

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO - UFES

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS - CCHN

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES POLÍTICAS - PPGHIS

CAROLLINE DA SILVA SOARES

O CONFLITO ENTRE O PAGANISMO, O JUDAÍSMO E

O CRISTIANISMO NO PRINCIPADO

Um estudo a partir do *Contra Celso*, de Orígenes

Vitória

2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO - UFES

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS - CCHN

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES POLÍTICAS - PPGHIS

CAROLLINE DA SILVA SOARES

O CONFLITO ENTRE O PAGANISMO, O JUDAÍSMO E

O CRISTIANISMO NO PRINCIPADO

Um estudo a partir do *Contra Celso*, de Orígenes

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas, sob orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva.

Vitória

2011

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)  
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

---

Soares, Carolline da Silva, 1982-

S676c O conflito entre o paganismo, o judaísmo e o cristianismo no principado :  
um estudo a partir do Contra Celso, de Orígenes / Carolline da Silva Soares. –  
2011.

211 f. : il.

Orientador: Gilvan Ventura da Silva.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito  
Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Orígenes, 183ou186-252ou254. Contra Celso. 2. Cristianismo. 3.  
Judaísmo. 4. Paganismo. 5. Roma. I. Silva, Gilvan Ventura da, 1967-. II.  
Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e  
Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

---

CAROLLINE DA SILVA SOARES

O CONFLITO ENTRE O PAGANISMO, O JUDAÍSMO E  
O CRISTIANISMO NO PRINCIPADO

Um estudo a partir do *Contra Celso*, de Orígenes

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas.

Aprovada em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2011.

Comissão Examinadora:

---

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Orientador

---

Prof. Dr. Fábio Faversani  
Universidade Federal de Ouro Preto  
Membro

---

Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Membro

---

Prof. Dr. Sebastião Pimentel Franco  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Membro Suplente

*À minha mãe, Sandra, por todo apoio, dedicação e amor, e à minha sobrinha e afilhada Ana Júlia, alegria da minha vida.*

## AGRADECIMENTOS

É com grande prazer que chegamos ao final do nosso trabalho de dissertação de mestrado. A prática da pesquisa histórica é, muitas vezes, uma atividade solitária e reclusa. No entanto, cabem a nós, pesquisadores, sempre estarmos abertos e propensos aos diálogos com os amigos e colegas da academia. Estes debates se mostraram muito profícuos e importantes na elaboração das nossas ideias e argumentações ao longo de todo o processo de pesquisa, desde a graduação e a iniciação científica até a finalização desse trabalho. Dessa maneira, apesar de ser impossível agradecermos a todos que nos ajudaram a concluirmos esse percurso, tecemos aqui a nossa sincera gratidão a todos aqueles que, direta ou indiretamente, contribuíram para que essa pesquisa se tornasse possível.

Agradecemos, em especial, ao Professor Doutor Gilvan Ventura da Silva, por toda atenção, dedicação e créditos que nos concedeu ao longo dessa jornada de pesquisa, principiada em 2004, com a iniciação científica. Seu comprometimento e conhecimento foram fundamentais para o nosso crescimento como historiador e para nosso desenvolvimento intelectual, de maneira geral.

Aos professores doutores Michael Soubbotnik e Sérgio Alberto Feldman, pelas observações e sugestões recomendadas na Banca de Qualificação. Em especial ao professor Feldman, por se mostrar disposto a colaborar, sempre que possível, com as nossas dúvidas acadêmicas e pela amizade.

Agrademos, indistintamente, a todos os professores do curso de História da UFES pelas contribuições intelectuais que apreendemos das disciplinas ministradas na graduação e no mestrado.

Ao Professor Doutor Fábio Faversoni, pela paciência e recomendações nos Seminários de Dissertação, quando ainda nosso trabalho não passava de um projeto.

Ao querido amigo, Belchior Monteiro Lima Neto, pelo apoio e amizade, quase irmandade, de tantos anos. Agradeço pela companhia constante na graduação, na iniciação científica, no mestrado, nos cursos de língua estrangeira, nas viagens que fizemos por conta do mestrado, pelas conversas, que contribuíram grandemente para o nosso crescimento intelectual, pelos momentos de preocupações, de angústias e, principalmente, pelos de alegria.

Aos colegas do grupo de pesquisa em História Antiga, com os quais compartilhamos conversas, experiências e empréstimos de material, a Thiago Brandão Zardini, Juan Pablo Sena Pera, Alessandra André, Giovanna Entringer, Fernanda Coimbra, Geciane Nascimento, Simone Rezende, Ludimila Caliman Campos, Hariadne da Penha Soares e, em especial, à Ana Gabrecht, pela disposição em ajudar, e à Érica Christyane Morais da Silva, pela desmedida colaboração em envio de materiais.

Aos amigos do meio acadêmico com os quais partilhamos experiências e idéias acerca da História e do nosso ofício de historiador, além de muitos momentos inesquecíveis e especiais, a Edivaldo Aragão, Heron Pereira, Karulliny Siqueira, Heloísa Ferreira, Mônica Araújo, Vinícius Milanesi, Luiz Eduardo Formentini, Jória Scolforo, Victor Mazzei, Lívia Rangel, Fabiano Souza, Lorena Zem-El Dine e, principalmente, a Leonardo Baptista, amigo de todas as horas e que sempre nos apoiou nessa jornada.

À funcionária da secretaria do programa de pós-graduação, Ivana Lorenzoni, pela amizade, apoio, carinho e paciência constante que sempre nos dispensou.

À funcionária da Biblioteca Central da UFES, Isabel Eugenia Nascimento, pela atenção e prontidão com que sempre fomos atendidos na ocasião que necessitamos da permuta de livros entre as Universidades.

Aos funcionários da Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo e da Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, pela atenção que nos dispensaram.

Àqueles a quem ministramos aulas, durante nosso estágio de docência superior no curso de História da Universidade Federal do Espírito Santo, agradecemos pela experiência valiosa em sala de aula.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (FAPES), por nos ter fornecido bolsa de estudos, de grande importância para o bom andamento da pesquisa.

Agradecemos, ademais, às pessoas que, desvinculadas da academia, também contribuíram de alguma forma para o resultado de nossa pesquisa:

Aos meus pais, Sandra Lúcia da Silva Soares e Israel Marques Soares, por todo apoio, compreensão e amor incondicional; à minha irmã, Catherine da Silva Soares; à minha avó, Carolina Marques Soares; às tias Sueli Penha da Silva Leite e Lidia Maria da Silva; à prima Jamile Soares Caliman e, em especial, à minha sobrinha Ana Júlia e à Hannah, pelos momentos de brincadeiras e diversão.

Às amigas que compartilharam conosco a mesma “república”, à Lorena Rodrigues, Margaret Komori, Viviane Mendonça e Kamilla Carvalho, pelo apoio e carinho, e à Izabel Marianelli, Luciana Bezerra e Sânia Gaigher, pela amizade duradoura, apesar das ausências.

À Promotora de Justiça e ex-chefe, Dr<sup>a</sup>. Lucimara Marques Adami, pelo carinho e apoio que nos dispensou quando decidimos entrar para o curso de História e pela amizade e consideração que sempre demonstrou para conosco.

A Denis Campos Rodrigues, por todos os momentos que compartilhamos juntos, sejam eles de alegria ou de dificuldades, os quais subemos superar e sairmos mais fortes e unidos. Agradecemos enormemente, também, pelo amor, apoio e paciência incondicional pelo tempo que, inevitavelmente, não passamos juntos.



*A função do historiador é lembrar a sociedade daquilo que ela quer esquecer.*

(Peter Burke)

*Amo a História. Se não amasse, não seria historiador. Fazer a vida em duas: consagrar uma à profissão, cumprida sem amor; reservar outra a satisfação das necessidades profundas – algo de abominável quando a profissão que se escolheu é uma profissão de inteligência. Amo a história e é por isso que estou feliz por vos falar, hoje, daquilo que amo.*

(Lucien Febvre)

## RESUMO

Essa dissertação versa acerca do conflito sócio-político e religioso existente entre o paganismo, o judaísmo e o cristianismo no Império Romano durante a época do Principado (séculos I-III). Este conflito é tratado de forma singular na obra intitulada *Contra Celso*, do presbítero cristão Orígenes, datada do século III d.C. Este trabalho de Orígenes configura-se como uma apologia e é uma refutação à composição do filósofo pagão Celso, intitulada *Palavra Verdadeira* (Αληθης Λογος). O filósofo, como membro e representante da elite pagã greco-romana do século II d.C., atacou veementemente o cristianismo e o judaísmo. O Αληθης Λογος de Celso nos é acessível hoje apenas pela refutação de Orígenes que, para responder às acusações do pagão, transcreveu vários trechos da *Palavra Verdadeira* em sua apologia. As hipóteses do nosso trabalho estão relacionadas a duas ideias principais: 1) a de que o paganismo e, sobretudo, o judaísmo são as principais alteridades frente ao cristianismo primitivo, as quais colaboraram para que Orígenes cunhasse uma identidade cristã distinta de judeus e pagãos; e, 2) os denominados *judaizantes*, no III século, representaram o principal obstáculo, segundo o presbítero, para o estabelecimento de uma identidade cristã mais consolidada, uma vez que os *judaizantes* eram indivíduos localizados na fronteira entre o cristianismo e o judaísmo. Além disso, afirmamos que a problemática existente entre o cristianismo, o judaísmo e o paganismo no *Contra Celso* contribuiu para a defesa e a fixação das identidades cristã e pagã na época do Principado.

## ABSTRACT

This dissertation concerns about the socio-political and religious conflict between paganism, Judaism and Christianity, in the Roman Empire during the time of the *Principatus* (centuries I-III). This conflict is presented in a unique way in a work entitled *Against Celsus*, of the Christian priest Origen, dating from the third century A.D. This work of Origen appears as an apology is a refutation at the composition of the pagan philosopher Celsus, entitled *True Word* (Αληθης Λογος). The philosopher, as a member and representative of the pagan Greco-Roman elite of the second century A.D., vehemently attacked Christianity and Judaism. The Αληθης Λογος of Celso is accessible to us today only by the refutation of Origen that, to answer charges of pagans transcribed several excerpts from the *True Word* in his apology. The hypotheses of our study are related to two main ideas: 1) the paganism and, especially, the Judaism are the main otherness front of the primitive Christianity, which Origen worked to coin a distinct Christian identity of Jews and pagans; and, 2) the so-called *Judaizers* in the III century, represented the main obstacle, according to the priest, for the establishment of a Christian identity more consolidated, as the *Judaizers* were individuals located on the border between Christianity and Judaism. Moreover, we state that the issue between Christianity, Judaism and paganism in *Against Celsus* contributed to the defense and the establishment of Christian and pagan identities at the time of the *Principatus*.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO 1 - A problemática religiosa: o judaísmo e o cristianismo diante do paganismo no Principado.....	
Principado.....	28
Os sistemas de crença pagãos: culto cívico, culto imperial e cultos de mistério.....	31
O judaísmo e o cristianismo no Império Romano.....	44
Judeus e cristãos: o embrião de uma distinção.....	60
Judaísmo e cristianismo: do <i>Spätjudentum</i> aos “caminhos que não se separam”.....	78
CAPÍTULO 2 - Celso e a refutação pagã do cristianismo.....	
Um autor obscuro.....	86
A reconstrução do texto de Celso.....	98
As acusações de Celso ao cristianismo.....	108
Αληθης Λογος: uma defesa da identidade greco-romana.....	126
CAPÍTULO 3 - Orígenes e a distinção do cristianismo diante do paganismo e do judaísmo.....	
judaísmo.....	132
Orígenes: vida, obra e pensamento.....	134
Manuscritos, edições e traduções do <i>Contra Celso</i> .....	152
A refutação de Orígenes e a diferenciação entre cristãos, judeus e pagãos.....	161
Orígenes: a fixação de uma identidade cristã no século III.....	175
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	185
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	194

## INTRODUÇÃO

Nossa finalidade nessa dissertação é compreender a importância e a especificidade dos escritos do filósofo pagão Celso e do presbítero cristão Orígenes por meio da obra *Contra Celso*. E, mediante esta, entender o conflito entre as três principais crenças presentes no Império Romano no período do Principado, a saber, o paganismo greco-romano, o judaísmo e o cristianismo, bem como a formação das identidades pagã e cristã nos séculos II e III.

Com tal objetivo, nos filiamos à denominada Nova História Cultural, que se desenvolveu a partir da década de 1980. Esta surgiu como um “grande refúgio” da História das mentalidades, de seus temas e objetos. A *História Cultural* buscou “defender a legitimidade do estudo do ‘mental’ sem abrir mão da própria História como disciplina específica, buscando corrigir as imperfeições teóricas que marcaram a corrente das mentalidades da década de 1970” (VAINFAS, 2002).

A *História Cultural* é marcada por diversas características. Entre elas podemos citar a rejeição ao conceito de mentalidades, como descrito anteriormente; a apresentação como um tipo de História distinta da antiga *História da Cultura*; a preocupação em resgatar, de forma mais explícita, o papel das classes sociais, da estratificação e do conflito social; o pluralismo, apresentando caminhos alternativos para a investigação histórica, o que, de acordo com Vainfas (2002), implica, muitas vezes, uma série de desacertos e incoerências igualmente presentes na *História das Mentalidades*.

Há três maneiras distintas de tratar a História Cultural. Três são os principais eixos de pesquisa atualmente em voga: a da chamada Escola Inglesa, cujos maiores ícones são Eric Hobsbawm e Edward Thompson; a de uma abordagem polifônica de cultura, consagrada por

Carlo Ginzburg; e a desenvolvida por autores franceses como Roger Chartier e Michel de Certeau, ligada à ideia do mundo como representação (BARROS, 2005; VAINFAS, 2002).<sup>1</sup>

É nesta terceira “maneira” de se fazer História Cultural que nosso trabalho se encaixa. Utilizaremos, sobretudo, os trabalhos de Roger Chartier e seu conceito de *representação* como norte teórico à nossa dissertação, além de relacionar este conceito com as relações de poder, os processos de estigmatização e de formação e fixação das identidades.<sup>2</sup>

Chartier discorda de vários aspectos da História das mentalidades, como do seu apego à longa duração, ao quantitativismo, ao viés psicologizante. Afasta-se não só da História das mentalidades, como também da História Social de tradição francesa. Chartier se rebela contra a “tirania do social”, defendendo “a necessidade de buscar-se o social em conexão com as diferentes utilizações do equipamento intelectual disponível” (VAINFAS, 2002).

A postura de Chartier parte de quatro elementos: 1) da crítica à noção de *mentalidades*; 2) da crítica do enfoque geertziano; 3) da aceitação de algumas premissas de Pierre Bourdieu; 4) da fidelidade, apesar de tudo, da História encarada como ciência social, por meio da qual se volta contra os representantes mais radicais da “virada linguística”, como Hayden White (CARDOSO, 2000).

Para a elaboração de caminhos conceituais que guiem a pesquisa dessa História Cultural, Chartier recorre à contribuição de vários autores que, de modo cumulativo, tornaram conceitos como os de “representações coletivas” e “apropriação” operacionalizáveis.

Apesar da proposta de Chartier se insurgir contra a “tirania do social”, este historiador não rejeita totalmente o viés social. Ele sugere uma *História cultural do social*. Assim,

---

<sup>1</sup> Os textos teóricos escritos por Chartier durante os anos 1980 ressoam inquietações do campo intelectual francês, em particular do campo dos historiadores. Esses textos, por um lado, constataam uma disciplina histórica vigorosa, porém cheia de incertezas; por outro, procuram firmar um novo momento e um novo projeto intelectual para a História Cultural, insistentemente entendida pelo autor como diversa e distante da história das mentalidades praticada pela terceira geração dos integrantes da revista *Annales* (CARVALHO, 2005).

<sup>2</sup> Chartier inicia sua carreira como assistente de história moderna na universidade de Panthéon-Sorbonne (Paris I), publicando, entre 1969 e 1971, diversos artigos sobre a Academia de Lyon no século XVIII e sobre a história do livro, culminando na publicação do texto “O livro: uma mudança de perspectiva”, em co-autoria com Daniel Roche, em 1974, na clássica trilogia de Jacques LeGoff e Pierre Nora, *Faire de l'histoire*. Mesmo diante de variadas e novas inquietações, é fiel à tradição cultural dos *Annales* (CARVALHO, 2005).

segundo as declarações do próprio Chartier (1987), o principal objeto da História Cultural é “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”.

As representações são entendidas como classificações e divisões que organizam a apreensão do mundo social como categorias de percepção do real. As representações são variáveis segundo as disposições dos grupos ou classes sociais; aspiram à universalidade, mas são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam. As representações não são discursos neutros: produzem estratégias e práticas tendentes a impor uma autoridade, uma deferência, e mesmo a legitimar escolhas. Ora, é certo que elas colocam-se no campo da concorrência e da luta. Nas lutas de representações tenta-se impor ao outro ou ao mesmo grupo sua concepção de mundo social: conflitos que são tão importantes quanto as lutas econômicas; são tão decisivos quanto menos imediatamente materiais (CHARTIER, 1987).

Mais que o conceito de mentalidade, que foi tido como vago e impreciso, o conceito de representação permite articular três modalidades da relação com o mundo social, como ressalta Chartier (1987):

Em primeiro lugar, o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos; seguidamente, as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição; por fim, as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns ‘representantes’ (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade.

Observamos, assim, a abertura de dois caminhos teórico-metodológicos plausíveis para o estudo das representações coletivas: 1º) estudar a construção de identidades sociais a partir do confronto entre as representações impostas por aqueles que detêm o poder de classificar e nomear, e as representações construídas pela própria comunidade, seja

passivamente, seja resistindo à imposição; e, 2º) estudar a capacidade do grupo de fazer com que se reconheça sua existência a partir da exibição de uma unidade moldada pela representação (CARVALHO, 2005).

Segundo essa proposta, a História Cultural faz um duplo “retorno útil ao social”, lançando o olhar para o choque de forças sociais que move as “lutas de representações” e lançando o olhar para a capacidade que o grupo tem de se fazer reconhecer como unidade e identidade (CHARTIER, 2002).

O duplo caminho de pesquisa ressalta novamente o próprio objeto da História Cultural tal como Chartier a entende: por um lado, como análise do trabalho de representação, de classificação e de exclusão, produzidas na luta através de práticas políticas, sociais, discursivas, as quais constituem as configurações e as demarcações do mundo social; por outro, como análise da construção de sentido, atentando para as práticas produtoras de divisões e para as práticas de apropriação, sempre plurais, múltiplas e socialmente determinadas (CHARTIER, 1987).

O conceito de representações coletivas proposto por Chartier contribui para a formulação renovada do estatuto do real, não mais entendido como oposto às representações. É contra os autores que concluíram que a História seria equivalente à ficção – pelo fato de o discurso histórico ser sempre uma narrativa que mobiliza, de alguma maneira, representações do real – que Chartier dirige uma série de críticas. Chartier lembra, contra Hayden White e seus seguidores, que a História, embora tenha uma forma narrativa, não é Literatura, devido a uma dupla dependência: em relação ao arquivo e em relação aos critérios de cientificidade e às operações técnicas próprios da disciplina (CARVALHO, 2005).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> No domínio da História, as teses pós-modernas ganharam força e se difundiram, sobretudo, com os trabalhos de Hayden White. Para este historiador a História é apenas um gênero literário como tantos outros. No julgamento de White (1995), “os historiadores em geral, por mais críticos que sejam de suas fontes, tendem a ser ingênuos contadores de histórias”.



De fato, a História é a única disciplina que tem a ambição de enunciar o que aconteceu; graças às técnicas próprias da “operação histórica” (seguindo Michel de Certeau), é possível reconhecer as falsificações e denunciar falsários, separando o verdadeiro do falso através de um saber controlável e verificável. Com de Certeau, Chartier entende que a História é uma prática científica, um saber controlado com operações técnicas específicas, porém um saber limitado pelo “lugar social” de onde se fala. Abandonar a “intenção de verdade” é deixar o campo livre a toda a sorte de falsificadores (CHARTIER, 2002).

Esses apontamentos informam que “Chartier é um autor preocupado com o *status* científico da disciplina histórica, com sua intenção de verdade, com sua operação técnica particular e seu rigor conceitual cumulativo” (CARVALHO, 2005).

Na Nova História Cultural, ou numa variação, a História Cultural do Social, a “fixação das identidades é um processo que depende sempre da maneira pela qual um determinado grupo concebe, interpreta ou representa o seu mundo” (SILVA, 2004). Disso resulta uma interdependência entre os conceitos de representação e de identidade.

Estamos em consonância com os interacionistas simbólicos que entendem que a identidade “é formada a partir de uma interação entre o ‘eu’ e a sociedade, o que a situa na confluência entre a esfera pessoal, interior e a esfera pública” (SILVA, 2004). Para simplificar, entendemos a identidade como sendo: construção, efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo (dando ideia de movimento, transformação), instável, contraditória, fragmentada; ligada a sistemas de representação simbólica (uma forma de atribuição de sentido). Em contrapartida a identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, homogênea, definitiva, acabada (SILVA, 2000).

Como as representações, as identidades constituem sistemas simbólicos. São modalidades particulares de fundação de sentido para a realidade. A identidade está em estreita dependência com a diferença. São vistas como mutuamente determinadas. As

identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença. Essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas simbólicos de representação quanto por meio de formas de exclusão social. A identidade, pois, “não é o oposto da diferença: a identidade *depende* da diferença” (WOODWARD, 2000).

Assim, a definição da identidade e da diferença está sujeita a vetores de força, a relações de poder. Ambas “não são simplesmente definidas, elas são impostas [e] não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas” (SILVA, 2000).

Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com as relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder (SILVA, 2000).

Assim, concordamos com as enunciações de Jovchelovitch (1998) acerca da positividade da alteridade, a qual argumenta que o mundo contemporâneo tende a tratar a alteridade de forma negativa, o que não explica o problema em si. A autora propõe que a alteridade deve ser tratada, também, de forma positiva, uma vez que é nessa positividade que residem os elementos fundantes de toda a vida psíquica e social. Pois “sem a diferença do mundo externo não se produzem os parâmetros que possibilitam ao ‘eu’ a construção de seu próprio sentido, isto é, não apenas sua existência, mas principalmente sua identidade”.

Quando nos referimos às relações de poder aproximamos, destarte, de termos da História Política. A Histórica Política, nos últimos tempos, vem sofrendo uma renovação de

sua produção.<sup>4</sup> A maior contribuição nesse campo foi dada por Michel Foucault. A metodologia de Foucault, denominada genealogia, constitui-se no “reconhecimento e justaposição de diferenças na busca da manifestação de poder que permeia todas as relações sociais” (HUNT, 1992). Como assinala Andrade (2004):

Esse poder, que não realiza coerção, que não se exerce em busca de uma obediência ao chefe, este poder está em toda parte. Está no movimento das penas e teclados, dos pinceis e das mãos; está nas coisas, no modo como se articulam mundos apropriando-se das coisas e em torno delas; está no jardim de infância, na porta da igreja, na sala de jantar. A política, neste caso, não é o jogo das tramitações e diplomacias entre o estado e a sociedade, mas antes disso, ela é o princípio organizador da sociedade mesma, o começo dos discursos e dos silêncios.

Para Foucault, os poderes se exercem em níveis variados e em pontos diferentes da rede social. Efetivamente, “aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos principais efeitos do poder” (FOUCAULT, 1979).

Norbert Elias compartilha, em alguns aspectos, a mesma visão das relações de poder de Michel Foucault. Segundo o sociólogo alemão, o poder é um atributo das relações sociais, é um fruto do contato entre os indivíduos e das suas ações a todo instante, sejam elas no campo político, econômico, cognitivo, etc. (ELIAS; SCOTSON, 2000).

Assim, nos reportamos ao conceito de estigmatização. Em um determinado contexto, em uma determinada sociedade, grupos que se encontram em uma posição social superior – ou seja, que possuem o poder de estigmatizar, representar de forma depreciativa – forjam uma “auto-imagem bastante elevada de si mesmos ao mesmo tempo em que exercem a discriminação contra os inferiores como parte de uma estratégia de manutenção do *status quo* dos quais são os principais beneficiários” (SILVA, 2004). O desvio social, assim, é concebido

---

<sup>4</sup> Os clássicos de outras épocas vêm sendo revisitados e também novos trabalhos no campo da História Cultural tem surgido como resultado desse movimento (GOUVÊA, 1998).

numa relação de poder, exercida sobre aqueles que são vistos como deploráveis, “anormais”, indignos, impuros e capazes de contaminar.<sup>5</sup>

Os grupos envolvidos na disputa do poder participam de uma troca de representações, isto é, configura-se uma luta de representações, a qual se efetua por meio de estigmas, de rótulos depreciativos. Assim, sempre se vê “membros de um grupo estigmatizando os de outro, não por suas qualidades individuais como pessoas, mas por eles pertencerem a um grupo coletivamente considerado diferente e inferior ao próprio grupo”. Além disso, “afixar o rótulo de *valor humano inferior* a outro grupo é uma das armas usadas pelos grupos superiores na disputa de poder, como meio de manter sua superioridade social” (ELIAS; SCOTSON, 2000).

Os estigmas forjados por determinado grupo dominante – auto-denominado superior e melhor – são impostos a outro grupo – considerado inferior e sem qualidades. É dessa forma que se efetiva o processo de estigmatização entre grupos. Utilizamos, destarte, o conceito de *sociodinâmica da estigmatização*, isto é, quando um grupo tem o poder e as condições de “lançar um estigma sobre o outro” (ELIAS; SCOTSON, 2000). A eficácia da estigmatização encontra-se na fixação de rótulos que *grosso modo* podem ser classificados em estereótipos e preconceitos.<sup>6</sup>

A palavra “outro” geralmente se aplica somente àqueles que estão excluídos, e implicitamente subordinados ao grupo de pessoas que supostamente se consideram possuidoras e donas das ideias dominantes. O poder dominante constroi “o outro”, tanto como

---

<sup>5</sup> A distinção entre *puro* e *impuro* faz parte das *representações coletivas*, as quais dão à vida social a sua razão e o seu impulso (AUGÉ, 1994). Para uma apreensão maior acerca dessa temática, ver a obra *Pureza e Perigo* (1991), de Mary Douglas.

<sup>6</sup> Segundo Silva (2004) “os estereótipos podem ser definidos [...] como esquemas mentais próprios do senso comum que simplificam uma realidade muito mais complexa, tornando-a inteligível pela eleição de determinadas características reducionistas que identificam, do exterior, uma coletividade”. Enquanto o conceito de preconceito significa “um julgamento positivo ou negativo formulado sem exame prévio e sem reflexão crítica a respeito de um indivíduo ou de um grupo, havendo sempre a tendência a se considerar o pior comportamento detectável no grupo contra o qual se exerce a discriminação como a média, o padrão, dos comportamentos dos indivíduos que o compõem, ao passo que a melhor qualidade encontrada no grupo que se discrimina é igualmente eleita como a regra válida para todo o grupo” (SILVA, 2004).

depreciado quanto como desejado. Ser “outro” é ser objeto de fabricação de alguém diferente, e não um sujeito com poder e voz. Sua presença mesma se constitui numa ameaça ao *status quo*, provocando medo em relação ao caos que eles podem trazer à ordem existente (JOFFE, 1998).

A habilidade para rotular é, assim, um importante aparelho simbólico à disposição dos que se encontram em uma situação de poder privilegiada, “tanto para celebrar a sua capacidade de domínio quanto para minar as resistências daqueles que são alvos da discriminação” (SILVA, 2004).

A degradação do “outro” – indivíduo ou grupo considerado inferior e sem qualidades – pode se dá por meio da desumanização, o que implica utilizar categorias de criaturas subumanas ou animais, ou seja, criaturas que estão fora da cultura, da sociedade.<sup>7</sup> Assim, nos momentos de mudança e/ou de “crise” os indivíduos ou grupos são escolhidos como bodes expiatórios sob o pretexto de que são diferentes, deficientes, em relação ao “normal”. Tais representações depreciativas – por meio de estereótipos e preconceitos – é uma forma de defesa nesses períodos de crise, que geram muita insegurança (JOFFE, 1998).

Dessa forma, no processo de socialização cada indivíduo aprende a *conhecer seu lugar*, ou seja, cada um aprende o seu lugar, construindo subjetivamente sua própria auto-referência e a referência do “outro”, como lugar simbólico daquilo que tem que legitimar como igual (ou como diferente) ou excluir, porque é inferior e indigno de compartilhar o mesmo espaço (NOVO, 2001).

A divisão do mundo social entre “nós” e “os “outros” origina um processo de classificação, que é central na vida social. Ele pode ser entendido como um ato de significação pelo qual dividimos e ordenamos o mundo social em grupos. Assim, a identidade

---

<sup>7</sup> Adotamos o conceito de cultura proposto por Peter Burke (2003) que o define em um sentido razoavelmente amplo, de modo a incluir atitudes, mentalidades e valores e suas expressões, concretizações ou simbolizações em artefatos, práticas e representações.

e a diferença estão estreitamente relacionadas às formas pelas quais a sociedade produz e utiliza classificações. Dividir e classificar significa também hierarquizar. A mais importante forma de classificação é aquela que se estrutura em torno de oposições binárias, isto é, em torno de duas classes polarizadas. As oposições binárias não expressam uma simples divisão do mundo em duas classes simétricas: em uma oposição binária, um dos termos é sempre privilegiado, recebendo em valor positivo, enquanto o outro recebe uma carga negativa. Assim, mesmo que o mundo possa ser visto numa dicotomia entre “nós” e “outros”, ou seja, por meio da diferença, a identidade não pode ser encarada como algo fixo, rígido, pois ela é fluída e tende sempre a se transformar.

De tal modo, observamos uma estreita relação entre os conceitos de representação, estigmatização, poder e identidade. São estes conceitos que nortearão a nossa dissertação, a qual visa a investigar a defesa e a fixação da identidade pagã greco-romana, bem como a tentativa de fixação da identidade cristã perante pagãos e judeus, por meio das representações depreciativas e distintas que cada grupo, respectivamente, faz do outro. Este objetivo será possível a partir da análise de uma obra de caráter duplo, o *Contra Celso*. Este trabalho de Orígenes foi escrito em 248 e é uma refutação à obra do escritor pagão Celso, o Αληθης Λογος, também conhecida como *Palavra Verdadeira* ou *Doutrina Verdadeira contra os cristãos*. Celso escreveu sua obra anticristã provavelmente entre os anos 170 e 180, já em finais do período de governo de Marco Aurélio.

O *Contra Celso* conjuga os escritos do filósofo pagão Celso – que defende o paganismo por meio de ataques ao judaísmo e ao cristianismo – e a refutação do presbítero cristão Orígenes – que defende os cristãos, distinguindo-os de pagãos e judeus. Assim, pretendemos observar como se efetivou o processo de estigmatização entre pagãos e cristãos no Principado e como isso contribuiu para a fixação das respectivas identidades.

Percebemos uma estreita relação entre a religião e a política no Mundo Romano. Os rituais pagãos garantiam as boas relações entre o mundo dos homens e o mundo divino. Garantir os ritos representava a certeza na manutenção da sociedade como os romanos a queriam, ou seja, ordenada e segura. Os romanos valorizavam a tradição e o *mos maiorum*, “acreditando que somente a escrupulosa retenção das práticas e rituais podia agradar as divindades” (ROSA, 2006).

Diferentemente da religião tradicional greco-romana, os judeus e os cristãos não toleravam a prática de um segundo culto. O judaísmo, do ponto de vista oficial, foi considerado uma *religio licita* até o governo de Justiniano, o que garantiu aos judeus certos benefícios imperiais (SILVA, 2006c), e o Estado romano permaneceu tolerante, apesar do monoteísmo rigoroso dos judeus. Aos olhos dos pagãos, que valorizavam muito sua cultura, os judeus eram leais a sua *nomina patria*, assim como todo povo deveriam ser (FREDRIKSEN, 2007).

No entanto, os judeus possuíam uma atitude de desprezo em relação à religião pagã, formavam um grupo à parte na sociedade greco-romana e eram objeto de desconfiança pública. Recusavam-se a participar do culto imperial, não obstante oferecerem diariamente sacrifícios em honra do imperador.<sup>8</sup> Eram socialmente distintos, assinalados pela circuncisão e conhecidos por se absterem de carne de porco e de outros alimentos considerados, por eles, impuros. Neste contexto, o cristianismo irá surgir, num primeiro momento, como uma seita judaica entre muitas outras, sofrendo o mesmo desprezo dirigido pelos pagãos aos judeus, porém, não possuindo nem mesmo as implicações dirigidas ao status de *religio licita* de que gozava o judaísmo. Vítima de perseguições, o cristianismo será visto também com hostilidade pelos judeus.

---

<sup>8</sup> Os sacrifícios em honra ao imperador romano prevaleceram até a destruição do Templo de Jerusalém, em 70, pelo general Tito, filho do imperador Vespasiano, quando na Guerra da Judeia, entre os anos 66 – 70.

Havia, na época do Principado, no entanto, um sentido de continuidade entre judaísmo e cristianismo. Tanto é que uma das questões que preocupavam grandemente as autoridades cristãs era a tendência judaizante. Apesar das proibições das lideranças eclesiásticas, a judaização tomou várias formas.

O fato dos cristãos almejarem constituir uma crença independente e com identidade própria, distinta do judaísmo, gerou muita desconfiança nos meios pagãos, tão zelosos da tradição, pois, para os pagãos, os cristãos haviam rompido com a Lei de seus pais, por isso não mereciam respeito algum. Dessa forma, a relação entre cristãos e judeus gerou certa confusão na sociedade romana: ora os cristãos eram vistos como um grupo à parte do judaísmo e sem tradição, além de desrespeitosos frente aos costumes e à tradição romanos; ora não se concebia uma perfeita distinção entre cristãos e judeus, em consequência dos estreitos laços que mantinham entre si, e, por isso, sofriam todo o desprezo dispensado aos judeus.

Perante a incompreensão ou mesmo a confusão gerada pela familiaridade entre o judaísmo e o cristianismo, o embate sócio-religioso entre as três crenças se torna muito mais complexo. Diante dos ataques e contra-ataques, sobretudo verbais, que acometiam tais crenças, é que temos a intenção de verificar como se processou a cunhagem e a defesa das identidades pagã e cristã.

Tal ato se processou num jogo recíproco de representações, de oposições binárias, contribuindo para a deflagração de diversos conflitos de cunho político-religioso que encontraram uma expressão literária por meio de obras nas quais os autores se dedicavam a refutar os fundamentos das crenças alheias.

Ao realizarmos a leitura da historiografia relativa ao surgimento e à expansão do cristianismo e da relação deste com a sociedade greco-romana e com o judaísmo, percebemos



a existência de indivíduos – cristãos e pagãos – que defendem suas respectivas crenças, por meio de escritos.

Além da convivência extremamente conflituosa entre a crença cristã e o paganismo greco-romano, é de extrema relevância evidenciar como o judaísmo insere-se nessa relação. A separação entre o judaísmo e o cristianismo é uma questão que merece destaque nos estudos referentes à religião no Império Romano. Diante da estreita ligação entre judeus e cristãos observamos um debate historiográfico acerca dos laços existentes entre as duas crenças. De tal modo, utilizaremos o conceito de *fronteiras*. Para Lieu (2002) e Guarinello (2010), as fronteiras são espaços de negociação e de constante permeabilidade. Ao mesmo tempo, nelas encontramos o exercício do poder: Quem as delinea? Quem as impõe? Quem exclui e quem é excluído?

Torna-se evidente para nós, dessa forma, a complexidade acerca das inter-relações entre os três principais sistemas religiosos presentes no Principado. Interessa-nos saber como o processo de estigmatização se processou por meio de um jogo de representações e de relações de poder entre paganismo, judaísmo e cristianismo entre os séculos II e III. É necessário esclarecer o jogo de oposições binárias e confecção de rótulos depreciativos que envolviam os adeptos das três crenças, assim como elucidar as questões relativas à fixação e defesa das respectivas identidades em conflito no Império Romano.

Por meio de uma análise cultural, centrada, sobretudo, no conceito de *representação social*, pretendemos desenvolver um trabalho relacionado ao processo de estigmatização entre pagãos, judeus e cristãos no período do Principado, a partir do estudo do *Contra Celso* de Orígenes. Na historiografia, o *Contra Celso* é referenciado levando-se em consideração apenas a relação dualista entre cristãos e pagãos, de forma que não é avaliada a existência do judaísmo nessa conjuntura. Ou seja, não há estudos que levem em conta a inter-relação, ainda existente, entre cristãos e judeus no século III.

Tais estudos não avaliam como o grau de sociabilidade entre os adeptos do judaísmo e do cristianismo contribuiu para a existência de uma confusão entre os pagãos, que não compreendiam porque o cristianismo desejava se separar de suas raízes ancestrais judaicas. Um dos objetivos de Orígenes, ao redigir o *Contra Celso*, foi diferenciar cristãos e judeus, contribuindo, assim, para a fixação da identidade cristã, argumentação que não observamos nas análises historiográficas do *Contra Celso*. Logo, o que pretendemos é preencher uma lacuna deixada pela historiografia, interpretando a relação conflituosa entre cristãos e pagãos segundo uma outra perspectiva.

Desse modo, partimos das seguintes hipóteses: 1) a de que o paganismo e, sobretudo, o judaísmo são as principais alteridades frente ao cristianismo primitivo, as quais colaboraram para que Orígenes cunhasse uma identidade cristã distinta de judeus e pagãos; e, 2) os denominados *judaizantes*, no III século, representaram o principal obstáculo, segundo o presbítero, para o estabelecimento de uma identidade cristã mais consolidada, uma vez que os *judaizantes* eram indivíduos localizados na fronteira entre o cristianismo e o judaísmo. Além disso, afirmamos que a problemática existente entre o cristianismo, o judaísmo e o paganismo no *Contra Celso* contribuiu para a defesa e a fixação das identidades cristã e pagã na época do Principado.

O primeiro capítulo da nossa dissertação é contextual e trata da problemática referente ao judaísmo e ao cristianismo diante do paganismo greco-romano entre os séculos I e III. Para tal, elucida brevemente os sistemas religiosos greco-romanos, procurando evidenciar suas maiores características, como o culto tradicional cívico e público, os cultos “orientais” e o culto imperial. Descreve como se dava a relação do paganismo greco-romano com as demais crenças presentes no Império Romano, destacando o papel do judaísmo e, sobretudo, do cristianismo, quando este ainda não era a religião oficial do Império. Ao final, esclarece a

relação de permeabilidade constante existente entre judeus e cristãos até o ponto em que as duas crenças serão vistas como religiões estabelecidas e distintas.

O segundo capítulo enfatiza a vida e a obra do filósofo pagão Celso, a *Palavra Verdadeira*. Busca esclarecer a reconstrução do texto de Celso ao longo da história, uma vez que não temos contato com sua obra na íntegra, pois esta nunca chegou até nós. Sabemos de tal existência mediante a obra de Orígenes que, ao refutar Celso, transcreveu vários trechos. Evidencia, ademais, as principais acusações que Celso lança ao cristianismo e como estas acusações sustentam a tentativa de defesa da identidade pagã greco-romana, que se vê ameaçada por uma nova crença, o cristianismo.

O terceiro capítulo ressalta a vida e a obra do presbítero cristão Orígenes. Explicita como que o *Contra Celso* chegou até os nossos dias, por meio de seus diversos manuscritos, edições e traduções. Destaca a refutação de Orígenes que, ao combater as acusações de Celso, procede a uma distinção entre cristãos, judeus e pagãos. Uma vez que no III século ainda é evidente a relação de permeabilidade constante entre a crença judaica e a crença cristã, escritores eclesiásticos como Orígenes empreendem tentativas de apartar os adeptos das duas crenças. Em dada época, o cristianismo e o judaísmo não se configuram, ainda, como religiões estabelecidas e independentes e por isso o grande perigo decorrente dos judaizantes para o cristianismo. Mediante a defesa perante as acusações de Celso, Orígenes argumenta que o cristianismo é algo diferente do judaísmo, apesar de ter surgido deste. Dessa forma, ao defender o caráter único da crença cristã, Orígenes contribuiu para a fixação da identidade cristã num momento em que este culto já goza de uma significativa penetração no Império Romano, o que desencadeará as perseguições verificadas um pouco depois, no período da Anarquia Militar.

## A PROBLEMÁTICA RELIGIOSA: O JUDAÍSMO E O CRISTIANISMO DIANTE DO PAGANISMO NO PRINCIPADO

Para iniciarmos nossa discussão acerca do conflito social, político e religioso entre o cristianismo, o paganismo e o judaísmo, faz-se necessário, primeiramente, traçarmos em linhas gerais como estes sistemas religiosos se situavam na época por nós estudada. Esse período compreende a fase da História romana denominada como *Principado*. O Principado apresentou-se como um momento de reorganização política, espacial e temporal. Segundo Mendes (2006), foi um sistema político-ideológico baseado na centralização política em torno da figura do *princeps* e na instituição de um Império, legitimado, contudo, a partir de um discurso de manutenção da *Res publica* romana. Caracterizou-se, também, pela implantação de uma máquina político-administrativa para gerenciar o Império, pela consolidação das fronteiras imperiais e por um grande desenvolvimento econômico, beneficiando Roma e as províncias (PETIT, 1989). Este contexto incluiu o período da *Pax Romana*, época relativamente de paz gozado pelo Império a partir de Augusto até o século II.

Nesse capítulo vamos enfatizar os variados aspectos do paganismo greco-romano, para entendermos de forma mais clara como se processou a relação, ora de respeito, ora de intransigência, da sociedade greco-romana perante o cristianismo e o judaísmo, tidos como crenças monoteístas. Além disso, pretendemos elucidar como se evidenciou o contato do paganismo greco-romano com o judaísmo e o cristianismo, bem como a relação entre os dois últimos.

É importante destacar que não podemos tratar o paganismo greco-romano, o judaísmo e o cristianismo como sistemas homogêneos, e muito menos, como religiões cristalizadas. Na

verdade, o correto é se trabalhar com a noção de “judaísmos”, “cristianismos” e “paganismos”, uma vez que, as comunidades judaicas e/ou cristãs e pagãs se encontravam disseminadas pela bacia do Mediterrâneo, “proporcionando, em níveis locais, especificidades no ver, no sentir, no praticar essas experiências religiosas no interior dessas mesmas comunidades” (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007).

Seguindo essa perspectiva, o paganismo greco-romano deve ser visto como um sistema de crenças heterogêneo, formado, entre outras manifestações, pelo culto cívico greco-romano – privado e público –, pelos cultos advindos do Oriente e pelo culto ao imperador. De tal maneira, seria mais correto tratarmos de *religiões* ou *sistemas religiosos* ao invés de tratarmos tais crenças como um bloco único e homogêneo utilizando termos como *politeísmo* ou *paganismo*.<sup>9</sup> Acreditamos que o sufixo *ismo* é inadequado para falar da religião romana, pois os contemporâneos à época jamais tiveram, nem parecem terem buscado, a unidade ou a coerência de doutrina que modernamente associamos à ideia de religião (ROSA, 2006).

O paganismo, depois da oficialização do cristianismo, continua a ser uma crença professada por indivíduos cultos, pelos notáveis das cidades e inclusive pelos membros da ordem senatorial, mas os cristãos o julgaram uma crença própria das pessoas do campo, dos habitantes do *pagus*, dos *paysans* ou *paesanos*, quer dizer, uma religião própria unicamente de um obstinado grupo de camponeses (BROWN, 1997), em oposição aos moradores das cidades. Já Chadwick (1967) assinala que o termo *paganus*

Segundo o uso secular tinha dois significados: 1º. ‘rústico’, e 2º. ‘civil’ na acepção de oposto a militar. Orósio escrevendo em 417, explicava essa designação cristã pelo fato de o campo ainda permanecer idólatra depois de as cidades terem aderido ao cristianismo. Mas não era esta a situação no ano 300. Por conseguinte, a explicação correta é provavelmente a de que os

---

<sup>9</sup> De acordo com Rosa (2006), até mesmo o termo *politeísmo* utilizado como religião, “simplesmente não existiu, até a emergência da polêmica instaurada pelos escritores cristãos no Baixo Império, que levou os recém-criados “pagãos” a se autodefinirem no seio da competição religiosa e intelectual que se instalou”.

‘pagãos’ seriam os que, por não estarem batizados, não podiam participar no conflito contra os poderes do mal, como soldados de Cristo.<sup>10</sup>

Designava, assim, as crenças nos falsos deuses, com seu séquito de ritos, práticas, costumes, usos negativos e condenáveis (BEARD; NORTH; PRICE, 2004). Falar em *religião romana* é falar de uma vasta categoria, que compreende diferentes elementos e um grande número de divindades, práticas, instituições e crenças.<sup>11</sup> De fato, o Estado romano promoveu “um sincretismo religioso, por meio da releitura e da inserção das crenças locais num panteão pluriétnico, permanentemente aberto à incorporação de novas divindades” (GUARINELLO, 2009), apesar de isso ter variado segundo as épocas e os imperadores.

Como evidenciam Chevitarese e Cornelli (2007), “o judaísmo, o cristianismo, o paganismo grego nunca existiram, enquanto formas culturais autônomas independentes, fora das simplificações manualísticas ou das identificações ideológicas posteriores”.

Os mesmos autores destacam que

A história da cultura ocidental procura nos tempos atuais rever suas formas e conteúdos num diálogo difícil, mas rico, com culturas e sabedorias “outras”, de várias formas distantes: desde o mundo oriental, por exemplo, até visões originárias indígenas de diferentes origens. Por outro lado, uma complementar revisão profunda de sua tradição, uma “faxina” em suas origens [...] pode fazê-lo redescobrir riquezas esquecidas, numa interação de culturas e de visões do mundo mais amplas do que aquelas a que os modernos manuais nos acostumaram (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007).

Diante dessas especificidades, apesar de utilizamos os termos “cristianismo”, “judaísmo” e “paganismo” – no singular – para um melhor didatismo, concebemos os conceitos de *judaísmo (s)*, de *paganismo (s)* e o de *cristianismo (s)* a partir do reconhecimento

---

<sup>10</sup> Chadwick também nos informa que “no Oriente a palavra cristã para representar os não-cristãos, era *heleno*” (1967).

<sup>11</sup> No entanto, como assegura Mendes e Otero (2005), podemos falar de uma *religião normativa* ou *imperial*. Esta centra seu culto principalmente na tríade Capitolina – Júpiter, Juno e Minerva – e envolvia três aspectos básicos: 1) local e objetos de culto, como altares e templos; 2) realização regular dos rituais; e 3) representantes públicos para a realização dos rituais.

do dinamismo, da fluidez, do caráter multifacetário e da permeabilidade entre as fronteiras geográficas e socioculturais.

## OS SISTEMAS DE CRENÇA PAGÃOS: CULTO CÍVICO, CULTO IMPERIAL E CULTOS DE MISTÉRIO

O *Imperium Romanum*, a princípio um império de conquista, mantido pela força de um exército expansionista, se transformou num amplo Estado territorial.<sup>12</sup> Era um Estado marcado por uma intensa heterogeneidade, como argumenta Guarinello (2009):

A unidade linguística conferida pelo uso oficial e literário do Latim e do Grego era apenas aparente e superficial. Latim e Grego eram, com efeito, línguas francas, usadas pelas elites e pela administração. Mas as populações locais continuavam se expressando em seus idiomas de origem: o celta, na Gália, o púnico, no norte da África, o copta, no Egito, o aramaico, no Oriente Próximo, etc. Tampouco havia, de início, uniformidade étnica ou cultural. O Império estendia-se por dezenas de povos e comunidades que preservavam suas tradições culturais, alimentares, familiares, suas roupas e suas moradias, seus modos de enterrar os mortos, suas crenças religiosas, em suma, suas culturas particulares.

O período relativo aos dois primeiros séculos do Império constituiu uma época em que o Império Romano atingiu sua máxima extensão geográfica, bem como usufruiu um momento relativamente pacífico a nível interno e em suas fronteiras (ALFÖDY, 1989). Ao se alargar, o Império entrou em contato com vários povos e comunidades, com variadas culturas e sociedades, assimilando muitos costumes, práticas e hábitos dos povos subjugados, sobretudo na porção oriental do Império, por meio do fenômeno denominado *helenização*.<sup>13</sup> Do mesmo

---

<sup>12</sup> Entendemos *império* como “uma relação formal ou informal em que um Estado tem hegemonia efetiva sobre outra comunidade de povos. Pode ser alcançada pela força, pela colaboração política, pela dependência econômica, social ou cultural” (MENDES; OTERO, 2005).

<sup>13</sup> Segundo Lévêque (1987), no entanto, no processo de helenização podemos notar duas fases distintas quanto às interações culturais entre romanos e gregos: a primeira, compreendida entre os séculos VIII e IV a.C., e a segunda, que ocorre a partir do século III a.C. e se estende até o início da era imperial. Assim, de acordo com este autor, a helenização de Roma é um processo já muito antigo, pois não podemos supor que as interações

modo, Roma influenciou seus territórios conquistados por meio da *romanização*. Foi, sobretudo, com a expansão das fronteiras imperiais que a cultura romana difundiu-se por todo o mundo mediterrâneo. Os intercâmbios entre Oriente e Ocidente tornaram-se mais intensos entre o Império Romano e a cultura oriental, devidamente helenizada. O Império Romano foi uma entidade unificada politicamente, mas em termos econômicos e culturais possuía uma grande diversidade.

A religião romana, neste contexto, foi uma das estratégias utilizadas pelo poder estatal para dar uma suposta homogeneidade ao Império. A homogeneidade romana apregoada, muitas vezes, pela historiografia tradicional é apenas uma abstração, ou uma generalização para o conjunto heterogêneo que compunha o Império. Logo, a religião estatal romana foi um elemento primordial na fundamentação da vida cívica, uma vez que o culto público, processado no espaço urbano pela elite provincial, sedimentou a solidariedade entre a comunidade, além de expressar uma fidelidade a Roma e ao imperador.<sup>14</sup> Ela foi uma religião social, ligada estritamente à comunidade e ao indivíduo como membro valoroso desta comunidade. De tal modo, todo ato comunitário comportava um aspecto religioso; todo ato religioso possuía um aspecto comunitário (SCHEID, 1998). A religião romana foi, assim, um importante aspecto da política cultural do Império. Como a grega, a religião romana fora, em sua origem, uma série de cultos urbanos, demonstrações públicas de respeito e gratidão com os deuses domésticos da cidade-estado.

Por meio da prática da *evocatio* e da *interpretatio* os cultos estrangeiros foram incorporados ao panteão romano. A primeira acontecia quando os deuses das cidades subjugadas eram convidados a trocar de cidade e se estabelecerem em Roma, que lhe

---

entre gregos e romanos ocorreram apenas durante estes dois momentos. A influência da helenização é percebida por toda a história do Império Romano.

<sup>14</sup> Utilizamos o conceito de “elite”, relacionado à denominada teoria das elites, presente em Bobbio (1991). Este teórico concebe que em toda sociedade há sempre um grupo minoritário que se encontra melhor organizado e que possui condições políticas, econômicas e sociais privilegiadas, o qual é designado como “elite”.



ofereceria honras iguais ou superiores, já a *interpretatio* implicava na associação e na assimilação do deus nativo da cidade conquistada à divindade romana.<sup>15</sup>

A religião na sociedade greco-romana estava extremamente associada à política, tornando-se “estatal, ambígua e integradora” (MENDES; OTERO, 2005). Foi encarada como um aspecto muito importante da identidade cultural greco-romana. Por conseguinte, é relevante destacar que o significado do termo *político* na sociedade greco-romana designa muito mais do que apenas estar engajado às questões políticas, significa exercer todas as obrigações de um cidadão: casar-se e ter filhos, ser piedoso e participar da vida pública. Além disso, “os rituais religiosos estavam intimamente ligados com as demais atividades de guerra e paz” (ROSA, 2006).

No sistema religioso greco-romano, o termo *religio* apresenta um sentido bastante diverso daquele encontrado no pensamento monoteísta. *Religio*, como sustentam Mendes e Otero (2005), não é a designação de “laços sentimentais diretos ou pessoais do indivíduo com a divindade, mas um conjunto de regras formais e objetivas oriundas da tradição para o relacionamento com os deuses”. Os romanos possuíam duas etimologias diferentes para o termo *religio*: *religare* (ligar), que evidenciava a religião como uma ligação com os deuses; e *relegere* (retomar, controlar), que representava o zelo em relação aos rituais. A religião greco-romana tinha como base uma *orthopraxis*, ou seja, a execução correta dos ritos prescritos, transmitidos pela tradição – *mos maiorum* –, e que deveria ser rigorosamente desempenhada para que tivesse eficácia e fosse benéfica para toda a comunidade (SCHEID, 1998).

Em nome do princípio de *religio*, “as pessoas cultuavam as divindades que preferissem desde que respeitassem os cultos públicos, a ordem pública e a liberdade dos outros” (ROSA, 2006). *Religio*, na concepção romana, era ao mesmo tempo a permanência

---

<sup>15</sup> Assim, pela *evocatio* houve a adoção de deuses gregos, como Hércules, no século V a.C., e Apolo, em 431 a.C., e pela *interpretatio* Zeus foi associado a Júpiter, Hera a Juno e Atena a Minerva. E, dessa maneira, “todo o aparato da mitologia grega foi adotado e expressado na literatura e iconografia romanas” (MENDES; OTERO, 2005).

de laços entre deuses e homens e a importância em se observar esta ligação. É o contrário da *superstitio*, “entendida como as formas exageradas de comportamento e crenças” (MENDES; OTERO, 2005). A *superstitio* foi encarada como o oposto da religião, pois sugeria práticas que não podiam ser controladas e monitoradas. Foi entendida, ademais, como uma devoção excessiva aos deuses e com um desejo de aprofundar um conhecimento que fugia ao controle do Estado, configurando-se, assim, como uma ameaça à estabilidade religiosa estatal (BEARD; NORTH; PRICE, 2004).

Para o homem romano, não era o correto culto aos deuses que inspirava os indivíduos, mas sim o temor, que constituía a base da *superstitio*. A atitude religiosa correta para um romano pagão era pensar que os deuses eram bons, benfazejos e justos, ao contrário, os supersticiosos tinham medo dos deuses, os quais eram vistos como vingativos, ciumentos e imbuídos de ira. Já os deuses greco-romanos não eram norteados pela vingança nem pela opressão aos humanos, se estes cumprissem corretamente suas obrigações ritualísticas. A relação servil do indivíduo em relação aos deuses era encarada com reprovação pelo romano pagão, porque pensava que “o homem que a todo instante treme à ideia dos deuses como diante dos senhores caprichosos e crueis faz destes uma imagem indigna deles e de um homem livre”. Assim, o medo dos deuses (*deisidaimonia*) era o que os romanos conceituavam como “superstição” (VEYNE, 2009).

A religião greco-romana mostrava-se composta, sobretudo, por rituais que garantiam as relações entre os deuses e os homens. A garantia dos ritos representava a certeza de uma sociedade ordenada e segura, como desejavam seus cidadãos. Nas palavras de Grimal (1984): “os deuses não ordenam aos homens que se conduzam desta ou daquela maneira, apenas exigem o cumprimento dos ritos tradicionais”. De acordo com Rosa (2006), “somente a escrupulosa retenção das práticas e rituais podiam agradar as divindades”.

Com o devido respeito aos deuses e a participação em seus rituais, o cidadão garantia a *pax deorum*, isto é, a paz entre deuses e homens. E uma vez transgredidas estas regras, podia-se levar ao caos e à desagregação a sociedade. Dessa forma, a *concordia* entre deuses e homens era a garantia da ordem romana (ROSA, 2006). Os deuses cuidavam da cidade e de seus habitantes, e esses, para garantir o seu bem-estar, cuidavam dos deuses. Procissões, libações, ofertas de sangue, danças, o beber e o comer, todas essas formas de culto público expressavam e criavam laços de união entre os cidadãos. E, por meio destas expressões de culto, os habitantes da cidade mantinham as boas relações necessárias com os deuses, contribuindo para o bem comum (FREDRIKSEN, 2007).

