

# DESTINATÁRIOS INTERNOS, DESTINATÁRIOS EXTERNOS: O GÊNERO APOLOGIA

Jacyntho Lins Brandão

Universidade Federal de Minas Gerais

## Introdução

Nos dias que se seguiram à recente eleição presidencial, alguns analistas políticos afirmaram que o pecado principal do candidato derrotado (o Senador Aécio Neves) foi “pregar a convertidos”. Essa expressão poderia ser tomada como título desta fala, pois desenha com bastante clareza a situação que pretendo enfocar: a quem preferencialmente se destina o gênero antigo denominado “apologia”?

Para tanto tomarei como *corpus* os discursos apologéticos dos autores gregos cristãos do segundo século, os quais, do ponto de vista da situação que encenam, são dirigidos aos “gregos”, isto é, à comunidade externa ao movimento cristão. Todavia, mais de um estudioso já sugeriu que tais peças poderiam ter como destinatários principais as próprias comunidades cristãs, situação em que sua intenção e os efeitos que pretendem devem ser reavaliados – e, de fato, do que se tem certeza é que tais obras foram consumidas principalmente pelos próprios cristãos, que inclusive as conservaram para a posteridade. Assim, a questão da destinação se impõe e é preciso reavaliar o sentido dos argumentos utilizados, os quais se dirigem, num primeiro nível, aos “outros”, mas, num segundo nível, talvez mais importante, visam aos próprios correligionários, configurando justamente a situação a que me referi: pregar a convertidos.

Antes de mais nada convém recordar que a apologia, enquanto discurso de defesa, constitui uma das espécies do *lógos dikanikós*, o discurso judiciário, de acordo com a divisão da retórica em três gêneros, proposta por Aristóteles. Dessa perspectiva, lançando mão de argumentos ou provas (*písteis*), ela visa a produzir persuasão (*peithó*) e tem como efeito o convencimento (*pístis*), levando a uma deliberação, pelo voto, sobre o que é justo ou injusto com relação ao passado. Trata-se, portanto, de um gênero de discurso inteiramente imerso na efemeridade das circunstâncias do tribunal, que só tem sentido no contexto do contraditório (o *agón*) e cujo objetivo é provocar nos juízes um convencimento de curta duração, pois é preciso que se prolongue não mais que até a emissão do voto (culpado/inocente). Note-se que todos esses traços se aplicam também ao *lógos demegorikós* (deliberativo), com não mais que três diferenças: a deliberação diz

respeito ao futuro, tem em vista o que convém ou não convém, e os votos são dados não por juízes, mas por cidadãos reunidos em assembleia. O paralelo entre as duas situações é importante no sentido de sublinhar a efemeridade dos efeitos pretendidos, já que nos dois casos se trata de ouvir e votar, os dois procedimentos esgotando-se na consecutividade de uma mesma circunstância espaço-temporal. Se, de um lado, isso empresta ao *lógos* uma desmesurada importância, pois tudo depende do efeito imediato que ele produz, por outro lado põe o mesmo *lógos* em suspeição, pela perspectiva de que, em outras circunstâncias de espaço ou tempo, poderia ele produzir o efeito contrário. Uma possibilidade, portanto, de definir o *lógos* retórico seria esta: trata-se de um *lógos* em situação, ou seja, cuja eficácia depende inteiramente do *kairós*.

Da Antiguidade grega recebemos um conjunto pequeno, mas representativo de peças, principalmente dos oradores atenienses, que tudo leva a crer foram realmente pronunciadas na assembleia ou no tribunal, ainda que possam ter sido reescritas para posterior publicação. Mas recebemos também peças retóricas que jamais foram de fato pronunciadas, tendo, portanto, uma função literária. Entre esses dois extremos, encontramos discursos com relação aos quais não se tem como tomar uma decisão taxativa, o mais famoso dos quais, já que nosso foco são os discursos de defesa, a apologia de Sócrates escrita por Platão. A decisão não dirá respeito à forma da apologia, que naturalmente foi dada por Platão, enquanto autor do texto, mas a saber se de fato Sócrates usou os argumentos que, a seu modo, Platão transmite. Neste caso, contamos com um segundo testemunho, o de Xenofonte, que, diferentemente de Platão, não nos fornece uma peça mimética, apresentando Sócrates como o locutor, sem nenhum enquadramento autoral, mas discursos diretos de Sócrates enquadrados em seu próprio discurso.

