

Virtude, perfeição e santidade à luz do pensamento de Justino mártir

Virtue, perfection and holiness in Justin Martyr's works

André Luiz Rodrigues da Silva

Resumo

As origens da literatura cristã foram marcadas pelo ideal de perfeição pelo qual as pessoas que se associavam ao cristianismo encontravam, no martírio, a motivação mais nobre para a sua comunhão mística com Deus. Muitos são os indícios da aproximação conceitual entre os argumentos trazidos pelos autores cristãos e escritores renomados da retórica romana, num cenário que ainda carecia de referências que ultrapassassem as menções aos textos do Antigo Testamento ou as tradições orais oriundas do ensinamento de Cristo e dos Apóstolos. O apelo às virtudes aproxima o cristão que precisa dialogar para se defender nos tribunais estatais, a perfeição ultrapassa os limites socioculturais das classes intelectuais e a santidade alcança status universais, democratizada não pela exigência excessiva sobre o a capacidade do homem se superar, mas pela ajuda que esse obtém do próprio Deus, como fonte de todos os bens e de todas as virtudes. Aplica-se o pensamento dos Padres da Igreja sobre o chamado universal à santidade como uma proposta de análise textual do Sermão da Montanha.

Palavras-chave: Virtudes. Perfeição. Santidade. Justino.

Abstract

The beginning of Christian literature has been accompanied by the ideal of perfection through which people associated to Christianity found in the

martyrdom the most noble motivations for their mystical communion with God. The argumentation built by both Christian Writers and famous Roman Rectors traces back to many common concepts, within a context that lacks references that overwhelmed the oldtestamentary mentions and the oral new-testamentary traditions as those that Jesus and his Apostles had taught. The call to virtue brought the one who needs to dialogue with pagans close to them in order to defend themselves at court. Perfection overstepped sociocultural limits of the high-educated men. Holiness reached universal status, democratized not by tough exigencies of a human capacity to overcome itself, but by the help God offers to him as source of all goods and all virtues. The thought of the Father of the Church about the universal call to holiness is to be updated as a proposal of textual analysis of the Sermon of the Mount.

Keywords: Virtues. Perfection. Holiness. Justin.

Introdução

O tema da santidade de vida ganha dois contextos bastante diferentes no cristianismo primitivo. Até o concílio de Niceia em 325 a presença do mártir define todas as instituições ministeriais e passa a valer como o paradigma para o bom cristão que almejasse cumprir aquilo que havia de mais essencial nos ensinamentos de Cristo. Com o final do período de perseguição, esse modelo é substituído pela vida monástica que concretizará e ditará as normas acéticas do modo como essas regras entraram nos primeiros registros mutualísticos sobre a moral cristã.

Nos primeiros séculos, embora os escritores falem sobre as virtudes, vai demorar para que compreendam um conceito trinitário sobre as virtudes cardeais ou um sentido quaternário sobre as virtudes humanas. Houve momento em que se tratava das virtudes a partir do que se desenvolvia da relação entre o Pai e Filho, como houve momento em que esse assunto dizia respeito à disciplina penitenciarista e à disciplina sacramental, pelas quais os cristãos eram advertidos a crescer no seu percurso de comunhão com Deus.

Abordamos o tema sobre a espiritualidade cristã a partir desse grupo conceitual essencial para a formação da sua identidade, investigando como é possível uma abordagem que aplicar aos ensinamentos atuais algumas informações encontradas nas obras de Justino Mártir. A finalidade é incipiente,

no sentido que apenas pretende levantar os dados e atualizá-los na medida do possível. No fim do texto, propomos uma interpretação original resultante da análise gramatical e literária do Sermão da Montanha.

1. Coerência entre discurso e vida no contexto da retórica

Por muitos anos os manuais da antiga retórica ofereceram aos primeiros autores cristãos referências consistentes e permanentes que, na condição de quem não podia encontrar sólidas doutrinas para além das tradições judaicas, porque o cristianismo ainda não tinha estabelecido um corpo doutrinal próprio, descobriram na Paidéia clássica os pressupostos intrínsecos aos apelos da utilidade e da necessidade da ἀρετή grega ou da *virtus* latina. Se nós nos colocássemos como escritores cristãos no lugar de Inácio de Antioquia e de Clemente de Roma, por exemplo, compreenderíamos o grande desafio que eles precisavam superar, sem que tivessem uma coleção definida de livros neotestamentários ou sem aqueles manuais catequéticos básicos para a moral cristã que os pudessem orientar para a ortodoxia da fé. Os primeiros ensaios para a canonicidade dos textos do Novo Testamento aparecem no fim do segundo século com Irineu de Lião.¹

Nesse sentido, a formação retórica que os Padres da Igreja receberam tem inspirado cada vez mais os interesses da comunidade acadêmica. Há até quem tivesse se perguntado se, durante o período patrístico, a filosofia não teria sido substituída pela pura retórica, já que não teria existido novidades filosóficas nos dois primeiros séculos da era cristã e já que Seneca, morto em 65 d.C., conforme nos recorda Brehier, teria suprimido o pensamento filosófico em nome de fórmulas arbitrariamente ingênuas, ao mesmo tempo que Aristide, renomado orador greco-romano do segundo século, continuava a defender a posição expressa por Platão no Górgias, colocando a educação formal acima daquela filosófica.² Em contrapartida, não nos parece oportuno considerar um juízo que deponha contra a literatura e o pensamento cristão desenvolvido nos dois primeiros séculos sem notar as particularidades deste contexto histórico, como um período que possui características essencialmente próprias, pois o segundo século era marcado pelo arcaísmo, movimento literário encorajado pelo Imperador Adriano (117-138) que academicamente se interessou pelos

¹ IRINEU de Lião, Adv. Haer. III,11,7-9.