Por ser aberta a inovações, a religião greco-romana apresentava mecanismos que facilitavam esta abertura, levando-se sempre em consideração a valorização das tradições e do *mos maiorum*. É por conta disso que Mendes e Otero (2005), partilhando da tese de Bayet (1984), compreendem a religião romana como essencialmente política e estatal, uma vez que “se igualava aos assuntos políticos, pois era mantida pela mesma elite socioeconômica e política que geria o governo da cidade”. Por meio da religião buscava-se a convivência harmoniosa entre os representantes do poder, o povo e os deuses.<sup>16</sup>

Para os romanos, os deuses, de certa forma, estavam sempre presentes. Seja como estátuas em seus templos, nas ruas, nos jogos, nas ocasiões públicas, nos eventos especiais. Os deuses, neste sentido, eram encarados como cidadãos. Certamente, todas as ações importantes do Estado envolviam rituais, tanto sob a forma de auspícios como de sacrifícios. Os rituais marcavam todas as celebrações e eventos públicos. Rosa (2006) chama a atenção para o quanto os cidadãos romanos eram cautelosos e preocupados com sua vida religiosa. Tal

---

<sup>16</sup>Momigliano (1996) nos diz que “as atividades ordinárias das autoridades romanas, tanto na Itália como nas províncias, implicavam contínua atenção na aprovação dos deuses e contínua participação dos deuses na vida pública dos romanos. Raras vezes se fazia explícita a questão de crer, porém a questão de atuar corretamente estava sempre presente e comprometia a classe dirigente na conservação da tradição religiosa”.

“preocupação se manifestava em diferentes níveis de atividade, como nas construções e nas inovações no espaço público religioso” (ROSA, 2006).

A elite municipal das cidades configurava-se como a principal organizadora da religião greco-romana, por meio da ocupação de cargos sacerdotais, como edificadora na construção e reforma dos templos e como patrocinadora de banquetes e espetáculos. O elemento religioso nativo, no entanto, ainda se mantinha se não ameaçasse a ordem romana (BUSTAMANTE, 2006).

Acerca da organização religiosa, sabemos que

Os cultos públicos eram organizados pelo Estado, os cultos familiares pelos chefes de família (sempre homens), os cultos de seções particulares da cidade ou das províncias pelas autoridades locais, e as associações baseadas na profissão ou na vizinhança, por seus próprios líderes. Mas aquilo que nos é mais familiar em termos de organização religiosa, sejam seitas ou religiões, pessoas reunidas porque comungam da mesma crença religiosa, é algo virtualmente desconhecido pelas cidades do mundo romano (ROSA, 2006).

De tal maneira, temos, de um lado, o culto cívico público, exigido do indivíduo como cidadão, ou seja, pela sua condição social de pertença a uma cidade, a um corpo político. O culto cívico tradicional não se configurava como fruto de uma decisão pessoal de ordem espiritual, era produto da condição cívica do cidadão e compunha a sua identidade política. De tal modo, “diferentemente de hoje, um romano não possuía uma identidade religiosa que pudesse distingui-lo da sua identidade como cidadão ou como membro de uma família” (MENDES; OTERO, 2005).

Por outro lado, havia a religião privada que também contava com as promessas de preces e oferendas, centradas, basicamente, nos santuários domésticos – *Lares*, *Penates* e *Genius* – e nos deuses escolhidos de acordo com a necessidade pessoal de cada indivíduo.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Os *Penates* protegiam a reserva das provisões alimentares, e mais tarde passaram a englobar o conjunto dos deuses venerados que residiam na casa. Os *Lares* são divindades protetoras da abundância, generosidade e de proteção dos componentes da família, seja no passado, no presente ou no futuro. Cada homem tem seu *genius*

Não contavam, contudo, com um controle restrito das autoridades públicas. Essas não restringiam nem se envolviam com a vida religiosa privada dos cidadãos. No âmbito religioso privado existia também as oferendas e o culto ao Gênio. Este último “era uma modalidade de culto tradicional, que podia estar ligada às pessoas (*Paterfamilia*), às divindades, aos lugares (Roma) e ao Gênio do povo romano (MENDES; OTERO, 2005).

Para além destas duas práticas religiosas tradicionais – o culto público e o privado –, outros dois aspectos do então denominado paganismo greco-romano devem ser evidenciados. Trata-se dos assim denominados *cultos de mistério* e do culto imperial. Este último teve origem nos reinos helenísticos e no Ocidente surge em Roma na época do imperador Otaviano Augusto, com o estabelecimento da *Pax Romana*.<sup>18</sup> Manifestou-se, de tal modo, como uma das principais características do Principado. A mística imperial que envolvia o imperador era uma mescla de elementos romanos e orientais.

Neste momento, o imperador surge como o gerenciador da vida religiosa oficial. É ele o responsável pela ligação entre os deuses e os homens, pela boa ordem das coisas, e o intermediário entre o Estado e os deuses. Na realidade qualquer pessoa podia ter uma ideia própria acerca da natureza divina do imperador (MOMIGLIANO, 1996). No entanto, os imperadores jamais chegaram a uma divinização completa, limitaram-se apenas a se aproximar dela. Os imperadores do século II, por exemplo, não desejaram uma deificação integral – excetuando-se, particularmente, o caso de Nero e Domiciano –, como aconteceu com os Ptolomeus e alguns Selêucidas.

---

que o protege e a sua casa, cujo significado está ligado ao princípio da fecundidade genética”. Quanto aos deuses de devoção pessoal de cada indivíduo, podemos citar como exemplos: Vênus, para o amor; Mercúrio, para os negócios; Jano ou Diana, para o nascimento (MENDES; OTERO, 2005).

<sup>18</sup> De acordo com Mendes e Otero (2005), “o culto imperial teve origem nas cidades helenísticas quando as cidades gregas pela primeira vez tiveram que lidar com governantes que eram mais gregos do que estrangeiros, mas não faziam parte da cidade-estado. Roma substituiu os reis helenísticos nas cidades gregas e as cidades começaram a criar novos cultos. Algumas vezes era em relação ao Senado e aos líderes militares, porém era mais frequente à deusa Roma: a personificação da cidade”.

Aqui, podemos notar, igualmente, o viés político da religião romana, uma vez que Otaviano, como líder maior do Principado, assumiu a posição de *pontifex maximus* e recebeu o título de Augusto – *sanctus e divinus*.<sup>19</sup> Assim, o imperador tornou-se o chefe maior da religião e o responsável pela *pax deorum*. De tal modo, “qualquer ofensa ao seu poder ou à sua pessoa atenta também contra a necessária boa ordem das coisas religiosas”.

O imperador, desta forma, é o senhor do universo, mesmo para os povos que não estão ainda sujeitos à sua lei. É aquele que personifica todas as virtudes inatas: *Fides, Pax, Honor, Pudor, Virtus, Copia*. O culto imperial, em suma, era uma maneira de manifestar a fidelidade ao imperador – soberano do mundo – e, também, à cidade de Roma, centro deste mundo.<sup>20</sup>

As suas estátuas imperiais, os templos e sacerdotes dos deuses greco-romanos, bem como os jogos, os sacrifícios e demais atos cerimoniais contribuíram para tornar presente nas províncias a grandeza do imperador e da cidade de Roma, como centro difusor da civilidade. Da mesma forma, ajudavam o povo a expressar seus interesses na conservação do mundo em que viviam (MOMIGLIANO, 1996). Neste ponto, é importante ressaltar que

O poder político e a legitimidade não se apoiam somente em impostos e em exércitos no mundo romano, mas também em concepções humanas. Deste modo, era necessária uma mistificação que alçasse o imperador sobre os demais seres humanos. Os súditos não aderiam necessariamente a um soberano em particular, mas a um soberano idealizado, que simbolizava a ordem no mundo. Todos os momentos nos quais era possível se realizar uma fusão entre o imperador e as divindades eram aproveitados, porque possibilitavam a coalizão da ordem moral com a ordem política (GONÇALVES, 2008)

O culto imperial aparece, assim, como uma forma de integração entre as várias e distintas regiões do Império, como elemento de coesão e unidade (PORTO, 2009).

---

<sup>19</sup> Segundo Silva (2001), “*Augustus* é um nome que deriva do mesmo radical de *augur*, anunciando algo que vem acrescentar, que vem possibilitar o crescimento de uma determinada empresa mediante o concurso divino”.

<sup>20</sup> Para Rosa (2006) “uma vez que o detentor do poder religioso é o mesmo indivíduo que mantém o controle político do novo regime do Império, rapidamente ele se tornou o ‘cabeça’ da religião do Estado e suas ações cada vez mais refletem esta posição”.

Evidenciou-se como uma demonstração de fidelidade ao imperador e, mediante este, ao Estado romano (MOMIGLIANO, 1996). Apesar de o culto imperial contar com a fidelidade dos provinciais e de ter se tornado um fator de integração entre o Oriente e o Ocidente, entretanto, não pode ser considerado como uma modalidade de religião afinada com o pensamento monoteísta. Era apenas mais uma das tendências que compunham a tão diversificada religião greco-romana (MENDES; OTERO, 2005).

De tal modo, este culto nunca atingiu uma uniformidade, uma forma única entre as diversas comunidades que compunham o Império Romano. As variações do culto imperial combinam-se de acordo com a realidade de cada região. De fato, a organização do culto possuía múltiplas variações locais (MOMIGLIANO, 1996). Os meios empregados eram os mais diversificados possíveis – rituais, poesia, iconografia – e, igualmente, os tipos de associação do imperador com as divindades existentes. Assim, “o nome do imperador e as suas estátuas e imagens dele desempenharam um papel real na vida de uma comunidade pagã provincial” (MILLAR, 1972), visto que era uma das formas de entender e conceber o mundo.

Todavia, ainda que tais tentativas de divinização fossem bem aceitas na parte oriental do Império, mais familiarizada, podemos dizer, com este tipo de manifestação, os membros da elite greco-romana, sobretudo em Roma, tinham dificuldades maiores em aceitar que se tratasse um homem como deus. Para a maioria da população do Império, no entanto, “não parece ter havido maiores problemas para aceitar que o imperador pudesse ser tratado como um deus, e vemos somente alguns esforços espasmódicos dos imperadores no sentido de rejeitar tais ofertas rituais” (ROSA, 2006), como os imperadores Cláudio e Tibério, que “compreenderam o absurdo das alegações divinas e, geralmente, resistiram a tais honras” (JONES, 1980).

De tal modo,

Também devemos tomar em consideração tendências populares difíceis de definir; as crenças ou descrenças religiosas dos intelectuais; a maior participação das mulheres na vida religiosa e intelectual em geral, e, por último, os peculiares problemas plantados pelo embate do cristianismo [...]. O culto imperial não agradava a todos nem era aceito por todos (MOMIGLIANO, 1996).

No caso do cristianismo, como veremos mais adiante, o conflito foi trágico, pois ao recusar a sacrificar ao imperador, o cristão cometia um duplo delito: se auto-excluía da comunidade política e negava a dignidade do monarca (BAYET, 1984).

Os *cultos de mistério* também são denominados *cultos orientais*, no entanto, tal expressão é um tanto genérica e está eivada de preconceitos.<sup>21</sup> Tais cultos não podem ser classificados de maneira estereotipada, como se fossem um bloco homogêneo. Assim, apesar de serem provenientes, sobretudo, da região oriental do Império, cada qual é originário de regiões e civilizações independentes e distintas, e contam com certa particularidade. Temos, por exemplo, o culto de Ísis, proveniente do Egito; Cibele e Átis, da Ásia Menor; Atargatis, da Síria; Mitra, da Pérsia, e outros. O fato é que “eles continham uma estrutura semelhante, envolvendo uma iniciação ritual e a revelação de um conhecimento secreto aos iniciados” (ROSA, 2006).<sup>22</sup>

As doutrinas de boa parte desses cultos apenas foram acessíveis ao mundo romano em reelaborações em língua grega e, em certa medida, já helenizadas. Podemos dizer que se um culto era novo em determinado sentido, em outro mantinha estreito contato com raízes da identidade greco-romana (ROSA, 2006).

---

<sup>21</sup> Em relação a esta temática, estamos de acordo com Said (1990). Em *Orientalismo*, este autor argumenta que a categoria *cultos orientais* possui um conteúdo ideológico, desenvolvido pela academia ocidental, sobretudo europeia: opõe um “Oriente”, visto como homogêneo e possuidor de características como “irracionalidade”, “sensualidade”, “misticismo” e “despotismo”, a um “Ocidente”, detentor da razão, moralidade, ciência e liberdade. Said contribuiu grandemente para a renovação dos estudos acerca do Mundo Antigo ao afirmar que o “Orientalismo foi uma construção européia de base acadêmica, profundamente marcada por uma política imperialista e que ajudou a construir uma noção de inferioridade dos povos do Oriente” (GARRAFONI; FUNARI; PINTO, 2010).

<sup>22</sup> Neste tipo de culto o neófito passava por um ritual de iniciação para se integrar. Esta integração possuía um caráter voluntário, pessoal e secreto e visava a uma transformação do espírito por meio da experiência do sagrado (BURKERT, 1992). Os deuses do Oriente exerceram uma grande atração e fascínio sobre os homens do Ocidente, em razão de seu exotismo e mistério.



Os cultos orientais adentraram o Império, sobretudo, após o século I, em razão de diferentes circunstâncias e com diversos atrativos. Diversos deuses e deusas foram sincretizados com os deuses greco-latinos. Estes perderam suas características locais, mudaram de nome, amalgamaram-se com outros e moveram-se para o Ocidente.<sup>23</sup>

A uniformização cultural do Império Romano produziu “um vasto sincretismo: cultos e deuses locais das províncias da Europa Oriental e da África haviam sido identificados com cultos e deuses latinos e gregos, e já era tradicional considerar os deuses romanos idênticos aos deuses gregos” (MOMIGLIANO, 1996). O fato é que, no Império Romano, “os deuses de todos os homens, civilizados ou bárbaros, eram verdadeiros, ou então eram os mesmos, mas com nomes diferentes” (VEYNE, 1992). O princípio comum entre eles era a helenização que sofreram antes de atingir o Ocidente.

Como evidencia Pinto (1997):

Os seus ritos fugiam do estrito formalismo do paganismo romano, convidando os fieis a um envolvimento emocional e a sua teologia trazia respostas para a ordem cósmica. Eles não se constituíam como religiões excludentes, pois os seus sistemas de crenças funcionavam em associações com o paganismo greco-romano tradicional ou entre si.

Paul Veyne (2009) ressalta que o paganismo greco-romano configurava-se como uma “religião *à la carte*: cada um venera particularmente os deuses que quiser e imagina-os como pode, [...] cada um fundava o templo que desejasse e pregava o deus que bem entendesse, [...] a escolha era livre. [...] interessar-se particularmente por um deus não significa negar os outros deuses”.

A sociedade pagã greco-romana, dessa forma, mostrou-se tolerante em matéria religiosa. O fato de seguir um determinado culto não impedia o cidadão de excluir qualquer

---

<sup>23</sup> O contexto da *Pax Romana* foi essencial para a disseminação e afirmação das crenças advindas do Oriente, uma vez que favoreceu o deslocamento habitual de indivíduos que corroboraram com a difusão destas por todo o mundo Romano (TURCAN, 2001).

outro. O único impedimento à iniciação em muitos cultos era apenas de ordem econômica. Tais cultos não atingiram a sociedade latina nem ao mesmo tempo nem da mesma forma. Contudo, alguns foram protegidos e outros reprimidos pelas autoridades romanas antes de sua aceitação (PINTO, 1997). O governo romano mostrava-se tolerante, desde que esses cultos não encorajassem a revolta e a fraqueza moral (CHADWICK, 1967). Em suma, não importava quantos deuses os romanos adoravam, desde que continuassem leais ao Estado (JEFFERS, 1995).

Pela primeira vez as pessoas tomavam decisões que afetavam sua experiência e seus compromissos religiosos. Os indivíduos, todavia, não poderiam negligenciar alguns pormenores do paganismo. Se chegassem a recusá-lo totalmente e apropriarem-se de uma crença incompatível com ele, então a reação da sociedade e do Estado romano tornava-se violenta (VEYNE, 1992).

O Estado imperial pagão não era tolerante a princípio, pois tolerava somente aquilo que não lhe parecia ser perigoso (ROSA, 2006). Aqueles cultos que, por exemplo, “desvalorizavam os deveres práticos em favor dos deveres espirituais eram, claramente, encarados como uma verdadeira ameaça ao Império” (LIVET; MOUSNIER, 1996).

Foi o que aconteceu, por exemplo, com o culto a Baco em 180 a.C., tratado como uma ameaça ao paganismo greco-romano. Neste período, o culto encontrava-se disseminado no Lácio, na Etrúria, na Itália central e do sul e, inclusive, em Roma, principal palco da perseguição. A sua organização ameaçou os romanos, pois apresentou uma nova e perigosa forma de poder, visto que os líderes do grupo possuíam um controle maior sobre os iniciados, o que os sacerdotes romanos jamais conseguiram. Um grupo organizado, como este, possuía uma potencial força política, o que gerou focos de grande interesse e atenção do poder imperial. Os seguidores de Dionísio, entretanto, não eram hostis aos deuses e rituais greco-romanos, mas foram representados como uma possível ameaça, uma vez que as reuniões e

orgias em honra a Baco fugiram ao controle restrito do poder estatal. A repressão ao culto a Baco foi uma atitude violenta, porém, pontual e, por isso, tão significativa (ROSA, 2006).

Posterior ao período de repressão às bacanárias, observamos outros grupos religiosos que foram alvo de ações hostis, porém limitadas, das autoridades romanas, como os caldeus (possivelmente astrólogos) que foram expulsos de Roma em 139 a.C. e os adeptos da deusa egípcia Ísis, em vários momentos da República tardia e do início do Principado. As autoridades romanas – magistrados, Senado e imperador – estavam qualificadas para deliberar quem era ou não inimigo do Estado e para tomar as devidas medidas (MOMIGLIANO, 1996).

Essas atuações agressivas configuravam-se mais como ação policial temporária do que propriamente como uma perseguição sistemática. Possivelmente, em razão de seus adeptos serem vistos como estrangeiros com “maus hábitos”, seguidores de alguma *superstitio*. Logo, o que era religião para um, fora superstição para outro.

À *superstitio* a sociedade greco-romana associava o judaísmo e o cristianismo. Praticantes de um intransigente monoteísmo, ambos, diferentemente do paganismo greco-romano, não toleravam a prática de um segundo culto. No entanto, o judaísmo, do ponto de vista oficial, pelo menos até o governo de Justiniano, foi considerado uma *religio licita* (SILVA, 2006c), e o Estado romano permaneceu tolerante em relação ao judaísmo, apesar de seu monoteísmo rigoroso (FRANZEN, 1996).

Nesta conjuntura, entretanto, a posição dos cristãos ainda era bastante frágil. De um lado, não podiam evocar uma tradição ancestral, como faziam os judeus. De outro, também eram vistos com hostilidade em razão da associação com o judaísmo, uma vez que, de início, o culto cristão fora considerado pela sociedade romana como apenas mais uma das inúmeras seitas judaicas. Doravante, “o cristianismo aparecerá às autoridades romanas como uma religião muito mais ameaçadora do que o judaísmo” (ROSA, 2006).

## O JUDAÍSMO E O CRISTIANISMO NO IMPÉRIO ROMANO

O judaísmo, embora os manuais tradicionais apresentem como uma crença monolítica, era constituído por variadas correntes. As divergências em seu interior eram bastante amplas, chegando-se ao caso de que apenas o monoteísmo e a Lei mosaica apresentavam-se como os únicos pontos de contato entre as várias tendências.<sup>24</sup> Mesmo a Lei, que continha os preceitos comuns reconhecidos por todos os grupos judaicos, era interpretada de maneira distinta por estes mesmos grupos (ROCHA, 2004). De tal forma, o judaísmo baseava-se, sobretudo, na crença em um deus único, Iavé (ou Jeová), que firmou aliança com o *povo eleito*, o qual lhe deu uma lei por intermédio de Moisés e lhe prometeu a sua ajuda onipotente se eles se mantivessem fieis a essa aliança e respeitassem minuciosamente os ritos, coletivos e individuais (LIVET; MOUSNIER, 1996).<sup>25</sup>

O surgimento de diversas vertentes do judaísmo no século I – entre elas os saduceus, fariseus, essênios, zelotas, samaritanos – está relacionado à organização à moda helenística do Estado judeu pelos Hasmoneus (140 – 63 a.C.) – ou Macabeus – após a consumação das guerras contra o Império Selêucida, ocorridas em 170-161 a.C. (PERA, 2009).

Os judeus estavam muito mais helenizados depois da revolta macabeia, em relação à organização política e econômica, do que antes dela (MOMIGLIANO, 1975). Habitavam, então, todo o Mediterrâneo Oriental, precisamente a Ásia Menor, a Síria e o Egito (sobretudo, Alexandria). Agrupavam-se em comunidades, mas não viviam separadas do resto da população, possuíam certos direitos de autonomia, construía suas próprias escolas, sinagogas e cemitérios e, por vezes, “dispunham de tribunais próprios com plena autonomia jurídica” (FELDMAN, 2008b).

---

<sup>24</sup> Frensd (1983) reforça que dada a condição da Torá, que deve ser salvaguardada em todas as circunstâncias, houve uma considerável diversidade de opiniões entre os judeus no século I.

<sup>25</sup> A fidelidade dos judeus em relação ao seu deus “tem como recompensa a prosperidade material, a ausência de males e a paz da alma” (LIVET; MOUSNIER, 1996).

O avanço romano sobre o Oriente colocou grande parte do povo judeu sob seu domínio, acabando com o período de independência iniciado pela dinastia dos Hashmoneus no século II a.C. A fase da dominação romana direta sobre os judeus tem início em 63 a. C., com a conquista de Pompeu, quando a Judeia torna-se um “estado-cliente de Roma” (JOHNSON, 1995). Mesmo com diversos confrontos entre os judeus e o Império Romano, este último considerará o judaísmo como uma *religio licita*, pelo menos até o governo de Justiniano, o que garantiu aos judeus gozarem de certos benefícios imperiais (SILVA, 2006c). Era grande a consideração do poder estatal romano perante os judeus. Borger (1999) esclarece o quanto de prestígio eles tinham em Roma:

Quando havia distribuição de pão aos pobres e acontecia cair num sábado, eles podiam buscar sua parte no dia seguinte; e, havendo distribuição de azeite, os judeus recebiam uma compensação monetária, já que a pureza do azeite não correspondia às leis judaicas. Tudo isso era de grande importância social, porque a maioria dos judeus era muito pobre. Havia apenas alguns poucos abastados ou mesmo ricos.

O judaísmo era uma crença reconhecida pelo Estado Romano e nenhuma lei proibía os cidadãos de observarem os costumes judaicos, pois, aos olhos do Império, os judeus tinham a desculpa de adorarem o deus de seus pais. Ou seja, era uma religião antiga e possuía o respeito dos romanos, que tanto valor davam às crenças ancestrais. Por isso, gozaram de um regime favorável.

Nos dois primeiros séculos do Principado, o judaísmo viveu momentos ora de respeito e tolerância, ora de restrições e hostilidade.<sup>26</sup> César, por exemplo, quando adotou uma legislação restritiva ao direito das associações, isentou as sinagogas. Sob o governo de Augusto a população judaica no Império aumentou grandemente e foram construídas várias sinagogas. Já Tibério foi hostil às religiões estrangeiras, mas depois decretou que os judeus

---

<sup>26</sup> Entretanto, na maioria dos momentos e dos lugares o Estado romano pagão reconhecia o direito dos judeus de viverem e não limitava seus movimentos (MOMIGLIANO, 1996).

não fossem proibidos e molestados de exercerem sua religião e costumes (FELDMAN, 2008b).

Sob o governo do imperador Calígula, em 38, contudo, abre-se um período de graves agitações na forma de resistências ao jugo romano por parte das comunidades judaicas. Saques, confiscos, maus tratos, flagelações e assassinatos estouraram em Alexandria com o apoio de Flaco, prefeito do Egito. Este proibiu os judeus de celebrarem o *Shabat* (dia sagrado do descanso) e exigiu que eles colocassem uma estátua do imperador romano nas sinagogas, o que desencadeou vários conflitos entre pagãos e judeus, levando à destituição de Flaco e ao acirramento das divergências entre os dois grupos (FELDMAN, 2008b). A isso se acrescentaram agitações e massacres, obra dos gregos ou dos sírios, em Antioquia, Cesareia e Damasco (FONTETTE, 1988).

Depois deste período conturbado no governo de Calígula, assume o trono Cláudio, que restituiu os direitos dos judeus de viverem no Império conforme suas próprias leis, intervindo, inclusive, na defesa dos judeus no conflito destes contra os gregos em Alexandria (BORGER, 1999).<sup>27</sup> Em 49-50, no entanto, expulsa os judeus de Roma, perante a acusação de *impulsore Chresto* (SIMON; BENOIT, 1987).

Sob o reinado de Vespasiano, assistimos à destruição do templo de Jerusalém, em 70, comandada por seu filho – e futuro imperador – Tito, que acabou com a rebelião e fez dos judeus capturados escravos em Roma. No decorrer do governo de Trajano, observamos a existência de conflitos armados nas várias comunidades judaicas da Diáspora, sobretudo na Cirenaica, Egito e na ilha de Chipre, em 115. Milhares de judeus foram mortos e outros tantos feitos cativos foram vendidos como escravos (FELDMAN, 2008b).

O período de inquietação não se dissipou. Em 133, eclode uma grande revolta na Judeia, liderada por Bar Kochba. O imperador Adriano proíbe a circuncisão entre os judeus, o

---

<sup>27</sup> Alexandria, no Egito, é considerada a maior comunidade judaica da diáspora no período imperial romano.

estudo da *Torá* – ou Pentateuco – e a celebração do *Shabat*, mas não retirou dos judeus a isenção de culto ao imperador.<sup>28</sup> Em 135, com a queda do último baluarte, ordena a destruição de Jerusalém e a construção de uma nova cidade sobre as suas ruínas, *Aelia Capitolina* (GOLDBERG, 1989). Tal ato fazia parte das medidas pan-helenistas que Adriano introduziu em todo o Oriente (JOHNSON, 1995).

O período correspondente ao governo dos Antoninos é considerado relativamente bom para os judeus. Neste tempo, elaborou-se a normatização de suas leis, uma vez que havia uma gama de explicações e interpretações acerca dos costumes judaicos. Foi necessária a criação de uma legislação que norteasse os judeus, agora que o Templo não mais existia. Esta compilação jurídica escrita da lei oral judaica foi completada em fins do II século e ficou conhecida como *Mishná* (FELDMAN, 2008a).<sup>29</sup>

Os judeus gozaram de direitos exclusivos, além de bairros especiais. Toda essa diferenciação, tanto jurídica quanto religiosa, gerou conflitos nas diversas cidades do Império, com povos não-judeus atacando sinagogas e entrando em confronto com os judeus.

O governo romano isentou os judeus da observância da religião estatal – o culto imperial. Em lugar da adoração ao imperador, os judeus tinham o consentimento para mostrar seu respeito pelo Estado por meio da oferta de sacrifícios em nome do imperador, no Templo. Dessa forma, os judeus estavam “isentos da obrigação de adorar o imperador e podiam organizar livremente suas sinagogas e celebrar seu culto” (JEFFERS, 1995). O direito dos judeus de viverem de acordo com suas leis ancestrais não era fora do comum, pois no Império Romano muitas outras minorias gozaram de autonomia religiosa e tiveram igual liberdade na observância de seus cultos e ritos (BORGES, 1999).

---

<sup>28</sup> A circuncisão para Adriano foi identificada com a castração, uma forma de automutilação proibida sob pena de morte (JOHNSON, 1995).

<sup>29</sup> As discussões e análises acerca da *Mishná* deram origem à *Guemará*, no século V, e estas, juntas, formam o *Talmud*, o qual podemos conceituar como o registro das discussões rabínicas que pertencem à lei, ética, costumes e história do judaísmo. É um texto central para o judaísmo rabínico.

O judaísmo, no entanto, gozou de um lugar único e especial no mundo romano. Foi, ao mesmo tempo, objeto de interesse e fascínio. Os pagãos observavam o judaísmo com um misto de curiosidade, admiração e maravilha. Os judeus dominavam uma ideia transcendente para a época: um monoteísmo ético. Além disso, eram alfabetizados e possuíam um sistema caritativo. Conseguiram atrair, desse modo, indivíduos dos mais elevados estratos da sociedade greco-romana. Assim, embora a circuncisão fosse rejeitada pela cultura greco-romana, houve muitos gentios que se sentiram seduzidos “pelo monoteísmo, pela pureza da moral judaica e pela ancestralidade [...] dos livros sagrados” dos judeus (JOHNSON, 1995).

Alguns romanos sentiram-se atraídos, igualmente, pelo convívio das sinagogas (ZETTERHOLM, 2003), seguindo alguns preceitos judaicos, como a abstenção de carne de porco, a observação do sábado, o estudo da Torá e a circuncisão de seus filhos (WILKEN, 1967). Houve dois tipos de prosélitos: os denominados *perfeitos*, os quais obtiveram um grau de igualdade com os demais judeus e foram considerados *filhos de Abraão*, pois praticaram a circuncisão e participavam do *mikve* (banhos rituais); e os chamados *tementes a Deus*, os quais aceitaram certas obrigações judaicas básicas, como os chamados *preceitos de Noé*, os quais proibiam a idolatria, o derramamento de sangue e os pecados sexuais, além disso, frequentavam a sinagoga, guardavam o *Shabat* e seguiam outras prescrições judaicas, de acordo com a preferência individual (FELDMAN, 2008b).

Tais preceitos eram vistos como essenciais para os gentios que desejassem seguir alguns mandamentos judaicos sem se converterem (FLUSSER, 2002). O sucesso do judaísmo é registrado por escritores clássicos como Tácito, Suetônio, Horácio e Juvenal, que testemunharam conversões de membros importantes da sociedade imperial, antes da queda de Jerusalém, como Popeia, a esposa de Nero, considerada “temente a Deus” e Izates II, rei de Adiabene, que se submeteu à conversão completa (JOHNSON, 2001).



Embora fosse considerada uma *religio licita*, no entanto, o judaísmo era visto com suspeita e desconfiança por alguns romanos, já que era uma religião cujos adeptos viviam apartados da população gentia e seguiam um severo regime alimentar, fato que os impedia de se entrosarem completamente com a sociedade. Mesmo as sinagogas, como associações religiosas oficiais sancionadas por Roma, eram consideradas diferentes, uma vez que, contrariamente à maioria das “associações que serviam a fins primariamente religiosos e sociais, as sinagogas também governavam os aspectos administrativos, educacionais e jurídicos de suas congregações” (JEFFERS, 1995). Ademais, o deus dos judeus era tolerado pelos romanos, mas os judeus recusavam-se em adorar os deuses e o imperador romano, pois o deus dos judeus não admitia parcerias. Borger (1999) esclarece que

Essa “arrogância” dos judeus em afirmar que os deuses dos outros não existiam – e que era uma estupidez acreditar neles – feria profundamente a etiqueta politeísta contemporânea. Não era só uma questão “religiosa”, mas essencialmente cultural. Já que não aceitavam os deuses dos outros, os judeus não pertenciam à sociedade, estando destituídos dos direitos das *pólis*, da igualdade cívica ou política. Enquanto o judeu persistia em ser judeu, não podia fazer parte da civilização helenista. Não era possível ser monoteísta e helenista ao mesmo tempo.

Os judeus foram retratados pela sociedade pagã como um povo ateu, pois seu deus não podia ser visto; preguiçoso, porque não trabalhavam aos sábados; não patriotas, uma vez que rejeitavam a divindade dos imperadores; favorecidos pelos imperadores, já que eram dispensados do serviço militar e estavam isentos de alguns impostos, como aqueles ligados aos cultos pagãos (BORGER, 1999). Entre as acusações contra os judeus está a de adorar e manter uma cabeça de asno de ouro (*onolatria*) e praticar sacrifícios humanos em segredo em seu templo. A dieta judaica, possivelmente, também contribuiu para alimentar a hostilidade pagã. Em suma, todas as diferenças religiosas entre os pagãos e os judeus, provenientes da concepção teológica e da prática ritual judaica, foram mal compreendidas pela comunidade greco-romana e contribuíram para acusar os judeus de impiedade (*esébeia*), ateísmo

(*atheótes*), insociabilidade (*amiksiá*) e como inimigos dos homens (*misánthropoi*) (FONTETTE, 1988).

Houve escritores romanos que atacaram o judaísmo e suas práticas, como, por exemplo, Dion Cássio que os acusou de supersticiosos e Diógenes Laércio para quem os judeus eram descendentes de magos. A opinião destes escritores foi muito variada e a maioria deles enfatizou o lado social da crença judaica (WILKEN, 1967). Outros, ademais, atacaram a história e a tradição judaicas. A hostilidade contra os judeus não era apenas alimentada pelo vulgo, mas pelo discurso destes escritores. Não foram, no entanto, acompanhadas de medidas legais destinadas a restringir os direitos dos judeus. Houve alguns conflitos, é claro, de ordem local e esporádica, mas não foram encorajados pelo governo central romano, tão zeloso da ordem e da obediência (BORGER, 1999).

Na época do Principado observamos alguns conflitos que foram primordiais para a relação do Estado romano com os judeus, como a revolta da Judeia, em 66-70, e a revolta de Bar Kochba, em 133-135.<sup>30</sup> Tais revoltas contribuíram para o acirramento da hostilidade e da violência contra os judeus. Como esclarece Johnson (1995):

É provável que mesmo na pátria judaica muitos, talvez a maioria dos judeus, não encararam os romanos como opressores ou inimigos da religião. Mas uma substancial minoria na Palestina tornou-se irreconciliável com os *kittim* (romanos) e, de tempos em tempos, estava preparada a correr o risco das ferozes penalidades que se seguiam inexoravelmente aos desafios violentos.<sup>31</sup> Houve um levante, dirigido por Judas de Gamala, em 6 d.C., em

---

<sup>30</sup> Borger (1999) nos diz que a queda do templo de Jerusalém foi interpretada pelos pagãos como amostra de que o deus dos judeus era inferior e nada tinha de poderoso.

<sup>31</sup> Muitos textos bíblicos que contém o termo *kittim* designam, geralmente, um lugar – e por extensão seus habitantes –, como aparece em *Gêneses* 10: 4; *Ezequiel* 26: 6-7; *Isaías* 23: 1-12; *Jeremias* 2: 10. Flávio Josefo, em *Antiguidades Judaicas I*, 128, identifica *Kittim* e *Kition* ou *Kiti*, com uma cidade fenícia na ilha de Chipre e sugere que os judeus usavam este nome para designar todas as ilhas do mar Egeu como também a costa ocidental. A predição de *Daniel* 11: 30: "virarão contra ele navios de Kittim" é baseada em uma narrativa que identifica os *Kittim* com os romanos, uma identificação aceita pelas gerações seguintes e que foi a base de todo um pensamento escatológico. Em *I Macabeus* 1:1, a Macedônia é chamada de *Kittim*. Em alguns textos de Qumran, os *Kittim* são o último poder a oprimir os judeus. No livro de *Habacuque*, os *Kittim* são um povo cujo desejo de conquista é insaciável, que adoram suas armas e bandeiras. Em suma, pensamos que o termo *kittim* representa algo claramente hostil.

protesto contra o governo direto imposto após a morte de Herodes, o Grande. Houve outro por razões semelhantes quando se restaurou o governo direto, seguida à morte de Herodes Agripa, em 44 d.C., dirigido por um homem chamado Teudas que marchou para o rio Jordão à frente de uma massa de gente. Houve um terceiro, no tempo do procurador Felix (52-60 d.C.), quando 4 mil pessoas se reuniram no Monte das Oliveiras, esperando que as muralhas de Jerusalém caíssem como caíram as de Jericó. Finalmente, houve as grandes insurreições de 66 d.C. e 135 d.C., que foram numa escala enorme e convulsionaram o império oriental. Não há um paralelo a essa sequência de acontecimentos em qualquer outro território governado pelos romanos.

Era sabido reconhecer pelo menos três coisas sobre os judeus: 1) que não se associavam direta ou indiretamente a qualquer culto pagão, o que parecia um comportamento anti-social; 2) que se recusavam a ingerir carne de porco e também alimentos que tivessem sido oferecidos aos deuses pagãos, o que era classificado como ridículo; e, 3) que circuncidavam as crianças do sexo masculino, o que era considerado repulsivo (CHADWICK, 1967). Os judeus foram mal vistos pela sociedade pagã também pelas atitudes rebeldes que praticaram contra o Império, como a revolta que desencadeou a queda do Templo de Jerusalém, em 66-70, e a de Bar Kochba, entre os anos de 132 e 135 (SILVA, 2006c).

Aos olhos de um leigo, os judeus apareciam como exclusivistas e separatistas. Um exemplo disso era a proibição de casamentos entre judeus e gregos. As reações dos pagãos em relação aos judeus não tinham um caráter propriamente religioso, mas as atitudes judaicas, consideradas separatistas e exclusivistas, se levadas a cabo, poderiam ser destrutivas da vida social e política (WILKEN, 1967).

A adesão a uma variedade de costumes religiosos era compatível com o paganismo greco-romano, que a nível prático era muito condescendente. A “judaização” voluntária dos gentios – tanto antes quanto depois do desenvolvimento do cristianismo – foi considerada uma opção normal. Os gentios, assim, assumiram voluntariamente o que eles queriam: práticas estrangeiras. Adotar hábitos e costumes de algum povo estrangeiro, como os judeus, era permitido, mas o compromisso de exclusividade a um deus estrangeiro, a ponto de

abandonar os deuses do seu próprio povo, era entendido como ato de deslealdade na sociedade greco-romana. A principal objeção pagã aos *tementes a Deus* – judaizantes – não foi à adoção de determinadas práticas judaicas, mas à possibilidade de que essas poderiam levar à conversão. E o problema com a conversão ao judaísmo era a renúncia aos deuses e cultos greco-romanos tradicionais, o que era equivalente à traição cultural. O pagão que viesse a se converter voluntariamente ao judaísmo insultava a sua família, seu *genos* e sua pátria e os colocava em risco, pois os deuses não poderiam ser ignorados (FREDRIKSEN, 2007).

Ainda que o judaísmo pudesse parecer um elemento de contradição à religião e à tradição greco-romanas, no entanto, não representou qualquer perigo para as instituições básicas da sociedade. Dessa maneira, não ameaçavam a ordem política e social do mundo greco-romano (FRIEND, 1983).

Os judeus estavam dispostos a aceitar que os romanos eram um mal necessário para a manutenção da paz civil até a vinda do verdadeiro Messias, encarado como o ungido de Deus, o descendente de Davi que livraria a Palestina do poder dos estrangeiros e que “inauguraria a dominação de Israel sobre as nações e o reino de Deus na terra” (GOMES, 1997). O Messias, contudo, já havia se apresentado, sob o nome de Jesus, para os que assim creram. Os primeiros seguidores de Jesus, o *Christos*, eram judeus que se distinguiram dos seus compatriotas apenas por este fato, ou seja, por acreditarem que Jesus de Nazaré era o Messias há muito tempo esperado.<sup>32</sup> Em razão disso, foram, a princípio, denominados *nazarenos*.

---

<sup>32</sup> Messias (do hebraico *Mashiah*) significa *ungido* e foi transliterada para o grego como *Kristós/Christos*. De acordo com Feldman (2006), houve uma mudança no conceito de Messias: “O Messias seria um rei: ungido e protegido por Deus e que reinaria sobre os judeus. Com a queda do reino de Judá e o cativo da Babilônia (586-536 a.C.), a tradição concebeu um conceito de Rei enviado por Deus que libertaria os judeus e restauraria a monarquia. O rei descendente da dinastia de Davi seria inicialmente um Libertador. Na sequência, o conceito transforma o Rei ungido num Redentor: primeiro do povo judeu e, por conseguinte, de toda a humanidade. O projeto de Deus para a Humanidade teria uma finalidade: direcionada desde a Criação até a Redenção final, a História obtinha uma *raison d’être*”.

Enquanto a sinagoga encarava o novo movimento como apenas mais uma seita, os judeus convertidos esperavam que todos os judeus seguissem Jesus.<sup>33</sup> Assim, surge o cristianismo, nascido na Judeia e encarado, *a priori*, como apenas mais uma das dissidências existentes no seio do judaísmo. Os cristãos mantiveram algumas ideias e atitudes do judaísmo tradicional, como a crença na predestinação de Deus, ou seja, que Deus destinara Israel a ser a sociedade ímpar, incorrupta. Para os adeptos do cristianismo, porém, os judeus haviam perdido a condição de *povo eleito*, que era agora propriedade dos cristãos. A linguagem conceitual e a configuração do sistema religioso cristãos começaram a se delinear em Jerusalém. A princípio, a comunidade dos adeptos de Cristo apresentava-se como a realização da profecia revelada aos judeus, vivendo, assim, em consonância com a devoção judaica (FRANZEN, 1996). Porém, mais tarde, formou-se um grupo à parte que discordava em relação a alguns preceitos.

Algumas vezes os ritos religiosos judaicos foram considerados estranhos pela sociedade pagã e suscitaram o desprezo e a ironia dos pagãos. Já os cristãos denunciaram estes ritos por considerarem-nos ultrapassados e caducos. Pensavam que a circuncisão e os preceitos alimentares não eram mais necessários e substituíram o *Shabat* pelo dia do Senhor (domingo). Olhavam os judeus como um grupo contaminado pela cegueira, estupidez e pelo pecado, que deram às costas a Deus quando não reconheceram seu filho, Jesus Cristo, como Messias (WILKEN, 1967). De tal modo, a Igreja tinha de provar aos gentios – e, também, aos judeus – que ela era o verdadeiro Israel, que o judaísmo recusava-se a abdicar de um reino perdido, e tudo isso a partir das fontes judaicas (FLANNERY, 1968).

A Sinagoga via o cristianismo como uma apostasia e manifestava em relação a ele a hostilidade que toda ortodoxia nutre nesta matéria. A oposição judaica ao cristianismo não

---

<sup>33</sup> A atitude de Jesus perante a Lei não parece ter sido de total desrespeito e abdicação, mas antes a de uma liberdade de interpretação que passava por cima da autoridade dos doutores e escribas (GOMES, 1997).

tardou em reagir. Referia-se, sobretudo, à crença cristã em Jesus Cristo como o Messias. Para os judeus, Jesus não era o Filho de Deus, nem o Messias, mas um blasfemador (ALMEIDA, 2002).

A Igreja nascente, diante desta linha de divisão que era, para ela, a divindade de Cristo, desejava diferenciar-se (FONTETTE, 1988).<sup>34</sup> Com Paulo, a Igreja dirigiu-se principalmente às comunidades judaicas espalhada por todo Império Romano, no entanto encontrou melhor repercussão entre os *tementes a Deus*, ou seja, entre os romanos pagãos que já seguiam alguns dos preceitos judaicos, como explicado anteriormente.

Paulo, um judeu, a caminho de Damasco introduz um novo componente na história do monoteísmo: não é Deus quem chama, mas sim Jesus Cristo. A fé cristocêntrica substituiu a fé teocêntrica e “separou” os caminhos do judaísmo e do cristianismo (BORGER, 1999).

Paulo rejeitou a lei mosaica como mecanismo de salvação e numa reunião com alguns líderes cristãos em Jerusalém, em 49, conquistou o direito de dispensar os gentios das exigências e práticas judaicas, principalmente a circuncisão.<sup>35</sup> Desse modo, ele derrubou as barreiras existentes entre judeus e gentios. Ele possuía a convicção de que a Fé em Jesus Cristo era não só um complemento, mas um substituto para a Lei. Para os judeus, os cristãos, contudo, eram “perigosos deformadores de uma religião inalterável revelada a Moisés, que eles procuravam tornar mais condescendente com os vícios dos gentios” (CHADWICK, 1967). Paulo desenvolveu a cristologia e pregou contra o modo de vida judaico (FLUSSER, 2002).

---

<sup>34</sup> O termo “Igreja” provém do grego *Ekklesia*, que significa reunião de cidadãos, a princípio, de uma *pólis*. Fazemos uso do termo *Igreja* para designar a estrutura organizacional da crença cristã. Temos consciência, porém, que o uso deste termo pode nos remeter ao cristianismo dito ortodoxo, que vemos florescer apenas a partir do VI século. Aqui, no entanto, *Igreja* será utilizada de maneira mais didática, como sinônimo de cristianismo”.

<sup>35</sup> A circuncisão, com Paulo e seus seguidores, foi espiritualizada, como nos diz Nogueira (2009), transformando-a na “circuncisão do coração” (*peritomé kardías*).

Com Paulo, a eucaristia tornou-se o substituto cristão para os sacrifícios judaicos. O objetivo da eucaristia era a consagração dos participantes pela comunhão com a divindade.<sup>36</sup> Tal prática foi muito contestada nos círculos judeus, uma vez que se rompeu a ideia que possuíam entre Deus e Homem. Cristo não era apenas divino, por ser considerado Filho de Deus, mas poderia também ser designado como Deus. Para o judaísmo foi difícil aceitar a crença completa na divindade de Cristo. Fato que mais tarde levará a Igreja a desenvolver a doutrina da Trindade para evitar, ao que parece, a crença em dois deuses (FLUSSER, 2002).

Cristianismo e judaísmo divergiam apenas em relação à cristologia, no restante os cristãos foram herdeiros dos judeus, pois tiraram sua moral e ética do Pentateuco; a eucaristia possuía raízes judaicas; utilizaram-se da ideia do dia do sábado, transformando em “dia do Senhor” (domingo); da ideia dos dias de festa, do incenso, dos salmos, hinos, músicas, vestimentas, preces, sacerdotes e mártires. Tiraram, também, a ideia da autoridade sacerdotal (patriarcas e padres) e da sinagoga (transformada em igreja).

A vocação universal da mensagem de Jesus foi reconhecida na Assembleia dos Apóstolos – conhecida como “Concílio de Jerusalém” – o que facilitou grandemente a difusão do cristianismo (FONTETTE, 1988; PELLISTRANDI, 1978).<sup>37</sup> Assim, a missão cristã, sem abandonar os judeus, voltou-se para os gentios, pois Israel não poderia ser apenas uma nação entre outras, mas aquela que, por excelência, deveria ser cristã.

A crença cristã logo se difundiu para além dos limites da Judeia, estendendo-se a Damasco e Antioquia, capital da Síria e terceira maior cidade do Império Romano, onde logo os adeptos de Jesus Cristo receberam o nome de *cristãos*, designação que depressa se tornou

---

<sup>36</sup> De acordo com Cunha (2007) a eucaristia exerceu papel fundamental na formação da identidade religiosa cristã. Este autor afirma que “O gesto ritual de compartilhar o pão e o vinho resgata a memória da última ceia de Cristo. Os escritos cristãos nos contam que antes de se entregar para ser crucificado, Jesus Cristo reuniu-se com alguns seguidores para um banquete, repartiu o pão e o vinho entre os presentes dizendo tratar-se de seu próprio corpo e sangue que seriam entregues em nome de uma nova aliança. A partir daquele momento os seguidores de Cristo deveriam repetir o gesto da última ceia para celebrar a morte e ressurreição de seu mestre”. De tal modo, “os cristãos, ao repetir o gesto de Cristo, estão celebrando a morte e ressurreição de seu Deus. A eucaristia possui, portanto o sentido de memória da morte e esperança da salvação e da vida eterna”.

<sup>37</sup> Tecnicamente, é mais correto considerar o “Concílio de Jerusalém” como um sínodo, mas nem por isso menos importante para o cristianismo do que os outros concílios.

popular, apesar de os judeus continuarem a reconhecê-los como nazarenos (CHADWICK, 1967).<sup>38</sup> A denominação *crístãos* também foi utilizada na linguagem oficial do governo (CHEVITARESE, 2006).

Há de se distinguir, no entanto, que também o cristianismo não foi uma crença monolítica, apresentando várias correntes em seu interior. Isso ficou muito mais claro com Paulo, depois do “Concílio de Jerusalém”. *Grosso modo*, podemos dizer que havia três categorias distintas: os denominados judeus-cristãos, que eram os judeus palestinos convertidos ao cristianismo, que conciliavam a fé em Jesus Cristo com a rígida observância da Lei mosaica; os cristãos-helenistas, categoria formada por aqueles judeus da diáspora convertidos ao cristianismo; e, por fim, os cristão-gentios, provenientes dos círculos pagãos.<sup>39</sup> A reunião dos apóstolos, em Jerusalém, não trouxe uma solução completa para a questão da Lei mosaica. A relação entre os cristãos e a Lei se arrastou por todo o século I e adentrou o século II como um dos principais pontos de desavença entre judeus e cristãos.

O cristianismo foi um fenômeno, sobretudo urbano, e as igrejas, em cada cidade do Império, desenvolveram-se independentemente umas das outras, até mesmo das congregações presentes na mesma cidade. Os cristãos foram recrutados, a princípio, entre os estratos mais baixos da sociedade romana. Eram estrangeiros, principalmente judeus domiciliados nas cidades, escravos ou descendentes de escravos. Gente simples, iletrada e pobre, os *humiliores* da estratificação social greco-romana.<sup>40</sup> Rápido, no entanto, atingiu pessoas da camada social

---

<sup>38</sup> Antioquia era um dos centros da cultura-grega do helenismo no Império Romano e a primeira cidade a comportar uma comunidade de gentios convertidos, tornando-se um grande pólo difusor do cristianismo.

<sup>39</sup> Como salienta Johnson (1995), aqueles judeus da Judeia que se tornaram adeptos de Cristo continuaram a ser circuncidados e a observar muitos aspectos da Lei mosaica até a catástrofe de 66-70.

<sup>40</sup> Os *humiliores* são vistos em contradição aos *honestiores*, ou seja, são os indivíduos pertencentes aos estratos inferiores da sociedade greco-romana. São aqueles que não pertencem às ordens superiores da sociedade, não possuem *dignitas* e nem cargos nas honrarias romanas (ALFÖLDY, 1989).



mais elevada, sobretudo as mulheres, considerada a camada mais baixa da elite greco-romana.<sup>41</sup>

Ao contrário dos judeus “nacionalistas” mais hostis ao jugo de Roma, a Igreja primitiva possuía o interesse em manter a ordem pública.<sup>42</sup> Os cristãos não desenvolveram nenhuma atitude de deslealdade ao Estado, apesar do seu monoteísmo e da recusa aos cultos pagãos. A tradição estabelecida por Paulo (*Romanos*, 13) era que o poder imperial, delegado por Deus, deveria ser aceito e respeitado.<sup>43</sup> Ademais, do ponto de vista político, não existiu

A formação de nenhuma ideologia de inspiração cristã com consciência suficiente para orientar qualquer tipo de ação subversiva contra o governo romano, o que sem dúvida tornava o cristianismo uma ameaça muito menor ao poderes públicos se comparado ao judaísmo, como nos dão testemunho as múltiplas revoltas perpetradas pelos judeus no decorrer de todo o período imperial (SILVA, 2006c).

A missão paulina não representou uma ameaça às instituições do Estado romano. O imposto deveria ser pago e a honra deveria ser dada àqueles a quem era devida. Além disso, no amor de Cristo todas as distinções entre os grupos foram apagadas. A Igreja exerceu um

---

<sup>41</sup> O estatuto da mulher na sociedade imperial greco-romana variou de acordo com o lugar e a época. Acreditamos que entre a elite o cristianismo atingiu, primeiramente, as mulheres, uma vez que estas eram vistas como inferiores e desprovidas de poder político e religioso em relação aos homens do mesmo estatuto social. O cristianismo carregava uma mensagem que apregoava a igualdade entre as pessoas, independente da raça, sexo ou situação financeira, cativou, sobretudo, as mulheres. A situação delas dentro dos círculos cristãos, no entanto, sempre foi marcada pela ambiguidade, “no que diz respeito à maneira pela qual as mulheres cristãs deveriam se comportar” (SILVA, 2006b).

<sup>42</sup> Utilizamos o termo nacionalista em nossa dissertação entre outras coisas por se tratar de uma palavra bastante recorrente na historiografia concernente ao judaísmo antigo. Contudo, as coisas são necessárias com uma forma de advertência acerca de nossa consciência de o termo carregar em si pesadas conotações anacrônicas. Nação e nacionalismo são termos somente compatíveis com os estudos históricos a partir do século XIX, época da criação dos Estados-nações modernos. Sobre tal discussão historiográfica acerca do tema nação, ver Benedict Anderson (2008).

<sup>43</sup> Paulo, em *Romanos* 13, diz “Cada um se submete às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação. Os que governam incutem medo quando se pratica o mal, não quando se faz o bem. Queres então não ter medo da autoridade? Pratica o bem e dela receberás elogios, pois ela é instrumento de Deus para te conduzir ao bem. Se, porém, praticares o mal, teme, porque não é à toa que ela traz a espada: ela é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal. Por isso é necessário submeter-se não somente por temor do castigo, mas também por dever de consciência. É também por isso que pagais impostos, pois os que governam são servidores de Deus, que se desincumbem com zelo do seu ofício. Dai a cada um o que lhe é devido: o imposto a quem é devido; a taxa a quem é devida; a reverência a quem é devida; a honra a quem é devida”.

grande impacto na sociedade greco-romana. Praticou a caridade, dispensou um enterro digno aos mortos e a assistência às pessoas pobres, sobretudo viúvas e órfãos. Preencheu uma lacuna de assistência pública que o Estado não ousou realizar (FRIEND, 1983).

O cristianismo cumpriu um papel relevante principalmente junto às mulheres e aos escravos. A função social das mulheres resumia-se ao papel de esposa e dona de casa. Houve, então, “uma valorização da figura feminina que praticamente determinou a redefinição do papel da mulher no interior da *Ecclesia*” (SILVA, 2006a).<sup>44</sup> Não proporcionou, no entanto, uma emancipação política para as mulheres e os escravos, mas procurou dignificar a situação das pessoas de acordo com a sua doutrina, que pregava a ideia de que todos os homens foram criados à imagem de Deus e igualmente redimidos em Cristo, devendo ser tratados com respeito igualitário. Ou seja, aos olhos de Deus, todas as pessoas eram iguais.

Num ambiente no qual era grande a diversidade cultural e “as clivagens sociais separavam cidadãos e não cidadãos (até o século III), livres e não-livres, ricos e pobres, letrados e iletrados, proprietários de terra e trabalhadores manuais, riqueza móvel e riqueza imóvel” e no qual “havia uma multiplicidade de direitos, de situações jurídicas, de estatutos e posições sociais” (GUARINELLO, 2006), a Igreja tratou os pouco favorecidos com dignidade e consideração, sem, no entanto, ser condescendente.

Almeida (2002) sintetiza o cristianismo dos primeiros séculos em cinco pontos:

- 1) O cristianismo era uma esperança de fraternidade, de piedade, de tolerância e de humildade. Ele atendia aos anseios dos desprotegidos de uma vida mais humanizada;
- 2) Jesus ensinava que o Reino era no céu e não na terra, o que amparava a renúncia e a resignação dos escravos, cujo número era muito maior que o dos homens livres; e também, as esperanças dos desvalidos e desrespeitados;

---

<sup>44</sup> Existiram movimentos cristãos, considerados heréticos, que concederam maior importância à atuação das mulheres nas congregações, como o marcionismo, o montanismo e o encratismo. A Igreja, no entanto, procurou talhar esse tipo de atuação, criando, como esclarece Silva (2006a), “um autêntico *apartheid* sexual” em seu interior.

- 3) A doutrina de Jesus propiciava o desapego aos bens materiais, o perdão das ofensas, o amor ao próximo e à vida simples – aliviando, assim, a angústia da grande massa do povo;
- 4) A doutrina de Jesus era universalista, não se dirigia apenas aos judeus-cristãos, pois Ele queria que seus discípulos pregassem a todos os povos. Pelo ‘batismo de Cristo’ todos se tornavam irmãos;
- 5) Os cristãos consideravam-se irmãos por adorarem o mesmo Deus, que Jesus ensinou como sendo o Pai, e por crerem no mesmo Cristo, Filho de Deus. Então, o cristão de qualquer localidade acreditava que em qualquer outra região ou país, ele não seria um estrangeiro, um inimigo.

O cristianismo, desse modo, propunha um novo estilo de vida, baseado num discurso universalista. No entanto, o seu grande objetivo sempre foi a salvação individual de seus membros e não uma reforma no corpo político. Nunca teve a intenção de acabar com os impostos abusivos, com a escravidão e com a corrupção (FRIEND, 1983).