O que se constata é que nos dois textos há sim uma recorrência dos mesmos argumentos, mas tratados de modo bastante diferente. Conforme Xenofonte, por exemplo, Sócrates teria referido em seu discurso o fato de que, interrogado por Querefonte a seu respeito, o oráculo de Apolo em Delos lhe teria dito que “nenhum homem era mais livre, nem mais justo, nem mais sensato” (*Apologia* 14), um dado que teria tido um efeito adverso, pois, conforme o mesmo Xenofonte, “ao elogiar-se a si próprio diante do tribunal, Sócrates despertou a inveja dos juízes e tornou-os ainda mais veementemente na sua condenação” (*Apologia* 32). Ora, o que Sócrates teria argumentado é que outras personagens ilustres foram tratadas igualmente pelo deus, como Licurgo, que, ao ingressar no templo, ouviu: “hesito se devo chamar-te deus ou homem” (*Apologia* 15). A versão de Platão é mais conhecida: Querefonte interrogara o oráculo perguntando se havia alguém mais

sábio que Sócrates, tendo o deus respondido simplesmente “não”; considerando que nada sabia, mas que o deus não poderia mentir, Sócrates inicia então uma pesquisa, testando os políticos, os poetas e os artesãos, para concluir a verdade da declaração de Apolo: todos esses acreditavam saber algo quando na verdade nada sabiam, apenas Sócrates sabendo que nada sabia, o que o tornava, então, o mais sábio de todos.

Não se trata aqui de julgar qual informação corresponderia mais ao discurso proferido no tribunal nem mesmo qual argumento se poderia considerar melhor ou pior, mas antes que a sofisticação argumentativa do Sócrates de Platão, que condiz com o caráter mimético de sua apologia, tem como destinatários não os juízes na efeméride do julgamento (como contudo se representa), mas provavelmente os discípulos de Sócrates e, mais à frente, os próprios discípulos de Platão, os frequentadores da Academia. Ora, a apologia, neste caso, tem sua função fortemente redirecionada, pois não é dirigida a juízes sorteados dentre a multidão – ou seja, escolhidos ao acaso –, mas a filósofos; melhor, àqueles que Platão chama de filósofos (cujo modelo é Sócrates), os quais, segundo ele, se distinguem justamente de *hoi polloí*, literalmente, “os muitos” ou a “maioria”, nomeadamente a “maioria” dos não filósofos em que se incluíam os juízes que julgaram Sócrates. A argumentação trabalhada na *Apologia* deixa, portanto, de ter a função de produzir um convencimento – uma *pístis* – efêmera, visando ao voto, para pretender a produção de uma *pístis* não propriamente perene, já que a *pístis* é por natureza efêmera (em termos gregos, dependente do *kairós*), mas passa a ter a função de produzir conhecimento (*epístème*) ou uma opinião verdadeira (*dóxa alethés*). Ainda hoje não lemos a *Apologia de Sócrates* por Platão para julgar se Sócrates é culpado ou inocente, mas para confirmar e aprender nosso estatuto de socráticos (ou platônicos), ou seja, mesmo que o discurso encene uma das espécies do *lógos dikanikós*, visa a ter o efeito do *lógos epideiktikós*, ao condenar o vício e louvar a virtude, sem o constrangimento do voto.<sup>1</sup>

A situação dos apologistas cristãos do segundo século tem alguma semelhança com o modelo platônico, embora o caráter mimético dos textos seja mais difícil de determinar, já que não se trata de alguém reproduzindo o que teria sido o discurso de outro. Noutros termos: não é impossível que o discurso tenha sido dirigido aos destinatários externos – mesmo que apenas na forma escrita, pois dificilmente teria sido pronunciado diante das autoridades envolvidas –, mas também não é improvável que já tivesse em vista, desde sua concepção, o público interno das comunidades cristãs. Vou analisar alguns exemplos.

<sup>1</sup> Agradeço a meu colega Wander Emediato essa observação judiciosa de que o *lógos dikanikós*, tirado de seu contexto no tribunal, termina por transformar-se em discurso epidítico.

Os comentadores costumam salientar o quanto é estranha a afirmação com que parece que se abria a segunda das apologias cristãs do segundo século, a de Aristides:

É evidente (*phanerón*) para nós, ó rei, que são três as raças (*géne*) de homens neste mundo, ou seja: os adoradores dos que por vocês são chamados deuses, os judeus e os cristãos; por sua vez, os que veneram muitos deuses em três raças se separam: caldeus, gregos e egípcios – pois estes foram os guias (*arkhegoí*) e mestres (*didáskaloi*) dos restantes povos (*éthnesi*) no culto e adoração dos deuses de muitos nomes.<sup>2</sup>