² BREHIER, É. Histoire de la Philosophie, p. 417.

escritos antigos em consequência da notável decadência da literatura criativa.³ Outra análise mais recente e criticamente mais apurada tem se levantado para combater a ideia de que, no segundo século, a ausência de novidades criativas tenha sido tão forte, demonstrando como o cristianismo possa ter superado o paganismo e o judaísmo em algumas argumentações, sobretudo em relação à criação *ex nihilo*, à onipotência divina, ao livre arbítrio e ao problema do mal.⁴

Sobre o potencial de inovação e de contribuição filosófica por parte dos cristãos, estudos mais recentes apontam que tanto os Padres Apostólicos quanto os primeiros Padres Apologistas se distanciaram da mera aceitação, repetição e reprodução do que tinham aprendido em seus núcleos de formação a ponto de assumir o protagonismo de uma literatura que haveria de se consagrar milenarmente, contribuindo de maneira definitiva para o desenvolvimento dos costumes de toda a humanidade. Neste sentido, Moreschini afirma que “a novidade fundamental que no séc. II se manifesta é a supremacia, além de econômica e social, mas também cultural, assumida pela parte de língua grega do Império”,⁵ mostrando que os escritores cristãos revelavam uma particular familiaridade com as coordenadas históricas, culturais e filosóficas que deviam combater.⁶ Aqui, ao invés de se rever costumeira e pessimistamente a literatura das origens cristãs como esboço compendiado de sistemas filosóficos clássicos – helenizados para ser honesto – reconhece-se o valor incontestável de textos que sobreviveriam por milênios com a mesma capacidade de inspirar e orientar os seus leitores.

Um curioso momento do diálogo de Justino com o judeu Trifão traz à tona a discussão segundo o ponto de vista de quem queria evitar deixar uma má impressão, talvez seguindo o exemplo de São Paulo ao comentar aos Coríntios que o seu discurso não poderia ser reduzido a argumentações retóricas (1Cor 2, 4). Como Paulo, Justino não apenas admite a excelência das inspirações bíblicas para sua argumentação – entenda-se argumentação bíblica por recurso literário ao Antigo Testamento em confronto com as tradições orais advindas do ensinamento de Cristo e dos Apóstolos – mas também insiste em passar uma impressão de mínima dependência possível do discurso retórico ou filosófico. Vencido pela modéstia, Justino se vê confrontado por Trifão que lhe tece elogios como a quem tenha conquistado o poder das pa-

³ REYNOLDS, L.; WILSON, N., *Copisti e filologi*, p. 27.

⁴ RIST, J. M., *On the original nature of Christian Philosophy*, p. 21-34.

⁵ MORESCHINI, C., *Storia della filosofia patristica*, p. 15.

⁶ MORESCHINI, C., *Storia della filosofia patristica*, p. 21.

lavras hábeis (δύναμιν λόγων τεχνικῶν⁷),⁸ compreendendo, por isso, a arte retórica, sem perder o sentido da piedade de quem preserva a dignidade do temor a Deus (ἄξιόν με;ν θεοσεβείᾳ και; τοῦτο πρόπτει).⁹ Aliás, os escritos de Justino mártir se destacam ligeiramente entre demais obras produzidas nos primeiros séculos pelo fato de harmonizar de modo mais acurado a vida culta com a experiência de fé,¹⁰ as conquistas da medicina da sua época com as concepções judeu-cristãs que norteavam o tema do surgimento da vida,¹¹ a interdisciplinaridade das verdades encontradas ao mesmo tempo pela fé, pela poesia ou pela filosofia.¹²

Se a impressão que Justino queria deixar era de ser independente dos recursos que o igualassem aos oradores do seu tempo, Trifão o corrige, justificando-se pelo fato de reconhecer também tais prerrogativas em Justino. Ora, a própria retórica exortava os oradores a utilizar os *topoi* da modéstia, úteis para conquistar a atenção dos interlocutores e para não tornar o discurso enfadonho. Com a fórmula *ambitiosissimum gloriandi genus est etiam deridere*,¹³ ou seja, pela máxima retórica que ensinava que o jeito mais desejado de se gloriar é, portanto, zombar de si mesmo, Quintiliano, exímio orador do primeiro século, sublinhou que o método mais eficaz de autoelogio se encontrava na capacidade que o orador tinha de fazer de si mesmo a vítima das suas próprias críticas. Esse é o núcleo central de como a virtude era entendida e conservada nos planos dos oradores. O mesmo Quintiliano tinha reservado o vigésimo capítulo do segundo livro da *Institutio Oratoria* para falar sobre a relação entre a virtude e a capacidade retórica. Inicialmente Quintiliano põe em evidência a moralidade daqueles que se dedicam ao estudo dessa arte,¹⁴ até que pudesse chegar à identificação destes dois conceitos, aproximando o comportamento moral e a transmissão das diversas doutrinas na antiguidade.¹⁵ De algum modo, cria-se entre os oradores, entre os filósofos e entre os cristãos regras e juízos inerentes a cada grupo com a função de nortear tanto o que se

⁷ BOBICHON, P., Justin Martyr, p. 336. Consideramos tal obra para todas as referências em grego do Diálogo com Trifão.

⁸ JUSTINO de Roma, Diál. 58, 2.

⁹ JUSTINO de Roma, Diál. 58, 2.

¹⁰ JUSTINO de Roma, Diál. 63,5; 84, 3-5.

¹¹ SILVA, A. L. R., A visão de São Justino sobre a mulher, p. 533.

¹² JUSTINO de Roma, I Apol. 20, 3.

¹³ QUINTILIANO. *Institutio Oratoria*, p. 547.

¹⁴ QUINTILIANO, *Institutio Oratoria*, p. 267.

¹⁵ QUINTILIANO, *Institutio Oratoria*, p. 267.

faz quanto o que se diz, cobrando ao homem antigo coerência entre a doutrina ensinada e o comportamento moral.