Do lado cristão havia, então, uma atitude de aceitação e respeito em relação ao Império Romano e sua autoridade, fato que ficou evidente na ideia conjugada por alguns cristãos de que o Império apenas se formou, expandiu-se e se solidificou graças à vontade divina, isto é, de acordo com a Providência de Deus. Assim, a grandeza de Roma e do Império foi prova da vontade de Deus, obra da divina Providência. Para os cristãos que comungavam deste ideal, a *Pax Romana* foi primordial para o surgimento e disseminação da crença em Cristo, fato que ficou provado pelo episódio de nascimento e morte de Jesus Cristo sob o domínio imperial. O Império Romano, responsável pela destruição do principal baluarte judaico, o Templo de Jerusalém, foi visto pelos cristãos, igualmente, como legítimo perante os olhos de Deus, uma vez que dispersou os judeus e contribuiu para que a Igreja, assim, se fizesse a verdadeira herdeira da mensagem divina endereçada, antes, à Israel. De tal modo, este império deveria ser aceito e ter todo o respeito por parte dos cristãos, de acordo com os ensinamentos de Paulo.

## JUDEUS E CRISTÃOS: O EMBRIÃO DE UMA DISTINÇÃO

É com a queda do templo de Jerusalém, em 70, que observamos o início de uma distinção entre cristãos e judeus. Encerra-se, com este fato, a época da Igreja denominada *Apostólica* e inicia-se a fase *Subapostólica* (70 – 100). Os cristãos viram nessa catástrofe um preâmbulo para a *parusia* (GOMES, 1997), o cumprimento da profecia de Cristo, e a prova de que a Igreja era o novo povo eleito e que os judeus estavam sendo castigados por não reconhecerem o Messias.<sup>45</sup> A hostilidade e a recusa dos judeus em entrar para a Igreja eram cada vez mais encaradas como cegueira e malignidade pelos cristãos. Para os judeus, a recusa dos cristãos em participar da referida rebelião provava que estes não só se separaram da prática da Lei, como também do “nacionalismo” judeu (FLANNERY, 1968).<sup>46</sup>

O grupo judeu-cristão mais rigoroso, localizado, sobretudo em Jerusalém, identificou-se com as aspirações dos revoltosos judeus e se distanciou do universalismo religioso (PERA, 2009). Depois do conflito, no entanto, dispersou-se e a maioria de seus líderes foi morta. Os sobreviventes fugiram para Ásia Menor, Oriente e Egito. Doravante, deram origem a grupos como os nazoreus, os ebionitas e os encratistas (GOMES, 1997).

Após este acontecimento, o judeu-cristão tido como moderado se encontrou livre da ligação com o ambiente da “Antiga Aliança”. Este era uma síntese de elementos judaico-cristãos, paulinos, judaicos e helênicos. Permaneceu dominante e se alastrou pelo mundo

---

<sup>45</sup> O termo grego *parousia* significa “presença”. No período helenístico adquiriu um sentido mais técnico, exprimindo a “visita de um príncipe” ou a “manifestação de um deus”. É empregado com um significado religioso no cristianismo, expressando a “segunda vinda de Cristo”, o “segundo advento”, ou seja, a volta gloriosa de Cristo nos finais dos tempos, para presidir o juízo final, conforme crê os cristãos.

<sup>46</sup> Ao principiar o conflito, Flannery (1968) esclarece que o grupo cristão saiu de Jerusalém e foi para Pela, a fim de ali permanecer durante todo o período, o que foi encarado pelos judeus como deslealdade.

mediterrâneo.<sup>47</sup> Para os pagãos, foi a partir daí que começou a se delinear uma linha distintiva entre judaísmo e cristianismo (RUSSEL, 1937).

Assim, o fracasso da guerra na Judeia, longe de impedir a expansão cristã, foi-lhe favorável (PELLISTRANDI, 1978). Na época subapostólica, o judeu-cristão “moderado” já havia se instalado no Oriente helenístico e em Roma. Com o fim da comunidade hierosolimitana, Roma e Antioquia tornaram-se os novos centros difusores do cristianismo, em torno dos quais as demais igrejas passaram a se agrupar.

Nos três primeiros séculos, o cristianismo apresentou a mesma tendência que o judaísmo, isto é, um movimento bem diversificado, abrigando vários grupos distintos, pois, “ele é o resultado de um processo lento e variado que se deu em tempos e lugares diferentes, com etapas e processos divergentes” (CROSSAN, 2004).

Uma vez sem o Templo, em 90, o patriarcado judaico, reunido em Jabné, lançou a *Birkath ha-Minim*, isto é, a bênção contra aqueles que eram considerados hereges – entre eles os cristãos. Duas instituições se consolidam neste período: o Sinédrio, juntamente com seu líder, o Patriarca, também denominado *Nassi*, e a Sinagoga.<sup>48</sup> Os judeus se organizaram ao redor das sinagogas rabínicas e procuraram excluir do seu meio religioso aqueles que não se enquadravam nos seus padrões, com a finalidade de manter sua coesão interna e resguardar sua identidade (FELDMAN, 2008a).

É nesse período que observamos a distinção entre o judaísmo rabínico e o cristianismo primitivo. A partir daí inicia-se uma separação progressiva entre judeus e cristãos, até que nos

---

<sup>47</sup> Gomes (1997) salienta que o Evangelho desenvolveu-se nesse período como um novo gênero literário. Surgiu como forma de uma teologia narrativa contra o perigo de um cristianismo volátil e desenraizado de suas origens e resgatava um Jesus histórico – com suas palavras, gestos e atitudes.

<sup>48</sup> O Sinédrio já existia e funcionava junto ao santuário de Jerusalém, antes da destruição do Templo. Era coordenado pelo Sumo Sacerdote e possuía funções jurídicas e legislativas. Após 70, passa a ser o detentor da autonomia judaica, cumprindo funções legislativas, jurídicas e de educação superior rabínica. Seu líder, o Patriarca, ou *Nassi*, tornou-se o representante do judaísmo frente o poder imperial. A Sinagoga já havia surgido anteriormente e se tornou, após a destruição do Templo, o centro da vida espiritual judaica (FELDMAN, 2008a).

séculos IV e V um será visto em confronto com o outro (SILVA, 2006c). Ambos, cristianismo e judaísmo,

reivindicavam a continuidade exclusiva do passado, mas, na verdade, daquela linhagem comum (judaísmo bíblico), cada um era uma transição tão brusca e um desenvolvimento tão válido quanto o outro. Eles não seriam filho e pai, mas dois filhos da mesma mãe (CHEVITARESE, 2006).

Outro fato que também acirrou a convivência entre cristãos e judeus foi a revolta de Bar Kochba em 133-135. Em Jerusalém, os cristãos ainda possuíam a expectativa de que os judeus se convertessem ao cristianismo, porém, quando o rabino Akiba apresentou Bar Kochba como o verdadeiro Messias, as esperanças desvaneceram-se. Por outro lado, a recusa dos judeus-cristãos em verem em Bar Kochba o Messias e a se negaram a pegar em armas contra os romanos ao lado dos judeus, desencadeou uma perseguição na qual vários cristãos foram mortos (PERA, 2009).

Com este evento, a separação entre o judeu-cristão rigorista e aquele mais moderado – de Paulo – se aprofundou ainda mais. Além disso, houve uma grande separação entre o judaísmo de Jerusalém e a comunidade judaico-cristã que lá permanecia. Após o fracasso da revolta e da destruição da cidade, os judeus foram proibidos de entrar em Jerusalém, sob ordens do imperador Adriano, que construiu sobre suas ruínas uma cidade pagã.

Os cristãos foram hostilizados, primeiramente, pelos judeus na medida em que se abriram aos gentios, dispensando-os da observância total da Lei e da circuncisão. A animosidade judaica em relação aos cristãos desencadeou algumas perseguições que não passaram, no entanto, de ações individuais e locais. Não se tratou de uma conspiração do judaísmo, mas sim de alguns atos pessoais de judeus que instigavam o ódio popular (FLANNERY, 1968). Na época apostólica, alguns martírios nos fornecem provas da animosidade judaica em relação aos cristãos, como o martírio de Estevão, cerca de 32-36; de

Tiago, irmão de João, em 43; de Paulo, em 62-67; e de Tiago, “irmão do Senhor”, em 62 (GOMES, 1997).

A ofensiva da sociedade greco-romana aos judeus referia-se, sobretudo, às consequências sociais da sua religião, enquanto que em relação aos cristãos a própria religião passa a ser objeto dos ataques, pois os críticos pagãos da Igreja reconheceram que um dos seus pontos mais vulneráveis era a relação do cristianismo com o judaísmo (WILKEN, 1967).

Nesse contexto, o cristianismo se encontrava numa posição muito mais frágil, pois se de um lado assumiam o vínculo da sua associação com o judaísmo, por outro não podiam evocar a tradição ancestral para sua defesa, como faziam os judeus (SILVA, 2006c), na medida em que a doutrina cristã era recente e não estava assegurada pela antiguidade (BLÁZQUEZ, 1995). Fato é que “o cristianismo aparecerá às autoridades romanas como uma religião muito mais ameaçadora do que o judaísmo” (ROSA, 2006).

O cristianismo converte-se na superstição detestável, de ritos absurdos e extravagantes. Os cristãos passam a serem vistos como uma categoria propensa a uma superstição nova e maléfica (*superstitionis novae et maleficae*) e depositários de todas aquelas acusações pagãs antes orientadas aos judeus: adoradores da cabeça de asno, praticantes de assassinato ritual, partidários da devassidão, incestuosos, entre outras acusações. A razão para tal atitude encontra-se, principalmente, no fato de que o cristianismo, ao mesmo tempo em que é visto como um ramo do judaísmo é também considerado uma crença que desejava se apartar dos seus laços ancestrais judaicos e se tornar uma fé universal.

Os cristãos criticavam todas as práticas e costumes do paganismo, e declaravam-se os únicos portadores da verdade. O fato é que os cristãos não atribuíam aos deuses e ao imperador a mesma importância que os pagãos, enquanto estes viam nisso um ato de civilidade e lealdade (JERPHAGNON, 2002). Assim, a recusa em participar, sobretudo do

culto ao imperador, era tanto uma atitude política como religiosa, e os cristãos foram encarados como desleais (CHADWICK, 1967).

O conceito de “deus” para os cristãos assumia um significado que os pagãos não conheciam. Significava algo transcendente e universal. Assim como os judeus, os cristãos viram os deuses pagãos – de madeira pintada ou bronze dourado – como desprezíveis e inúteis, e o sacrifício a estas representações seria uma traição, apostasia e um absurdo, uma vez que seria um insulto consagrar sacrifícios a outros que não ao seu Deus único.

Os judeus não tiveram motivos para se preocupar com seu monoteísmo, pois formavam um grupo étnico, permitido e regulamentado pelo direito romano. Em contraste, os cristãos difundiam um proselitismo universal, recrutando adeptos de todas as etnias, línguas e regiões, o que foi percebido como uma ameaça à sociedade greco-romana e ao *mos maiorum*.

De tal modo, foram acusados de canibalismo, em razão da prática da Eucaristia, na qual os cristãos diziam receber a carne e o sangue de Jesus; de práticas incestuosas, por se referirem uns aos outros como “irmãos” e “irmãs”; de “ódio ao gênero humano”, por não compartilharem dos costumes pagãos. Além disso, os cristãos viam o serviço público civil ou militar como incompatíveis com seus ideais porque envolviam a formalidade do culto imperial, um símbolo de lealdade a Roma (RAYNER, 1942).

Os cristãos, além disso, repudiaram o serviço militar e não assistiam aos espetáculos públicos e aos combates de gladiadores, realizados para a diversão da população. Despertaram a suspeita de vícios vergonhosos e de serem desrespeitosos frente às atitudes religiosas de crenças ancestrais – como do paganismo e do judaísmo (CHADWICK, 1967). Muitas das crenças cristãs, ademais, chocaram-se com a mentalidade da sociedade pagã. A ressurreição da carne foi um dos dogmas que mais espantavam os pagãos. Os castigos e pecados foram outros temas difíceis de compreender.



Ao contrário dos judeus, que podiam se organizar livremente nas sinagogas e celebrar seu culto, os cristãos reuniam-se em segredo e suas igrejas domésticas – baseadas na associação religiosa das sinagogas – eram clandestinas. O cristianismo, neste contexto, não contava com autorização oficial e foi considerado uma *religio illicita*.

Em uma sociedade na qual a dimensão religiosa inclui práticas cívicas e políticas, os cristãos, inevitavelmente, passam por desordeiros, ímpios e ateus. Foram considerados perigosos, aos olhos das pessoas comuns. Os deuses poderiam se vingar com uma punição coletiva e mergulhar Roma e o Império em uma crise. Logo, os cristãos se tornaram o bode expiatório perfeito para todas as calamidades que assolaram o Império Romano na época do Principado, razão pela qual de quando em quando foram vítimas de violência.

Quanto às autoridades civis, tiveram o cuidado de manter a ordem, não cedendo sempre às pressões populares. No entanto, nem sempre conseguiam fazer vistas grossas às denúncias da população, que acusavam os cristãos como responsáveis pelas catástrofes (JERPHAGNON, 2002). A princípio, as autoridades romanas não distinguiram os cristãos dos judeus. Os conflitos entre judeus e cristãos foram percebidos como querelas religiosas dentro do judaísmo. Sob o governo de Cláudio, contamos com os registros de Suetônio que afirma que o imperador expulsou de Roma os judeus que estavam a digladiar por causa de um tal de *Chrestus*. Este comentário prova que os primeiros cristãos de Roma foram judeus convertidos ao cristianismo e que entraram em conflito com a comunidade judaica da cidade (JEFFERS, 1995).

A primeira perseguição aos cristãos de que temos registro foi a perpetrada pelo imperador Nero, em 64, após o incêndio que destruiu dez dos quatorze bairros de Roma, a qual foi registrada por Tácito, em seus *Anais*, cinquenta anos depois. Este historiador romano dá a entender que Nero utilizou os cristãos meramente como bodes expiatórios, com o intuito de desviar as suspeitas do incêndio que pesavam sobre sua pessoa e aplacar a ira da população

(GOMES, 1997).<sup>49</sup> Em razão de seu proselitismo exacerbado e de suas acirradas críticas aos deuses pagãos, que atraíam uma grande impopularidade, os cristãos tornaram-se os candidatos ideais à acusação de incendiários (CHEVITARESE, 2006).

Tácito, contudo, não acredita que os cristãos fossem os responsáveis pelo incêndio, embora os encarasse como um grupo insignificante e anti-social, odiado pelos seus vícios (CHADWICK, 1967). O escritor está convencido de que os cristãos são acusados de *exitiabilis superstitio* e de *odio humani*.

Grande número de cristãos foi encaminhado ao suplício e a tradição coloca Pedro e Paulo como vítimas desta perseguição (SIMON; BENOIT, 1987). A perseguição de Nero, no entanto, não durou muito tempo e não se propagou para fora da cidade de Roma, ficando restrita à Capital. Nessa ocasião, os cristãos foram muito mais vítimas do poder pessoal de Nero do que propriamente do Estado romano.

No reinado de Domiciano houve renovação da perseguição contra os cristãos, mesmo que limitada e branda (RUSSEL, 1937). Tal perseguição afetou todo o Império, inclusive pessoas dos estratos sociais mais elevados da sociedade greco-romana (CHEVITARESE, 2006). O fato é que Domiciano, ao se proclamar deus em vida e exigir que fosse chamado

---

<sup>49</sup> Tácito, em seus *Anais* (XV, 44), diz: “Mas os empenhos humanos, as liberalidades do imperador e os sacrifícios aos deuses não conseguiram apagar o escândalo e silenciar os rumores de ter o incêndio de Roma. Para livrar-se de suspeitas, Nero culpou e castigou, com supremos refinamentos da crueldade, uma casta de homens detestados por suas abominações e vulgarmente chamados *cristãos*. Cristo, do qual seu nome deriva, foi executado por disposição de Pôncio Pilatos durante o reinado de Tibério. Algum tempo reprimida, esta superstição maliciosa voltou a brotar, já não apenas na Judeia, seu berço, mas na própria Roma, receptáculo de quanto sórdido e degradante produz qualquer recanto da terra. Tudo, em Roma, encontra seguidores. De início, pois, foram arrastados todos os que se confessam cristãos; logo, uma multidão enorme convicta não de ser incendiária, mas acusada de ser o opróbrio do gênero humano. Acrescente-se que, uma vez condenados a morrer, sua morte devia servir de distração, de sorte que alguns, costurados em peles de animais, expiravam despedaçados por cachorros, outros morriam crucificados, outros foram transformados em tochas vivas para iluminar o dia. Nero, para estes festejos, abriu de par em par seus jardins, organizando espetáculos circenses em que ele mesmo aparecia misturado com o populacho ou vestido de cocheiro, conduzia sua carruagem. Suscitou-se assim um sentimento de comisseração até para com homens cujos delitos mereciam castigos exemplares, tanto mais quanto se pressentia que eram sacrificados não para o bem público, mas para a satisfação da crueldade de um indivíduo”. Suetônio, em *Vita Neronisi*, XVI, também se pronuncia acerca do *imperium* de Nero: “Durante seu reinado, muitos abusos foram severamente castigados e outras tantas leis promulgadas. Determinou-se um limite aos gastos; os banquetes públicos foram reduzidos só à alimentação; as tabernas, que outrora forneciam toda classe de guloseimas, doravante venderiam apenas legumes e verduras cozidas; castigou-se os cristãos sectários que aderiram a superstições novas e maléficas; pôs-se um freio às pulhas e aos abusos dos cocheiros que, fortes de uma longa imunidade, se arrogavam o direito de usar e abusar da gente, de se divertir roubando e defraudando; foram banidas as pantomimas e companhias teatrais” (*apud* BETTENSON, 1967).

*dominus et deus*, determinou que toda a população desse provas de lealdade, o que ia de encontro à recusa dos cristãos em cultuar o imperador. Oferendas de incenso, orações e promessas eram expressões de lealdade em relação ao Estado e os que não as cumprissem foram punidos como desleais ao império.

O *Apocalipse de João*, confeccionado nesse período, exprime de forma bem clara a situação de perseguição aos cristãos. A atitude do autor desta obra representa uma mudança completa em comparação a de Paulo (JONES, 1980). O *Apocalipse* foi escrito num período em que a Igreja primitiva passava por uma onda de perseguições desencadeada por Roma e seu Império, identificada, na obra, como *a besta* instigada por Satanás, o adversário, por excelência, de Cristo e seu povo.

Ao adentrarmos o século II contamos com os registros do governador da província da Bitínia nos anos de 111 e 112, Plínio, o Jovem. Este se comunica com o imperador Trajano por meio de correspondências oficiais que evidenciam as suas dúvidas acerca da punição aos cristãos. Plínio não sabe como lidar com as expectativas de punição aos cristãos que a população exige. Ele executou alguns, de forma aleatória, para aplacar um pouco o furor popular. Os cristãos que eram cidadãos, porém, enviou a Roma, para serem julgados pelo imperador. Sua principal dúvida era se o simples fato de ser “cristão” deveria ser entendido como crime.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Na correspondência endereçada ao imperador Trajano, Plínio (*Epp. X, ad Trajanem, XCVI*) diz; “Tenho por praxe, consultar Vossa Majestade, nas questões duvidosas. Quem melhor dirigirá minha incerteza e instruirá minha ignorância? Nunca tenho presenciado julgamentos de cristãos, ignoro, pois, as penalidades e instruções costumeiras, e mesmo as pautas em uso. Estou hesitando acerca de certas perguntas. Por exemplo, cumpre estabelecer diferenças e distinções de idade? Cabe o mesmo tratamento a enfermos e a robustos? Deve perdoar-se a quem se retrata? A quem foi sempre cristão, compete gratificar quando deixa de sê-lo? Há de punir-se o simples fato de ser cristão, sem consideração a qualquer culpa, ou exclusivamente os delitos sob este nome? Entretanto, eis o procedimento que adotei nos casos que me foram submetidos sob a acusação de cristianismo. Aos incriminados pergunto se são cristãos. Na afirmativa, repito a pergunta segunda e terceira vez, cuidando de intimar a pena capital. Se persistem, os condeno à morte. Não duvido que sua pertinácia e obstinação inflexível devem ser punidas, seja qual for o crime que confessem. Alguns apresentam indícios de loucura; tratando-se de cidadãos romanos, os separo para os enviar a Roma. Mas o que geralmente se dá é o seguinte: o simples fato de julgar essas causas confere enorme divulgação às acusações, de modo que meu tribunal está inundado com uma grande variedade de casos. Recebi uma lista anônima com muitos nomes. Os que negaram ser cristãos, considere-os merecedores de absolvição; de fato, sob minha pressão, devotaram-se aos deuses e reverenciaram com incenso e libações vossa imagem colocada, para este propósito, ao lado das estátuas dos deuses, e, pormenor

Trajano respondeu a Plínio de forma breve e não criou nenhum edito geral contra os cristãos. Apenas esclareceu que não era proveitoso procurar os cristãos. Se eles fossem acusados e condenados por algum crime, deveriam ser punidos. No mais, era permitida a retratação, caso desejassem. Todavia, não se deveria conceder atenção a delações anônimas.<sup>51</sup>

Com a carta de Plínio podemos deduzir o quanto o julgamento de cristãos pelos governantes das províncias era algo comum, que os cristãos confessos eram punidos com a lei e que aqueles que negavam a acusação de serem cristão deveriam sacrificar aos deuses e ao imperador, além de blasfemar Cristo.<sup>52</sup> Plínio, ademais, comunicou a Trajano que a religião cristã havia se expandido não apenas pelas cidades, mas também nas aldeias e distritos rurais, além de atingir pessoas de todas as idades, sexo e, inclusive, a elite romana (CHEVITARESE, 2006).

Por meio das correspondências trocadas entre Plínio e Trajano, podemos supor, juntamente com Jerphagnon (2002), que os cristãos ainda são avaliados como *persona non*

---

particular, amaldiçoaram a Cristo, coisa que um genuíno cristão jamais aceita fazer. Outros inculcados da lista anônima começaram declarando-se cristãos, e logo negaram sê-lo, declarando ter professado esta religião durante algum tempo e renunciando a ela há três ou mais anos; alguns a tinham abandonado há mais de vinte anos. Todos veneraram vossa imagem e as estátuas dos deuses, amaldiçoando Cristo. Foram unânimes em reconhecer que sua culpa se reduzia apenas a isso: em determinados dias costumavam comer antes da alvorada e rezar responsivamente hinos a Cristo, como a um deus; obrigavam-se por juramento, não a algum crime, mas à abstenção de roubos, rapinas, adultérios, perjúrios e sonegação de depósitos reclamados pelos donos. Concluído este rito, costumavam distribuir e comer seu alimento: este, aliás era um alimento comum e inofensivo. Práticas essas que deixaram depois do edito que promulguei, de conformidade com vossas instruções proibindo as sociedades secretas. Julguei bem mais interessante descobrir que classe de sinceridade há nessas práticas: apliquei tortura a duas moças chamadas diaconisas. Mas nada achei senão superstição baixa e extravagante. Suspendi, portanto, minhas observações na espera do vosso parecer. Creio o assunto justifica minha consulta, mormente tendo em vista o grande número de vítimas em perigo: muita gente de todas as idades e de ambos os sexos corre risco de ser denunciada, e o mal não terá como parar. Esta superstição contagiou não apenas as cidades, mas as aldeias e até as instâncias rurais. Contudo o mal ainda pode ser contido e vencido. Sem dúvida, os templos que estavam quase desertos são novamente frequentados; os ritos sagrados há muito negligenciados, celebram-se de novo; onde, recentemente, quase não havia comprador, se fornecem vítimas para sacrifícios. Esses indícios permitem esperar que, dando-lhes a oportunidades de se retratar, legiões de homens sejam suscetíveis de emenda” (*apud* BETTENSON, 1967).

<sup>51</sup> A carta de Trajano em resposta a Plínio (*Epp. X. XCVII*) diz o seguinte: “No exame das denúncias contra feitos cristãos, querido Plínio, tomaste o caminho acertado. Não cabe formular regra dura e inflexível, de aplicação universal. Não se pesquise. Mas se surgirem outras denúncias que procedam, aplique-se o castigo, com esta ressalva de que se alguém nega ser cristão e, mediante a adoração dos deuses, demonstra não o ser atualmente, deve ser perdoado em recompensa de sua emenda, por muito que o acusem suspeitas relativas ao passado. Não merecem atenção panfletos anônimos em causa alguma; além do dever de evitarem-se antecedentes iníquos, panfletos anônimos não condizem com os nossos tempos” (*apud* BETTENSON, 1967).

<sup>52</sup> Os *trechos dos mártires cristãos* mostram que os funcionários romanos sempre foram dedicados em aplicar a lei contra os cristãos, porém muito incertos e inseguros para explicar e sustentar a lei que estavam aplicando (MOMIGLIANO, 1996).

*grata* no Império. Ademais, também é evidente, com tais cartas, que Plínio associou aos cristãos os crimes de *impietas* (ateísmo) e *superstitio*. Contudo, do mesmo modo, parece claro que Plínio não acreditava no cristianismo como uma ameaça política ao Estado, bem como não esperava que os cristãos fossem culpados de atrocidades ou atos obscenos (*flagitia*) ou de possuírem algum tipo de comportamento que fosse prejudicial à moral ou à segurança do Estado romano.

Sob o governo dos Antoninos os imperadores não se preocuparam em dispensar muitos esforços em conter a difusão do cristianismo. Muitas vezes, no entanto, os imperadores e governadores das províncias foram compelidos pelas manifestações populares que acusavam os cristãos de serem os responsáveis pelas diversas calamidades que assolaram o Império em finais do II século. Foi, principalmente, nas províncias orientais que as multidões foram mais violentas no seu protesto de lealdade ao Império, até porque foi nesta região que se originou a adoração ao soberano e, então, lá estava a indignação mais feroz contra aqueles que se recusaram a este ato (RUSSELL, 1937).<sup>53</sup> Os cristãos foram acusados de infortúnios como a fome, as invasões bárbaras, as guerras e a peste que assolaram o Império neste período. Muitos foram martirizados, sobretudo em Vienne e Lyon, na Gália, fato que ficou conhecido como a perseguição aos “Mártires de Lyon”. Como se recusavam ao culto do imperador e dos deuses greco-romanos, este ato foi considerado deslealdade aos olhos da sociedade greco-romana, que acreditava ser esta a razão do porquê dos deuses estarem irados, pois a *pax deorum* estava sendo rompida, e isso por culpa dos cristãos.

Antonino Pio, em 141, lançou uma norma contra aqueles que introduzissem novas superstições: desterro para os *honestiores* e morte para os *humiliores*. Tais medidas foram dirigidas contra a magia e a astrologia, mas podiam ser imputadas ao cristianismo, tido como *superstitio*, e, assim, relacionado com a magia (BLÁZQUEZ, 1995). Para os romanos, a

---

<sup>53</sup> O culto imperial teve origem nos reinos helenísticos e iniciou-se no Ocidente na época do imperador Otaviano Augusto.

magia configurava-se como um conjunto de práticas obscuras que pessoas sem decência utilizavam para iludir a gente ignorante (NASCIMENTO, 2009).

Durante o governo de Marco Aurélio a onda de acusações e perseguições contra os cristãos atinge o Ocidente, culminando com a perseguição aos mártires de Lyon, na Gália, no ano de 177, pelo governador da província, o qual se baseou, possivelmente, num *rescriptum* de 176 contra aqueles que perturbavam a paz com a introdução de novos cultos. É possível, no entanto, que o imperador tenha agido, também, em razão da incitação da população pagã local (SILVA, 2006c). A perseguição pode ter se tornado mais intensa por conta da peste, oriunda do Oriente, e da pressão germana na Europa central (BLÁZQUEZ, 1995).

Os mártires foram considerados a semente do heroísmo, pois testemunharam com a própria vida os perigos que afligiram o cristianismo no tempo das perseguições. Acreditavam que com seu sacrifício alcançariam a felicidade celestial. Além disso

A convicção de que o martírio garantia entrada imediata no paraíso e conferia a coroa da vitória, aliada à triste avaliação do império romano como instituição política, implicava certa tendência para atos de provocação por parte de crentes super-exaltados, os montanistas em especial, propensos a confundirem reserva com covardia e compromisso moral. Exaltados que provocassem as autoridades eram prontamente censurados pela Igreja, como meros suicidas que não mereciam qualquer reconhecimento (CHADWICK, 1967).

Marco Aurélio, em suas *Meditações*, fala da obstinação dos mártires como fanáticos religiosos, cujo valor e firmeza eram muito admiráveis, ainda que os depreciasse como forçosamente teatrais (JAEGER, 1961).

Na medida em que os cristãos desprezavam e ameaçavam o modo de viver da sociedade greco-romana, foram perseguidos por serem considerados os responsáveis pelas catástrofes, tais como dilúvios, más colheitas, invasões bárbaras, guerras e epidemias de peste que assolaram o Império. A opinião pública contrária aos cristãos, desse modo, foi se intensificando à proporção que as calamidades foram encaradas como a cólera dos deuses

contra Roma, visto que os cristãos não colaboravam com as práticas rituais. Porém, as perseguições nunca foram contínuas e gerais, pelo contrário, mostravam-se esporádicas e localizadas (FREDRIKSEN, 2007; SILVA, 2006c).

Diante do exposto, no período do Alto Império Romano – séculos I e II – não observamos nenhuma legislação oficial contra os cristãos. O que geralmente ocorre são consultas oficiais feitas “à chancelaria imperial por parte do governador da província, das comunidades municipais ou de particulares” (SILVA, 2006c). Até o ano 100, por exemplo, o cristianismo é ignorado ou tolerado pelo Estado, pois é visto ainda como um ramo do judaísmo. Há, na realidade, um evidente desinteresse das autoridades imperiais em relação aos cristãos, fato que irá se estender até meados do século III, quando tem início a perseguição oficial do imperador Décio, em 249. Não há, por conseguinte, nenhuma informação de condenação direta aos cristãos até o III século por imperadores, com exceção dos governos de Nero e Domiciano.

No século II, no entanto, percebemos que uma comunicação entre a Igreja e o poder imperial se estabelece por meio das apologias. As apologias são obras nas quais os autores cristãos – conhecidos como apologistas – dirigem-se à corte com o objetivo de esclarecer os princípios da sua fé e rogar a benevolência dos imperadores. Ou seja, são defesas, em formato literário, da crença cristã. Os apologistas, em geral membros do clero, eram cristãos cultos, provenientes das camadas sociais mais elevadas e educados nos moldes da filosofia clássica, valendo-se de seus conceitos para expor os dogmas, crenças e costumes do cristianismo, bem como dissipar as acusações lançada contra os cristãos.

As perseguições aos cristãos não representavam o único risco ao cristianismo, apesar de ser considerado o maior dentre eles. O cristianismo primitivo se encontrava, também,

ameaçada pelas heresias, sobretudo pelo gnosticismo e pelo montanismo.<sup>54</sup> As heresias representaram um perigo que ameaçava o cristianismo primitivo de dentro para fora. É necessário esclarecer, contudo, a dificuldade que os escritores pagãos apresentavam em discernir a linha divisória entre as atitudes dos cristãos considerados hereges e aqueles do grupo majoritário, os cristãos apostólicos.<sup>55</sup>

A ação dos líderes cristãos nos primeiros séculos se voltou enormemente para a tentativa de organização da ortodoxia por meio da unidade na doutrina e na prática (JEFFERS, 1995). No decorrer dos dois primeiros séculos o cristianismo ainda não se encontrava como uma Igreja organizada e unificada, o que só ocorrerá mais tarde. A natureza esporádica das perseguições e o fato do governo não conceder muita importância aos cristãos, contudo, proporcionaram ao cristianismo uma possibilidade para se expandir e cuidar dos seus assuntos internos. Como as primeiras perseguições aos cristãos foram limitadas e esporádicas,

---

<sup>54</sup> O gnosticismo é um conjunto de correntes filosófico-religiosas sincréticas, oriundo da região da Ásia Menor. Exerceu influência sobre o cristianismo, sobretudo no século II. Tem como base elementos das filosofias que floresciam na Babilônia, Egito, Síria e Grécia Antiga, combinando elementos da Astrologia, das religiões de mistério e do Zoroastrismo. O pensamento gnóstico foi muito variado, mas a essência era a mesma: o dualismo. De Deus foi tirada a responsabilidade de haver criado o mundo visível. Acreditavam que existiu um Demiurgo que havia criado o mundo terreno. Neste mundo criado e no Homem (a mais orgulhosa criação do Demiurgo), havia-se introduzido uma faísca de divindade. Adiante, se tornou tarefa de Deus dar ao homem o conhecimento, com o fim de que pudesse resgatar os pedaços da divindade que ali haviam aprisionado. Este conhecimento lhe deu Deus, enviando Jesus ao mundo. Montano conjugava do pensamento gnóstico e fundou uma organização que professou estes ensinamentos, denominado montanismo. Esse foi um movimento que floresceu em meados do II século. Montano afirmava que possuía o dom da profecia e havia sido enviado por Jesus Cristo para inaugurar uma nova era na terra. Segundo ele o universo era simples: existia o mundo visível em que vivemos, havia o céu do Deus-Criador, o Demiurgo, que ele correlaciona com o severo Jeová do Antigo Testamento. Em outra dimensão estava o Verdadeiro Deus, bondoso, piedoso e benigno, aquele que sempre existiu, mas só se revelou ao homem enviando a terra o Seu Espírito, Jesus Cristo, para que se opusesse aos sombrios ensinamentos de Jeová. Para Montano, era deplorável todo prazer terreno, devia-se evitar o matrimônio e a procriação, pois assim se ajudava Deus Criador em sua obra. O movimento montanista pretendia revalorizar os elementos da mensagem cristã primitiva que haviam sido esquecidos, principalmente a mensagem escatológica. Propunha um ascetismo rigoroso, o qual visava a preparação para o momento final. No plano alimentar instituiu-se o jejum e proibiu-se o consumo de carne. Um de seus adeptos mais famosos foi Tertuliano, um dos Padres da Igreja e autor de diversas obras de defesa do cristianismo, o qual se converteu ao montanismo em inícios do século III. O montanismo ficou marcado, também, por não proibir as mulheres de coordenarem as cerimônias e ocupar cargos elevados na hierarquia. As mulheres desempenhavam papel importante em suas cerimônias. Para eles, o Espírito Santo inspirava igualmente homens e mulheres e assim também deveria ser com a igreja. Maximila tornou-se a cabeça da seita após a morte de Montano, por exemplo.

<sup>55</sup> Entendemos o termo “heresia” como o proposto por Kochakowicz (1987), o qual afirma que “heresia (ou herege) é aquilo que (ou quem) foi definido como tal pelas autoridades eclesiásticas”. Segundo esse teórico, tais autoridades condenavam como heresia todo movimento sectário que professasse uma determinada doutrina, no nosso caso, o cristianismo. A heresia, assim, configurava-se, como a escolha do mal, tanto em assuntos morais como doutrinários.



não comprometeram seriamente a expansão do cristianismo, pelo contrário, ajudaram na publicidade dos preceitos cristãos e na conquista de novos adeptos (CHADWICK, 1967).

Em finais do século II é possível notar a presença de cristãos nos círculos imperiais, como, por exemplo, Márcia, a concubina de Cômodo, que interveio em benefício dos cristãos condenados a trabalhos forçados na Sardenha, e Júlia Mameia, mãe de Severo Alexandre, que em 230 encontrou-se com Orígenes em Antioquia (SILVA, 2006c). Ao adentrar o século III, o cristianismo já havia se infiltrado nos estratos mais elevados da sociedade greco-romana e já existiam cidades no império com população predominantemente cristã, estendendo-se as conversões à zona rural (FRANZEN, 1996).

Nos governos dos imperadores Septímio Severo e Caracala as perseguições foram também locais e esporádicas, ocorrendo sempre pela instigação da população. A boa vontade em relação aos cristãos cresceu no período do reinado de Heliogábalo e Severo Alexandre. A política religiosa do primeiro tendia para o sincretismo, uma vez que foi sacerdote de um deus oriundo do oriente, permanecendo tolerante com cristãos e judeus. Severo Alexandre foi ainda mais tolerante com as diversas crenças presentes no Império, inclusive com o judaísmo e o cristianismo. Era um sincrético e, de acordo com a *História Augusta*, venerava as imagens de Orfeu, Apolônio de Tiana e Jesus (SILVA, 2006c).

A época seguinte, que se inicia em 235, após a morte de Severo Alexandre – o último dos imperadores da Dinastia dos Severos –, e se estende até o ano de 284, foi o período denominado pejorativamente como “Anarquia Militar”, “Crise do Terceiro século” ou “Período dos imperadores-soldados”. É considerado por Gonçalves (2006) como “uma época de inflexão, um período de mutação e de transição, que afetou com ritmo próprio todo o Império”. Contrariamente à época na qual o cristianismo se expandiu, alcançando inclusive a elite romana, favorecido pela clemência imperial, o período da “Anarquia Militar” será marcado pela inversão dessa situação. O momento é marcado por uma conjuntura

desfavorável aos cristãos, “que terá como um dos seus mais significativos desdobramentos a emergência da intolerância religiosa no Império Romano” (SILVA, 2004).<sup>56</sup>

Na época da “Anarquia Militar”, o Império enfrentou alguns problemas de caráter político e econômico, além da pressão dos povos bárbaros que circundavam o *limes*, aproveitando-se da situação para adentrarem em territórios romanos. Vários imperadores sucederam-se no poder, aclamados pelas legiões, desejosos de bons generais para afastar as invasões bárbaras e proteger o Império. Eles ficaram pouco tempo no governo e acabaram morrendo nas batalhas contra os invasores ou pelas mãos dos próprios legionários (GONÇALVES, 2006). Sucedem-se mais de vinte imperadores num período de quase cinquenta anos, reinando muitas vezes simultaneamente (SILVA, 2006c).

Com a chegada ao governo de Maximino, em 235, desapareceu a política de tolerância em relação aos cristãos que havia qualificado a política religiosa dos Severos. Contudo, com o advento ao poder de Gordiano III, em 238, e de Filipe, o Árabe, em 244, restabeleceu-se a tolerância aos cristãos novamente. No decorrer da Dinastia dos Severos e nos governos de Gordiano III e de Filipe o cristianismo não havia sido representado como uma ameaça real para o Estado. É importante lembrar, no entanto, que no período da “Anarquia Militar” muitos imperadores reinaram ao mesmo tempo, como aconteceu em 248, por exemplo, quando reinaram Felipe I, Pacatiano, Jatapiano e Urânio. Na verdade, os três últimos são descritos na historiografia como usurpadores (BORRET, 1976).

Podemos conjecturar que apesar do imperador Filipe ter sido condescendente com o cristianismo, as perseguições da população aos cristãos não cessaram, pois o Império estava enfrentando problemas de diversas ordens e passando por uma complexa crise moral e religiosa, uma vez que catástrofes e calamidades – guerras, pestes, invasões de outros povos,

---

<sup>56</sup> Estamos de acordo com Silva (2004), que entende a “intolerância” neste período como “não a existência de relações discriminatórias entre indivíduos e/ou grupos, mas a formação de uma ideologia que preconiza, como plataforma política, a utilização da coerção física estatal contra aqueles que, de algum modo, são considerados desviantes num determinado contexto social”.

derrotas, lutas civis, crise de sucessão, entre outras – sempre foram vistas como provenientes da ira dos deuses, que não estavam mais protegendo Roma. Diante desta conjuntura, pensava-se, com frequência, que algo havia rompido a *pax deorum*, a concórdia entre deuses e homens, e os cristãos foram usados como bodes expiatórios da crise.

No período seguinte, com Décio, o cristianismo “se converte em uma questão política de primeira ordem na agenda do governo, inaugurando-se, assim, a intolerância religiosa no âmbito do mundo greco-romano” (SILVA, 2006c).<sup>57</sup> No momento de sua ascensão, Décio tomou o nome de Trajano, tido como modelo de *optimus princeps* (soberano excelente), deixando evidente a sua intenção de se manter fiel ao *mos maiorum*, ou seja, à tradição e costumes ancestrais romanos. Para isso, buscou apoio no Senado para governar e apresentou-se como o restaurador do culto aos deuses, os quais eram tidos como os responsáveis pela grandeza de Roma.

Décio proclamou um edito, provavelmente em 249, o qual determinava que todos os habitantes do Império, sem exceção, deveriam honrar os deuses romanos por meio de libações e sacrifícios.<sup>58</sup> O objetivo de Décio, a princípio, não era coibir o cristianismo, mas ordenar que todos os cidadãos dessem prova de lealdade cívica, inclusive os cristãos, que seriam, dessa forma, reintegrados à comunidade política romana. O imperador pretendia, assim, reafirmar as bases simbólicas da sua autoridade, combatendo todos aqueles que ameaçassem

---

<sup>57</sup> Décio, que havia sido proclamado imperador por suas tropas localizadas no Danúbio, derrota Filipe e ascende ao poder em 249. Doravante, o cristianismo vai ser encarado como um problema pela casa imperial, a qual se pronunciou para regulá-lo e/ou coibi-lo (SILVA, 2006c).

<sup>58</sup> Aos cidadãos que honrassem os deuses com sacrifícios e libações, ou seja, que mostrassem lealdade ao Império era emitido um certificado, o *libellus*, por uma comissão expressamente constituída para tal fim, incumbida de fiscalizar o cumprimento da lei. A execução desta lei, no entanto, foi muito desigual entre as províncias imperiais e variou conforme a posição dos governantes e das comunidades de cada local (SILVA, 2006c). Um destes *libellus* foi encontrado em Fayoum, Egito, em 1893, e nele estava escrito o seguinte: “AOS COMISSIONADOS PREPOSTOS PARA OS SACRIFÍCIOS NA ALDEIA ALEXANDRONESO, DA PARTE DE AURÉLIO DIÓGENES, FILHO DE SÁTABO, NASCIDO EM ALEXANDRONESO, DE 72 ANOS DE IDADE, MARCA PARTICULAR: UMA CICATRIZ NA SOBRANCELHA DIREITA. Sempre sacrifiquei aos deuses, e agora na vossa presença, de conformidade com os termos do edito, acabo de oferecer sacrifícios e libações e de provar carnes sacrificadas. Solicito de Vossa Senhoria outorgar-me um certificado para o devido efeito. Saudações. SÚPLICA APRESENTADA POR MIM, AURÉLIO DIÓGENES. EU CERTIFICO TER PRESENCIADO O SACRIFÍCIO DE AURÉLIO SIRO. Datado neste primeiro ano do Imperador César Gaio Méssio Quinto Trajano Décio, Pio, Félix, Augusto. (26 de junho de 250)” (*apud* BETTENSON, 1967).

de alguma forma a ordem imperial. A atitude de Décio surge, neste contexto, como uma correção diante da impiedade praticada contra a religião ancestral (SILVA, 2006c).

Posteriormente à morte de Décio e de uma sucessão imperial disputada entre Treboniano Galo, Volusiano e Emílio Emiliano, ascende ao poder, em 253, Valeriano. Esse – um senador ilustre que associou seu filho, Galieno, ao poder na qualidade de Augusto –, ao contrário de Décio, tomou medidas exclusivamente contra os cristãos. Em 257, Valeriano dirigiu uma carta – *epístula* – aos governadores das províncias, a qual determinava que os membros do clero cristão sacrificassem aos deuses do Império perante um tribunal. Caso algum cristão resistisse, sofreria o exílio. Ademais, esta mesma carta proibiu a reunião dos cristãos nas igrejas e cemitérios.

No ano seguinte, Valeriano lança outra carta aos governadores, a pedido do Senado. Esta segunda *epístula* confirmava as disposições da anterior e agravava as penas contra os reus da fé cristã.<sup>59</sup> As perseguições contra os cristãos perpetradas sob o governo de Valeriano, diferentemente daquelas que aconteceram anteriormente, tiveram um caráter oficial, ou seja, foram ações legalizadas pela casa imperial. As perseguições promulgadas por Valeriano fizeram muito mártires, mas não alcançaram a mesma intensidade que a perseguição de Décio, provavelmente em razão da complicada situação que o Império enfrentava nesta época.<sup>60</sup>

Orígenes, o autor de nossa fonte, compôs sua apologia em 248, durante o governo do imperador Filipe I. Em seu governo foi celebrado as festas em comemoração ao segundo milênio da fundação de Roma. Junto com sua esposa, Otacília Severa, Filipe correspondeu-se

---

<sup>59</sup> As penalidades contidas na segunda carta de Valeriano eram as seguintes: para os sacerdotes (bispos, presbíteros, diáconos), a execução substituída o exílio e os seus bens seriam confiscados; os membros da ordem senatorial e equestre deveriam ser privados de seus bens e de sua *dignitas*, caso persistissem na fé, seriam executados; aos funcionários dos domínios imperiais (*caesariani*) foram reservados trabalhos forçados após o confisco de seus bens; e as matronas teriam seus bens confiscados e também o exílio, caso voltassem a comungar da fé cristã (SILVA, 2006c).

<sup>60</sup> A época referente aos últimos anos da década de 250 foi marcada pelo acirramento das ameaças bárbara e persa. Em 257 assistimos à queda de Dura Europos e a conquista de Antioquia pelo rei persa Sapor I. O ponto crítico é em 260, quando Valeriano foi capturado e morto pelos persas (SILVA, 2006c).

com importantes escritores cristãos, inclusive com Orígenes (BLÁZQUEZ, 1995). Filipe opôs-se aos pagãos mais intransigentes de sua época e, por isso, foi desprezado e considerado como traidor da religião e da tradição pagã (NASCIMENTO, 2009).

No período em que Orígenes escreve – meados do III século –, a fé cristã já havia se expandido por todo o Império, penetrando os grandes centros urbanos e, inclusive, a zona rural. Tinha, também, alcançado os setores mais elevados da sociedade greco-romana. Do ponto de vista dogmático, entretanto, o cristianismo ainda não contava com uma unidade. Acreditamos que é em razão da busca desta unidade que Orígenes confecciona o *Contra Celso*, ou seja, ele tenta, por meio de sua obra, buscar a integração dos cristãos, sobretudo daqueles ameaçados pela influência dos judaizantes e das heresias.

Orígenes confecciona o *Contra Celso* e nela apresenta as razões para refutar seu adversário, o filósofo pagão Celso. O cristão se detém na tarefa de escrever e elaborar a defesa do cristianismo. Procura responder ponto por ponto aos enunciados de Celso. Podemos deduzir que possivelmente Orígenes, quando escreveu sua obra, em 248, deixou-se influenciar pelo ambiente circundante que indicava uma época de paz, no governo do imperador Filipe, o Árabe, que, acredita-se, teria sido mais propenso ao cristianismo. Esse contexto “o distingue dos demais apologistas e, o permite ser mais efusivo nas suas elaborações discursivas e ideológicas” (OTERO, 2003).

## JUDAÍSMO E CRISTIANISMO: DO *SPÄTJUDENTUM* AOS “CAMINHOS QUE NÃO SE SEPARAM”

Orígenes apresenta suas preocupações com os seus possíveis leitores, em particular volta-se para aqueles que possam se deixar comover pelos argumentos de Celso, sobretudo os cristãos ameaçados pelas heresias e pelos judaizantes.

Nos primeiro século do advento do cristianismo, os judeus crentes em Jesus desenvolveram sua missão, sobretudo entre os gentios que já estavam familiarizados com a sinagoga, os *theosebeis* – tementes a Deus (SILVA, 2008). Diante disso, os indivíduos convertidos ao cristianismo não foram capazes de se desprender totalmente da cultura judaica, mesmo que as lideranças cristãs tenham se esforçado no sentido de separar os adeptos das duas crenças.

Os judaizantes eram aqueles gentios e judeus que criam em Jesus como o Messias, haviam sido incorporados às comunidades cristãs, mas que ainda seguiam algumas tradições e hábitos judaicos (SILVA, 2008). Especialmente nos territórios da Diáspora, a fronteira entre gentios, judeus e cristãos permaneceu muito tênue. Os gentios que se converteram ao cristianismo fizeram-no adotando em menor ou maior grau crenças e práticas judaicas. Até porque, assim como os ritos pagãos do Mediterrâneo, grande parte das atividades religiosas judaicas, tais como canto, danças, procissões e os banquetes comunais, ocorriam em área aberta, fora do espaço da sinagoga, o que os tornava atrativos para os adeptos de outras crenças, entre eles os cristãos (FREDRIKSEN, 2007). Não devemos subestimar o impacto visual das cerimônias judaicas neste contexto, em comparação com o bastante simples e muitas vezes monótono culto cristão (SILVA, 2007). Elas eram um espetáculo colorido e envolviam não apenas incenso e todos os tipos de música, tocada em tambores, liras, harpas e trombetas, mas também danças em êxtase, e puderam ser vistos por todos (KINZIG, 1991).

Muitas vezes, as práticas judaizantes não passavam do uso supersticioso de amuletos judeus ou fórmulas de orações que se acreditava terem benefícios milagrosos. Contudo, muito mais frequente era a observância do rito da Sinagoga, tais como as purificações, acender velas, comer o pão ázimo e o cordeiro pascal – seguindo as prescrições dietéticas da Torá –, prestar juramentos judeus, pedir bênçãos aos rabinos e recorrer a estes como exorcistas e curandeiros. Em outros casos, significava a total observância da Lei (SILVA, 2008; KINZIG, 1991; FLANNERY, 1968).

Apesar de algumas tentativas, tanto das autoridades judaicas como dos eclesiásticos cristãos, em separar os adeptos das duas crenças e acabar com a rede de solidariedade existente entre eles, ao adentrar o século III é ainda grande a preocupação dos Padres da Igreja com o judaísmo. Até meados do século IV, os judaizantes representaram “um sério desafio para a consolidação de um cristianismo normativo, ortodoxo, “isento” de qualquer “erro” doutrinal ou disciplinar” (SILVA, 2008).

O desenvolvimento do cristianismo e do judaísmo ao longo do Império Romano não ocorreu de modo contínuo e linear. Ao contrário, foi um processo gerado entre contatos e influências de parte a parte, implicando avanços e retrocessos, até que se fizessem identidades distintas, separadas uma da outra (SILVA, 2008).

O que vai vigorar até o Baixo Império Romano, como esclarece Silva (2007), “é uma situação sociologicamente multifacetada na qual alguns grupos cristãos sentem-se atraídos pelas tradições e ritos judaicos, não vislumbrando qualquer incompatibilidade entre o espaço da igreja e o da sinagoga, que frequentam indistintamente”. Provas disso foi o uso, por exemplo, da Septuaginta, que foi manuseada tanto por judeus quanto por cristãos, e o uso de

símbolos de origem judaica, os quais foram associados ao cristianismo primitivo, como o peixe, o pão e a taça. (SILVA, 2006c).<sup>61</sup>

Disso resulta que o judaísmo e o cristianismo ainda não são, no século III – período em que Orígenes escreve o *Contra Celso* –, religiões claramente definidas. Seria anacrônico, como evidencia Silva (2008), falar em “judaísmo” e “cristianismo” *stricto sensu*, pois estas categorias ainda se encontravam muito confundidas e mescladas, cabendo apenas aos legisladores do Baixo Império o trabalho de traçar a linha de divisão entre as duas religiões e dizer o que seria ortodoxo e o que seria heterodoxo.<sup>62</sup>

Neste ponto, não concordamos com a interpretação proposta por Adolf von Harnack em finais do século XIX e início do século XX, considerada “tradicional”, e designada como *Spätjudentum*, isto é, o “judaísmo tardio”, tendência que coloca a separação entre o judaísmo e o cristianismo em finais do século I. Esta se caracteriza pela ideia de que após a destruição do templo de Jerusalém houve uma ruptura quase total entre as duas crenças, configurando-se como duas unidades cada vez mais distintas e opostas. Silva (2007) esclarece que segundo a tese de Harnack

O judaísmo, no início do Principado, não era mais do que um pálido reflexo do passado glorioso de Israel, constituindo um sistema de crenças completamente fossilizado, uma religião legalista desprovida de qualquer atrativo espiritual para os não-judeus. Assim sendo, o judaísmo teria muito pouco a contribuir para a dinâmica religiosa do Império, que passaria então a ser dominada pela ação missionária cristã, absolutamente inovadora e adaptada aos novos tempos.

Para os adeptos dessa versão de Harnack, o judaísmo não era nada mais que uma religião moribunda, ultrapassada, que não exercia nenhum poder de atração de outros meios

---

<sup>61</sup> A Septuaginta é a versão da Bíblia hebraica traduzida para o grego entre os séculos III e I a.e.c. pelos sábios judeus de Alexandria.

<sup>62</sup> Alguns estudiosos situam a separação entre o judaísmo e o cristianismo a partir do século IV, quando observamos a ação de Constantino, o qual possibilitou aos bispos legislar a respeito dos limites consentidos no relacionamento entre judeus e cristãos. Desse modo, a separação entre o judaísmo e o cristianismo foi um procedimento lento, finalizado apenas nos séculos IV e V. Para Boyarin (2007b), é apenas nesse período que podemos nos referenciar ao judaísmo e ao cristianismo como “religiões”.



religiosos, como os pagãos e, sobretudo, os cristãos, estando restrito apenas aos judeus de nascimento. Então, a partir do advento do cristianismo, o judaísmo passou a ser visto como em esgotamento progressivo, tendendo a isolar cada vez mais os judeus, à medida que se encaminhava o “processo de cristianização”. A consequência de tudo isso seria a visão de um judaísmo como uma religião obsoleta e anacrônica, com pouco a oferecer a um mundo marcado por grande efervescência religiosa (SILVA, 2008).

Teríamos, então, com esta interpretação “tradicional”, uma tendência a fixar uma ruptura quase total entre judaísmo e cristianismo, considerando-os como duas unidades cada vez mais distintas e opostas, e mantendo quase nenhum diálogo entre si (SILVA, 2008).

Outra interpretação acerca da relação entre cristianismo e judaísmo no Império Romano foi lançada em 1948, na obra *Verus Israel* de Marcel Simon. Essa foi considerada um marco na historiografia referente ao judaísmo antigo. Simon contestou a visão de Harnack ao considerar que o ataque dos autores eclesiásticos ao judaísmo – nos dois primeiros séculos após o surgimento do cristianismo – foi uma prova de que este último ainda se configurava como uma ameaça real à Igreja. Ou seja, se o judaísmo não espelhasse um perigo ao domínio do cristianismo, não haveria necessidade do ataque destes cristãos. Desse modo, contrariamente às conclusões de Harnack e de seus seguidores, o judaísmo não havia entrado num esgotamento permanente (SILVA, 2008). Simon, assim como Harnack, contribuiu com o modelo de separação entre as duas crenças ao sugerir a data de 135 – correspondente ao fim da revolta de Bar Kochba – como o evento que corroborou para a total distinção entre o judaísmo e o cristianismo. De modo semelhante à Harnack, Simon nos dá uma explicação igualmente insatisfatória para o entendimento da complexa relação existente entre judeus e pagãos.

Diante dos estudos basilares de Harnack e Simon, percebemos que os pesquisadores estavam muito preocupados em estabelecer uma data que fixasse exatamente o momento da

“repartição de caminhos” – *the parting of ways* – entre o judaísmo e o cristianismo. Daí o estabelecimento de várias datas. Dentre elas as mais usuais seriam a de 70 e 135.<sup>63</sup> Com Simon, superou-se apenas em parte a tese do *Spätjudentum*, uma vez que, de acordo com este autor, a vitalidade do judaísmo antigo ficou resguardada, mas a concepção segundo a qual o diálogo entre cristãos e judeus cessou por completo além de um *turning point* situado no Alto Império permaneceu.

Tais estudos, apesar de estabelecer uma tentativa de reabilitar o papel da crença judaica praticada sob o Império Romano, não consideraram o fato de que “judaísmo” e “cristianismo” talvez fossem apenas rótulos criados artificialmente pelas autoridades para manejar uma realidade ainda bastante difusa e plural (SILVA, 2008).

Alguns estudiosos, contudo, têm contestado o modelo designado como “repartição dos caminhos” e proposto o modelo dos “caminhos que não se separam”. Os autores que defendem essa ideia – entre eles Daniel Boyarin, Paula Fredriksen e Annette Y. Reed – argumentam que a história do judaísmo e do cristianismo é marcada tanto pela divergência quanto pela convergência, ao contrário do que afirmavam os defensores do *Spätjudentum*, para quem somente a divergência seria possível (BOYARIN, 2007b). Para Boyarin (2007b), houve uma conjuntura de respectiva permeabilidade entre judeus e cristãos no período imperial, na qual várias comunidades cristãs, de precedência judaica ou gentia, constituíam subgrupos dentro de um conjunto maior de comunidades religiosas afiliadas ao judaísmo.