Ora, considerar “evidente” essa divisão de raças só tem sentido para a própria comunidade a que Aristides pertence, soando um tanto cômica para um receptor externo, neste caso o próprio Imperador de Roma (não sabemos que amplitude ele aplica ao “nós”, se inclusivo ou exclusivo, mas, de qualquer modo, mesmo no segundo caso, afirmar que isso é “claro” só poderia soar estranho). Segundo a informação de Eusébio de Cesareia, quando da estada de Adriano em Atenas e sua iniciação nos mistérios de Elêusis, no inverno de 124-125, um tal Quadrado teria apresentado uma apologia ao Imperador, texto que não se conservou, e “também Aristides, homem de fé dedicado a nossa piedade, de modo semelhante a Quadrado, deixou uma apologia sobre a fé, proferida a Adriano”, e “o seu escrito (*graphé*) foi conservado até hoje por muitos” (EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica* 4, 3, 3). Ora, apesar dessa última declaração, parece claro que Eusébio sabia muito pouco do que informa e apenas de segunda mão. A própria dedução de que a apologia teria sido proferida tendo como destinatário o rei pode ter sido deduzida do fato de que foi escrita como um discurso em defesa diante do Imperador e a observação de que foi conservada por muitos mostra como, de qualquer modo, mesmo que isso seja verdade, o texto ultrapassou a destinação inicial.

De fato, a apresentação dos cristãos como uma terceira raça constitui quase um lugar comum nas comunidades cristãs, a origem desse tipo de raciocínio parecendo remontar à *Proclamação de Pedro*, um texto difícil de datar, mas que parece ter sido escrito nas últimas décadas do século primeiro ou nas primeiras do segundo século, em que se declara que os cristãos devem venerar a Deus de um modo novo, “pois a [raça] dos gregos e

<sup>2</sup> ARISTIDES, *Apologia* 2: φανερόν γάρ ἐστὶν ἡμῖν, ὦ βασιλεῦ, ὅτι τρία γένη εἰσὶν ἀνθρώπων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ. ὧν εἰσὶν οἱ τῶν παρ’ ὑμῖν λεγομένων θεῶν προσκυνηταὶ καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Χριστιανοί· αὐτοὶ δὲ πάλιν οἱ τοὺς πολλοὺς σεβόμενοι θεοὺς εἰς τρία διαίρουσιν αἰετὶ γένη, Χαλδαίους τε καὶ Ἑλλήνας καὶ Αἰγυπτίους· οὗτοι γὰρ γεγόνασιν ἀρχηγοὶ καὶ διδάσκαλοι τοῖς λοιποῖς ἔθνεσι τῆς τῶν πολυωνύμων θεῶν λατρείας καὶ προσκυνήσεως.

dos judeus é antiga, mas vocês, os cristãos, como uma terceira raça (*tritôi génei*), veneram-no de modo novo”.<sup>3</sup> O mesmo argumento é registrado ainda na *Carta a Diogneto*, um documento de datação incerta, mas que tudo leva a crer pertença ao ambiente intelectual da primeira metade do segundo século, em que se repete que a “teosebia dos cristãos” não considera “os chamados deuses pelos gregos”, nem guarda “a superstição dos judeus”, constituindo “esta nova raça (*kainòn toûto génos*) ou modo de vida (*epitédeuma*)” introduzido “na vida agora e não antes”.<sup>4</sup> O fato de que esses dois últimos textos não sejam apologias, mas exortações dirigidas exatamente a um público interno às comunidades cristãs, contribui para reforçar a impressão de que a apologia de Aristides não tem outra finalidade senão atingir seus correligionários – para os quais, sem dúvida, a divisão de raças proposta pareceria evidente –, o texto devendo então ser classificado, como no caso de Platão, como uma apologia literária, ou seja, uma peça mimética cuja função não seria a defesa (de uma acusação que aliás não se explicita qual seja), diante do único juiz que é o Imperador, mas efetivamente uma autêntica pregação aos convertidos – para os quais, inclusive, seria familiar a imagem das três raças que se usa como argumento.<sup>5</sup>

Ora, o argumento (*pístis*) das três raças tem como pressuposto que a terceira delas, como afirma Justino de Roma, seja formada por processos de convencimento, ou seja, é pela *pístis* (fé) que ela é constituída. Kinneavy procedeu a uma meticulosa análise das origens retóricas do conceito cristão de fé (*pístis*), o que tem como um dos principais resultados sublinhar a diferença entre as concepções judaicas tradicionais e as cristãs: assim, “como um conceito analítico e reflexivo” – conclui ele – “persuasão não existe no Antigo Testamento”, sendo justamente a presença de um “elemento comum de persuasão” que aproxima o conceito de *pístis* no cristianismo e na retórica. A base dessa articulação estaria na “presença, em ambas as modalidades de *pístis*”, a retórica e a cristã, das noções de “confiança no orador”, de “promessa de um bem a ser alcançado pelo ouvinte

<sup>3</sup> *Proclamação de Pedro*, apud CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Tapeçarias* 6, 5, 41: ὥστε καὶ ὑμεῖς ὁσίας καὶ δικαίως μανθάνοντες ἃ παραδίδομεν ὑμῖν, φυλάσσεσθε, καινῶς τὸν θεὸν διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμενοι εὐρομεν γὰρ ἐν ταῖς γραφαῖς καθὼς ὁ κύριος λέγει: “ἴδου διατίθειμαι ὑμῖν καινὴν διαθήκη, οὐχ ὡς διεθέμην τοῖς πατράσιν ὑμῶν ἐν ὄρει Χωρήβ.” νέαν ἡμῖν διέθετο· τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά, ἡμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί.