Depois de dois mil anos de cristianismo, certamente se tornam inquestionáveis para nós a importância e o valor do critério de antiguidade, pelo qual as tradições cristãs têm defendido as suas doutrinas de fé e de moral. No entanto, para um cristão dos primeiros séculos isso ainda não era um conceito tão definido ou uma referência tão clara. No tempo de Jesus, os anciãos, literalmente aqueles chamados de presbíteros (Mt 46,3: πρεσβύτεροι), tinham alcançado incontestável credibilidade entre os judeus. É possível que no tempo de Justino e de Inácio de Antioquia isso também tenha acontecido entre os assim chamados presbíteros cristãos. Entretanto, como critério de autoridade a opinião dos antigos (δόξαι παλαιῶν¹⁶) passou a perder credibilidade, pelo menos durante algum tempo, por causa do comportamento moral daqueles que ensinavam o que não viviam.¹⁷

Prossequindo com sua reflexão, após ter utilizado a virtude estoica da prudência para ilustrar a coerência entre o agir e o falar retórico, Quintiliano usa a virtude da justiça como exemplo para explicar a origem natural das virtudes. Em sua argumentação, Quintiliano fala sobre virtudes inatas mesmos nas pessoas mais simples como os camponeses e os bárbaros (*rusticis quoque ac barbaris*), assumindo que não é necessária a maturação lógico-filosófica, conceito explicitado na expressão *etiamsi non perfecte* para se alcançar o favor das práticas virtuosas.¹⁸ Note-se que os cristãos exploraram ainda mais este conceito de virtude, condicionando-o ao respeito e ao amor exclusivo à verdade (μόνον τᾶληθῆς τιμᾶν καὶ στέργειν¹⁹), enquanto conseguiam superar as questões socioculturais dos gregos que restringiam a poucos a possibilidade de alcançar a maturação das virtudes em sua completa e perfeita natureza. Nesse sentido, entendemos que tenham sido cruciais as grandes marcas deixadas pelos mártires em suas comunidades de origem. Com a experiência do martírio, não há mais espaço para propostas de exclusão social ou de privilégios entre os líderes cristãos, pois, de fato, o martírio passou a chancelar o lugar devido no quadro da perfeição que precisava ser reconhecido para os pobres e para os ricos, para escravos e livres, para mulheres e homens,

¹⁶ MUNIER, C., Justin, Apologie pour les Chrétiens, p. 128. Consideramos tal obra para todas as referências em grego das Apologias.

¹⁷ JUSTINO de Roma, I Apol. 2, 1.

¹⁸ QUINTILIANO, Institutio Oratoria, p. 269.

¹⁹ JUSTINO de Roma, I Apol. 2, 1.

para jovens e anciãos, já que eram esses que morriam por amor a Cristo sob as maiores pressões e torturas, alcançando nada mais que a maior de todas as maneiras de entrar em comunhão com Deus. A despeito do que ensinavam os antigos filósofos e poetas, podem ser perfeitos todos aqueles que puderem morrer mártir por Cristo: homem, mulher, criança, jovem, adulto, velho, escravo, livre, grego e judeu.²⁰ Coube ao cristianismo, por causa dos seus mártires, promover a compreensão universal que envolve o ideal de perfeição num contexto mais democrático e igualitário.

Tradicionalmente, os gêneros da retórica se dividiam em três formas distintas: a primeira forma era aquela judicial, em que o orador tentava defender uma determinada causa diante do juiz; a segunda era aquela deliberativa, que procurava aconselhar ou desencorajar uma assembleia popular em relação a uma determinada causa; a terceira forma era apresentada pelo gênero epidítico, pelo qual se louvava ou se celebrava uma pessoa.²¹ Em geral, como acredita Quintiliano, as virtudes estão à disposição de todas essas três formas e os oradores deveriam usá-las frequentemente: no momento em que deveria elogiar tinha que se tornar perito das coisas honestas e das coisas torpes (*honestorum et turpium peritus*); a tarefa de persuasão diante de uma causa deveria ser cumprida com o conhecimento perfeito do que é útil (*utilitate perfecta*); seria impossível que o orador chegasse a um juízo verdadeiro, ignorando a justiça (*in iudiciis si iustitiae sit ignarus*).²²

A literatura cristã fez uso dos três gêneros da retórica, porém, o gênero apologético acabou influenciando com maior destaque aqueles textos que chegaram até nós. A apologética é reconhecida como um gênero literário com o qual os cristãos dos primeiros séculos defendiam os confessores e os mártires a quem era vetado judicialmente todo o direito de defesa.²³ Entre os apologistas,²⁴ emerge a tendência de recorrer ao argumento das virtudes, de que se serviam também para ganhar adeptos para a nova religião.²⁵ Portanto, mesmo nesse ambiente apologético, em que os Padres da Igreja são inseridos, colhe-

²⁰ JUSTINO de Roma, II Apol. 12, 4.

²¹ LAUSBERG, H., Elementi di retorica, p. 19-20.

²² QUINTILIANO, Institutio Oratoria, p. 269.

²³ STUDER, B., Apologisti – Apologetica, p. 426.

²⁴ QUASTEN, J., Patrologia, p. 166-223. Entre os nomes dos autores e obras dos apologistas gregos, além de Justino, conhecemos Quadrado, Aristide de Atenas, Aristo de Pela, Taciano o Sírio, Melciade, Apolinário de Hierápolis, Atenagora de Atenas, Teófilo de Antioquia, Melitão de Sardes, Epistula a Diogneto e Pastor de Hermas.

²⁵ QUASTEN, J., Patrologia, p. 428-429.

-se um sincretismo entre as ideias ou os valores do mundo filosófico grego e o ensinamento cristão sobre as virtudes.²⁶

Considerando também que a apologética seguia o modelo literário da *Apologia de Sócrates*,²⁷ o motivo comum que unia os ideais cristãos com aqueles encontrados na literatura pagã era a presença do justo caluniado e perseguido injustamente. O conceito e o efeito desse axioma são mais claros do que o modo como os cristãos decidiram explorar os seus fundamentos, sobretudo na referência escriturística a Jó, o grande justo injustamente perseguido, que inexplicavelmente quase desaparece do cenário literário dos primeiros duzentos anos de cristianismo. Na hora de defender os cristãos injustamente perseguidos pelo Império, o argumento trazido ao juiz tinha mais a ver com a utilidade das virtudes operadas por aqueles que estavam sendo sentenciados do que os grandes exemplos encontrados no Antigo Testamento. De fato, quando por ocasião do *dies natalis* os textos dos tribunais estatais eram lidos nas assembleias litúrgicas, as palavras dos mártires ganhavam tanta credibilidade quanto as Sagradas Escrituras. Foram o sucesso e o renome dessa literatura que deram origem aos atos (*atti*) e às paixões dos mártires (*gesta martyrum*).