Um dos maiores expoentes dessa renovação nos estudos referentes à relação entre judaísmo e cristianismo no Mundo Antigo é Wolfran Kinzig, com seu artigo *Non-*

---

<sup>63</sup> As datas referentes à separação dos caminhos entre o cristianismo e o judaísmo variam muito entre os estudiosos. Podemos mencionar as seguintes: 28-30, quando Jesus proclama uma visão para o Novo Israel; c.50, quando as comunidades paulinas passam a serem vistas como algo separado e independente das comunidades da Diáspora; 70, depois da Guerra da Judeia e da destruição do Templo de Jerusalém; 135, depois da Revolta de Bar Kochba, quando os judeus foram proibidos de entrarem em Jerusalém, reconstruída como uma cidade pagã, por Adriano; e 200, depois das diversas ações persecutórias aos cristãos, os quais foram utilizados como bode expiatório da crise que se iniciou em fins do II século (FREDRIKSEN, 2007).

*separation': closeness and Co-Operation between Jews and Christians in the Fourth Century*

(1991), no qual apresenta quatro níveis de separação possíveis entre as duas crenças:

1) o doutrinal, relacionado, sobretudo, à cristologia. Neste nível, o ponto mais importante se refere à pessoa de Jesus, o que evidenciava de forma muito mais clara a separação do cristianismo com o judaísmo. Assim, de acordo com Kinzig (1991), o Novo Testamento comprova que neste nível a separação entre cristãos e judeus aconteceu numa fase muito precoce, logo depois, ou talvez antes, da execução de Jesus;

2) o teológico, no qual os cristãos, pelo menos nos primeiros séculos, foram, por muito tempo, tributários dos judeus na concepção da sua teologia. Aqui, o judaísmo foi necessário ao cristianismo, uma vez que não possuía uma tradição teológica própria. Assim, os cristãos tomaram do judaísmo a doutrina de Deus e a cosmologia. Fato que explica a dificuldade em definir alguns escritos como sendo obra de cristãos ou de judeus;

3) o institucional, que ocorreu precocemente, primeiro entre aqueles grupos de judeus que atribuíram alguma importância à pessoa de Jesus e entre aqueles que não concederam nenhuma importância; e, depois, com a formação de duas associações distintas: a Igreja e a Sinagoga;

4) o da piedade popular, que é instaurado quando os dois grupos concorrentes criam suas próprias tradições religiosas e observam-nas de modo exclusivo. É neste nível que o autor situa a conservação de estreitos contatos entre judeus e cristãos. Diversamente do que se deduz dos registros dos Padres da Igreja, o contanto entre os grupos foi múltiplo e variado. O grupo cristão tido como “ortodoxo” foi apenas um dos múltiplos aspectos de uma realidade muito mais diversificada, como salienta o autor. É neste quarto nível, que Kinzig situa os judaizantes como o maior obstáculo à consolidação da ordem cristã.

Segundo o autor, tanto os nazoreus quanto os ebionitas, e outros diversos grupos, detinham o meio termo entre o judaísmo rabínico e o cristianismo paulino. Além disso, estes

grupos podem não ter feito nem parte da corrente principal da Igreja nem terem sido considerados judeus, pois tiveram sempre sua própria organização e apresentaram diferentes graus de importância à figura de Jesus.<sup>64</sup>

Kinzig conclui sua argumentação elaborando uma morfologia da zona de confluência entre o judaísmo e o cristianismo. Ele diz que havia:

- 1) Os judeus que atribuíram a Jesus um significado essencial, mas que consideraram a lei como necessária à salvação – como os ebionitas;
- 2) Os judeus que consideraram Jesus o Cristo salvador e mantiveram a lei fora do costume – como os nazoreus. Ambos os grupos se destacam por terem tido sua própria organização;
- 3) Os cristãos-gentios, que consideraram a lei como necessária para a salvação; e
- 4) Os cristãos-gentios que não consideraram a lei como necessária para a salvação, mas ficaram fascinados e seguiram alguns aspectos do judaísmo.

Foi no plano das práticas religiosas que sempre ocorreu uma justaposição entre estes grupos, acima citados. Os nazoreus, por exemplo, por terem se desvinculado da Lei e se aberto aos gentios, devem ter se sentido bem próximos da “Grande Igreja”, enquanto o terceiro grupo, dos cristãos-gentios, deve ter tido afinidades com os ebionitas.

Logo, conclui Kinzig, é de grande valia fazer uma distinção entre cristãos, judeus e judaizantes, uma vez que estes rótulos não devem ser manejados de maneira indiscriminada, mas de forma mais qualificada. Diante do exposto, não devemos nos deixar levar por aquela literatura agrupada pela denominação de *Adversus Iudaeos*, das lideranças cristãs que, pelo menos desde finais do século I, se empenharam em provar que havia um fosso existente e intransponível entre o judaísmo e o cristianismo.

---

<sup>64</sup> Segundo Kinzig (1991), a importância atribuída à pessoa de Jesus variou muito de grupo para grupo e variou de considerá-lo como um “homem simples” entre os ebionitas enquanto que para os nazoreus Jesus era um ser, inferior a Deus, o criador de todo o Universo, mas superior aos demais.

Para Orígenes, o seu ideal de separação total consistia no fato de que os cristãos não deveriam conviver com os judeus, e muito menos co-celebrar com eles e adaptar alguns costumes judaicos. No entanto, isso contrastava com a realidade cotidiana, na qual havia uma grande interação entre cristãos, pagãos e judeus, como descrito anteriormente. Logo, Orígenes se vale de sua retórica, na tentativa de cunhar o judaísmo e o cristianismo, para, ao mesmo tempo, distinguir judeus e cristãos. Orígenes ficou preocupado com as fronteiras entre o judaísmo e o cristianismo precisamente porque esses limites ainda estão sendo construídos, negociados, contestados, e ele se apresenta como um desses construtores, fazendo uso de sua retórica (REED, 2007).

Diante desses pressupostos, acreditamos que Orígenes, por meio do *Contra Celso*, busca estabelecer uma identidade distinta para os cristãos. Dentro de um contexto de existência de diversos grupos que mesclaram práticas cristãs e judaicas, Orígenes faz uma tentativa de demarcar o que, segundo ele, seria um autêntico cristão. Para tal finalidade, isto é, para estabelecer a identidade cristã, Orígenes se vale daquilo que ele considerava o paradigma, o oposto, o “outro” em relação ao cristianismo, ou seja, o paganismo e, sobretudo, o judaísmo. O judaísmo foi a principal alteridade utilizada por Orígenes para cunhar a identidade cristã. Tudo aquilo situado entre o judaísmo e o cristianismo, isto é, todos aqueles grupos que conjugaram preceitos e práticas cristãs e judaicas ao mesmo tempo, ou seja, tudo aquilo considerado híbrido, foi taxado como judaizante e desprezado por Orígenes.

Assim, ao refutar as acusações de Celso em meados do século III, Orígenes, ao mesmo tempo em que constroi a identidade cristã, distinguindo os cristãos dos pagãos e dos judeus, empreende, igualmente, uma tentativa de estabelecer a ortodoxia e a religião cristã. Além de condenar as calúnias pagãs, Orígenes também empreende um combate à prática judaizante na tentativa de elaborar a ortodoxia, livre do “contágio” judaico.

## CELSE E A REFUTAÇÃO PAGÃ DO CRISTIANISMO

Nosso objetivo neste capítulo é dissertar acerca da vida e da obra do filósofo pagão Celso, autor do *Αληθης Λογος*, traduzida como *Palavra Verdadeira* ou *Doutrina Verdadeira*. Percebemos que Celso ainda se apresenta como um autor obscuro, ou seja, os estudiosos não possuem nenhuma certeza acerca dos dados de sua vida: nascimento, data de confecção de sua obra, cidade onde nasceu e morreu, bem como onde morou e compôs seus escritos. Diante dessas lacunas, a nossa intenção aqui é tentar apreender em linhas gerais alguns dados sobre a vida de Celso. Buscamos evidenciar, também, as principais contribuições dos especialistas na tentativa de reconstrução da obra deste filósofo pagão, que, como dito no capítulo anterior, se faz presente hoje apenas por meio dos escritos do presbítero cristão Orígenes, que a refutou no *Contra Celso*. Além disso, traçamos as principais críticas e acusações de Celso ao cristianismo e ao judaísmo, presente na *Palavra Verdadeira*, e como essas críticas e acusações foram relevantes em sua defesa da identidade greco-romana.

### UM AUTOR OBSCURO

A identidade de Celso é uma incerteza para os pesquisadores que se debruçam sobre o estudo de sua obra. Ela foi uma questão obscura até mesmo para o próprio Orígenes, que não soube afirmar exatamente de qual escola filosófica seu adversário fazia parte, nem mesmo em que época ele havia vivido precisamente. Orígenes tem informações confusas acerca de Celso, diz somente que o filósofo pagão “morreu há muito tempo” (*Con. Cels. Preface*, 4), mas não sabe exatamente quem ele era. Ao descrevê-lo profere: “Eu ouvi dizer que há dois Celsos

epicureus, um do tempo de Nero, este do tempo de Adriano e mais tarde” (*Con. Cels.* I, 8) e não sabe informar se trata-se do Celso “autor de vários livros contra a magia” (*Con. Cels.* I, 68).

Ao Celso autor dos livros contra a magia, Luciano de Samósata, o satírico, dedica sua obra intitulada *Alexandre ou o falso profeta*.<sup>65</sup> Na linguagem de Luciano, o seu amigo parece ser um epicurista e escritor de obras condenando os sortilégios.<sup>66</sup> Isso é mencionado por Orígenes na seguinte passagem: “Por tais palavras vemos, pois, como ele parece admitir a

---

<sup>65</sup> Acerca de Luciano, sabemos que nasceu em Samósata, norte da Síria. A data de seu nascimento seria entre os anos 115 e 120, últimos anos do governo de Trajano. Assim como Lúcio Apuleio, pertence ao movimento denominado II sofística, fruto das escolas de retórica que proliferaram nos séculos II e III d.C. Escreveu em grego e ficou conhecido, sobretudo, pelos seus diálogos satíricos, nos quais satirizava e criticava os costumes e a sociedade de sua época. O auge de sua atividade literária transcorreu durante o reinado de Marco Aurélio. A obra intitulada *Alexandre, o falso profeta* ou *Alexandre, o impostor*, é uma biografia de Alexandre de Abonauteikhos, que, durante o governo de Marco Aurélio, fundou um oráculo na região do Ponto Euxino (Mar Negro) e explorou a credence popular, tornando-se muito rico e poderoso (MURACHCO, 2007).

<sup>66</sup> O Epicurismo é um sistema filosófico ensinado por Epicuro de Samos, filósofo ateniense do século IV a.C. Epicuro propunha uma vida de contínuo prazer como chave para a felicidade, esse era o objetivo de seus ensinamentos morais. Para Epicuro, a presença do prazer era sinônimo de ausência de dor, ou de qualquer tipo de aflição: a fome, a abstenção sexual, o aborrecimento. Sem ela, a humanidade conseguiria se entender na mortificação da carne para a elevação do espírito, baseado na *ataraxia* que demonstra que o prazer se dá no gozo intelectual. A finalidade da filosofia de Epicuro não era teórica, mas sim bastante prática. Buscava, sobretudo, encontrar o sossego necessário para uma vida feliz e aprazível, na qual os temores perante o destino, os deuses ou a morte estavam definitivamente eliminados. Para isso fundamentava-se em uma teoria do conhecimento empirista, em uma física atomista e em uma ética hedonista. Queria libertar os homens das superstições religiosas. Para escapar ao medo que suscita a morte e ao terror que suscita os deuses, bastava considerar o mundo tal como ele é por meio de sensações. Os critérios da verdade são as sensações, as antecipações (ou pensamentos ligados a percepções anteriores) e as afecções (ou sentimentos de prazer e de dor). A ciência é o melhor meio de escapar aos terrores inúteis e de alcançar a impassibilidade própria do sábio. Existem no Universo, apenas duas coisas: os átomos e o vácuo. Todo o que existe é material. O próprio vazio apenas é necessário para os movimentos dos corpos que não poderiam nem encontrar lugar nem mover-se sem ele. Os átomos apenas possuem como qualidades próprias o peso, o tamanho e a forma. Enquanto as qualidades dos corpos se transformam, os átomos, em contrapartida, escapam à transformação: eles constituem o indissolúvel que permanece depois da dissolução, o ser que não aumenta nem diminui, o que persiste e basta para produzir a diversidade dos seres compostos e perecíveis. A própria alma não pode existir e durar sem um corpo, sem uma forma animal; ela é necessariamente corporal e, portanto, mortal. Epicuro não tinha a preocupação em construir um sistema físico coerente: contenta-se em propor ao espírito humano diversas explicações possíveis dos fenômenos de que a melhor, que devemos escolher, é para nós aquela que permite escapar às seduções e aos terrores da superstição. É a ausência de perturbação ou *ataraxia* que constitui o ideal da sabedoria epicurista. Tal como a física, a moral de Epicuro apresenta um duplo aspecto: crítica das regras de ascetismo que reprimem o desabrochamento da natureza humana, e formulação de verdadeiras regras de sabedoria. Epicuro se esforça por estabelecer distinções entre diversas espécies de prazeres, estabelecendo uma hierarquia. O prazer, para ele, consiste na ausência de sofrimento físico e de perturbação da alma. Uma vida simples, pouco dispendiosa, sem libertinagem, tal é a vida de prazeres que, através de uma curiosa reviravolta, Epicuro ensina a levar e na qual faz consistir a virtude. A sabedoria é o maior dos bens: ela ensina a quem quer ser feliz que é necessário ser sábio, honesto e justo e ensina também que não se pode ser sábio, honesto e justo sem conhecer simultaneamente a felicidade. A filosofia é uma atividade que, mediante recursos e razões leva a uma vida feliz. Há quatro máximas no epicurismo: a divindade não é temível, a morte não preocupa os sentidos, o Bem é de fácil acesso, o sofrimento é sempre suportável (DUMONT, 1962).

existência da magia. Não sei se ele é o autor de diversas obras contra a magia” (*Con. Cels.* I, 68).

O fato de Celso ser o amigo epicurista a quem Luciano dedica o seu panfleto tem sido contestado e debatido pelos especialistas. Alguns defenderam a ideia de que Orígenes estava certo ao identificar o autor dos ataques contra o cristianismo com o epicurista amigo de Luciano de Samósata. Afirmações dessa natureza são encontradas em várias obras, tais como: *Annot. In Librum I* (1658), de Spencer; *Admonitio* (1733), de Delarue; *Celsus' Wahres Wort* (1873), de Theodor Keim; *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius* (1897), de A. Von Harnack; *Histoire des persécutions de l'Église* (1878), de B. Aubé; *Marc-Aurèle et la fin du monde antique* (1882), de E. Renan; *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif* (1925), de Rougier; *Celse e l'epicureisme* (1943), de Q. Cataudella; e em *Du "Testament de Lévi" au "Discours véritable" de Celse* (1960), de J. Schwartz (BORRET, 1976).

Por outro lado, a identificação de Celso como um filósofo epicurista é unanimemente rejeitada por uma historiografia clássica, que o classifica como seguidor do platonismo eclético. Podemos citar a partir desta perspectiva autores como J.L. Mosheim, em *Origenes. Acht Bücher Von der Wahrheit der christlichen Religion wider Weltweisen Celsus* (1745); É. Pélagaud, em *Un conservateur au second siècle: étude sur Celse et la première escarmouche entre la philosophie antique et le christianisme* (1878); K.J. Neumann, em *Celsos* (1899); P. Koetschau, em *Einleitung* (1897); E. Zeller, em *Die Philosophie der Griechen* (1905); O. Glöckner, em *Die Gottes – und Weltanschauung des Kelsos* (1927); P. de Labriolle, em *La réaction païenne* (1935); H. Chadwick, em *Origen: Contra Celsum* (1953); C. Andresen, em *Logos und Nomos* (1955); D.R. Bueno, em *Orígenes: Contra Celso* (1967); J. Hoffmann, em *Celsus - On the True Doctrine: A discourse against the Christians* (1987); S.P. Bergjan, em *Celsus the Epicurean? The interpretation of an argument in Origen, "Contra Celsum"*



(2001); e R. Frangiotti, em *Cristãos, Judeus e Pagãos: acusações, críticas e conflitos no cristianismo antigo* (2006). Enquanto Chadwick (1953) situa-o precisamente na filosofia do médio-platonismo, Andresen (1955) classifica a filosofia de Celso como algo original, mesmo que, por vezes, seja descrito sob o título de platônico.<sup>67</sup>

Keim (*apud* CHADWICK, 1953) acredita que o Celso adversário de Orígenes seja o amigo de Luciano de Samósata, já que, ainda que o Celso amigo de Luciano não tenha sido um epicurista de “sangue-puro” e sim um platônico eclético, as características do Celso de Luciano e do adversário de Orígenes são muito semelhantes. Luciano afirma ser seu amigo um amante da sabedoria, da verdade, da tranquilidade, da moderação, da vida e da cortesia (*Alex.* 61). Além disso, os dois Celsos são adversos e inimigos da magia e dos feiticeiros. Outro fato que pode ser observado é que o Celso amigo de Luciano viveu por volta do ano 180, sob o governo de Cômodo, e o adversário de Orígenes escreveu por volta de 177 e 180. Estes elementos levam Keim a conjecturar que os dois autores são a mesma pessoa.

Concordamos, contudo, com a opinião de Chadwick (1953) de que a identificação de Celso como epicurista merece ser contestada, pois, por mais que Orígenes teime em qualificá-lo por intermédio desta tendência filosófica, a leitura do *Contra Celso* nos permite concluir

---

<sup>67</sup> O médio-platonismo ou platonismo eclético refere-se à interpretação dada à filosofia de Platão durante os primeiros séculos da era imperial - do século I a.C. ao século II d.C.. O médio-platonismo seria a forma de platonismo que surge depois da morte de Antíoco de Ascalona (filósofo acadêmico eclético do século I a.C.) e que se desenvolve até os inícios do século III d.C. Os médio-platônicos tentam acomodar as concepções de Platão à terminologia de Aristóteles. Há também uma tendência a pitagorizar Platão, representada por Eudoro de Alexandria, Moderato de Cádiz (c. 90), Numênio de Apamea, Nicômaco de Gérasa, Anatólio de Laodiceia (c. 270), Jámblico, o jovem Proclo (em seu *Comentário do Timeu*, em 439), Simplicio de Cilícia, em seu *Comentário da 'Metafísica de Aristóteles'* (c. 535). Segundo Zambon (2002), os estudiosos apontam os seguintes traços característicos das diversas linhas do médio platonismo: ausência de elementos propriamente plotinianos (Plotino distingue o Ser do Uno, enquanto o jovem Porfírio não o faz); identificação do primeiro princípio transcendente com o Ser (característica presente em Numênio, Plutarco, Porfírio); distinção de dois intelectos no deus demiurgo: um paradigmático (Deus pai, voltado à contemplação das coisas inteligíveis) e o outro criador (deus voltado à produção do cosmo sensível); definição do filósofo platônico não mais como um discípulo de Platão ou um membro da Academia de Platão, mas como aderente a uma doutrina exposta por Platão, interpretada como revelação divina; o esforço de harmonizar Aristóteles com Platão; finalidade prática da filosofia não é a erudição, mas a assimilação a Deus; os comentários dos diálogos platônicos, a doxografia, as introduções e brevíários da doutrina de Platão são formas literárias típicas do período imperial, ou seja, do médio platonismo; a doutrina dos três princípios do *Timeu*: o paradigma, o demiurgo (segundo deus), a matéria; numerosas tríades: primeiro Deus (transcendente) / Alma do mundo (Hecate) / segundo deus (demiurgo), ser/intelecto/vida, pai/potência/ intelecto, etc.; doutrina da transcendência do primeiro deus, estruturação hierárquica da realidade; tendência ao enciclopedismo.

que Celso está longe de ser caracterizado como tal, sendo mais próximo da filosofia médio-platônica. Fato é que o Celso que Luciano descreve é significativamente um epicurista e que, logo, não pode ser o mesmo que Orígenes refuta em sua obra. Para que essa informação se confirmasse era de se esperar, de acordo com Chadwick (1953), que encontrássemos alguns vestígios da filosofia epicurista em trechos da obra de Celso, citadas por Orígenes em sua apologia. Mas o Celso adversário do presbítero não mostra em nenhum momento compartilhar de ideias epicuristas.

Em certo momento do *Contra Celso*, no entanto, Orígenes, por vezes, chega a duvidar da tendência epicurista de Celso ao dizer em uma das passagens de sua obra: “Reconhecemos aqui o epicurista de seus outros escritos; aqui como sua acusação contra o cristianismo há de parecer mais plausível não professando as teses de Epicuro [...]” (*Con. Cels.* I, 8). Orígenes foi levado a acreditar que Celso era epicurista, sobretudo, por seu amigo e patrono Ambrósio, que enviou a ele um pedido de refutação à obra do filósofo pagão, inferindo ser Celso o filósofo epicurista e autor de livros contra a magia que se correspondeu com Galeno (HOFFMANN, 1987). O mais significativo, porém, como observou Chadwick (1953), é o fato de que as referências à filosofia de Celso alegadas por Orígenes tornam-se cada vez mais hesitantes ao avançar da obra e cessam completamente após o início do quinto livro. A última referência é vista neste pequeno excerto: “Observa como, em sua intenção de destruir nossa fé, ele que ao longo de seu tratado se recusa a confessar-se epicurista, nós o surpreendemos passando como trãnsfuga para o campo de Epicuro” (*Con. Cels.* V, 3).

Nos três primeiros livros de sua obra, Orígenes tenta fazer de Celso um epicurista que está escondendo sua crença real para evitar o descrédito de seu ataque ao cristianismo, como nas passagens III, 22, 35, 80, por exemplo. Com o hesitar da sua afirmação no decorrer da obra, em IV, 54, ele cogita a hipótese de que Celso possa ter abandonado o epicurismo e ter se convertido a outra doutrina, ou que o seu adversário possa ser homônimo do Celso epicurista,

amigo de Luciano de Samósata.<sup>68</sup> Finalmente, em IV, 83, Orígenes reconhece que seu adversário é um filósofo platônico ao dizer: “[...], pois em muitos pontos ele gosta de platonizar [...]”, e que Celso sempre fala com muito respeito acerca de Platão: “[...] queria evitar que Platão, várias vezes exaltado por ele, [...]” (*Con. Cels.* VI, 47).

É uma sugestão de Chadwick (1953) o fato de que, embora Orígenes tenha percebido que Celso era um platônico, acusou-o de epicurismo para desacreditá-lo frente aos seus leitores. Pode-se inferir também que Orígenes tenha concluído que um ataque tão feroz ao cristianismo só poderia ser obra de um ateu, o que aproximaria Celso do epicurismo, corrente filosófica segundo a qual a divindade não teria muita importância, ou importância nenhuma. A título de conclusão o autor sugere que a filosofia de Celso é de um platonismo eclético, mostrando afinidades com o médio-platonismo, e que é inconcebível identificá-lo como um epicurista.

Quanto ao nome “Celso” em si, era de origem latina e bastante comum na época imperial (BUENO, 1967). Podemos concluir, então, juntamente com Chadwick (1953) e Frede (1999), que nada sabemos do adversário do presbítero cristão, exceto aquilo inferido a partir do texto do próprio Orígenes. Ademais, vale ressaltar que Celso não é refutado por Orígenes apenas em razão de sua opção filosófica, mas por suas críticas e “injúrias” contra o cristianismo. O próprio Orígenes não se mostra filiado a nenhuma doutrina filosófica, entretanto, se vale de várias delas, como a pitagórica, a platônica, dos peripatéticos, epicuristas e estoicos (SPINELLI, 2002).

Também há muita controvérsia entre os estudiosos acerca do período exato em que Celso viveu e confeccionou sua obra. As passagens do *Contra Celso* significativas para esta questão são duas. Na primeira, Celso evidencia que os cristãos são perseguidos e passíveis de

---

<sup>68</sup> Orígenes diz: “Vamos então discutir um pouco estes pontos, e provar que ele [Celso] dissimula sua opinião epicurista, ou talvez se diga que ele a abandonou por melhores doutrinas, ou mesmo, se poderia dizer, que ele é homônimo de Celso epicurista” (*Con. Cels.* IV, 54).

morte, o que parece apontar para uma época conturbada à qual são atreladas as perseguições nas províncias da Gália em 177, sob o governo de Marco Aurélio (CHADWICK, 1953).

Sobre tais acontecimentos, Celso faz a seguinte afirmação:

Certamente não dirás que se os romanos, convencidos por ti, negligenciassem seus ritos habituais de piedade com os deuses e os homens para melhor invocar o Altíssimo ou a quem queiras, este desceria para combater por eles e não lhes seria necessária outra força senão a sua. Outrora, o mesmo Deus prometia isso a seus devotos e até bem mais, como vós mesmo admitis, e vede os serviços que ele prestou a eles ou a vós mesmos. Eles, em vez de dominar toda a terra, estão agora sem terra ou casa de qualquer tipo. Embora no seu caso, o que ainda resta errante e clandestino no meio de vós é perseguido e conduzido à morte (*Con. Cels.* VIII, 69).

O decreto de Marco Aurélio ordenava a adoração geral e irrestrita aos deuses do Império. Não se sabe precisamente a data e o motivo exato da sua promulgação. Acontece que, diante de um período de adversidades pelo qual o Império Romano estava atravessando – em razão da guerra no Oriente contra os partos, a peste advinda com a guerra, a pressão das tribos germânicas ao longo do Danúbio e a invasão das províncias da Récia, Panônia e Nórica –, as autoridades ordenaram a elaboração de cerimônias expiatórias, espetáculos, libações, sacrifícios e banquetes (*lectisternia*) para aplacar a ira dos deuses. Concordamos, neste sentido, com a afirmação de Keresztes (1968) de que o imperador Marco Aurélio não negligenciou esta prática republicana tão antiga – a *lectisternia* – na tentativa de restabelecer a *pax deorum*.

Em finais do II século os cristãos foram perseguidos em algumas províncias do Império e muitos sofreram o martírio, como evidenciam os *Atos dos Mártires* e a *História Eclesiástica*, de Eusébio. Muito mais do que os judeus, os cristãos foram alvos da violência e de massacres nas províncias gregas, especialmente no Oriente. O decreto de Marco Aurélio, no entanto, não foi especificamente anti-cristã, mas sim dirigida contra aqueles que perturbavam a paz com a introdução de novos cultos, sendo possivelmente utilizado contra os

cristãos por seus inimigos (SILVA, 2006c). Na verdade, esse decreto imperial pôde ser usado legitimamente contra qualquer cristão.

O segundo excerto contido no *Contra Celso* aponta-nos para o fato de que, no tempo em que Celso redigiu sua obra, havia mais de um regente no poder, logo este período pode se referir ao do império conjunto de Marco Aurélio e Lúcio Vero (161 – 169) ou de Marco Aurélio e seu filho Cômodo (177-180). O trecho diz-nos:

Na verdade, eis ainda algumas de tuas informações intoleráveis: se os que hoje reinam sobre nós, convencidos por ti, são feitos prisioneiros, convencerás também os que reinam, depois deles, e a seguir a outros, se estes forem presos. E isso indefinidamente, até que, convencidos já todos os reis por ti e feitos prisioneiros, um chefe avisado, prevendo o que aconteceria, vos suprima a todos inteiramente antes que o tenhais destruído (*Con. Cels. VIII, 71*).

Este último período foi o adotado por Neumann e por Keim, que datam o trabalho de Celso precisamente em 178 (CHADWICK, 1953). Esta data, entretanto, não foi aceita por Lightfoot (1891), o qual ressalta que uma vez que a identificação de Celso com o amigo de Luciano de Samósata foi descartada, não possuímos nenhum indício cronológico a respeito de dele.

Em outras partes da sua obra, no entanto, Celso usa o singular em algumas passagens. Segundo Orígenes, ele exorta os cristãos a “socorrer o imperador com todas as forças, colaborar com suas justas obras, combater por ele, servir com seus soldados se o exigir, e com seus estrategos” (*Con. Cels. VIII, 73*). Partindo desta constatação, Lightfoot (1891) situa o trabalho de Celso no reinado de Antonino Pio (138-161). Outra posição é a adotada por Funk (*apud* CHADWICK, 1953), que concorda com a ideia de que o amigo de Luciano não é o mesmo Celso adversário de Orígenes, mas não aceita a suposição de que o trabalho do filósofo possa ser datado da época de Antonino Pio, pois o estado de desenvolvimento das heresias cristãs, observado na multiplicação das seitas gnósticas, aponta para uma data

posterior. O fato de Celso pedir aos cristãos para apoiar o imperador e lutar no exército contra os bárbaros que estão pressionando o Império (*Con. Cels.* VIII, 68, 71, 73, 75), sugere que ele está escrevendo em finais dos anos sessenta ou setenta do segundo século, provavelmente no tempo das guerras de Marco Aurélio contra os partos, quados e marcomanos. Assim, ao crermos em Funk, o período entre os anos 170 e 185 seria a cronologia mais provável para a obra de Celso.

Concordamos, contudo, com as ponderações de Chadwick (1953) de que é provável que Celso tenha escrito sua obra no período entre 177 e 180, após as perseguições ocorridas na Gália e no Oriente, que produziram os assim denominados “Mártires de Lyon”.

Em fins do segundo século abundaram os panfletos cristãos endereçados aos imperadores. Tais escritos, em sua maioria, eram apologias, isto é, escritos em que os adeptos do cristianismo, versados na educação greco-romana, objetivavam descrever os fundamentos da crença cristã, ao mesmo tempo em que rogavam a benevolência dos imperadores e pediam o fim das perseguições. Uma dessas apologias foi produzida pelo ateniense Atenágoras em fins do governo de Marco Aurélio e Cômodo, intitulada *Petição em favor dos cristãos*. Apenas a título de ilustração, a apologia deste pensador se refere aos imperadores sempre com muito respeito e defende os cristãos das acusações de ateísmo, incesto e antropofagia, além de expor algumas das crenças cristãs.<sup>69</sup>

Os problemas do reinado de Marco Aurélio – guerras, invasões bárbaras, fome, peste, entre outros – foram vistos como manifestação da cólera divina. Os cristãos atribuíram estas calamidades à impiedade dos pagãos idólatras, e os pagãos imputaram ao ateísmo dos cristãos. Diante disso, alguns estudiosos como Rougier (1925) e Frangiotti (2006) cogitam a hipótese de Celso ter escrito sua obra em razão da proliferação de escritos cristãos, como as apologias, e em razão da expansão do cristianismo.

---

<sup>69</sup> Outras apologias foram a de Quadratus, endereçada a Adriano, e as de Aristides e Justino, endereçadas a Antonino Pio.

A mesma incerteza reina acerca do lugar onde foi composta a obra de Celso e, conseqüentemente, onde ele habitualmente viveu. Alguns estudiosos argumentam pelo Ocidente, outros pelo Oriente, mais precisamente por Roma ou Alexandria. Alegam tais fatos com base em passagens dos escritos de Celso, que nos dão algumas pistas.

Podemos elencar alguns elementos que nos fazem considerar Roma o local de residência do nosso autor. O seu sentimento religioso é de um romano que se recusa a admitir qualquer encarnação de um Deus ou Filho de Deus, de modo que a mitologia grega é a mais condescendente, como fica claro nos trechos I, 67 e IV, 2 do *Contra Celso*.<sup>70</sup> Celso também está bem informado acerca das seitas gnósticas, muitas das quais floresceram em Roma, palco de um conflito agudo entre a ortodoxia e a heresia cristãs no século II. Acerca desse assunto ele nos informa o seguinte: “Alguns fieis, como pessoas embriagadas que se agridem a si mesmas, manipularam o texto original do evangelho três ou quatro vezes, ou até mais, e o alteraram para poderem opor negações às críticas” (*Con. Cels.* II, 27).

Há alguns fragmentos da obra que demonstram um sentimento patriótico da parte de Celso, o que leva os pesquisadores a concluir em favor de Roma. Ele argumenta em benefício do culto imperial e convida os cristãos a professá-lo, dizendo: “Mesmo que te ordenem jurar por um imperador entre os homens, nada há de temer. Pois as coisas da terra lhe foram entregues e tudo que recebemos nesta vida recebemos dele” (*Con. Cels.* VIII, 67). Outro argumento encontra-se na passagem VIII, 73, supracitada, na qual Celso convoca os cristãos a servirem no exército e lutarem junto com o imperador perante o perigo bárbaro, que ameaça submergir o Império. O seu apelo patriótico é visível ao final do último livro da obra e

---

<sup>70</sup> Celso diz: “Os antigos mitos que atribuem a Perseu, Anfíon, Éaco e Minos um nascimento dividido – e nós não lhes damos qualquer crédito – mostram pelo menos com complacência suas obras grandiosas, admiráveis e realmente sobre-humanas, para não parecerem indignas de fé. Mas tu, que apresentaste de bom ou admirável em obras ou palavras? Nada podes mostrar-nos apesar de teres sido intimidado no templo a apresentar um sinal claro de que és o Filho de Deus” (*Con. Cels.* I, 67). Essas são palavras proferidas pelo judeu que Celso coloca em cena contra o cristianismo, e complementa “Eis a pretensão de certos cristãos e judeus: os primeiros dizendo que algum Deus ou filho de Deus desceu à terra, como juiz da humanidade, os outros dizendo que ele virá, são palavras vergonhosas que não carecem de longo argumento para serem refutadas” (*Con. Cels.* IV, 2).

fortalece a opinião daqueles como Borret (1976), que afirmam que Celso viveu e escreveu em Roma. Para Pélegaud, segundo Chadwick (1953), é visível, no decorrer de todo o *Contra Celso*, a visão preocupante e incômoda que Celso mostra ao refutar o cristianismo, o que leva o autor a concluir que o filósofo parece ser um romano de pura estirpe, muito mais que um bárbaro ou grego. Assim, Roma se apresenta com o lugar de composição de um autor que se mostra cheio de amor e zelo por sua pátria e eivado de raiva contra aqueles que a abandonaram aos perigos das guerras (BORRET, 1976).

Por outro lado, podemos citar outras pistas que poderiam indicar que Celso residia na parte oriental do Império. Há pesquisadores, como Neumann (*apud* BORRET, 1976), que acham mais compreensível Celso ter escrito sua obra em Alexandria, pois o filósofo mostra interesse em histórias orientais, sobretudo as egípcias, ao compará-las com a crença cristã em III, 17, 19;<sup>71</sup> e com os deuses egípcios, como em I, 24 e V, 41.<sup>72</sup> Afirma conhecer “um certo Dionísio do Egito, músico, que as práticas da magia só têm poder sobre as pessoas sem cultura [...]”. Nos fragmentos 3 a 11 do livro VII, Celso ironiza as narrativas acerca de Jesus difundidas pelos profetas da Judeia. Segundo ele, tais predições seriam oriundas da Fenícia e da Palestina e que, por isso, tais profetas seriam impostores, forjadores de discursos sem coerência (*Con. Cels.* VII, 11).<sup>73</sup> Além disso, Celso descreve os mistérios persas de Mitra

---

<sup>71</sup> Em III, 17, Celso compara a crença cristã com a religião dos egípcios “entre os quais, à primeira vista, encontramos magníficos recintos e bosques sagrados, vestíbulos imensos e belos, templos admiráveis cercados de imponentes peristilos, cerimônias marcadas de respeito e mistério; mas logo que entramos e penetramos em seu interior, aí contemplamos como objeto de adoração um gato, um macaco, um crocodilo, um bode, um cão”. Já, em III, 19, ele diz que os cristãos zombam dos egípcios: “No entanto, eles propõem muitos enigmas que não merecem desprezo, pois ensinam que são homenagens prestadas não a animais efêmeros, como julga o povo, mas a ideias eternas. Ao passo que é uma tolice não introduzir nas explicações sobre Jesus o que há de mais venerável como são os bodes e os cães do Egito”.

<sup>72</sup> Em I, 24, diz: “Não importa absolutamente que o Deus supremo seja chamado ‘Zeus’ como acontece entre os gregos, ou tenha qualquer outro nome, como entre os indianos ou os egípcios”; e, em V, 41, profere: “[...]. E certamente os judeus não são mais santos do que os outros povos por serem circuncisos: os egípcios e os colcos já eram antes deles; nem por se absterem de carne de porco: assim o fazem os egípcios que também se abstêm de comer carne de cabra, ovelha, boi e peixe; assim o fazem Pitágoras e seus discípulos, que se abstêm de favas e de todo ser animado vivo. [...]”.

<sup>73</sup> Na passagem VII, 3, Celso profere: “Eles não dão nenhuma importância aos oráculos pronunciados pela Pítia, pelas sacerdotisas de Dodona, pelo deus de Claros, entre os brânquidas, no templo de Amon, e por mil outros adivinhos, sob a moção dos quais certamente toda a terra foi colonizada. Ao contrário, o que lhes parece maravilhoso e incontestável são as predições dos habitantes da Judeia, feitas à sua maneira, ditas realmente ou



(*Con. Cels.* VI, 22);<sup>74</sup> a história de Antínoo na cidade egípcia de Antinópolis (*Con. Cels.* III, 36);<sup>75</sup> a demonologia (*Con. Cels.* VIII, 58);<sup>76</sup> e a noção judaico-helenística do *Logos* (*Con. Cels.* II, 31)<sup>77</sup> (CHADWICK, 1953; BORRET, 1976), o que reforçaria a sua familiaridade com as tradições culturais características do oriente.

Outro argumento em favor da procedência egípcia de Celso é o fato de ele ter confundido as doutrinas do cristianismo ortodoxo com as crenças das seitas gnósticas, uma vez que em Roma a comunidade cristã parece ter sido mais consciente da linha divisória entre a ortodoxia e a heresia. Em Alexandria, no entanto, onde Celso supostamente viveu, como acredita Chadwick (1953), essa linha divisória estava menos delineada. Esse fato, juntamente com o conhecimento acerca das histórias mitológicas orientais, sobretudo do folclore egípcio,

---

não, e conforme um uso ainda hoje em rigor entre os povos da Fenícia e da Palestina”. Ainda, em VII, 9, ele promete: “indicar a maneira como as adivinhações são feitas na Fenícia e na Palestina” como uma coisa a respeito da qual “ele é instruído e sabe de primeira mão”. Diz que “existem diversas espécies de profecias” e apresenta “o tipo mais especializado entre os homens desta região”. E declara: “Existem muitos deles obscuros que, com a maior facilidade e em qualquer ocasião nos templos e fora dos templos, e outros que, mendigando seu pão e percorrendo as cidades e os campos, se agitam aparentemente como se pronunciassem um oráculo. Na boca de cada um está a fórmula habitual: Eu sou Deus, ou Filho de Deus, ou Espírito divino. E aqui estou. Pois o mundo já está perdido, e vós, ó homens, haveis de perecer por causa de vossos erros. Mas eu quero vos salvar. E me vereis de volta com um poder celeste. Feliz quem hoje me prestar culto! A todos os outros enviarei o fogo eterno nas cidades e nos campos. E os homens que não sabem que suplicios os esperam se arrependirão e gerarão em vão; mas os que forem persuadidos por mim, eu os guardarei por toda a eternidade”. E continua: “A estas presunções eles acrescentam termos desconhecidos, incoerentes, totalmente obscuros, cuja significação nenhum homem razoável seria capaz de descobrir por estarem por demais desprovidos de clareza e de sentido, mas que em qualquer ocasião dão a qualquer ignorante ou charlatão o pretexto para se apropriarem deles no sentido que ele deseja”. E, em VII, 11, Celso conclui: “[...] estes assim chamados profetas, ele os ouviu com seus próprios ouvidos, assim que os desmascarou e confessaram sua impostura e que eles forjavam discursos sem coerência”.

<sup>74</sup> Celso diz no excerto VI, 22: “É também o que revelam a doutrina dos persas e a iniciação mitríaca praticada entre eles. Uma figura representa as duas órbitas celestes, uma fixa, e a outra destinada aos planetas, e a passagem da alma através deles. Eis a figura: uma escada de sete portas, tendo no alto uma oitava. [...]”.

<sup>75</sup> Neste fragmento fala do “delicado Adriano [Antínoo] e das honras que lhe são prestadas”, ele acha que tais honras em nada diferem do culto a Jesus.

<sup>76</sup> No excerto VIII, 58, Celso profere: “Podemos saber dos egípcios que até nestas matérias mais ínfimas existe um ser ao qual foi confiada autoridade. Dizem eles que trinta e seis demônios ou certos deuses do ar foram encarregados do corpo do homem distribuído em partes – outros falam até de um número bem maior – e que cada qual deles recebeu a ordem de se encarregar de uma dessas partes. Sabem eles os nomes desses deuses na língua da terra: Chnumen, Chnachumen, Knat, Sikat, Biú, Eru, Erebiú, Rhamanor, Rheianoor, e todos os outros que eles chamam em sua língua. Invocando-os, eles curam as doenças das diversas partes. O que é então que nos impede honrar a estes ou àqueles se preferimos gozar de boa saúde e não ficar doentes, ter uma vida feliz e não miserável, escapar enquanto possível das torturas e dos suplicios?”.

<sup>77</sup> Nessa passagem (II, 31), Celso acusa “os cristãos de usarem sofismas quando dizem que o Filho de Deus é seu próprio *Logos*” e que “proclamando que o *Logos* é Filho de Deus, os cristãos apresentam no lugar do *Logos* puro e santo, um homem ignominiosamente surrado com varas e conduzido ao suplicio”.

sugere que Alexandria foi o lugar onde Celso viveu e confeccionou sua refutação contra o cristianismo.

## A RECONSTRUÇÃO DO TEXTO DE CELSO

O *Αληθης Λογος* de Celso, traduzida como *Palavra Verdadeira* ou, ainda, *Doutrina Verdadeira*, nos é conhecida hoje por meio do *Contra Celso*, de Orígenes. No livro IV, o presbítero fala, de modo genérico, de dois outros tratados que, provalmente, foram escritos por Celso contra os cristãos, mas, se esses existiram, não chegaram até nós. Os escritos do filósofo pagão foram confeccionados em fins do século II e seguem uma orientação platônica, como discutido anteriormente. Além disso, o *Contra Celso* é de grande importância na história da luta intelectual entre o paganismo e o cristianismo, comparável apenas à *Cidade de Deus*, de Agostinho de Hipona (CHADWICK, 1953).

Em suas acusações contra o cristianismo, Celso se vale de um discurso elevadíssimo, levando em consideração autores que igualmente atacaram a fé cristã e escreveram antes dele. Não é um mero escarnecedor, como o satírico Luciano de Samósata ou Marco Cornélio Fronto. Apesar de o trabalho de Celso reunir muitas das críticas e acusações feitas aos cristãos que eram correntes no século II, o fato é que ele utilizou-se de argumentos mais sólidos para fundamentá-las, ao contrário de apenas reproduzi-las. Ele se mostra um leitor dos livros sagrados do judaísmo e do cristianismo – do *Mishná* e do Antigo e o Novo Testamentos; grande conhecedor da mitologia greco-romana, como era de praxe para um indivíduo da elite imperial; de histórias do folclore e da religião dos egípcios, persas, indianos, e tantos outros povos (BENKO, 1985).

Celso é herdeiro da cultura grega, homem com um grande conhecimento, viajado e lido, interessado em astronomia, música, história natural, tradição antiga e contemporânea.

Mais que isso, ele é um dos primeiros escritos pagãos de seu tempo a ter um saber competente e alargado em relação à doutrina cristã, senão o primeiro (WHALE, 1930). Não é de se estranhar que sua obra seja considerada, atualmente, a primeira e a maior dos textos anti-cristãos (SPINELLI, 2002).

Os escritores cristãos de finais do segundo e inícios do terceiro século, entretanto, não comentaram acerca da obra de Celso. Ela foi reproduzida por Orígenes, em parte, apenas por conta do pedido de seu amigo e patrono Ambrósio, que solicitou que ela fosse refutada.<sup>78</sup> É possível, como cogitou Rougier (1925), que após a resposta de Orígenes, o trabalho de Celso tenha sido destruído ou se perdido, pois em 325, com Constantino, no Concílio de Niceia, e, um século mais tarde, com os imperadores cristãos Teodósio II e Valentiniano III, os quais prescreveram a destruição de todos os escritos suscetíveis de excitar a cólera divina, o livro de Celso não foi mencionado ao lado dos livros de Porfírio e de Ário.

Muita energia, no entanto, tem sido gasta na tentativa de reconstruir o texto de Celso. Ao utilizar o método de citar frase por frase, parágrafo por parágrafo as passagens da obra de seu adversário, Orígenes permitiu que parte substancial do trabalho fosse preservada na sua formulação original. Tudo nos faz crer que, apesar das lacunas, o livro sobreviveu em suas linhas gerais (WHALE, 1930).

Tem variado bastante, contudo, as estimativas a respeito do que foi perdido e do que foi preservado acerca da obra. Podemos estimar, em consonância com Koetschau e Neumann (*apud* CHADWICK, 1953; WHALE, 1930; BORRET, 1976), que apenas um décimo da obra foi omitido por Orígenes, enquanto, três quartos das afirmações foram fielmente preservados em sua refutação. Neumann se lançou numa reconstrução fiel do trabalho de Celso, mas esta nunca chegou a ser publicada. Uma tentativa de reproduzir o texto de Celso em grego foi

---

<sup>78</sup> Ambrósio (212-250) era um gnóstico valentiano e marcionista quando rejeitou os preceitos gnósticos por conta dos ensinamentos de Orígenes e tornou-se seu amigo. Incentivou-o a escrever comentários sobre a Bíblia e, por ser rico, ajudava Orígenes em sua empreitada.

executada por Otto Glöckner (1924), em *Celsi Alèthès Logos excussit et restituere conatus est*, obra derivada de sua tese de doutorado, que não foi publicada e que existe – ou pelo menos existia – somente em manuscritos. Chadwick (1953) declara apenas ter conhecimento dela por meio das citações de Robert Bader (1940), em *Der Alethes Logos des Kelsos*. Antes de Glöckner, no entanto, foi publicada uma versão em grego por C. R. Jachmann, em *De Celso philosopho disputateur et fragmenta libri quem contra Christianos edidit colliguntur*, no ano 1836 (CHADWICK, 1953; BORRET, 1976).

Segundo Chadwick (1953), Bader tem uma visão mais pessimista que Glöckner acerca da possibilidade de reconstruir o texto de Celso. Argumenta que Orígenes abrevia e omite muito mais do que podemos supor a partir de uma leitura superficial. Há algumas passagens, segundo o pesquisador, nas quais fica evidente, por intermédio das declarações explícitas do próprio Orígenes, que ele omitiu ou abreviou certos assuntos;<sup>79</sup> outras em que se queixou por ter que refutar as palavras de Celso uma segunda vez;<sup>80</sup> e outras em que informações estão truncadas e não são claras.<sup>81</sup>

Apesar disso, é graças à decisão de Orígenes de mudar seu método de refutação após o capítulo 27 do primeiro livro que é possível reconstruir, ainda que em parte, o trabalho de Celso. Ele nos informa essa sua decisão no prefácio:

É este o prefácio que decidi colocar na abertura desta obra, logo após eu ter composto a resposta para tudo até o ponto em que o judeu de Celso ataca Jesus. [...]. Que este prefácio possa servir como minhas desculpas para o fato

---

<sup>79</sup> Tais comprovações podemos ver, por exemplo, na passagem II, 32, na qual Orígenes se recusa a discutir a acusação de que Jesus era um feiticeiro, pois esta acusação de Celso era apenas uma repetição de uma anterior que já havia sido respondida. Orígenes diz: “Já disse que Jesus não pode ser nem arrogante nem charlatão. Por isso não creio ser necessário voltar a este ponto para evitar responder às repetições desnecessárias de Celso com minhas próprias repetições”. Outros fragmentos são: II, 79, no qual ele diz: “O judeu posto em cena por Celso e que pretende falar em nome de sua própria lei conclui aqui sua argumentação, sem nada mais acrescentar que mereça ser mencionado”; VI, 22: “[...] mas me parece fora de propósito a passagem de Celso a esse respeito [...]”; VI, 26: “Assim sendo, deixo de lado tudo o que ele diz por ser superficial e inútil [...]”; e, ainda, VI, 50, 74; VII, 27, 32.

<sup>80</sup> Em II, 70, Orígenes profere: “Ao teor do trecho que segue, onde Celso apenas volta a se repetir, já respondi uma vez, eu me restringirei, portanto, ao que já disse”.

<sup>81</sup> Orígenes, no excerto VI, 27, diz: “[...] ele inventa extravagâncias em forma de perguntas e respostas”.

de que escrevi as minhas respostas a Celso em um plano, mas logo após começar mudei de tática. Minha intenção era de início fazer anotações sobre os pontos principais e dar-lhes resposta breve, e depois colocar o trabalho em forma definitiva. Mas, depois, o próprio material sugeriu-me, a fim de economizar tempo, contentar-me com os pontos que eu tinha respondido e, a seguir discutir com todo rigor possível as acusações de Celso contra nós (*Prefácio*, 6).

Desse modo, os fragmentos do autor da *Palavra Verdadeira* que aparecem em I, 1-27 do *Contra Celso* não podem, necessariamente, serem tomados como tendo ocorrido no início do livro de Celso. Algumas críticas do filósofo pagão são, por exemplo, respondidas novamente, mais tarde, no decorrer do livro de Orígenes. Wifstrand (*apud* CHADWICK, 1953), em *Die wahre Lehre des Kelsos*, observou que o excerto I, 17 refere-se à crítica do autor à cosmogonia mosaica e aos cristãos que tentaram interpretá-la alegoricamente. Tais críticas são citadas por Orígenes, novamente, em IV, 48. Já em I, 24, a primeira frase citada por Celso nos diz o seguinte: “Esses guardadores de cabras e ovelhas acreditaram num só Deus Altíssimo, Adonai, Urano, Sabaoth, ou qualquer outro nome que eles gostam de dar a este mundo, e só sabem fazer isso”. Tal passagem, provavelmente, pertence ao início do livro, enquanto que a segunda, “não importa absolutamente que o Deus supremo seja chamado ‘Zeus’ como acontece entre os gregos, ou tenha qualquer outro nome, como entre os indianos ou os egípcios”, é apenas uma prévia da acusação que Orígenes refuta em V, 41.<sup>82</sup>

O plano de Koetschau (*apud* BORRET, 1976) para a reconstrução do *Αληθινός Λόγος* de Celso, segundo a resposta de Orígenes, é o seguinte: Prefácio (I, 1-27); Primeira parte: objeção de Celso contra a doutrina cristã do ponto de vista do judaísmo (de I, 28 a II, 79); Segunda parte: objeções de Celso ao cristianismo contra o fundamento da doutrina cristã (III – V); objeções gerais (III); objeções específicas (IV – V); Terceira parte: objeção de Celso contra as doutrinas cristãs: elas são apenas empréstimos e falsificação da filosofia grega (de VI, 1 a VII, 58); Quarta parte: defesa do paganismo, como religião do Estado (de VII, 62 a

---

<sup>82</sup> Em V, 41, Celso profere: “[...]. Ora, penso ser indiferente chamar a Deus de Zeus Altíssimo, Zen, Adonai, Sabaot, Amon como entre os egípcios, Papaeos como os citas. [...]”.

VIII, 71); e, Conclusão (VIII, 72-75). Keim (*apud* BORRET, 1976) já havia previsto, também, uma divisão da obra em quatro partes.

Para além das tentativas de reconstrução do livro de Celso, o título da obra mostra-se um mistério em sua brevidade. O foi também para o próprio Orígenes. Alguns autores, como Whale (1930) e Wifstrand (*apud* CHADWICK, 1953), atentam para o fato de que o título de Celso possui um teor fortemente platônico. Tal fato fica evidente nas próprias palavras do filósofo no decorrer da obra, na qual ele se vale de muitos argumentos platônicos e de muitas citações de Platão, como em VI, 9-10.<sup>83</sup>

Celso acredita que existe uma doutrina, de maior antiguidade, perpetrada pelos povos mais antigos, piedosos e mais sábios. Essa doutrina – palavra – é a verdadeira e foi incompreendida e pervertida pelos judeus e, depois, pelos cristãos. É necessário ter em mente ao ler a obra de Celso que a perspectiva histórica deve ser mantida. Embora ele diga muitas coisas sarcásticas acerca do cristianismo, não é correto pensar que ele considere que esta crença seja meramente destrutiva. Ele não é inábil a ponto de apenas ridicularizá-la, como fez Luciano, para quem o cristianismo era apenas mais uma das inutilidades na interminável lista de insanidades humanas.

É evidente, a partir da última seção da polêmica de Celso, que o autor está muito preocupado com este novo movimento que está afastando as pessoas da adoração dos antigos deuses, minando, assim, a estrutura e a estabilidade da sociedade romana. É um absurdo para ele o fato de uma considerável massa de pessoas, que só faz crescer e se expandir, adorar um judeu crucificado em circunstâncias vergonhosas. Para ele, o cristianismo é uma inovação moderna e perigosa, e se não for contida levará o Império ao colapso. Os cristãos não estão cumprindo com seus deveres de cidadãos e devem assumir sua responsabilidade cívica,

---

<sup>83</sup> No capítulo 10 do Livro 6 Celso diz: “Como vemos, Platão, embora afirme com determinação que o bem é inefável, todavia, para não parecer fugir da discussão, apresenta a razão desta dificuldade: pois talvez o próprio nada seja capaz de ser expresso”, e, mais, “Platão não se gaba nem mente, pretendendo descobrir coisas novas ou vir do céu anunciá-las: ele confessa a origem deste conhecimento”.

preencher cargos públicos, lutar no exército e apoiar o imperador em sua luta para manter a paz no *orbis romanorum*. O filósofo evoca o retorno ao antigo e tradicional politeísmo e prega a volta aos costumes ancestrais (CHADWICK, 1953).

De fato, é significativo que Celso tenha feito do cristianismo seu objeto de profunda investigação e ataque. É evidente que a crença havia começado a se expandir como algo perigoso e ameaçador para os olhos de um filósofo pagão. O cristianismo era, para ele, a βαρβαρον δογμα, uma doutrina bárbara, pois parecia muito estranha à sua cultura grega e à sua visão platônica acerca da natureza divina. Assim, a *Verdadeira Palavra* é o supremo esforço de um pensador pagão em sobrepujar a nova religião e reconquistar seus adeptos (WHALE, 1930).

O método utilizado por Celso em sua obra para atacar o cristianismo e o judaísmo possui um estilo polêmico. É uma mistura heterogênea de fatos, com uma riqueza de informações provenientes de várias áreas do conhecimento. Celso cita vários poetas, historiadores e filósofos, sobretudo Platão, mas não meros resumos, e sim longas passagens transcritas deste filósofo e de sua Academia.<sup>84</sup> Faz também a aplicação de vários elementos emprestados de diversas fontes da história religiosa, da literatura, das instituições e da vida social. Podemos ver em sua obra as exclamações, perguntas e dilemas do seu cotidiano e a formulação de argumentos dirigidos contra todos os cristãos.

Celso admite que seu propósito de revelar tudo acerca dos cristãos e de sua origem é descrever o conteúdo da sua crença: sua doutrina, seu culto e sua história. Examinando o que

---

<sup>84</sup> O Platonismo é uma corrente filosófica baseada no pensamento de Platão. Indica a filosofia de Platão e da sua escola, isto é, os filósofos que se situam entre o século IV a.C. e a primeira metade do século I a.C.. Platão afirmava a existência de uma verdade suprema: as Ideias das formas ideais, eternas, imutáveis e incorruptíveis, das quais se origina o mundo sensível, tal como o percebemos, e que é sujeito ao devir, à corrupção e à morte. A Academia foi fundada por Platão em 387 a.C.. Seu nome é alusivo ao herói de guerra Academo, que havia doado aos atenienses um terreno, nos arredores de Atenas, onde se construiu um jardim aberto ao público. De uma maneira geral, os elementos centrais do pensamento platônico são: a doutrina das ideias, onde os objetos do conhecimento se distinguem das coisas naturais; a superioridade da sabedoria sobre o saber, uma espécie de objetivo político para a filosofia. O platonismo é geralmente dividido em três períodos: platonismo antigo propriamente dito; médio platonismo, que remonta aos séculos I-II d.C.; neoplatonismo, desenvolvido no final da Antiguidade no período helenístico.

eles sabem ou o que eles ignoram, Celso não poupa nem as crenças e costumes dos cristãos, nem mesmo as personagens e comunidades judaico-cristãs (BORRET, 1976). Ademais, ele faz uso de um método comparativo para restaurar os dogmas cristãos e classificá-los como antigas ficções e lendas ultrapassadas (LABRIOLLE, 1935).