<sup>4</sup> *Carta a Diogneto* 1: Ἐπειδὴ ὁρῶ, κράτιστε Διόγνητε, ὑπερεσπουδακότα σε τὴν θεοσέβειαν τῶν Χριστιανῶν μαθεῖν καὶ πάνυ σαφῶς καὶ ἐπιμελῶς πυνθανόμενον περὶ αὐτῶν, τίτι τε Θεῶ πεποιθότες καὶ πῶς θρησκεύοντες αὐτὸν <τόν> τε κόσμον ὑπερορῶσι πάντες καὶ θανάτου καταφρονοῦσι, καὶ οὔτε τοὺς νομιζομένους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων θεοὺς λογίζονται οὔτε τὴν Ἰουδαίων δεισδαιμονίαν φυλάσσοις, καὶ τίνα τὴν φιλοσοργίαν ἔχουσι πρὸς ἀλλήλους, καὶ τί δήποτε καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα εἰσηλθεν εἰς τὸν βίον νῦν καὶ οὐ πρότερον.

<sup>5</sup> Tratei extensamente desse argumento das três raças nos apologistas gregos do segundo século em BRANDÃO, 2014, p. 81-149.

que livremente dá seu assentimento à mensagem” e, finalmente, de “aquisição de algum conhecimento”, ou seja, o correspondente, respectivamente, aos argumentos (*písteis*) de ordem ética, patética e lógica codificados pelos retores gregos (KINNEAVY, 1987, p. 52).

Tendo em vista essa centralidade que o conceito de “fé” assumiu desde o princípio no imaginário cristão, não seria absurdo admitir que o cristianismo se constituiu como uma “religião retórica” e não como uma “religião filosófica”, o reconhecimento da fundamental importância da retórica para tal constituição sendo prejudicado, provavelmente já desde o segundo século, pela forma negativa como essa disciplina foi tratada pelos filósofos, ou seja, como atinente não à esfera da verdade (*alétheia*), do conhecimento (*gnôsis*) ou da ciência (*epistême*), mas relativa à opinião (*dóxa*) e à crença (*pístis*). Todavia, é exatamente essa dimensão que permite a constituição de uma comunidade que se entende como uma nova raça no contexto do Império de Roma, já que a *pístis* é uma categoria inteiramente mergulhada na temporalidade. Explico-me de forma mais clara: ainda de acordo do Kinneavy, dois dos traços mais relevantes da *pístis* retórica, que também se encontram no conceito cristão, são que ela é “uma decisão livre no sentido de uma mudança (uma conversão)” e “incorpora uma medida de incerteza” (KINNEAVY, 1987, p. 134). Assim, a *pístis* vem a ser uma operação que se realiza inteiramente no tempo, seu grau podendo inclusive nele variar (o que aponta para a importância do *kairós*), ou seja, ainda que o ponto de partida seja uma conversão, que, enquanto mudança, repita-se, supõe um antes e um depois, não se trata de uma aquisição definitiva e para sempre, em virtude da incerteza, em maior ou menor grau, inerente à própria *pístis* (noutros termos: um ouvinte persuadido por um orador, no tribunal ou na assembleia, por exemplo, experimenta sempre a possibilidade de, em ocasiões diferentes, mudar de opinião). Por isso, pode-se dizer que, tomando a noção retórica como um dos seus elementos básicos, a *pístis* cristã constitui uma criação genuína, que não se aplica a outras religiões. Como assevera Buber, trazendo como exemplo o judaísmo antigo, “a fé judaica era tribal, era baseada num contrato pré-existente e envolvia a pessoa por inteiro”, enquanto a “fé cristã, especialmente em Paulo, era individual, baseada em decisão e conversão, e fundamentalmente, embora não completamente, intelectual” (BUBER, 1951, p. 10-11 e 172-173). O que se chama, neste caso, de “fé judaica” corresponde ao termo hebraico *enu-mah*, mais propriamente ‘confiança’, de tal modo que poderíamos dizer que um judeu não necessitava ter “fé” em Iahweh, pois se tratava do deus de Israel, em que competia não exatamente “acreditar”, mas sim “confiar” que ele não abandonaria seu povo. Já a *pístis* cristã, ainda conforme Buber, tendo nascido “fora da experiência histórica das nações”, supunha um

“desafio” para o crente, no nível individual, qual seja: “crer que um homem crucificado em Jerusalém era seu salvador” (BUBER, 1951, p. 172).