2. O uso do mito de Hércules

Embora quase nunca São Justino tenha se preocupado em distinguir conceitualmente as virtudes de maneira que nos permitisse chegar a uma definição mais precisa, ele se demonstrou muito atento em avisar os seus leitores sobre perigo em confundir os vícios com as virtudes. Nesse sentido, afirma:

Xenofonte conta que, ao chegar a uma encruzilhada, vieram ao encontro de Hércules a virtude e a maldade, na forma de mulheres. A maldade estava vestida com roupas finas, tinha rosto atraente e adornado com enfeites, e disse a Hércules que, se ele a seguisse, ela o faria viver sempre no prazer e enfeitado com o mais belo ornamento, semelhante ao que ela usava. Ao contrário, a virtude, com rosto e veste severos, lhe disse: “Se seguirem a mim, não te enfeitarei com beleza ou adorno passageiro e corruptível, mas com enfeites eternos e belos.”²⁸

²⁶ GEYER, B., Die patristische und scholastische Philosophie, p.11-12.

²⁷ STUDER, B., Apologisti – Apologetica, p. 426.

²⁸ JUSTINO de Roma, II Apol. 11, 3-5.

De Xenofonte, os cristãos romanos extraíram um dos termos técnicos mais antigos para se acenar ao conjunto literário das obras dos Apóstolos. A expressão ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων aparece com ou sem o genitivo por 13 vezes²⁹ nos escritos de Justino. A fórmula não é ambígua, pois repetidamente se menciona um conjunto de textos também classificados como evangelhos: “Foi isso que os Apóstolos *nas memórias* por eles escritas, que se chamam evangelhos, nos transmitiram.”³⁰ Comparando com os argumentos que tratam das fontes de Justino sobre os evangelhos, Osborn esclarece que nas obras deste apologeta tais ἀπομνημονεύματα formavam um material possivelmente lido na liturgia da Igreja e se distinguiam das fontes de proveniência oral à semelhança das palavras de Cristo no Sermão da Montanha, como pode ser verificado em *I Apologia* 14. Assim como Xenofonte, ainda segundo Osborn, são Justino também teria usado o termo ἀπομνημονεύματα para designar uma obra singular que lembrasse ao mesmo tempo múltiplos acontecimentos compendiados.³¹

Em relação ao mito de Hércules descrito acima, a interpretação de são Justino adverte que os cristãos também recorriam a textos de origem não bíblica para formular uma espécie de exortação para vida virtuosa com a promessa de uma εὐδαιμονία de caráter incorruptível. Mais uma vez, reconhecemos o fato de ainda não existir uma biblioteca comum especificadamente cristã para balizar todos os ensinamentos que deviam ser apresentados. Ora, são Justino concebe que a conquista da felicidade é uma realidade para quem consegue fugir das seduções aparentes da vida, superando as aflições (σκληρά) e as situações de confusão (ἄλογα), para se tornarem imortais graças à virtude (ἄφθαρτοι τῇ ἀρετῇ).³² O vício quer camuflar as obras da virtude, toda vez que se busca uma razão para desculpar as próprias culpas em Deus ou nas virtudes.³³ Há uma menção muito importante sobre vício e virtude que se aproxima das dificuldades atuais sobre o relativismo moral, uma vez que se espalhava, possivelmente entre a maior parte das pessoas, a ideia de que os atos morais não precisam ser distinguidos entre virtudes ou vícios, sendo comum condicionar a moralidade dos atos à própria consciência subjetiva. São Justino

²⁹ Tal conceito aparece três vezes na *I Apologia* (33, 5; 66, 3; 67, 3) e as demais vezes no *Diálogo com Trifão* (100, 4; 101, 3; 102, 5; 103, 6. 8; 104, 1; 105, 1. 5. 6; 107, 1).

³⁰ JUSTINO de Roma, *I Apol.* 66, 3.

³¹ OSBORN, E. F., *Justin Martyr*, p. 123-124.

³² JUSTINO de Roma, *II Apol.* 11, 8.

³³ JUSTINO de Roma, *II Apol.* 11, 7.

tenta corrigir esse tipo de pensamento.³⁴ Outra vez, a possibilidade de escolher a virtude e renunciar ao vício não está apenas ao alcance do filósofo, que por si só contempla as coisas mais altas, mas também do poeta, do atleta, do cristão e, enfim, de cada homem, se eles cumprirem corajosamente seus feitos, tanto aqueles difíceis quanto os improváveis.³⁵ Essa escolha corresponde também a uma conversão espiritual e a uma mudança de hábitos com relevância moral: deixa-se uma série de condutas consideradas impróprias para se abraçar o autocontrole, a piedade e a partilha dos bens com o próximo.³⁶

Ademais, antecipando os pareceres agostinianos sobre a graça, Justino também intui que o homem não tenha as aptidões necessárias para seguir em frente sem a ajuda da graça de Deus e que para receber essa ajuda é necessário revestir-se de Cristo, despojando-se das más condutas de que se vestia antes.³⁷ Antropologicamente, Justino afirma que todos os seres humanos foram criados por Deus com a capacidade de escolher a verdade, para cumprir o que é reto. A felicidade será alcançada apenas por quem segue esta forma de viver segundo os ditames da própria natureza:

Quer dizer que a filosofia traz felicidade? Eu respondi: Sem dúvida, e somente ela. Ele continuou: Se não houver inconveniente, diz-me o que é filosofia e qual a felicidade que ela produz. Eu respondi: Filosofia é a ciência do ser e do conhecimento da verdade, e felicidade é a recompensa dessa ciência e desse conhecimento.³⁸

Justino compartilha a ideia da filosofia como fonte verdadeira da felicidade e ponto de convergência assim como fazia o médio platonismo em seus modelos que se aproximavam ao pensamento estoico e platônico sobre a virtude como fonte de felicidade.³⁹

Assim, nas origens dos primeiros escritos literários que tentaram nortear uma escala de valores morais a serem seguidos, a literatura penitenciária, além de promover as listas de vícios e pecados, de virtudes e boas obras, precisou motivar a educação para o bom uso da consciência segundo critérios de dis-

³⁴ JUSTINO de Roma, I Apol. 28, 3-4.