Celso inicia sua agressão contra o cristianismo observando o porquê de a Igreja ser uma sociedade secreta. Em sua opinião, ela era uma organização ilegal, logo, não deveria existir. As associações cristãs violavam a lei comum, e sua doutrina foi originalmente bárbara, o que na visão de um pagão já era considerado um elemento prejudicial, só para começar. Por compartilhar da tradição platônica, Celso, no entanto, admite alguma positividade nos bárbaros, como o fato de terem realmente descoberto o mecanismo dos sons, mesmo que tenham sido os gregos que o interpretaram filosoficamente e lhe deram inteligibilidade (CHADWICK, 1953).<sup>85</sup>

As nações bárbaras, contudo, para Celso tem importância teológica, o que pode ser observado na seguinte afirmação do filósofo pagão: “Existe uma doutrina de grande antiguidade, sempre sustentada pelos povos mais sábios, pelas cidades, pelos sábios” (*Con. Cels.* I, 14). Esta antiga tradição, segundo ele, tem sido difundida entre egípcios, assírios, indianos, persas, odrisianos, samotracianos, eleusianos e hiperboreanos. Entre os sábios, Celso inclui “teólogos inspirados”, como Lino e Orfeu, juntamente com Zoroastro e Pitágoras.

O conteúdo dessa antiga tradição que Celso acredita ter sido abandonada e corrompida por cristãos e judeus é a única doutrina, segundo sua crença, sobre a qual todo o mundo está unido. Para ele, existiria um único Deus pai de todos, abaixo do qual haveria outros deuses, talvez filhos de Deus, que governariam juntos o mundo. De acordo com essa teologia, o monoteísmo e o politeísmo não são mutuamente excludentes. Assim, os filósofos pagãos

---

<sup>85</sup> Celso diz: “Os bárbaros são capazes de descobrir doutrinas”, no entanto, “para julgar, dar fundamento, adaptar à prática da virtude as descobertas dos bárbaros, os gregos são mais hábeis” (*Con. Cels.* I, 2).



passaram a fornecer um método de racionalização ao culto e às divindades. Toda a adoração é oferecida, em última instância, ao Deus Supremo, mas ele é alcançado por meio de seus subordinados, dos deuses secundários, isto é, das divindades locais (CHADWICK, 1953).

No pensamento religioso da época helenística passou a ser possível harmonizar uma aceitação do politeísmo com uma espécie de monoteísmo. Essa tradição que remonta à filosofia platônica, que já havia formulado a existência de seres como intermediários entre o Deus Supremo e o homem: os *daimones*. A partir desta concepção, os deuses locais foram vistos como os administradores, funcionários do Deus Supremo. Este era único em qualquer parte do mundo, como fica subjacente na declaração de Celso de que “não faz diferença chamar a Deus de Zeus Altíssimo, Zen, Adonai, Sabaot, Amon como os egípcios, Papaeos como os citas” (*Con. Cels.* V, 45).

Por conseguinte, acerca do monoteísmo, Celso tem pouco a dizer. Ele pensa que este se originou quando Moisés conheceu a “doutrina vigente entre as nações sábias e homens ilustres e lhe deu um caráter divino”, transmitindo-a, depois, aos hebreus (*Con, Cels.* I, 21). Moisés, como todos os pagãos sabiam, era um mago que foi seguido por “alguns guardadores de cabras e ovelhas, com o espírito iludido por ilusões grosseiras, que acreditaram que existia apenas um Deus” e “sem motivo razoável, se desviaram do culto dos deuses” (*Con. Cels.* I, 23). Em seguida, Celso diz que “esses guardadores de cabras e ovelhas acreditaram num só Deus Altíssimo, Adonai, Urano, Sabaot, ou qualquer outro nome que eles gostam de dar a este mundo, e só sabem fazer isso” (*Con. Cels.* I, 24).

Para o filósofo pagão, os cristãos ainda são piores que os judeus, pois eles rejeitam os *daimones* – os seres secundários, intermediários entre o Deus Supremo e os homens –, e cita as palavras de Jesus: “Ninguém pode servir a mais de um senhor”. Isso é, na concepção de Celso, “um discurso rebelde de pessoas que se isolam e rompem com o resto da humanidade” (*Con. Cels.* VIII, 2). Além disso, vê como fanatismo o fato de os cristãos demonstrarem um

respeito muito grande a um judeu que foi crucificado e do qual tomam o discurso como único e verdadeiro.

Celso respeita a tradição e os costumes ancestrais, como fica claro em muitas de suas declarações no decorrer do *Contra Celso*. Em relação aos judeus, ele compartilha todo o desprezo característico de uma época. No entanto, os judeus, apesar de terem abandonado a crença em muitos deuses e só adorarem o seu Deus como se ele fosse único, em seu favor possuíam o fato de adorar o Deus de seus pais, de acordo com seus costumes ancestrais. Ele diz: “Os judeus se tornaram uma nação particular e estabeleceram leis conforme os costumes de seu país. Eles os conservam entre si ainda hoje e observam uma religião que, qualquer que seja, é pelo menos tradicional”. Cada nação deve observar, segundo Celso, “o que foi decidido para o bem comum”, ou seja, as suas próprias tradições de culto, sejam elas quais forem, pois, “desse modo, o que é feito em cada nação é realizado com retidão se for da maneira aceita por estes poderes; mas seria impiedade infringir as leis estabelecidas desde a origem” (*Con. Cels.* V, 25).

Os judeus, portanto, não estão totalmente vulneráveis, possuindo elementos que nos permitem designar a sua fé como *religio licita*. Pelo contrário, os cristãos não sabem nem de onde surgiram e nem quem foram os autores de suas leis, como Celso argumenta: “Mas que apareça o segundo coro: eu lhes perguntarei donde eles vêm, quem é o autor de suas leis tradicionais. Não poderão indicar ninguém. Na verdade, é daí que eles também vêm e não podem indicar como seu mestre e regente nenhuma outra origem. Todavia, eles se separaram dos judeus” (*Con. Cels.* V, 33). Em outro excerto, Celso sintetiza esse seu pensamento dizendo: “os cristãos entendidos nas Escrituras pretendem conhecer mais coisas do que os judeus”. A seguir ele declara: “Devemos dizer, inicialmente, tudo o que eles entenderam mal e alteraram pela ignorância, e pela presunção que os leva imediatamente a decidir a respeito dos princípios em matérias que eles não conhecem” (*Con. Cels.* V, 65).

É evidente no trabalho de Celso que um dos temas principais foi a corrupção da antiga tradição pelos cristãos. O conhecimento ético do cristianismo foi emprestado de outros filósofos, pois Celso diz que este é uma doutrina “banal, e, com referência aos outros filósofos, nada ensina de venerável nem de novo” (*Con. Cels.* I, 4). A ideia de humildade cristã foi, grosseiramente, apreendida de Platão, como profere Celso:

É uma imitação daquilo que Platão diz em alguma parte das *Leis*: ‘Eis que Deus, segundo a antiga tradição, tem em mãos o começo, o fim e o meio de tudo o que existe e, pelo correto caminho da natureza, encerra este ciclo. Sempre o segue de perto a justiça, que vinga a lei divina daqueles que dela se apartam; e quem deseja a felicidade a ela se liga para segui-la fielmente, de modo humilde e ordenado’ (*Con. Cels.* VI, 15).

E, a seguir, afirma:

A sentença de Jesus contra os ricos: ‘É mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no reino de Deus’ (Mt 19,24) evidentemente é tirada de Platão. Jesus plagiou a máxima platônica: ‘É impossível que um homem de bem excepcional seja excepcionalmente rico’ (*Con. Cels.* VI, 15).

Para os cristãos, a concepção de “Reino de Deus” e a crença de que Deus está no céu, igualmente, é originária dos ensinamentos platônicos (*Con. Cels.* VI, 18-20), bem como seus ensinamentos acerca da não resistência, os quais foram mal plagiados do *Críton*, de Platão (*Con. Cels.* VII, 58). Além disso, Celso elenca uma série de elementos que demonstram a pouca originalidade e a má interpretação cristãs em relação às correntes filosóficas e religiosas antigas: a caracterização cristã dos sete céus foi francamente plagiada dos mistérios mitríacos (*Con. Cels.* VI, 21); a ideia de diabo/Satã foi uma má interpretação das histórias simbolizadas no mito dos Titãs, de Tifão, de Osíris e Hórus, pronunciados por Homero, Heráclito, Péricles e Ferecides (*Con. Cels.* VI, 42-43); o título “Filho de Deus” que dão a Jesus se deve a uma máxima antiga de se referir ao mundo como Filho de Deus, já que este

deve sua existência a Deus (*Con. Cels.* VI, 47); a crença de uma vida pós-morte no céu como um lugar de felicidade foi retirada de histórias de homens divinos de tempos antigos que falaram de espaços reservados às almas bem-aventuradas, denominados “Ilhas dos bem-aventurados” ou “Campos Elísios” (*Con. Cels.* VII, 28). Já a recusa em tolerar as imagens, templos e altares foi derivada de outros povos “sem fé, nem lei”, como os citas, líbios e persas (*Con. Cels.* VII, 62), e a imagem de que Deus é um espírito é semelhante à ideia estoica, para a qual “Deus é um espírito que tudo penetra e tudo contém em si mesmo” (*Con. Cels.* VI, 71).<sup>86</sup>

### AS ACUSAÇÕES DE CELSO AO CRISTIANISMO

Começemos a analisar a obra de Celso. Quais são, na realidade, suas acusações aos judeus e aos cristãos? De forma genérica, para ele, os cristãos formavam uma seita clandestina, eram supersticiosos e, por isso, politicamente perigosos, em potencial. A força do cristianismo, segundo ele, residia no elevado e crescente número de adeptos provenientes das camadas mais desqualificadas da sociedade.<sup>87</sup> Celso não aceitava que homens livres e cultos pudessem seguir uma religião criada por escravos ignorantes e judeus pobres dispersos pelo Império, desanimados com sua religião tradicional e ansiosos pela vinda de um messias. Desse modo, diante de um cenário de miséria e desespero, não foi muito difícil crer no artesão Jesus de Nazaré, que pregava a redenção e dias melhores para todo o povo judeu.

---

<sup>86</sup> Seguindo as concepções de François Hartog (1999), os citas narrados nas *Histórias* de Heródoto representavam a antítese do homem civilizado e bem educado, em suma, do grego. Para Hartog, é por meio da alteridade do povo cita, visto como nômade, sem lei, com costumes exóticos e primitivos, que os gregos reconheciam a sua própria identidade como a normal, a civilizada. Mediante isto, cremos que a associação que Celso faz entre cristão e citas seja bastante representativa de um processo de difamação em relação aos primeiros.

<sup>87</sup> Nisso Celso tinha razão, segundo Frangiotti (2006), pois os cristãos provenientes do judaísmo, especialmente no século I, passaram por um processo de empobrecimento sob o domínio do Império Romano. Grande parte dos judeus perdeu suas terras em razão dos altos impostos cobrados por Roma. A opressão fiscal e social perpetrada pelos romanos despertava neles, cada vez mais, um sentimento messiânico.

É neste contexto que Celso antevê o perigo e a ameaça que os cristãos representavam perante o futuro da civilização romana. O discurso cristão de primazia àqueles que são ditos pecadores, pobres e miseráveis e o fato de o cristianismo ser um movimento marginal, inquietava Celso, que o considerou uma ameaça social, racial, religiosa e política, em suma, um perigo para a comunidade humana civilizada.

Seguindo essa perspectiva, Celso se refere aos cristãos como um grupo à margem da lei: “desprezando as leis estabelecidas, os cristãos formavam entre si convenções secretas. Entre as convenções, algumas são públicas, e todas estão de acordo com as leis; outras são ocultas, e são todas aquelas cuja realização viola as leis instituídas” (*Con. Cels. I, 1*).

Ao recuperarmos os argumentos empregados por Celso – por meio do *Contra Celso* –, percebemos que ele inicia sua exposição impressionado com o crescimento e expansão do cristianismo. Destaca o que considera admirável nos cristãos, ou seja, a coragem e disposição com que enfrentam a morte. No entanto, ele se pergunta se esse sacrifício é válido, se a crença cristã é mesmo tão verdadeira e plausível a ponto de seus adeptos morrerem por ela.

O cristianismo era, para Celso, um movimento que agia contra a racionalidade, negando todas as conquistas da civilização helênica. Era uma crença irracional, sobretudo o fato de os cristãos padecerem sem motivo às torturas e sofrimentos (*Con. Cels. I, 1-12*). O imperador Marco Aurélio, em suas *Meditações*, embora aceitasse o suicídio como escolha prudente do sábio, censurou o martírio cristão, porque se faziam morrer apenas pelo espírito de contestação. O sábio, ao contrário, decidia com racionalidade sua própria permanência no mundo, enquanto os cristãos enfrentavam a morte com irracionalidade e teatralidade.

Por vezes, as autoridades chegavam a ver os cristãos como um povo digno, honesto e honrado. No entanto, os cristãos eram hostis à antiga tradição religiosa greco-romana e não mereciam leniência. Celso investiu contra a estrutura hierárquica da Igreja. Ele era

conservador quanto à tradição e repudiava os cristãos pelos seus preconceitos “errôneos” (CHADWICK, 1967).

Celso era um anti-cristão, mas também fez fortes críticas ao judaísmo, pois via os judeus como “pastores de cabras e de ovelhas”, ignorantes e rudes, que tinham manipulado a antiga tradição e só sabiam falar de um Deus único (*Con. Cels. I, 24*). No capítulo 28 do primeiro livro, Celso insere um judeu em sua controvérsia com o cristianismo. Ele coloca na boca de um judeu os ataques e críticas que faziam contra Cristo. Estes ataques foram colhidos, provavelmente, na polêmica judaica anti-cristã de sua época. Celso revela conhecer o messianismo judaico e o julga inconciliável com o movimento de Jesus, a ponto de fazer o judeu de sua obra proferir as seguintes palavras: “É grande príncipe, senhor de toda a terra, de todas as nações e exércitos que deve vir, dizem os profetas” e, acrescenta, “mas eles não anunciaram esta peste” (*Con. Cels. II, 29*).

Para o judeu de Celso, Jesus foi um homem miserável, que teve uma origem sem nobreza e uma vida sem dignidade. O autor recupera a lenda judaica acerca do nascimento vergonhoso de Jesus, afirmando que ele foi o filho bastardo de uma mulher pobre, sem nobreza, e de um soldado romano. Para desacreditar o cristianismo, os judeus criaram histórias e lendas acerca da mãe de Jesus e de seu nascimento. A história mais difundida entre eles era que Maria foi seduzida e teria engravidado de um legionário romano. Presente na tradição talmúdica, essa história foi formulada para depreciar o nascimento virginal de Jesus (FRANGIOTTI, 2006). Acerca deste debate, o judeu de Celso afirma: “a mãe de Jesus foi expulsa pelo carpinteiro que a tinha pedido em casamento, por ser culpada de adultério e ter engravidado de um soldado chamado Pantera” (*Con. Cels. I, 32*).

Além disso, por intermédio de seu judeu, Celso deixa claro não acreditar no fato de uma criança provocar inveja e temor num príncipe tão poderoso como Herodes;

Alguns caldeus, segundo Jesus, foram levados ao local de seu nascimento para o adorarem como Deus, embora ainda fosse criancinha. Revelaram ao tetrarca Herodes sua intenção; mas ele mandou matar as crianças nascidas no mesmo tempo, pensando assim eliminá-lo com elas, temendo que, se ele sobrevivesse muito tempo, não obteria a realeza (*Con. Cels. I, 58*).

De tal modo, para o filósofo, o nascimento vergonhoso de Jesus foi o prelúdio para o seu fracasso na idade adulta e para a desonra de uma morte na cruz. Aquele que os cristãos consideram o Filho de Deus é, de acordo com Celso, apenas um fraco fugitivo, suas histórias são apenas lendas e ficções mentirosas. Na passagem I, 66, o judeu argumenta:

Por que então seria preciso, quando ainda era criança, te transportar para o Egito para escapares do massacre? Não era conveniente que um Deus tivesse medo da morte! Mas um anjo veio do céu para te ordenar a ti a aos teus que todos fugissem para que ninguém os surpreendesse e matasse. Se tivesses ficado onde estava, tu, seu próprio filho, seria impotente o grande Deus que já havia enviado dois anjos por causa de ti?

Por meio de seu judeu imaginário, Celso observa, igualmente, a teofania na vida de Jesus, que se deu por meio da aparição de uma pomba e de uma voz vinda do céu, cuja testemunha foi o próprio Jesus e seu “comparsa”, João Batista. O judeu de Celso declara: “Afirmas, que por ocasião de seu batismo realizado por João, apareceu uma ave vinda do céu, a qual pairou sobre ti”, e pergunta: “Que testemunha digna de fé viu essa aparição? Quem ouviu uma voz do céu adotando-te como Filho de Deus? Quem senão tu e um dos companheiros de suplício que podes apresentar como testemunha?” (*Con. Cels. I, 41*). Jesus, ademais, não era digno de respeito, pois “ia de um lado para outro com seus discípulos, mendigando sua subsistência de maneira vergonhosa e sórdida” e com eles “foges de um lado para outro” (*Con. Cels. I, 65*).

O judeu de Celso continua a criticar Jesus e suas obras. Celso diz conhecer a verdade de “tudo o que está escrito sobre as curas, a ressurreição, de alguns pães que alimentaram a

multidão e dos quais restaram muitos pedaços, e de tudo o que os discípulos, à força de tantas maravilhas, relataram mais”, e logo compara as obras de Jesus

[...] às obras dos feiticeiros que prometem realizar coisas bem espantosas, e aos feitos dos discípulos dos egípcios: eles vendem no meio das praças públicas por alguns óbolos seus segredos veneráveis, expulsam os demônios dos homens, curam com um sopro as doenças, evocam as almas dos heróis, exibem lutas refeições, mesas de finos manjares e alimentos de toda espécie na verdade inexistentes, fazem mover-se como vivo o que realmente não é, mas assim parece-lhes na imaginação. Deveríamos acreditar que estes trapaceiros são filhos de Deus, ou então reconhecer práticas de homens perversos e possesores de gênios maus? (*Con. Cels.* I, 68).

O judeu, como se falasse com o próprio Jesus, argumenta: “o corpo de um Deus não pode ser como o teu”, pois “o corpo de um Deus não teria sido gerado como tu, Jesus, foste gerado”. E mais à frente continua: “o corpo de um Deus não se alimenta deste modo”, “o corpo de um Deus não usa uma voz como a tua, nem se serve de semelhante método de persuasão” (*Con. Cels.* I, 70). Finalizando a sua argumentação, diz que “tudo isto era de um homem odiado por Deus e de um miserável feiticeiro” (*Con. Cels.* I, 71).

Em seguida, tal personagem de Celso ataca os judeus que se converteram ao cristianismo. Inicia dizendo que “abandonando a lei de seus pais, por causa da sedução exercida por Jesus, foram ludibriados da forma mais ridícula e desertaram, mudando de nome e modo de vida” (*Con. Cels.* II, 1). Para Celso, os judeus não tinham razões para crer que Jesus era o Messias que esperavam, pois o castigo que sofreu na cruz foi justo (*Con. Cels.* II, 4, 5); sua paixão e ressurreição foram apenas invenção de seus discípulos (*Con. Cels.* II, 13, 16, 26); sua conduta não era digna de Deus (*Con. Cels.* II, 9); seus milagres eram semelhantes aos de outros feiticeiros (*Con. Cels.* II, 28, 53, 55); sua messianidade não era verdadeira, porque se mostrou ser fraco e impotente (*Con. Cels.* II, 12, 17, 24, 68).

O Jesus que fora apresentado pelos cristãos era o Messias, o Filho de Deus, o Salvador dos homens, mas para Celso era, na verdade, o contrário disso. De acordo com ele, Jesus não



parecia e não tinha nada daquilo que convém ao filho de um deus. Sua história de vida não possuía nenhuma grandeza, ao invés disso poderia ser vista como mera ficção, simplesmente lendas inventadas, já que nada delas podia ser comprovado, além de não possuírem nenhuma beleza, nem originalidade.

No terceiro livro do *Contra Celso*, o filósofo pagão censurou tanto os cristãos quanto os judeus, sobretudo suas controvérsias internas, dizendo que

[...] nada é mais idiota do que a disputa entre cristãos e judeus; a controvérsia sobre Cristo não possui mais valor do que a proverbial querela sobre a sombra de um burro. Nada existe de sério neste debate entre judeus e cristãos: de um e de outro lado, acredita-se na predição, por um espírito divino, de um Salvador que viria ao gênero humano, mas as duas partes não se entendem quanto ao fato de a personagem predita já ter vindo ou não a este mundo (*Con. Cels.* III, 1).

Celso acreditou que não foram apenas os cristãos que se revoltaram e romperam com o judaísmo, mas, igualmente, os hebreus romperam com sua comunidade de origem. Para ele, o sentimento de revolta foi a essência destes movimentos, como fica claro no seguinte excerto:

[...] os judeus, egípcios de raça, abandonaram o Egito depois de terem se revoltado contra o Estado egípcio e desprezaram as cerimônias religiosas em uso no Egito. O que eles fizeram aos egípcios, tiveram que suportar da parte daqueles que escolheram o partido de Jesus e nele acreditaram como Cristo. Nos dois casos, a causa da inovação foi a revolta contra o Estado (*Con. Cels.* III, 5).

Para Celso, no início os cristãos eram poucos e pensavam do mesmo modo, e com o tempo se tornaram numerosos e se expandiram, dividiram-se e separaram-se, começando, a partir de então, a divergir em alguns pontos. Cada facção desejou organizar-se diferentemente dos outros, ao ponto de Celso vocifera:

Separados novamente por causa de seu grande número, eles se anatematizam uns aos outros; nada mais têm em comum, por assim dizer, a não ser o nome,

se é que ainda o têm! Pelo menos é a única coisa que tiveram vergonha de abandonar; de resto, cada qual abraçou uma seita diferente (*Con. Cels.* III, 12).

Aqui, novamente, fica claro o pensamento de Celso acerca do espírito de revolta cultivado pelos cristãos, uma vez que, segundo ele, “o único fundamento sólido [do cristianismo] é a revolta, a vantagem que dela se espera e o temor dos estrangeiros” (*Con. Cels.* III, 14). Assim, para Celso, os grupos cristãos são muito perigosos, pois estão sempre a se aproveitar da desordem, da revolta, do conflito. O fato é que, em fins do século II, já podemos enumerar vários grupos cristãos que não se entendiam entre si, nem a propósito de Jesus e nem no que se refere à doutrina, como os ebionitas, os gnósticos, os discípulos de Marcião e de Lucano, entre outros, além dos judaizantes.

Conforme a concepção de Celso, os cristãos eram pessoas ignorantes, que recusaram a cultura helenística, gente estúpida e inculta, que conseguia convencer apenas os indivíduos estúpidos, rudes e vulgares, como os escravos, as mulheres e as crianças. Seguindo essa linha de pensamento, Celso declara:

Eis a palavra de ordem deles: Para trás quem tem cultura, quem tem sabedoria, quem tem discernimento! Quantas recomendações perversas para nós! Mas se houver algum ignorante, insensato, inculto, uma criança, que se aproxime com coragem! Ao reconhecer que tais pessoas são dignas de Deus, eles mostram claramente que só querem, só podem convencer pessoas simplórias, vulgares, estúpidas: escravos, mulheres incultas e crianças (*Con. Cels.* III, 44).

A seguir, ele corrobora com o anteriormente dito:

Mas eis nas praças públicas, suponho eu, aqueles que divulgam seus segredos e pedem esmolas. Jamais se aproximam de uma assembleia de homens prudentes com a audácia de nela revelar seus belos mistérios. Mas, logo que percebem a presença de adolescentes, um bando de escravos, um ajuntamento de idiotas, para lá correm a se exhibir! (*Con. Cels.* III, 50).

Complementando, eis a “propaganda cristã”, segundo o filósofo pagão:

Eis nas casas particulares, cardadores, sapateiros, pisoeiros, pessoas das mais incultas e rudes. Diante de mestres cheios de experiência e discernimento, não ousam abrir a boca. Mas é só surpreenderem seus filhos acompanhados de mulheres incultas e idiotas, começam a falar coisas estranhas: sem consideração com o pai ou com os preceptores, acham que todos devem acreditar apenas neles; os outros não passam de impertinentes estúpidos, que ignoram o verdadeiro bem, incapazes de realizá-lo, preocupados com vis banalidades; só eles sabem como se deve viver; que as crianças acreditem neles e serão felizes e a felicidade iluminará a casa! Mas se enquanto estão falando veem chegar os preceptores desta juventude, homens de discernimento, ou o próprio pai, os tímidos fogem tremendo, os atrevidos incitam as crianças à revolta: cochicham-lhes que, na presença do pai e dos preceptores, não hão de querer nem poder explicar nada de bom às crianças, porque lhes repugnam a idiotice e a grosseria destas pessoas totalmente corrompidas e enterradas no vício que poderiam mandar castigá-los. Se quiserem, basta deixarem lá o pai e os preceptores, vir com as mulheres incultas e os companheiros de brinquedos à oficina do tecelão, à tenda do sapateiro ou à barraca do pisoeiro para atingirem a perfeição. Eis aí com que palavras eles persuadem! (*Con. Cels.* III, 55).

É fato que as comunidades cristãs, a princípio pelo menos, foram formadas por pessoas provenientes dos estratos mais baixos da sociedade romana, por *humiliores* como sapateiros, tecedores de lã, cardadores e outros, que, todavia, não faziam parte da camada mais pobre economicamente das cidades. Aos olhos de Celso, tais grupos representavam a categoria mais grosseira e inculta da sociedade (FRANGIOTTI, 2006). A opção pela fé cristã significava, para Celso, a escolha de gente ignorante, rude e sem cultura.

O cristianismo, ao preferir os ditos “pecadores”, foi interpretado por Celso como um movimento de predileção aos homens injustos, ladrões, destruidores, bandidos e profanadores de templos e túmulos. Fazendo-se o portador do verdadeiro ensinamento, Celso manifesta-se:

Não acuso com aspereza maior do que a verdade a tanto me obriga, aceitem, por favor, esta prova. Os que apelam para outras iniciações proclamam: “Quem tem as mãos puras e a língua discreta”, e ainda outras: “Quem for puro de qualquer imundície, cuja alma não tem consciência de qualquer mal, e viveu no bem e na justiça”: eis o que proclamam aqueles que prometem a purificação dos pecadores. Ouçamos que homens estes cristãos chamam: “Quem for pecador, fraco de espírito, criança, enfim, que for infeliz, o Reino

de Deus o receberá”. Mas acaso não entendeis como pecador o injusto, o ladrão, o que fura muralhas, o que envenena, o que saqueia os templos, o que viola os túmulos? A quem mais um bandido citaria em sua confissão pública? (*Con. Cels. III, 59*).

Além disso, o proselitismo cristão não fazia sucesso junto aos homens honestos e cultos, visto que apenas encorajava os pecadores, ímpios e depravados (*Con. Cels. III, 65*). Celso representou os cristãos como um bando de delinquentes que deveria ser reprimido e eliminado, como indivíduos contrários à cultura greco-romana representada pelos valores ligados à *humanitas*.<sup>88</sup> Os cristãos eram observados como ignorantes que acreditavam que a ciência contribuía para a perda da alma, “dissuadindo as pessoas de consultar os médicos competentes, temendo ser convencidos por eles de sua ignorância” (*Con. Cels. III, 75*).

Celso também desaprova a noção judaico-cristã da Revelação, sobretudo a disputa que fazem acerca desta. Na passagem abaixo, o filósofo demonstra toda a sua repulsa em relação a ambos os grupos, comparando

[...] a raça dos judeus e dos cristãos a um bando de morcegos, a formigas que saíram de seus buracos, a rãs reunidas em conselho à beira de um brejo, a vermes formando uma assembleia num canto do lamaçal, discutindo para saber quem deles são os maiores pecadores, e dizendo: “Deus nos revela e prediz tudo: deixa de lado o mundo inteiro e o movimento do céu, e sem se preocupar com a vasta terra, governa só para nós, comunica-se apenas conosco por seus mensageiros, que continuamente envia, procurando de que modo nós lhe ficaremos unidos para sempre”, e, taxa-os “como semelhantes a vermes que dizem: “Existem Deus, e, imediatamente depois dele, existimos nós, pois somos criados por ele inteiramente semelhantes a Deus; tudo nos é submetido: a terra, a água, o ar, as estrelas; tudo existe para nós, tudo está ordenado para nosso serviço” [e] “Como existem entre nós aqueles que pecam, Deus virá ou enviará seu Filho, a fim de livrar das chamas os injustos e a nós que restamos nos dar uma vida eterna” (*Con. Cels. IV, 23*).

Celso censura o fato de Deus ter feito uma revelação somente a judeus ou a cristãos, que são apenas uma pequena porção da humanidade. Ele, posteriormente, se pergunta do porquê disso: serão mais justos, mais misericordiosos, mais caridosos e clementes que os

---

<sup>88</sup> *Humanitas* pode ser concebida como cultura de elite, como o conhecimento dos valores clássicos greco-romanos, aquilo que distinguia romanos de bárbaros (VEYNE, 1992).

outros povos? Por que eles foram os escolhidos como porta-vozes de Deus para o mundo? Respondendo a tais questões, Celso nos diz: “Eis a pretensão de certos cristãos e judeus: um Deus ou Filho de Deus, segundo uns desceu, segundo outros descera à terra para julgar seus habitantes” (*Con. Cels.* IV, 2). A seguir, com um tom de escárnio, busca encerrar a discussão:

Não é por causa de si que Deus deseja ser conhecido, é por nossa salvação que ele quer levar-nos ao conhecimento de si mesmo; para que aqueles que recebem este conhecimento, tornando-se virtuosos, sejam salvos, e os que recusam, manifestando sua malícia, sejam castigados”. Colocado isto, ele objeta: “Será então agora, depois de tantos séculos, que Deus se lembrou de julgar a vida dos homens, quando antes ele não se importava com ela?” (*Con. Cels.* IV, 7).

De tal modo, Celso desaprovou a necessidade da Revelação como fora apregoada por judeus e cristãos, dizendo: “É muito claro que estamos aí diante de um falatório sem piedade nem pureza” (*Con. Cels.* IV, 10). E para demonstrar que suas acusações e críticas têm razão, ele dá sequência às suas objeções, derrubando alguns elementos essenciais do cristianismo, como a encarnação de Deus em forma humana para viver uma vida entre os homens, fenômeno que, em sua opinião, é ininteligível, pois entende que:

Deus é bom, belo, feliz, no mais alto grau e excelência. Por isso, se ele desce aos homens, deve passar por mudança: mas mudança do bem ao mal, da beleza à feiúra, da felicidade à desgraça, do estado melhor ao pior. Mas, quem escolheria semelhante mudança? É verdade que para o mortal é próprio de sua natureza mudar e se transformar, mas para o imortal, é ser idêntico e imutável. Deus não poderia, pois, admitir tal mudança (*Con. Cels.* IV, 14).

E, prosseguindo suas críticas, continua: “Ou Deus de fato muda, como eles pretendem, para se tornar um corpo mortal, e acabamos de dizer que é impossível. Ou então ele não muda, mas faz que aqueles que o veem assim o julguem, então eles os engana e mente” (*Con. Cels.* IV, 18). Por fim, para Celso, a vinda do Messias, como acreditavam os cristãos, servia

apenas de pretexto para disputas inúteis, que resultavam em separações e rupturas dentro da sua comunidade de origem, o judaísmo, e com suas antigas tradições.

O filósofo pagão, ademais, percebeu que, em consonância com as Sagradas Escrituras de judeus e cristãos, Deus possuía sentimentos humanos, como a ira, e as ridicularizou: “Não é realmente ridículo que um homem, em sua ira contra os judeus, extermine todos os seus jovens, queime suas cidades e os aniquile: e que o Deus Altíssimo, ao ouvi-los, se zangue, se irrite, ameace e envie seu Filho, e que este sofra a tal ponto?” (*Con. Cels.* IV, 71-73).<sup>89</sup>

Celso também se revoltou contra a crença na ressurreição de Jesus, pois um evento considerado tão importante na história do povo cristão fora testemunhado apenas por aderentes da fé cristã. Era difícil, para um pagão, entender uma ressurreição do tipo corporal, física, material, como apregoavam os cristãos ditos “ortodoxos”. Além disso, ridicularizou o fato de alguns cristãos interpretarem alguns eventos presentes nas Escrituras de forma alegórica, como o fizeram os gnósticos – grupo considerado herege –, que não negaram a ressurreição de Jesus, mas rejeitaram sua interpretação literal. Estes concebiam a ressurreição de outra maneira, acreditando que era na esfera espiritual que os cristãos se encontravam com Deus, o que desconsiderava um retorno físico à vida.<sup>90</sup> Porém, muitos “ortodoxos” condenaram as interpretações desse gênero.

A partir destas concepções e com uma clara intenção de escárnio em relação aos cristãos, Celso afirma: “[...] e não apenas os vivos de então, mas até os que estiveram mortos há muito tempo surgirão da terra com a mesma carne de outrora: jamais serão a esperança dos vermes!”. Mais à frente, o filósofo pergunta: “[...] que corpo depois de uma corrupção completa, poderia voltar à sua natureza original e àquela mesma constituição primeira que

---

<sup>89</sup> Cito aqui duas passagens da Bíblia para ilustrar as críticas de Celso: 1) “Iahweh, não me castigues com tua ira, não me corrijas com teu furor” (Salmos 6, 2), e; 2) “Corrija-me, Iahweh, mas em justa medida, não em tua ira, para não me reduzir demais” (*Jeremias* 10, 24).

<sup>90</sup> O *Evangelho segundo Maria (Madalena)*, um dos livros apócrifos, é um texto gnóstico no qual seu autor “interpreta as aparições [de Jesus] como visões recebidas em sonho ou em estado de êxtase” (FRANGIOTTI, 2006).

tinha antes de ser dissolvido?” (*Con. Cels.* V, 14). Por fim, complementa seu raciocínio da seguinte forma:

Nada tendo a responder, eles recorrem à mais absurda evasiva: para Deus tudo é possível! Na verdade, Deus nada pode fazer de vergonhoso e nada quer que seja contrário à natureza. Se alguém tivesse uma cobiça infame, na perversidade de seu coração, Deus não poderia ouvi-lo e não devemos crer sem mais nem menos que ela será saciada. Pois Deus não é o autor do apetite desregrado nem da licença desenfreada, mas da natureza correta e justa. Ele pode conceder à alma uma vida imortal; mas, como diz Heráclito, “os cadáveres devem ser rejeitados mais do que o esterco”. Portanto, uma carne, cheia daquilo que não se pode decentemente pronunciar, Deus não quererá nem poderá torná-la imortal contra toda razão. Ele próprio é a razão de tudo o que existe; portanto, ele nada pode fazer nem contra a razão nem contra si mesmo” (*Con. Cels.* V, 14).

Depois de tecer várias críticas e acusações aos judeus e aos cristãos, de refutar algumas de suas premissas, caracterizando-as como imitação de histórias e mitologia gregas, bem como alguns de seus ensinamentos como plágio dos ensinamentos platônicos, Celso, no oitavo e último livro do *Contra Celso*, conclui que os cristãos, ao se recusarem a prestar culto aos deuses e ao imperador, são, por essência, sediosos:

É um grito de revolta de pessoas que se retraem em si mesmas e rompem com o resto do gênero humano. Falar assim é projetar sua paixão em Deus enquanto depender da pessoa. É por isso que se pode admitir que o servidor de um mestre não pode servir a outro razoavelmente, pois o primeiro seria prejudicado no serviço prestado a outro: quem se comprometeu com uma pessoa não tem o direito de se comprometer com outra, pois a prejudicaria. As pessoas têm razão em não servir ao mesmo tempo a diferentes heróis e demônios desse gênero. Mas quando se trata de Deus que não pode sofrer prejuízo nem mágoa, é absurdo, evitar prestar culto a diversos deuses como se se tratasse de homens, de heróis ou de demônios desse gênero. Prestar culto a diversos deuses, é prestar culto a um dos que pertencem ao grande Deus e, dessa forma, lhe ser agradável. Não é permitido honrar aquele a quem Deus deu este privilégio. Por conseguinte, a honra e a adoração prestadas a todos os que pertencem a Deus não pode magoá-lo, uma vez que eles pertencem todos a ele (*Con. Cels.* VIII, 2).

O fato de os cristãos terem proclamado que não podiam servir a dois senhores – a Deus e ao imperador – foi assinalado por Celso como atitudes de indivíduos que se revoltam,

que se isolam em suas próprias iniciativas e rompem seus vínculos com os outros homens, como fizeram os cristãos ao se separarem do judaísmo. Assim como os judeus, os cristãos foram acusados de misantropia, ou seja, de ódio ao gênero humano, uma vez que evitavam as festas e banquetes públicos, isto é, a sociabilidade com o restante da comunidade. Assim, a acusação de misantropia, antes aplicada aos judeus, foi aplicada, igualmente, contra os cristãos. Com Celso, esta atitude cristã de relativo afastamento foi vista como doença. Na passagem VIII, 49, ele afirma: “[...] são pessoas, aliás, grosseiras e impuras que, sem nenhuma razão, são contaminadas pela revolta”.

Em relação às libações oferecidas aos deuses, às quais os cristãos se recusavam a verter, Celso se pronuncia do seguinte modo:

Se é por respeito a uma tradição que eles se abstêm de vítimas desse gênero, eles deveriam abster-se completamente de carne de animal, como fazia Pitágoras no seu respeito pela alma e pelos órgãos. Mas se, como dizem, é para não festejar com os demônios, felicito-os pela sua sabedoria de compreender tardiamente que eles não deixam de ser os comensais dos demônios. Mas eles só dão atenção a isso vendo uma vítima imolada. E contudo o pão que eles comem, o vinho que bebem, os frutos que degustam, a própria água que bebem e o próprio ar que respiram acaso não são dádivas dos demônios que são encarregados de velar por cada um destes bens? (*Con. Cels.* VIII, 28).

Dessa forma, é necessário enfatizar o entendimento que Celso possui acerca dos deuses. Seu pensamento era de cunho platônico, o que o fazia conceber que “uma consciência religiosa correta deveria exprimir seu culto para todos os deuses, todos os demônios e todos os heróis da tradição helênica, porque todas as manifestações divinas são partes do único Deus” (FRANGIOTTI, 2006). Celso se alinha com uma orientação religiosa da época helenística capaz de harmonizar a ideia de politeísmo com uma forma de monoteísmo. Assim, segundo a tradição platônica da qual ele partilhava, os *daimones* eram os seres intermediários entre o Deus Supremo e os homens, logo também deveriam ser cultuados e respeitados.



O homem, por conseguinte, deveria confiar nessas entidades, pois eram as responsáveis por produzir os alimentos – o trigo, a uva, os frutos –, o bom ar e a água pura. O comer, o beber e o respirar eram, na realidade, momentos de comunhão vital com essas forças divinas, como Celso apregoou na passagem anteriormente citada. Oferecer-lhes sacrifícios e dirigir-lhes preces para que continuassem benevolentes, de acordo com os antigos costumes da humanidade, era necessário para a manutenção da *pax deorum*, isto é, para a concórdia entre deuses e homens.

Celso, em seguida, argumenta: “Ou então é preciso de todo modo renunciar a viver e a vir a este mundo, ou se alguém veio à vida nestas condições, deve dar graças aos *daimones* que receberam em herança as coisas da terra, oferecer-lhes primícias e orações toda a vida, a fim de obter sua benevolência” (*Con. Cels.* VIII, 33). Para o filósofo pagão, não somente a natureza, mas cada momento da vida do homem seria de responsabilidade dos *daimones*, que protegiam a humanidade. Em seguida, ele declara:

De duas coisas uma, como exige a razão. Se eles se negam a prestar o culto habitual aos que presidem às atividades seguintes, que renunciem a chegar à idade de homem, a se casar, a aceitar ter filhos e a nada mais fazer na vida, mas saiam todos deste mundo sem deixar a menor posteridade, e desta forma sua raça liberte totalmente a superfície da terra. Mas se eles pretendem se casar, ter filhos, saborear dos frutos, ter parte nas alegrias desta vida e suportar os males que ela implica – pois a natureza quer que todos os homens sofram males, a existência dos males é necessária e não encontrariam lugar em outra parte senão nessa vida – então é preciso prestar aos seres que os presidem as honras que merecem, cumprir o culto devido nesta vida até que eles sejam libertados de seus laços, para não parecerem ingratos com eles. Seria de fato injusto ter parte em seus bens sem nada lhes pagar em retorno (*Con. Cels.* VIII, 55).

E, complementa: “É preciso tributar honras religiosas a esses seres enquanto estiver em jogo nosso interesse, pois a razão não exige que isto seja feito sem restrição” (*Con. Cels.* VIII, 62). Segundo a tradição, havia os *numina* que presidiam o crescimento do adolescente para torná-lo homem, havia aqueles que cuidavam do matrimônio, dos filhos, além daqueles

que eram responsáveis pela fertilidade da terra de cada família. Os cristãos, para Celso, cometeram sacrilégio, pois ofenderam as forças divinas e zombaram dos deuses, logo mereceriam ser castigados, conforme propõe na seguinte passagem:

Insultando suas estátuas, zombas dos deuses; mas se houvesse insultado ao próprio Dioniso ou a Hércules em pessoa, talvez não tivesses escapado tão airoso. Teu Deus foi torturado e crucificado em pessoa, e os autores deste crime nada precisaram sofrer, nem mesmo durante sua vida a seguir. E desde então o que aconteceu de novo que possa fazer acreditar que não era feiticeiro, mas o filho de Deus? Dessa forma Deus que tinha enviado seu Filho para levar certa mensagem o desprezou no momento de torturas tão cruéis que a própria mensagem pereceu com ele; e embora tão longo tempo tenha se passado, ele não deu a mínima atenção a ela. Já se viu um pai tão injusto? Sem dúvida, este, como dizes, queria que seu destino se realizasse, e é a razão de tais ultrajes. Mas esses deuses contra os quais blasfemas, poderíamos dizer que eles também querem isto, e por esse motivo eles suportam as blasfêmias. Pois a melhor comparação só é relativa a coisas iguais. Nossos deuses, pelo menos, vingam-se secretamente do blasfemo, obrigado por isso a fugir e a se esconder ou a ser preso e executado (*Con. Cels. VIII, 41*).

As perseguições com as quais os cristãos lidaram em finais do governo de Marco Aurélio foram, provavelmente, como acredita Celso, merecidas, pois estes rejeitaram os deuses do Império e, por conseguinte, sofreram a consequência de sua vingança. Era preciso que os cristãos fossem reprimidos energicamente, pensavam os pagãos, para que se evitassem as catástrofes naturais, as guerras e as pestes, tidas como sinais de represália dos deuses.

Além das honras e oferendas aos deuses era, igualmente, fundamental as conceder ao *numen* imperial, ou seja, ao *genius* do imperador, tido como o protetor da humanidade. Acerca disso, Celso argumenta: “Mesmo que te ordenem jurar por um imperador entre os homens, nada há a temer. Pois as coisas da terra lhe foram entregues e tudo que recebemos nesta vida recebemos dele” (*Con. Cels. VIII, 67*).<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> Segundo as argumentações de Mendes e Otero (2005), o *numen*, ou seja, o *genius* do imperador “personificava todas as suas virtudes inatas”. As oferendas e o culto ao Gênio “era uma modalidade de culto tradicional, que podia estar ligada às pessoas (*Paterfamilia*), às divindades, aos lugares (Roma) e ao Gênio do povo romano. Portanto, os deuses também possuíam *numen*, mas as oferendas não eram feitas ao *numen* dos deuses e sim aos próprios deuses”.

O pão que se comia, o vinho agradável, os frutos, se deviam à benevolência do *genius* deste imperador, responsável pela boa ordem, pela harmonia do mundo. Como *Pontifex Maximus*, isto é, líder supremo da religião estatal, o imperador era a ponte, a ligação entre os deuses e os homens. Ele era na terra o instrumento da bondade divina. De tal modo, foi esta concepção que os cristãos rejeitaram e, assim, transformaram-se em traidores, desleais, ateus e sacrílegos, perante os olhos dos pagãos.

Diferentemente da religião greco-romana, o judaísmo e o cristianismo não toleravam a prática de um segundo culto. No entanto, o judaísmo, do ponto de vista oficial, pelo menos até o governo de Justiniano, foi considerado uma *religio licita* e o Estado romano permaneceu tolerante para com o judaísmo, apesar de seu monoteísmo rigoroso (SILVA, 2006c). Os judeus possuíam certos direitos dentro da sociedade romana, como o fato de não cultuarem o imperador em razão do seu monoteísmo, o que era permitido sob o pretexto de mostrarem seu respeito ao Estado romano por meio de ofertas e de sacrifícios em nome do imperador. Nessa conjuntura, os cristãos se recusavam a adorar o imperador, acreditando que era um insulto ao seu Deus onipresente. Mas o culto imperial era um símbolo de fidelidade a Roma, e a “recusa” dos cristãos de se integrarem ao Império gerava desconfiança nos governantes.

Foram também acusados de cultivarem uma indiferença cívica e taxados de antipatriotas, pois rejeitaram os deveres de um cidadão ideal, como participar de cargos públicos ou servir no exército.<sup>92</sup> Para os cristãos, isto era incompatível com sua crença monoteísta, já que os cidadãos que ocupassem tais postos deveriam jurar fidelidade aos deuses pagãos e ao imperador, como de praxe, mas os cristãos recusavam-se a este juramento. A atitude cristã de desprezo a tudo aquilo que era visto como essencial e primordial à cultura

---

<sup>92</sup> Segundo Blázquez (2006) alguns escritores cristãos rechaçaram o serviço militar em razão do perigo do soldado cristão em cometer homicídio e/ou cultos ao imperador e aos deuses pagãos, o que ia de encontro aos preceitos do cristianismo. Este autor nota, no entanto, que o cristianismo difundiu-se lentamente nas fileiras do exército. Ademais, parece quem nem todos os cristãos repeliram o serviço no exército. É provável que o rechaço se fizesse por parte dos soldados cristãos em uma ocasião solene, como nos costumes pagãos de adorarem o imperador e os deuses.

helenística greco-romana fez Celso se preocupar com o futuro do Império, que passava por uma conjuntura difícil em fins do século II, de modo que conclui seu *Αληθης Λογος* exortando os cristãos a “socorrer o imperador com todas as forças, colaborar com suas justas obras, combater por ele, servir com seus soldados se o exigir, e com seus estrategos” (*Con. Cels.* VIII, 73) e, ainda, “a participar do governo da pátria se for necessário para a defesa das leis e da piedade” (*Con. Cels.* VIII, 75).

Em sua obra, Celso tentou demonstrar que a doutrina cristã é falsa ao confirmar sua falsidade pelo ataque à sua origem judaica. Segundo ele, tal como o judaísmo, o cristianismo é apenas a perversão de uma doutrina mais antiga, uma doutrina anterior aos ensinamentos de Moisés e que Celso considerava “verdadeira”, e que foi perpetuada pelos povos mais sábios e transmitida ao longo do tempo.

Ele atacou o cristianismo por todos os lados: primeiro transcreveu as críticas judaicas contra o cristianismo, depois criticou ele próprio os judeus e os cristãos, procurando demonstrar o absurdo da história bíblica, da encarnação de Deus e da divindade de Jesus Cristo na vida cristã, da ressurreição futura, acumulando provas e argumentos, depois tantas vezes repetidos no decurso dos séculos. Porém, como conclusão, Celso promete a tolerância imperial aos cristãos em troca de sua ajuda ao Império que periclitava.

Como ficou bem claro nas acusações e críticas transcritas anteriormente, Celso, em sua obra, fez uso de termos depreciativos para estigmatizar os cristãos e os judeus, tais como compará-los a pessoas idiotas, bandidos, ignorantes, incultos e a animais asquerosos como sapos e rãs. Para o filósofo pagão, os cristãos colocavam em perigo os valores tradicionais greco-romanos encarnados naquilo que Janet Huskinson (2000) denomina de cultura imperial, quer dizer, o compartilhamento de práticas e hábitos tidos como romanos, tais como o culto imperial, as festividades cívicas, a ida aos banquetes, aos teatros e aos anfiteatros e a posse da *humanitas*, que podemos conceber, em consonância com Paul Veyne (1992), como a cultura

literária, filosófica e oratória dos membros das ordens superiores da sociedade romana imperial. Em consonância com os ensinamentos de Elias e Scotson (2000), podemos afirmar que, tentando preservar o que julgava ser de alto valor para a humanidade, Celso investiu contra os cristãos com o objetivo de preservar sua identidade grupal, ao mesmo tempo em que afirmava a superioridade da antiga tradição, da qual era defensor.

Apesar de Celso atacar também o judaísmo, é contra os adeptos da crença cristã que o pagão investe suas maiores reprovações, pois foram contra eles que se levantaram suspeitas de traição ao se recusarem a cultuar os deuses e o imperador, e cumprir com o papel de um cidadão greco-romano, ocupando cargos públicos, lutando no exército e participando das festas, rituais e banquetes em preces de agradecimento às divindades. No período imperial, o culto ao imperador era prática essencial para a manutenção da *pax deorum*, apresentava um caráter oficial e era parte integrante da vida religiosa de Roma. Os cristãos, ao se negarem a tais deveres, foram perseguidos, torturados, martirizados e mortos, sendo, por conta disso, para os pagãos da época, como Celso, considerados um perigo político e social para todo o Império.

Acreditamos que é devido às atitudes cristãs consideradas rebeldes que Celso elabora sua obra de ataque ao cristianismo. Percebemos, destarte, diante de alguns trechos da *Palavra Verdadeira*, que Celso tentou segregar os cristãos como um grupo diferente e inferior aos pagãos. Ao distinguir de tal forma os cristãos, Celso, e outros pagãos, defenderam a crença pagã, o modo de ser e viver da sociedade pagã greco-romana, ou seja, a romanidade.

## Αληθής Λογός: UMA DEFESA DA IDENTIDADE GRECO-ROMANA

Depois de efetuarmos toda uma leitura acerca das tradições, costumes, hábitos e religião greco-romana, bem como da historiografia relativa ao cristianismo primitivo nos dois primeiros séculos do Império, observamos que havia uma considerável distinção entre o paganismo tradicional greco-romano e a crença cristã.

O cristianismo defendia conceitos ininteligíveis para os pagãos da época, tais como as noções de pecado e de heresia. O sistema de crença pagão possuía uma orientação ancestral, seguia a tradição, o *mos maiorum*, não tinha dogmas e a ideia de Diabo, por exemplo, como no cristianismo. Os pagãos podiam empreender ações menos válidas e cometer erros, mas o pecado e a culpa eram conceitos sem qualquer significado (JONES; PENNICK, 1999). O cristianismo baseava sua existência em fatos históricos, e não nos mitos, como o paganismo. Os pagãos honravam e veneravam seus mortos, enquanto os cristãos apenas rezavam por eles. Para a elite pagã, a essência da teologia cristã – a encarnação do Salvador, os seus sofrimentos e a sua ressurreição – era, simplesmente, ininteligível e motivo de escárnio, como demonstrou Celso (ELIADE, 1979).

A relação entre pagãos e cristãos, por conseguinte, não poderia deixar de ser conflituosa. De um lado, temos um grupo novo se inserindo em uma comunidade tradicional, os cristãos. De outro, temos essa mesma sociedade – romana – se vendo ameaçada pela insurgência do cristianismo. Os cristãos não compartilhavam dos hábitos e costumes greco-romanos e, ainda, os criticavam. Fizeram-se portadores da verdadeira crença, diziam-se os portadores da verdadeira mensagem divina, recriminaram as práticas pagãs e julgaram-se como um grupo superior.

Na medida em que os cristãos desprezaram e difamaram o modo de viver e de ser dos pagãos e, assim, ameaçaram toda a tradição greco-romana, Celso os representou e os

estigmatizou de modo a depreciá-los. Na luta entre as representações pagã e cristã podemos perceber os mecanismos pelos quais os grupos impõem, ou tentam impor, a sua concepção de mundo, seus valores e o seu domínio (CHARTIER, 1987). Os conflitos entre o paganismo e o cristianismo são perceptíveis por meio das lutas entre representações sociais e graças aos vetores de força, ou seja, às relações de poder existentes no seio da sociedade greco-romana.

O poder, em consonância com as declarações de Foucault (1979), não é uma coisa que se possua, que esteja à disposição de quem o cobiçar. É, na verdade, uma relação entre pessoas, entre indivíduos ou grupos, e se caracteriza como uma relação entre comportamentos. Na sociedade greco-romana os pagãos se encontravam numa posição superior, pois o paganismo era a religião oficial no Império e, neste contexto, o cristianismo era considerado apenas uma seita clandestina, uma *superstitio*. Com o poder em mãos, os pagãos, doravante, representaram os cristãos de forma depreciativa e forjaram para si uma auto-imagem altiva como parte de um mecanismo de manutenção de um *status quo* favorável a eles.

Uma vez que o comportamento dos cristãos – recusa em adorar o imperador, cultuar os deuses, participar das festas e do exército e criticar os costumes e hábitos pagãos – gerou descontentamento na sociedade romana, esta respondeu com a estigmatização, segregação, exclusão e perseguições. Podemos dizer que, de certa forma, a intenção dos pagãos era que os cristãos se “colocassem em seu lugar”, assumissem sua função de cidadãos e deixassem de ser uma ameaça ao Império. Acreditamos que no processo de socialização, cada indivíduo aprende a *conhecer o seu lugar*, “cada um aprende o seu lugar, construindo subjetivamente sua própria auto-referência e a referência do *outro*, como lugar simbólico daquilo que tem que legitimar como igual (ou como diferente) ou excluir, porque [é] inferior e indigno de compartilhar o mesmo espaço” (NOVO, 2001).

Desse modo, podemos dizer que os pagãos, ao atacarem os cristãos e sua crença, construíram sua auto-referência e a referência do outro – cristãos –, e, por não concordarem com as práticas cristãs, excluíram, segregaram, perseguiram e mataram, pois nas relações sociais e políticas, recorre-se muitas vezes à força para se conseguir exercer o poder.

Quando um grupo tem o poder de lançar um estigma sobre o outro, este fenômeno é chamado por Elias e Scotson (2000) de *sociodinâmica da estigmatização*, e acontece por meio de oposições binárias. Nas oposições binárias não se expressam simplesmente uma divisão do mundo em duas classes simétricas. Por meio de uma oposição binária um grupo é sempre privilegiado, recebendo um valor positivo, enquanto o outro recebe uma carga negativa (WOODWARD, 2000). A capacidade para classificar os que se encontram em uma posição inferior foi uma importante arma simbólica para os pagãos, que se encontravam numa posição de poder privilegiada. A estigmatização dos *outsiders* – os cristãos – pelo grupo estabelecido – os pagãos – foi uma estratégia poderosa para que este último preservasse sua identidade e afirmasse sua superioridade, mantendo os outros firmemente em seu lugar.

Celso, como representante da sociedade pagã greco-romana, reuniu em sua obra as críticas mais comuns e corriqueiras da época atribuídas aos cristãos. Assim, por meio dos escritos de Celso e da historiografia relativa ao tema, percebemos que os cristãos foram rotulados de ateus, antropófagos, inimigos do gênero humano, praticantes de delitos ocultos, tais como incesto, infanticídio e canibalismo ritual, entre outras acusações.

Seguindo as declarações de Hérítier (2000), para quem a intolerância “é sempre [...] a expressão de uma vontade de assegurar a coesão daquilo que é considerado como que saído de Si, idêntico a Si, que destroi tudo o que se opõe a essa proeminência absoluta [e que] ela serve aos interesses que se julgam ameaçados”, a intolerância pagã perante os cristãos se manifestou por meio de procedimentos de proibição, de exclusão e, sobretudo, de perseguição (LE GOFF, 2000), uma vez que as multidões, na maioria das vezes, acreditaram que



catástrofes como dilúvios, más colheitas ou invasões bárbaras equivaliam a um sinal de descontentamento divino, provocado pela negligência atribuída ao ateísmo cristão em relação aos *mos maiorum* (CHADWICK, 1967). Criou-se, portanto, em volta deles, todo um estigma proveniente da concepção pagã de mundo.