Se tivermos presente a centralidade da *pístis* para as práticas cristãs, baseadas no proselitismo, e sobretudo o fato de que se trata de algo que tem como constante apenas a própria instabilidade, a possibilidade de que os escritores cristãos explorem todas as formas discursivas que a retórica antiga acumulara se torna mais justificada. Ao lado do aconselhamento, da exortação, da parênese e de tantas outras espécies destinadas a produzir *pístis* no recebedor, as modalidades do *lógos dikanikós* não seriam desprezadas, inclusive porque mais impactantes. Assim, uma apologia dirigida “contra os gregos”, como era comum que elas identificassem seus destinatários, poderia não passar de uma peça literária cujo alvo estaria nos próprios cristãos, nascidos, crescidos e formados nas tradições gregas que uma *pístis* titubeante incitava a negar.

Consideremos um trecho bastante significativo da primeira *Apologia* de Justino de Roma, escrita provavelmente na segunda metade do segundo século e dirigida ao “Imperador Tito Élio Adriano Antonino Pio César Augusto e a Veríssimo, seu filho, filósofo, e a Lúcio, filho por natureza do César filósofo e de Pio por adoção, amante da *paideia*, e ao sagrado Senado e a todo povo (*démoi*) dos romanos”, o autor apresentando-se assim: “em favor dos homens de todas as raças (*ek pantôs génos anthrópon*) injustamente odiados e caluniados, Justino, filho de Prisco, filho de Báquio, da cidade de Flávia Neápolis, na Síria Palestina, sendo um deles, compus este arrazoado e súplica”.<sup>6</sup> Assim, o que se apresenta é um discurso de defesa de destinação ampla (não menos que aos imperadores, ao senado e a todo o povo romano), o próprio Justino apresentando as credenciais que garantem sua cidadania romana – já que filho e neto de pessoas com nomes latinos. Trata-se de um texto em que os paralelos entre o que dizem os cristãos e as tradições gregas e romanas são usados como argumentos fortes, para justificar o seguinte raciocínio: se dizemos coisas semelhantes ao que dizem vocês, os “gregos”, por que somos perseguidos? Um dos momentos mais destacados desse tipo de argumento encontra-se na passagem abaixo:

<sup>6</sup> JUSTINO, *Apologia* 1: Ἀυτοκράτορι Τίτῳ Αἰλίῳ Ἄδριανῶ Ἀντωνίνῳ Εὐσεβεί Σεβαστῶ Καίσαρι, καὶ Οὐρησίμῳ υἱῶ Φιλοσόφῳ, καὶ Λουκίῳ Φιλοσόφῳ, Καίσαρος φύσει υἱῶ καὶ Εὐσεβοῦς εἰσποιητῶ, ἐραστῆ παιδείας, ἱερά τε συγκλήτῳ καὶ δήμῳ παντὶ Ῥωμαίων, ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων ἀδίκως μισουμένων καὶ ἐπηρεαζομένων, Ἰουστίνῳ Πρίσκου τοῦ Βακχείου, τῶν ἀπὸ Φλαουίας Νέας πόλεως τῆς Συρίας Παλαιστίνης, εἰς αὐτῶν, τὴν προσφώνησιν καὶ ἐντευξίν πεποίημαι. Anote-se que esse cabeçalho levanta sérios problemas com relação ao protocolo exigido nos libelos dirigidos aos imperadores, o que leva diversos comentadores a considerar que “the setting of these two works [as apologias de Justino] is a literary fiction” (BUCK, 1996, p. 59). Para uma visão alternativa, segundo a qual, em que pesem as imperfeições formais, se trata de autênticas apologias, ver THORSTEINSSON, 2012.

O filho de deus, o chamado Jesus, ainda se só um homem de um modo comum (*koinôs*), pela sabedoria (*sophía*) é digno de ser dito filho de deus, pois “pai dos homens e dos deuses” todos os escritores chamam a deus. Mas se de um modo próprio (*idíος*), fora da geração comum (*parà tèn koinèn génesin*), dizemos ter ele nascido de deus, como o *lógos* de deus, como dissemos antes, seja isso comum (*koinòn ésto*) com vocês, os que dizem Hermes ser o *lógos* mensageiro da parte de deus. Mas se alguém o acusa de ter sido crucificado, também isso é comum (*koinòn hypárkhei*) com os antes enumerados filhos sofredores (*pathoûsi huiοίς*) – segundo vocês – de Zeus. Pois deles se contam (*historeítai*) paixões de morte (*páthe toû thanátου*) não semelhantes (*hómoia*), mas diferentes (*diáphora*), de modo que nem com relação ao que há de particular na paixão (*tò idion toû páthous*) aquele parece ser inferior (*héttona*) a estes, mas, como prometemos, uma vez tendo avançado o discurso (*lóγου*) mostraremos ser ele até superior (*kreíttona*) – mais ainda, isso está já demonstrado, pois o que é superior (*kreítton*) se mostra a partir das obras (*práxeon*). E se difundimos ter ele nascido de uma virgem, comum (*koinón*) também isso seja, para vocês, com Perseu. A quem dizemos ele ter feito sadios os coxos, paralíticos e doentes de nascença, e ter ressuscitado mortos, coisas semelhantes (*hómoia*) às ditas que aconteceram com Asclépio também nisso parecemos dizer (*pháskein dóxomen*).<sup>7</sup>