³⁵ JUSTINO de Roma, II Apol. 12, 4.

³⁶ JUSTINO de Roma, I Apol. 14, 1-3.

³⁷ JUSTINO de Roma, Diál. 116, 2-3.

³⁸ JUSTINO de Roma, Diál. 3, 4.

³⁹ LILLA, S., *Introduzione al medioplatonismo*, p. 125.

cernimento que foram sendo desenvolvidos ao longo dos anos. Desde o início, os Padres da Igreja, acreditando na transformação e na conversão de todos, se opuseram a compreender que o bem e o mal possuísem um mesmo princípio ontológico, para que Deus pudesse ser glorificado quando alguém fizesse o bem, enquanto o homem fosse corrigido em suas culpas, quando os cometesse algum erro.⁴⁰

Enfim, é possível constatar em Justino o sentido da unidade mística com Deus e da unidade de todas as virtudes. Na busca pela felicidade ou pelas virtudes o cristão na verdade há de se encontrar exclusivamente com Deus em qualquer tentativa que fizer para imitar os bens que lhe são próprios (τὰ προσόντα αὐτῷ ἀγαθά). Se Deus é o prêmio da ação virtuosa, as virtudes se tornam um componente fundamental para a doutrina cristã, tornando-se o modo pelo qual os homens poderiam se unir a Deus.⁴¹ A novidade do cristianismo primitivo transmitido por Justino se traduz na interdependência das virtudes para se alcançar um patamar elevado de perfeição, desobrigando aquele que segue a Cristo de excessos de perfeccionismo, até porque ninguém poderia chegar a tal nível pela própria capacidade, pois só Cristo viveu sem culpa e foi o único justo por excelência.⁴² Desse modo, considerando os limites e as fraquezas humanas, a aquisição de qualquer um dos bens inerentes à verdade estimula o conjunto de todos os outros bens de que ainda se carece, isto é, ninguém é justo senão só Deus,⁴³ mas aquele que recebe de Deus o dom de se tornar justo, por meio de Jesus Cristo, recebe, ao mesmo tempo, todos os demais dons que necessita para crescer.⁴⁴ Nesse sentido, não pode ser justo quem é mentiroso, mas, se se tornou justo, conseguirá todos os favores necessários para também ser verdadeiro, recebendo aquilo que provém diretamente dos atributos divinos, o que, nesse caso, só poderia nascer da justiça e da verdade divinas.⁴⁵

3. As bem-aventuranças e a vocação universal à santidade

Agostinho escreveu um texto sobre o Sermão da Montanha, em que ele tece um comentário sobre a narrativa de Mateus, observando que Jesus leva a

⁴⁰ JUSTINO de Roma, Diál. 133, 2-6.

⁴¹ JUSTINO de Roma, I Apol. 10, 2.

⁴² JUSTINO de Roma, Diál. 17, 3.

⁴³ JUSTINO de Roma, Diál. 5, 4.

⁴⁴ JUSTINO de Roma, Diál. 46, 7.

⁴⁵ JUSTINO de Roma, Diál. 86, 3.

multidão para o alto do monte, a fim de mostrar que a nova aliança inaugurada e celebrada pelo mestre é mais perfeita do que a experiência que o povo de Deus tinha feito com a antiga aliança. A superioridade dos ensinamentos de Cristo poderia ser explicada pela utilidade de sua doutrina para o Reino dos Céus, enquanto a Lei Mosaica tinha sido promulgada apenas para os reinos da Terra. Na perspectiva patrística, da primeira para a segunda lei encontramos o caminho pelo qual todos os homens são chamados a crescer em busca da perfeição.⁴⁶

A perfeição não pode ser confundida com a ilusão ou a pretensão de ter conseguido desempenhar o melhor tempo em uma competição ou ter descoberto a técnica mais eficiente para ser apresentada a uma audiência desprovida de tal recurso. Como vimos ainda há pouco, o martírio já tinha sido responsável pela superação de qualquer tipo de exclusivismo no que diz respeito à perfeição cristã. O jeito mais adequado de se viver a perfeição cristã não é compatível com o espírito de competição nem com o desmerecimento daqueles valores mais simples e ordinários. A perfeição cristã prevê um amadurecimento de vida que requer resignação, humildade e propósitos de crescimento que impulsionam homens e mulheres a superar seus próprios limites, confiando na graça de Deus que os santifica.

Neste sentido, lemos as clássicas palavras sobre as bem-aventuranças:

Vendo ele as multidões, subiu à montanha. Ao sentar-se, aproximaram-se dele os seus discípulos. E pôs-se a falar e os ensinava, dizendo: Bem-aventurados os pobres em espírito, porque deles é o Reino dos Céus. Bem-aventurados os mansos, porque herdarão a terra. Bem-aventurados os aflitos, porque serão consolados. Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados. Bem-aventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia. Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus. Bem-aventurados os que promovem a paz, porque serão chamados filhos de Deus. Bem-aventurados os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus. Bem-aventurados sois vós, quando vos injuriarem e vos perseguirem e, mentindo, disserem todo mal contra vós por causa de mim. Alegrai-vos e regozijai-vos, porque será grande a vossa recompensa nos céus, pois foi assim que perseguiram os profetas, que vieram antes de vós (Mt 5,1-12).