Acreditamos que a estigmatização dos cristãos ocorreu pelo fato de que a sociedade pagã sentiu-se ameaçada por essa nova crença que se expandia – o cristianismo. Foi para preservar sua identidade que os pagãos cultos, como Celso, estigmatizaram os cristãos, atribuindo-lhes predicados negativos e diferenciando-os como um grupo à parte e inferior.

Nos momentos de mudança e/ou de “crise”, como os que acometiam o Império Romano em finais do século II, alguns indivíduos ou grupos costumam ser escolhidos como bodes expiatórios, sob o pretexto de que são diferentes e deficientes por não compartilharem da “normalidade” estabelecida. As representações depreciativas que a sociedade pagã fez dos cristãos – por meio de estigmas e preconceitos – foi uma forma de defesa da identidade greco-romana, sobretudo nos períodos de crise do III século, que geraram muita insegurança. (JOFFE, 1998).

Podemos afirmar que o grupo de indivíduos que compunham a sociedade pagã se fez portadora de uma identidade “normalizada”, e que a partir dessa identidade dita normalizada é que foram mensuradas as outras identidades – como a cristã –, às quais se atribuiu uma carga de negatividade, convertendo-a em alteridade, em comportamento estranho, exótico, não adaptado (SILVA, 2004). Sem a percepção daquilo que lhe é diferente – a alteridade – não é possível produzir os parâmetros que possibilitam ao *eu* a construção de seu próprio sentido, isto é, não apenas sua existência, mas principalmente sua identidade (JOVCHELOVITCH, 1998). Compartilhamos, assim, da ideia de Elias e Scotson (2000) de que os pagãos – o grupo que detinha o poder – viam-se como pessoas melhores, portadoras de uma espécie de carisma

grupais, de uma virtude específica que era compartilhada por todos os seus membros e que faltava aos outros, ou seja, aos cristãos.

Os indivíduos que compartilhavam da mesma crença de Celso, ao desprezarem e estigmatizarem os cristãos como pessoas de uma espécie inferior, atribuíram a si mesmos características humanas superiores. Os cristãos foram seres considerados ignorantes e insensíveis frente a todos os problemas pelos quais o Império Romano atravessava, logo, contra eles, foi criado todo um mecanismo de intolerância que consistia na convicção de que eles não pensavam, não sentiam, não reagiam como os pagãos, que se consideravam a quintessência da humanidade e da civilização (HÉRITIER, 2000).

Rotular os cristãos com a etiqueta de “valor humano inferior” foi uma das armas utilizadas por Celso e por outros pagãos na disputa de poder, como forma de manter sua superioridade social. Nesse contexto, “o estigma social imposto pelo grupo mais poderoso ao menos poderoso costuma penetrar na auto-imagem deste último e, com isso, enfraquecê-lo e desarmá-lo”. A aptidão para estigmatizar, por outro lado, diminui ou até se inverte, quando este grupo “superior” deixa de manter suas condições de monopólio das principais fontes de poder existentes na sociedade e de excluir os *outsiders*. Se as desigualdades entre as forças diminuem, os grupos *outsiders* tendem a retaliar, por sua vez, e apelam para a contra-estigmatização (ELIAS; SCOTSON, 2000). Percebemos a contra-estigmatização dos cristãos em relações aos pagãos desde os seus primórdios, porém essa estigmatização não produziu muitos resultados, uma vez que era o grupo pagão que detinha o poder na sociedade greco-romana nesse período. Vamos ver o mecanismo cristão de exclusão e produção de rótulos estigmatizantes contra os pagãos – e, também, contra os judeus –, começar a gerar resultados eficazes somente apenas após a ascensão de Constantino, em 306, que concedeu aos cristãos o direito de legislar sobre os seus próprios assuntos e, em 313, juntamente com Licínio, atribuiu um *status* legal ao cristianismo (SILVA, 2006c).

Diante de toda essa discussão pudemos comprovar a nossa primeira hipótese, ou seja, a de que as críticas praticadas por pagãos, como Celso, contra o judaísmo e, sobretudo, contra o cristianismo, objetivaram a defesa da religião tradicional greco-romana, ameaçada pelo advento da crença cristã no Império Romano. Os escritos de Celso, ademais, nos permitem compreender melhor as dificuldades de um pagão da época, sobretudo um membro da elite, em aceitar o cristianismo. Para ele, era até compreensível que um escravo, um artesão ou um homem sem fortes vínculos com a cultura helênica se sentisse animado com os ensinamentos cristãos, mas não se podia dizer o mesmo acerca dos filósofos, herdeiros da antiga tradição. Celso, como filósofo, agiu como responsável por salvar uma civilização que se encontrava incorporada à ordem do mundo (FRANGIOTTI, 2006). Por isso, direcionou toda a sua retórica contra os adeptos do cristianismo, pois estes, aos seus olhos, comportaram-se contra a ordem divina das coisas, contribuindo, de tal modo, para a degenerescência da civilização.

Celso, por esta razão, foi considerado um dos mais contundentes inimigos da Igreja. Ao investir contra o cristianismo, criticando seus fundamentos e suas narrativas miraculosas, contudo, auxiliou os cristãos na resolução de algumas questões próprias de sua teologia. Orígenes, ao compor sua apologia, em meados do século III, vivia um período em que a Igreja ainda não contava com uma ortodoxia estabelecida, ou seja, não era uma organização unificada do ponto de vista dogmático. Ao refutar as críticas e as acusações de Celso, Orígenes contribuiu para a formação da ortodoxia cristã, ao mesmo tempo em que advertiu os cristãos acerca do perigo das heresias e, sobretudo, acerca do contágio judaico dentro da Igreja transmitido pelos judaizantes. Com tal prática, ele traçou as linhas limítrofes do cristianismo, numa tentativa de cunhar uma identidade cristã.

## ORÍGENES E A DISTINÇÃO DO CRISTIANISMO DIANTE DO PAGANISMO E DO JUDAÍSMO

Orígenes foi um sacerdote e líder espiritual do século III, em Alexandria e Cesareia. Ele produziu um número considerável de comentários bíblicos, homilias, cartas, apologias, compondo, assim, uma teologia abrangente. Seu principal método de leitura das Escrituras era feito alegoricamente. Filho de um mártir, Orígenes foi torturado em razão de sua fé e depois de morto foi declarado como herege pela Igreja (LYMAN, 2009).

Orígenes está localizado num período considerado transitório para o cristianismo, época na qual as igrejas menores e os mestres carismáticos cederam lugar a conjuntos maiores e a linhas mais claras acerca da autoridade clerical e da teologia. Como incansável comentador das Escrituras e professor devotado, Orígenes encarnou o cristianismo do III século, isto é, aquele cristianismo dos mártires, dos debates com os rabinos, com os cristãos “gnósticos”, com os filósofos, temperado por conflitos com os bispos e outros cristãos, desenvolvendo, dessa forma, sua própria cosmologia otimista de salvação por meio do Verbo encarnado (LYMAN, 2009).

A *História Eclesiástica*, de Eusébio de Cesareia, ainda é nossa principal fonte para nos esclarecer acerca da história de Orígenes, como nos informa Eugène de Faye (1923).<sup>93</sup>

---

<sup>93</sup> Eusébio, conhecido como Eusébio de Cesareia, ou Eusébio Pânfilo, nasceu em Alexandria e foi bispo de Cesareia, Palestina (313). Era um teólogo neoplatônico e exegeta, sendo considerado um dos fundadores da historiografia cristã. Estudou na escola de teologia de Cesareia, a qual fora criada por Pânfilo, em cuja homenagem adotou o nome. Embora não conjugasse das ideias de Ário, acolheu-o quando este foi expulso de Alexandria, sob a acusação de heresia. Defendia, no entanto, o *sabelianismo*, doutrina que negava a Trindade. No Sínodo de Antioquia, em 325, foi excomungado por *arianismo*, mas defendeu-se no Concílio de Niceia, convocado por Constantino, no fim do mesmo ano, e teve a punição suspensa por intervenção do imperador. Sua obra mais importante é *História Eclesiástica*, onde relata as perseguições romanas e a vida de Orígenes. Também é autor de uma biografia de Constantino e de textos doutrinários e comentários da Bíblia. Na obra *Preparação Evangélica*, comparou Platão com Moisés. Morreu no ano de 339.

Eusébio dedica a maior parte do livro VI de sua obra à vida e à bibliografia de Orígenes. Eusébio foi um bispo origenista da cidade de Cesareia, muito dedicado à pregação e à escrita, que havia colaborado com seu professor, Pânfilo, na elaboração de uma apologia a Orígenes.<sup>94</sup> Para compor tal apologia, Pânfilo recolheu muitas obras de Orígenes de uma biblioteca eclesiástica em Cesareia, além de centenas de cartas que foram organizadas em forma de catálogo por Eusébio. Ademais, este último recolheu diversas histórias de Orígenes transmitidas, provavelmente, de forma oral entre alguns de seus alunos e entre homens que chegaram a conhecê-lo em vida.

Houve, portanto, diversos recursos que Eusébio e Pânfilo utilizaram para compor sua apologia. Grande parte das fontes utilizadas, exaustivamente, por Eusébio era escrita. Ele menciona a extensa correspondência eclesiástica na biblioteca de Jerusalém, bem como as obras recolhidas na biblioteca de Cesareia por Pânfilo. Ele cita cartas, trabalhos e registros de Orígenes, debates, comentários de Porfírio, e outras fontes não identificadas.<sup>95</sup> Essas fontes escritas, que não foram preservadas, é que fazem da *História Eclesiástica* um documento tão importante para o conhecimento da vida de Orígenes (HEINE, 2002).

De Faye (1923) frisou a tendência de Eusébio em fazer demonstrações excessivas em louvor a Orígenes, enquanto Grant (1975) chamou a atenção para determinadas finalidades apologéticas que são evidentes em sua obra e para o fato de a “Apologia de Orígenes” ser a base para a confecção do livro VI da *História Eclesiástica* de Eusébio. Como biografia de um antigo pensador muito reverenciado na época, a *História Eclesiástica* beirou, muitas vezes, à hagiografia.

O uso que Eusébio fez das fontes orais não é muito confiável, como frisou Heine (2002). Provavelmente, grande parte das informações de Eusébio acerca de Orígenes são

---

<sup>94</sup> Pânfilo (meados do III século a início do IV) foi presbítero de Cesareia Marítima e grande estudioso bíblico. Foi amigo e professor de Eusébio, e juntos escreveram *Apologia de Orígenes*.

<sup>95</sup> Porfírio foi um filósofo grego neoplatônico e discípulo de Plotino.

distorcidas. Nautin (1977) pensa que alguns elementos foram inventados a título de edificação. Mesmo as fontes escritas utilizadas na *História Eclesiástica* não podem ser aceitas de forma acrítica, pois, como Gustafsson (*apud* HEINE, 2002) assinalou: 1) Eusébio não diferenciou fontes primárias de fontes secundárias; e, 2) parece que nem mesmo tinha certeza dos elementos presentes nas fontes escritas que ele mencionou, confiando, muitas vezes, apenas em sua memória.

As informações que as pesquisas trouxeram à luz recentemente acerca do livro VI da *História Eclesiástica* apenas nos mostram que os dados sobre a vida do autor da fonte utilizada em nossa dissertação estão longe de serem incontestáveis. No esboço que elaboramos acerca da vida de Orígenes, alguns dados são tidos como claros e outros apenas imaginados por Eusébio. Apesar de alguns episódios permanecerem controversos devido ao conflito das fontes, a análise biográfica sobre Orígenes, que se segue, é aceita pela maioria dos estudiosos.

### ORÍGENES: VIDA, OBRA E PENSAMENTO

Orígenes nasceu, provavelmente, em 185 d.C. Eusébio nos diz, na passagem 2,12 do livro VI da *História Eclesiástica*, que o pai de Orígenes foi feito mártir no décimo ano do império de Septímio Severo – que corresponde ao ano de 202 – e que nessa época nosso autor contava com quase dezessete anos. Noutra passagem desta mesma obra (*Hist. Ecles. VI, 36, 2*) foi registrado que no terceiro ano do império de Felipe, o Árabe, Orígenes tinha mais de sessenta anos. Se o ano era 246, então Orígenes havia nascido em 185. Numa terceira passagem (*Hist. Ecles. VII, 1*), Eusébio escreveu que Orígenes foi morto após o governo de Décio, ou seja, depois de 251, ano da morte deste imperador. Eusébio disse que na ocasião de sua morte, em 252, Orígenes contava com sessenta e nove anos, o que sugere que ele tenha

nascido em 183. De Faye (1923) conclui que, apesar das informações dúbias de Eusébio, Orígenes tenha nascido em 185, sobretudo em razão das duas tradições relativas à morte de nosso autor, mencionadas por Fótio e que serão citadas mais adiante nesse trabalho.<sup>96</sup>

Apesar de Eusébio não mencionar o local exato do nascimento de Orígenes, presume-se que tenha nascido em Alexandria, no Egito, uma vez que sua juventude foi ali vivenciada.<sup>97</sup> Acerca de sua infância, as informações são muito escassas. Porfírio nos diz que Orígenes foi educado como um grego.<sup>98</sup> Eusébio, no entanto, apesar desse comentário de Porfírio, deixa claro que Orígenes também foi instruído na *christon paideia*.<sup>99</sup> Os pais de Orígenes eram pagãos convertidos ao cristianismo, mas não há informações exatas de quando tal conversão tenha ocorrido: ou antes do nascimento de Orígenes ou na época de sua infância.

Segundo Eusébio, o pai de Orígenes, Leônidas, cedo reconheceu o seu intelecto e ensinou-lhe as Escrituras. A instrução de uma criança cristã era eminentemente religiosa, com a finalidade de inculcar-lhe os ensinamentos evangélicos e o conhecimento das Escrituras – *Christon paideia* –, sendo sempre dirigida pelos pais. Era, sobretudo, um dever do pai, que na posição de *paterfamilias*, isto é, de chefe de uma unidade doméstica, deveria responder pela educação dos filhos. Além do estudo das Escrituras supervisionado por seu pai, Orígenes,

---

<sup>96</sup> Fótio é considerado o maior dos patriarcas de Constantinopla desde João Crisóstomo. Foi posteriormente reconhecido como Santo pela Igreja Ortodoxa. Para a Igreja Católica Romana, porém, Fótio não é considerado santo. Ao contrário, é tido como um dos mentores do grande cisma do oriente, que, segundo a doutrina católica romana, separou a Igreja Ortodoxa da Igreja Católica.

<sup>97</sup> Alexandria, cidade do Egito, foi a segunda do Império Romano em tamanho e importância cultural. Estava localizada numa zona de encruzilhada econômica e de cultura egípcia, grega, judaica, indiana, sendo, em grande medida, helenizada. Era marcada por um grande número de judeus e centro por excelência da cultura cristã (LYMAN, 2009).

<sup>98</sup> De acordo com Eusébio, no terceiro livro de *Contra os cristãos*, Porfírio diz: “Porque ele vivia em trato contínuo com Platão e frequentava as obras de Numênio, de Crônio, de Apolófanes, de Longino, de Moderato, de Nicômaco e dos outros autores mais conspícuos dos pitagóricos. Também usava os livros do estoico Queremon e de Comuto. Por eles conheceu a interpretação alegórica dos mistérios dos gregos e a acomodou às Escrituras judias”, no que Eusébio responde: “Isto diz Porfírio no livro terceiro dos que escreveu *Contra os cristãos*. Diz a verdade no que tange à educação e à múltipla sabedoria de Orígenes, mas mente claramente (por que não haveria de fazê-lo o adversário dos cristãos?) ao afirmar que este se converteu das doutrinas gregas [...]” e, ainda, profere: “Efetivamente, Orígenes conservou vivos os ensinamentos cristãos que vinham de seus pais, como é demonstrado pelas passagens precedentes desta história [...], o que vimos dizendo fica pois como prova da calúnia deste mentiroso, e ao mesmo tempo do múltiplo saber de Orígenes nas ciências dos gregos” (*Hist. Eccl.* VI, 19, 2). A obra de Porfírio, *Contra os cristãos*, composta por 15 livros, foi perdida, bem como as respostas que provocou.

<sup>99</sup> No decorrer do período imperial, não existiu um sistema de ensino cristão que fugisse muito dos moldes helenísticos. Houve, na verdade, uma justaposição da moral e doutrina cristãs ao ensino clássico ministrado nas escolas dos gramáticos e dos rétores, denominada *christon paideia* (SILVA, 2010).

provavelmente, recebeu também uma educação típica para um estudante daquela época, qual seja, o conhecimento dos tradicionais textos gregos.<sup>100</sup>

Na época da sua adolescência, quando não contava com mais de dezessete anos, Orígenes perdeu o pai por conta das perseguições ocorridas no período do governo de Septímio Severo – cerca de 202-203, provavelmente por não obedecer ao edito do imperador de não divulgar o cristianismo (BUENO, 1967). Este decreto imperial não pretendia erradicar o judaísmo e o cristianismo, mas almejava combater o proselitismo perpetrado por ambas as crenças e punir seus seguidores por deserção aos deuses pagãos. Este decreto, no entanto, serviu de pretexto para a violência contra os cristãos. As perseguições foram locais e esporádicas, empreendidas, geralmente, pelo fanatismo popular.

Em razão dessas perseguições, o pai de nosso autor foi preso e martirizado em Alexandria. Após este episódio, Eusébio afirma que Orígenes foi deixado numa situação financeira difícil, juntamente com sua mãe e seus irmãos menores. A propriedade da família foi confiscada pelo tesouro imperial. Foi, no entanto, “patrocinado” por um senhora alexandrina riquíssima (*Hist. Ecles.* VI, 2, 12-13), que lhe deu a possibilidade de continuar com os estudos até o momento em que ele mesmo pudesse fornecer os meios necessários para a sua subsistência (HEINE, 2002). Essa “protetora”, ademais, também abrigava um outro cristão, provavelmente de tendência gnóstica, que De Faye (1923) diz ter se chamado Paulo. Este era de origem antioquena (*Hist. Ecles.* VI, 2, 14), possuía uma grande eloquência e presidia cultos que atraíam muitas pessoas, mas o jovem Orígenes recusou-se a se associar às

---

<sup>100</sup> Na época imperial os meninos iniciavam sua formação aos sete anos de idade aprendendo as primeiras letras. Segundo Silva (2010), os mais abastados, filhos da aristocracia, ficavam sob o cuidado de um professor particular – tutor ou pedagogo –, enquanto os filhos do estrato médio da sociedade romana estavam sob o comando do *litterator*, nas escolas de primeiras letras. Por volta dos onze ou doze anos, eram enviados à escola do *grammaticus*. Nesta etapa, os alunos aprendiam os fundamentos da retórica, da eloquência e da literatura clássica, juntamente com lições de mitologia. Por volta dos quinze anos de idade, o rapaz cuja família tivesse condições de arcar com a continuação de seus estudos, “estaria apto a cursar os estudos superiores da escola de *rétor*, em que se aprofundaria em gramática, retórica, dialética, aritmética, geometria, música, astronomia e filosofia” (SILVA, 2010).



orações de Paulo. Ele não era tolerante com aqueles considerados, por ele, hereges, e não pôde suportar a presença de Paulo, separando-se, então, de sua protetora.

Após a morte do pai, Orígenes se entrega com maior zelo ao estudo das letras clássicas e adquire um grande conhecimento gramatical. Entregue ao ensino, nosso autor foi procurado por alguns pagãos alexandrinos para serem instruídos nas Escrituras, uma vez que muitos daqueles que se dedicavam ao ensino catequético tinham se retirado para longe da cidade em razão da ameaça de perseguições (*Hist. Eccles.* VI, 3,1).<sup>101</sup>

Orígenes era muito versado em gramática e apto para ensinar literatura grega. Aprendeu a arte de crítica textual alexandrina, estudou exaustivamente as Escrituras e a interpretação bíblica. Aprendeu, também, a exegese judaica, incluindo o trabalho de Fílon (LYMAN, 2009). Foi, provavelmente, aluno de Clemente, estudando, além disso, filosofia com Amônio Sacas (*Hist. Eccles.* VI, 19, 6-7).<sup>102</sup> Prestes a completar dezoito anos, Orígenes foi posto por Demétrio, bispo de Alexandria, à frente da escola catequética – *Didaskaleion* – dessa cidade (*Hist. Eccles.* VI, 3, 3). Nautin (1977) sugere, no entanto, que Eusébio cometeu erros em sua cronologia e que a nomeação de Orígenes para a escola alexandrina aconteceu após a morte de Septímio Severo, em 211. O que significa que, ao invés de dezoito, Orígenes possuía, na realidade, vinte e seis anos à época.

Algum tempo depois desse episódio, o autor de nossa fonte deixou de lado o ensino das disciplinas seculares e se dedicou com mais afinco ao estudo das Escrituras. Foi nesse período que, de acordo com Eusébio, ele vendeu sua biblioteca de obras literárias gregas, recebendo quatro óbolos diários por ela, de forma a não necessitar da ajuda de ninguém para se sustentar. É, também, nessa fase, que adotou uma vida mais ascética (*Hist. Eccles.* VI, 3, 8-

---

<sup>101</sup> O magistério nas escolas greco-romanas era apenas permitido para um cristão quando era a única forma do indivíduo prover o seu sustento, que foi o que se sucedeu com Orígenes quando, com dezessete anos, foi coagido a se estabelecer como *grammaticus* em Alexandria, após a morte de seu pai (SILVA, 2010).

<sup>102</sup> O fato de Orígenes ter sido um aluno de Amônio Sacas é um dos elementos mais discutidos em sua biografia. Reale (1994) afirma que eles se encontraram, provavelmente, entre os anos 205 e 210, mas Orígenes não fora seu discípulo.

9). Abstinha-se de comer carne, beber vinho, dormia pouco e sob o chão, andava descalço e almejava alcançar a extrema pobreza (DE FAYE, 1923).

É nesse contexto que Eusébio relata a história da auto-castração de Orígenes, ao seguir os preceitos do evangelho de Mateus 19, 12.<sup>103</sup> A veracidade desta informação, contudo, é bastante debatida. O autor da *História Eclesiástica* não nos dá nenhuma indicação de sua fonte. Nautin (1977) supõe que essa narrativa tenha origem numa carta escrita pelos bispos Alexandre, de Jerusalém, e Teoctistos, de Cesareia, para defender Orígenes das acusações do bispo Demétrio, uma vez que eles teriam ordenado um “eunuco”. Os dois bispos – Alexandre e Teoctistos – admitiram o erro de Orígenes, porém argumentaram que ele havia sido cometido durante a juventude no intuito de evitar as acusações pagãs de má conduta .

Apesar das afirmações de Nautin (1977) parecerem aceitáveis, não podemos esquecer que são apenas conjecturas. Por outro lado, Chadwick (1966) considera que a história que Eusébio utiliza como fonte para essa passagem é proveniente de uma tradição não escrita. Este autor chama atenção para os comentários do Evangelho de Mateus que Orígenes escreveu perto do fim de sua vida, em que o alexandrino lamenta o fanatismo de alguns cristãos que interpretam literalmente a passagem 19, 12 do Evangelho citado. Além disso, Chadwick também observa o fato de Epifânio de Salamina ter sabido de uma tradição que atribuía a castidade de Orígenes a drogas, talvez por meio de ervas.<sup>104</sup> Este autor conclui, então, argumentando que as duas histórias, possivelmente, foram geradas por maledicência.

Já Grant (1975) destaca as incoerências nos relatos de Eusébio, pois este diz, primeiramente, que Orígenes empreendeu a auto-castração quando cedo interpretou literalmente a passagem 19, 12 do evangelho de Mateus, e somente mais tarde observou-a

---

<sup>103</sup> Na seguinte passagem lê-se: “Com efeito, há eunucos que nasceram assim, do ventre materno. E há eunucos que foram feitos eunucos pelos homens. E há eunucos que se fizeram eunucos por causa do Reino dos Ceus. Quem tiver capacidade para compreender, compreenda” (*Mateus*, 19, 12).

<sup>104</sup> Epifânio foi bispo de Salamina, em Chipre, e teve uma intervenção importante na primeira polêmica antiorigenista. Em sua obra, rechaça a cultura grega, a especulação filosófica e teológica, e a crítica histórica. Grande parte de suas obras foram perdidas. As mais conhecidas são *Ancoratus* e *Panarion*, quem contém informações sobre as heresias de seu tempo.

com um significado mais profundo. Depois, o autor da *História Eclesiástica* afirma que o presbítero empreendeu a castração para evitar calúnias, uma vez que ensinava tanto homens como mulheres, e não desejava abrir nenhum precedente para potenciais difamações. Por outro lado, Eusébio afirma que Orígenes se esforçou para manter o seu ato em segredo (*Hist. Ecles. VI, 8, 2*).

Orígenes empreendeu, também, muitas viagens. Ele esteve por um tempo em Roma, na época do pontificado de Zeferino (215). De acordo com Eusébio, Orígenes registrou este fato em seus escritos, dizendo que desejava ver a antiquíssima igreja dos romanos. Depois de uma breve passagem por Roma, Orígenes regressou a Alexandria e ali continuou a empreender sua tarefa catequética apoiada pelo bispo Demétrio (*Hist. Ecles. VI, 14, 10-11*). Nautin (1977) afirma que Orígenes foi até Roma com o desejo de interagir com os numerosos filósofos da cidade, visto que esta apresentava um ambiente mais intelectualizado. O presbítero retorna a Alexandria antes da morte de Zeferino, em 217, e retoma o serviço catequético.

Após sua volta a Alexandria, Orígenes reorganizou a escola: passou a instruir apenas os alunos que se encontravam num estágio mais avançado nos estudos, enquanto um de seus ex-alunos, Heraclas, passou a instruir os iniciantes (*Hist. Ecles. VI, 15, 1*). Grant (1975) observa, no entanto, que a escola foi reorganizada por Demétrio, o que parece provável, sobretudo pelo fato de a viagem de Orígenes a Roma ter sido realizada com a intenção de aí residir permanentemente, fato que sugere, também, que o conflito entre Demétrio e Orígenes já se encontrava acirrado. A reorganização da escola por Demétrio, então, pode ter sido uma tentativa de obter maior controle sob Orígenes, já que Demétrio se sentiu contrariado por este. (HEINE, 2002).

Orígenes empreendeu uma viagem à Palestina vários anos depois de sua passagem por Roma. Eusébio nos conta que tal viagem foi realizada em razão do “levante em Alexandria” e

da “sangrenta perseguição de Caracalla, em 215” (*Hist. Eccles.* VI, 19, 16), enquanto Nautin (1977) acredita que a “pequena guerra” é referente ao conflito entre Orígenes e Demétrio e que esta viagem aconteceu em algum momento do ano de 230. Uma vez na Palestina, o presbítero foi convidado pelos bispos Alexandre e Teoctistos para pregar em suas igrejas. Sua estadia pode ter durado de alguns meses a mais de um ano (NAUTIN, 1977). A fonte de Eusébio para esta informação é a carta escrita pelos dois bispos em defesa de Orígenes e endereçada a Demétrio.

Parece, entretanto, que houve uma trégua entre Demétrio e Orígenes, e este regressou a Alexandria em 231 “e continuou cumprindo as tarefas costumeiras” (*Hist. Eccles.* VI, 19, 19). O apaziguamento, no entanto, teve tempo curto, talvez apenas alguns meses, e, assim, Orígenes, em 232, deixa, permanentemente, a cidade na qual tinha vivido até aquele momento. Nesse interím, entre a volta de Orígenes e a sua partida definitiva de Alexandria, ele empreendeu uma viagem a Antioquia a pedido da mãe do imperador Severo Alexandre, Júlia Mameia, que ali estava passando o inverno. Esta desejava ouvir suas lições (HEINE, 2002).

Partindo, então, de Alexandria, depois de sua volta de Antioquia, em 232, Orígenes se dirigiu à Grécia e passou pela Palestina, onde foi ordenado sacerdote em Cesareia. Considerando, porém, a ordenação de Orígenes ilegal, contrariado em sua autoridade, Demétrio se opôs, perpetrando-lhe acusações de heterodoxia e fazendo referência à castração de Orígenes (LYMAN, 2009). Eusébio faz apenas uma breve alusão a esse episódio na passagem VI, 8, 4-5 da *História Eclesiástica*:

Tal era então a atitude de Demétrio. Mas não muito tempo depois, vendo o êxito de Orígenes, sua grandeza, seu brilho e sua fama universal, foi vítima de paixão humana e tratou de descrever aos bispos de todo o mundo aquela façanha como sendo totalmente absurda, quando os bispos mais experientes e mais ilustres da Palestina, a saber, os de Cesareia e Jerusalém, considerando Orígenes digno de privilégio e da mais alta honra, impuseram-lhe as mãos

para ordená-lo presbítero.

Assim pois, no mesmo momento em que Orígenes havia alcançado uma grande glória e havia conquistado em todas as partes e entre todos os homens considerável renome e fama de virtude e sabedoria, Demétrio, não tendo nenhum outro motivo de acusação, armou um escândalo tremendo por aquela ação que Orígenes havia cometido sendo um menino e se atreveu a envolver em suas acusações os que o haviam promovido aos presbiterato.

Nautin (1977) reconstrói uma descrição convincente dos eventos. Segundo ele, Demétrio escreveu uma carta para o papa Ponciano, na qual protestava acerca da ordenação de Orígenes pelos bispos da Palestina. O papa concorda, então, com a queixa. Alexandre e Teoctistos, no entanto, respondem com uma carta a Ponciano, defendendo suas ações. Alexandre envia um mensageiro a Orígenes, em Atenas, que o informa da condenação, o que leva o presbítero a escrever uma longa carta autobiográfica em sua defesa, endereçada a Alexandre. Este responde com uma pequena nota, assegurando Orígenes de sua contínua amizade. Orígenes, também, enviou uma carta aos seus amigos atenienses, queixando-se das acusações que lhe faziam.

Orígenes foi para Atenas, talvez com a intenção de lá permanecer. As controvérsias com Demétrio, entretanto, o fizeram consciente de que seria difícil se estabelecer e ter um ministério eficaz em um novo lugar. Em 234, provavelmente, decidiu, então, retornar à Palestina e estabelecer residência em Cesareia, onde tinha sido ordenado padre. Nessa cidade, fundou uma escola e uma biblioteca e teve muitos discípulos.

Em 235, em razão do assassinato de Severo Alexandre, instaurou-se a Anarquia Militar no Império e ascendeu ao poder Maximino, o Trácio. Este imperador implementou medidas bastante impopulares, como o confisco de bens das cidades e dos templos, a destituição de senadores que ocupavam postos no exército, adotando, claramente, uma atitude contrária à aristocracia imperial. O Senado, então, declara sua *damnatio memoriae*, em reação às ações do Trácio, e apoia a insurreição de Gordiano, na África. Instala-se, assim, a guerra civil no Império (SILVA, 2006c).

Nesse contexto, alguns cristãos foram alvo do fanatismo popular e vítimas de perseguições locais, como foi o caso de Ambrósio. Esse evento levou Orígenes a escrever a sua obra denominada *Exortação ao Martírio*, dedicada ao seu patrono e amigo (BUENO, 1967). Em 238, ano da morte de Maximino, houve um período de relativa paz e Orígenes voltou a receber alunos em Cesareia. Dois destes alunos foram Teodoro – identificado como Gregório, o Taumaturgo – e seu irmão Apolodoro, como nos diz Eusébio (*Hist. Ecles.* VI, 30, 1). Nautin (1977) nos mostra, entretanto, que a identificação que Eusébio faz com Gregório, o Taumaturgo, é incorreta, pois este seria, na realidade, distinto daquele que Eusébio cita.

Nosso autor fez muitas viagens durante a residência em Cesareia, mas estas não podem ser datadas com precisão. Sabemos, no entanto, que ele visitou Cesareia da Capadócia a convite do Bispo Firmiciano. Foi, igualmente, convidado por alguns bispos sauditas. Viajou para a Arábia, possivelmente, entre os anos 244 e 249. Nesse período, empreendeu uma viagem, também, a Atenas (HEINE, 2002).

Pela amplitude de sua obra e sagacidade, Orígenes supera muitos mestres cristãos, associando-se em grandeza intelectual apenas a Agostinho (OTERO, 1999). Seus contemporâneos tiveram conhecimento do seu brio e as pesquisas modernas acerca de suas obras e do seu pensamento e ideias são múltiplas. Com a ajuda de seu patrono Ambrósio e de escribas, Orígenes foi um dos escritores mais produtivos da Antiguidade (GAMBLE, 1995).

Ambrósio forneceu a Orígenes uma equipe de escribas, a fim de aumentar o volume de sua produção, assim como distribuir os trabalhos com mais eficiência. Isso é atestado por Eusébio, na passagem 23, 2 do livro VI de sua *História Eclesiástica*, da seguinte forma:

Efetivamente, quando [Orígenes] ditava tinha à mão mais de sete taquígrafos [*tachygraphoi*], que se revezavam a certos tempos fixos, um número não menor de copistas [*bibliographoi*] e também algumas jovens treinadas na caligrafia [*kalligraphain*]. O necessário para todos eles era proporcionado por Ambrósio em grande abundância.

Eusébio (*Hist. Eccles.* VI, 23, 2) complementa: “Os copistas passavam para linguagem corrente as notas dos taquígrafos, as calígrafas as passavam a limpo e multiplicavam os exemplares”. O enorme volume da produção literária de Orígenes foi, possivelmente, graças aos serviços desse grupo. A intenção de Ambrósio com tal iniciativa não era apenas a rápida produção dos trabalhos, mas também a ampla divulgação e disponibilidade das obras para um público interessado, isto é, outros cristãos.

Embora muitas das obras de Orígenes tenham se perdido ou se fragmentado, temos a nosso dispor uma gama de material de exegese bíblica muito diverso, incluindo homilias e diversos comentários bíblicos. Orígenes foi muito dedicado ao estudo das Escrituras. Para ele, a Bíblia apresentava-se como a revelação encarnada da verdade divina e transcendente. Ele foi, essencialmente, um estudioso da Bíblia e a maioria de suas obras existentes são comentários e homilias sobre o Antigo e o Novo Testamentos.

Orígenes foi formado na tradição da gramática Alexandrina, bem como na exegese alegórica. Ele criou um corpo de trabalho que mesclou sofisticadas técnicas exegéticas de seu tempo com um processo de ascensão espiritual. O principal ponto da exegese de Orígenes, no entanto, foi a transformação do indivíduo como um todo, de modo que o ensinamento espiritual e moral fossem empreendidos mutuamente na formação deste (LYMAN, 2009). As Escrituras, de tal modo, refletiam um modelo de transformação espiritual, assim como se sucedeu com o próprio Verbo em sua encarnação – Jesus Cristo. Para o presbítero, raramente um texto era visto como irrelevante ou desinteressante. Ele estava sempre em busca de uma visão das coisas: de Deus, do mundo, da alma, dos seres, etc. Movia-se continuamente de um ponto a outro em busca de um significado mais profundo, revelado pelo *Logos*.

Orígenes utilizou grandemente a filosofia e foi um dos escritores mais eruditos da Igreja antiga, proporcionando aos preceitos cristãos uma base filosófica. Estima-se que tenha escrito cerca de seis mil obras, todas em grego, a maior parte delas comentários às Escrituras,

das quais muitas se perderam. Das que se conservaram, uma parte deve-se à tradução latina de dois monges: Rufino e Jerônimo. Das obras preservadas, em grego, temos: os oito livros do *Comentário de Mateus*, oito livros do *Comentário de João*, vinte homilias sobre Jeremias, uma homilia de *1 Samuel*, 28, 3-28, trechos de *Sobre os Primeiros Princípios*, os oito livros de *Contra Celso* e várias outras homilias e comentários menores conservados na *Philocalia*.<sup>105</sup> O Tratado *Da Oração, Exortação ao Martírio* e mais alguns comentários sobre as Escrituras foram conservados em *catenae*.<sup>106</sup>

Os papiros encontrados em Tura, Egito, em 1941, forneceram um texto anterior aos livros I e II do *Contra Celso* e fragmentos do texto grego de *Comentário aos Romanos*. Além disso, essa descoberta acrescentou dois novos trabalhos ao *corpus* de obras de Orígenes. São elas: *Disputa com Héraelides* e dois livros, um pouco fragmentados, do tratado *Sobre a Páscoa* (HEINE, 2002).

Entre as traduções latinas de Jerônimo podemos enumerar duas homilias sobre o *Cântico dos Cânticos*, oito de *Isaías*, quatorze de *Jeremias* e trinta e nove de *Lucas*. Já a tradução latina de Rufino preservou: *Sobre os Primeiros Princípios*, dez livros do *Comentário aos Romanos*, quatro livros do *Comentário sobre o Cântico dos Cânticos*, dezesseis homilias sobre *Gênesis*, treze de *Êxodo*, dezesseis do *Levítico*, vinte e oito de *Números*, vinte e seis de *Josué*, nove de *Juízes* e nove de *Salmos*. Ademais, há uma tradução obscura em latim do *Comentário de Mateus* de *Mateus* 16, 13 a 27, 63, e, também, uma tradução de um autor

---

<sup>105</sup> Outro trabalho muito importante de Orígenes é a *Héxapla*, presente em *Sobre os Primeiros Princípios*. Constitui-se de um quadro comparativo do Velho Testamento em seis colunas: 1) a hebraica; 2) a do hebraico transliterado em grego; 3) a versão de Áquila de Sinop; 4) a versão de Símaco, o ebionita; 5) a Septuaginta; e, 6) a versão de Teodócio de Éfeso. A intenção do nosso autor era corrigir e retificar o texto da *Septuaginta* (DE FAYE, 1923). Em relação à *Philocalia*, ver páginas 154 e 155.

<sup>106</sup> Do latim *catena*, significa *cadeia*. São coleções de trechos dos escritos de comentaristas bíblicos, sobretudo dos Padres e escritores eclesiásticos do cristianismo primitivo, ligados como os elos de uma corrente, e, desta forma, apresentam uma interpretação contínua e conectada de um determinado texto das Escrituras. Provavelmente, são antologias exegéticas. Esses fragmentos de comentários patrísticos não são apenas muito valiosos para o sentido literal das Escrituras, já que seu texto frequentemente representa a prova muito antiga (agora perdido) dos manuscritos, mas também apresentam reparos de teólogos, de historiadores eclesiásticos e/ou patrólogos, representando, muitas vezes, os únicos fragmentos importantes de alguns escritos patrísticos.



anônimo, também em latim, da homilia sobre *1 Samuel* 1-2 e diversos fragmentos de outras homilias (HEINE, 2002).

No Tratado *Sobre os Primeiros Princípios*, Orígenes se dirigiu a dois grupos de leitores: 1) aos já convertidos ao cristianismo que desejavam aprofundar o ensinamento das Escrituras e da tradição cristã, e; 2) aos filósofos, heréticos e críticos do cristianismo. Os princípios que ele desejava informar eram os da verdade cristã: Deus, o mundo, o homem e a revelação. Ele, deste modo, foi um cristão que pregou, primeiramente, aos cristãos, mas que desejava convencer aqueles a quem ele considerava infieis (LYMAN, 2009).

No prefácio de *Sobre os Primeiros Princípios*, Orígenes salientou a diversidade de opiniões que circulavam entre os cristãos na época. Para ele, os mistérios apostólicos da tradição e das Escrituras representam “iscas” para incentivar o indivíduo na busca da verdade cristã. Outras questões discutidas foram, por exemplo, a ideia de livre-arbítrio e da criação do mundo, as quais haviam sido afirmadas pela igreja, mas ainda não tinham sido claramente explicadas. Sua principal intenção era definir um corpo doutrinário único.

A estrutura do tratado *Sobre os Primeiros Princípios* é um pouco complexa, como afirma Lyman (2009). No prefácio é esclarecida a regra de fé, segundo nosso escritor, e algumas questões. Na primeira parte, que engloba as passagens I.1 a II.3, Orígenes examina os três grupos de princípios: 1) Deus, o Filho e o Espírito Santo, 2) as criaturas racionais, e, 3) o mundo; na segunda seção, de II.4 a IV.3, Orígenes responde às questões acerca da fé, evidenciadas no prefácio; e, na terceira e última parte, ele apresenta um novo aspecto dos três princípios tratados na primeira seção. Esse texto foi conservado, por inteiro, graças à tradução latina de Rufino.

Outro trabalho muito importante do *corpus* preservado das obras de Orígenes é *Contra Celso*, principal aporte documental de nossa dissertação. É importante lembrar, no entanto, que esta obra trata-se de uma refutação de Orígenes às acusações do filósofo pagão Celso, que

empreendeu o que foi considerado pelos estudiosos como o primeiro ataque vigoroso contra o cristianismo. Esta sobreviveu graças ao trabalho de Orígenes, que reescreveu vários trechos da obra.

Tanto o *Contra Celso* como as obras acerca da oração e do martírio, Orígenes dedicou a seu patrono Ambrósio. A *Da Oração e Exortação ao Martírio* são uma combinação de análise textual das Escrituras, argumentos teológicos e encorajamento espiritual. A primeira inclui reflexões sobre a Providência, fórmulas de oração e uma garantia quanto à importância da participação humana frente ao fatalismo. Orígenes enfatizou que a oração deveria ser dirigida ao Pai por intermédio do Filho. Já na *Exortação ao Martírio*, como filho de um mártir que era, Orígenes destacou a importância do martírio para os cristãos, que deviam se manter fieis ao batismo e serem firmes diante das perseguições (LYMAN, 2009)

Como muitos teólogos da sua época, Orígenes esteve preocupado com o debate acerca da teodiceia. Havia questões que o preocupavam grandemente, tais como: Por que coisas ruins acontecem a pessoas boas? Por que isso acontece já que Deus é tão bom e justo? Como funciona a coexistência desse Deus todo poderoso, de bondade infinita, como todo o mal que há no mundo?

Dentro dos círculos cristãos, tais questões foram abordadas de variadas maneiras, à luz das Escrituras. Marcião, por exemplo, pregou a ideia de que Jesus era um mensageiro do deus bom, e sua missão consistiu em livrar os fieis da tirania e da injustiça do deus mau, do Antigo Testamento.<sup>107</sup> Outros, como Basílides e Valentim, afirmaram a bondade, transcendência e perfeição da divindade original, enquanto o deus do Antigo Testamento seria um mediador inferior, um demiurgo que foi derrotado e substituído pela encarnação do Filho.<sup>108</sup>

---

<sup>107</sup> Marcião de Sinope é responsável pelo movimento denominado Marcionismo, o qual é tido como uma heresia cristã do século II. Possuía características gnósticas e apregoava a existência de dois deuses distintos: um do Antigo e outro do Novo Testamento.

<sup>108</sup> Basílides foi um dos primeiros professores gnósticos em Alexandria, Egito, ensinando entre os anos 117 e 138. Valentim foi um teólogo gnóstico do período do cristianismo primitivo, influenciando muito a comunidade

Para Orígenes, as Escrituras ocultavam uma sabedoria divina que podia guiar o homem na busca da verdade e do bem. Em suas obras, sobretudo em *Sobre os Primeiros Princípios*, ele comentou acerca da criação, da queda, da encarnação e da escatologia final. Esses princípios foram sua resposta às questões em voga no seu tempo, à luz da filosofia contemporânea e da exegese bíblica. Orígenes foi brilhante ao adaptar a filosofia em sua cosmogonia. Com base em seus axiomas teológicos, ele ambicionou retratar com sua própria existência o alcance da redenção humana, por meio da ascese e do estudo das Escrituras. Para ele, a busca da sabedoria e da união com Deus era a essência de sua vida (LYMAN, 2009).

Embora esse processo tenha sido mais delineado em *Sobre os Primeiros Princípios*, os padrões básicos da criação e da escatologia aparecem ao longo da sua obra exegética. Em seus escritos, fica claro que o mundo externo não o atrai. Nele não há muita diversão, não há longas meditações sobre a beleza, a música ou a amizade, como percebemos em Agostinho. O principal propósito das suas reflexões consistiu na busca apaixonada pelo enigma das Escrituras e no problema teológico. O seu prazer estava relacionado ao estudo dos textos e no entendimento da palavra divina. Rebecca Lyman (2009) faz um pequeno esboço do pensamento de Orígenes, presente, sobretudo, em *Sobre os Primeiros Princípios*.

Segundo essa autora, para Orígenes, Deus é uno, simples, inexprimível e perfeito. Possui uma natureza imaterial, pois o que é perfeito é imutável e o imutável é imaterial, por definição. A natureza de Deus supera ao mesmo tempo, segundo o presbítero, a ordem da matéria e a ordem dos espíritos. O espírito dos homens encontra-se detido na prisão de um corpo, mas Deus supera tudo isso. Ademais, o fato de Deus ser Pai, Filho e Espírito Santo não impede-o de ser Uno. A chave filosófica de seu pensamento era a de que Deus é incorpóreo, e no centro de toda a criação estão Deus e a Trindade. Orígenes, entretanto, ainda não havia delineado claramente o problema das relações entre as pessoas divinas: uma certa

---

cristã de seu tempo. Apesar de seus trabalhos e de suas ideias terem sido considerados apostasia em 175, ele nunca chegou a ser considerado um herético.

subordinação do Filho ao Pai ainda subsistia em sua mente. Na relação do Verbo – Jesus Cristo – com o Pai, Orígenes tendeu a subordinar o primeiro ao segundo quando procurou definir o papel do Verbo na criação, que aparece como um intermediário.<sup>109</sup>

Deus havia criado o mundo do nada por meio do seu Verbo. Mundo no qual estão todas as coisas vivas. Sua bondade quis produzir o mundo segundo a sua sabedoria, e o seu poder produziu até mesmo a própria matéria. Deus não havia decidido sair de seu ócio e criar de repente. O mundo fora criado desde a eternidade, isto é, ele é eternamente produzido pela onipotência e bondade de Deus. O mundo é eterno na sua duração, segundo Orígenes. A verdade é que o Gênesis atribuiu um começo ao mundo. Literalmente, o texto estava exato, porém, para o presbítero, o mundo em que vivia não era o primeiro a ser criado por Deus, nem seria o último. Houve muitos antes dele e ainda haveria tantos outros após.

Este mundo, criado por Deus em sua suprema sabedoria, seria uma manifestação do Verbo, o primogênito da criação. Compreendido no Pai, o Verbo conhece tudo o que é o Pai, e é desse modo que ele vai produzir outros verbos depois de si e, por conseguinte, outros deuses. Cada qual estaria para o Verbo assim como o Verbo está para Deus. Essas criaturas seriam espíritos criados iguais em si e livres, pois eram obras de pura bondade divina. Utilizando-se do seu livre arbítrio, alguns desses espíritos apegaram-se com mais ou menos força a Deus, ao passo que uns se desviaram quase ou completamente dele. Os diversos graus dessa fidelidade assinalavam a hierarquia dos espíritos que povoam o mundo: das hierarquias angélicas mais elevadas aos anjos menos puros que regiam os movimentos dos astros; depois os homens, que tinham seus espíritos aprisionados nos corpos.

Cada ser ocupava o lugar que escolhera livremente. As almas dos homens estavam, dessa forma, aprisionadas em seus corpos em decorrência de sua deserção inicial, porém poderiam esforçar-se para se libertar dessa prisão e recuperar a sua condição primitiva. Para

---

<sup>109</sup> O papel de Cristo, segundo o pensamento origenista, assemelha-se ao do sistema neoplatônico, isto é, um mediador entre Deus e o mundo.

consumar essa libertação, a alma deveria, primeiramente, se elevar do conhecimento das coisas sensíveis ao das verdades intelectuais e morais.<sup>110</sup>

Incontestavelmente, para Orígenes, o homem permanece um ser livre, graças ao seu livre arbítrio. Este é o agente principal da reabilitação humana, pois o homem é dotado de uma razão e, por isso, acaba sendo responsável por tudo que faz, pensa, e como age. Algumas coisas podem influenciá-lo de forma boa ou ruim, mas no fim é o homem mesmo a causa de suas decisões. Essa liberdade, como se viu, foi a ocasião primeira do mal, mas continua a ser, segundo Orígenes, a condição necessária para o bem. O homem pode escolher viver junto a Deus, assim como pode viver longe dele. A possibilidade de não escolher Deus é correlata à de escolhê-lo.

Na capacidade do homem de poder optar pelo bem – ou pelo mal – reside o início da reabilitação de sua alma. Ela é, por natureza, um espírito feito à imagem e semelhança de Deus, capaz, por conseguinte, de conhecê-lo conhecendo a si própria, e de conhecê-lo cada vez melhor à medida que recupera, pela ascese e purificação, a semelhança com Deus, que foi perdida, em parte.

Cada homem é auxiliado nessa empreitada por Cristo, cuja alma é a única que ocupou um corpo humano, mas não perdeu nada de sua similaridade com Deus. A alma de Cristo permanece, essencialmente, o Verbo. Este se encarnou para salvar os homens, de modo que entregou sua alma para resgatar os direitos que o mal – demônio – possuía sobre os homens em consequência do pecado. Desse sacrifício, desempenhado pelo Verbo, é que decorre a graça, que se constitui como um auxílio gratuito e causa principal da reabilitação humana, com a qual o livre-arbítrio deve colaborar.

---

<sup>110</sup> O problema da origem das almas permanece um mistério para Orígenes. Assim como Agostinho, ele crê que o ensinamento da igreja deixava-os livres para escolher entre as duas opções: da transmissão da alma pelos pais, ou da sua introdução do exterior (LYMAN, 2009).

O altruísmo de Cristo não é o ponto de partida somente da salvação do homem, mas também dos anjos e, em certo sentido, do universo inteiro. Se a doutrina de Orígenes assemelha-se a uma cosmogonia de fundo gnóstico, difere-se desta em razão do seu otimismo. O mundo origenista, ao contrário do pensamento gnóstico, não é obra de um demiurgo inferior trabalhando sobre uma matéria ruim. Para Orígenes, em suma, Deus havia criado o mundo, inclusive a matéria, por pura bondade. A matéria, por ser uma das criações divinas, é boa, mas, mesmo assim, é ruim para um espírito deixar-se aprisionar-se nela. O corpo do homem, logo, é o cárcere da alma, mas é, também, o meio para a reabilitação dela, sobre o qual ela se apoia, por meio da ascese, em seu esforço de se libertar dele.

Quando o mal atingisse o limite que Deus fixou, o mundo seria destruído por um dilúvio de água ou de fogo. Os espíritos voltariam a ser puros, os justos se elevariam ao nível dos anjos e os maus decairiam ao dos demônios. Todas as coisas do mundo, então, seriam submetidas à vontade de Cristo e, por meio dele, a Deus, seu Pai. Restabelecer-se-ia, assim, a ordem primitiva da criação. Deste mundo, então, destruído, Deus faria outro com os fragmentos restantes. E deste outro, outros mais, cuja história dependeria, para cada um deles, das livres decisões dos seres que neles viveriam. É o que Orígenes chama de *Apocatástase*, ou seja, a restauração final de todas as coisas em sua unidade absoluta com Deus.

Orígenes parece ter pensado que nesse lento progresso entre um mundo e outro, o mal um dia deveria desaparecer, eliminado pelo bem. É claro que esta história do mundo, aqui evidenciada apenas de forma sumária, não é mais que uma breve parte da vastíssima doutrina de Orígenes. É de grande importância, porém, assinalar que se trata de uma versão cristã de uma concepção do universo, que encontra correlatos na versão pagã de Plotino, presente nas *Enéadas*.<sup>111</sup>

---

<sup>111</sup> As *Enéadas* são um conjunto de seis obras do filósofo neoplatonista Plotino, que foi discípulo de Amônio Sacas. Cada obra conta com nove tratados, cada uma. Elas foram organizadas por Porfírio, discípulo de Plotino, que as separou por temas: 1) O Homem e a Moral; 2) O Mundo e suas Leis Físicas; 3) O Destino e a Providência; 4) a Alma; 5) A Inteligência, e; 6) O Ser e o Uno.

Orígenes foi preso durante a perseguição de Décio, em 249-250. Sofreu maus tratos e tortura na prisão, provavelmente veio a falecer em 253, no governo de Valeriano (LYMAN, 2009). Há, no entanto, duas outras tradições acerca da morte de Orígenes contadas por Fótio: a primeira, diz que ele foi morto em razão dos maus tratos sofridos na prisão, durante o governo de Décio, e, a outra, que Orígenes morreu em Tiro, após a morte de Décio, isto é, após o ano 251. Fato é que, após sua morte, sua biblioteca foi preservada e ampliada por Pânfilo e Eusébio, seus grandes admiradores e autores da *Apologia de Orígenes*.

As reflexões de Orígenes definiram o pensamento cristológico, antropológico, cosmológico e exegetico dos séculos seguintes (LYMAN, 2009). Tornou-se o mais destacado exegeta bíblico da igreja grega primitiva e influenciou todo o pensamento cristão oriental. Suas ideias foram alvo de reiterados ataques, como os de Pedro de Alexandria, Epifânio de Salamina e Teófilo de Alexandria. Não lhe faltaram, porém, defensores, como Jerônimo de Strídon e o capadócio Guilherme de Claraval, que souberam retificar suas doutrinas e não lhe pouparam admiração.

Trezentos anos após sua morte, no Concílio de Constantinopla, em 553, sob o reinado do imperador Justiniano, Orígenes foi condenado como herege. A Igreja combateu seus ensinamentos, ao dizer que ele acreditava na preexistência da alma antes da encarnação. Foi acusado, desse modo, de acreditar na reencarnação. Sua crença na natureza dúplice de Cristo provocou algumas contendas ao longo do tempo e entre vários escritores, sendo acusado de ter rompido o dogma da Trindade, ao colocar o Filho como subordinado ao Pai. Essa questão foi uma das mais debatidas na Igreja, sobretudo com a pregação de Ário, condenado no Concílio de Niceia, em 325, acusado de negar a consubstancialidade entre o Pai e o Filho e de estabelecer uma hierarquia entre ambos. Depois, foi debatida, também, no I Concílio de Constantinopla, em 381. As polêmicas acirradas que giravam em torno do pensamento de

Orígenes após sua morte e a acusação de heresia podem ter contribuído para a perda de alguns de seus trabalhos, uma vez que o pensamento origenista havia sido proibido no Concílio.

As posições origenistas condenadas no Concílio de Constantinopla, no entanto, são muito mais frutos de alguns monges egípcios e palestinos do século IV, que levaram ao extremo algumas das colocações de Orígenes. Um destes monges foi Evágrio Pôntico, que, “na tentativa de sistematizar o pensamento teológico de Orígenes, assumiu apenas alguns elementos, esquecendo o caráter dialético de tese-antítese inerente a ele” (PADOVESE, 2003). Assim, muitas das concepções criticadas por serem de Orígenes não foram realizadas por ele, mas desenvolvida por outros, tempos depois de sua morte. Na realidade, era o origenismo posterior a Orígenes que estava sendo anatematizado.<sup>112</sup>

#### MANUSCRITOS, EDIÇÕES E TRADUÇÕES DO *CONTRA CELSO*

Foi a pedido do seu amigo Ambrósio que Orígenes compôs a refutação do *Discurso Verdadeiro*, de Celso. Os trabalhos de Orígenes, entre eles o *Contra Celso*, foram escritos em grego e, possivelmente, em forma de *codex*. Este, o livro “com páginas”, substituiu o *volumen* – o livro-rolo de papiro ou pergaminho – a partir do século II d.C. e tornou-se o suporte preferido dos escritores cristãos e dos seus leitores.<sup>113</sup> Foram os cristãos, tanto os do Ocidente, quando os do Oriente, que mais rapidamente adoram o códice, “de tal forma que os livros do seu credo são, desde o início, quase todos desse tipo” (CAVALLO, 2002).

Depois de escrito, o *Contra Celso*, possivelmente, foi reproduzido em várias outras cópias e disseminado entre a população cristã, sobretudo com o subsídio de Ambrósio, que

---

<sup>112</sup> Levando-se em consideração o estudo teórico de Pocock (2003) acerca da História do discurso político, podemos entender como excertos de parte da obra de Orígenes puderam extrapolar suas intenções primárias e se transformar numa doutrina, intitulada origenismo. As intenções do presbítero podem ser vistas dentro de um debate teológico que ultrapassa as intenções do autor, mediante as ações continua de diversos atores/leitores, em diferentes períodos.