O universo mental que assim se desenha admite diferentes angulações, numa perspectiva de possibilidades complexa. Antes de tudo, existe a alternativa de que Jesus seja comumente humano, caso em que, meramente por sua *sophía*, mereceria ser chamado “filho de deus”, embora não mais que na acepção comum que garante que Zeus/Deus é pai de todos os homens e também de todos os deuses, um epíteto formular que remonta a

<sup>7</sup> JUSTINO, *Apologia* 2, 2: Υἱὸς δὲ θεοῦ, ὁ Ἰησοῦς λεγόμενος, εἰ καὶ κοινῶς μόνον ἄνθρωπος, διὰ σοφίαν ἄξιος υἱὸς θεοῦ λέγεσθαι· πατέρα γὰρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε πάντες συγγραφεῖς τὸν θεὸν καλοῦσιν. εἰ δὲ καὶ ἰδίως, παρὰ τὴν κοινὴν γένεσιν, γεγενῆσθαι αὐτὸν ἐκ θεοῦ λέγομεν λόγου θεοῦ, ὡς προέφημεν, κοινὸν τοῦτο ἔστω ὑμῖν τοῖς τὸν Ἑρμῆν λόγον τὸν παρὰ θεοῦ ἀγγελτικὸν λέγουσιν. εἰ δὲ αἰτίαςαί τοις ἐσταυρῶσθαι αὐτόν, καὶ τοῦτο κοινὸν τοῖς προκατηριθμημένοις παθοῦσιν υἱοῖς καθ’ ὑμᾶς τοῦ Διὸς ὑπάρχει. ἐκείνων τε γὰρ οὐχ ὅμοια τὰ πάθη τοῦ θανάτου ἀλλὰ διάφορα ἱστορεῖται· ὥστε μὴδὲ τὸ ἴδιον τοῦ πάθους ἦττονα δοκεῖν εἶναι τοῦτον, ἀλλ’, ὡς ὑπεσχόμεθα, προίοντος τοῦ λόγου καὶ κρείττονα ἀποδείξομεν, μᾶλλον δὲ καὶ ἀποδέδεικται· ὁ γὰρ κρείττων ἐκ τῶν πράξεων φαίνεται. εἰδὲ καὶ διὰ παρθένου γεγενῆσθαι φέρομεν, κοινὸν καὶ τοῦτο πρὸς τὸν Περσεῖα ἔστω ἡμῖν. ᾧ δὲ λέγομεν χωλοὺς καὶ παραλυτικούς καὶ ἐκ γενετῆς πονηροὺς ὑγίεις πεποικηκέναι αὐτόν καὶ νεκροὺς ἀνεγείρειν, ὅμοια τοῖς ὑπὸ Ἀσκληπιοῦ γεγενῆσθαι λεγομένοις καὶ ταῦτὰ φάσκειν δόξομεν.



Homero e Hesíodo, confirmado por “todos os escritores”.<sup>8</sup> Além desse apelo ao mais comum – expresso no epíteto repetido à exaustão por todos –, pode ser que Justino tenha em vista também a facilidade com que os mesmos escritores chamam de divinos homens simplesmente célebres por sua sabedoria: assim, já Homero qualificava Fêmio de “divino aedo”,<sup>9</sup> ele próprio tendo sido chamado de “divino Homero” num lapso de tempo que remonta pelo menos a Aristófanes<sup>10</sup> e segue pelos séculos afora (conforme a *Antologia palatina*, assim ele seria conhecido em seu epitáfio)<sup>11</sup> – garantindo-nos Platão que o adjetivo podia ser aplicado a poetas, proferidores de oráculos, adivinhos e mesmo a qualquer “homem bom”.<sup>12</sup>