O tema sobre a vocação universal à santidade evidencia características

⁴⁶ AGOSTINHO, O Sermão da Montanha, Livro 1,1.

importantes da teologia patrística que se cruzam pelos rumos históricos traçados pela Eclesiologia, pela Antropologia e pela Teologia da Graça. Ainda é cedo e não é o lugar apropriado para que Justino possa escutar a pregação movida pelos ânimos donatistas que propunham uma divisão mais profunda entre a parte boa e a parte má dentro da Igreja, confundindo a moralidade dos atos humanos com o dinamismo interior próprio do Corpo de Cristo, sempre íntegro, sempre santo. De fato, aquilo que o maniqueísmo confundiram em uma mesma natureza, os donatistas dividiram na igreja e os pelagianos na vontade.⁴⁷ Ora, a nota da santidade da Igreja já existe nas obras de Justino. Segundo o apologista, a Igreja é um povo sempre puro apesar dos seus membros.⁴⁸ A dimensão antropológica em que o tema da santidade é proposto parte costumeiramente da hermenêutica judeo-cristã das narrativas da criação, onde a queda de Adão e Eva, por causa do pecado, se transformou em um argumento indeclinável, pelo qual não se prescinde de uma natureza isenta de falhas e limites para se chegar à condição de perfeição à qual Deus nos quer conduzir.⁴⁹ Enfim, o modo de compreender a Teologia da Graça assume características embrionárias em relação às sucessivas formulações agostinianas contra Pelágio e contra os seus apoiadores. Justino dizia: “Com efeito, ser criados no princípio não foi mérito nosso; mas agora ele nos persuade e nos conduz à fé para que sigamos o que lhe é grato, por livre escolha, através das potências racionais, com que ele mesmo nos presenteou.”⁵⁰

Atualmente, a liturgia da Solenidade de Todos os Santos⁵¹ nos sugere que o tema da vocação universal à santidade está presente na boca de Jesus, sobretudo nas palavras dirigidas à multidão durante o Sermão da Montanha, propostas a partir da versão de Mateus. Há de se entender, antes de tudo, que o uso litúrgico dessas palavras denota uma vocação que compreende exatamente todos os elementos introduzidos acima, de modo que, sem uma adequada contextualização dos problemas básicos de eclesiologia, de antropologia e sobre a graça, resultam insuficientes, confusos e aleatórios os argumentos a favor da santidade universal.

A primeira impressão que temos é causada pela análise literal do texto e de suas traduções, sobretudo em relação às diversas repetições de *ὅτι* que, nas

⁴⁷ SVENSSON, M., Variaciones sobre el mal en san Agustín, p. 65-78.

⁴⁸ JUSTINO de Roma, Diál. 119, 3.

⁴⁹ JUSTINO de Roma, Diál. 88, 4-5.

⁵⁰ JUSTINO DE ROMA, I Apol. 10, 4.

⁵¹ CNBB, Evangeliário, p. 574-575.

9 advertências de bem-aventuranças, condiciona as sentenças subordinadas ao entendimento das suas respectivas orações principais. Sendo assim, por exemplo, quando lemos “bem-aventurados os pobres em espírito, *porque* deles é o reino dos céus”, segundo critérios puramente gramaticais, é indispensável esclarecer se o leitor entendeu o que diz a oração principal e como isso se articula com a informação transmitida pela subordinada. Em grego se diz *μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι*, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.⁵²

A formulação do texto prevê figuras de linguagem importantes. Em primeiro lugar, em função do zeugma⁵³ muito comum do verbo εἰμι na oração principal, fica a critério do leitor a percepção de qual sejam o tempo e o modo verbal mais adequados a serem compreendidos por detrás dessa figura de linguagem. Sigamos, a princípio, a solução mais simples, usando o presente do indicativo para construirmos, pelo menos, uma sentença mais clara e completa. Em segundo lugar, levando em consideração que também houve uma inversão simples denominada anástrofe⁵⁴ entre o predicativo do sujeito e o sujeito, a informação básica que temos é οἱ πτωχοὶ μακάριοι εἰσὶν, de modo que a sentença “os pobres são bem-aventurados” deve ser, no inteiro versículo, a informação de maior relevância, a que não se deve opor qualquer outra válida interpretação.

Em terceiro lugar, ainda dentro da perspectiva gramatical ou retórica, segue a direção exortativa, isto é o *concilium*,⁵⁵ em que todo o discurso das bem-aventuranças se enquadra. Dito isso, ao invés de escolher pelo presente do indicativo, o presente do subjuntivo se acomoda com mais eficiência e razoabilidade à estrutura linguística de uma ordem a ser dada. Isso nos leva a compreender que as palavras que saem da boca de Jesus podem expressar o desejo de que os pobres em espíritos sejam também bem-aventurados, como indicaria a frase que simulamos com as palavras οἱ πτωχοὶ μακάριοι ὄσιν.

Devemos imaginar que esse discurso cria uma interação natural entre Jesus e os seus interlocutores que, por sua vez, compreendem que há uma ordem moral sendo construída. Nesse sentido, há outro recurso retórico a ser decifrado. Assim, em quarto lugar, a prosopopeia⁵⁶ introduz elementos abstratos de modo personificado, muitas vezes com o objetivo de estimular o interlocutor a seguir um conselho ou uma ordem. Na hora em que Jesus escolhe exortar os

⁵² NESTLE, E.; ALAND, K., *Novum Testamentum Graece*, p. 8.

⁵³ LAUSBERG, *Institutio Oratoria*, p. 172.

⁵⁴ LAUSBERG, *Institutio Oratoria*, p. 180.

⁵⁵ LAUSBERG, *Institutio Oratoria*, p. 50.

