝΑΤΙΟΣ, Αντιοχείας, **Επιστολή πρός Φιλαδελφείς**. Οι Αποστολικοί Πατέρες. Αθήνα; Εκδόσεις. Όρος, 2008.

ΙΕΡΟΔΙΑΚΟΝΟΥ, Κατερίνα. **Η Θεολογία των Στωικών,** είς το βιβλίο, Ο Θεός της Βίβλου και ο Θεός των Φιλοσόφων. Επιμέλεια, Σταύρος Ζουμπουλάκης. Αθήνα: Άρτος Ζωής, 2012

ΙΕΡΟΘΕΟΣ, Βλαχος. **Συνάντηση Έλληνισμού καί Χριστιανισμού σέ Άνατολή καί στήν Δύση.** No tomo coletivo: Έλληνισμός καί Χριστιανισμός. Είσηγήσεις τού λαικού Πανεπιστημίου τής Έκκλησίας τής Έλλάδος. ΙΣΕΕ: Άθήνα, 2004.

ΚΑΡΠΟΥΖΟΣ, Αλέξης. **Προσωκρατικοί:** μεταμορφώσεις της σκέψεις. Αθήνα: Εργαστήριο Σκέψεις, 2014

ΚΡΙΚΩΝΗΣ, Ι. Δημήτριος. **Η Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία.** Τόμος Β΄. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 2002

ΚΟΥΚΟΥΡΑ, Δήμητρα. **Η Ρητορική και η Εκκλησιαστική Ρητορική**: διαχρονική μελέτη. Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας, 2011

ΚΟΥΦΟΠΟΥΛΟΣ, Τάκης. **Ο Σκοτεινός**: σημειώσεις για τον Ηράκλειτο. Αθήνα: 1993.

ΚΥΡΙΑΚΙΔΗΣ, Στίλπων. **Τα βόρεια εθνολογικά όρια του Ελληνισμού.** Θεσσαλονίκη: Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών, 1946

ΚΥΡΤΑΤΑΣ, Δημήτριος. **Ο Ελληνικός Κόσμος την Εποχή της Ρωμαικής Αυτοκρατορίας.** Ιστορία της Ελληνικής Γλώσσας απο τις αρχές έως την ύστερη αρχαιότητα. Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών-Ίδρυμα Μανώλη Τριανταφυλλίδη. Θεσσαλονίκη, 2001.

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ, Μιλτιάδης. **Ο Έλληνόφωνος ίουδαισμός τής έποχής τού Άποστόλου Παύλου καί ή συμβολή του στήν διάδοση τής χριστιανικής πίστης.** Σύνθεσις. Ηλεκτρονικό Περιοδικό Τμήματος Θεολογίας Α.Π.Θ. Τόμος 2, Τεύχος 1. Ιούνιος, 2013.

**_____Η Χρήση και Ερμηνεία της Παλαιάς Διαθήκης έν Χριστώ καί έν τήν Εκκλησία.** Στό έργο, Ιερουργείν το Ευαγγέλιον. Η Αγία Γραφή στην Ορθόδοξη Λατρεία. Πρακτικά Ε΄ Πανελληνίου λειτουργικού συμποσίου στελεχών Ιερών Μητροπόλεων. Αθήνα ΕΜΥΕΕ, 2004.

ΛΙΛΗΣ, Ν. Ιωάννης. **Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία στον ύστερο ελληνισμό.** Επιστημονική Επετηρίδα της Ιεράς Μητροπόλεως Πέτρας και Χερρονήσου, τόμος, ΣΤ΄, μέρος 1ο . Νεάπολις, 2015

ΛΟΓΟΘΕΤΗΣ, Ι. Ιωάννης. **Η Φιλοσοφία των Πατέρων καί τού Μέσου Αιώνος.** Αθήναι, 1930.

ΛΟΥΔΑΡΟΥ, Άναστασία. **Οί Έβραίοι τής Έλλάδας.** Σύντομη Ίστορική Άναδρομή 2300 χρόνων. Άθήνα, 2014. Disponível em: https://www.jewishmuseum.gr/wp-content/uploads/2017/10/praktika.athens.2014.pdf Acesso: 12/11/2021

ΜΑΚΡΥΓΙΑΝΝΗΣ, Ηλ. Δημήτριος. **Η Έννοια τού Θεού στήν Προσωκρατική Φιλοσοφία.** Αθήνα Γεωργιάδης, 2000.

ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ, Γεώργιος. **Ο Λόγος του Θεού εις την Αγίαν Γραφήν**, στην Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής Θεσσαλονίκης, 17, 1972

ΜΑΝΤΟΥΛΙΔΗΣ, Ευάγγελος. **Ετυμολογικό Λεξικό Άρχαίας Έλληνικής.** Θεσσαλονίκη: Μαντουλιδη, 2009

ΜΑΡΑΣ, Αναστάσιος. **Ψευδοπροφητες και ψευδαπόστολοι στη Χρισανική Γραμματεία των πρώτων αιώνων.** Επιστημονική Επιθεώρηση του Μεταπτυχιακού Προγράμματος «Σπουδές στην Ορθόδοξη Θεολογία» 2. Πάτρα: 2011, σ. 327-352.

**_____Το πρόσωπο του Χριστού σε φιλοσόφους και απολογητες,** Αθήνα: Ηρόδοττος, 2003.

**_____Χριστιανική Γραμματεία Ι.** Κείμενα και σημειώσεις. Εκκλησιαστική Ακαδημία Θεσσαλονίκης. Πρόγραμμα Ιερατικών Σπουδών. Θεσσαλονίκη: ΕΣΠΑ, 2007-2013.

ΜΑΡΤΖΕΛΟΣ, Γεώργιος. **Η Βιβλική Προέλευση της Θεολογίας του Σπερματικού Λόγου**: η θέση της μέσα στην ορθόδοξη παράδοση καί η επικαιρότητά της για την σύγχρονη ορθοδοξία. Περιοδικό Θεολογία, τεύχος, 85, 2014

ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, Αθ. Νικόλαος. **Λόγος καί Μύθος:** Μέ βάση τήν άρχαία έλληνική φιλοσοφία. Θεσσαλονίκη: Πουρνάρα, 1990.

**_____Ίστορία τῆς Φιλοσοφίας.** Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς – Βυζαντινῆς – Δυτικοευρωπαϊκῆς. Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας, 2002.

ΜΕΛΕΤΣΗ, Κυριακή. **Η οργάνωση και η δομή της χριστιανικής εκκλησίας κατά τις ποιμαντικές επιστολές:** υπό το πρίσμα των ελληνορωμαϊκών λατρευτικών ενώσεων. Αθήνα-ΕΚΠΑ: Εθνικό Αρχείο Διδακτορικών Διατριβών, 2017

ΜΠΑΛΟΓΙΑΝΝΗΣ. Σταύρος. **Ο Ηράκλειτος ο Εφέσιος και η εποχή μας.** Περιοδικό Εγκέφαλος, Ν. 50, σς. 1-2, 2013.

ΜΠΑΜΠΙΝΙΏΤΗΣ, Γεώργιος. **Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας.** Κέντρο Λεξικολογίας ΕΠΕ. Αθήνα: 2002

ΜΠΟΝΗΣ, Γ. Κωνσταντίνος. **Χριστιανική Γραμματεία:** Ήτοι, φιλολογική, και Κριτική Ιστορία των Πατέρων και Εκκλησιαστικών Συγγραφέων, τόμος Α΄. Οι λεγόμενοι Αποστολικοί Πατέρες. Αθήναι, 1977.

ΜΠΡΑΤΣΙΩΤΗΣ, Ι. Παναγιώτης. **Ο Απόστολος Παύλος και η Μετάφραση των Εβδομήκοντα.** Θεολογια. Τόμος, Γ΄. Τεύχος, 3. Αθήναι, 1925. Disponível: http://ecclesia.gr/greek/press/theologia/material/1925_3_1_bratsiotis.pdf Acesso: 20/02/2022.

ΟΙΚΟΝΟΜΟΣ, Κωνσταντίνος του έξ Οικονόμων. **Περί τών Ο΄ Ερμηνευτών τής Παλιάς Θείας Γραφής.** Βιβλία IV. Αθήνησι, 1837-1846

ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ, Ηλίας. **Τό Κείμενον τής Παλαιάς Διαθήκης κατά τής Α΄ Κλήμεντος.** Περιοδικό Θεολογία. Τόμος ΛΓ΄, Τεύχος, 4, σς. 600-626, 1962.

ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ, Χρήστος. **Οί άπαρχές τής οίκουμενικότητας τής Έκκλησίας**. Θεσσαλονίκη: 1997

ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΣ, Ιωάννης. **Η ερμηνεία της Αγίας Γραφής στην Εκκλησίολογία των Πατέρων.** Οι τρεις πρώτοι αιώνες και η αλεξανδρινή εξηγητική παράδοση ως τον πέμπτο αιώνα, τόμος. Α΄, Αθήνα: Άθως, 1991.

ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΊΟΥ, Κυριακούλα. **Γλώσσα και Ερμηνεία της Καινής Διαθήκης:** Γλωσσολογικές και θεολογικές Ερμηνευτικές Δοκιμές. Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2004

ΠΑΠΑΤΖΙΛΑΚΗ, Γ. Χριστίνα. **Κοινωνικές τάξεις τού Ίουδαισμού καί λαός "οχλος" στή συνοπτική παράδοση.** Διδακτορική Διατριβή. Θεσσαλονίκη: 2008

ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, Στυλιανός. **Πατρολογία**. Τομος Α΄. Αθήνα: Εκδόσεις Γρηγόρη, 2011.

ΠΑΠΑΡΗΓΟΠΟΥΛΟΣ, Κωνσταντίνος. **Τά διδακτικότερα πορίσματα τής ίστορίας τού έλληνικού έθνους.** Τομος. Α΄. Άθήνα: Έρμείας, 2003.

ΠΑΤΡΩΝΟΣ, Γεώργιος**. Ελληνισμός και Χριστιανισμός.** Αθήνα: Αποστολική Διακονία της Ελλάδος, 2016

ΠΑΧΗΣ, Παναγιώτης. **Ή Έννοια τής Περιπλάνησης κατά τήν Δειάρκεια τών Έλληνιστικών Χρόνων.** University of Vermont, 1999. Disponível em: http://users.auth.gr/pachisp/pdf/04.pdf Acesso: 25/09/2021

Περιοδικό, **ΧΡΟΝΙΚΑ**. Τεύχος 182. Νοέμβριος-Δεκέμβριος. ΚΙΣ, 2002,

**_____ΧΡΟΝΙΚΑ**. Τεύχος 32. Οκτώμβριος. ΚΙΣ, 1980.

ΠΕΤΡΟΧΕΙΛΟΣ, Νικόλαος. **Ρωμαίοι καί Έλληνισμός.** Μία διαλεκτική σχέση. ΕΑΔΔ: Άθήνα, 1974. Disponível em: http://thesis.ekt.gr/thesisBookReader/id/13608#page/17/mode/1up. Acesso:10/12/2021.

ΠΛΑΤΩΝ, **Σοφιστής**. Βιβλιοθήκη Αρχαίων Συγγραφέων. Εισαγωγή, Μετάφραση – σχόλια, Δημήτρης Γληνός. Αθήνα Εκδόσεις Ζαχαρόπουλος, 1980.

ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ. **Περί τής Άλεξάνδρου τύχης ή άρετής.** Λόγος Α΄. 5. No tomo de, PLVTARCHI, Shaeronensis. Varia Scripta. QVAE. Moralia VVLGO Vocantvr. Tomo II. Editio Stereotypa. Lipsiae: 1820.

ΣΑΜΠΕΤΑΙ, Ηλίας. **Ίουδαίοι καί Έλληνες.** Διαχρονικοί διαλογισμοί. Άθήνα: Καπόν, 2016

ΣΔΡΑΚΑΣ, Ευάγγελος. **Η Στωική Φιλοσοφία είς τάς συμφοράς του Βίου.** Θεσσαλονίκη Μαίανδρος, 1996.

ΣΚΟΥΤΕΡΗΣ, Κωνσταντίνος. **Ιστορία Δογμάτων:** η ορθόδοξη δογματική παράδοση και οι παραχαράξεις της κατά τούς τρείς πρώτους αιώνες. Αθήνα: Έκδοση Ιδιωτική, 1998

ΣΤΕΦΑΝΙΔΗΣ, Βασίλειος. **Εκκλησιαστική Ίστορία.** Έκδοση Β΄. Αθήναι: 1959.

ΣΤΥΛΙΑΝΟΠΟΥΛΟΣ, Θεόδωρος. **Justin Martyrs Contribution to the Exegetical Tradicion of the Church.** Εν εισηγήσει Α΄ ερμηνευτικού συνεδριου, Αθήναι: 1973

ΤΑΤΑΚΗΣ, Βασίλειος. Η Ελληνική Πατερική και βυζαντινή φιλοσοφία. Αθήνα: Αρμός, 2000.

ΤΡΑΚΑΤΕΛΛΗΣ, Δημήτριος. **Χριστός ο προϋπάρχων Θεός,** Η Χριστολογία της ταπεινώσεως και υπερυψώσεως του Μάρτυρος Ιουστίνου. Αθήνα Δόμος, 1992

ΤΣΑΚΩΝΑΣ, Βασίλης. **Η Χριστολογία του Κατα Ιωάννην Ευαγγελίου**. Αθήνα: 1969,

ΤΣΑΛΑΜΠΟΥΝΗ, Αικατερινη. **Ή Μακεδονία στήν έποχή τής Καινής Διαθήκης.** Θεσσαλονίκη: Πουρνάρα, 2002.