A segunda possibilidade leva ao que é próprio e fora do comum na biografia de Jesus, nomeadamente o nascimento, as curas e a morte. Nessa esfera, admitem-se duas alternativas: aquilo que simplesmente se toma como comum (*koinòn ésto*), ou seja, que Jesus e Hermes sejam tidos como o *lógos* de deus e que Jesus e Perseu tenham nascido de uma virgem; aquilo que se conta sobre Jesus, isto é, fatos que, situados no plano da pluralidade, parecem homólogos ao que se diz sobre os filhos de Zeus, nomeadamente as variadas curas (no caso de Asclépio) e as não menos variadas mortes (como as de Hércules, Dioniso e outros). É importante notar como o apelo ao comum pode justificar o que se diz sobre Jesus: se ele poderia ser acusado de ter sofrido uma morte ignóbil, as variadas mortes padecidas pelos filhos de Zeus, muito mais ignominiosas, deixam-no em vantagem. Em resumo: tudo o que é idiossincrático a respeito de Jesus justifica-se ou porque é comum com o relativo aos filhos de Zeus ou porque, assemelhando-se ao que se diz sobre eles, se mostra a isso superior.

<sup>8</sup> Cf. HOMERO, *Iliada* 15, 47: πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε (dentre outras passagens); HESÍODO, *Teogonia* 47, 457 e 468: Ζῆνα θεῶν πατέρ’ ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν. Como se vê, é a fórmula homérica, tornada tradicional, que Justino cita (πατέρα ἀνδρῶν τε θεῶν τε), com a única diferença de que πατήρ se encontra no acusativo.

<sup>9</sup> HOMERO, *Odisseia* 1, 336: θεῖον ἀοιδόν.

<sup>10</sup> ARISTÓFANES, *Rãs* 1034: ὁ θεῖος Ὀμηρὸς (é a personagem Ésquilo que o qualifica assim).

<sup>11</sup> Cf. *Antologia palatina*, epigramas fúnebres 3: “aqui jaz o divino Homero”.

<sup>12</sup> Cf. PLATÃO, *Mênon* 99c-d, em que se afirma que o adjetivo θεῖος se aplica a “todos os poetas”, do mesmo modo que a proferidores de oráculos e adivinhos – propondo Sócrates que se deva aplicar também aos políticos tidos como sábios, os quais, movidos pela “opinião verdadeira” (ἀληθῆς δόξα) e não por algum conhecimento (ἐπιστήμη), quando falam e agem bem, o fazem porque se encontram em estado de entusiasmo, não porque saibam algo (Ὀρθῶς ἄρ’ ἂν καλοῖμεν θεῖους τε οὓς νυνδὴ ἐλέγομεν χρησιμῶδους καὶ μάντις καὶ τοὺς ποιητικούς ἅπαντας· καὶ τοὺς πολιτικούς οὐχ ἥκιστα τούτων φαίμεν ἂν θεῖους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν, ἐπίπνους ὄντας καὶ κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ, ὅταν κατορθῶσι λέγοντες πολλὰ καὶ μεγάλα πράγματα, μηδὲν εἰδότες ὧν λέγουσιν); essa aplicação é ampliada ainda mais, pois se afirma que tanto as mulheres “chamam de divinos os homens bons” (Καὶ αἱ γε γυναῖκες δήπου, ὧ Μένων, τοὺς ἀγαθοὺς ἀνδρας θεῖους καλοῦσι), quanto “os lacedemônios, quando elogiam algum homem bom, dizem: ‘este é um homem divino’” (καὶ οἱ Λάκωνες ὅταν τιὰ ἐγκωμιάζωσιν ἀγαθὸν ἄνδρα, “Θεῖος ἀνὴρ,” φασίν, “οὔτος”).

O impacto que esse tipo de declaração representa para certa concepção posterior que tem como ponto de partida imaginar que o cristianismo eclodiu num contexto decadente como única possibilidade de salvação fica bem marcado no comentário do jesuíta Daniel Ruiz Bueno, editor dos textos dos apologistas gregos para a *Biblioteca de Autores Cristianos*, em prefácio escrito em 1952:

O caminho que [Justino] inicia é sobejamente perigoso. Modernamente, esgrimiou-se incansavelmente essa comparação como arma para negar não só a divindade, como até a originalidade do cristianismo. Na verdade, São Justino não busca senão formas de fazer-se compreender por mentes pagãs, às quais quer, na medida do possível, falar em sua própria língua; mas ele sabe perfeitamente que sua fé está infinitamente acima da filosofia e, mais ainda, acima das aberrações da mitologia. Não nos detenhamos, pois, nas analogias que aqui estabelece São Justino. (RUIZ BUENO, 1952, p. 169)