⁵⁶ LAUSBERG, *Institutio Oratoria*, p. 236.

seus interlocutores, ele abre mão de um imperativo direto, optando por uma estrutura impessoal marcada pela prosopopeia. Não abre mão de dirigir conselhos e ordens aos que o ouviam. Quer, todavia, que não se constringam ao ouvir aquilo diretamente. Decerto, se ouviam μακάριοι οἱ πτωχοί precisavam estar bastante desatentos para deixar de compreender que aquele era um discurso pessoal, voltado para cada um e para todos que estavam naquele lugar. Se ouviam com atenção μακάριοι οἱ πτωχοί percebiam o que ainda precisavam alcançar para se tornarem santos. Era como se Jesus lhes tivesse advertido πτωχοὶ, μακάριοί ἐστε (pobres, sede bem-aventurados) ou até mesmo μακάριοι, πτωχοὶ ἐστε (bem-aventurados, sede pobres). Para aqueles que talvez não tivessem ouvido com atenção nem tivessem entendido para quem aquelas palavras eram úteis, Jesus haveria de esclarecer, no versículo 11, dizendo μακάριοί ἐστε.⁵⁷

Sem as figuras de linguagem e sem as subordinadas, podemos destacar todas as orações principais para identificar o núcleo central da mensagem das bem-aventuranças. No versículo 3: οἱ πτωχοὶ μακάριοι εἰσὶν / ὧσιν (os pobres são / sejam bem-aventurados). No versículo 4: οἱ πενθοῦντες μακάριοι εἰσὶν / ὧσιν (os que choram são / sejam bem-aventurados). No versículo 5: οἱ πραεῖς μακάριοι εἰσὶν / ὧσιν (os mansos são / sejam bem-aventurados). No versículo 6: οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην μακάριοι εἰσὶν / ὧσιν (os que têm fome e sede de justiça são / sejam bem-aventurados). No versículo 7: οἱ ἐλεήμονες μακάριοι εἰσὶν / ὧσιν (os misericordiosos são / sejam bem-aventurados). No versículo 8: οἱ καθαροὶ μακάριοι εἰσὶν / ὧσιν (os puros são / sejam bem-aventurados). No versículo 9: οἱ εἰρηνοποιοὶ μακάριοι εἰσὶν / ὧσιν (os que promovem a paz são / sejam bem-aventurados). No versículo 10: οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης μακάριοι εἰσὶν / ὧσιν (os que são perseguidos por causa da justiça são / sejam bem-aventurados). No versículo 11: μακάριοί ἐστε (vós sois / sede bem-aventurados).

Este tipo de análise estabelece argumentos mais precisos para a Teologia sobre a vocação universal à santidade. Em primeiro lugar, a proposta de santidade é construída da mesma maneira tanto para aquele que persevera diante do sofrimento, para aquele que eventualmente já tiver alcançado algum grau de perfeição, quanto para os mais vulneráveis, que estão às margens do caminho. Assim como Deus faz nascer o Sol sobre bons e maus ou descer a chuva sobre justos e injustos (Mt 5,45), a sua Palavra é dirigida a todos os homens em vista

⁵⁷ NESTLE – ALAND, *Novum Testamentum Graece*, p. 9.

da santificação de cada um. Em segundo lugar, as bem-aventuranças ilustram a rica variedade de meios pelos quais somos santificados, demonstrando que os propósitos da vida cristã são efetivamente realizáveis e estão ao alcance de todos, não apenas por não se desgastarem sob o peso de exigências desumanas ou tortuosas, mas sobretudo por causa das infinitas chances que Deus faz multiplicar diante de nós para voltarmos o nosso coração a Ele e ao próximo. Em terceiro lugar, entra-se em um processo de amadurecimento e crescimento contínuo, quando, em vista de um já conquistado aperfeiçoamento de uma dimensão da vida cristã, o fiel se sente convidado a rever outras áreas de sua vida que ainda não tinham sido aperfeiçoadas. Desta forma, os pobres, para serem ainda melhores do que são, devem se tornar puros, enquanto os puros não conseguem progredir na perfeição, sem se tornarem pobres. Em quarto lugar, quando esses, porventura, sentirem que se conformaram a uma dessas bem-aventuranças segundo o grau máximo de suas potencialidades, evitam, por causa da interdependência que as demais bem-aventuranças produzem, qualquer pretensão ou arrogância que comprometa a santidade, enchendo-se, acima de tudo, de gratidão diante do mérito conquistado e de humildade diante da falha cometida.

Deixamos para o último lugar o argumento por nós classificado como da incondicionalidade, capaz de nos levar à compreensão que, até então, consideramos mais alta e mais importante sobre a santidade. No texto narrado por Mateus impreterivelmente está Jesus de um lado com seu amor misericordioso e incondicional enquanto nós estamos do outro lado, trazendo erros e acertos, vivendo a paz ou o pecado. As incalculáveis chances que temos de chegar até Jesus para nos assentarmos ao lado dele no alto conforme a sua promessa se condensam em uma vocação gratuita ou em um chamado incondicional, pois Deus nos destinou em Cristo a sermos santos e irrepreensíveis diante dele desde antes que o mundo fosse criado (Ef 1,4).

Não é incondicional porque define padrões, pois não os define, nem o é porque estabelece escalas de preferência ou de preteribilidade, já que ama os seus como são, mas o é por ser este o único jeito com o qual ele sabe nos chamar. Cuida-se de uma vocação que a todos edifica e congrega, não de um diagnóstico para saber quem deve ficar abandonado ao lado dos castigados nem de um juízo com sentença de favorecimento aos melhores. Se fosse um diagnóstico, Jesus estaria interessado em descrever os nossos erros passados. Se fosse uma sentença, não haveria mais chances, apenas a pena. Na verdade, estamos diante de um chamado incondicional.

A teoria da unidade das virtudes, conforme o pensamento moral de Justino, nos ajuda a estender, sobre as bem-aventuranças, o elemento hermenêutico que as enquadra no universo incondicional da santidade, de modo que os conceitos apresentados em cada oração principal não se contradigam, não se sobreponham, não se desvinculem nem entre si, nem tampouco em relação às orações subordinadas. Cada enumeração representa um núcleo de perfeição que se completa com aquilo que segue ou com aquilo que já tinha sido dito antes. Se ainda não tiver sido possível alcançar a pobreza a que se espera, a vocação à simples bem-aventurança constrói meios compatíveis para a realização do que se carece.