<sup>113</sup> Acerca do sucesso e da praticidade do *codex* no Mundo Antigo, sobretudo nos círculos cristãos, ver a discussão contida em CHARTIER; CAVALLO (2002) e GAMBLE (1995).



forneceu ao nosso autor a possibilidade de multiplicar seus escritos com o auxílio de copistas. Era muito comum na Antiguidade, especialmente nos círculos cristãos, ouvir o que circulava oralmente, o que pode ter contribuído para a disseminação da obra de Orígenes, pois “um único livro sempre pode ser compartilhado por muita gente” (FOX, 1998). Mesmo na Antiguidade, onde os textos e os indivíduos alfabetizados eram escassos, um único leitor, por meio da prática da leitura pública, era suficiente para uma audiência muito maior. Podemos supor, além disso, que o texto grego de Orígenes foi traduzido para diversas outras línguas, com o objetivo de alcançar as pessoas que não conseguiam ler o texto na língua original.

Depois da morte de Orígenes, como discutido anteriormente, sabemos que muitas das suas obras foram atacadas e suas ideias consideradas heréticas, o que pode ter contribuído para que algumas não fossem transmitidas ao longo do tempo e não chegassem íntegras à atualidade. A transmissão do *Contra Celso*, no entanto, percorreu um longo caminho até ser traduzida para as línguas vernáculas europeias, inclusive o português. Depois de ser confeccionada, possivelmente, na forma de *codex*, o *Contra Celso* sobreviveu graças aos manuscritos.<sup>114</sup> Foi-nos transmitido, no entanto, de uma forma corrompida e lacunar, cabendo aos compiladores a tarefa de juntar os fragmentos disponíveis. Até o início do século XX não havia nenhuma cópia conhecida de um livro cristão que não fosse proveniente de dois únicos manuscritos: *Sinaiticus* e *Vaticanus*, ambos do século IV.

A partir do século XI surgiu o ofício dos copistas ou escribas – geralmente monges beneditinos. Nesse período a Igreja Católica era a responsável pela preservação de toda a produção artística da Antiguidade. Eram os mosteiros os encarregados de guardarem a riqueza cultural das civilizações antigas. Os monges copistas viviam grande parte da vida dentro das bibliotecas eclesásticas – *scriptorium* – copiando as obras consagradas, com o

---

<sup>114</sup> O manuscrito, do latim *manu scriptum*, designa qualquer texto escrito à mão. O manuscrito surgiu entrelaçado diretamente à própria escrita. Inicialmente, sua escrita era voltada às questões ligadas à religião, às leis, aos impostos, dentre outras necessidades práticas da sociedade. Ao longo dos séculos, o homem percebeu que as histórias narradas até então de forma oral, poderiam ser transformadas em material escrito (QUEIROZ, 2008).

objetivo de que o acervo da Igreja aumentasse e, por conseguinte, mais pessoas pudessem conhecer tais obras literárias (QUEIROZ, 2008). Sabiam, ademais, que quanto mais obras eram copiadas, maiores eram as chances de serem preservadas para o futuro (HOFFMAN, 2010).

A nossa fonte – o *Contra Celso* – foi-nos transmitida de duas formas: direta e indiretamente. A tradição direta é composta por um único manuscrito, o *Vaticanus graecus 386* – referenciado, também, como *A*. Segundo Marcovich (2001), os escribas que copiaram *A*, obviamente copiaram de um exemplar que foi meticulosamente reproduzido e ganhou inserções, correções e acréscimos.

Este texto corrigido de *A* foi marcado por Koetschau como *A*<sup>1</sup>. Esse é o melhor texto sobrevivente do *Contra Celso*. Outros se envolveram no trabalho de tentar corrigir ainda mais as imperfeições de *A*, mas, segundo Marcovich (2001), tais correções são muito menos significativas que *A*<sup>1</sup>. Destas tentativas derivou o chamado *A*<sup>2</sup>, proveniente do século XIV, provavelmente de um período anterior a 1339; o *A*<sup>3</sup>, de cerca de 1400; e o *A*<sup>4</sup>, copiado por Genádio, patriarca de Constantinopla (1454-1456), no final do século XV.

Koetschau e Robinson reconheceram que *A* é o único representante independente da tradição direta. Todo o resto dos manuscritos, seja direta ou indiretamente, são cópias de um original de *A*. Koetschau (1889) descreveu quinze deles, compreendendo os livros I ao VIII do *Contra Celso* (Marcovich, 2001). São eles: *P* – *Parisianus graecus 616*, copiado pelo monge Lucas, em 1339; *M* – *Venetus Marcianus 45*, do século XIV; *V* – *Venetus Marcianus 44*, do século XV; *Reg* – *Parisianus graecus 945 Regius*, iniciado no século XIV, apógrafo de *P*; *Bas* – *Basileensis A III 9*, outro apógrafo de *P*; e *Iol* – *Parisianus graecus 293 – Iolianus*, iniciado por Claude Joly em 1666.

Já a tradição indireta é representada, por um lado, por uma antologia de excertos de obras de Orígenes, composta no século IV por Basílio Magno e Gregório Nazianzeno,

chamada *Philocalia* – livros I ao VII –, e, por outro lado, por excertos dos livros I e II do *Contra Celso* preservados no papiro encontrado em Tura, no Egito, em 1941. A data desses papiros é do século VI, e incluem um registro de Orígenes que é uma disputa com Heráclides, como mencionado anteriormente, e partes dos dois primeiros livros do *Contra Celso*, que derivam, provavelmente, da mesma linha de tradição do manuscrito *Vaticanus* (CHADWICK, 1953).

A antologia foi publicada pela primeira vez em francês por Jean Tarin (Paris, 1619, 1624, 1629). A sua primeira edição crítica é de J. Armitage Robinson (Cambridge, 1893), com base em uma investigação minuciosa dos numerosos fragmentos existentes.<sup>115</sup> Em 1887, por outro lado, a transmissão do *Contra Celso* e da *Philocalia* foi exaustivamente explorada por Paul Koetschau, na Alemanha (Leipzig, 1899), e editadas no *Corpus Berolinense*, em dois volumes (BUENO, 1967). Koetschau descreveu cerca de cinquenta manuscritos da *Philocalia*, e usou seis deles em sua edição do *Contra Celso*, de 1899. Em seu aparato, Robinson registra somente uma seleção das leituras dos manuscritos, enquanto Koetschau oferece evidências completas (MARCOVICH, 2001).

Robinson e Koetschau acreditam que todos os manuscritos da *Philocalia* derivam de um único arquétipo do século VII, também identificado como  $\Phi$ . Os mais importantes deles são: *Pat* – *Patmus* 270, do século X; *B* – *Venetus Marcianus* 47, do século XI; *C* – *Parisinus*, do século XIII; *D* – *Venetus Marcianus* 122, de 1343; *E* – *Venetus Marcianus* 48, do século XIV; e, *B* – *Parisianus graecus* 456 *Regius*, de 1426.

Acerca do papiro de Tura, Jean Sherer apresentou-nos uma edição exemplar (Cairo, 1956). Este papiro é na forma de um códice de 36,5 x 27,5 centímetros e formado por quatro quaternadas, com uma média de 30 a 32 linhas por página. As páginas 1 a 59 contêm excertos

---

<sup>115</sup> A edição crítica, segundo Queiroz (2008), é a “reprodução que segue rigorosamente os critérios da crítica textual, estabelecendo um texto extremamente fidedigno ao original, com o intento de apresentar uma edição que se aproxime ao máximo da vontade última de seu autor. Além, disso, a leitura desse texto é facilitada, erros e adulterações são restaurados e também são pontuadas interpretações que valorizam o texto, situando sua importância literária, no tempo e na carreira de seu autor”.

do livro I (46%) e do livro II (30%) do *Contra Celso*. O papiro de Tura é, segundo Marcovich (2001), uma testemunha inestimável e apresenta uma afinidade maior com *A* e *A'* do que com  $\Phi$ .

Da primeira tradução do *Contra Celso*, de Orígenes, nos fala Delarue na *Praefatio* de sua edição: “A primeira edição, em latim, destes áureos livros veio à luz em Roma, no ano de 1481, dedicada a Sixto IV, romano pontífice, pelo intérprete Cristovão Persona, natural de Roma e prior de Santa Balbina [...]”. Delarue, no entanto, não tem muita estima por essa tradução em latim, enquanto Koetschau a tem por muito valiosa. Apesar de todas as deficiências, a versão de Persona foi absorvida por Merlínio, que a inseriu integralmente em sua edição das obras de Orígenes, no ano de 1512.

Bueno (1967) comenta que Segismundo Gelênio (1497-1554), amigo de Erasmo de Roterdã, iniciou com sua versão das obras de Orígenes o movimento humanista que traduziu para o latim muitas obras da patrística grega. A essa edição, Hoeschel opôs a sua do texto em grego.

A edição elaborada por David Hoeschel, em Augsburg, na Alemanha, em 1605, é considerada a *editio princeps* do *Contra Celso*.<sup>116</sup> Esta foi acompanhada de uma tradução latina de Ghelen Siegmund (1497-1554), com notas de Hoeschel. A edição de William Spencer é uma reimpressão da edição de Hoeschel com notas suas, de 1658. Junto com a edição da *Philocalia*, foi editada em Cambridge, Inglaterra, e, depois, reeditada em 1677 (BUENO, 1967).

Em 1700, a primeira edição francesa do *Contra Celso* apareceu em Amsterdã, Holanda, e foi elaborada por Élie Bouhéreau, *Traité d'Origene contre Celse*, sendo notável pelas excelentes notas desse autor. É brilhante, igualmente, pela interpretação de algumas passagens consideradas difíceis (CHADWICK, 1953).

---

<sup>116</sup> A *editio princeps* é a primeira edição impressa de uma obra (QUEIROZ, 2008).

A edição de maior autoridade, no entanto, foi organizada pelo monge beneditino Charles Delarue, em 1703, em Paris, e intitula-se *Origenis opera omnia*. A edição foi acompanhada por uma nova tradução latina de Vicent Thuillier e de uma reimpressão de notas de Bouhéreau. Esta edição de Delarue foi reimpressa por Migne, na *Patrologia Graeca*. (CHADWICK, 1953).<sup>117</sup>

A primeira tradução para o alemão é de J. L. Mosheim, *Acht Bücher von der Wahrheir der christlichen Religion wider den Weltweisen Celsus*, de 1745, em Hamburgo. Também há uma tradução de J. Röhm, em *Bibliothek Thalsofer der Kirchenväter*, de 1876-77. O trabalho mais útil, no entanto, é a tradução de Koetschau, o qual se valeu, especialmente, da tradução de Röhm.

O trabalho pioneiro acerca da transmissão do *Contra Celso* pertence a Paul Koetschau, que recolheu A em Roma (em 1888 e 1891) para os livros I ao III, enquanto Karl Johannes Neumann (em 1891) fez o mesmo para os livros IV ao VIII. Em 1899, Koetschau publicou a primeira edição crítica do *Contra Celso*. Mas logo teve sua edição atacada por Paul Wendland no *Göttingische gelehrte Anzeigen*, de 1899, que dentre várias razões, acusou Koetschau de dar preferência mais à A<sup>1</sup> do que à Φ. Koetschau defendeu-se em *Kritische Bemerkungen zu meiner Ausgabe von Origenes*, mas Wendland rebateu.

Na tentativa de clarificar a questão da importância dos manuscritos – se A ou Φ –, Franz Anton Winter desenvolveu um trabalho no qual concluiu que o texto da *Philocalia* era superior ao texto da tradição direta. Embora convencido pelos argumentos de Winter, Koetschau manteve-se cético. Em 1926-27, ele produziu uma tradução dos oito livros do *Contra Celso* que foi publicada na série *Bibliothek der Kirchenväter*, editada por Bardenhewer, Weyman, e Zellinger. Na ocasião ele se referiu à controvérsia de Winter, mas

---

<sup>117</sup> Jacques Paul Migne (1800-1875) foi um padre francês que publicou edições de baixo custo de obras teológicas, enciclopédias e textos dos padres da Igreja, que foram distribuídas. Seu objetivo era prover uma biblioteca universal para os sacerdotes católicos.

ainda não havia decidido acerca de seus estudos. Depois, apesar de críticas de Wendland não terem influenciado rapidamente Koetschau, vinte e cinco anos mais tarde, em outra edição do *Contra Celso*, Koetschau mudou o seu texto em cerca de 420 lugares, reconhecendo, assim, as recomendações de Winter (MARCOVICH, 2001).

A edição inglesa foi produzida no século XVIII e inclui apenas os dois primeiros livros do *Contra Celso*. A primeira tradução completa nessa língua foi feita por F. Crombie e W. H. Cairns, para a *Ante-Nicene Christian Library* (Vols. X e XXIII, Edimburgo, 1869-1872), a qual é uma tradução baseada no texto de Delarue.

Uma lista de emendas foi sugerida pelo professor Albert Wifstrand, de Lund, na Suécia, que foram citadas na edição inglesa de Henry Chadwick. Esta apareceu em Cambridge em 1953 e foi reeditada em 1965 e em 1980. Chadwick não fez uso do papiro de Tura, pois este foi publicado por Scherer apenas em 1956. O primeiro editor a fazê-lo foi Marcel Borret, em *Origène, Contre Celse* (volumes I–V). Ele foi capaz de produzir uma notável edição crítica, apesar de alguns erros e omissões.

A tradução inglesa de Chadwick utilizou como texto base o trabalho de Koetschau. Todas as mudanças que aparecem são referenciadas em destaque, muitas vezes por meio de notas. Em *Logos um nomos – Die polemik des Celsos wider das Christentum* (Berlim, 1955), Andressen (*apud* BUENO, 1967) não só qualifica como excelente a tradução de Chadwick, como afirma que a importância principal do seu trabalho está na abundância de informações científicas que tocam os múltiplos problemas que sustentam o estudo de Orígenes e de Celso.

Para os leitores de língua espanhola, a primeira tradução foi realizada por Daniel Ruiz Bueno, em *Orígenes, Contra Celso*, de 1967. Este reuniu o conjunto da crítica textual do *Contra Celso* desde Bohéreau e Délarue até Wifstrand e Chadwick. Bueno se valeu, sobretudo, do texto de Chadwick, que considera muito rico em anotações e com muitas referências.

A edição inglesa de Miroslav Marcovich, *Origenes, Contra Celsum*, é de 2001, e foi publicada no *Brill Supplements to Vigiliae Christianae*, no 54º volume. O autor deixa claro, em suas declarações, que, apesar das obras de Koetschau e Borret, estes não foram sensíveis o suficiente para notar os velhos erros e lacunas dos escribas acerca das evidências que precederam A, A', Φ e o Papiro de Tura. De tal modo, é para esses erros que a edição de Marcovich se direciona. Ele introduziu várias emendas e diz estar seguindo os passos de Élie Bouhérieau, que contribuiu grandemente para o restabelecimento do texto original de Orígenes, mais do que qualquer estudioso moderno. Sua edição presenteia o leitor com um texto razoavelmente confiável, porém, de acordo com o próprio autor, muitas falhas e corrupções textuais ainda permanecem não detectadas.

Na década de 1940 é que surgiu na Europa, principalmente na França, um movimento de interesse voltado para *Padres da Igreja*, ou *santos Padres*, e suas obras. Esse movimento foi liderado por Henri de Lubac e Jean Daniélou, e deu origem à coleção *Sources Chrétiennes*, hoje com mais de quatrocentos títulos, alguns dos quais com várias edições. No Brasil, pouco se fez em termos de publicação destes autores antigos. Coube, assim, à editora Paulus a tarefa de organizar alguma destas obras na coleção intitulada *Patrística*. Para a leitura da edição do *Contra Celso* em língua portuguesa, contamos com a tradução de Orlando dos Reis e introdução e notas de Roque Frangiotti, que compõem o volume 20 da referida coleção.

Para a análise dos dados à luz dos referenciais teóricos, nós utilizamos duas traduções do *Contra Celso*: a inglesa, de Henry Chadwick (1953), editado pela *Cambridge University Press*, e a portuguesa, de Orlando dos Reis (2004), pela editora *Paulus*.

Bueno (1967) é muito consciente quanto aos riscos de uma tradução. Ele observa:

[...] uma tradução não é nunca perfeita, não está nunca acabada. É, essencialmente, uma interpretação que tem, sem dúvida, limites objetivos, mas, também, amplo campo subjetivo, como a interpretação de uma obra musical; tanto mais amplo o campo, mais genial é a obra.

É graças às iniciativas de diversos copistas, compiladores e tradutores ao longo do tempo que nossa fonte nos é acessível, mesmo que de forma indireta. É por meio dessas edições e traduções que podemos exercer nosso ofício de historiador e nossa responsabilidade em relação aos nossos contemporâneos, ou seja, efetuando a leitura das diferentes temporalidades – e aqui no nosso caso, a Antiguidade – e fazendo com que o presente seja o que é: “herança e ruptura, invenção e inércia ao mesmo tempo” (CHARTIER, 2009).

Neste sentido, concordamos com Chartier (2009) quando nos diz que a História configura-se como a leitura do tempo e que sua especificidade, dentro das Ciências Humanas e Sociais, “é a sua capacidade de distinguir e articular os diferentes tempos que se acham superpostos em cada momento histórico”. Acreditamos, dessa forma, que a produção dos livros e dos textos – e aí se incluem as cópias, edições e traduções da nossa fonte – “é um processo que implica, além do gesto da escritura, diferentes momentos, diferentes técnicas e diferentes intervenções”. De tal modo, vamos ao encontro das opiniões de Chartier, para quem “as múltiplas variações impostas aos textos pelas preferências e pelos hábitos ou erros dos que o copiaram, modificaram ou corrigiram, não destroem a ideia de que as obras conservam uma identidade perpetuada, imediatamente reconhecível por seus leitores ou ouvintes” (CHARTIER, 2009).



## A REFUTAÇÃO DE ORÍGENES E A DIFERENCIAÇÃO ENTRE CRISTÃOS, JUDEUS E PAGÃOS

Após dissertarmos acerca da transmissão da nossa fonte de pesquisa, o *Contra Celso*, de Orígenes, analisaremos as seguintes questões: Qual o método de escrita utilizado por Orígenes? E, sobretudo, qual o objetivo de nosso autor elaboração do *Contra Celso*?

Diante dessas indagações, é primordial elucidar qual o período em que Orígenes compõe o *Contra Celso*. Toda a discussão acerca da data da obra deve-se iniciar, assim como os dados relativos à sua biografia, por meio da obra de Eusébio, a *História Eclesiástica*. Eusébio nos fala, na passagem 36, 2, do livro VI, que Orígenes compôs os oito livros de sua refutação à obra do epicurista Celso quando contava com mais de sessenta anos, ou seja, após 245.<sup>118</sup> Essa época, na qual Eusébio diz que Orígenes havia “já reunido uma grande experiência com sua longa preparação”, corresponde ao período do império de Filipe, o Árabe (244-249), o qual acreditamos ter sido mais propenso ao cristianismo. Nesse momento, os crentes em Cristo vivenciaram um período de relativa tranquilidade e Orígenes, é provável, deixou-se influenciar por esse ambiente.

As evidências presentes no *Contra Celso* são coerentes com esse relato de Eusébio, o qual aponta o período da confecção da obra num momento anterior à perseguição de Décio, ocorrida em 249. Orígenes, igualmente, relata em sua obra várias passagens que evidenciam o “tempo de paz” gozado pelos cristãos, como no excerto III, 15, o que nos leva a supor que ele pode ter notado uma situação de endurecimento futuro por parte daqueles que perseguiram os cristãos. Orígenes assim se pronuncia na passagem supracitada:

---

<sup>118</sup> Eusébio diz que os comentários sobre o evangelho de *Mateus* e sobre os doze profetas também foram escritos nessa época (*Hist. Ecles.* VI, 36, 2).

Mas é provável que acabe a segurança em prol da vida de que gozam os cristãos, quando novamente os que caluniam de todos os meios nossa doutrina pensarem que a revolta, levada ao ponto em que se encontra, tem sua causa no grande número de crentes e no fato de que eles não são perseguidos pelos governadores como outrora. Pois o evangelho nos ensina a não afrouxar nem nos entregarmos à moleza em tempo de paz, e, na guerra que o mundo nos move, a não perder a coragem e não nos afastarmos do amor que em Jesus Cristo temos ao Deus do universo (*Con. Cels.* III, 15).

Essa passagem pode evidenciar, igualmente, o fato de que no ano de 248, embora os cristãos estivessem vivenciando um período com um pouco mais de tranquilidade, o imperador Filipe foi confrontado com três indivíduos que pretendiam usurpar o seu *imperium*. São eles: Pacatiano, com o exército situado na Panônia; Jotapiano, na fronteira entre a Síria e a Capadócia; e, Urânio Antonino, na Síria, os quais pretendiam requerer o trono romano.

No trecho VIII, 44, por exemplo, Orígenes refere-se ao poder dos mártires, tão eficaz no afastamento dos demônios, isto é, dos inimigos do cristianismo:

[...] como a alma daqueles que morrem pelo cristianismo, gloriosamente libertados de seu corpo pela religião, destruíam o poder dos demônios e faziam fracassar sua trama contra os homens, por essa razão, penso eu, os demônios, reconhecendo por experiência sua derrota e a vitória das testemunhas da verdade, tiveram medo de voltar a se vingar, e assim, até que tenham esquecido os sofrimentos por que passaram, o mundo estará provavelmente em paz com os cristãos. Mas quando eles reunirem seu poder e quiserem, em sua cega maldade, vingar-se ainda dos cristãos e persegui-los, sofrerão ainda a derrota; e então de novo as almas dos fieis piedosos, que por sua religião se desfazem dos seus corpos, destruirão o exército do Maligno.

E no excerto 26, do livro VII, Orígenes evidencia:

E assim como a Providência pôs fim a estas práticas [a dos judeus] que ela não queria mais, da mesma forma deu ao cristianismo impulso cada dia maior, concedendo então a liberdade de se exprimir, apesar dos obstáculos inúmeros opostos à difusão do ensinamento de Jesus no mundo.

Do mesmo modo, no decorrer da obra, Orígenes se refere aos comentários bíblicos que produziu ao longo de sua vida, sobretudo no período em que residia em Alexandria, fato que

também corrobora a nossa hipótese de que o *Contra Celso* foi escrito após esses comentários. Nas passagens 37 e 39 do livro IV, por exemplo, e, também, nas 49, 51 e 60, do livro VI, ele se refere aos seus comentários acerca do *Gênesis*; em VI, 51, aos proferidos sobre *Isaías*; e, em VII, 11, àqueles acerca de *Isaías*, *Ezequiel* e os doze profetas.<sup>119</sup> Tais comentários foram compostos entre 238 e 244, e o comentário sobre a *Epístola aos Romanos*, noticiada nas passagens V, 47, e VIII, 65, foi escrito, provavelmente, durante 244 e 247. Estas referências nos comprovam, mais uma vez, as informações oferecidas por Eusébio, ou seja, que o *Contra Celso* foi confeccionado depois do ano de 247 e antes da perseguição de Décio, em 249.

É sabido, como dito anteriormente, que a ocasião da confecção do *Contra Celso* aconteceu em razão de um pedido de seu amigo e patrono Ambrósio. Há conjecturas, no entanto, acerca da razão principal desse escrito. Afinal, o que levou Ambrósio a fazer essa solicitação a Orígenes? Neumann e Koetschau (*apud* BORRET, 1976) acreditam que tenha sido devido ao milésimo aniversário de Roma (247/48). Provavelmente, houve muita comemoração por causa do jubileu romano: festas religiosas e festividades populares para lembrar aos cidadãos do Império que a grandeza de Roma tinha dependido da boa vontade dos deuses. O trabalho de Orígenes, assim, seria uma resposta a estas celebrações, e aí podemos, mais uma vez, datar o *Contra Celso* em 248 (CHADWICK, 1953). Não há, no entanto, nenhuma referência ao jubileu romano em qualquer lugar do trabalho de Orígenes, logo, não contamos com nenhum argumento decisivo em favor da hipótese compartilhada por Neumann e Koetschau.

---

<sup>119</sup> Orígenes escreve: “Mas o livro do Gênesis não fala das mãos de Deus nem quando Deus forma o homem nem quando o modela [...]” (*Con. Cels.* IV, 37); “[...] em seguida fez crescer do solo toda espécie de árvores formosas de ver e boas de comer, e a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal (Gn. 2, 8-9) [...]” (*Con. Cels.* IV, 39); “[...] basta usar o meu tratado sobre o Gênesis [...]” (*Con. Cels.* VI, 49); “Para explicar o relato mosaico da criação [...]” (*Con. Cels.* VI, 51); “E acima critiquei a interpretação superficial daqueles que afirmam que a criação do mundo se deu numa duração de seis dias, quando citei o texto: *Essa é a história do céu e da terra, quando foram criados.*” (*Con. Cels.* VI, 60); “Entretanto, é preciso saber que o *logos* promete ao justo por Isaías que ainda haverá dias para a restauração em que *o Senhor* mesmo e não mais o sol será *tua luz para sempre, e o teu Deus será o teu esplendor* (Is 60, 19)” (*Con. Cels.* VI, 51); “Nem por isso deixei de, na medida do possível, explicar palavra por palavra os termos incoerentes e totalmente obscuros, como os qualifica Celso, nos comentários de Isaías, Ezequiel e de alguns dos Doze” (*Con. Cels.* VII, 11).

Harnack (*apud* CHADWICK, 1953) rejeitou a tentativa de Neumann para a datação do *Contra Celso* em 248, e preferiu deixar a questão em aberto ao estabelecer o período entre 246 e 248 como a época provável para a confecção dessa obra. Ele, contudo, não acredita – como sugere a passagem III, 15, citada anteriormente – que Orígenes estava escrevendo às vésperas de uma perseguição e que o presbítero já sentia a iminência clara de uma futura repressão aos cristãos. Concordamos, certamente, com a data de confecção proposta pela maioria dos estudiosos do *Contra Celso*, como Chadwick (1953) e Borret (1976), os quais estabelecem a data de 248.

Não parece muito certo afirmar, do mesmo modo, que as celebrações do milênio de Roma tenham sido o motivo da perseguição de Décio. Este imperador pretendia, com suas ações, a restauração da *pax deorum*. De tal modo, qualquer sacrifício como ato de fidelidade ao imperador contribuiria para a concórdia entre homens e deuses e para o alcance da unidade do Império, o qual se encontrava numa época de crise. Concordamos com as declarações de Chadwick (1953) quanto à dificuldade que temos de prever qual foi o efeito que o milênio de Roma provocou nos cidadãos e se esse efeito se estendeu muito para as províncias.

Além de todas as suposições acerca da data correta do *Contra Celso*, é importante esclarecer que esta obra é classificada como uma apologia de língua e expressão gregas. Sabemos, como foi dito no primeiro capítulo dessa dissertação, que as apologias floresceram no século II e foram elaboradas por cristãos cultos, educados nos círculos da *paideia* greco-romana. Tinham a finalidade de esclarecer os governantes acerca de alguns princípios do cristianismo, bem como solicitar a clemência imperial. Objetivavam a defesa da fé perante as autoridades num período em que os adeptos do cristianismo eram alvo de pequenas perseguições, localizadas e esporádicas, perpetradas por uma população enfurecida.

Quando Orígenes compôs seu tratado apologético, em meados do III século, no entanto, podemos ver que o momento é bem distinto daquele vivenciado pelos apologistas do

final do século II. O presbítero vive num contexto propício à expansão cristã, sob o governo de um imperador favorável ao cristianismo, Filipe.

O nosso autor mostra-nos, em seu prefácio, certa relutância ao pedido de Ambrósio, ou seja, em responder às acusações de Celso, pois considerava que as insinuações do filósofo pagão não apresentavam mais fundamentos. Possivelmente, ele se considerava superior ao seu adversário, pois já se encontrava numa fase experiente da vida, com mais de sessenta anos, e possuía ampla formação filosófica e religiosa. Ademais, Orígenes não era um cristão preocupado, como seus predecessores apologistas, em defender a existência legítima do cristianismo diante das autoridades romanas. Para ele, as práticas ou a conduta de vida cristã já eram prova de refutação às calúnias de Celso. Por último, era preciso elucidar para os cristãos quais eram os dogmas que deveriam ser consolidados, para que não caíssem nas armadilhas das heresias, dos judaizantes, ou de qualquer outro adversário que se colocasse no caminho, como “um Celso”, por exemplo, bastante esclarecido a respeito da crença cristã (OTERO, 2003).

Ao escrever sua apologia, Orígenes tinha o propósito, como ele mesmo pronunciou, de esclarecer os leitores “fracos na fé”. Ele profere: “[...] este livro de modo algum foi escrito para fieis crentes, mas para os que não têm qualquer experiência da fé em Cristo, como também para os que, nas palavras do Apóstolo, são fracos na fé [...]” (*Con. Cels.* Prefácio, 6). Já no excerto 28, do livro V, Orígenes nos dá uma ideia melhor de possíveis leitores para quem seus escritos teriam proveito: “Creio, porém, que certos espíritos mais críticos hão de ler este tratado; corro, pois, o risco de propor elementos de especulação mais profunda [...]”.

Conjecturamos, a partir dessas passagens, que o discurso de Orígenes destinou-se, sobretudo, aos segmentos mais intelectualizados, cristãos ou até mesmo não-cristãos. Para Bueno (1967), os escritos de Orígenes interessaram apenas àqueles que fossem capazes de valorizá-lo, logo, foram estudados por autores cristãos como Eusébio de Cesareia, Basílio e

Gregório de Nazianzo, que enxertaram largos extratos em sua *Philocalia*. Provavelmente, o texto de Orígenes teve difusão nos círculos cristãos, mas isso não nos impede de relacionarmos o seu trabalho discursivo com a intensa atividade de pregação realizada em Cesareia, atingindo, de tal forma, “um público mais diversificado, com seus posicionamentos ideológicos” (OTERO, 2003).

Orígenes, além do mais, participou da chamada Escola de Alexandria, que desde o século II formava diversos indivíduos nas letras clássicas e nos ensinamentos das Escrituras, sendo avaliada pelos pesquisadores como um campo de saber de grande expressão cultural. Esse conjunto de fatores levou os estudiosos a concluir que o trabalho apologético de Orígenes destacava-se como o culminar de todo o movimento apologético dos séculos II e III. O que Orígenes nos oferece, no entanto, é muito mais que uma refutação ponto por ponto a um adversário muito bem informado, como foi Celso. Segundo declarou Chadwick (1953), essa apologia também nos auxilia a observar os argumentos que Orígenes teria utilizado numa disputa com pagãos de Alexandria ou Cesareia, e o modo como ele próprio, em sua mente, poderia ser convencido de que o cristianismo não era uma credulidade irracional, mas sim uma profunda filosofia.

Sua composição expõe um conhecimento da cultura grega, dos poetas clássicos e dos sistemas filosóficos contemporâneos a Orígenes, como o neoplatonismo, os métodos especulativos e alegóricos, a história cristã narrada no Antigo e Novo Testamento. Orígenes apresenta uma profunda capacidade exegética do hebraico e uma grande capacidade hermenêutica (OTERO, 2003).

Na verdade, os apologistas estiveram em dívida com os debates entre as várias escolas filosóficas gregas do período helenístico, mesmo que alguns deles tenham se mostrado reticentes quanto à filosofia. O estudo do *Contra Celso*, portanto, não é uma referência apenas para o historiador da Igreja, mas também para o estudioso da filosofia antiga (CHADWICK,

1967). Explicar acerca da dívida que Orígenes possui com a filosofia greco-romana nesse nosso trabalho, no entanto, seria exigir um debate muito amplo, o que nos levaria a enveredar por um caminho que foge à principal discussão nessa dissertação. Limitar-nos-emos a apresentar os principais argumentos utilizados por Orígenes para refutar as acusações de Celso aos cristãos e à doutrina cristã e judaica.

No *Contra Celso*, Orígenes não se restringiu a reivindicar o caráter divino de Jesus e a credibilidade da tradição cristã, ele também mostrou que os cristãos não são crédulos analfabetos e irracionais, como Celso previu. O presbítero se vale do conhecimento filosófico que o pagão possuía e usou-o a seu favor para explicar, de forma racional e inteligente, as doutrinas do cristianismo.

Como comentado anteriormente, a discussão presente no *Contra Celso* lembra um debate entre Orígenes e Celso, como se o último estivesse presente, o que nos leva a crer que o cristão pudesse estar respondendo a qualquer opositor do cristianismo. Para termos uma ideia dessa discussão, em várias passagens, se Celso toma um lado da discussão e adota a visão de certa escola filosófica, Orígenes responde usando os argumentos de outra. Um exemplo disso ocorre no final do livro IV, quando Celso ridiculariza como ingênua a crença de que o povo de Deus é o alvo e o centro da criação e que o mundo foi feito somente para eles. Celso desenvolve, nessa acusação, um ataque acerca da visão de que o mundo existe mais para o bem do homem do que para o dos animais irracionais. Os argumentos de Orígenes, provavelmente, são retirados das ideias decorrentes da Academia, a qual continha uma polêmica contra a doutrina estoica acerca da utilidade dos animais. Segundo o platonismo os animais existiam para o bem da humanidade. Logo, Orígenes contrapõe a acusação de Celso simplesmente com base nos argumentos da Academia.

Essa ilustração do método de Orígenes ajuda a clarificar a sua importância histórica. Apesar de uma aparente oposição à filosofia, ligados ao paganismo e à tradição politeísta,

toda a sua argumentação possui uma abordagem filosófica.<sup>120</sup> Apesar de todo esse aspecto filosófico e intelectual na confecção do *Contra Celso*, não podemos deixar de lado que o principal objetivo de Orígenes era religioso. Por isso, no prefácio da obra, ele sentiu que fosse necessário pedir desculpas aos seus leitores para a realização de uma defesa racional em tudo (CHADWICK, 1967).

O *Contra Celso* traz um aspecto – apologético – do trabalho de Orígenes que divergiu da sua tarefa central de exegese bíblica e crítica textual. Esse trabalho parece não ter influenciado muito a Igreja. Esta absorveu de Orígenes muito mais o trabalho de interpretação bíblica e seus preceitos acerca da vida espiritual e monástica. Na história da luta intelectual entre o paganismo e o cristianismo, no entanto, o *Contra Celso* é de primeira importância, apenas comparável à *Cidade de Deus*, de Agostinho. Para Celso, que compôs sua *Doutrina Verdadeira* em 178, os cristãos pareciam ser estúpidos, tolos, ignorantes e, até, patifes. Orígenes, ao escrever sua apologia setenta anos depois, colocou em condição de igualdade intelectual os pagãos e os cristãos.

De tal modo, ao construir seu trabalho apologético e refutar as acusações de Celso, Orígenes, por meio da literatura, usou de seu poder retórico e estabeleceu a distinção entre os cristãos – “nós” – e os “outros” – pagãos, judeus, judaizante e heréticos. A intenção de Orígenes, com tal empreitada, foi forjar uma identidade cristã em relação às outras alteridades. Como já foi esclarecido em outras passagens dessa dissertação, a época em que Orígenes viveu e escreveu correspondia ao período da Anarquia Militar. Momento este que abalou os fundamentos do Império Romano, sendo considerada uma época de crise. O poder imperial mostrava inquietação, sobretudo com o proselitismo cristão. Os cristãos apareceram como opostos ao gênero humano, desleais, ateus e outras acusações mais, já tratadas no

---

<sup>120</sup> Apesar de ter sido educado na *paideia* greco-romana, Orígenes mostra certa relutância no uso da filosofia, apesar de conhecê-la e usá-la profundamente. No prefácio ele diz: “Paulo viu que a filosofia grega contém razões não desprezíveis, plausíveis aos olhos do grande público, as quais apresentam a mentira como se fosse verdade” (*Con. Cels.* Prefácio, 5).



segundo capítulo desse trabalho. Os documentos oficiais que chegaram até nós nos dão a entender que a opinião pública foi endurecendo em relação aos cristãos à medida que grandes calamidades públicas – das guerras à peste – despertavam convicções de que os deuses estavam encolerizados contra Roma, já que os cristãos ficavam ausentes das práticas dos rituais aos deuses, sendo isso pretexto para a manifestação de repúdio popular contra eles (JONES; PENNICK, 1999).

Logo, foi preciso, e assim fez Orígenes, estabelecer e afirmar uma identidade cristã própria, de modo a apresentar os cristãos como um grupo que possuía crenças e hábitos distintos dos “outros”, não podendo, por isso, serem perseguidos e maltratados.

Protestando contra a primeira acusação de Celso aos cristãos, acerca da clandestinidade do cristianismo e das leis estabelecidas que os cristãos infringiam, Orígenes responde:

[...] se um estrangeiro se encontrasse no meio de citas, que seguem leis ímpias, e não podendo se afastar desse povo por ser obrigado a viver entre eles teria razão, em nome da lei da verdade, que para os citas é uma violação da lei, em formar com aqueles que comungam dos mesmos sentimentos convenções que desprezam as leis instituídas daqueles. Dessa forma, no tribunal da verdade, as leis dos pagãos relativas às estátuas e ao politeísmo ateu são leis de citas ou são mais ímpias que as dos cristãos [...]. Portanto, é razoável formar convenções contra as leis estabelecidas para a defesa da verdade (*Con. Cels.* I, 1).

Nesse trecho da obra é visível o modo como Celso criticou o fato de os cristãos não obedecerem às leis estabelecidas pelo Império, sobretudo porque as motivações de caráter político estavam fortemente imbricadas às de caráter religioso. E como os cristãos não honravam o imperador, não lhe concediam culto, não participavam do exército e não celebravam os banquetes, os banhos e as festividades religiosas junto com o restante da população, foram encarados como ateus e desleais, o que os levou, muitas vezes, ao martírio.

Orígenes, em sua resposta, defende a lei de Cristo e a devoção, se preciso for, de morrer na cruz por ela (*Con. Cels.* I, 8). Frente à racionalidade estabelecida pelo costume, pelas leis, pela tradição, pelo culto imperial e às divindades tuteladas pelo Império e pela sua repetição como condição *sine qua non* da unidade cívica e imperial, o sacrifício dos mártires “significou o tempo e o espaço que eles dispunham para mostrar sua resistência frente à ordem social, política e cultural estabelecida, reinventando concepções e visões de mundo” (OTERO, 2007). Esse testemunho perante os poderes constituídos era necessário para recriar as representações mediante a exposição pública, e enfatizar os códigos que estabeleciam a identidade do grupo cristão.

Podemos identificar, nas palavras de Celso, preocupações em relação aos cristãos, quanto à origem, à formação, às filiações institucionais e à ausência de reconhecimento pelo poder público. Quando na passagem III, 50, Celso acusa os cristãos de ser gente estúpida e inculta, que ignora a cultura helenística, o presbítero responde:

Repara então como nos calunia comparando-nos aos que divulgam seus segredos e pedem esmolas nas praças públicas. Que segredos divulgamos nós? Que fazemos de semelhantes, nós que, lendo textos e explicando-os, exortamos à piedade para com o Deus do universo e as virtudes que reinam com ela, e fugimos do desprezo a Deus e a todos os atos contrários à reta razão? Os próprios filósofos desejariam círculos tão numerosos de ouvintes de suas exortações à virtude. Assim procederam, sobretudo, certos cínicos, que conversavam em público com todos que passavam. Acaso se dirá que estes filósofos se pareciam com aqueles que divulgam seus segredos e pedem esmolas nas praças públicas, porque, em vez de convidar as pessoas consideradas cultas, chamaram para a rua ouvintes que eles reuniam? Não, nem Celso nem qualquer sequazes há de repreender os que julgam ser dever de humanidade propor suas doutrinas mesmo às pessoas simples do povo.

Celso, ademais, zombou dos líderes das comunidades cristãs, referindo-se a eles como gente sem cultura e ignorante (*Con. Cels.* III, 55), no que Orígenes replicou com o seguinte argumento:

Repara também aqui um exemplo de seus sarcasmos contra nossos mestres de doutrina. Eles que procuram elevar a alma por todos os modos ao Criador do universo, provando que é preciso desprezar todas estas coisas sensíveis, passageiras e visíveis, e fazer tudo para obter a comunhão com Deus [...], Celso os compara aos cardadores que vemos nas casas particulares, aos sapateiros, aos pisoeiros, aos homens mais rudes que, para a desgraça dos filhos de tenra idade, solicitaram o serviço de mulheres incultas para que se afastem do pai e dos preceptores e os sigam. Que Celso esclareça bem isto! Mostre, por comparação, se as crianças e as mulheres incultas que abraçam nossa doutrina já tinham ouvido doutrina melhor do que a nossa, e de que maneira afastamos as crianças e mulheres incultas de lições belas e veneráveis para as convidar para piores? Não conseguirá fornecer a prova: muito ao contrário, desviamos as mulheres incultas da impureza, da perversão causada pelas pessoas de suas relações, da loucura do teatro, da superstição [...] (*Con. Cels.* III, 56).

É clara a oposição que Orígenes fez acerca do “mundo” pagão e do cristão em seus escritos. A identidade cristã, de caráter monoteísta, pôde ser construída e desenvolvida no interior das estruturas políticas, sociais e culturais do Império Romano, em contraposição ao sistema de representação politeísta vigente. Enquanto Celso pensa que o cristianismo não trouxe nada de novo para o mundo (*Con. Cels.* I, 4), Orígenes, como cristão, pensa que o cristianismo veio como forma de “salvar” o mundo da corrupção dos costumes, da perversão, da idolatria e da superstição. Em algumas passagens isso fica mais evidente, como no seguinte excerto:

Mas considerando que os discursos que Celso qualifica de vulgares estão cheios de poder à maneira dos encantamentos, vendo estes discursos converterem incontáveis multidões das desordens à vida mais regrada, injustiças em honestidade, timidez e covardia em firmeza levada até o desespero da morte pela religião que eles acreditavam verdadeira [...] (*Con. Cels.* III, 68).

Quando Celso afirma que “aquele que ensina nossa doutrina se conduz como homem ébrio no meio de ébrios, acusando as pessoas sóbrias de estado de embriaguês” (*Con. Cels.* III, 76), Orígenes responde:

[...] nenhum homem moderado que ensina a doutrina cristã é ébrio, e é injúria de Celso indigna de filósofo. E Celso que nos diga que pessoas sóbrias acusamos nós, nós que somos os pregadores da doutrina cristã! Para nós, ébrios são todos os que se dirigem a coisas inanimadas como a Deus. [...] são loucos os que correm aos templos para adorar como deuses as estátuas e os animais (*Con. Cels.* III, 76).

Na tentativa de se defender e de se justificar perante seus algozes, os cristãos, em contraste com o politeísmo greco-romano e em meio a este conflito, deixam transparecer, em seus discursos, atributos que pretendem marcar a diferença no contexto das relações sociais vividas e nas práticas específicas assumidas. Aqui, fica bem evidente a ideia que o presbítero tem acerca do paganismo e daqueles que professam de tal crença. De acordo com as múltiplas declarações de Orígenes em seu *Contra Celso*, o cristianismo tinha como missão o aperfeiçoamento do gênero humano. Ele diz:

[...] nosso objetivo é reformar o gênero humano quer por ameaças de castigo que acreditamos necessários a todos, certamente benéficos para aqueles que devem sofrê-los, quer pelas promessas àqueles cuja vida foi virtuosa, inclusive as da bem-aventurança no Reino de Deus para aqueles que merecem viver sob sua realeza (*Con. Cels.* IV, 10).

E, ainda,

Mas os acusadores do cristianismo não vêem o grande número de homens cujas paixões e devassidão são reprimidas ou cujas características selvagens são suavizadas em razão de nossa doutrina. Para estas pessoas que preconizam o bem comum, era dever confessar seu reconhecimento a este evangelho que por novo método tirou os homens de tantos vícios; e muito mais, era dever dar testemunho, se não da verdade, pelo menos de sua utilidade para o gênero humano (*Con. Cels.* I, 64).

No *Contra Celso* percebemos que Orígenes esforça-se para traçar uma diferenciação entre o que é a cultura e a religião pagãs greco-romana e o que é a verdade e a crença cristãs. Quando Celso introduziu um judeu para falar por ele e fazer acusações aos cristãos e ao cristianismo (*Con. Cels.* I, 28), Orígenes se esforçou de maneira muito mais energética para

refutar as denúncias de Celso, uma vez que o presbítero necessitou traçar tanto a diferenciação existente entre cristãos e pagãos, como mostrar a distinção entre os cristãos e os judeus. Foi preciso evidenciar que o cristianismo, apesar de ter se originado dentro dos círculos judaicos, já havia se apartado do judaísmo e se concretizava como a verdadeira crença, eleita por Deus. O debate doutrinário produzido entre as comunidades cristãs e o papel desempenhado por Orígenes, como uma das lideranças cristãs, fomentaram o controle e a ordenação das doutrinas consideradas ortodoxas e excluíram outras formações que não atendiam a essas características. As representações que Orígenes criou para a identidade cristã se configuram como respostas aos questionamentos de seus contemporâneos: quem são, a quem se adora, como, e qual a sua utilidade.

Neste processo de construção da identidade, as condições sociais e históricas de produção dos discursos e dos sujeitos responsáveis por sua elaboração, foram estratégias discursivas estabelecidas sob categorias profundamente filosóficas e transcendentais, para explicar quem são os cristãos, a quem adoram, suas formas de culto. Em relação aos judeus, os cristãos se diferenciavam, sobretudo, pela crença no Messias, que já havia aparecido ao mundo e no qual alguns judeus não quiseram acreditar.

Os discursos cristãos promoveram a exclusividade de um Deus salvador e uma simplicidade nas formas de devoção e de “piedade para com o Deus supremo e orações ao mesmo” (*Con. Cels.* VIII, 60, 64, 66). Desse modo, excluíram outras práticas como o próprio monoteísmo judaico, tronco originário de sua doutrina. Os cristãos adotaram uma postura mais aberta e universalizante, que contrastava diretamente com o exclusivismo étnico, próprio do pertencimento à comunidade judaica. Em relação a isso, Orígenes argumenta:

Mas a Providência, que outrora dei a lei e em nossos dias o Evangelho de Jesus Cristo, não queria mais que o judaísmo estivesse em vigor; ela então destruiu sua cidade, seu templo e o serviço de Deus realizado no templo pelo culto e pelo sacrifício que ela tinha prescrito. E assim como a Providência

pôs fim a estas práticas que ela não queria mais, da mesma forma deu ao cristianismo impulso cada dia maior, concedendo então a liberdade de se exprimir, apesar dos obstáculos inúmeros opostos à difusão do ensinamento de Jesus no mundo (*Con. Cels.* VII, 26).

O judeu de Celso desdenha os ensinamentos e as palavras de Jesus, proclamando que são “grandes mentiras”, ditas por “arrogância” (*Con. Cels.* II, 7), no que Orígenes replica:

E que o judeu de Celso diga principalmente quais são as “impiedades” de Jesus! Será impiedade renunciar, em sua acepção literal, à circuncisão, aos sábados, às festas, às luas novas, aos alimentos puros ou impuros, e voltar o espírito para uma lei digna de Deus, verdadeira, espiritual, quando aquele que está como embaixador de Cristo soube “se fazer como judeu pelos judeus, a fim de ganhar os judeus”, e “como sujeito à Lei como se estivesse sujeito à Lei, para ganhar aqueles que estão sujeitos à Lei?” (1Cor. 9, 20) (*Con. Cels.* II, 7).

Orígenes combateu a descrença dos judeus em várias passagens do *Contra Celso*, como em I, 13; II, 34, 39, 78; III, 28; e, IV, 22, 31. Ele complementa seus argumentos, dizendo:

Evidente, vendo Jesus não enxergarem quem era ele, ouvindo-o não compreenderam por suas palavras a divindade que nele estava e que ele haveria de transferir aos gentios que tinham fé nele a solicitude de Deus até então reservadas aos judeus. Por isso podemos ver, depois da vinda de Jesus, os judeus inteiramente abandonados, nada possuindo daquilo que outrora lhes parecia sagrado, sequer um sinal da presença da divindade entre eles. [...] mais do que os outros, os judeus, por sua falta de fé em Jesus e por muitos outros ultrajes que lhe fizeram, não só sofrerão o julgamento no qual acreditamos, mas também já o sofreram. Com razão, que povo foi banido de sua própria capital e do lugar reservado ao culto tradicional senão os judeus unicamente? Eis o que sofreram em sua profunda indignidade, não tanto por algum de seus outros pecados numerosos, mas por aquilo que eles ousaram contra nosso Jesus (*Con. Cels.* II, 8).

O presbítero também traçou as linhas de diferenciação que os cristãos possuíam em relação àqueles considerados heréticos, entre eles os judaizantes, que, segundo nossa hipótese, configurou-se como o principal obstáculo à formação da identidade cristã no século III. Com relação a esse assunto, Orígenes se posiciona do seguinte modo:

Celso, porém, me parece ter tido conhecimento de certas seitas que não têm em comum conosco sequer o nome de Jesus. Talvez tenha ouvido falar dos “ofitas” e “caimitas” ou de qualquer outra seita semelhante que abandonou inteiramente Jesus (*Con. Cels.* III, 13).

O cristianismo primitivo teve que se defrontar com seitas distintas, tais como: o docetismo, o montanismo e o gnosticismo. Em oposição e em resposta a tais “desvios”, as lideranças locais promoveram a autoridade da tradição apostólica. Orígenes esclarece acerca da existência de várias seitas em alguns trechos de seu *Contra Celso*, entre eles: III, 10, 12; IV, 2; V, 61, 62, 63; e, VI, 53.

Orígenes, ao refutar as acusações de Celso, bem como as do seu judeu, buscou, com suas respostas, a diferenciação entre cristãos, pagãos, judeus e hereges. Ele postulou uma nova identidade: nem judeus, nem pagãos, mas cristãos (BEAUDE, 1993).

### ORÍGENES: A FIXAÇÃO DE UMA IDENTIDADE CRISTÃ NO SÉCULO III

Diante do que já foi exposto, vimos que os adeptos do cristianismo propuseram e comungaram de práticas estranhas à sociedade pagã. Diziam-se portadores da mensagem divina e da verdadeira crença, recriminando toda a sociedade greco-romana e sua tradição. Ao agirem de tal forma, os cristãos julgaram-se como um grupo superior, difamando e desprezando todo o modo de viver dos pagãos e judeus.

Nessa luta entre representações, traçada entre Orígenes – porta-voz dos cristãos – e Celso – ou qualquer outro opositor do cristianismo, como representante do paganismo – estão em jogo a fixação de uma identidade por meio da marcação da diferença. Para que Celso se visse enquanto um membro da elite pagã greco-romana era preciso que existisse aquilo que

conceituamos como alteridade, e que, no caso de Celso, foram os cristãos.<sup>121</sup> Do mesmo modo, Orígenes, ao estabelecer quem eram os cristãos, como viviam e no que acreditavam, recorreu ao paganismo enquanto aquilo que é diferente de “cristão”. Orígenes fez isso também em relação ao judaísmo, como ficou evidenciado na seção anterior.

As identidades, assim como as representações sociais, são sistemas simbólicos que criam sentido para uma determinada realidade e, também, estão sujeitas a relações de poder, pois elas são impostas e não são facilmente definidas, não convivem em harmonia nesta sociedade, elas são disputadas. A identidade é fabricada em relação à alteridade e vice-versa, logo elas são mutuamente determinadas. As identidades, desse modo, são construídas por meio da marcação da diferença e dependem desta (WOODWARD, 2000).

Orígenes, assim como Celso, se fez portador de uma “normalidade”, para quem pagãos e judeus foram vistos como anormais, exóticos e estranhos. Os membros dos outros grupos e seitas foram marcados com uma carga negativa, enquanto aos cristãos, Orígenes concedeu um peso positivo. É fato que tanto os pagãos quanto os judeus – como “alteridade” em relação aos cristãos – foram primordiais para a fixação de uma identidade cristã. No entanto, o maior obstáculo para a cunhagem dessa identidade, pelo menos para Orígenes, que escreve em meados do século III, foram aqueles indivíduos que se localizavam nas fronteiras entre essas crenças, sobretudo os judaizantes.

Na bibliografia considerada mais tradicional, percebemos que a partir do surgimento do cristianismo o judaísmo passou a ser visto como o horizonte fundador, mas do qual o cristianismo se separa e se despede. O judaísmo, no âmbito da pesquisa exegética, foi o

---

<sup>121</sup> Celso, como membro da elite imperial greco-romana, partilhava de certos costumes, práticas e crenças comuns a todos os participantes deste grupo, isto é, de um modo de vida que, segundo as acepções de Huskinson (2000), designa-se como *cultura de elite* ou *imperial*, mas que podemos chamar, também, de *humanitas*. A *humanitas* representava “os seres humanos que são dignos do nome de homem por não serem bárbaros, nem inumanos, nem incultos” (VEYNE, 1992). Esta era reservada apenas àqueles que possuíam uma cultura literária, filosófica e oratória fundamentada nos valores greco-romanos clássicos. Entre alguns hábitos comungados por este grupo privilegiado, a elite, podemos citar os banquetes, as festividades cívicas, o culto imperial, a ida aos teatros e anfiteatros e o evergetismo. Para uma apreensão mais detalhada acerca dos valores partilhados pela elite greco-romana, ver o artigo de LIMA NETO intitulado “Elites cidadinas provinciais e a cultura imperial no principado Romano” (2010).



contexto que o cristianismo superou, assim como o Novo Testamento superou o Antigo, a graça superou a Lei, o cumprimento superou a promessa (NOGUEIRA, 2010). Ao se privilegiar as divisões didáticas para explicar o contexto greco-romano, judaico e cristão, a historiografia clássica não levou em conta, no entanto, a real interação cultural existente entre os variados grupos que compunham as múltiplas crenças presentes no Império Romano.

Os manuais buscaram, erroneamente, apresentar todas essas tendências religiosas sob um mesmo rótulo, como aconteceu com o *judaísmo* e o *cristianismo*. No caso do judaísmo, buscou-se um padrão, um conjunto de características que definia o que era um “judeu”. Segundo Sanders (1992), o judaísmo “padrão”, também denominado “normativo”, seria composto dos seguintes elementos: monoteísmo e aliança com Deus; Templo e sinagoga; sacrifício e serviço da palavra; e, Escrituras e tradições sagradas.

Essa especificação acerca do padrão do judaísmo apresenta apenas uma estrutura ideal da organização da vida religiosa, mas não diz nada de típico do judaísmo daquele período. O que se afirma é “muito mais a estrutura esperada dos grupos religiosos a partir de uma definição abstrata do que a descrição de grupos concretos” (NOGUEIRA, 2010). Os elementos utilizados para se definir o judaísmo padrão como: santuário central, escritos sagrados, sistema sacrificial, senso de eleições, entre outros, podem ser característicos de várias religiões. E mesmo se fossem elementos constitutivos apenas do judaísmo do período entre os séculos I e III, apresenta-se como uma redução muito grande frente à pluralidade de expressões judaicas da época. De acordo com Nogueira (2010),

O judaísmo padrão incorre no risco de ser tão geral e asséptico que não descreve nenhum grupo, nenhuma personalidade marcante, nenhum texto fundante, constituindo mais um conjunto sistemático de crenças que os exegetas cristãos *esperam* de seus interlocutores judeus.

Tal redução do judaísmo configurou-se apenas na estrutura didática e artificial presente nos velhos manuais, não representando, ao contrário, a realidade, a multiplicidade e a variedade dos grupos existente na época. Podemos citar diversos grupos dentro do judaísmo, como os fariseus, os saduceus, os essênios, os zelotas, os sicários, os betusianos, os samaritanos, os *hassidim*, entre outros, dos quais os estudos tradicionais não fazem um esboço pormenorizado. Contrariamente, tendem a colocá-los todos sob o rótulo de *judeus*.

Assim como o judaísmo, o cristianismo também se apresentou composto por diversas tendências e grupos. Da mesma forma “a própria pregação cristã, o seu anúncio (*kerigma*) é também constituída de variantes e coloridos regionais.<sup>122</sup> De tal modo, “não só os contextos que antecedem o surgimento do cristianismo são distintos, mas também o produto deste”. Tradicionalmente, no entanto, o judaísmo possuía um contexto já muito bem definido, apresentando uma história distinta, com expressões políticas, culturais e religiosas próprias. Por outro lado, temos um contexto greco-romano, com suas respectivas instituições políticas, expressões filosóficas e religiosas. O problema é que estes dois contextos geralmente aparecem na historiografia atuando separadamente, com funções diferentes, quando não contraditórias (NOGUEIRA, 2010).