_____**Εξηγητικά.** Θεσσαλονίκη: Δεμέτη, 2013

ΤΣΑΜΗΣ, Γ. Δημήτριος. **Εκκλησιαστική Γραμματολογία:** από τήν αποστολική εποχή ώς τήν άλωση τής Κωνσταντινουπόλεως:Θεσσαλονίκη: Πουρνάρα, 2001.

ΤΣΙΓΙΑΝΝΗΣ, Γεώργιος. **Οι χρησιμοποιούμενες γλώσσες στή νοτιοανατολική Μεσόγειο καί στήν Παλαιστίνη κατ'α τόν Α΄ μ. Χ., αιώνα.** Μέρος Α΄. Περιοδικόν Θεοδρομία. Τεύχος 3. Ιούλιος/Σεπτέμβριος, 2007.

ΦΕΙΔΑΣ, Ιωαν. Βλάσιος. **Εκκλησιαστική Ιστορία Α΄.** Δεύτερη Έκδοση. Αθήναι: 1994.

ΦΙΛΙΑΣ, Γεώργιος. **Λατρεία και Προσευχή στην Πρωτοχριστιανική Εκκλησία και επιδράσεις απὸ την λατρεία και προσευχή της Συναγωγής.** Επιστημονική Επιθεώρηση τού Μεταπτυχιακού Προγράμματος, «Σπουδές στήν Ορθόδοξη Θεολογία». Τόμος Β΄. Επιμέλεια Έκδοσης, Αθανάσιος Αντωνόπουλος. Πατρα: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, 2011

ΦΙΛΙΠΠΙΔΗΣ, Λεωνίδας. **Ιστορία της εποχής της Κ. Διαθήκης εξ απόψεως παγκοσμίου και πανθρησκειακής,** Η Παγκόσμια Προσδοκία Θεανθρώπου Λυτρωτού. Αθήναι, 1958

ΦΩΤΙΟΣ. **ΜΥΡΙΟΒΙΒΛΟΣ 'Η ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ.** (Α'-ΡΝΘ') Αθήνα: Μερετάκης, 2001.

ΦΟΥΓΙΑΣ, Μεθόδιος. **Ή Έλληνιστική 'Ιουδαική Παράδοση.** Αθήνα: Νέα Σύνορα, Λιβάνης, 1995.

.....**Τό Έλληνικό ύπόβαθρο τού Χριστιανισμού.** Άθήνα: Άποστολική Διακονία της Έκκλησίας της Έλλάδος, 1992.

ΧΑΤΖΗΣΤΑΜΑΤΙΟΥ, Σταμάτιος. **Η χριστιανή γυναικα στον ελληνορωμαΪκο κοσμο.** ΕΑΠ, Σχολή Ανθρωπιστικών Σπουδών. Διάλογος Σπουδές στην Θεολογία. Τόμος Ι΄, Πάτρα, 2019

ΧΡΗΣΤΟΥ, Κ. Παναγιώτης. Ἑλληνική Πατρολογία. Τόμος, Β΄. Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, 1978.

_____**Απολογηταί.** Θρησκευτική Ηθική Εγκυκλοπαίδεια. Τομος ΙΙ. Αθήναι: Α. Μαρτίνου, 1962-1968

_____**Ζωή Αληθινή κατά τήν Διαδασκαλίαν Ιγνατίου τού Θεοφόρου.** Θεολογικά μελετήματα αρχαί τής χρισταινικής γραμματείας. Θεσσαλονίκη: Ιδρυμα Πατερικών Μελετών, 1973.

ΧΡΙΣΤΟΠΟΥΛΟΣ, Μ., ΒΕΡΤΟΥΔΑΚΗΣ, Β.; ΜΠΑΖΟΥ, Α. **Άνθολογία κειμένων άπό τή γραμματεία τών έλληνιστικών καί αύτοκρατορικών χρόνων.** Άθήνα: ΣΕΑΒ, 2015. Disponível em: https://repository.kallipos.gr/pdfviewer/

web/viewer.html?file=/bitstream/11419/1576/1/00_master_document.pdf Acesso: 04/12/2020.

**Fontes Originais**

ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ. **Περί τής Άλεξάνδρου τύχης ή άρετής.** Λόγος Α΄. 5. No tomo de, PLVTARCHI, Shaeronensis. Varia Scripta. QVAE. Moralia VVLGO Vocantvr. Tomo II. Editio Stereotypa. Lipsiae: 1820.