Assim como qualquer parte das bem-aventuranças, a palavra μακάριοι sozinha já sai da boca de Jesus para os seus ouvintes com a força ou *virtus* de transformação inerente à graça que amadurece aquele único e mesmo desígnio, isto é, a santificação definitiva que consiste na comunhão eterna com Deus. Neste sentido,

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por ser bem-aventurado (9 vezes).

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por ser feliz.

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por ser pobre

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por ser pobre em espírito.

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por possuir o Reino dos Céus (2 vezes).

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por chorar.

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por encontrar consolação.

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por ser manso.

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por herdar a terra.

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus ter fome de justiça.

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por ter sede de justiça.

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por satisfazer seus anseios.

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por ser misericordiosos.

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por alcançar misericórdia.

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por ser puro.

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por ser puro de coração.

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por ver Deus.

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por promover a paz.

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por ser reconhecido como filho de Deus.

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por ser perseguido (2 vezes).

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por ser perseguido por causa da justiça.

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por ser injuriado.

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por outros falarem todo mal contra si por causa de Cristo.

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por outros mentirem sobre si.

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por se alegrar.

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por exultar.

Alguém chega à santidade e à comunhão com Deus por ser grande a recompensa dele nos céus.

Os profetas fizeram-se santos antes de nós.

Os profetas fizeram-se santos por meio da perseguição que sofreram.

A tendência é que se busque umas dessas características mais do que outras, quando se condiciona a santidade aos merecimentos dos próprios esforços ou a comparações infundadas. O que fez para ser santo aquele que foi perseguido ou aquele que chora ou aquele que foi reconhecido como filho de Deus é exatamente a mesma coisa que fez aquele que promoveu a paz, ou seja, reconheceu no que lhe era próprio o chamado que Deus lhe fazia para a santidade.⁵⁸ Se, de alguma forma, houver mais dignidade em ser manso do que no fato de chorar, não se chega ao primeiro sem a conquista do segundo. Nesse sentido, Justino reconhecia a unidade das virtudes para o crescimento e o aperfeiçoamento moral e espiritual dos cristãos.

Conclusão

O fundamento moral para a santidade de vida no tempo de Justino reflete um conteúdo essencial do ensinamento cristão antigo sobre a perfeição dos atos morais que se pautava pela obtenção e pela prática das virtudes de modo tão razoável e factível, que mais pessoas se sentiam estimuladas a acolher aquele ritmo próprio conduzido pela experiência da fé cristã. Tendo nascido de Deus, as virtudes eram recebidas pelos cristãos como um modo de se assemelhar a Cristo e de se participar da comunhão mística com Deus. Enquanto a perfeição é um bem estabelecido para o crescimento constante, progressivo e mútuo, a santidade é entendida como uma conquista da graça que abrange todas as pessoas com os auxílios contínuos do favor divino. Recuperar essas

⁵⁸ LG 5.



informações do jeito como Justino e outros Padres da Igreja as descreveram consiste em atualizar os conceitos mais nobres que o Concílio Vaticano II recuperou com o conceito de vocação universal à santidade.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO. **O Sermão da Montanha e Escritos sobre a fé**. São Paulo: Paulus, 2017. (Patrística, 36).

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

BOBICHON, P. **Justin Martyr**, Dialogue avec Triphon. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2003.

BREHIER, É. **Histoire de la Philosophie**, l'antiquité e le moyen age, tome premier. Paris: Librairie Fálx Alcan, 1945.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. In: **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2001.

GEYER, B. Die patristische und scholastische Philosophie. In: ÜBERWEGS, Friedrich. **Grundriss der Geschichte der Philosophie**, zweiter Teil, Berlin: Ernst Siegfried Mittler, 1928.

IRINEU de Lião. **Contra as Heresias**. São Paulo: Paulus, 2014. (Patrística, 4).

JUSTINO de Roma. **I e II Apologias; Diálogo com Trifão**. São Paulo: Paulus, 2014.

LAUSBERG, H. **Elementi di retorica**. Bologna: Il Mulino, 2002.

LILLA, S. **Introduzione al medioplatonismo**. Sussidi Patristici 6. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1992.

MORESCHINI, C. **Storia della filosofia patristica**. Brescia: Morcelliana, 2004.

MUNIER, Ch. **Justin, Apologie pour les Chrétiens**. Introduction, texte, traduction et notes. Paris: Sources Chrétiennes, 2006.

NESTLE, E.; ALAND, K. **Novum Testamentum Graece**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

OSBORN, E. F. **Justin Martyr**. *Tübingen: J. C. B. Mohr, 1973*.

QUASTEN, J. **Patrologia**. Bologna: Marietti: 1980.

QUINTILIANO. **Institutio Oratoria**. Torino: “Biblioteca della Pléiade” Einaudi, 2001. v.II.

REYNOLDS, L.; WILSON, N. **Copisti e filologi**. La tradizione dei classici dall’antichità ai tempi moderni. Padova: Editrice Antenore, 1987.

RIST, J. M. On the original of Christian Philosophy. In: HOUSER, R. E. **Laudemus viros gloriosos**: Essays in Honor of Armand Maurer, CSB. Indiana: University of Notre Dame, 2007. p. 13-37.

SILVA, A. L. R. A visão de São Justino sobre a mulher: personagens e notícias. **Atualidade Teológica**, v. 19, n. 51, p. 529-545, set./dez. 2015. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/25865/25865.PDFXXvmi=>>. Acesso em: 18 abr. 2022.

STUDER, B. Apologisti – Apologetica. In: DI BERARDINO, A. **Nuovo Dizionario de Patrologia e Antichità Cristiana**. Bologna: Marietti, 2010.

SVENSSON, M. Variaciones sobre el mal en san Agustín. **Revista de Filosofía**. Santiago, v.27, n.61, p. 65-78, 2009. Disponível em: <http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-11712009000100004&lang=pt>. Acesso em: 18 abr. 2022.

André Luiz Rodrigues da Silva

Doutor em Ciências e Teologias Patrísticas pelo Instituto Patrístico
Agostiniano de Roma

Docente do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro / RJ – Brasil

E-mail: leleur@yahoo.it

Recebido em: 22/04/2022

Aprovado em: 08/11/2022