Os grupos religiosos em interação no Império Romano nem sempre adotaram um comportamento francamente hostil uns pelos outros. Pelo contrário, crenças instituídas em oposição umas às outras, como o cristianismo frente ao paganismo ou ao judaísmo, jamais se mostraram imunes a influências recíprocas. De tal forma, uma análise dos símbolos, rituais e princípios religiosos de matiz cristão, judeu ou pagão não deixa de revelar pontos de contato e de interseção. Pensamos, assim, que a relação entre os sistemas religiosos no Império Romano configura-se como altamente complexo, uma vez que os adeptos dos diversos credos, mesmo quando assumissem uma posição agressiva frente os princípios que “julgam em desacordo

---

<sup>122</sup> Há um tipo de mensagem cristã de *caráter* palestinese, e um tipo de *caráter* helenístico (NOGUEIRA, 2010).

com a crença que professam, não deixam de reter, algumas vezes de modo involuntário, em outras nem tanto, atitudes e valores outrora passíveis de crítica” (SILVA; SOARES, 2010).

Tais constatações nos levam a utilizar o conceito de fronteira, o qual, pensamos ser especialmente útil para se distinguir o teor dos contatos mantidos entre os distintos sistemas religiosos no Império Romano. O conceito de *fronteira* aqui empregado deslocou-se de seu sentido óbvio e moderno de linha de separação entre dois territórios geograficamente localizados, para um campo metafórico, muito mais amplo e, recentemente, bastante utilizado nas Ciências Sociais. A noção de fronteira escapa, a princípio, da definição estritamente geográfica, sem, contudo, abandoná-la por completo. A fronteira, como designa Silva e Soares (2010), é “um espaço estanque e móvel de práticas culturais em interação”. Ao mesmo tempo em que é um obstáculo, a fronteira também é um lugar de passagem, um campo de negociação, um espaço de ação, um definidor de grupos em ação, como bem salientou Guarinello (2010). De tal modo, “é do jogo de negociações ao longo dessas fronteiras que a ordem se reproduz e se altera”.

Para Lieu (2002), a metáfora de uma fronteira, separando “nós” dos “outros”, é central para a discussão moderna de identidades como construção; ainda que reconhecendo em cada fronteira a existência da articulação de poder e de uma possível permeabilidade, num marco de “formação das identidades”. Diante desses pressupostos, consideramos que mesmo as religiões mais zelosas de seu estatuto de pureza não se encontram, absolutamente, protegidas de hibridismos e sincretismos de todos os tipos. Seus adeptos, possivelmente, se moveram num meio marcado pelo pluralismo, assumindo, a todo o momento, papel de intermediários nas trocas culturais.

No período em que Orígenes escreve – meados do III século –, a fé cristã já havia se expandido por todo o Império, penetrando os grandes centros urbanos e, inclusive, a zona rural. Tinha também alcançado os setores mais elevados da sociedade greco-romana. Do

ponto de vista dogmático, entretanto, o cristianismo ainda não contava com uma unidade doutrinal. Orígenes escreve numa conjuntura de crise, já antevendo a adoção de medidas mais rígidas contra o cristianismo pelas autoridades imperiais e o aumento do sentimento anticristão por parte da população em geral, o que nos leva a conjecturar que o autor, quando compôs a obra, tinha como um dos seus principais propósitos resguardar a posição do cristianismo como um credo que não apresentava qualquer ameaça à ordem pública. Para além desse propósito inicial, um outro que ressalta claramente do texto do *Contra Celso* é o de estabelecer uma distância entre o cristão “genuíno” e seus contemporâneos judeus e judaizantes. Por esse motivo, Orígenes não apenas refuta as acusações de Celso, mas procura igualmente advertir os cristãos acerca do perigo das heresias e, sobretudo, acerca do “contágio” judaico dentro da Igreja proporcionado pelos judaizantes.

Diante de um contexto marcado pela existência de comunidades e indivíduos que transitam entre sistemas religiosos distintos, dando margem, assim, a todas as modalidades possíveis de hibridismo religioso, Orígenes intervém no sentido de estabelecer uma linha divisória entre o “nós” – os cristãos que se consideravam os fieis depositários dos ensinamentos de Jesus – e os “outros”, os judeus, pagãos e hereges, convertidos em ameaças constantes à “pureza” da Igreja. Por meio de uma classificação binária responsável por fixar a fronteira entre o “nós” e os “outros”, fronteira esta sempre instável e nunca hermética o suficiente para impedir os deslocamentos de parte a parte, Orígenes ensaia distinguir os cristãos dos judeus nos seguintes termos:

[...] nosso Jesus, ao ver que a conduta dos judeus não era digna dos ensinamentos proféticos, ensinou, por meio de uma parábola, que o “Reino de Deus lhes será tirado e confiado” aos que viriam da gentilidade. É por isso, de fato, que podemos considerar todas as doutrinas atuais dos judeus como fábulas e futilidades – pois não possuem a luz da inteligência das Escrituras – e as doutrinas dos cristãos como a verdade, aptas como são a educar e a exaltar a alma e o espírito do homem e a convencer de que eles

têm uma “cidade”, não neste mundo de certa forma como os judeus da terra, mas no céu (*Con. Cels.* II, 5)

Orígenes estabelece, por um lado, uma suposta homogeneidade entre os cristãos e, por outro, sugere a existência de uma cisão absoluta entre estes e os judeus cujas raízes se conectam com o ministério de Jesus. Podemos afirmar que o autor se encontra imerso num movimento de fixação de fronteiras entre os dois sistemas religiosos, pois antes mesmo de tratar das características que definiriam os cristãos, se preocupa em afirmar a distância que os separa dos judeus. Em seguida, Orígenes refuta a acusação de Celso segundo a qual os cristãos, “como pessoas embriagadas que se agridem a si mesmas, manipularam o texto original do evangelho três ou quatro vezes, ou até mais, e o alteraram para poder opor negações às críticas”. Eis o teor da sua reflexão:

Dentre aqueles que manipularam o evangelho só conheço os partidários de Marcião, de Valentim e, me parece, de Lucano. Reconhecer a verdade disso não constitui razão de queixa contra nossa doutrina, mas contra os que ousaram falsificar os evangelhos. E como não se pode censurar a filosofia por causa dos sofistas, dos epicuristas, dos peripatéticos ou de quaisquer outros defensores de opiniões falsas, tampouco é razão de queixa contra *o verdadeiro cristianismo* a existência daqueles que manipulam os evangelhos e introduzem heresias estranhas ao sentido do ensinamento de Jesus (*Con. Cels.* II, 27, grifo nosso).

Orígenes, ao contestar os argumentos de Celso, ameniza o conflito ideológico existente em sua época entre as diversas comunidades cristãs do Oriente e do Ocidente em prol do argumento de que o cristianismo já se encontrava consolidado em termos doutrinários e litúrgicos, o que de modo algum correspondia à realidade. Partindo-se da hipótese de que as fronteiras entre cristãos e judeus continuaram fugazes até pelo menos o final do século IV, é difícil avaliar a repercussão do esforço de Orígenes em separar o cristianismo do judaísmo ao demarcar as diferenças entre cristãos e judeus. Nesse sentido, o próprio autor admite ter

conhecimento, em seu tempo, da existência de grupos que ocupavam uma posição intermediária entre o cristianismo e o judaísmo, como se segue:

Os que negam a providência não podem ser verdadeiramente filósofos, nem cristãos aqueles que introduzem ficções estranhas desacreditadas pelos discípulos de Jesus. Admitamos enfim que *alguns aceitam Jesus*, e é por isso que eles se gabam de serem cristãos, *mas querem ainda viver segundo a lei dos judeus como a grande massa dos judeus* (Con. Cels. V, 61. Nesta passagem o grifo corresponde às proposições de Celso)

Os denominados judaizantes se encontravam na zona fronteira entre o judaísmo e o cristianismo, convertendo-se, como descrito por Orígenes, numa ameaça para a integridade da Igreja. Na medida em que o cristianismo resulta de uma cisão interna do judaísmo, o problema das relações entre judeus e cristãos remonta às primeiras comunidades formadas sob a inspiração dos seguidores imediatos de Jesus, tornando-se, com o tempo, um agudo problema para as autoridades eclesiásticas, ciosas de impedir o contato dos seus fiéis com os judeus, tidos como uma fonte permanente de “contágio” e de “poluição” em virtude da sua condição de “deicidas” e de povo abandonado por Iavé.

Não obstante esse esforço sistemático de separação executado por bispos, presbíteros e diáconos, mediante o exame das fontes disponíveis para o estudo das relações entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano, é possível constatar uma aproximação entre cristãos e judeus que se estabelece no cotidiano, sobretudo nas regiões externas à Palestina, no território da Diáspora, onde os contatos entre ambos os grupos foi contínuo. Tal constatação nos obriga a reavaliar a trajetória do próprio judaísmo ao longo do Império Romano à luz de uma conexão estreita com o cristianismo. Acreditamos, juntamente com Boyarin (2007a), que a fronteira entre o cristianismo e o judaísmo era apenas uma separação imaginada. Esse ponto de contato entre as duas crenças foi, em realidade, um espaço para a passagem de pessoas e práticas religiosas. Inovações que permearam a passagem da fronteira em ambos os sentidos.

Diante desses pressupostos, acreditamos que Orígenes, por meio do *Contra Celso*, buscou estabelecer uma identidade distinta para os cristãos. Em meio a um contexto de existência de diversos grupos que mesclaram práticas cristãs e judaicas, Orígenes faz uma tentativa de demarcar o que, segundo ele, seria um autêntico cristão. Para tal finalidade, isto é, para estabelecer a identidade cristã, Orígenes se vale daquilo que ele considerava o paradigma, o oposto, o “outro” em relação ao cristianismo, ou seja, o paganismo e, sobretudo, o judaísmo. O judaísmo foi a principal alteridade utilizada por Orígenes para cunhar a identidade cristã. Tudo aquilo situado entre o judaísmo e o cristianismo, quer dizer, todos aqueles grupos que conjugaram preceitos e práticas cristãs e judaicas ao mesmo tempo, tudo aquilo considerado híbrido, foi taxado como judaizante e desprezado por Orígenes. Assim, Orígenes, ao mesmo tempo em que constroi a identidade cristã, distinguindo os cristãos dos pagãos e dos judeus, empreende, igualmente, uma tentativa de estabelecer a ortodoxia e a religião cristã. A prática judaizante foi combatida por Orígenes na tentativa de elaborar a ortodoxia, livre do “contágio” judaico.

O que vai vigorar por muito tempo no Império, como esclarece Silva (2007), “é uma situação sociologicamente multifacetada na qual alguns grupos cristãos sentem-se atraídos pelas tradições e ritos judaicos, não vislumbrando qualquer incompatibilidade entre o espaço da igreja e o da sinagoga, que frequentam indistintamente”. Provas disso foram, por exemplo, o uso da Septuaginta, manuseada tanto por judeus quanto por cristãos, e o uso pelos cristãos de símbolos de origem judaica, os quais foram associados ao cristianismo primitivo, como o peixe, o pão e a taça (SILVA, 2006c).

Disso resulta que o judaísmo e o cristianismo ainda não são, no século III, religiões claramente definidas. Seria anacrônico, como evidencia Silva (2008), falar por essa época em “judaísmo” e “cristianismo” *stricto sensu*, pois estas categorias ainda se encontravam muito

confundidas e mescladas, cabendo aos legisladores da fase final do Império traçar a linha de divisão entre as duas religiões e dizer o que seria ortodoxo e o que seria heterodoxo.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com os nascentes Estados nacionais, em fins do século XVIII, assistimos a uma tentativa de criação de uma coesão social, à luz de um racionalismo positivista. Em troca da grande variedade de línguas, costumes e tradições, o Estado apregoou a homogeneidade. Essa unidade, no entanto, teve que ser inventada e imposta. As abordagens científicas consideradas normativas haviam cunhado o conceito de “pertencimento” (*belonging*) e partiram do pressuposto de que os partícipes de um mesmo agrupamento compartilhavam certos valores os quais eram aceitos como normas de conduta do grupo do qual faziam parte. O desrespeito e violação às regras eram vistos como desvio de comportamento.

Sempre houve, no entanto, muitos protestos e contestações a esse movimento, como o dos anarquistas, de grupos religiosos e das mulheres. Esse processo de resistência persistiu e acentuou-se na década de 1930, mas foi somente a partir da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) que os movimentos sociais conseguiram questionar os fundamentos da homogeneidade como ideal e transformar esse panorama. Assim, a fragilidade do projeto da busca de uma sociedade monolítica foi exposta pelos movimentos dos direitos civis, da emancipação feminina, contra a guerra ou pelos direitos dos jovens, entre outros (FUNARI, 2010).

As Ciências Humanas e Sociais, de tal modo, confrontadas com os horrores do nacionalismo exacerbado que culminaram na Segunda Guerra Mundial – com seus campos de concentração – e como os movimentos sociais, começaram a se interessar pela diversidade no interior das coletividades. Doravante, com o final da Guerra, a UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) propunha a diversidade como valor

humano universal, e diversos intelectuais e teóricos, como Claude Lévi-Strauss, passaram a lidar com a variedade e a fluidez no seio das sociedades.<sup>123</sup>

Em fins da década de 1940 observamos a explosão de múltiplos movimentos sociais, tanto no interior das sociedades ocidentais, como em seu exterior. Os grupos étnicos, muitas vezes discriminados, e as mulheres emergiram como sujeitos. As reivindicações acerca dos direitos civis, de expressão da sexualidade, assim como os contrastes entre os grupos religiosos e políticos, seguiram-se nas décadas posteriores. No âmbito externo, as regiões ainda colonizadas insurgiram-se contra seus colonizadores. Daí em diante, e, sobretudo, a partir da década de 60, a diversidade apareceu como um elemento para justificar as divergências de caráter cultural e político.

Nas últimas décadas, o caráter homogêneo e monolítico das sociedades foi muito contestado, tanto pelo lado teórico, como pelo empírico. A Antropologia, sobretudo, começou a tratar em particular das identidades sociais neste novo contexto de rompimento dos padrões de normalidade. As diferenças começaram a ser evidenciadas e foi possível detectar a fluidez das identidades nos indivíduos e nos agrupamentos humanos. Os questionamentos mais eficazes vieram dos pressupostos teóricos, os quais apregoavam que

As pessoas possuem múltiplas auto-representações, elas comportam-se de diferentes maneiras em diversos contextos, em constante mutação. As noções de norma e desvio variam dentro de um mesmo grupo humano e até para um mesmo indivíduo. Os pertencimentos são múltiplos também. A diversidade cultural não pode ser desvencilhada, também, da noção de diversidade da vida (FUNARI, 2010).

De tal forma, as identidades começaram a ser consideradas em pluralidade e em constante mudança. A teoria social propôs que as identidades eram algo importante e que elas eram fluidas, mutantes e variáveis. Esse movimento influenciou, decisivamente, os estudos do

---

<sup>123</sup> Claude Lévi-Strauss com as obras *Race et Histoire* (1952) e *Lê regard éloigné* (1983) criticou as definições estáticas e rígidas de identidades raciais, religiosas e outras, valorizando, de tal modo, a preservação da diversidade (FUNARI, 2010).

Mundo Antigo, que ainda eram muito caracterizados pelos modelos normativos e pela comparação entre o antigo e o moderno. Os exemplos tradicionais, que tentavam entender a Antiguidade a partir da analogia com as modernas noções de Estado e Nação, foram abandonados. Buscou-se, em substituição, evidenciar as especificidades de cada contexto, priorizando-se as particularidades.

O tema acerca das questões identitárias tem ocupado os historiadores nos últimos tempos, uma vez que estas fazem parte da vivência do momento presente. Encontramo-nos em meio a uma crise identitária, gerada, sobretudo, pelo processo de globalização mundial <sup>124</sup> e pela emergência do multiculturalismo (SILVA, 2004).<sup>125</sup> Diante desse contexto, fica difícil entendermos o mundo tal como ele se encontra, isto é, fragmentado. Geertz (2001) argumenta que num mundo estilhaçado há

um bom número de propostas sendo formuladas sobre a direção que deve tomar o pensamento no tocante à situação emergente: propostas sobre como entendê-la, como conviver com ela, como corrigi-la, ou [...] como negar que ela esteja de fato emergindo. [...] a mais destacada dessas propostas, ou a mais celebrada, de qualquer modo, é, pelo menos num sentido desse termo fabricado e mutável, o *pós-modernismo*. Segundo essa visão, a busca de padrões abrangentes deve ser simplesmente abandonada, como um resto da busca antiquada do eterno, do real, do essencial e do absoluto. Não existem, segundo se afirma, narrativas mestras sobre a *identidade*, a *tradição*, a *cultura* ou qualquer outra coisa. Há apenas acontecimentos, pessoas e fórmulas passageiras, e, mesmo assim, incoerentes. Devemos contentar-nos com histórias divergentes em idiomas irreconciliáveis, e não tentar abarcá-las em visões sinópticas. Tais visões (segundo essa visão) são impossíveis de obter. Tentar obtê-las leva apenas à ilusão – ao estereótipo, ao preconceito, ao ressentimento e ao conflito.

---

<sup>124</sup> Com a globalização observamos que os antigos e sólidos princípios que regiam a classificação social são, a todo o momento e de forma cada vez mais rápida, substituídos por outros, o que gera nos atores/espectadores grandes incertezas e torna-os muito vulneráveis às mudanças que caracterizam a modernidade. Segundo Balandier (1997) os antigos critérios de classificação social baseados na classe social, faixa etária e gêneros se romperam, propiciando um estilhaçamento das diferenciações habituais entre ricos e pobres, jovens e velhos, homens e mulheres.

<sup>125</sup> De acordo com Stuart Hall (2003) o multiculturalismo “refere-se às estratégias políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais”. Este surgiu no contexto marcado pela crise do sistema colonial europeu, pela emergência dos movimentos de independência nacional no pós-guerra, pela superação da Guerra Fria e esfacelamento da União Soviética, e pelo ressurgimento dos problemas étnicos e culturais no Leste Europeu.

O pesquisador antiquista, de tal modo, não está alheio a este processo, pois sua interpretação sobre os acontecimentos da Antiguidade são direcionados a partir de sua experiência na contemporaneidade (FUNARI, 2009). Nós, historiadores, devemos nos assegurar de que não podemos retomar o passado tal como aconteceu. Com o intuito de refletir sobre ele, no entanto, devemos considerar “que o *vemos* sob a influência de nosso próprio momento histórico, valores pessoais e intenções políticas” (FEITOSA; SILVA, 2009).

Percebemos, ademais, que o medo do conflito e o desejo de compreender a sua época perpassam as sociedades ao longo do tempo. E isso não foi diferente no período da Antiguidade, no qual os indivíduos também passaram por situações de inquietação e procuraram compreender o mundo em que viviam, produzindo visões e ideias próprias.

Diante desse nosso pressuposto, percebemos que a Segunda Guerra Mundial e suas consequências – o holocausto e o anti-semitismo – foram responsáveis pelo surgimento dos estudos acerca das relações entre o judaísmo e o cristianismo no Mundo Antigo. Nasceu, assim, a questão acerca de um diálogo mais simpático no tocante às relações judaico-cristãs, surgidas, em parte, a partir da sombra dos campos de extermínio nazistas. Foi a experiência do holocausto que introduziu a urgência em se debater a responsabilidade do cristianismo em relação ao anti-semitismo na Europa moderna.

A compreensão dos estudiosos acerca da interação entre cristãos e judeus no Mundo Antigo, contudo, se baseou, e continuar a residir, fortemente na literatura cristã. Não temos, em contraposição, uma literatura judaica do tipo *Adversus Christianus*, isto é, fontes que nos mostrem qual a opinião e visão dos judeus acerca dos cristãos.

Muito se tem dito que o que retiramos das fontes cristãs do período, sobretudo da literatura anti-judaica, é que tudo não passa de retórica. Num trabalho intitulado *Anti-judaísmo e identidade cristã: uma crítica do consenso acadêmico*, Mirian Taylor (1995) expressa a ideia de que a situação presente em grande parte da literatura cristã anti-judaica

não era real, mas retórica, o que está em confluência com os estudos de Harnack, segundo o qual o caráter retórico dos textos cristãos indica o esvaziamento do antigo judaísmo e o triunfo do cristianismo. As proposições de Taylor, porém, podem levar a um retorno do pensamento de Harnack, despojando os antigos judeus de sua vitalidade. Para esse estudioso e, logo, também para Taylor, a retórica e a realidade estão em perspectivas opostas. De tal modo, a evidência real – acerca das interações – deve ser separada das falsas imagens retóricas criadas pelos escritores cristãos (JACOBS, 2007).

Jacobs (2007) preconiza, todavia, que o estudo das relações judaico-cristãs chegou a um dilema: como podemos reconhecer a real natureza dessas interações se, por um lado, dependemos grandemente da retórica dos textos cristãos? Pode um “judeu real” emergir da retórica dos primeiros cristãos? Tal é a problemática atual de todos os estudiosos do judaísmo e cristianismo antigos, inclusive, o nosso.

A principal premissa das análises que surgiram com a globalização e o multiculturalismo centrou-se no discurso. O discurso, por conseguinte, não reflete o mundo real, mas sim constroi esse mundo. De tal modo, a retórica não pode ser dissociada da realidade, posto que essa retórica produz a realidade (JACOBS, 2007). Assim, estamos de acordo com as afirmações de De Certeau (1999) para o qual não podemos entender os discursos independentes da *prática* que resultam. Numa relação dialética, essa *prática* engloba a própria *produção* da linguagem – ou seja, a produção do discurso –, permitindo a apreensão da própria relação que ela mantém com o seu *outro* e a sua realidade. Ademais, é por meio das *representações* presentes nos discursos fabricados por determinado autor e em dado contexto que a realidade vem à tona. São essas *representações* – entendidas como classificações e divisões – que organizam a apreensão do mundo social como categorias de percepção do real. Elas não são discursos neutros. As *representações* impõem ao outro ou ao grupo do qual é partícipe, a concepção do mundo social (CHARTIER, 1987).

Os comentários bíblicos, os sermões e o *Contra Celso*, de Orígenes, estão repletos de referências como “o que os judeus dizem”, “o que um judeu me ensinou”, “nos que os judeus não acreditam”. Orígenes, de tal modo, é uma fonte riquíssima para reconstruirmos o pensamento cristão da época, ou pelo menos uma de suas vertentes, e sua interação com os judeus e, também, com os pagãos. No período em que Orígenes escreve, os judeus desfrutam de uma legitimidade política e cultural e os cristãos não. As crenças e práticas judaicas, às vezes estranhas aos olhos de um não-judeu, tinham proteção legal. Orígenes, ao produzir o seu discurso, leva em conta a identidade cristã em relação a esta legitimidade judaica, resistindo, cultural e religiosamente, ao Império Romano.

De tal modo, não defendemos a realidade das representações, mas sim como essa realidade cristã foi produzida por meio das representações presentes nos discursos de Orígenes. Cristãos, judeus e pagãos construíram o seu mundo por meio de discursos de resistência e de autoridade. Essas realidades, tanto cristã quanto judaica e/ou pagã, foram produzidas simultaneamente, contestadas e reformuladas

Na dinâmica da produção e fixação das identidades sabemos que esta apenas é possível por meio da alteridade. Orígenes, ao designar o que representava a alteridade em relação aos cristãos – ou seja, os judeus e os pagãos – cunhou uma identidade cristã. A identidade cristã, com Orígenes, foi textualmente construída. De tal forma, tanto o cristianismo – cunhado por Orígenes – como o judaísmo e o paganismo, são processos, construções, obtidas por meio dos textos (LIEU, 2002).

Num mundo que se encontrava em crise e que ainda não tínhamos o judaísmo e o cristianismo como religiões propriamente ditas, Orígenes criou, por um lado, uma homogeneidade, e, por outro lado, uma convicção de naturalidade e imutabilidade, em si mesmo e nos outros. A criação de aparente homogeneidade e imutabilidade parte da ideia de fronteiras. Por meio do conceito de *fronteiras* sabemos que os limites são, por definição

permeáveis, eles são projetados para excluir, mas, como o ponto de contato, eles também oferecem oportunidades não só para a infiltração, mas também para o comércio e negociação. As fronteiras não são estáticas, são dinâmicas, são processos e não regras, são permeáveis e locais de negociação, mesmo quando elas aparecem, são, na verdade, retoricamente afirmados (LIEU, 2002).

No entanto, mesmo no mundo moderno, onde percebemos que a preocupação com as linhas fixas são muito maiores, podemos perceber como isso também ocorreu na Antiguidade, com o exemplo de Orígenes. Antes de se delinear o contorno de uma dada identidade, há antes um processo de seleção. Seleção em relação àqueles definidos como “outros”, ou seja, a seleção de algumas divergências sobre semelhanças reais; e seleção em relação aos definidos como “nós”, que possuem determinadas semelhanças, diferentes e superiores às dos “outros”. Assim, as afirmações de separatividade de Orígenes, em relação aos judeus e aos pagãos, são uma afirmação de identidade mascarada por uma deliberada seletividade.

As fronteiras também envolvem o exercício do poder. E assim fez Orígenes ao impor o que era ser “cristão”, em contraposição ao que era ser “judeu” ou “pagão”. Portanto, seletividade, poder, homogeneidade e mutabilidade são conceitos que norteiam o estudo das fronteiras e das identidades do judaísmo antigo e do cristianismo primitivo na Antiguidade.

As fronteiras foram marcadas em relação ao que se deve comer, ao que se deve vestir, em termos de sexualidade, de linguagem, de práticas cotidianas e, sobretudo, na crença que diferenciava cristãos, judeus e pagãos. Textualmente, isso foi expresso em termos sociais, no entanto, não sabemos até que ponto isso foi praticado na realidade, uma vez que há sempre violação e negociação nas fronteiras. A retórica é que constroi a fronteira como imutável e impenetrável. Diante disso, podemos suspeitar de invasão e penetração real. O medo da penetração das fronteiras, portanto, foi expresso pelos *judaizantes*, considerados, no juízo de

Orígenes, como aquilo que denota *perigo*, que é *impuro*, pois está contaminado e, logo, do qual não se deve manter contato.

A interação “real” entre os adeptos das diversas crenças presentes no Império Romano e a adoção de alguns deles por práticas e costumes de outras crenças, sobretudo a interação social entre o que podemos considerar “judeus” e “cristãos”, gerou os judaizantes. Daí a dificuldade em identificar algo como “judaísmo” ou como “cristianismo” no Mundo Antigo.

De tal modo, concordamos com Boyarin (2007b) que, seguindo as argumentações do teórico David Chidester, afirma que a ideia de formação das religiões devem ser consideradas dentro dos pressupostos que versam acerca da formação das comunidades imaginadas, ou seja, das nações, presente no trabalho de Benedict Anderson.

No caso do “judaísmo” e do “cristianismo”, é nas zonas de contato das fronteiras que encontramos essas “religiões” sendo produzidas. Orígenes, e outros heresiologistas, usaram de sua prática discursiva para traçar aquilo que eles entendiam como “cristão”, “judeu”, “pagão”, “herege”, “judaizante”, e isso porque os limites não estavam dados, estabelecidos, foi preciso criá-los, distinguir o que era o “eu” e o que era o “outro”.

Mesmo depois de Constantino, essa interação social e religiosa vai persistir entre cristãos, judeus e pagãos de diferentes tipos. Com Teodósio II a identidade cristã ortodoxa é habilitada e assistimos o aumento de escritos pertencentes à tradição *Contra Iudaeos*. Este tipo de literatura, juntamente com as leis preservadas no *Codex Theodosianus* e os cânones dos concílios oferece-nos alguns lampejos acerca da realidade social da época, ou seja, a condenação e a tentativa de regular algo que ainda era recorrente, isto é, a mistura entre judeus, cristãos e pagãos de diversos matizes.

Os ideólogos cristãos, no entanto, ao controlarem a transmissão e a tradução dos textos anteriores, não mudaram somente o futuro, mas também o passado, pois o que ainda vemos, apesar dos nossos esforços de historiadores, é, geralmente, apenas o ponto de vista cristão.



O nosso principal objetivo nessa dissertação, de tal modo, foi ver como um indivíduo cristão culto, como Orígenes, percebeu o mundo em que vivia e tentou compreendê-lo. Por meio de seus textos e de sua retórica, Orígenes delineou para si e para os outros cristãos uma identidade própria, ao mesmo tempo em que criou a alteridade em relação a esta identidade, ou seja, “judeus”, “pagãos”, “judaizantes”, “hereges”, etc. Coube a nós, historiadores, todavia, a tarefa de interpretar suas palavras com os instrumentos e ideias ao nosso alcance.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Documentação primária impressa

ATENÁGORAS. *Petição em favor dos cristãos*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.

ORIGEN. *Contra Celsum*. Tradução e notas de Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

ORÍGENES. *Contra Celso*. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

### Obras de caráter teórico

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, M. M. de. O tempo e os outros: ensaio sobre história e alteridade. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 17. p. 7-30, jan./jul., 2004.

AUGÉ, M. Puro/Impuro. In: ROMANO, R. (Dir.) *Enciclopédia Einaudi*, v. 30, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, p.55-73.

BALANDIER, G. *A desordem, elogio do movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BARROS, J. D. A história cultural francesa: caminhos de investigação. *Fênix*, v. 2, n. 4, out./dez., 2005.

- BLOCH, M. *Apologia da história ou O ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BOBBIO, N. Teoria das elites. In: \_\_\_\_\_. *Dicionário de política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991, p. 385-391.
- BOCK, A. M. B.; SPINK, M. J. P. (Orgs.). *O Conhecimento no cotidiano: as representações sociais na perspectiva da psicologia social*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- BURKE, P. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- CARDOSO, C. F. Introdução: uma opinião sobre as representações sociais. In: CARDOSO, C. F.; MALERBA, J. *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000, p. 9-39.
- CARVALHO, F. A. L. Bens culturais e poder simbólico: algumas notas sobre a contribuição de Pierre Bourdieu para o ofício dos historiadores. *Tempos Históricos*, Marechal Cândido Rondon, v. 9, p. 75-116, 2006.
- \_\_\_\_\_. O conceito de representações coletivas segundo Roger Chartier. *Diálogos*, Maringá, v. 9, n. 1, p. 143-165, 2005.
- CASTELLS, M. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e terra, 1999.
- CHARTIER, R. *A história ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- \_\_\_\_\_. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre: Universidade/UFRGS, 2002.
- \_\_\_\_\_. Textos, impressão, leituras. In: HUNT, L. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 211-238.
- \_\_\_\_\_. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, São Paulo, n. 11, p. 173-191, 1991.
- \_\_\_\_\_. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1987.

- DE ROMILLY, J. A Grécia Antiga contra a intolerância. In: DUCROCQ – BARRET, F. (Dir.). *A Intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 31-33.
- DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- DUARTE, G. R.; FROTSCHER, M.; RIBEIRO, S. Práticas culturais e identidades. *Tempos Históricos*, Marechal Cândido Rondon, v. 08, p. 295-307, 2006.
- ECO, U. Definições Léxicas. In: DUCROCQ – BARRET, F. (Dir.). *A Intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 15-19.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ELIAS, N.; SCOTSON, J. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FALCON, F. J. C. História e representação. In: CARDOSO, C. F.; MALERBA, J. (Orgs.). *Representações: contribuições a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papyrus, 2000, p. 41-79.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- \_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1971.
- GEERTZ, C. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- GOUVÊA, M. de F. S. A história política no campo da histórica cultural. *Revista de História Regional*, Ponta Grossa, v. 3, n. 1, 1998.
- HALL, S. *Da diáspora*. Belo Horizonte: Humanitas, 2003.
- HARTOG, F. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- HÉRITIER, F. O eu, o outro e a intolerância. In: DUCROCQ – BARRET, F. (Dir.). *A Intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 24-27.
- HUNT, L. *A nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

- JOFFE, H. Degradação, desejo e “o outro”. In: ARRUDA, A. (Org.). *Representando a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 109-128.
- JOVCHELOVITCH, S. Re(des)cobrando o outro: para um entendimento da alteridade na Teoria das representações sociais. In: ARRUDA, A. (Org.). *Representando a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 69-82.
- LE GOFF, J. As raízes medievais da intolerância. In: DUCROCQ – BARRET, F. (Dir). *A intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 38-41.
- MEDEIROS, P. L. G. Aspectos do poder e do cotidiano em Norbert Elias. *Em tese*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 168-181, jan./jul., 2007.
- NOVO, H. A. Autoritarismo, exclusão e a construção da alteridade. *Dimensões*, Vitória, n. 12, p. 229-234, 2001.
- POCOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Edusp, 2003.
- RÉMOND, R. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.
- RICOEUR, P. Etapa atual do pensamento sobre a intolerância. In: DUCROCQ – BARRET, F. (Dir). *A intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 20-23.
- SCHÜLER, A. *Dicionário enciclopédico de teologia*. Canoas: ULBRA, 2002.
- SÊGA, R. História e política. *História*, Curitiba, n. 37, p. 183-195, 2002.
- SILVA, G. V. da. Representação social, identidade e estigmatização: algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, S. P.; LARANJA, A. L.; SILVA, G. V. (Orgs.). *Exclusão social, violência e identidade*. Vitória: Flor e Cultura, 2004, p.13-30.
- SILVA, T. T. A produção social da identidade e diferença. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 73-102.
- STOPPINO, M. Poder. In: BOBBIO, N; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (Orgs.). *Dicionário de Política*. Brasília: UNB, 1988, p. 933-943.

VAINFAS, R. *Os protagonistas anônimos da história: micro-história*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7-72.

YAVETZ, Z. Intolerância: romanos e gregos, egípcios e judeus. In: DUCROCQ-BARRET, F. (Dir). *A intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 34-37.

WHITE, H. *Meta-história*. São Paulo: Edusp, 1995.

#### Obras de apoio

ALFÖLDY, G. *História social de Roma*. Lisboa: Presença, 1989.

ALMEIDA, J. de S. *Origem e desenvolvimento do cristianismo*. São Paulo: Camille Flamarion, 2002.

ARIÈS, P.; DUBY, G. *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BAYET, J. *La religión romana: historia política y psicológica*. Madrid: Cristiandad, 1984.

BEARD, M; NORTH, J.; PRICE, S. *Religions of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BEAUDE, P. M. *Premiers chrétiens, premiers martyrs*. Paris: Gallimard, 1993.

BENKO, S. *Pagan Rome and early Christians*. London: B.T. Batsford, 1985.

\_\_\_\_\_. Pagan criticism of Christianity during the first two centuries A.D. *Aufstieg und Niedergang Walter de Gruyter*, Berlin, v. 2, p. 1055-1118, 1980.

BERGJAN, S. P. Celsus the Epicurean? The interpretation of an argument in Origen, *Contra Celsum*. *The Harvard Theological Review*, Cambridge, v. 94, n. 2, p. 179-204, 2001.

BETTENSON, H. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: ASTE, 1967.

BLÁZQUEZ, J. M. Los cristianos contra la milícia imperial. La objeción de conciencia em el cristianismo primitivo. *Antigua*, Alicante, p. 1-11, 2006.

\_\_\_\_\_. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra, 1995.

BORGER, H. *Uma história do povo judeu*. São Paulo: Sefer, 1999.

BORRET, M. Introdução. In: \_\_\_\_\_. *Origène, Contre Celse*. Paris: Éditions Du Cerf, 1976.

BOYARIN, D. *Border lines: the partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007a.

\_\_\_\_\_. Semantic differences; or, “Judaism”/ “Christianity”. In: BECKER, A. H.; REED, A. Y. (Ed.). *The ways that never parted: Jews and Christians in late antiquity and the early middle ages*. Minneapolis: Fortress Press, 2007b, p. 65- 85.

BRAVO CASTAÑEDA, G. Sobre las relaciones Iglesia-Estado en el imperio romano. *Gerión*, Madrid, v. 7, p. 323-335, 1989.

BROWN, P.R. L. *Ascensão do cristianismo no ocidente*. Lisboa: Presença, 1999.

\_\_\_\_\_. *El primer milenio de la cristiandade occidental*. Barcelona: Crítica, 1997.

\_\_\_\_\_. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

BUENO, D. R. Introdução, versão e notas. In: \_\_\_\_\_. *Orígenes, Contra Celso*. Madrid: Catolica, 1967.

BURKERT, W. *Antigos cultos de mistério*. São Paulo: USP, 1992.

BUSTAMANTE, R. M. da C. Práticas culturais no império romano: entre a unidade e a diversidade. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: EDUFES/ Mauad, 2006, p. 109-136.

CARDOSO, C. F.; ARAÚJO. S. R. R. de. A sociedade romana do alto império. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: EDUFES/ Mauad, 2006, p. 85-107.

- CHARTIER, R.; CAVALLO, G. *História da leitura no mundo ocidental*. São Paulo: Ática, 2002.
- CHADWICK, H. *A Igreja primitiva*. Lisboa: Ulisseia, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Early Christian thought and the classical tradition: studies in Justin, Clement, and Origen*. Oxford: Oxford University Press, 1966.
- \_\_\_\_\_. Introdução e notas. In: *Origen, Contra Celsum*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.
- CHEVITARESE, A. L. Cristianismo e império romano. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: EDUFES/ Mauad, 2006, p. 161-173.
- \_\_\_\_\_; CORNELLI, G. *Judaísmo, cristianismo e helenismo: ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo antigo*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2007.
- COX, D. The significance of Christianity. *Mind*, Oxford, v. 59, n. 234, p. 209-218, 1950.
- CROSSAN, J. D. *O nascimento do cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- CUNHA, C. M. Missa: compartilhando o pão e a memória. XIV Ciclo de Debates em história antiga: monumento, visão e memória, *Anais*, Rio de Janeiro: LHIA/UFRJ, 2007, p. 1-4.
- DE CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- DE FAYE, E. *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée: sa biographie et ses écrits*. Paris: Ernest Leroux, 1923.
- DUMONT, J. P. *A filosofia antiga*. Lisboa: Edições 70, 1962.
- ELIADE, M. *História das crenças e das idéias religiosas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- ESPINOSA, U. Cómodo y los cristianos: lectura política de las fuentes. *Antigua*, Alicante, p. 1-15, 2004.



FEITOSA, L. M. G. C.; SILVA, G. J. da. O mundo antigo sob lentes contemporâneas. In: FUNARI, P. P. A.; SILVA, M. A. de O. (Orgs.). *Política e identidades no mundo antigo*. São Paulo: Annablume, 2009, p. 209-250.

FELDMAN, S. A. A resistência cultural judaica sob o império romano (final do século I ao IV). In: SILVA, G. V. da (Org.). *Conflito cultural e intolerância religiosa no império romano*. Coleção Rumos da História. Vitória: GM, 2008a, p. 19-29.

\_\_\_\_\_. Entre o imperium e a ecclesia: os judeus no baixo império. XIX Encontro Regional da Associação Nacional de História/SP, *Anais*, São Paulo: USP, 2008b, p. 1-12.

\_\_\_\_\_. Rei ungido a redentor da humanidade: a evolução do conceito de messias. In: SILVA, G. V. da; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. (Orgs.). *As identidades no tempo: ensaios de gênero, etnia e religião*. Vitória: EDUFES, 2006, p. 353-366.

\_\_\_\_\_. De civis romani a nefariam sectam: a posição jurídica da minoria judaica no Codex Theodosianus (séc. IV e V). *Revista da SBPH*, Curitiba, n. 21, p. 7-16, 2001.

FERNANDEZ, S. El discurso verídico de Celso contra los cristianos: críticas de un pagano del siglo II a la credibilidad del cristianismo. *Teologia y vida*, Santiago de Chile, v. 45, n. 2-3, p. 238-257, 2004.

FLANNERY, E. H. *História do anti-semitismo*. São Paulo: Ibrasa, 1968.

FLUSSER, D. *O judaísmo e as origens do cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

FONTETTE, F. *História do anti-semitismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

FOX, R. L. Cultura escrita e poder nos primórdios do cristianismo. In: BOWMAN, A. K.; WOOLF, G. *Cultura escrita e poder no mundo antigo*. São Paulo: Ática, 1998, p. 154-182.

FRANGIOTTI, R. *Cristãos, judeus e pagãos: acusações, críticas e conflitos no cristianismo antigo*. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *História das heresias (séculos I-VIII): conflitos ideológicos dentro do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1995.

- FRANZEN, A. *Breve história da Igreja*. Lisboa: Presença, 1996.
- FREDE, M. Origen's treatise against Celsus. In: EDWARDS, M.; GOODMAN, M.; PRICE, S. *Apologetics in the roman empire*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 131-55.
- FREDRIKSEN, P. What “parting of the ways”? Jews, Gentiles, and the ancient mediterranean city. In: BECKER, A. H.; REED, A. Y. (Ed.). *The ways that never parted: Jews and Christians in late antiquity and the early middle ages*. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 35-63.
- FREND, W. H. C. Early Christianity and society: a Jewish legacy in the pre-constantinian era. *The Harvard Theological Review*, Cambridge, v. 76, n. 1, p. 53-71, jan., 1983.
- FUNARI, P. P. A. Identidades fluídas. In: NOGUEIRA, P. A. de S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (Orgs.). *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2010, p. 11-14.
- GAMBLE, H. Y. *Books and readers in the early church: a history of early Christian texts*. New Haven/London: Yale University Press, 1995.
- GARRAFFONI, R. S.; FUNARI, P. P.; PINTO, R. O estudo da antiguidade no Brasil: as contribuições das discussões teóricas recentes. In: HINGLEY, R. *O imperialismo romano: novas perspectivas a partir da Bretanha*. São Paulo: Annablume, 2010.
- GOLDBERG, D. *Os judeus e o judaísmo: história e religião*. Rio de Janeiro: Xenon, 1989.
- GOMES, F. J. S. As comunidades cristãs da época apostólica. *Phoênix*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 139-156, 1997.
- GONÇALVES, A. T. M. Jogos e festas no alto império romano. In: LIMA, A. C. C.; TACLA, A. B. (Orgs.). *Experiências politeístas: cadernos do CEIA*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 52-62.

\_\_\_\_\_. Os severos e a anarquia militar. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: EDUFES/ Mauad, 2006, p.175-191.

\_\_\_\_\_. Conflito e oposição no alto império romano: um breve balanço historiográfico. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 11, p. 45-63, jan./jul., 2001.

GRANT, R. Eusebius and his lives of Origen. In: \_\_\_\_\_. *Forma futuri*. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino. Torino: Bottega d'Erasmus, 1975.

GRILLO, J. G. C. As relações entre cristãos e judeus no final do século I d. C.: continuidade ou descontinuidade? O testemunho de Atos dos Apóstolos 2, 14-40. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 12, p. 67-87, jul./dez., 2001.

GRIMAL, P. *A civilização romana*. Lisboa: Edições 70, 1984.

GUARINELLO, N. L. *Identidades mediterrâneas*. I Encontro do Laboratório de Estudos do Império Romano: regional Espírito Santo. Vitória: UFES, 2010.

\_\_\_\_\_. Império romano e identidade grega. In: FUNARI, P. P.; SILVA, M. A. de O. (Orgs.). *Política e identidades no mundo antigo*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2009, p. 147-161.

\_\_\_\_\_. Império e imperialismos, realidades antigas e conceitos contemporâneos. In: CAMPOS, A. P. et al. *Os impérios e suas matrizes políticas e culturais*. Vitória: Flor e Cultura, 2008, p. 9-18.

\_\_\_\_\_. O império romano e nós. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: EDUFES/ Mauad, 2006, p. 13-20.

HEINE, R. E. Origen, Homilies on Genesis and Exodus. In: \_\_\_\_\_. *The fathers of the Church*, v. 71, Washington: The Catholic University of America Press, 2002, p. 1-43.

HOFFMAN, M. da S. O domínio ideológico da Igreja durante a alta idade média ocidental. *Historiador*, Porto Alegre, ano 3, n. 1, p. 105-112, jul., 2010.

- HOFFMANN, R.J. *Celsus, On the true doctrine: a discourse against the Christians*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- HORSLEY, R. A. *Jesus e o império: o reino de Deus e a nova desordem mundial*. São Paulo: Paulus, 2004.
- HUSKINSON, J. Elite culture and the identity of empire. In: \_\_\_\_\_. *Experiencing Rome: culture, identity and power in the roman empire*. New York: Routledge, 2000, p. 95-124.
- IZIDORO, J. L. Fronteiras permeáveis e identidades nos cristianismos primitivos: contribuição da História e da Antropologia para o debate contemporâneo sobre as identidades. *Oracula*, São Paulo, v. 5, n. 10, 2009.
- JACOBS, A. S. The lion and the lamb: reconsidering Jewish-Christian relations in antiquity. In: BECKER, A. H.; REED, A. Y. (Ed.). *The ways that never parted: Jews and Christians in late antiquity and the early middle ages*. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 95-118.
- JAEGER, W. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fondo de Cultura Economica, 1961.
- JEFFERS, J. S. *Conflito em Roma: ordem social e hierarquia no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 1995.
- JERPHAGNON, L. *Histoire de la Rome antique: les armes et les mots*. Paris: Tallandier, 2002.
- JOHNSON, P. *História do cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- \_\_\_\_\_. *História dos judeus*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- JONES, D. L. Christianity and the roman imperial cult. *Principat*, Berlin/New York, 1980, p. 1023-1053.
- JONES, P.; PENNICK, N. *História da Europa pagã*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1999.

- JUSTER, J. *Les juifs dans l'empire romain: leur condition juridique, économique et sociale*. Paris: Librairie Paul Geuthner, 1914.
- KERESZTES, P. Marcus Aurelius a persecutor? *Harvard Divinity School*, Cambridge, v. 61, n.3, p. 321-41, jul., 1968.
- KINZIG, W. "Non-separation": closeness and co-operation between Jews and Christians in the fourth century. *Vigiliae Christianae*, Leiden, v. 45, n. 1, p. 27-53, 1991.
- KOCHAKOWICZ, L. Heresia. In: ROMANO, R. (Dir.) *Enciclopédia Einaudi*, v. 12, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, p. 301-325.
- LABRIOLLE, P. de. *La reaction païenne: etude sur la polémique antichrétienne du I au VI siècle*. Paris: L'artisan du livre, 1935.
- LÉVÊQUE, P. *O mundo helenístico*. Lisboa: Ed. 70, 1987.
- LIEU, J. Impregnable ramparts and walls of iron: boundary and identity in early Judaism and Christianity. *New Testament Studies*, Cambridge, n. 48, p. 297-313, 2002.
- LIMA NETO, B. M. Elites cidadinas provinciais e a cultura imperial no principado romano. VIII Encontro Regional da Associação Nacional de História/ES, *Anais*, Vitória: GM, 2010, p. 1-10.
- LINDER, A. *The jews in roman imperial legislation*. Michigan: Wayne State University Press/ Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1987.
- LIVET, G.; MOUSNIER, R. A componente itálica: o império romano. In: LIVET, G.; MOUSNIER, R. (Orgs.). *A Europa: das origens ao início do século XIV*. Lisboa: Europa-América, 1996.
- LYMAN, R. Origen of Alexandria. *The expository times*, Berkeley, v. 120, n. 9, p. 417-427, 2009.
- MARCOVICH, M. Preface. In: MARCOVICH, M. (Ed.). Origenes, *Contra Celsum*, libri VIII. *Brill – Supplements to Vigiliae christianae*, Leiden/ Boston/ Köln, v. 54, 2001.

- MOUSNIER, R. *A Europa: das origens ao início do século XIV*. Lisboa: Europa – América, 1996.
- LIGHTFOOT, J. B. *The apostolic fathers*. London: MacMillan and Co, 1891.
- MACMULLEN, R. *Christianizing the roman empire* (A.D. 100-400). New Haven: Yale University Press, 1984.
- MARROU, H. I.; DANIELOU, J. *Nova história da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- MENDES, N. M. O sistema político do principado. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: EDUFES/ Mauad, 2006, p. 21-51.
- \_\_\_\_\_. Romanização e as questões de identidade e alteridade. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 11, p. 25-42, 2001.
- \_\_\_\_\_; OTERO, U. B. Religiões e as questões de cultura, identidade e poder no Império Romano. *Phoênix*, Rio de Janeiro: Mauad, ano XI, p. 196-220, 2005.
- \_\_\_\_\_; SILVA, G. V. da. As representações do poder imperial em Roma entre o principado e o dominato. *Dimensões*, Vitória, v. 16, p. 241-270, 2004.
- MILLAR, F. The imperial cult and the persecutions. In: REVERDIN, O. (Ed.). *Le culte des souverains dans l'empire romain*. Vandoeuvre-Genève: Fondation Hardt, 1972, p. 145-165.
- MOMIGLIANO, A. *De paganos, judios y cristianos*. México: Fondo de Cultura Economica, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Os limites da helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1975.
- MURACHCO, H. G. Introdução. In: \_\_\_\_\_. *Luciano de Samósata, Diálogo dos mortos*. São Paulo: Palas Athena/USP, 2007.
- NASCIMENTO, G. S. do. *Suplício, martírio e poder no baixo império romano: as representações pagã e cristã sobre o corpo sentenciado*. 2009. Dissertação de Mestrado em

História, Programa de pós-graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009.

\_\_\_\_\_. O Estado romano e a perseguição aos cristãos. In: SILVA, G. V. da. (Org.). *Conflito cultural e intolerância religiosa no império romano*. Vitória: GM, 2008, p.47-57.

NAUTIN, P. *Origène: sa vie et son oeuvre*. Paris: Beauchesne, 1977.

NICOLET, C. O cidadão e o político. In: GIARDINA A. (Dir). *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1992, p. 19-48.

NOGUEIRA, P. A. de S. O judaísmo antigo e o cristianismo primitivo em nova perspectiva. In: NOGUEIRA, P. A. de S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (Orgs.). *Identidades fluídas no judaísmo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume/ Fapesp, 2010, p. 15- 27.

\_\_\_\_\_. O poder da diferença: o judaísmo como problema para as origens do cristianismo. In: FUNARI, P. P.; SILVA, M. A. de O. (Orgs.). *Política e identidades no mundo antigo*. São Paulo: Annablume/ Fapesp, 2009, p.131-146.

OTERO, U. B. Escrita e oralidade: formação de opinião e circulação de ideias entre cristãos. XIV Ciclo de Debates em História Antiga: Monumento, visão e memória, *Anais*, Rio de Janeiro: LHIA/UFRJ, 2007, p. 1-4.

\_\_\_\_\_. *A construção da identidade cristã em Orígenes*. 2003. Dissertação de Mestrado em História, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de pós-graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

\_\_\_\_\_. *A representação do si e do mundo em Orígenes*. 1999. Monografia em História, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

PADOVESE, L. *Origenismo*. Lexicon: dicionário teológico enciclopédico. São Paulo: Loyola, 2003.

PELLISTRANDI, S. *O cristianismo primitivo*. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1978.

PERA, J. P. S. *O antijudaísmo de Justino Mártir no “Diálogo com Trifão”*. 2009. Dissertação de Mestrado em História, Programa de pós-graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009.

\_\_\_\_\_. O conflito judaico-cristão nos dois primeiros séculos: disjunções em meio ao proselitismo e esboço da identidade cristã. In: SILVA, G. V. da. (Org.). *Conflito cultural e intolerância religiosa no império romano*. Vitória: GM, 2008, p. 31-45.

PETIT, P. *A paz romana*. São Paulo: EDUSP, 1989.

PINTO, G. H. R. Os procedimentos classificatórios das religiões greco-orientais. *Clássica*, Belo Horizonte, Suplemento 2, p. 219-225, 1997.

PORTO, V. C. O império romano e as cidades da Judéia/Palestina: um estudo iconográfico das moedas. In: FUNARI, P. P.; SILVA, M. A. de O. (Orgs.). *Política e identidades no mundo antigo*. São Paulo: Annablume/ Fapesp, 2009, p. 107-130.

QUEIROZ, S. *Glossário de termos de edição e tradução*. Belo Horizonte: Fale, 2008.

RAYNER, A. J. Christian society in the roman empire. *Greece & Rome*, Cambridge, v. 11, n. 33, p. 113-123, 1942.

REALE, G. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994.

REED, A. Y. “Jewish Christianity” after the “parting of the ways”. In: BECKER, A. H.; REED, A. Y. (Ed.). *The ways that never parted: Jews and Christians in late antiquity and the early middle ages*. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 189-231.

ROCHA, I. E. *Práticas e representações judaico-cristãs: exercícios de interpretação*. Assis: UNESP Publicações, 2004.

ROSA, C. B. A religião na *Urbs*. In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. da. (Orgs.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: EDUFES/Mauad, 2006, p. 137-160.



- ROUGIER, L. *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*. Paris: Éditions du siècle, 1925.
- RUSSELL, A.G. The Jews, the roman empire and Christianity, A.D. 50-180. *Greece & Rome*. Cambridge, v. 6, n. 18, p. 170-180, 1937.
- SAID, E. *Orientalismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- SANDERS, E. P. *Judaism: practice and belief 63 BCE-66 CE*. London/Philadelphia: Trinity Press, 1992.
- SANZI, E. *Cultos orientais e magia no mundo helenístico-romano: modelos e perspectivas metodológicas*. Fortaleza: UECE, 2006.
- SCHEID, J. *La religion des romains*. Paris: Armand Colin, 1998.
- SELVATICI, M. Considerações sobre história, teologia e pós-modernidade: para um estudo do cristianismo antigo. *Phoênix*, Rio de Janeiro: Mauad, ano XI, p. 188-195, 2005.
- \_\_\_\_\_. Os judeus helenistas e a primeira expansão cristã: questões de etnicidade no livro de Atos dos apóstolos. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 17, p. 227-230, jan./jun., 2004.
- \_\_\_\_\_. Conflitos sociais entre judeus e gentios no Mediterrâneo romano e o cristianismo de Paulo de Tarso. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 12, p. 89-108, jul./dez., 2001.
- SILVA, G. V. da. A formação dos cidadãos do céu: João Crisóstomo e a christon paideia. *Acta Scientiarum*, Maringá, v. 32, n. 1, p. 7-17, 2010.
- \_\_\_\_\_. Prosélitos e judaizantes na legislação imperial do século VI. *Dialogando com Clio*, Rio de Janeiro: Mauad, p. 155-173, 2009.
- \_\_\_\_\_. A condenação dos judaizantes nos concílios eclesiásticos do século IV. *Phoênix*, Rio de Janeiro, v. 14, p. 164-188, 2008.
- \_\_\_\_\_. As relações de sociabilidade entre judeus e cristãos em Antioquia. *Líber Intellectus*, v. 2, n. 2, p. 1-15, dez., 2007.

- \_\_\_\_\_. A masculinização das devotas no século IV d. C.: Eustácio de Sebaste e as tradições heréticas do ascetismo. In: SILVA, G. V. da; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. (Orgs.). *História, mulher e poder*. Vitória: EDUFES, 2006a, p. 40-58.
- \_\_\_\_\_. A redefinição do papel feminino na Igreja primitiva: virgens, viúvas, diaconisas e monjas. In: SILVA, G. V. da; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. (Orgs.). *As identidades no tempo: ensaios de gênero, etnia e religião*. Vitória: EDUFES, 2006b, p. 305-219.
- \_\_\_\_\_. A relação Estado-Igreja no império romano (séculos III e IV). In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: EDUFES/ Mauad, 2006c, p. 241-266.
- \_\_\_\_\_. *Religião e pensamento político no mundo antigo: entre a tradição clássica e a cristã*. Vitória: PPGHIS, 2005.
- \_\_\_\_\_. Política, ideologia e arte poética em Roma: Horácio e a criação do principado. *Politéia*, Vitória da Conquista, v. 1, n. 1, 2001.
- \_\_\_\_\_; SOARES, C. da S. Orígenes e a definição das fronteiras entre o cristianismo e o judaísmo no Contra Celso. *Caminhos da História*, Montes Claros, v. 15.2, 2010.
- SIMON, M; BENOIT, A. *Judaísmo e cristianismo antigo*. São Paulo: Pioneira, 1987.
- SPINELLI, M. A polêmica de Orígenes com o epicurista Celso. In: \_\_\_\_\_. *Helenização e recriação de sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo – séculos II, III e IV*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 79-103.
- TURCAN, R. *The cults of the roman empire*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- VEYNE, P. *O império greco-romano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.
- \_\_\_\_\_. Humanitas: romanos e não romanos. In: GIARDINA A. (Dir). *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1992, p. 281–302.
- WHALE, J.S. Great attacks on Christianity: Celsus. *Expository Times*, Oxford, v. 42, p. 119-124, 1930.

WILKEN, R. L. Judaism in roman and Christian Society. *The journal of religion*, Chicago, v. 47, n. 4, p. 313-330, 1967.

ZAMBON, M. *Porphyre et le moyen-platonisme*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2002.

ZETTERHOLM, M. *The formation of Christianity in Antioch: a social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity*. New York: Routledge, 2003.