Como ressaltai em outro trabalho, além de entender que Justino escamoteia aquilo em que acredita e de desconsiderar o valor dos recursos retóricos próprios da apologia, esse tipo de postura desconsidera que os apologistas, como todos os cristãos, encontram-se inteiramente mergulhados no mundo romano – a ponto de se poder dizer que o próprio cristianismo é uma religião romana, a última criação do mundo romano, aliás, a criação romana que conheceu historicamente mais sucesso. Mas para o que quero chamar atenção é para o fato de que, se efetivamente esse tipo de aproximação poderia ter um efeito forte caso fosse dirigida aos “gregos”, um efeito mais verossímil teria se admitirmos que se trata de “pregar aos convertidos”, o sentido da mensagem mudando radicalmente: em vez do que se lê num nível superficial (se dizemos coisas semelhantes às que dizem vocês, gregos, por que somos perseguidos?), o argumento mais relevante seria: nem por dizermos o que dizemos sobre Jesus, deixamos de ser romanos, pois não dizemos nada tão diferente assim do que é a todos “comum”. Para uma comunidade marginal, que inclusive se vê como marginal ao recusar uma parte das atividades sociais compartilhadas – a frequência a teatros e estádios, a participação no culto dos deuses e, sobretudo, ao Imperador –, para os membros de uma comunidade que se percebe e é percebida pela sociedade como marginal essa garantia de pertença ao mundo em que vive devia ter um papel extremamente importante. Justino e outros de seus colegas, que na mesma época assumem o título de filósofos, o que fazem é, por igual, reivindicarem o pertencimento ao mundo romano em que vivem.

Para concluir, resta dizer que, mesmo que os textos possam ter tido de fato os destinatários que representam, as apologias, enquanto conservadas e lidas extensamente pelas comunidades cristãs, terminaram por produzir – e pode-se dizer que ainda produzem, gerando leituras enviesadas, como a de Ruiz Bueno – o efeito das apologias literárias, isto é, ainda que representem discursos judiciais, têm o efeito dos discursos epidíticos, não sendo impossível que tenham sido concebidas como peças cuja função seria exatamente essa: a de pregar a convertidos.

## REFERÊNCIAS

- Antologia palatina.** Traducción de Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Gredos, 1978.
- ARISTIDES. **L'apologia di Aristide.** Introduzione, versione dal siriano e commento di Costantino Vona. Roma: Facultas Theologica Pontificii Athenai Lateranensis, 1950. (Lateranum NS 16)
- ARISTOPHANE. **Comédies (Les Thesmophories, Les grenouilles).** Texte établi et traduit par Hilaire van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1974.
- ARISTOPHANE. **Oeuvres.** Texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1948.
- ARISTOTE. **Rhétorique.** Texte établi et traduit par Mederic Dufour. Paris: Les Belles Lettres, 1991.
- BRANDÃO, J. L. **Em nome da (in)diferença.** O mito grego e os apologistas cristãos do segundo século. Campinas: Editora Unicamp, 2014.
- BUBER, M. **Two types of faith.** Trad. Norman P. Goldhawk. New York: Macmillan, 1951.
- BUCK, P. L. Justin Martyr's *Apologies*: Their number, destination, and form. **Journal of Theological Studies**, NS, v. 54, n. 1, p. 45-59, 2003.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE. **Les Stromates.** Vol. 1-2. Texte grec de Claude Mondésert, traduction et notes de Marcel Caster et Claude Mondésert. Paris: Du Cerf, 1951-1954.
- EUSÉBIO DE CESAREIA. **História eclesiástica.** Trad. das Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE. **Histoire ecclésiastique.** Texte et traduction de G. Bardy. Paris: Du Cerf, 1967.
- HESÍODO. **Teogonía.** Introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- HÉSIODE. **Théogonie, Les travaux et les jours, Le bouclier.** Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- HOMERE. **L'Odysée:** poésie homérique. Texte et traduction par Victor Bérard. Paris: Les Belles Lettres, 1946-1974.
- HOMER. **The Iliad of Homer.** Edited with introduction and commentary by M. M. Willcock. London: St Martin's Press, 1984.
- HOMER. **Homeri Odyssea.** Ed. P. von der Mahll. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962.

- JUSTINUS MARTYR. **Apologia 1, Apologia 2, Dialogus cum Tryphone**. Ed. E. J. Goodspeed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915.
- JUSTINO MARTIR. Apologia 1, Apologia 2. In. RUIZ BUENO, Daniel. **Padres apologetas griegos** (s. II). Introducciones, texto griego, versión española y notas de D. Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- KINNEAVY, J. L. **Greek rhetorical origins of Christian faith**. An inquiry. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- PLATO. **Platonis opera**. Recognovit breuique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxford: Clarendoniano, 1984.
- RUIZ BUENO, D. **Padres apologetas griegos (s. II)**. Introducciones, texto griego, versión española y notas de D. Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- THORSTEINSSON, R. M. The literary genre and purpose of Justin's *Second Apology*: A critical review with insights from ancient epistolography. **Harvard Theological Review**, v. 105, n. 1, 91-114, 2012.
- XENOPHON. **Xenophontis opera omnia**. Ed. E. C. Marchant. Oxford: Clarendon Press, 1971.